

- John Henry Newman – az Egyház egyik nagy tanítója
- Márk evangéliuma: út a látás felé
- Hitvalló Maximosz teológiai antropológiája
- Van-e köze a lélektannak a lélekhez?
- A helyzetfüggő segítés etikája (I. rész)
- Az életet szolgáló gazdaság

2010
1



SAPIENTIA
SZERZETESI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA

SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA FOLYÓIRATA



TANULMÁNYOK

JOSEPH RATZINGER (XVI. BENEDEK): John Henry Newman – az Egyház egyik nagy tanítója	1
ELENA BOSETTI: Márk evangéliuma: út a látás felé. Mk 1,9–10 a teljes evangélium mélységében	6
VASSÁNYI MIKLÓS: „Isten leereszkedése, az ember felemelkedése.” Hitvalló Maximosz teológiai antropológiája az <i>Ambigua ad Thomam</i> és az <i>Ambigua ad Johannem</i> alapján	29
HORVÁTH-SZABÓ KATALIN: Van-e köze a lélektannak a lélekhez? Spiritualitás és személyiség	41
PATSCH FERENC SJ: A helyzetfüggő segítség etikája: paternalizmus és autonómia összefüggései a segítői helyzetben (<i>I. rész</i>)	63
BARITZ SAROLTA LAURA OP: Az életet szolgáló gazdaság	76

DOKUMENTUM

KATOLIKUS NEVELÉSI KONGREGÁCIÓ: Együtt nevelni a katolikus iskolában. Megszentelt személyek és hívő világiak közös küldetése	87
---	----

RECENZIÓK

Ortodox filozófiatörténet? Wolfhart Pannenberg: Teológia és filozófia (Mezei Balázs)	110
Az ökumenikus és vallási párbeszéd útja. Hivatalos egyházi megnyilatkozások (Nemeshegyi Péter SJ)	113
Máthé Andrea: Útvesztőben (Bakos Gergely OSB)	117
Hegedűs Zoltán: A menedzser Bibliája (Pákozdi István)	118

FŐISKOLÁNK ÉLETÉBŐL

2010. január – 2010. május	119
----------------------------	-----

JOSEPH RATZINGER (XVI. BENEDEK)

John Henry Newman – az Egyház egyik nagy tanítója

Előreláthatólag 2010. szeptember 19-én XVI. Benedek pápa nagy-britanniai látogatása utolsó napján boldoggá avatja Newman bíborost (1801–1890) Coventryben. Különleges eseménynek számít, hogy a Szentatya személyesen vezeti majd a szertartást, hiszen az utóbbi években már – épp az ő kezdeményezésére – az illetékes helyi egyház vezetője szokta végezni, egy pápai küldött jelenlétében. Ám, mint ismeretes, Benedek pápa különösképpen tiszteli Newman bíborost, aki 1845-ben az anglikán egyházból a Katolikus Egyházhoz csatlakozott. Ennek alkalmából tesszük közzé Joseph Ratzinger – akkor még bíboros – rövid előadását, amelyet 1990-ben Newman halálának századik évfordulóján a „Newman Barátainak Központja” által szervezett szimpóziumon tartott Rómában.

E Newman-szimpózium harmadik s egyben utolsó napját arra szenteljük, hogy megvizsgáljuk Newman alakjának és életművének a hatását, előbb a saját korában – száz évvel ezelőtt –, aztán pedig a mai teológiában. Nem érzem magam illetékesnek, hogy John Henry Newmannek akár az alakjáról, akár az életművéről beszéljek, de talán érdekes lehet, ha röviden elmondom, hogyan találkoztam én magam Newmannel. Ez ugyanis visszatükröz valamit abból, hogy mennyire időszerű ez a nagy angol teológus korunk szellemi és spirituális közegében.

Amikor 1946-ban elkezdhettem teológiai tanulmányaimat a freisingi egyházmegyének a háborús megpróbáltatások után végre újra megnyílt szemináriumában, csoportunk prefektusának éppen egy olyan idősebb szeminaristát jelöltek ki, Alfred Läßlét, aki már a háború kitörése előtt elkezdett dolgozni doktori disszertációján Newman lelkiismeretre vonatkozó tanításáról. Katonai szolgálatának évei alatt sem feledkezett meg a témájáról, de akkor új lelkesedéssel és erőbedobással kezdett újra foglalkozni vele. Kezdetől fogva személyes barátság kötött össze bennünket, melynek középpontjában nagy filozófiai és teológiai kérdések álltak. Magától értődően Newman állandóan jelen volt eszmecseréinkben. Alfred Läßle 1952-ben tette közzé disszertációját *Der Einzelne*

in der Kirche [Az egyén az Egyházban] címmel. Sajnos az ígért második kötet azonban azóta sem jelent meg.

Akkor Newman lelkiismeretről szóló tanítása lett számunkra annak a teológiai perszonalizmusnak a megalapozása, amely igen lenyűgözött mindnyájunkat. Emberképünket és egyházfelfogásunkat is egészen meghatározta ez a kiindulópont. Megtapasztaltuk egy totalitárius párt követelését, amely a történelem beteljesedéseként fogta fel magát, és tagadta az egyén lelkiismeretét. Vezetői közül az egyik, Hermann Göring azt mondta: „Nekem nincs lelkiismeretem. Az én lelkiismeretem Adolf Hitler.”¹ Az emberiség iszonyatos pusztítása, mely ebből következett, ott volt a szemünk előtt. Így számunkra felszabadító és lényeges volt tudni, hogy az Egyház „mi”-je nem a lelkiismeret eltörlésén nyugszik, hanem épp ellenkezőleg: csak a lelkiismeretből kiindulva bontakozhat ki. Éppen azért, mivel Newman az ember létezését a lelkiismeretből kiindulva, vagyis Isten és a lélek közötti kapcsolatból kiindulva magyarázta, az is világos volt, hogy ez a perszonalizmus nem individualizmus, és hogy a lelkiismerethez kapcsolódás nem azt jelenti, hogy teret adunk az önkényességnek, hanem épp ellenkezőleg áll a dolog.

Newmantől megtanultuk megérteni a pápa primátusát: a lelkiismereti szabadság – így mondta nekünk Newman Norfolk hercegéhez intézett levelében – nem azonos az arra való joggal, hogy „felmentsük magunkat a lelkiismeret alól, ne törődjünk a Törvényhozóval és a Bíróval, és hogy függetlenné tegyük magunkat a nem látható kötelezettségektől”. Ily módon a lelkiismeret – a legigazibb jelentésében – a pápai tekintély alapja. Hiszen a pápa hatalma a kinyilatkoztatásból származik, amely kiegészíti a pusztán tökéletlenül megvilágosult természetes lelkiismeretet, „és [a pápai hatalom] létértelmét az erkölcsi törvény és a lelkiismeret melletti kiállás adja meg”.²

Talán nem is kell mondanom, hogy e tanítás a lelkiismeretről az Egyház és a világ későbbi fejlődésében egyre fontosabbá vált. Mind világosabban látom, hogy csak a bíboros életrajzával összefüggésben tárul fel teljes egészében, az ő életét pedig csak évszázada szellemi drámájának összefüggésében lehet megérteni. Newman éppen így szól hozzánk. Newman mint a lelkiismeret embere konvertita lett. A lelkiismeret volt az, ami az ősi kötelek és bizonyosságok közül a számára nehéz és szokatlan katolicizmus világába vezette. Ám a lelkiismeretnek ez az útja minden, csak nem önelégült szubjektivitás: ez az engedelmesség útja az objektív igazsághoz. Newman második lépése élethosszig tartó megtérésének útján ugyanis a szub-

¹ Idézi THEODOR SCHIEDER: *Hermann Rauschnings „Gespräche mit Hitler” als Geschichtsquelle*, Werstdeutscher Verlag, Opladen, 1972, 19.

² *Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching II*, 250, 253.

jektivista-evangelikál álláspont feladása volt a kereszténységnek a dogma objektivitásán alapuló felfogása felé.³ Ebben az összefüggésben még mindig s különösképpen ma igen jelentékenynek találom egyik megfogalmazását az egyik korai, még anglikán korszakából való beszédéből. Az igazi kereszténység az engedelmisségben mutatkozik meg, s nem valamely lelkiállapoton keresztül. „Így a keresztény ember egész kötelessége és munkája erre a két tényezőre, a hitre és az engedelmisségre épül; »Jézusra tekint« (Zsid 2,9) [...] és az ő akarata szerint cselekszik. [...] Azt hiszem, ma az a veszély fenyeget bennünket, hogy e kettő közül egyiknek sem adunk kellő nyomatékot. A hit tartalmára vonatkozó minden igaz és gondos megfontolást pusztán gyümölcstelen ortodoxiának, nyelvi szörszálhasogatásnak tartunk. [...] Következésképpen azon mérjük le vallásosságunkat, hogy megvan-e bennünk az úgynevezett spirituális lelkiállapot.”⁴ Ebben az összefüggésben fontossá vált számomra néhány mondat a *The Arians of the Fourth Century* [A negyedik századi ariánusok] című könyvéből, amelyeket első olvasásra meglehetősen meglepőnek véltem: „[...] felismerni és elfogadni az alapelvet, amelyen [...] a béke alapszik a Szentírásban; alávetni magunkat az igazság követelményének, az igazságnak, mint elsődleges tekintélynek a politikai kérdésekben és a személyes cselekvésben; megérteni, hogy [...] az igazság buzgó keresése a keresztény erények sorában megelőzi a jóságot.”⁵ Engem mindig ismételten lenyűgöz ráeszmélni és megfontolni, hogy mennyire éppen így és csak így, vagyis az igazsághoz, az Istenhez való kötődés által kap a lelki ismeret értéket, méltóságot és erőt. Ebben az összefüggésben szeretnék még egy mondatot az *Apologia pro vita sua* című önéletrajzából is idézni, amely ellenkezőleg: a személy és az Egyház vonatkozásában mutatja meg e fogalom realizmusát: „Eleven mozgalmat nem bizottságok szerveznek.”⁶

Szeretnék egészen röviden visszatérni személyes élettörténetem fonalához. Amikor 1947-ben Münchenben tanultam, a fundamentális teológia akkori tanárában, Gottlieb Söhngenben, aki valódi teológiai mesteremmé vált, Newmannek egy tájékozott és lelkes követőjére találtam. Ő elmagyarázta nekünk Newman *Essay in Aid of a Grammar of Assent* [A hitbeli elfogadás nyelvtana] című művét s a val-

³ Ennek az útnak pontos bemutatásához vö. CHARLES STEPHEN DESSAIN: *John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1980; továbbá: GÜNTER BIEMER: *John Henry Newman (1801–1890). Leben und Werk*, Grünewald, Mainz, 1989.

⁴ *Parochial and Plain Sermons II*, 153sk.; vö. CHARLES STEPHEN DESSAIN: *John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens*, i. m. 82.

⁵ *The Arians of the Fourth Century*, 244; vö. CHARLES STEPHEN DESSAIN: *John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens*, i. m. 70.

⁶ *Apologia pro vita sua*, 39, magyarul: Európa, Budapest, 2001, 117. (Ford. Balázs Zoltán)

lási megismerés sajátos módját és bizonyossági formáját. Még mélyebben hatott rám az a tanulmány, amelyet Heinrich Fries a Khalkédóni Zsinat évfordulója alkalmából tett közzé: ebben betekintést kaptam Newmannek a keresztény tanfejlődésről szóló tanításába. Úgy vélem, hogy a lelkiismeretre vonatkozó tanítása mellett ez Newman döntő hozzájárulása a teológia megújításához.⁷ Ezzel kulcsot adott a kezünkbe, hogy a történelmi gondolkodást beépítsük a teológiába, vagy jobban mondva: megtanított arra, hogy történelmi módon gondolkodjunk a teológiában, és így felismerjük a hit identitását annak minden fejlődési formájában. Le kell mondanom arról, hogy e gondolatot most alaposabban kifejtssem. Úgy látom, hogy a modern teológia nem aknázza még ki kellőképpen Newman teológiai művét. Vannak még benne ígéretes lehetőségek, amelyeket meg lehetne ragadni s ki lehetne bontani. Most újfent csak utalni szeretnék e fogalom élettrajzi hátterére. Ismeretes, hogy a tanfejlődés eszméjének belátása nyitotta meg Newman előtt a katolicizmusba vezető utat. Ám itt nemcsak eszmék kibontakozásáról volt szó. A *development* [fejlődés] fogalmában Newman saját élete játszik szerepet. Úgy tűnik nekem, hogy ez tükröződik jól ismert kijelentésében: „az élet változás, a tökéletesség pedig a többszöri változások eredménye.”⁸ Newman egész életében megtérésben, alakulóban lévő ember volt, aki éppen így mindig önmaga maradt, és egyre jobban önmagává vált.

Itt eszembe jut Szent Ágoston alakja, aki oly sok mindenben hasonlít Newmanhez. Amikor megtért a cassiciacumi kertben, Ágoston a megtérést még tisztelt mesztere, Plótinosz és az újplatonista filozófusok sémája szerint képzelte el. Úgy gondolta, hogy bűnös múltját most már végérvényesen maga mögött hagyta, a megtért ember mostantól egészen új és a régitől különböző személlyé vált, további életútja pedig nem más, mint folytonos felfelé haladás, az istenközelség egyre tisztább magasságaiba emelkedés, valahogy úgy, ahogyan Nüsszai Szent Gergely fejtegeti a *Mózes életében*: „A súlyos testek, ha gurulni kezdenek a lejtőn lefelé, s megindulásuk után semmilyen akadályba nem ütköznek, egyre nagyobb sebességgel gördülnek lefelé [...]. Ezzel ellentétes az, amikor a lélek felfelé törekvő mozgása felgyorsul, a földi szenvedélyektől a magasságok felé veszi az irányt. [...] Önmaga fölémelkedik [...], s mind magasabbra szárnyal.”⁹ Ágoston tényleges tapasztalata

⁷ HEINRICH FRIES: Die Dogmengeschichte des fünften Jahrhunderts im theologischen Werdegang von John Henry Newman, in Alois Grillmeier – Heinrich Bacht (Hg.): *Das Konzil von Chalkedon*, Vol. III, *Chalkedon heute*, Echter, Würzburg, 1954, 421–454.

⁸ *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 40; vö. CHARLES STEPHEN DESSAIN: *John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens*, i. m. 166.

⁹ NÜSSZAI SZENT GERGELY: *De vita Moysis*, PG 44, 401A. Magyarul: Gergely, Nüssza püspö-

azonban más volt. Meg kellett tanulnia: kereszténynek lenni egyre fáradságosabb úton levést jelent, annak minden magaslatával és mélypontjával. A felfelé haladás, felemelkedés (*ascensus*) képét felváltja az út (*iter*) képe, a kimerítő, fáradságos úton viszont vigaszt nyújtanak és hordoznak a világosság pillanatai, amelyek olykor-olykor megadatnak. A megtérés *iter*, egész életünkön át tartó úton levés.¹⁰ Ezért a hit mindig *development*, s éppen így a lélek éretté válása az igazságra, Istenre, aki közelebb van hozzánk, mint mi saját magunkhoz.

Newman a *development* eszméjében saját soha le nem záruló megtérésének személyes tapasztalatát fejtette ki, és ezáltal nemcsak a keresztény doktrína útját, hanem a keresztény élet útját is értelmezte számunkra. Egy nagy tanító jellegzetessége az Egyházban meglátásom szerint az, hogy nemcsak gondolkodásával és beszédével tanít, hanem az életével is, mert benne a gondolkodás és az élet kölcsönösen átjárják és meghatározzák egymást. Ha pedig ez így van, akkor Newman az Egyház nagy tanítói közé tartozik, mert egy időben érinti meg a szívünket és világosítja meg a gondolkodásunkat.

(Tözsér Endre SchP fordítása)

Forrás: Newman belongs to the great teachers of the Church, in PETER JENNINGS (ed.): *Benedict XVI and Cardinal Newman*, Family Publications, Oxford, 2005, 33–35.

kének könyve az erényről, avagy Mózes életéről, in VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.): *A kappadókiai atyák*, Ókeresztény Írók 6., Szent István Társulat, Budapest, 1983, 716–717. (Ford. Vanyó László)

¹⁰ Ágoston belső útjának kiváló leírását találjuk (Afrikába való visszatérésétől püspökké szenteléséig) in PETER BROWN: *Augustinus von Hippo*, St.-Benno, Leipzig, 1972, 126–136, különösképpen: 132; a magyar kiadásban: *Szent Ágoston élete*, Osiris, Budapest, 2003, 170–182, különösképpen: 177. (Ford. Sággy Marianne)

ELENA BOSETTI

Márk evangéliuma: út a látás felé Mk 1,9–10 a teljes evangélium mélységében

*Az antik köveken való „túl-látás” örömében
ajánlom Virginio Ravanelli atyának,
aki a Biblia világának fáradhatatlan utazója és idegenvezetője*

Márk evangéliumában különös kapcsolat van a *jön* és a *lát* ige között, ezzel a két igével találkozunk ugyanis Jézus bemutatásánál, de az egész evangélium is olvasható úgy, mint „út a látás felé”.¹

Márk evangéliumának első fejezetében a „jön” ige (ἐρχομαι) nyolcszor fordul elő, hatszor Jézusra vonatkozik. Róla mondja Keresztelő János, hogy „eljön” (ἐρχεται: 1,7), az evangélista hirdeti, hogy „eljött” (ἦλθεν: 1,9. 14. 39; ἦλθες: 1,24), majd pedig jön Jézus az első négy tanítványával (ἦλθον: 1,29). A „jön” ige különösen is – jobban, mint más ige – Jézus magatartására és küldetésére vonatkozik.² Követi a történet koordinátáit, mindig összekapcsolódik a *mikor*, *honnan* és *hogyan* kérdésével, de különösen is a várakozás súlyával. Így van ez már első előfordulási helyén, és így halljuk Keresztelő János szájából is: „Utánam jön, aki erősebb nálam” (Ἐρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου Mk 1,7).³ Miután

¹ Márk evangéliumában hét látást kifejező igével találkozunk: θεωρεῖν ὁρᾶν βλέπειν ἀναβλέπειν ἐμβλέπειν διαβλέπειν περιβλέπεσθαι. Előfordulási alakjaikról és jelentésükről lásd GEORGE D. KILPATRICK: Verbs of Seeing, in J. Keith Elliott (ed.): *The Language and Style of the Gospel of Mark*, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1993, 179–180.

² Kifejezetten ő az, „akinek el kell jönnie” (erchomenos, vö. Jn 1,15). Az út témájához lásd ERMENEGILDO MANICARDI: *Il cammino di Gesù nel vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1981; JOEL MARCUS: *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, John Knox Press, Louisville – Westminster (USA), 1992.

³ Lásd ALVIERO NICCACCII: Sfondo antico-testamentario di Giovanni Battista, in *Entrarono a Cafarnao. Lettura interdisciplinare di Mc 1*. Studi in onore di P. Virginio Ravanelli (a cura di Marco Adinolfi – Pietro Kaswalder), Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1997, 91–103; ezen kívül: JAN LAMBRECHT: John the Baptist and Jesus in Mark 1,1–15: Markan redaction of Q?, *New Testament*

pedig elérkezik a Várva Várt, mindez kiegészül a látással: „*eljött... és látta*, hogy tüstént...” (ἦλθεν καὶ εὐθὺς εἶδεν Mk 1,9–10).

Márk evangéliumában Jézust nem annyira elindulni, mint inkább „útközben” és megérkezni látjuk, akkor is, amikor az evangélista az indulás, nem pedig a megérkezés helyét hangsúlyozza:

„Történt azokban a napokban, hogy *eljött* (ἦλθεν) Jézus a galileai Názáretből, és János megkeresztelte őt a Jordánban. Amint *feljött* a vízből, látta (εἶδεν), hogy *megnyílnak* az egek, és a Lelket, mint galambot leszállni rá.” (Mk 1,9–10)

A „(meg)látta” (εἶδεν) ige nyelvtanilag Jézusra, a két cselekvés (ἦλθεν εἶδεν) egyetlen alanyára vonatkozik, valójában ő az, aki „lát”.⁴ Szemei előtt megnyílnak az ég,⁵ sőt *felszakad*, ezért „túl-lát”, azaz megérti Istennel való kapcsolatának alapvető igazságát, amelyet senki fel nem foghat.⁶ A Jordánnál tisztán látja saját mivoltát.

Kizárólag Márk evangélista beszél „felszakadt” (σχιζομένου) egekről.⁷ Jézus halálakor a Szentély függőnye *szakadt ketté* (ἔσχισθη) felülről egészen az aljáig, és a százados lesz az, aki túllátva mindezeket megvallja a Keresztre feszített va-

Studies 38 (1992) 357–384; FRANK MATERA: The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel, *Journal for the Study of the New Testament* 34 (1988) 3–20; RAMÓN TREVIJANO: *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el Prologo de San Marcos*, Aldecoa, Burgos, 1971.

⁴ A szentírás-magyarázók nagy többsége úgy tartja, hogy az εἶδεν csak Jézusra vonatkozhat. Az 1,9 alanya az 1,11-re vonatkozik. Vö. ROBERT A. GUELICH: *Mark 1–8,26*, Paternoster Press, Dallas – Texas, 1989, 32. Még János sem részesül ebben az egyedi látomásban. Ezen a helyen a Mk eltér a negyedik evangéliumtól, ahol a Keresztelő látja és tanúságot tesz, lásd Jn 1,32.

⁵ A megnyílt egek kontextusában „a látás” gyakran a látomás tapasztalatához kapcsolódik, vö. ApCsel 7,56; 10,11; Jel 19,11; Lévi Testamentuma 2,6; Júda Testamentuma 24,2; 2 Bár 22,1 (Báruk szír nyelvű apokalipszise).

⁶ Vö. MORNA D. HOOKER: *The Gospel according to St Mark*, A & C Black, London, 1991.

⁷ Eltéőren a Mt 3,16 és Lk 3,21-től, ahol a megszokottabb ἀνοίγω fordul elő. Meg kell jegyeznünk, hogy a héber פתח igét a Septuaginta általában σχίζειν-nel fordította, de az Iz 63,19-ben ἀνοίγω-val. Kizárt, hogy a Mk mögött a héber szöveg (TM) lenne, ez ugyanis azt feltételezné, hogy bensőséges kapcsolata volt a héber szöveggel (IVOR BUSE: The Markan Account of the Baptism of Jesus and Isaiah LXIII, *Journal of Theological Studies* 7 [1956] 74–75); érdekes megjegyzés, amit további elemekkel kellene még összevetni. Mindenesetre a σχίζειν itteni használata erős párhuzamot von a 15,38-cal (párhuzamos helyek: Mt 27,51; Lk 23,45), ahol ugyanez az ige fejezi ki azt a nagy jelet, ami Jézus halálát kíséri: Καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω. Vö. GIANCARLO BIGUZZI: *Io distruggerò questo tempio. Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco*, Urbaniana University Press, Roma, 1987.

lódi kilétét (Mk 15,38–39). De a kereszttel együtt álló tanítványok előtt is nyitva áll az új ígéret meglátásának lehetősége. Meg kell jegyeznünk, hogy bizonyos egyezés van Jézus nyilvános működése és a tanítványok nyilvános működésének feltámadást követő kezdete között. Mindkét esetben egy úttal találkozunk: *út a látás felé*. „Menjetek el – parancsolja az asszonyoknak a fehér ruhába öltözött ifjú –, s mondjátok meg tanítványainak és Péternek: Előttetek megy Galileába, ott majd meglátjátok őt (16,7: ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε), amint megmondta nektek.”

Az evangélista kétszer számol be vak ember meggyógyításáról. Az elsőben a terapeutikus hatás fokozatos, részleteiben gazdagon kifejtett; a gyógyítónak másodszor is be kell avatkoznia, de végül a beteg jól lát, tisztán és messzire (egyfajta fokozást érzünk a visszanyert látás minőségét illetően: 8,22–26). A második esetben Jézus nem alkalmaz semmiféle gesztust, sőt még a gyógyítási szavak is hiányoznak. A csoda a vak Bartimeus hitére vezethető vissza, aki visszanyeri látását és követi a Mestert az úton (10,46–52). Mindez azt sugallja, hogy a két elbeszélés az evangélium szerkezeti szintjén összekapcsolódik. Mindkettőnek szimbolikus jelentése is van.⁸ A gyógyítás értelmét és a látásra vonatkozó szavakat már sokan tanulmányozták,⁹ mégis úgy vélem, szükséges az evangélium teljes olvasatát nyújtani, amely szerint az evangélium út a vakságból a fényre.

Az egész evangéliumon heves feszültség húzódik végig, egyrészt jelen van a látásra való képtelenség, a látni-nem-akarási, másrészt Jézus meggyógyítja a vakokat, és abba sem fárad bele, hogy a hallgatóságát egy új látásmódra vezesse el.

⁸ A két vak meggyógyítása Márk kompozíciójában központi, afféle „stratégiai” helyet foglal el, lásd IGNACE DE LA POTTERIE: De compositione evangelii Marci, *Verbum Domini* 44 (1966) 135–141; legutóbb pedig EVERETT R. KALIN: 'That I May See': Christology and Ecclesiology in Mark, *Currents in Theology and Mission* 20 (1993) 445–454.

⁹ Az első és a nyolcadik lábjegyzetben felsorolt műveken kívül emlékeznünk kell TIMOTHY J. GEDDERT: *Watchwords. Mark 13 in Markan Eschatology* (JSOT Press, Sheffield, 1989) című munkájára, amely megjegyzi, hogy Isten Országa a fülektől hallást, a szemektől pedig látást kér (vö. 7,31–8,26). Nagy figyelmet fordít a βλέπετε igelakra („nézzetek!/ügyeljetek!/vigyázzatok!”), amellyel az elengedhetetlen figyelemre nevel, hiszen az ember nem tudhatja sem a napot, sem az órát (13,2sk.). CHRISTOPHER D. MARSHALL: *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (Cambridge University Press, Cambridge, 1989) előrebocsátotta, hogy Márk a hitről nem csupán a πίστις és πιστεύειν fogalmakkal beszél; tanulmányozza azokat a szövegeket, amelyek a szívet nevezik meg a hit központjának (11,23; 3,5; 6,52; 8,17), párhuzamot von az imádság és a hit között (9,28–29; 11,24), ezt a látás és a hit asszociációjának tekinthetjük (2,5; 5,22; 15,32), a látás és hallgatás is a hit fontos metaforái (4,12; 8,18; 15,39), de a tanulmány ezeket nem fejti ki bővebben.

Követve a látást kifejező igéket, úgy tűnik, felfedezhetünk egy utat, amelyet Márk kínál fel: a hit útját. Mindenekelőtt azt kérdezzük meg: ki az, aki lát, és ki az, aki nem lát? Továbbá: hogyan viselkedik Jézus azokkal, akik nem látnak, és azokkal, akik látni szeretnének? Szavai mindig világosságot hoznak, de talán olyan is lehet, hogy „megvakítanak”. Tanulmányunk a szerkezetet tekintve három részből áll, véleményem szerint ez jól kifejezi az elbeszélés dinamikáját.¹⁰

1. „LÁTSZ VALAMIT?”: A JORDÁNTÓL BETSZAIDÁIG

1.1. Jézus tekintete

Jézus nyilvános működése kezdetén „útközben” találkozik tanítványaival. A meghívástörténetek ezt mindig folyamatként írják le:¹¹ Jézus úton van, megy, meglátja és megszólítja őket:¹²

¹⁰ Az evangélium szerkezete két részből áll, az egyik középpontjában a messiási eszme (1,1–8,30), a másikban Jézus istenfiúsága áll (8,31–16,8). Ennek a felosztásnak kétségkívül megvannak a maga előnyei, különösen tematikus szempontból, lásd A. RODRÍGUEZ CARMONA: *Vangeli Sinottici*, Paideia, Brescia, 1995, 97; GIUSEPPE SEGALLA: *Evangelo e Vangeli*, Dehoniane, Bologna, 1993. Segalla számára az első rész (1,14–8,21[26]) „Jézus titkának leleplezését beszéli el, amit a népsokaság és a Tizenkettő nem ért”; a második rész „Jézus Jeruzsálem felé vezető útjáról számol be, valamint az Emberfia titokzatos szenvedéséről (8,22[27]–15,39)” (i. m. 126.131). De a kétrészes felosztás nem számol kielégítően Jézus „útjának” szerepével (vö. ERMENEGILDO MANICARDI: *Il cammino di Gesù*, i. m.) és a 8,27–10,52-ig tartó szakasz kiemelkedő témájával, a követéssel. Egyetértek JOSEF ERNST-tel: „A perikópák 8,27-tel kezdődő sorozatának földrajzi beállítottságú szerkezete van, Jeruzsálem felé irányultságot vehetünk észre (most tartunk az út felénél), a szenvedésről szóló próféciaák krisztológiája érvényesül, találhatunk továbbá buzdításokat a tanítványokról és a követésről szóló szakaszban. A jeruzsálemi úton (10,46–52) a vak Bartimeusról szóló elbeszélés három nézőpontra koncentrál (út, utolsó megálló Jeruzsálem előtt, a szenvedés helye és annak követése, aki visszanyerte szeme világát), és jelzi a második fő-rész végét.” (*Il vangelo secondo Marco*, I, Morcelliana, Brescia, 1986, 26).

¹¹ Vö. C. CLIFTON BLACK: *The Disciples according to Mark. Markan Redaction in Current Debate*, JSOT Press, Sheffield, 1989, 392; SCARIA KUTHIRAKKATTEL: *The Beginning of Jesus' Ministry according to Mark's Gospel (1,14–3,6): A Redaction Critical Study*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1990; L. DI PINTO: Seguitemi, vi farò diventare pescatori di uomini, *Parola Spirito e Vita* 2 (1980) 83–104.

„Amikor a galileai tenger mellett *element* (παράγων),
meglátta (εἶδεν) Simont és testvérét Andrást,
amint hálót vetettek a tengerbe, mert halászok voltak... (1,16)
Kissé továbbmenve (προβάς ὁλίγον)
meglátta (εἶδεν) Jakabot, Zebedeus fiát, és testvérét, Jánost...” (1,19)

Ugyanezt látjuk Lévi meghívásánál is:

„Amint továbbment (παράγων),
meglátta (εἶδεν) Lévit, Alfeus fiát a vámnál ülni” (2,14)

Az úton lévő Jézus az, aki mindig elsőként lát.¹³ Tekintete egyenesen a személyre irányul, s ez az egyedi figyelem leginkább az illető néven szólításával valósul meg. Mielőtt Andrást a testvérel való kapcsolatban látná, önmagában látja; hasonlóképpen Jakab és Lévi is az apjukkal való kapcsolatukban kerülnek említésre.¹⁴ Jézus a személyt a maga valóságában ragadja meg, ugyanakkor a szöveg megemlíti családi és a szociális vonatkozásokat is: a szülőikkel és a mindennapi élettel való kapcsolatot. A foglalkozás is fontos szerepet játszik a szociális önazonosság meghatározásában: a kafarnaumiak számára Péter halász, Lévi pedig vámos, adószedő.

Jézus látja az emberi szívet és annak gondolatait, ezért tudja talpra állítani azt, akit elé hoznak: „hitüket látva (ἰδὼν) Jézus így szólt a bénához: Fiam! Bűneid bocsánatot nyertek” (2,5). De képes meglátni (észrevette, ἐπιγινούς) a bizalmatlanságot és az ellenszenvet is, épp ezért előttük mondja ki: „Mondom neked, kelj föl, vedd ágyadat és menj haza!” – kiváltva ezzel a jelenlévők csodálkozását: „Ezt mondták: Ilyet még nem láttunk (εἶδομεν) soha!” (2,12).

Más helyzetekben Jézus „körbenjáró” tekintetével találkozunk (az itt használt ige a περιβλέπω, „körültekint”), mintha egy mintaszerű kört szeretne megrajzolni, vagy szemlét tartana. Ezzel a tekintettel találkozunk a kafarnaumi házban

¹² Az igealakok nézőpontjából az 1,16–20 egy igen gyors leírás. Szinte minden ige első szinten, vagyis aorisztosban áll: εἶδεν, „látta” (1,16,19), εἶπεν, „mondta” (1,17), ἐκάλεσεν, „hívta” (1,20). Az elbeszélés további szintjét, a háttérrel szolgáló igealakok imperfectumban állnak, de itt csak a 16-os versben találkozunk vele: ἦσαν γὰρ ἁλιεῖς, „halászok voltak ugyanis”.

¹³ Márk gyakran kezdi szakaszait Jézusra vonatkozó, mozgást vagy látást kifejező igékkel: „jött” (1,9,14), „elhaladt” (1,16; 2,14), „bement” (1,21), „közeledett hozzá” (1,40), „kiment” (1,45) stb. Az evangéliumban Jézus alakját áthatja az isteni *pátosz*, amely arra indítja, hogy rója az utat, és jelen legyen az emberek problémáinál.

¹⁴ A szöveg azt mondja: „meglátta Andrást, annak testvérét”, nem pedig „az ő testvérét, Andrást” (1,16). Ebben az esetben elsőként Andrást látta meg, és utána említi meg a kapcsolatot testvérel, Simonnal. Hasonlóképpen a másik esetben is (1,19), előbb említi Jakabot, majd a rokoni szálát, apját: Zebedeust.

(3,20–35). Valaki hírül adja a Mesternek, hogy „kint” várják anyja és testvérei.¹⁵ Jézus nem úgy reagál, ahogy az olvasó elvárna tőle. Nem küld senkit helyet csinálni, hogy rokonai beléphessenek a házba.¹⁶ A Mester feltesz egy kérdést (33. vers), majd körbenéz (34a) és ünnepélyes kijelentést tesz (34b–35). Az elbeszélő-elemek sorában csak a központi elemet emeljük ki:

καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους

Aztán körültekintett azokon, akik körülötte ültek

Ennek a tekintetnek a milyenségét csak Márk emeli ki, és nagy gonddal pontosítja. Két alkalommal használja a περί („valami körül”) elöljárószót (először egy összetett íge esetében: περίβλεπω, aztán a személyes névmás előtt: περὶ αὐτὸν), valamint pontosítja a Jézus köré gyűlt emberek helyzetét („körben”, κύκλῳ). Jézus körül nem egy meghatározhatatlan és kaotikus sokaság van, hanem hallgatók „köre”. Mielőtt válaszolna, személyesen, egyenként rájuk tekint, mintha igazolná hiteles jelenlétüket, hogy igen, ők itt vannak, és hallgatják. Végül kifejezett választ ad: „Íme, az én anyám és testvéreim. Mert aki Isten akaratát cselekszi, az az én testvérem, nővérem és anyám” (3,35).

Jézus házon kívül is „körültekint”, amikor például a tömegben keresi azt az asszonyt, aki ruhája szegélyét megérintette: „Erre körültekintett (περιεβλέπετο), hogy lássa, ki volt az” (5,32). Jézusnak ez a körültekintése figyelmet, szolidaritást fejez ki, ám éppúgy a helyzet józan és helyes megítélését is. Olyan tekintet ez, amely a felszín mögé lát.

1.2. Az ellenségeskedők tekintete

Az írástudóknak és a farizeusoknak is van szemük, de az ő tekintetük megragad a felszínen, a jognál, a vallás külsődleges formáinál. Méltatlankodó tekintettel néznek a törvénszegés miatt.¹⁷ Léviben csak „vámost” látnak, nem látják meg

¹⁵ JOHN D. CROSSAN: Mark and the Relatives of Jesus, *Novum Testamentum* 15 (1973) 81–113; G. DANIELI: Maria e i fratelli di Gesù nel vangelo di Marco, *Marianum* 40 (1978) 91–109; CORRADO MARUCCI: Spunti ecclesiologici nel Vangelo di Marco, *Rassegna di teologia* 37 (1996) 169–199.

¹⁶ Rokonai azért jöttek, hogy (erőszakkal) magukkal vigyék (ἐξήλθον κρατῆσαι αὐτόν; 3,21). A názareti próféta nagy sikereket ért el, ez aggasztja a vallási vezetőket. Az ő szóbeszédük állhat eredetileg amögött (így lehet érteni az ἔλεγον személytelen ígét), hogy Jézus megbolondult (3,21) vagy megszállott lett (3,22.30), ezért döntöttek úgy a rokonai, hogy közbeavatkoznak.

¹⁷ Vö. JACK DEAN KINGSBURY: *Conflict in Mark. Jesus, Authorities, Disciples*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1989; CESARE MARCHESELLI: La ricerca di Dio nei segni dei tempi. La struttu-

a gyógyulásra szoruló beteget, és így Jézusra sem tudnak úgy tekinteni, mint a bűnösök üdvözítőjére, orvosára. Sőt, az Ő bűnösökhöz való barátsága, „leereszkedése” botránkoztatja őket.

Figyelik tanítványait, hogy szombaton a vetések között járva tépdeshik a kalászkat és eszegetik az érett szemeket. Méltatlankodva kiáltják oda Jézusnak, hogy nyissa már ki a szemét és avatkozzon közbe: „Nézd (Ἴδε), azt csinálják szombaton, amit nem szabad!” (2,24). Nem tudják, hogy „a szombat lett az emberért” (2,28). Nem tudják, vagy nem akarják látni, hogy fontosabb az ember. Állandóan „lesték őt (παρετήρουν), vajon meggyógyítja-e szombatnapon, hogy vándolhassák” (3,2), ő pedig csak „haragosan körülnézett rajtuk (περιβλεψάμενος), elszomorodott szívük keménységén” (3,4–5).

Ennek a makacs látni-nem-akarásnak a következménye két ideológiailag ellenkező nézetű társaság, a farizeusok és a Heródes-pártiak szövetsége, csakhogy eltegyék láb alól a közös ellenséget: „A farizeusok, mihelyt kimentek, azonnal tanácsot tartottak ellene a Heródes-pártiakkal, hogy hogyan veszítsék el őt” (Mk 3,6).

1.3. „Néznek ugyan, de nem látnak”: a példabeszédek

A példabeszédek Jézus nyilvános működésének sajátos formái, ezeken keresztül szerette megszólítani az embereket. „Sok példabeszédben hirdette nekik az ígét, hogy meg tudják érteni. Pédabeszéd nélkül nem szólt hozzájuk” (4,33–34a). Az olvasó tehát arra számít, hogy a példabeszédek könnyen megérthetők. De valóban így van? Ha így lett volna, a tanítványok nem kérték volna Jézust, hogy magyarázza meg nekik azokat, amikor egyedül voltak. A Mk 4,10–13 szövege elgondolkodtató: valóban így „működik” a példabeszéd? „Ezt mondta nekik: Nektek adatott, hogy ismerjétek az Isten országa titkát, azoknak pedig, akik kívül vannak, minden példabeszédekben hangzik el, hogy nézván nézzenek, és ne lássanak (ὥνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν), hallván halljanak, és ne értsenek; nehogy megtérjenek, és bűneik bocsánatot nyerjenek.”

Döntő jelentőségű szöveg van előttünk. Egyrészt Jézus elvárja, hogy felfogják, amit mond, és csodálkozik, hogy a saját tanítványai sem értik, hisz ez a példabeszéd valamiképpen a többi mintájául szolgál: „Nem értitek ezt a példabeszédet? Hát hogyan értitek meg majd a többit?” (4,13). Másrészt úgy tűnik, a példabeszédeknek van egyfajta „ködösítő” szerepe is, hogy „nézzenek, de ne lássanak”. Valójában a példabeszéd akkor éri el hatását, ha a hallgatója „túl-lát”

ra tematico-letteraria di Mc 1,21–3,6 parr., in Antonio Bonora (ed.): *Quaerere Deum. Atti della XXV Settimana biblica*, Paideia, Brescia, 1980, 289–313.

a példázaton, „túl-lát” a kiindulóponton (mag, elutazás, lakoma, ügyintézés stb.). A vonatkoztatási pont¹⁸ először teljes egészében rejtve marad a hallgató előtt, amikor azonban „elcsattan” a példabeszéd és mechanizmusa működésbe lép, akkor lehet rajta „túl-látni”, akkor nyílik meg hallgatója előtt.¹⁹

Márk evangélista látásmódjában a példabeszédek tehát a „túl-látást” hivatottak provokálni, amit a beszélő egész egyszerűen nem tárhat fel. Az intuíció és a döntés játéka ez. Jézus példabeszédekben szól Isten Országáról, így elvezet a látás és a nem-látás küszöbéhez, és elköteleződésre kéri a hallgatót. Nem véletlen, hogy Márknál olvashatjuk Jézusnak a lámpásról való mondását: „Vajon arra való a mécses, hogy véka alá tegyék vagy az ágy alá? Nem arra, hogy a tartóra tegyék?” (4,21). Felhívás ez a figyelemre, amely szó szerint így hangzik: „Nézzétek (vagyis figyeljetek arra), amit hallotok”: Βλέπετε τί ἀκούετε (4,24).

1.4. Van szemetek, és nem láttok?

Azon, hogy az ellenségeskedők nem tudnak, vagy nem akarnak látni, nincs mit csodálkozni. Azon viszont lehet, hogy ugyanez igazolódik földieit és szüleit esetében is. Jézus názáreti fellépése tragikus visszautasítással záródik, mert a názáretiek nem képesek „túl-látni”: „Nem az ács ez, Mária fia, Jakab és József és Júdás és Simon testvére? Nem az ő nővérei vannak itt nálunk? És megbotránkoztak benne” (Mk 6,3). De tanítványainak sem sikerült „tovább-látni”, ahogy ezt egy érdekes félreértés is igazolja: a második kenyérszaporítás után Jézus elhatározza, hogy visszatér a túlsó partra, és a bárkában így figyelmezteti tanítványait:

„Vigyázzatok, óvakodjatok (Ὠρᾶτε, βλέπετε) a farizeusok kovászatól és Heródes kovászatától!” (8,15)

A tanítványok ezt úgy értelmezik, hogy elfelejtettek kenyeret hozni magukkal; „azok pedig tanakodtak egymás közt, arra gondolva, hogy: Nincsen kenyérünk” (8,16). Nem értik az átvitt értelmet, nem tudnak „túl-látni” a kenyeres kosarakon. Hogy ez az *értetlenség* milyen súlyos, igazából rögtön megértjük a kérdések sorozatából, amelyet az evangélista a Mester szájába ad:

¹⁸ A vonatkoztatási pont (más néven: „az összehasonlítás harmadik tényezője”, *tertium comparationis*) a példabeszédben – mint egy híd – összekapcsolja a képi és a tárgyi-fogalmi részt (Isten Országá). Ez adja meg a példabeszéd mondanivalóját, üzenetét. (*A fordító megjegyzése.*)

¹⁹ Vö. VITTORIO FUSCO: *Parola e Regno. La sezione delle parole (Mc 4, 1–34) nella prospettiva marciana*, Paideia, Brescia, 1980; ID.: *Oltre le parabole*, Borla, Roma, 1983; HANS WEDER: *Metafore del Regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione*, Paideia, Brescia, 1991.

„Még mindig nem tudjátok és nem értitek a dolgot?

Még mindig el van vakulva a szívetek?

Van szemetek, és nem láttok?

(ὁφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε)” (8,17–18)

Jézus türelemmel emlékezteti tanítványait a két kenyérszaporításra (vö. 8,19–21). Azok ugyan emlékeznek, de képtelenek meglátni Jézus messiási mivoltát, amire a tények valójában utalnak.

1.5. Mit látsz?

Szakaszunkat, amely arról számol be, hogy a tanítványok képtelenek „túl-látni”, egy betszaidai vak meggyógyításának története követi (8,22–26), ahol mindez különleges módon valósul meg, és szimbolikus olvasatot sugall.²⁰

Márk gazdag részletességgel számol be a történetekről. Jézus kézen fogja ezt a szegény embert, kivezeti a falun kívülre, majd különböző dolgokat tesz: szemére köp (azt tartották, hogy Isten emberének eljövetelében a *pneuma* intenzívebben van jelen), és ráteszi a kezét. Végül, mint egy jó orvos, aki szeretné tudni, használt-e a terápia, megkérdezi tőle: „Látsz valamit?” (Εἶ τι βλέπεις). A beteg válasza arra utal, hogy valamit már lát, de még nem mindent, visszanyerte látását (ἀναβλέψας), de gyógyulása részleges: „Látom az embereket, mintha a fák járkálnának” (Βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας).

Meglepő, hogy Jézusnak nem sikerült elsőre meggyógyítania a vakot, meg kell ismételnie a terápiát. Ismét a szemére teszi a kezét (εἶτα πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὁφθαλμοὺς αὐτοῦ). A hatás most már meghökkentő: a látás visszanyerése szemléletesen, két összetett igével jut kifejezésre:²¹

καὶ διέβλεψεν καὶ ἀπεκατέστη καὶ ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα
„látni kezdett, meggyógyult, és tisztán látott mindent” (Mk 8,25).

²⁰ Vö. IGNACE DE LA POTTERIE: *De compositione evangelii Marci*, i. m. 139, és különösen EUGEN DREWERMANN: *Das Markusevangelium*, I, 4. kiadás, Walter Verlag, Olten – Freiburg im Breisgau, 1989, 520–532.

²¹ EARL S. JOHNSON: Mark VIII. 22–26: The Blind Man from Bethsaida, *New Testament Studies* 25 (1979) 370–383, részletesen tanulmányozza Márk ezen passzusában a vakság és a látás kifejezéseit a görög környezetben: ἀναβλέπειν (visszanyerni a látást) a 8,24-ben (nem feltekinteni, mint ahogy egyesek gondolják); διαβλέπειν (tisztán, világosan látni) a 8,25-ben (míg a 8,24-ben zavarosan); végül az ἐμβλέπειν intenzív értelemben annyit jelenthet mint „belülre látni” (vö. 10,21.27; 14,6sk.).

Ez a szemléletes kifejezésmód szándékosnak tűnik, a vak meggyógyításának történetét valóban olvashatjuk úgy, mint a következő elbeszélés paradigmáját. A kompozíció hidat ver a tanítványok vaksága és Péter hitvallása között, illetve összekapcsolódva egy másik vak meggyógyításával (10,46–52), befejezi az evangélium központi, a követés témájának szentelt szakaszát.

2. „HOGY LÁSSAK!”: CEZÁREÁTÓL JERIKÓIG

Márk evangéliumának első része a látomás és a vakság drámai váltakozásán, az emberek *soha nem látott* dolgok iránti lelkesedésén, a farizeusok *látni-nem-akarásán* át, elvezetett bennünket a nehézkes „*túl-látásig*”, és a tanítványok tompaságáig. Más oldalról nézve: egy olyan Jézust mutatott be nekünk, aki kitart szándékában, hogy gyógyítsa a fizikai és a lelki értelemben „vakokat”. Ebben a központi részben található magatartás teljes egészében az úton-útfélen, „út-közben” (ἐν τῇ ὁδῷ) bontakozik ki (8,27–10,52).

2.1. Péter tisztán lát, de...

A Mester útközben, Fülöp Cezaréája felé tartva megkérdezi tanítványait: „Kinek tartanak engem az emberek?” (8,27). A közszájon forgó vélemények Illés eszkatologikus várását tükrözik vissza, akit először Jánosban, majd Jézusban véltek felfedezni (vö. 6,14–16; 8,27–28). Az emberek nyilvánvalóan megláttak valami igazságot, még ha nem is tisztán, mint a vak az első terápia után (8,23–24). Jézus ismét „beavatkozik”, most egy újabb kérdéssel: „És ti kinek tartotok engem?” És végre valakinek jó a szeme, világosan és régről látja: Σὺ εἶ ὁ Χριστός, „Te vagy a Krisztus” (8,29).

Péter hitvallásával az elbeszélés eléri döntő célját: valakinek sikerült „túl-látni”, felismerni Jézus messiási mivoltát. Az örömhír meghirdetését várnánk: kezdődhet az evangélium (1,1) – elvégre nem Márk evangéliuma a tulajdonképeni értelemben vett kérügmátikus evangélium?²² Ezzel szemben lehangoló csendre intéssel találkozunk, sőt, Jézus összeráncolt homlokkal és fenyegető arc-cal: ἐπετίμησεν, „szigorúan megfeddte őket” (8,30). Az apostoloknak szigorúan tilos elmondani bárkinek azt, amit Péter által sikerült meglátniuk.

²² Vö. VITTORIO FUSCO: Marco, in Pietro Rossano – Gianfranco F. Ravasi – Antonio Girlanda (ed.): *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Milano, 1988, 887–895.

Miért nem lehet hirdetni, hogy Jézus a Messiás?²³ Márk nem késik a válasszal: a Mestert a kereszt útján kell követni, el kell veszíteni az életet az evangéliumért.²⁴ Jézus nyíltan kezd beszélni sorsáról: sokat *kell* szenvednie, nem csupán a halált, hanem mindazt, ami megelőzi: visszautasítást, gyalázatot, gúnyt... Péter reakciója heves, félrevonja a Mestert és megfeddi, talán attól fél, hogy szavai felzaklatják az Őt követőket.

Ebben a kontextusban Jézusnak másik arcát mutatja Márk: megfordul (ἐπιστραφεὶς), tanítványaira *tekint* (ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ), és megdorgálja Pétert:²⁵ Jézus az, aki meghívta őket. Péter visszatér helyére: „Menj vissza mögém!” (Ὑπαγε ὀπίσω μου).²⁶

Ezután Jézus mindenkit meghív: tanítványait, a népsokaságot, és egyértelműen adja tudtul a követés feltételeit (8,34–35). Itt újra felbukkan az „evangélium” kifejezés, amely az első fejezetben háromszor is előfordult (1,1.14.15), de ezután Márk szükségét érzi egy fontos előfeltételnek: ahhoz, hogy hirdetni lehessen az evangéliumot, előbb el kell veszíteni az életet. Mint ahogy Péternél is, csupán a látás nem elég. Jézust a saját útján kell követni.

²³ G. MINETTE DE TILLESSE: *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Cerf, Paris, 1968; HEIKKI RÄISÄNEN: *Das „Messiasgeheimnis” im Markusevangelium*, Finnish Exegetical Society, Helsinki, 1976; CHRISTOPHER M. TUCKETT: *The Messianic Secret*, Fortress Press, Philadelphia – London, 1983.

²⁴ EARL S. JOHNSON (*Mark VIII. 22–26: The Blind Man from Bethsaida*, i. m.) kimutatja, hogy a vak meggyógyítása szimbólum a közösség számára, és a „messiási titkot” ezzel kapcsolatban értelmezi. A nem tökéletes látás a 8,24-ben a tanítványok tökéletlen felfogóképességének a szimbóluma az egész evangéliumban (8,27sk.). A messiási cím ellenére a tanítványok valójában még nem tudják ki Jézus; azért nem hirdethetik, mert még nem ismerték meg teljes egészében (vö. 9,9). Az Egyháznak sem szabad hirdetnie anélkül, hogy nem társa az Emberfiának, aki szenved, meghal és feltámad (9,9.12). Amint a vak meggyógyításánál is, szükséges egy második „érintés”, kapcsolat is Jézussal a feltámadás után, hogy tisztán lehessen látni a Lélek segítségével (13,11).

²⁵ Az ἐπετίμων ἰγε háromszor fordul elő a 8,30–33-ban. Jézus tekintetéről, amely visszaállítja a nyitott dialógust lásd RUDOLF C. PESCH: *Il Vangelo di Marco*, II, Paideia, Brescia, 1982, 92.

²⁶ Valójában Péter megelőzte, elébe ment az Úrnak, olyat tett, ami nem illik; úgy viselkedett, mint egy nagylelkű ember és jóbarát, de Istentől jövő belátás nélkül. Megpróbálta lebeszélni, eltéríteni az Igazat útjáról, ezzel sátáni szerepet játszott. Miként Szamáel, aki a rabbinikus kommentárok szerint megkísérelte eltéríteni Ábrahámot Izsák feláldozásától (*GenR. 56*). Péternek vissza kell térnie saját helyére, „utána kell mennie”, mert ezért lett elhívva a tó mellől (1,16–18).

2.2. Meglátni Isten Országát

Jézus meghirdeti, hogy a bekövetkező „látás” egyeseknek ítélet, másoknak üdvösség lesz. Aki szégyelli Őt és igéit, „az Emberfia is szégyellni fogja azt, amikor eljön Atyjának dicsőségében” (8,38). Mások viszont „nem ízlelik meg a halált, amíg meg nem látják (ὥς ἂν ἴδωσιν), hogy eljön az Isten országa hatalommal” (9,1). Mit jelent „meglátni Isten Országát”, és kik azok a szerencsések, akik nem hálnak meg addig, amíg meg nem látják? Az elbeszélés a színeváltozás jelenetével folytatódik (9,2sk.). Ebben kellene látnunk az ígért beteljesedését?²⁷

Valójában az, ami a Hegyen történik (a hagyomány a Tábor-hegyével azonosítja), az evangélium legtitokzatosabb eseményei közé sorolható. Péter, Jakab és János előtt, akik felmentek vele a hegyre, Jézus „elváltozik” (μετεμορφώθη).²⁸ „Látják” Mózeset és Illést, amint Jézussal beszélgetnek (9,4).

Az elbeszélés a látás és a nem látás közötti feszültségre utal. Mi több, a három főszereplő „más” Jézust lát: dicsőséges, átváltozott (μετεμορφώθη), ruháin is átragyogó Mestert.²⁹ Ez a dicsőség ragyog Illés és Mózes körül is,³⁰ olyannyira, hogy eltűnnek, és már Jézus dicsfényt sem lehet látni. Péter, aki már megvallotta a Messiást (8,29), furcsán, a régies „rabbi” jelzővel fordul Jézus felé: „Mester! Jó, hogy itt vagyunk...” Miért éppen most fordul Jézushoz ezzel a hagyományos címmel, mikor látja a Messiás dicsőségét? Ő valóban látja ekkor, hogy kicsoda Jézus, vagy még csak arrafelé botorkál, hogy lássa?

A beavatkozó szó a felhőből jön – ami a *Shekina*, az Úr jelenlétének a szimbóluma (vö. Kiv 24,16; 34,5; 40,34) – abban a pillanatban, amikor a látás már lehetetlenné válik. Illést, Mózeset és Jézust felhő árnyékolja be (9,7), már nem

²⁷ KENT BOWER: Mark 9.1: Seeing the Kingdom in Power, *Journal for the Study of the New Testament* 6 (1980) 17–41.

²⁸ Úgy tűnik, a színeváltozás elbeszélése rögzít valami történeti eseményt, amelyet azonban rögtön különböző ószövetségi áthallásokkal magyaráznak. Az esemény és interpretációja úgy kapcsolódik össze, hogy akarva sem lehet szétválasztani, ha ugyan nem lehetetlen.

²⁹ Mátétól eltérően Márk még csak nem is tesz említést a ragyogó arcról. A ruhákra szorítkozik, és megjegyzi: „ruhái fényesek lettek és ragyogó fehérek, mint a hó, ahogy semmiféle festő a földön nem tudná megfehériteni” (9,3).

³⁰ Jézust a Törvény és a Próféták között szemlélhetjük. Érdemes megjegyezni, hogy Márk Illést Mózes előtt említi (nem így Máté és Lukács). Ez Illésnek az evangéliumban betöltött szerepét emeli ki (vö. 6,15; 8,28; 9,11–13; 15,35–36). Vö. BERNADETTE ESCAFFRE: *Traditions concernant Elie dans le Targum et la littérature rabbinique* (Extrait de la thèse de doctorat en Sciences bibliques P.I.B.), Rome, 1993.

lehet őket látni, és mivel a szemek már képtelenek a nézésre, ezért a felhőből megerősítő szózat hallatszik: „Ez az én szeretett fiam, rá hallgassatok!” A látás átengedi a helyet a hallásnak. A tanítványok szerettek volna még látni, de „mire körülnéztek (περιβλεψάμενοι), már senki mást nem láttak (οὐκέτι οὐδέναι εἶδον) a közelükben, csak Jézust egymagát” (9,8).

Együtt jönnek le a hegyről, más látomások felé tartanak, amelyek nem a dicsőségéről szólnak, hanem küzdelemről és szenvedésről (vö. 9,14sk.). Ez már a valóságnak a látása – új hittel és bátorsággal. Amit a hegyen láttak, arról nem beszélhetnek, míg az Emberfia fel nem támad a halálból (9,9).

2.3. Akadályok a látásban

A hegy lábánál Jézus látta, hogy tanítványai az írástudókkal vitatkoznak (9,14). A nép köréjük sereglett. Egy apát látunk „megszállott” fiával, akit a tanítványoknak nem sikerült meggyógyítani. Jézus azt kéri, vigyék hozzá, közelebből szeretné látni. De amint a démon megpillantotta (ἰδὼν) Jézust, „kitört”, és ellenkezni kezdett (9,20). Eközben Jézus személyesen beszélgetett a fiú apjával, akiből az imádság kiáltása tört fel: „Hiszek, Uram! Segíts hitetlenségemen!” (9,24), Πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ. Ez az apa akar hinni, akar „túl-látni”, ugyanakkor megtapasztalja ennek a látásnak a képtelenségét. Közben Jézus látva (ἰδὼν), hogy tömeg sereglett össze, ő pedig nem akart nagy nyilvánosságot, tüstént megszabadította a fiút: „Te süket és néma lélek! Parancsolom neked, menj ki belőle, és többé bele ne menj!” (9,25).³¹

Íme egy másik eset, amikor másvalaki űzött ki sikeresen démont Jézus nevében. A dolog nem került el az irigy János apostol figyelmét, tüstént meg is jegyezte Mesterének: „Láttunk (εἶδομεν) valakit, aki a te nevedben ördögöt űz, de nem követ minket. Megtiltottuk neki.” (9,38). Meg szeretné védeni a csoport tekintélyét, aggódik a hatalom esetleges elvesztésétől. Nem így Jézus, aki látja, hogy bárki, aki jól tesz, az ő művét folytatja (9,38–40).

Vannak azonban olyan dolgok is, amelyeket Jézus bánkódva szemlél az útján, ezek között van például a kicsinyek megbotránkoztatása (9,42sk.). Márk ebbe a szövegösszefüggésbe helyezi Jézusnak a rossz szemekről való mondását:

„Ha a szemed (ὁ ὀφθαλμός σου) megbotránkoztat téged, vájd ki azt;
jobb neked fél szemmel (μονόφθαλμον)
az Isten országába bemenned,

³¹ GREGORY E. STERLING: Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14–20; Mark 9:14–29; Luke 9:37–43a, *Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993) 467–493.

mintha két szemmel (δύο ὀφθαλμοὺς)

a Gyehenna tüzeire vetnek.” (9,47)

Ami felháborítja a Mestert, az a tanítványok türelmetlensége a gyermekekkel szemben (és valószínűleg az anyákkal szemben is, akik velük voltak). Ezt látva (ἰδὼν) Jézus haragra gerjedt (ἠγανάκτησεν) és megparancsolta: „Hagyjátok a kisgyerekeket, hadd jöjjenek hozzám, és ne akadályozzátok őket, mert ilyeneké az Isten országa... Majd karjaiba vette őket, rájuk tette a kezét, és megáldotta őket” (10,14.16).

2.4. A szeretet pillantása

Jézus útban van Jeruzsálem felé, amikor valaki elébe siet, leborul előtte és megkérdi: „Jó Mester! Mit tegyek, hogy elnyerjem az örök életet?” (10,17). Jézus emlékezteti a parancsokra, mire ő azt feleli, hogy azokat megtartotta ifjúságától fogva (10,20).

Ezen a ponton Márk (Mátétól és Lukácstól eltérően³²) teret enged egy szerető pillantásnak:

„ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτὸν

Akkor Jézus rátekintett és megkedvelte őt” (10,21)

Csak Márk számol be erről a tekintetről. Mielőtt Jézus radikálisan azt kérné tőle, hogy menjen és adja el mindenét, majd árát ossza szét a szegények között, mint ha bizalmat és bátorságot akarna önteni ebbe az előtte álló gazdagba. Márk az egyetlen evangélista, aki azt is leírja, hogy elkomorult az arca. Az ifjú nem hagyta, hogy Jézus tekintete meggyőzze, és szomorúan távozott (10,22; vö. Mt 19,22; Lk 18,23).

A gazdag ifjú távozása után az evangélista ismét azzal a jellegzetes, tekintetet kifejező igével él (περιβλέπω), amivel a Mester a tanítványaihoz fordul: „Jézus pedig körültekintett (περιβλεψάμενος), és azt mondta tanítványainak: Milyen nehezen jutnak Isten országába azok, akiknek nagy vagyonuk van!” (10,23). Mivel megrökönyödtek, Jézus rájuk tekint, úgy, mint ahogy az előző ifjúra (ἐμβλέψας, ugyanaz az igealak, mint a 10,21-ben), és azt mondja: „az embereknek lehetetlen ez, de Istennek nem; mert Istennek minden lehetséges” (10,27).

2.5. Hogy lássak!

Márk a „követés” témájának szentelt gazdag részt a jerikói vak elbeszélésével zárja, amely egyben hatásos modellje annak, mit jelent Jézust követni.³³ Csak

³² A másik két szinoptikus evangélistánál Jézus tüstént megmondja, mi hiányzik a gazdagnak, hogy tökéletes legyen (vö. Mt 19,21; Lk 18,22). Vö. VITTORIO FUSCO: *Povertà e sequela*, Paideia, Brescia 1991.

Márk evangélista nevezi meg a főszereplőt, még hozzá kétszer is, görögül és arámul: „Timeus fia, Bartimeus” – ez a különlegesség a személy történetiségét hivatott alátámasztani. A bemutatás aprólékos: a vak az út szélén ül és koldul.

Az elbeszélés kezdetén (különös módon) megismétlődik, ami a gazdag ifjúnál is: a Mester mindkét esetben elhagyja a falut.³⁴ Más szempontok, hasonlóságok és különbségek is összekapcsolódnak a két elbeszélésben: a Jézus elé való sietség,³⁵ a követés értéke,³⁶ végül pedig a különböző távozás: egyikük szomorúan távozik, a másik marad, és követi Jézust. Úgy látszik, Bartimeus beteljesíti azt, aminek a gazdag ifjú híján volt.

Kövessük az elbeszélés dinamikáját! Bartimeus megtudja, hogy a Názáreti Jézus erre halad el. Nincs semmi különös a nevével és származásával kapcsolatos információban, ez nem számottevő egy zsidó számára, aki várja a Messiást. De Bartimeus megérti a híradás lényegét és elkezd kiabálni: „Jézus, Dávid Fia! Könyörülj rajtam!” (Mk 10,47).

Hangosan kiabált, ám Jézus követői „leintették őt, hogy hallgasson. Ő azonban annál jobban kiáltozott: Dávid Fia! Könyörülj rajtam!” A szöveg nem említi kifejezetten a tanítványokat, csak kollektív többes számot használ: ἐπετίμων („megdorgálták”). Ugyanaz az ige szerepel itt is, mint ami a Mk 10,13-ban leírja a tanítványok viselkedését a gyermekekkel szemben (ἐπετίμησαν). Ekkor Jézus felháborodva avatkozott közbe, „haragra gerjedt”. Itt Márk csak annyit mond, hogy a Mester „megállt” (καὶ σταῆς), de azt nem, hogy miért. Márk ugyanis Jézust mindig mozgásban ábrázolja. Ha tehát megállt, jó oka volt rá. Megpa-

³³ Vö. JACQUES DUPONT: Il cieco di Gerico riacquista la vista e segue Gesù (Mc 10,46–52), *Parola Spirito e Vita* 2 (1980) 105–123; VITTORIO FUSCO: Un racconto di miracolo: la guarigione del cieco Bartimeo: Mc 10,46–52 par., in Mauro Laconi (ed.): *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, Elledici, Torino, 1994, 213–225; VERNON K. ROBBINS: The Healing of Blind Bartimaeus (10:46–52) in Marcan Theology, *Journal of Biblical Literature* 92 (1973) 224–243; MICHAEL G. STEINHAUSER: The Form of Bartimaeus Narrative (Mark 10.46–52), *New Testament Studies* 32 (1986) 583–595; JOHN N. SUGGIT: Bartimaeus and Christian Discipleship, *Journal of Theology for Southern Africa* 74 (1991) 57–63; JOEL F. WILLIAMS: *Other Followers of Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*, JSOT Press, Sheffield, 1994 (különösen is a 4. fejezet). A kutatók általában felismerik Bartimeus példaértékű alakját. Steinhauser az Ószövetség által áthagyományozott meghívástörténetről (*call-story*) beszél (i. m. 592).

³⁴ „Amikor kiment az útra” (Mk 10,17); „Amikor kiment Jerikóból” (Mk 10,46).

³⁵ A gazdag ember „odafutott” Jézushoz (10,17); Bartimeus „felugrott és odament” (10,50).

³⁶ A gazdagtól azt kéri Jézus, hogy adja el javait, majd kövesse, de az ifjú nem tudja megfizetni a követés árát; Bartimeus ellenben megelőzi a kérést, önként ledobja felsőruháját.

rancsolja, hogy hívják őt oda: Φωνήσατε (10,49a). Megtehetné ezt ő maga is közvetlenül, mint Zakeus esetében tette (Lk 19,5), de azt akarja, hogy azok hívják őt oda, akik csitították, azt akarja, hogy tanítványai megváltozzanak, mert nem ez a módja az ő követésének. Nem azért hívta meg őket, hogy megóvják őt a szegények erőszakos kiabálásától, hanem, „hogyan emberek halászhálóknak legyenek” (Mk 1,17). Megértették a leckét, hiszen tüstént változtattak viselkedésükön, most már testvéri szóval fordulnak a szegény vak felé: „Bízzál! Kelj föl, hív téged!” (10,49b).

Nem váratott magára, gyorsan „ledobta a felső ruháját, felugrott”. Ez az élettel teli felugrás az út szélén kuporgó, kéregető koldus látványával fiatalos lendületet sugall. Bartimeus eldobja felsőköpenyét, amely megóvját a hidegtől, de a szegénytől is, hogy az arra járóknak kinyújtsa kezét. Készségesen eldobja köpenyét, szinte teljesen felszabadul. Micsoda kontraszt ez a gazdag ifjúval, aki javaira gondolva szomorúan távozott!

És íme, végül itt állnak egymással szemben. „Jézus megszólította és megkérdezte: Mit akarsz, mit cselekedjek neked? A vak azt felelte neki: Rabbuni (ῥίνα ἀναβλέψω) Mester! Hogy lássak!” Kérését megelőzi egy szeretetteljes cím, amelyet Márk eredeti arámi nyelven közöl: „Rabbuni”. Bartimeus nem fizikai, hanem lelki közelségbe került Jézussal, immár „ő” a Mestere.

Azt várnánk, hogy Jézus tesz valamit, akárcsak Betsaidában. De Bartimeusnál egyszerűen csak megállapítja a tényt, hogy a csoda már megtörtént: „a hited meggyógyított téged” (σέσωκέν σε). Szükségtelen, hogy bármit is tegyen, mert Tímeus fia már minden feltételt teljesített. „Erre azonnal (εὐθύς) látni kezdett (ἀνέβλεψεν), és követte (ἠκολούθει) őt.” Jézus azt mondja neki: „Menj!”, mint ha azt akarná, hogy így törlessze a kapott ajándékot. De Bartimeus, akinek már tökéletes a látása, nem megy el. Láta, megértette, hogy mi szolgálja a javát, és örömmel eltelve követi Jézust az úton (ἐν τῇ ὁδῷ).

3. „OTT MAJD VISZONTLÁTTOK”: JERUZSÁLEMTŐL GALILEÁIG

3.1. Jézus körülnéz

Bartimeus meggyógyítása után néhányan levették köpenyeiket, így Jézus samárián, leterített ruhákon, hozsannázás közepette vonul be Dávid városába (11,1–11). Tüstént a Templomba megy, de most nem tesz mást, csak körbenéz (περιβλεψάμενος). Ez az ige Márknál a jelentős események számára van fenntartva:

„Ő pedig bement Jeruzsálembe, a templomba. *Mindent megnézett* (καὶ περιβλεψάμενος πάντα), de mivel már estére járt az idő, kiment Betániába a tizenkettővel” (11,11).

Másnap reggel, amikor Jézus Betániából Jeruzsálembe tart, magához csalogatja egy fügefa (11,13: ἰδὼν συκῆν). Márk megjegyzi, hogy Jézus megéhezett (ἐπείνασεν) és odament, hogy lássa, talál-e rajta valamit, de nem talált mást, csak leveleket. Erre azt mondta: „Senki ne egyen rólad többé soha gyümölcsöt!” (11,14). Hogy mi történt, azt csak másnap, Jézus harmadik jeruzsálemi tartózkodásakor árulja el az evangélista:

„Másnap reggel, amikor elmentek a fügefa mellett, látták, hogy többől kiszáradt” (11,20: εἶδον τὴν συκῆν ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν).

Péter, nem titkolva meglepődését, ezt mondja: „Rabbi, nézd (Ῥαββί, ἴδε), a fügefa, amelyet megátkoztál, kiszáradt” (11,21). Jézus válasza másfajta látás fontosságát hangsúlyozza: az apostoloknak meg kell tanulniuk hinni. Aki hiszi, „és nem kételkedik szívében, hogy megtörténik, amit mond, akkor az meg is fog történni” (11,23–24: πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑμῖν).

3.2. Szabad tekintet

Miközben a Templomban tanít, megjelennek a farizeusok és a Heródes-pártiak, akik mielőtt feltennék cseles kérdésüket – szabad-e adót fizetni a császárnak, vagy nem? –, elismerik Jézusban a tisztességet és függetlenséget, a nagy véleményyszabadságot:

„Mester! Tudjuk, hogy igaz vagy,
és nem nézed az emberek személyét,
(οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων)
hanem az Isten útját igazságban tanítod” (12,14).

Az ellenségeskedők tehát felismerik Jézusban a tiszta és áttetsző tekintetet, hogy mentes a személyes érdekek hálójától, független a szociális, kulturális és gazdasági „felszíntől”; Isten szemével lát: „az ember ugyanis azt nézi, ami a szeme előtt van, az Úr azonban a szívet tekint” (1Sám 16,7). Ez a függetlenség teszi lehetővé Jézusnak, hogy jól lásson még a gazdasági kérdések és a szociális igazságosság területén is (vö. 12,16–17).

Mellőzve más epizódokat, időzzünk egy kicsit annál a jelenetnél, amellyel Jézusnak a Templomban való tanítása zárul. A Mester a templom kincstárával szemben ül és figyel az embereket:

„Figyelte (ἐθεώρει), hogyan dob a tömeg pénzt a kincstárba: sok

gazdag sokat dobott be. Aztán jött egy szegény özvegy, és bedobott két garast, ami egy negyed pénz” (12,41–42).

Ennél a jelenetnél Jézus tekintete sokatmondó. Amikor már nem hallgathat, megragadja a pillanatot, magához hívja tanítványait és ezt mondja nekik: „Bizony, mondom nektek: ez a szegény özvegy többet adott mindazoknál, akik pénzt dobtak a kincstárba. Mert azok mind abból adtak, amiben bővelkedtek, ez pedig az ő szegénységéből bedobta mindenét, amije volt, egész megélhetését” (12,43–44). Az igazság és a szeretet kívánja ezt.

Jézus tekintete most is túllép a felszínen és a szívet látja. Ebben az összefüggésben jobban megértjük azt az intelmet, amellyel közvetlenül a fenti jelenet előtt fordul tanítványaihoz: „Óvakodjatok (Βλέπετε) az írástudóktól... felélik az özvegyek házeit” (12,38–40).

3.3. Kinyilatkoztatás és gúny

A látás, amit az elítélt megígért és a keresztye melletti gúnyolódás között éles kontraszt mutatkozik. A feszültség a Nagytanács előtt csúcsosodik ki.³⁷ Másodjára, ünnepélyesen megkérdezi a főpap: „Te vagy-e a Krisztus, az Áldott [= Isten] Fia?” (14,61).

A titok, amely az egész elbeszélést átszövi, épp most tárul fel, miközben az állítólagos Messiás itt áll előttünk megkötözve. Jézus megtöri a kilétét fedő csendet és nyíltan válaszol: „Én vagyok”, Ἐγώ εἰμι.³⁸

Mire alapszik ez a messiási igény? Krisztus egyetlen „bizonyossága” összekapcsolódik a jövőbeni látással: „És látni fogjátok (καὶ ὄψεσθε) az Emberfiát a Hatalmasnak jobbán ülni, és eljönni az ég felhőiben” (14,62). Mindkét szentírási idézet (Zsolt 110,1; Dán 7,13) az Emberfia dicsőségét hirdeti. Ha Fülöp Cezaréájában Péter az, aki felismeri a Messiást, és ettől kezdve Jézus úgy jelenik meg, mint „az Emberfia, akinek szenvednie kell” (8,31), akkor most ez a cím megerősíti a dicsőséget, amely a szenvedés által érkezik majd el. Jézus azt mondja, hogy a jövő majd kinyilvánítja („megláttatja”) az igazságot.

Az elbeszélés egyenletesen halad előre. A káromlásra a főpap felkiált és megszaggatja ruháit (vö. Jób 1,20); mindenki úgy ítéli meg, hogy Jézus méltó a halálra, majd egyesek elkezdik leköpdösni, ütlegetni és kigúnyolják (14,63–65).

³⁷ Vö. EDWIN K. BROADHEAD: *Prophet, Son, Messiah. Narrative Form and Function in Mark 14–16*, JSOT Press, Sheffield, 1994.

³⁸ A másik két szinoptikus elég homályos: „te mondtad” (Mt 26,64); „ti mondtátok, hogy én vagyok” (Lk 22,70).

Majd elvezetik Pilátus elé, aki arra szólítja fel, hogy nézze csak meg, vizsgálja meg reáisan a dicsőségre nyújtott igényét: „Nézd (ἴδε), mi mindennel vádolnak téged!” (15,4). Jézus azonban nem felel.

Végül a kereszt alatt a látás gúnnal párosul. A főpapok és az írástudók gúnyt űznek a Názáreti messiási igényeiből, provokálják, látványosságot követelnek tőle. „Látni fogjátok az Emberfiát...” Hol van a Messiás ígérete? Szeretnék látni, hogy leszáll a keresztről, hogy higgyenek:

„A Krisztus, Izrael királya szálljon le most a keresztről, *hogy lássuk és higgyünk!* (15,32: ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν)”.³⁹

Végül az utolsó gúny a kereszt alatt: „Lássuk (ἴδωμεν), eljön-e Illés, hogy levegye őt!” (15,36). És mialatt úgy látszik, Illés nem jön el, látni lehet, hogy ez a szegény Krisztus meghal (37. vers).³⁹

3.4. A hit látása

Végül valakinek megnyílnak a szemei. Valakinek – a nagy sötétségben, amely a földet borítja (15,33) – sikerül valóban látnia:

„Mikor a százados, aki ott állt előtte,
látta (ἴδων), hogy így kiáltva kiadta a lelkét, ezt mondta:
Ez az ember valóban Isten Fia volt.”

Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν (15,39)⁴⁰

Jézus legnagyobb gyengesége – hogy nem száll le a keresztről, hogy két gonosztevő között hal meg: az arra járók tekintete, akik csak fejüket csóválják, a bölcsek, akik kigúnyolják ígéretét – az Emberfiának a leginkább zavarba ejtő és legkiemelkedőbb „eljövetele”, a legnagyobb szeretetnek az „eljövetele”. A legvégső órában csak az asszonyok tekintetével találkozunk:⁴¹

„Asszonyok is voltak, akik messziről figyelték (θεωροῦσαι). Köztük volt Mária Magdolna és Mária, az ifjabb Jakab és József anyja, és Szalóme, akik, amikor még Galileában járt, követték őt és szolgáltak

³⁹ Vö. PHILIP G. DAVIS: Mark's Christological Paradox, *Journal for the Study of the New Testament* 35 (1989) 3–18; STEPHEN H. SMITH: A Divine Tragedy: Some Observations on the Dramatic Structure of Mark's Gospel, *Novum Testamentum* 37 (1995) 209–231.

⁴⁰ Vö. EARL S. JOHNSON JR.: Is Mark 15.39 the Key to Mark's Christology?, *Journal for the Study of the New Testament* 33 (1987) 3–22.

⁴¹ BASTIAAN M. F. VAN IERSEL megjegyzi: „az előadás előtt csak férfiak voltak, akik követték őt, hogy eljuttassanak egy részt, az előadás után csak asszonyok” (*Leggere Marco*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1989, 306).

neki; és még sok más asszony, akik vele együtt mentek fel Jeruzsálembe” (15,40–41).

Az ő tekintetük kíséri el lehető leghosszabban a szeretett Mestert, egészen a sírba helyezésig:

„Mária Magdolna pedig és Mária, József anyja figyelték (ἐθεώρουν), hogy hová helyezték” (15,47).

Ezeknek az asszonyoknak nem volt más vágyuk, minthogy mihamarabb viszontlássák és bebalzsamozzák Jézus testét. Ezért a szombatot követő első napon, amikor a nap felkelt, a sírhoz mentek (16,1–2). Emlékezetükben élt a sír bejárata előtt heverő nagy kőnek a képe. Arról beszélgettek, vajon ki fogja elhengeríteni, és íme:

„Amikor körülnéztek, azt látták (ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν), hogy a kő már el van hengerítve. Igen nagy volt ugyanis” (16,4).

Ez a szombatot követő első nap tapasztalata már az aggódó félelem forrása. De az asszonyok a sír belsejében hármias látást élnek át:

„Bementek a sírboltba. Jobb kéz felől egy ifjút láttak (εἶδον) ülni hosszú fehér ruhába öltözve, és megrémültek. De az így szólt hozzájuk: Ne féljetek! A megfeszített Názáreti Jézust keresitek? Feltámadt, nincs itt. Íme (Nézzétek! ἴδε), itt a hely, ahová tették őt. Menjete el, s mondjátok meg tanítványainak és Péternek: Előttetek megy Galileába, ott majd meglátjátok őt (ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε), amint megmondta nektek” (16,5–7).

Érdemes odafigyelni „a látás” folyamatára: az ifjútól vezet az út az eltemetett Názáreti Jézus sírhelyén át a Feltámadottig. Az egyenes és közvetlen látás főszereplői az asszonyok: beléptek és *láttak* (εἶδον): egy fehér ruhába öltözött ifjút (νεανίσκον). Második helyen szerepel az ifjú általi közvetlen látás, ő az, aki az asszonyok figyelmét a feltámadás jelére irányítja: *Nézzétek* (íme, ἴδε) a helyet, ahová elhelyezték.⁴² Végül a megígért látás, amelynek tárgya a Feltámadott: viszontlátjátok őt, ὄψεσθε.

Miután az asszonyok kijöttek a sírból, „elfutottak, mert remegés és rémület fogta el őket” (τρόμος καὶ ἔκστασις). Különös, de „nem mondtak senkinek semmit, mert féltek (ἐφοβοῦντο γάρ: 16,8). Ilyen furcsán fejeződik be Márk el-

⁴² HUGH M. HUMPHREY: *He is Risen! A New Reading of Mark's Gospel*, Paulist Press International, New York – Mahwah, NJ, 1992; GERALD O'COLLINS: *Interpreting the Resurrection. Examining the Major Problems in the Stories of Jesus' Resurrection*, Paulist Press International, New York – Mahwah, NJ, 1988.

beszélése, meglehetősen váratlanul,⁴³ nincs szó a megjelenésekről, ami már az ókorban problémát jelentett, ezért léteznek más hozzáfűzött befejezések.⁴⁴

3.5. „Előttetek megy Galileába, ott majd meglátjátok őt”

A legdrámaiabb pillanatok egyike az, amikor Jézust elfogják az Olajfák hegyén, a Getszemáni kertben. Az evangélista elidőz egy lényegtelennek tűnő részlet felett, miszerint egy ifjú (νεανίσκος) látni akarja Jézust. A „mezítelen testén egy szál gyolcsinget” viselő fiatalember elkerüli ugyan családtagjai⁴⁵ figyelmét, de az őrség szeme elől nem sikerül kitérnie. Elkapják, de ügyesen, „az ingét ott-hagyva, mezítelenül elfutott tőlük” (Mk 14,51). Csak Márk emlékezik meg erről a különös részletről, hogy egy kicsit eltávolodjon Krisztus küszöbön álló elfogatásának pillanatától. Az egésznek személyes jellege van: az evangélista az évek múltával valószínűleg csak mosolygott az eseményeken.

De talán több van itt, mint az ifjú kihívó magatartása. Az emlékezet, amely a történelem legsötétebb éjszakájába merül, az Egyház magatartására utalhat. Kétségtelen, ez az ifjú látni akarja Jézust, de inkább a kíváncsiság vonzza, semmint a szeretet. A meztelenül való elmenekülést választja, helyett, hogy követné a Mestert; még nem kész elveszíteni az életét. Alakja kettős: egyrészt hasonlít Jézushoz, mert őt is elfogták (14,51: καὶ κρατοῦσιν αὐτόν; vö. 14,44–45), másrészt a menekülő tanítványok alakját idézi fel (14,52: ἔφυγεν; a tanítványokra vonatkozóan: 14,50).

⁴³ Vö. P. W. VAN DER HORST: Can a Book end with ΓΑΡ? A Note on Mark XVI.8, *Journal of Theological Studies* 23 (1972) 121–124. BENOÎT STANDAERT számára a Mk 16,1–8 az egész elbeszélés befejezése: „La réponse sera d’ordre littéraire ou elle ne sera pas” (*L’Evangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Zevenkerken, Brugge, 1978; 2. kiadás, 1984, 20). A problémáról részletes tanulmányt lásd ROBERTO VIGNOLO: Una finale reticente: interpretazione narrativa di Mc 16,8, *Rivista biblica italiana* 38 (1990) 129–189.

⁴⁴ A hosszú befejezés (16,9–20) hiányzik az A és a B kódexekből. A IV–V. századi *Codex Bobiensis* máig az egyetlen ismert kézirat, amely a Mk 16,8-at követően ún. „rövid befejezést” hoz. A Nestle-Aland kiadásban ez rögtön a 16,8 után ez szerepel kettős zárójelben: [[Mindazt azonban, amire utasítást kaptak, azonnal hírül adták azoknak, akik Péterrel voltak. Ezután pedig maga Jézus is elküldte általuk kelettől nyugatig az örök üdvösségről szóló szent és romolhatatlan híradást. Ámen.]]. Lásd KURT ALAND: *Il testo del Nuovo Testamento*, Marietti, Torino, 1987, 208.

⁴⁵ Egyes szentírás-magyarázók arra gondolnak, hogy a Getszemáni-kertben a telek, ahol Jézus tartózkodott, Márk evangélista szüleié volt. (*A fordító megjegyzése.*)

A szombatot követő napon hajnalban az asszonyok belépnek a sírboltba és csak egy ifjút (νεανίσκον) látnak ott ülni „hosszú fehér ruhába öltözve” (16,5). Csak Márk beszél a sír belsejében ülő νεανίσκος-ról, így teremt (legalábbis irodalmi szinten) kapcsolatot a Getszemáni-kertből elfutó ifjúval.⁴⁶ Talán szimbolikus játék ez: megtalálta az ifjú a ruháját, amelytől megfosztották? Más szavakkal: az evangélium mélyén egy harmadik „ifjú” van, a keresztségre készülő katekumen. A keresztség szertartása pedig nem más, mint a régi ember levetkőzése és az új felöltése (vö. Róm 6,3–11; Ef 4,22–24; 1Pét 2,1–3).⁴⁷ Az ifjú számára pedig adott az út célja: maga a látás.

Az asszonyoknak meghirdetett üzenetben („előttetek megy Galileába”) az is benne van, hogy Jézus az, aki utat nyit (προάγει). A szenvedése éjszakáján mondott szavak beteljesedését visszhangozza: „Mindnyájan megbotránkoztok bennem, mert írva van: Megverem a pásztort, és elszélednek a juhok. De miután feltámadtam, előttetek megyek (προάξω) Galileába” (Mk 14,27–28). A Feltámadott tanítványai előtt megy Galileába, mint a pásztor, aki nyája előtt halad.

Vissza kell térni Galileába, az evangélium kezdetéhez (Mk 1,1), arra a földre, amely hallotta, hogy Jézus meghirdette Isten Országát, ahol az első tanítványok készséges és nagylelkű választ adtak a meghívásra (1,16–20). „Ott majd viszontláttok (ὄψεσθε)”. Ugyanez az igealak fordul elő a Mk 14,62 ígéréteben is: „És látni fogjátok (ὄψεσθε) az Emberfiát a Hatalmasnak jobbán ülni, és eljönni az ég felhőiben.” Néhány szentírás-magyarázó itt az Úr eszkatologikus eljövételének várakozását olvassa.⁴⁸ Mások – összhangban a szövegösszefüggéssel – Jézus galileai megjelenésének ígéréteire gondolnak, ahogy az a Mt 28,16–20-ban is áll.

Mindez nem akadályoz bennünket abban, hogy megragadjuk az üzenet egyházi jellegét. A tanítványok visszatérnek Galileába, hiszen „a keresztre feszített

⁴⁶ Márk nem ἄγγελος-ról beszél (Mt 28,2–5), sem pedig ἄνδρες-ről (Lk 24,4), hanem νεανίσκος-ról, ez a kifejezés fordul elő a Mk 14,51-ben is.

⁴⁷ Márk evangéliumának a keresztség liturgiájában való alkalmazását lásd különösen: BENOÎT STANDAERT: *L'Evangile selon Marc*, i. m. (olasz fordítás: *Il vangelo secondo Marco*, Borla, Roma, 1984); továbbá DANIEL ATTINGER: *Evangelo secondo Marco. Il paradosso della debolezza di Dio*, Nuove Frontiere, Roma, 1991, 140–141; 169–170.

⁴⁸ A tanítványoknak azért kell Galileába menniük, mert ott van a közösség székhelye. Márk így galileai közösségből való hagyományokat használhatott, vö. WILLI MARXSEN: *L'evangelista Marco. Studi sulla storia della redazione del vangelo*, Casale Monferrato, Piemonte, 1994 (eredeti: 1956; második kiadás 1959). A kutatók különböző hipotéziseit lásd például: C. S. MANN: *Mark*, Doubleday, New York etc., 1986, 669–670.

Elena Bosetti

Názáreti Jézus nincs itt, feltámadt”. Ez a hír jelzi az igazi fordulópontot: az elbeszélés befejeződött, az örömhír kihívás elé állítja őket. Márk evangéliuma, a keresztségre készülő evangéliuma a hit útját kínálja – hogy lássunk.

(Szabó Xavér OFM fordítása)

A fordítás alapjául szolgáló tanulmány: ELENA BOSETTI: Un cammino per vedere. Mc 1,9–10 sullo sfondo dell’intero Vangelo, in *Entrarono a Cafarnao. Lettura interdisciplinare di Mc 1*. Studi in onore di P. Virginio Ravanelli (a cura di Marco Adinolfi – Pietro Kaswalder), Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1997, 123–145.

VASSÁNYI MIKLÓS

„Isten leereszkedése, az ember felemelkedése”
Hitvalló Maximosz teológiai antropológiája az *Ambigua ad Thomam* és az *Ambigua ad Johannem* alapján

Az ortodox hitet – a monotheizmus elleni vitában – védő és megvalló Maximosz (580–662) teológiai antropológiája krisztológiai megalapozású, eszkatologikus-ekszztatikus tónusú. Maximosz teológiai érdeklődésének kiváltképpen tárgya ugyanis a misztikus unió elmélete annyiban, amennyiben ezt Krisztus kettős természetének és megváltói működésének dogmája magyarázhatja. Ember és Isten misztikus (kimondhatatlan) egyesülésének lehetőségét ugyanis egyfelől az alapozza meg, hogy Krisztusban magában egy *személy* keretein belül összefolyás nélkül, de mégis szétválaszthatatlan egységben egyesül emberi és isteni természet (ez a krisztológia *előképisége* a misztikus antropológia számára); másfelől pedig a Krisztus megváltói tevékenysége folytán előálló analógia vagy szimmetria az isteni leereszkedés és az emberi felistenülés között: *συγκατάβασις* és *ῥέωσις*, *condescensio* és *deificatio* analógiája (ami pedig a megváltástan *fundamentum*-karaktere a misztikus antropológia számára). Maximosz teológiai antropológiáját ezért a következőképpen kell tematikailag taglalnunk:

1. Krisztus kettős természetének tana, avagy hogyan fér meg egyetlen személyi valóság (*ὑπόστασις*) keretein belül két, első közelítésben egymást kizáró (véges, illetve végtelen) természet az ellentmondás elvének megsértése nélkül?

2. Krisztus megváltói működésének doktrínája, avagy mennyiben idézi elő Isten emberré válása (*σάρκωσις*, *ἐνανθρώπησις*) és leereszkedése a keresztfára az ember istenné válását (*ῥέωσις*)?

3. A misztikus egyesülés (*unio mystica*) tana, avagy közelebbről mit kell értenünk azon, hogy az ember a megváltás műve révén az üdvösség állapotában „istenné válik” (*θεὸς γίνεται*)?

Az *unio mystica* témája tovább tagolandó legalább a következő fogalmak vizsgálata alapján:

3a. Az egyesülés (ἔνωσις) *pervazív* jellege, amit a Maximosz által gyakran használt ὅλος ὅλη (holos holói, „az egész ember az egész Istennel” [egyesül]) kifejezéssel írhatunk le;

3b. Az egyesülés konszubsztancialitásának *kizárása*, a *differentia realis* (ontológiai különbség) megőrzése isteni és emberi szubsztancia között;

3c. A misztikus unió *logoszteológiai* leírása.

4. Ezek tárgyalása után a teológiai antropológiát megalapozó és körülvevő negatív teológiát indokolt összefoglalásképpen felvázolni, annyiban, amennyiben Isten mint *coincidentia oppositorum* fogalma segíthet megérteni a misztikus embertan problematikus pontjait.

Maximosz misztikus antropológiáját a filozófiai szempontból legfontosabb két műve alapján mutatjuk be: Az *Ambigua ad Johannem* (*Peri diaphoron aporon pros Ioannén*, 628–630), illetve az *Ambigua ad Thomam* (*Peri diaphoron aporon pros Thóman*, 634 körül)¹ című, egzegetikussal jellegű írások alapján. A szerzetes Maximosz a felvilágosítást kérő Tamás („Isten szent szolgája”), illetve János (küzikoszi érsek) megkeresésére fogott bele megírásukba. A *János-Ambigua* (*Ambigua II*) Nazianzoszi Szent Gergely, a „Teológus”; a *Tamás-Ambigua* (*Ambigua I*) pedig Gergely és Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita műveinek homályos passzusaihoz fűzött hosszabb-rövidebb filozófiai magyarázatok, többé-kevésbé önálló fejtegetések, olykor egész értekezések laza füzére. A korábbi keletkezésű *János-Ambigua* 66 *ambiguumból* („értelmezendő szöveghely, nehézség”) áll, melyek *előbe* maga Maximosz illesztette be a később írott *Tamás-Ambigua* 5 *ambiguumát*. Így összesen 71 *ambiguum* van, melyek Maximosz szándéka szerint egy többé-kevésbé egységes művet alkotnak.² Az egyes *ambiguumok* úgy épülnek fel, hogy Maximosz először mindig idéz egy mondatot vagy kifejezést (*lemma*) Gergelytől vagy Dénestől, majd ehhez hozzáfűzi a maga gyakran szentírási hivatkozású magyarázatát.³

¹ A datálás alapja: POLYCARP SHERWOOD: *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Orbis Catholicus – Herder, Romae, 1952, 31. és 39. (Studia Anselmiana 30.) Lásd még ID.: *The Earlier Ambigua of Maximus*, Orbis Catholicus, Romae, 1955. (Studia Anselmiana 36.)

² Vö. POLYCARP SHERWOOD: *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, i. m. 32.

³ Röviden említjük e bevezető szakaszban, hogy a *János-Ambigua* óriási hatást gyakorolt Johannes Scottus Eriugenára, aki e művet latinra fordította (ld. Eriugena ajánlását Kopasz Károlyhoz a fordítás elején, in PG 91, 1061–1062). Eriugena latin fordítását Édouard Jeuneau adta közre kritikai kiadásban: *Maximi Confessoris Ambigua ad Johannem iuxta I. S. Eriugenae*, Brepols – University Press, Turnhout – Leuven, 1988. (Corpus Christianorum, Series Graeca 18.)

A Maximosz által magyarázatra kiválasztott gergelyi, dénesi szövegekben eleve dominál a krisztológiai és misztikus teológiai-antropológiai tematika. Miután – mint mondtuk – a misztikus antropológia előképét és fundamentumát a krisztológia nyújtja, ezért vizsgáljuk először Maximosz tanítását Krisztus kettős természetéről!

1. A Khalkédóni 4. Egyetemes Zsinat (451) úgy fogalmazta meg az ortodox tant Krisztus kettős természetéről, hogy Őbenne két természet (*φύσεις*) egyesül keveredés nélkül, megváltozás (pl. hasonulás) nélkül, elkülönülés nélkül, elválasztódás nélkül.⁴ Maximosz – két évszázaddal később, immár a monotheizmus és a monenergizmus elleni vita sodrában – a következő határozmányokkal jellemzi emberi és isteni természet összekapcsolódását Krisztus személyében:

a) e két természet *egységet* alkot Benne (*ἐνωθεῖσα*, 1053b4, *ἡνωμένης*, ibid. 6),⁵ éspedig tökéletes egységet (*κατ’ ἅκρην ἕνωσιν*, ibid. 2);

b) ez azt jelenti, hogy a két természet nincs egymástól *elszigetelve* vagy elválasztva (*μηδὲν ἀπόλυτον ἔχουσα... καὶ... κεχωρισμένον*, ibid. 5–7), hanem össze van kapcsolva vagy össze van kötve, illetve érintkezik (*συνῆψε*, ibid. 8, *συννημμένον*, ibid. 12); másként szólva, egységük *ἀδιαίρετος* (szétválaszthatatlannul, 1052b12) jön létre;

c) ez azonban nem vonja maga után a két természet egymással való összekeveredését vagy *összefolyását*: az unió *ἀσυγχύτως* (egybeolvadás nélkül) történik (1053b4);

d) fontos továbbá, hogy az egyesítettség nem idézi elő a két természet egyikének *megváltozását* sem: az emberi lényeg (Maximosz néha használja az *οὐσία* terminust is a *φύσις* mellett) nem változik meg attól, hogy tözsomszédságában, vele tökéletes unióban ott van az isteni lényeg is, hanem megmarad tisztán emberi lényegnek (*μὴ δεχομένην κατὰ τὸν λόγον ἀλλοίωσιν*, 1053b14). *Vice versa* ugyanez vonatkozik Krisztus isteni természetére is;

e) az unió állapotában mindkét természet külön-külön megtartja a maga sajátos lényegéből fakadó működését (*ἐνέργεια*) és akaratát (*γνώμη*) is.

⁴ HEINRICH DENZINGER – ADOLF SCHÖNMETZER: *Enchiridion symbolorum*, Editio XXXIII. Herder, Barcelona, 1965, 108. Vö. ANDREW LOUTH: *Maximus the Confessor*, Routledge, London – New York, 1996, 10.

⁵ Hivatkozások a *Patrologia Graeca* 91. kötetére, mely az *Ambigua ad Johannem* egyetlen modern kiadását tartalmazza. Az *Ambigua ad Thomam* kritikai kiadása a *Sources Chrétiennes*-ben jelent meg: BART JANSSENS (ed.): *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, Brepols – University Press, Turnhout – Leuven, 2002. (Corpus Christianorum, Series Graeca 48.)

Látni fogjuk, hogy az ember eksztatikus vagy eszkatologikus egyesülése Istennel lényegileg ugyanilyen feltételek mellett valósulhat meg a misztikus antropológiában (eltekinthet talán az e) ponttól, hiszen az egyesülés állapotában lévő emberi akarat legalábbis „belesimul” Isten akaratába, vö. 1076d1–3). Ezt kell értenünk a krisztológia *előképiségén* a misztikus unió tanára nézve.

Az ilyen feltételek mellett megvalósuló unió egy *ὑπόστασις*-t képez. A klasszikus görög filozófiában még egyszerűen „valóság”-ot vagy „létezés”-t jelentő terminust célszerű ebben az összefüggésben „személyi valóság”-nak fordítani. A *hypostasis* (hüposztatikus unió) logikai tekintetben úgy fogható fel, mint egy olyan alany, amelyről egyszerre állítjuk a végtelenséget (isteni természete révén) s a végeességet (emberi természete révén). Mint említettük, ez sérteni látszik az ellentmondás elvét (*principium contradictionis*), melyet az arisztotelészi logika minden axióma közül az abszolúte legszilárdabbnak és a többit megalapozónak, más alapelvre visszavezethetetlennek tart (*Met.* Γ 3 [1005b19–20] és 4 [1005b35–1009 a5]), s amely szerint egy alanyról nem állíthatunk egyszerre és azonos értelemben egymást kizáró állítványokat. Az ilyen eseteket ugyanis önellentmondásnak és ezért logikai képtelenségnek (*absurdum*) tekinti az európai logikai hagyomány.

A nehézséget jelzi Maximosz ama (Dénészre alapozott) kijelentése is, hogy Krisztus egyfelől *nem* volt ember, másfelől viszont *nem* igaz, hogy *ne* lett volna ember: *κατὰ φύσιν ἄνθρωπος ὢν, »ἀνθρώπων ἐπέκεινα«* (az emberiséget meghaladó értelemben volt ember, 1053d11–12; az utolsó két szó egyenes idézet Areopagita Dénes 4. leveléből). Krisztus e tézis szerint annyiban valóban nem volt ember, hogy mentes volt a természeti törvényszerűségektől, hisz nem volt alávetve a keletkezés törvényének. Más oldalról nézve viszont Krisztusban megvolt a teljes emberi lényeg, és ennek megfelelően hordozta el az emberi természet következményeit (mindenekelőtt a szenvedést). – Meg tudja-e oldani Maximosz a krisztológia e központi problémáját?

Maximosz válasza nem ellentétet, hanem komplementaritást mutat ki a két krisztusi természet között: Az isteni és az emberi természet Krisztus személyi valóságában valójában nem összeférhetetlen, hanem egymásra utalt; abszurditás helyett tehát a krisztológiában az isteni végtelenség (közelebbről a mindenhatóság) logikája érvényesül. Krisztus ugyanis mint Isten saját emberségét „mozgató” (*τῆς ἰδίας... κινήτικος ἀνθρωπότητος* [1056a9–10]), mint ember pedig a saját istenségét, isteni mivoltát megmutató (*τῆς οἰκείας ἐκφαντικὸς... θεότητος* [ibid. 11]). Isteni lényegét az emberi természetén keresztül mutatta ki, amikor ember képében csodákat tett (ember módjára hajtott végre ember számára lehetetlen cselekvést, például vízben járt); és emberi lényegét az isteni természetén keresztül mutatta meg, amikor Isten létére szabad akaratából vetette alá magát a test szen-

vedéseinek a keresztfán. Következésképp isteni módon (θεϊκῶς) ember, s emberi módon (ανθρωπικῶς) Isten; „istenemberien” (θεανδρικῶς) működött ugyanazon alanyon (ἐν ταύτῳ) belül, amennyiben két természetét egymás révén (δι’ ἐκατέρου θάτερον) leplezte le. A krisztusi személyt ezért egyfajta misztikus „csere” vagy „megfeleltetés” (αντιθωσις) jellemzi, amelyben két természetének minden része hozzárendelődik a másik természetéhez is (1057d7–10).

Logikai terminológiával szólva így azt mondhatjuk, hogy az egyesítettségen (ένωσις) belül nincs διαίρεσις (elválasztottság), de megmarad a διαφορά (különbség): ἡ γὰρ ένωσις τὴν διαίρεσιν ἀπωσαμένη τὴν διαφορὰν οὐκ ἐλώβησεν (1056c13–14). Az ilyen egyesülés sajátos faja az „összenövés” vagy összetapadás (συμφύω). Miután az ilyen egyesülés modusza (τρόπος) nem szünteti meg a két természet közti különbség lényegét (λόγος), ezért Krisztus két természetéből kettős működés (ένέργεια) is következik, hiszen egyugyanazon működés nem válthat ki ellentétes hatásokat (egyfelől a csodákat, másfelől az elszenvedéseket).

Most már pontosabban is meghatározható, hogy a krisztológia előképiségen a misztikus antropológia számára azt értjük, hogy az ember felistenülése – Isten leereszkedése nyomán – pontosan ugyanilyen metafizikai-logikai feltételek mellett lesz lehetséges! Ezt bizonyítja az is, hogy az *unio mystica* leírására leggyakrabban használt metaforát (az áttüzesített vas példáját) Maximosz mindkét esetre alkalmazza (kifejtését lásd később).

2. Maximosz teológiai antropológiájának felvázolásához most már át kell térnünk az isteni leereszkedés és az emberi felistenülés, a συγκατάβασις és a δέωσις analógiájára vagy szimmetriájára, ami a misztikus antropológia nézőpontjából tekintve megváltástan *fundamentum*-karakterének mutatkozik. Ennek egyik fontos kifejtése a 10. *ambiguum* 4. fejezete (Πῶς καὶ πόσαι κινήσεις εἰσὶ ψυχῆς, 1112d4–1116d13), ahol Maximosz a lélek három alapképességének (νοῦς, λόγος, αἴσθησις) jellegzetes mozgásait tárgyalja: az ész mozgása egyszerű és felfoghatatlan mozgás Isten körül; az értelem az okság alapján határozza meg az ismeretlen dolgot, és tudományosan ismeri meg annak formatív „értelmi princípiumait” (λόγους μορφωτικούς); az érzékelés pedig összetett tevékenység, mely által a lélek az érzéki dolgok értelmi princípiumait a külvilágból „önmagába dörzsöli” (illetve lenyomatot vesz róluk, ἀναμάσσεται). A „szentek” azért használták tökéletesen a νοῦς-t, mert el tudták oldozni a létezők körüli mozgástól, s úgyszólván „Istenhez vitték” (τῷ Θεῷ προσκομίσαντες), és így a saját természetéből fakadó működéstől is megszabadították.

Az ész ezen elnyugvásának (ἡρεμία) taglalása vezet át a misztikus-ekszztatikus lélektan összegzéséhez, mely szerint a szent életű szemlélődő az ész közvetítésével együtt lehet Istennel (συναχθέντες; Nazianzoszi Szent Gergelynél Θεῷ συγγενέσθαι

[*Oratio* 28:2)], s a Szentlélek közvetítésével a maga egészében „belevegyl” az egész Istenbe: ὅλοι ὅλῳ Θεῷ ἐγκραθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος, 1113b5–6). Ezt az állapotot az jellemzi, hogy a szent szemlélődő annyit „tesz magáévá” az istenképiségből, amennyire ő maga felemelkedett az Istenhez, amikor úgyszólván „hozzátetett” Istenhez (ibid. 8–10).

Synkatabasis és *theosis* analógiáját ennek alapján úgy fogalmazza meg Maximosz, hogy az Isten – Krisztus keresztdozata révén – épp *annyira* lett ember emberszeretettől, *amennyire* az ember felistenítette magát az isteni szeretet által erre képessé válva: τοσοῦτον τῷ ἀνθρώπῳ τὸν Θεὸν διὰ φιλανθρωπίας ἀνθρωπίσθαι, ὅσον ὁ ἄνθρωπος ἑαυτὸν τῷ Θεῷ δι’ ἀγάπης δυνάμεις ἀπεδέωσε (ibid. 12–14). Isten leereszkedése a megváltás (λύτρωσις) műve, melynek indítéka az egyetemes gondviselésen (πρόνοια, οἰκονομία) belül kifejezetten az ember irányában megnyilvánuló emberszeretet, filantropia. Az isteni leereszkedés és emberi felistenülés analógiája kimondja, hogy ha Krisztus teljes mértékben emberré lett a keresztdozat révén, akkor az ember is teljes mértékben „Istenné válhat” egyfelől az Istenre irányuló tiszta értelmi szemlélet *ekszztatikus* állapotában, másfelől az *üdvözülés* végleges, statikus állapotában, ahol a lélek minden mozgása megszűnik.

Ez az esemény, melyet a misztikus teológia előszeretettel helyez el a mózesi istenlátás homályában (γνόφος), Isten kezdeményezésére s Isten végtelen erőiből mérítve mehet csak végbe. A megváltás és a misztikus egyesülés *létesítő oka* tehát Isten, közelebből Isten végtelen vágya (szeretete, ἄπειρος πόθος),⁶ amellyel az ember felé fordult. Ezért az isteni leereszkedés és az emberi felistenülés egyaránt az *isteni mindenhatóság* műve, az ember hozzájárulása minimális: csupán a misztikus unió megvalósulási feltételére szorítkozik (ami az erkölcsi megtisztulás). Az ember tehát csak annyit tehet a felistenülés megtörténése érdekében, hogy *potencialitásba* hozza magát az eseményhez (bár Maximosz erkölcsoteológiája szerint ez is nagyrészt az isteni Logosz műve); az „Istenné válás” *aktualitása* kizárólagosan isteni kezdeményezés és működés. Az emberi természet az üdvösség állapotában csak azért lesz képes egyesülni Istennel, mert Krisztus az *ἐνανθρώπησις* révén megneemesítette és felemelte ezt a természetet.

Synkatabasis és *theosis* analógiája kapcsán fontos újra rámutatni, hogy az *ἐνανθρώπησις* során a krisztusi természet nem szenved el változást: az emberi természet nem „húzza le” magához Istent, hanem az Ige testté válása (a hús felvétele, a *πρόσληψις*) emeli fel magához az isteni személybe az emberi természetet.⁷

⁶ Vö. 1048c3–5: Ἀπειρὸν γὰρ πόθῳ τῷ πρὸς ἀνθρώπους ὅπερ ἐστὶν ἀληθῶς αὐτὸ φύσει τὸ ποδούμενον γέγονε [Krisztus].

⁷ Vö. 1048d6–7 és 1049a1.

Történeti tekintetben elmondható, hogy az isteni leereszkedés és emberi felistenülés analógiájának tanát csírájában már Nazianzoszi Szent Gergelynél megtaláljuk, a 3. teológiai beszéd (*Oratio 29, De Filio*) 18–19. fejezeteiben (ezt a szakaszt Maximosz is kommentálja a *Tamás-Ambigua*-ban, 1037d6–1040d8): *ἵνα γένωμαι τοσοῦτον Θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος* (PG 36, 100a9–10).⁸

3. Eddig láttuk, hogy a krisztológia miként szolgáltatja a misztikus unió előképét, a szótériológia pedig fundamentumát. Most már pontosabban ki kell fejtenünk, mit ért Maximosz az ember felistenülésén, hogyan határozza meg a filozófia eszközeivel a *ένωσις* fogalmát. Először az egyesülés *pervazív* jellegéről és általában ember és Isten misztikus uniójának lényegi mozzanatairól kell beszélnünk. Ezeket kézenfekvő a *János-Ambigua* 1073b11-től 1076b9-ig terjedő szakasza alapján ismertetnünk (7. *ambiguuum* közepső része).

3a. Maximosz itt a teremtet világnak Isten mint a beteljesedés (*τέλος*) felé való mozgását tárgyalja, mely testi és értelmi teremtményekre egyaránt kiterjed. Az értelmi természetű teremtmény (mindenekelőtt az emberi lélek) karakterisztikus mozgása a megismerés; és ha ez Istenre irányul, akkor a *szeretet* sajátos formáját ölti. A szeretet indította mozgás mármost csak akkor szűnik meg – így Maximosz –, ha a szerető lény eljut a szeretett dologba, és teljes mértékben egyesül vele: *οὐχ ἵσταται, μεχρις ἂν γένηται ὅλον ἐν τῷ ἐραστῷ ὅλῳ, καὶ ὑφ’ ὅλου περιληφθῇ* (1073 d2–3).

A célba ért vágy állapotában szűnik meg tehát a lélek minden tevékenysége (mozgása), ekkor következhet be a misztikus egyesülés. A lélek önként, szabad akaratból adja át magát ennek az állapotnak, melyben teljesen körülveszi őt a „körülvevő” (az isteni szubsztancia, *τὸ περίγρᾳφον*). Az unió lényegi mozzanata a kölcsönös *pervazivitás*; az Istenbe eljutott lélek *egésze* veszi fel a *teljes* Isten minőségeit: *ἵνα ὅλον ὅλῳ ποιωθῇ τῷ περιγράφοντι* (1073d5–6), úgyhogy már nem is önmaga alapján, saját lényege révén kíván mások számára az ismeret tárgyává válni, hanem csakis annyiban, amennyiben ő most már Isten (*ὡς μηδ’ ὅλως λοιπὸν βούλεσθαι ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸ ἐκεῖνο ὅλον γνωρίζεσθαι δύνασθαι τὸ περιγραφόμενον, ἀλλ’ ἐκ τοῦ περιγράφοντος*, 1073 d6–1076a2).

Mint már említettük, az áttüzesített vas, illetve a napfény megvilágította levegő egyesülése szolgál ember és Isten misztikus uniójának modelljéül. Láttuk azt is, hogy ugyanez a modell határozza meg az emberi és az isteni természet társulási feltevéleit Krisztus személyén belül is. E hasonlat szerint az emberi szubsztancia olyan mértékben s módon egyesülhet az isteni szubsztanciával, amennyire és ahogyan a

⁸ Órigenésznél a *János-evangélium kommentárjában* olvassuk (6:18), hogy amiként Krisztus felöltötte magára az embert, úgy kell felöltenie az embernek magára Krisztust – itt is megvan már az analógia gondolata.

napfény által teljesen átjárt levegőt egyesítettnek mondhatjuk a fénnyel, illetve amennyire és ahogyan a teljesen áttüzesedett vas egyesítettnek nevezhető a tűzzel.⁹ Ebben az állapotban az alacsonyabb rendű dolog nem lényegalkotó tulajdonságai megváltoznak, miközben lényegalkotó tulajdonságai (attribútumai) változatlanok maradnak, de nem akadályozzák az egyesülést. Az emberi lényeg nem szűnik meg, csupán lényegéből fakadó sajátos mozgása ér véget; a szabad akarat mint olyan megmarad, de már nem mozog tovább semmi felé. Így értendő, hogy „a képmás isteni működésre tesz szert” (τῆς εἰκόνος ἀνελθούσης πρὸς τὸ ἀρχέτυπον καὶ... τῆς θείας ἐπειλημμένης ἐνεργείας), minek folytán az unióban egyformán működik majd az isteni, illetve emberi lényeg; végül is egybeesik majd a két működés, bár logikailag – mint ok és okozat – egymástól elkülöníthetőnek kell maradniuk ekkor is (ὥστε εἶναι μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνεργειαν, 1076c1–6, ill. 10–11). Ez a *theosis* állapota, az ember „Istenné válása: Θεὸς τῇ θεώσει γεγεννημένης [τῆς εἰκόνος]” (ibid. 7). Az ember ekkor isteni megismerésben (θεία κατανόησις) részesül (az emberi tudás a végtelen isteni tudásban alapozódik meg, 1077b), és „örömet élvez” (1088 d2–3).

A fénnyel átjárt levegő, illetve az áttüzesedett vas hasonlata értelmezi a misztikus unió ama jellemzőjét, hogy az egyes ember a *maga teljes egészében* (ὅλος, ὅλοι) Istenben helyezkedik majd el. Nem világosodik azonban meg kellőképpen, mit kell értenünk azon, hogy az *egész Istent* penetrálja a megváltott-megdicsőült *ember*. Ez szigorú értelemben véve azt jelentené, hogy a végtelen isteni szubsztancia teljességét kimerítik (kitöltik) a véges felistenültek. Maximosz ezt a túlzó tézist sehol sem magyarázza, de minden alkalommal állítja, amikor a misztikus unióról beszél. Úgy tűnik, itt nem érzékel filozófiai problémát, magától értetődőnek tartja a kijelentést. A későbbi keresztény teológiának is ismert tézise azonban Isten mindenütt jelenvalósága abban a sajátos értelemben, hogy Isten a maga egészében *per eminentiam* (a kiválóság értelmében) van jelen a tér minden pontján. Ezt azonban nem Isten lényegének valamiféle megsokszorozódása útján kell elgondolnunk, hiszen ez ellentmondana Isten unicitásának, illetve egyszerűségének: Isten mint a legtokéletesebb lény (*ens perfectissimum*) – tökéletességénél fogva – egyszersmind tökéletesen egyszerű is (*ens simplicissimum*). Isten lényegét tehát annak unicitása és szimplicitása ellenére egyszerre, és külön-külön is kimerítően (*pervazíve*), meghatározatlanul sok alany járja át. A *teljes* isteni természet üdvözültek sokasága általi befogadása ezért nem fogható fel másként, mint Isten természetének transzcendenciájára való utalással. Isten mint a valóság oka vagy feltétele a lét más rendjében létezik. Ez Isten ontológiai különbsége, melynek révén gyökeresen más létezőnek nevezzük. Ha Isten

⁹ ὡς ἀήρ δι’ ὅλου πεφωτισμένος φωτὶ, καὶ πυρὶ σιθῆρος, ὅλος ὅλῳ πεπυρακτωμένος (1076a2–4).

nem lenne gyökeresen más, akkor nem volna szükség arra sem, hogy a pozitív teológiát negatív teológiával egészítsük ki, amint pedig ezt maga Maximosz is megteszi a krisztológiában (vö. például 1128d). A misztikus antropológia olyan pontjára jutunk el így, ahol a tűzhasonlat és a fényhasonlat már sántítanak: az Isten valóságos különbségére (*differentia realis*) való szükségszerű hivatkozás a teljes isteni lényeg befogadásának problematikája kapcsán Isten természetének felfoghatatlanságára (*ἀκαταληψία*) utal, és átmenetet tesz szükségessé a hasonlatokkal dolgozó pozitív teológiából a negatív teológiába.

A *teljes* isteni lényeg befogadásának tézise (a misztikus unió kölcsönös pervazivitásának állítása) azonban még ilyen formában megfogalmazva is felveti azt a problémát, hogy vajon megkülönböztethető-e az üdvözült emberi személy a *krisztusi* személytől? Maximosz nyilván nem kívánja állítani e kétfajta alany *szerkezeti* (nem-numerikus) azonosságát, de misztikus antropológiájának logikája, a krisztológiai paradigma dialektikai alkalmazása azt sugallja, hogy az üdvözültek testében és személyében megjelenő *teljes* isteni természet lényegileg krisztusi típusú vagy szerkezetű személyt eredményez. E szerkezeti hasonlóság jelentőségét azonban nem szabad eltúloznunk. Ez ugyanis nem szünteti meg az üdvözült személy mint *okozat* abszolút, ontológiai függését Krisztus személyétől mint a megváltás és üdvözülés *okától*. Maximosz más megfontolásokkal is igyekszik ellensúlyozni az üdvözült, illetve krisztusi személyek szerkezeti azonosságának tézisé. Ezek közül legfontosabb az emberi és isteni természet közötti *distinctio realis* hangsúlyozása.

3b. A valós különbség fenntartását isteni és emberi szubsztancia között fentebb a *konszubsztancialitás kizárásának* neveztük. A fénnel átjárt levegő és az áttüzesített vas példája kapcsán is említettük már, hogy a misztikus unió érintetlenül hagyja úgy az emberi, mint az isteni természet lényegét. Külön is rá kell mutatni azonban, hogy az ilyen típusú egyesülés ontológiai értelemben nem eredményezi a két sajátos természetű létező egyetlen szubsztanciává való alakulását: az ember mindvégig megmarad embernek, az Isten pedig Istennek, a határvonalak világosak és tartósak, a szó szoros értelmében vett szubsztanciális fúzióra nem kerül sor. Maximosz metafizikai célkitűzése az volt, hogy a *χάρις*, kegyelem (tehát végső fokon az isteni emberszeretet, a *τέχνη φιλανθρωπίας*, 1041b3–4) elve alapján a lehető legjobban közelítse egymáshoz az emberi és az isteni szubsztanciát, de ugyanakkor megtartsa ontológiai különbségüket. Ugyanez a törekvése fejeződik ki a misztikus unió *logoszteológiai* terminológiával történő megragadásában is.

3c. Logoszteológiának nevezhetjük a krisztológia azon válfaját, amelyik Krisztusban mindenekelőtt az isteni értelmet és Igét (mindkettő: *λόγος*) látja. A logoszteológia történeti tekintetben középső platonikus-újplatonikus ihletésű, de Maximosz *Ambiguuma*iban sohasem *dominál* a platonizáló tendencia

(egy helyen például kifejezetten tiltakozik Nazianzoszi Szent Gergely platonizáló értelmezése ellen).¹⁰ A misztikus unió logoszteológiai terminusokkal való leírása során Maximosz ismét nagy hangsúlyt helyez a szubsztanciális differencia fenntartására. A *János-Ambigua* 1133a5-től 1137c6-ig terjedő szakasza (azaz a 10. *ambiguum* 19. fejezete) igen jelentős logoszteológiai eszmefuttatás, ennek alapján vázoljuk az elméletet.

Maximosz itt egy hosszú esszében tárgyalja a spirituális természetszemlélet (*φυσικὴ θεωρία*) öt módját, melyek a teremtés *οὐσία*-jára, *κίνησις*-ére, *διαφορά*-jára, *κρᾶσις*-ára és *θείσις*-ére irányulnak. A teremtett világ összeillesztésének (*κρᾶσις, σύνθεσις*) kontemplációja során a bölcsek felismerik a „kézműves Igét” (*δημιουργὸς λόγος*) mint a teremtés egységprincípiumát. Ez a szemlélődés a létezőkben felismert értelmi elveken (*λόγοι*) keresztül „átviszi” (eljuttatja) a szemlélő észet a mindenség transzcendens Okához, és hozzáköti azt. Ezen „átlépés” (*ὑπερβαθῆναι*), illetve felemelkedés eredménye az a metafizikai felismerés, hogy kiváltképpen értelemben csak Isten mutatkozik a létezők egyedüli lényegének, mozgásának, elkülönültségének, összetartozásának, elhelyezkedésének, illetve mindezen jellemzők egyedüli okának (vö. 1136d11–1137a14).

A spirituális természetszemlélet (*μυστικὴ θεωρία*) ezen a ponton átvezet az értelmi világ, a *mundus intelligibilis* teóriájához: a szemlélődő ugyanis – a szükséges erkölcsi megtisztulás után, az ember számára adódó lehetőségek határain belül – lenyomatként felveszi magába az intelligibilis világ lényegét teljesen kitöltő Logosz: *τὸν... τὴν τοῦ κατὰ διάνοιαν γνωμικοῦ κόσμου οὐσίαν ἐκπληροῦντα δι’ ὅλου Λόγον... αὐτοῖς, ὡς ἐφικτὸν, ἐναπωμόρξαντο* (1137b4–6). Ezáltal meghaladja (*περάσαντες*) a létezők és az erények értelmi elveit (logoszait, *reason principles*) egyaránt, s megismerhetetlen módon fölemelkedik az ezek fölötti létfeletti (*superessentialis*) és jófölötti Logoszhoz, melyből származik és amely felé törekszik minden alacsonyabb értelmi princípium: *πρὸς τὸν ὑπὲρ τούτους, καὶ εἰς ὃν οὔτοι, καὶ ἐξ οὗ τὸ εἶναι τούτοις ἐστὶν, ὑπερούσιον καὶ ὑπεράγαθον Λόγον ἀγνώστως ἀναδραμόντες...* (ibid. 9–11).

E létfeletti és jófeletti, tehát abszolút transzcendens Logosz (Maximosz itt az Areopagita által közvetített újplatonikus terminológiára támaszkodva írja le Krisztust) teljes egészével a maga teljes egészében egyesül a kontempláló ember (*ὅλοι ὁλῶ... ἐνωθέντες*), úgyhogy minőségeit (nem-lényegalkotó tulajdonságait) már ez a Logosz határozza meg (melynek minőségeit felveszi, *ὑπ’ αὐτοῦ ἐποιώθησαν*). E természetfilozófiai eredetű misztikus unió eredményeképpen egyedül a Logosz

¹⁰ Lásd a krisztológiai-misztikus teológiai szempontból igen nagy jelentőségű 7. *ambiguumot* (1068d1–1101c14), különösen annak bevezetőjét (1069a4–c8).

fogja ismerni is (ὥστε... ἀπὸ μόνου [Λόγου] γνωρίζεσθαι) az ilyen embert mint igen áttetsző, azaz valósághű *tükröt* (οἷον ἑσποπτρα διειδῶσται), amely az egész, beléje tekintő és benne tükröződő *Verbum Dei* képmását fogyatkozás nélkül adja vissza az isteni ismertetőjegyek (Krisztus istenségét kifejező tulajdonságok) tükrözése révén: ὅλου τοῦ ἐνορχῶντος Θεοῦ λόγου τὸ εἶδος ἀπαραλείπτως διὰ τῶν θείων αὐτοῦ γνωρισμάτων φαινόμενον ἔχοντες (1137b15–c2).

Látjuk, hogy a logoszteológia új, lényegi mozzanatot gyakorlatilag nem tesz hozzá a misztikus unió eddig ismertetett elméletéhez, hanem ugyanarról az eseményről más aspektus alatt számol be.¹¹ A lényeges mozzanat számunkra itt ismét a *konszubsztancialitás kizárása* az ember és Isten Igéje között. Az istenismeret módja ugyanis itt is világossá teszi, hogy az emberi szubsztancia lényegileg *képmás* (εἰκῶν), tükrökép, tehát végső soron *okozat* (effectus), amely ezért sokkal alacsonyabb, azaz kevésbé tökéletes ontológiai fokozatot foglal el a létezők egyetemes hierarchiájában, mint az isteni szubsztancia, amely minden létezés *oka* (causa). Bár Maximosz az ilyen típusú istenismeretet is *henósísnak* tekinti és nevezi, ennek terminológiájából világosabban látszik a két szubsztancia különállása, amennyiben itt az istenivel való érintkezést leíró terminus (ἐναπομόρρυνμαι) úgy fejezhető ki, mint „lenyomatot felvenni egy másik testről, beledörzsölni magunkba egy másik testet”. Ez pedig a pecsétnyomó és a pecsét metafizikai hasonlatára utal tovább, melyet Maximosz másutt használ is, s amely az ősminta (archetypon) és a képmás (ectypon) viszonyát állapítja meg isteni és emberi természet között.

Mindehhez hozzá kell tennünk még, hogy a tükrő-, illetve pecséthasonlat is egyértelműen kifejezi, hogy a misztikus egyesülés során – az *usiologia* (szubsztancián) nyelvén szólva – a képmást felvevő szubsztancia megtartja saját, eredeti lényegét, megőrzi az emberi természet jegyeit: τῷ ἐλλειφθῆναι μηδὲνα τῶν παλαιῶν χαρακτηήρων, οἷς μὴνύεσθαι πέφυκε τὸ ἀνθρώπινον (ibid. c2–4). – Ezek után meg kell próbálnunk a mondottakat összegezni, és elhelyezni a negatív teológia összefüggésében.

4. A mondottak alapján úgy tűnik, hogy Maximosz teológiai antropológiájában két dialektikai törekvés érvényesül: egyfelől olyan hasonlónak feltüntetni az emberi, illetve isteni szubsztanciát, hogy ezáltal már elméletileg lehetséges legyen az egyesülés egy meghatározott faja, melyet nem szubsztanciális fúzióként, hanem inkább hüposztatikus unióként kell jellemeznünk: *egy* személy keretein

¹¹ A logoszteológia szolgál viszont más újdonsággal, amikor – az előző lábjegyzetben mondottak ellenére – újplatonikus konnotációjú terminusokkal írja le az isteni Egy (τὸ ἓν) és a teremtés értelmi princípiumai (λόγοι) közötti viszonyt (προόδος és ἀναφορά elmélete, *János-Ambigua*, 1081b5–c7).

belül *két* természet lesz jelen, de nem mellérendelésben, hanem alá-fölé rendelésben. Az unió során a két természet lényegalkotó tulajdonságai (attribútumai) nem változnak, az akcidensek terén viszont az emberi szubsztancia idomul (alkalmazkodik) az istenihez. Az egyesülés kizárólagos létesítő oka (*causa efficiens*) az isteni emberszeretet: ez önfeláldozás árán is meg kívánja váltani azt a létezőt, mely felé végtelen vággyal (*πόθος ἀπειρώς*) fordul. Maximosz istene a végtelen könyörületesség istene, *Deus misericordiae infinitae*, aki e könyörületességtől indítatva leereszkedik a képmáshoz, s fölveszi annak anyagi megjelenését. E *synkatabasis* mértéke határozza meg az ember *theósis*-ának mértékét; dialektikai taglalása pedig fölnyitja a gyökeres isteni másság (transzcendencia) perspektíváját. E transzcendencia a szavakkal kifejezhetetlen valóság szférája, a létezés más, nem emberi rendje. Hogy Isten a maga gyökeres különbsége ellenére leereszkedik a lét számunkra ismert és otthonos rendjébe, s egy személy lelki-anyagi valóságában egyesíti a végest végtelennel, olyan cselekedet (*ἔργον*), sugallja Maximosz, mely pusztán pozitív teológiával már nem ragadható meg. Krisztus személyének összetettsége, illetve az ember misztikus uniója Istennel szükségessé teszi, hogy Istent bizonyos fokig mint ellentétek egybeesését lássuk, akiben véges és végtelen ellentmondás nélkül tud egyesülni. Az e végtelenbe való felemelkedés a maximoszi teológiai antropológia végső ígérete.

HORVÁTH-SZABÓ KATALIN

Van-e köze a lélektannak a lélekhez? Spiritualitás és személyiség

A pszichológia tudománnyá válásának idején, a XIX. század utolsó harmadában a pszichológiában egyaránt jelen volt a psziché és a lélek. William James kor-szakalkotó munkáiban már középpontba került az én (*reflexiv self*),¹ a self elvesztése és a lélek munkálkodása az „unio mystica”-ban.² Művei alapján intenzívvé vált a lélekről való gondolkodás is. Ám a század közepén hegemoniára jutó behaviorizmusban a pszichológia nemcsak a lelket, de a pszichét is elveszítette.

A behaviorizmus uralmát megrengető kognitív forradalom, a humanisztikus megközelítés, az én-pszichológia megerősödése azonban a pszichét visszahozta a pszichológiába. A szociálpszichológiát és a személyiségpszichológiát is átható kognitív forradalom ráébresztette a pszichológusokat a behaviorizmus korlátaira és az ember részleges szabadságára, míg a humanisztikus pszichológia az ember belső erőire, az én által irányított növekedésre és az önaktualizációra hívta fel a figyelmet. Emellett hozzájárult az introspekció szerepének újraértékeléséhez, mivel újra hangsúlyossá tette a belső történések megfigyelését. Az én-pszichológia pedig az énről való gondolkodás átalakulását hozta magával. Hatására fokozatosan megerősödött az a szemlélet, hogy az én egy rejtett, de alapvető belső entitás, amelynek mélységei tartalmazzák a személy önmagára vonatkozó tapasztalatait, s azok egyaránt fontosak az individualitás és az élet minősége szempontjából.

Ezen irányzatokra támaszkodva bontakozott ki – szinte egy – időben a pozitív pszichológia és a „spirituális forradalom”. A pozitív pszichológia figyelmének középpontjába az egészsélegességgel, a boldogsággal, a teljes élettel összekapcsolódó pszichés funkciókat helyezte, köztük a hűséget, vallásosságot/spiritualitást, az éretnyeket és a reményt. A spirituális forradalom sodrásával a lélekről, illetve a lélek hatásairól való gondolkodás része lett a pszichológiának, elsősorban a valláspszichológiának, a klinikai pszichológiának, a személyiség- és a fejlődéslélektannak.

¹ WILLIAM JAMES: *The principles of psychology*, Harvard University Press, Cambridge, 1890.

² WILLIAM JAMES: *Varieties of religious experience*, Longmans, New York, 1902.

A lélek vizsgálata azonban kívül esik a pszichológia illetőségi körén, a lélek nem egyenlő az én-nel, a lélek valami olyasmi, ami az én mögött, felett van. Az utóbbi időben az én-pszichológiában megerősödött az én rendszerként és folyamatként való felfogása. Az én-rendszer az egyén önreflexív képessége révén jön létre, tartalmába pedig az én-élmény, az önismeret, az önértékelés, a céltudatos adaptáció és az énrre vonatkozó információk tárolása vonódik be.³ Baumeister Patakihoz hasonlóan az én funkciói közül az önreflexiót és a szándékos, céltudatos cselekvést emeli ki, de hozzá teszi a másokkal való kapcsolatban levés működtetését is.⁴ Az én és a lélek kapcsolatának kérdését szem előtt tartva fel kell figyelniünk arra a felismerésre, hogy az énnnek vannak olyan mély rétegei, amelyekről elmondható, hogy „imaginatív, intuitív, szellemi szféra. Ez a réteg sűrű homály a pszichológia számára.”⁵

A lélekről való teológiai gondolkodásban erősödik az az álláspont, hogy a lélek az egyén legmélyebb centruma. Az a hely, ahol az ember nyitottá válik a transzcendens dimenzióra, amelyben megtapasztalja a Végső Realitást.⁶ Mások hozzátesszik, hogy a lélek belső szubsztancia, nézőpont és kapacitás. Kapacitás az élet és a világ speciális megtapasztalására, megadja a tapasztalatok szövetének, színének, tónusának jellegét, és mélységet ad azoknak.⁷ Hardy szerint a lélek eleven test, amely mozgásban, fejlődésben, vágyakban jelenik meg.⁸

A fentiekben jól látható az én és a lélek közötti hasonlóság és elkülönülés is. Mindkét szubsztancia folyamatként, mozgásként, fejlődésben érthető meg. Mind-egyik sajátos, egyedi jellegű, tapasztalatokat tárol és értelmez, mindegyikben kiemelkedik az önreflexió fontossága. A lélek azonban nemcsak halhatatlan, szemben az én testhez kötöttségével, hanem mindig a transzcendens irányult-

³ PATAKI FERENC: Az „eltűnt én” nyomában, *Magyar Pszichológiai Szemle* 63 (2008/3) 409–470.

⁴ ROY F. BAUMEISTER: The self and society: Change, Problems and opportunities, in Richard D. Ashmore – Lee J. Jussim (eds.): *Self and identity*, Oxford University Press, Oxford, 1997, 191–217.

⁵ PATAKI FERENC: Az „eltűnt én” nyomában, i. m. 454.

⁶ EWERT COUSINS: States of consciousness. Charting the mystical path, in Fredrica R. Halligan – John J. Shea (eds.): *The fires of desire. Erotic energies and the spiritual quest*, Crossroads, New York, 1992, 126–145.

⁷ JAMES J. MCKENNA: On being at both center and circumference. The role of personal discipline and collective wisdom in the recovery of soul, in Melvin E. Miller – Alan N. West (eds.): *Spirituality, Ethics, and Relationship in adulthood. Clinical and theoretical explorations*, Psychosocial Press, Madison, 2000, 257–282.

⁸ GILBERT G. HARDY: *Transcendence and the sacred*, Osiris Publishing, Budapest, 1999.

ságban mutatkozik meg. A lélek legjelentősebb erőfeszítése túllépni a létezés felszínességén és megközelíteni a Legtökéletesebb Létezőt.⁹ A lélek azonban a spiritualitáson keresztül hat az énmire, mozgásba hozza tapasztalatait, célba állítja törekvéseit, istenkeresésre motivál.

A spiritualitás egy lélekkel teli ösvényen való utazás, keresés legmélyebb énünk, énjünk felfedezésére, és amely kinyit bennünket a transzcendens irányába. A lélek nem ismerhető meg a pszichológia eszközeivel, de a spiritualitáson keresztül beemelhető a pszichológiába a lélek létezésének feltételezése és a lélek hatásainak felismerésére irányuló törekvés. Ma már egyre több pszichológus gondolja úgy, hogy a pszichológia csak akkor képes a személy egészlegességének megrajzolására, ha a lelket és a lélek hatásait, azaz a személy transzcendens irányulását, szellemi dimenzióját is figyelembe veszi és a „lélekkel teli énnel” is foglalkozik.

Az utóbbi 30 évben nemcsak a vallás-, hanem a személyiségpszichológiai szakirodalomban is erőteljes fejlődés mutatkozik a komplex személyiség megértését segítő egészlegesebb elméleti keretek kidolgozásában. Egyre többen vizsgálják a vallásosság és a spiritualitás helyét a személyiségstruktúrában, és fogalmaznak meg olyan személyiségkoncepciókat, amelyek helyet adnak a spiritualitásnak is.

A SPIRITUALITÁS HELYE KÜLÖNBÖZŐ SZEMÉLYISÉGMODELLEKBEN

A spiritualitás fogalmi meghatározásáról, különböző vallásos és nem vallásos formáiról már magyarul is olvasható elemzés.¹⁰ A spiritualitás személyiségbeli helyét tárgyalva elsősorban a teisztikus spiritualitásról beszélünk, amelyben a transzcendens irányulás istenkeresésünkre utal, velünk született, fejlődő, kibomló jellegű.

Hagyományosan a pszichológia a személyiséget négy dimenzióban írta le: testi, kognitív, érzelmi/motivációs és kapcsolati dimenziók. Újabban azonban a pszichológia kezdi felfedezni és használni az embertudományokban, filozófiában meghonosodott háromrészes modellt, amely a test, a psziché és lélek dimenzióiban fogalmazza meg az embert. Ebben a psziché a kognitív, érzelmi/motivációs és kapcsolati területeket fogja össze, míg a lélek vagy szellemi dimenzió a spiritualitást, a transzcendens irányulást tartalmazza.

A háromrészes modelleket áttekintve először Csirszka koncepciójával foglalkozunk. Ez hazánkban az egyetlen olyan ismert személyiségkoncepció volt, amely

⁹ GILBERT G. HARDY: *Transcendence and the sacred*, i. m.

¹⁰ HORVÁTH-SZABÓ KATALIN – HARMATTA JÁNOS – TOMCSÁNYI TEODÓRA: Teisztikus és humanisztikus spiritualitás, *Pszichoterápia* 18 (2009/3) 180–186.

a vallásos és a vallásos kliensekkel foglalkozó pszichológusok számára a szellemi dimenziót is bevonó személyiségmodellt kínált. Csirszka *Az emberi személyiség vázlat*a című munkájában¹¹ több pszichológiai iskola ismeretanyagát felhasználva, azokból egyéni szintézist létrehozva alkotta meg személyiségmodelljét, amely ontológiailag tagolt, centrálisan rétegzett, tartalmilag strukturált, amelyben az emberi személyiséget kapcsolati kontextusában és konkrét időben való létezésében ragadja meg. A dimenziók meghatározásában a hármas felosztást követi: biológiai alapról, lélekről és szellemi dimenzióról beszél. A biológiai alap az emberi test, a szervezet, a lélek dimenziója az élménytartalmak, formák dinamikus struktúrája, funkcióját tekintve pedig az önmegvalósítás, az egyénre jellemző sajátos életstílus kimunkálása és a magatartás irányítása. A szellemi dimenzió tartalma a transzcendens kapacitás, az abszolút értékek és az Istennel való kapcsolat, funkciója pedig a szuverén állásfoglalás Isten mellett vagy ellen.

A modell centrális rétegzettsége rokon a későbbiekben ismertetésre kerülő Wong és McAdams modellek struktúrájával. Csirszka peremről, centrumról és a kettő között elhelyezkedő birtoklás zónájáról beszél. A perem a szerepszemélyiség vagy vonás szint, amely azoknak a tulajdonságoknak a helye, amelyek segítségével megnyilatkozunk. A perem a személyiség ruhájának/köpenyének is felfogható, amely takar, elrejt és véd. A birtoklás zónája jellegzetes karaktervonásait fogja össze (hajlamok és képességek, erények), míg a központ a személyiség mélye, amely az adott pillanatban meglévő valódi ént és én jövőbeli lehetőségeit hordozza. Ennek feladata az egyén egységének megalapozása és fenntartása. A tartalmi szervezethez az intellektus, érzelmek, motivációk, autonómia, önszabályozás témáit tartalmazza, míg a személy kapcsolati világa a horizontális (másik ember) és vertikális (Isten) kapcsolatok létesítésére és fenntartására irányul. A dimenziókhoz tartozó szükségleteket Csirszka szellemi és metafizikai szükségletként határozza meg, amelyek a „természetfeletti hatások befogadásának és a feljük való irányulásnak a lelki alapjai és ekvivalensei”.¹²

Helminiak¹³ Loengrin és Doran munkáira támaszkodva írta le háromrészes modelljét, amelyben 3 elkülönülő részt fogalmaz meg: test, psziché és lélek. A test Csirszkához hasonlóan a fizikai létforma, fiziológiai rendszer, időben és térben létezik, s az ember fiziológiai szükségleteinek kielégítését igényli. A psziché az emberi elme dimenziója, érzelmeket, képzeletet, emlékezetet, észlelést tartalmaz. E két

¹¹ CSIRSZKA JÁNOS: *Az emberi személyiség vázlat*a, Árbóc, Budapest, 1993.

¹² CSIRSZKA JÁNOS: *Az emberi személyiség vázlat*a, i. m. 80.

¹³ DANIEL A. HELMINIAK: A scientific spirituality. The interference of psychology and theology, *International Journal of Psychology and Religion* 1996/6, 1–19.

dimenzióban az ember részben osztozik más fajokkal. Ez a dimenzió erősen meghatározza az ember habituális válaszait, viselkedését, személyiségének diszpozícióit. A jóllét, komfortérzés, kapcsolati kapacitás tartozik hozzá. A szellemi dimenzió ugyancsak az elme elkülönülő, de csak az emberre jellemző dimenziója, éntudatosság, élmény, csodálkozás, nyitottság és a tér, idő transzcendentálása kapcsolódik hozzá. Helminiak szerint a szellem önmagát a tudatosságban, értelmes megértésben, ésszerű ítéletekben és én-meghatározott döntésekben fejezi ki.

A humán elme Helminiak és mások¹⁴ szerint tehát kettős összetételű: psziché és szellemi. E két összetevő azonban nagymértékben különbözik. Az elme „értelmező faktora”,¹⁵ a szellem nem ezoterikus vagy tisztán metafizikus, hanem része a mindennapi tapasztalatnak.

Csirszka és Helminiak hasonló, de lényegi kérdésekben mégis különböző koncepciója a „lélekkel teli szelf”, az „én” és a lélek kapcsolatának kérdését veti fel. Helminiak a szellemi dimenziót vagy spiritualitást az emberhez köti, az elme értelmező faktoraként határozza meg, tisztán csak emberi jelenségnek tartja. A szellemi dimenzió tartalma pedig az én-pszichológia szerint az „én” tartalmainak tekinthető. Míg Csirszka számára a szellemi dimenzió Istenre, az istenivel való kapcsolatra utal.

A háromrészes személyiségkoncepciók közül talán a legismertebb és a spiritualitás személyiség szerkezeti helyét tekintve a legvilágosabb Wong modellje,¹⁶ aki Frankl¹⁷ noetikai dimenzióját és a dimenziók közötti átfedő és kölcsönkapcsolatba lépő területeket is meghatározva írta le háromrészes modelljét. Fizikai, pszichikai és spirituális dimenziókat fogalmaz meg, amelyben a fizikai a más modellekben biológiai nevezett funkciókat fogja össze. A pszichikai a lélektan központi témáit fogja össze (észlelés, gondolkodás, érzelem, motiváció), míg a spirituális a spirituális valóság tudatosítását, a transzcendenssel való kapcsolat keresését, az Istennel, a transzcendenssel való találkozást és az Isten megismerésére való törekvést tartalmazza. A fizikai és pszichikai dimenzió a pszichoszomatikus átfedő területben kapcsolódik össze, míg a pszichikai és a spirituális a noetikus dimenzióban találkozik. Wong minden egyes dimenzióhoz és átfedő területhez kapacitásokat, sajátos képességeket, szükségleteket és funkciókat rendel.

¹⁴ VIKTOR FRANKL: *The will to meaning*, American Library, New York, 1969.

¹⁵ DANIEL A. HELMINIAK: *A scientific spirituality. The interference of psychology and theology*, i. m. 8.

¹⁶ PAUL T. WONG: Spirituality, meaning and successful aging, in Paul T. Wong – Prem S. Fry (eds.): *The human quest for meaning*, Erlbaum, London, 1998, 359–394.

¹⁷ VIKTOR FRANKL: *The will to meaning*, i. m.

Témánk szempontjából igen jelentős a noetikus terület meghatározása. A noetikusban a spiritualitás a legmagasabb szintű értelmi működéssel kapcsolódik össze, és lehetővé teszi az ember számára az élet jelentésének keresését, a morális megértést, az öntranszcendencia értékeinek beépítését, a szenvedés iránti sajátos, abban értelmet találó attitűd kialakítását. Ez a spiritualitással kapcsolódó, azzal átfedésben lévő terület úgy is tekinthető, mint a spiritualitás kifejeződésének központja, amely egyedi, sajátos szint, személyességet ad az egyén spiritualitásának. Azonban a területfelosztásból az is jól látható, hogy a noetikus területen kifejeződő spiritualitás Istentől függetlennek mutatkozik. Frankl¹⁸ is azért alkotta meg ezt a fogalmat, hogy elkerülje a spiritualitásba akkor (1969) még beleértett vallásos konnotációt.

Ily módon a Wong-féle modellben a spirituális és a noetikus területek együtt lefedik a különböző spiritualitás-formákban megmutatkozó eltérő horizontális és vertikális irányulásokat, és lehetőséget adnak világosabb határok kijelölésére a vallásos és a nem vallásos spiritualitás között.¹⁹

A háromrészes modellekhez hasonló, de a pszichikai dimenziókat részletesebben tárgyalja Burke ún. egészes vagy holisztikus modellje, amelyet segítő szakemberek számára, a személyiség működésének mélyebb megértésére fogalmazott meg. Modelljében 3 helyett 5 személyiségdimenziót használ: testi, kognitív, érzelmi/motivációs, társas és spirituális dimenzió. Minden egyes dimenzióhoz életfeladatokat, kompetenciákat, szükségleteket rendel. A spiritualitáshoz feladatként a személyiség egységesítését és az élet értelmességének keresését rendeli, míg kompetenciaként a Wong-féle dimenzióban is megtalálható, az Isten megismerésére, keresésére való kapacitást és az Emmons²⁰ által megfogalmazott, később ismertetésre kerülő spirituális intelligencia összetevőit jelöli meg.²¹

A személyiséget dimenziókra osztó modellek, amelyeket a fentiekben ismertettünk, különbözőségük ellenére, vagy azzal együtt nagyon fontos mondanivalót hordoznak. Markánsan kifejezik, hogy az ember csak a test, psziché és lélek egységében érthető meg, amelyek az ember elkülönülő, de egymástól nem független

¹⁸ VIKTOR FRANKL: *The will to meaning*, i. m.

¹⁹ HORVÁTH-SZABÓ KATALIN – HARMATTA JÁNOS – TOMCSÁNYI TEODÓRA: *Téisztikus és humanisztikus spiritualitás*, i. m.

²⁰ ROBERT A. EMMONS: Is spiritual intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern, *International Journal for Psychology and Religion* 10 (2000/1) 27–34.

²¹ MARY THOMAS BURKE – JUDY MIRANTI: The spiritual and religious dimension of counseling, in Don C. Locke – Jane E. Myers – Edwin L. Herr (eds.): *The handbook of counseling*, Sage, London, 2001, 601–612.

dimenzióinak tekinthetők. A személyiség hármasságban való szemlélete már nemcsak elméleti kérdés, hanem a segítő szakemberek körében a kliensek, a segítettek mélyebb megértését szolgáló keret is. Ma már egyre inkább elfogadottá vált a bio-pszicho-szociális modellben való gondolkodás helyett a bio-pszichoszociális-spirituális modell használata (többek között Sperry²², Sulmasy²³).

Másik fontos fejlemény a spiritualitás és az ötfaktoros személyiségmodell összekapcsolása és a spiritualitás 6. faktorként való megfogalmazása.²⁴ Az ötfaktoros modell²⁵ 5 alapvető és minden emberben valamilyen mértékben jelenlévő faktorba rendezi a személyiségvonásokat: barátságosság, lelkiismeretesség, élményekre való nyitottság, extraverzió, érzelmi stabilitás. A faktorok mindegyike kétpólusú, pozitív és negatív aspektusai vannak. Az extroverziót kivéve a faktorokban összefogott vonáscsoportok alacsony illetve magas pontértékeik szerint nyírnak el értékességüket, és különülnek el negatív vagy pozitív jellegűvé. Napjainkban ennek a koncepciónak a legnagyobb a szakmán belüli elfogadottsága, és a koncepció alapján kidolgozott kérdőívet széleskörűen alkalmazzák.

Az e téren végzett vizsgálatok igazolni látszanak a spiritualitás dimenziójának a másik öttel való összekapcsolódását és markáns elkülönülését is.²⁶ Az utóbbi évtizedben számos kutatást végeztek a „nagy ötök” és a vallásosság/spiritualitás összefüggéseiről, amelyekről Saroglou és Jaspard,²⁷ valamint Piedmont²⁸ készített

²² LEN SPERRY: Spirituality and psychiatry. Incorporating the spiritual dimension into clinical practice, *Psychiatric Annals* 30 (2000) 518–524.

²³ DANIEL P. SULMASY: A biopsychosocial-spiritual model for care of patients at the end of life, *Gerontologist* 42 (2002) 24–33.

²⁴ RALPH T. PIEDMONT: Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five factor model, *Journal of Personality* 67 (1999) 985–1013.

²⁵ PAUL T. COSTA – ROBERT R. MCCRAE: „Set like paster”? Evidence for stability of adult personality, in Todd F. Heatherton – Joel Lee Weinberger (eds.): *Can personality change?* APA, Washington D.C., 1994, 21–40.

²⁶ RALPH T. PIEDMONT: The role of personality in understanding religious and spiritual constructs, in Raymond F. Paloutzian – Crystal L. Park (eds.): *Handbook of psychology of religion and spirituality*, Guilford, New York, 2005, 253–273.

²⁷ VASSILIS SAROGLU – JEAN-MARIE JASPARD: A valláspszichológia és a személyiség az ötfaktoros modell nézőpontjából, in Horváth-Szabó Katalin (szerk.): *Valláspszichológiai tanulmányok*, Akadémia, Budapest, 2003, 83–112.

²⁸ RALPH T. PIEDMONT: The role of personality in understanding religious and spiritual constructs, in Raymond F. Paloutzian – Crystal L. Park (eds.): *Handbook of psychology of religion and spirituality*, i. m.

összefoglalót. Ezek szerint a vallásosság és a spiritualitás a személyiségfaktorokkal való összefüggésekben hasonlóknak és különbözőnek is mutatkozik. Mindkét jelenség markánsan pozitív összefüggésben áll a barátságossággal, míg elkülönül a lelkiismeretesség és az élmények iránti nyitottság vonatkozásában. A vallásos emberek, függetlenül a felekezettől, életkortól, kultúrától, magas pontokat érnek el a barátságosság és a lelkiismeretesség faktoraiban, míg a spiritualitás mért értékei a barátságossággal és a nyitottsággal mutatnak kapcsolatot. A spiritualitás nem vallásos formáit is számon tartva fontos megjegyeznünk, hogy az élményekre való nyitottság gyakran babonás és ezoterikus jelenségekkel, valamint mágikus gondolkodással is összefüggést mutat.²⁹ Ezt igazolja Epstein³⁰ vizsgálata is, aki a konstruktív gondolkodást mérő kérdőívének ezoterikus alskála esetében szoros kapcsolatot talált a kereső vallásossággal. Reinert és Bloomingdale³¹ pedig a spirituális nyitottság és a kereső vallásosság közötti kapcsolatot mutatta ki. Valószínűleg ezzel is magyarázható az új, nem vallásos spiritualitást megélők körében tapasztalható erős vonzódás a New Age-hez, az ezoterikához. Érdekes már itt is megjegyezni, hogy a hit érettségét mérő skálákban magas értékeket elérők, azaz az érett hittel rendelkezők mindhárom dimenzióban (barátságosság, lelkiismeretesség és nyitottság) magas értékeket érnek el. Ez a tény már utal arra, hogy az érett vallásosságban a spiritualitás és a vallás szétválaszthatatlanul összefonódik, és az elkötelezett vallásosság irányt és kifejezési módokat kínál a spiritualitás megéléséhez, a vallásos spiritualitás megvédi az embert az ezoterika és a New Age irányába való sodródástól.

A vonáseleméleti alapoottságú személyiségkoncepciók (Eysenck, Kelly és mások) hosszú ideig tartó hegemoniája után manapság, a vonáseleméleti megközelítés értékességének megtartása mellett, a személyiségpszichológusok körében újra felmerült a személyiség hierarchikus elrendeződésének gondolata. Az újabb hierarchikus elméletek közül témánkhoz legjobban McAdams modellje³² illeszkedik, mivel ebben a spiritualitás helye és szerepe világosan kirajzolható.

²⁹ WILL E. SLATER – TODD W. HALL – KEITH J. EDWARDS: Measuring religion and spirituality. Where are we and where are we going?, *Journal of Psychology and Theology* 29 (2001/1) 4–21.

³⁰ SEYMOUR EPSTEIN: Integration of the cognitive and psychodynamic unconscious, *American Psychologist* 49 (1994/8) 709–724.

³¹ DUANE F. REINERT – JOHN R. BLOOMINGDALE: Spiritual Experience, religious orientation, and self-reported behavior, *International Journal of Psychology and Religion* 10 (2000) 173–180.

³² DAN P. MCADAMS: What do we know when we know the person? *Journal of Personality* 63 (1995) 365–396.

McAdams összefoglaló modelljében McClelland, Hogan és Cantor munkáira támaszkodva három személyiségszintet különböztet meg: diszpozicionális vonások, személyes törekvések és az identitás szintje.

I. A diszpozicionális vonás szint a „nagy ötök” szintje, manapság nem indokolatlanul mondhatnánk azt is, hogy a „nagy hatok” szintje, ha ebbe a spirituális dimenziót is beleértjük. A vonások viszonylagos kontextus-függetlenséggel rendelkeznek, genetikusan gyökereznek, általában lineárisak és közvetlenül összehasonlíthatók. A vizsgálatok pedig ezek viszonylagos stabilitását igazolják, Costa és McCrae³³ szerint 30 éves kor körül megszilárdulnak és ellenállnak a változásoknak.

A vonások leírása, megfigyelése csak az első lépés a másik ember megismeréséhez, hiszen az ember megismerése nem a tulajdonságok, hanem a tulajdonságok mögötti belső élet megismerését is jelenti. A tulajdonságok szintjét többen szerepszintnek (Szentmártoni,³⁴ Tournier³⁵) nevezik, míg Csirszka,³⁶ ahogy már láttuk, peremnek vagy a személyiséget védő, eltakaró köpenynek hívja. Az jól látható és megfigyelhető, ha valaki ellenséges, visszahúzódo vagy szívélyes velünk vagy másokkal, de viselkedését megérteni csak akkor tudjuk, ha ismerjük jelentős élettapasztalatait, a tapasztalatok értelmezésének módját, céljait, terveit. A „nagy ötök” ismerete nem ad információt a döntések háttéréről, a viselkedést meghatározó értékekről, mégis nagy a fontossága az egyének tipikus viselkedési mintáinak leírásában.

A vonás szint, ahogy láttuk, mutat ugyan összefüggést a vallásossággal és a spiritualitással (Saroglou és Jaspard,³⁷ Piedmont³⁸), de nincs lényeges előrejelző hatása arra, hogy az egyén vallásos lesz-e vagy nem, illetve arra, hogy az egyén spiritualitását melyik formában éli meg. A vonások egyedi jellegének azonban

³³ PAUL T. COSTA – ROBERT R. MCCRAE: „Set like paster”? Evidence for stability of adult personality, in Todd F. Heatherton – Joel Lee Weinberger (eds.): *Can personality change?*, i. m.

³⁴ SZENTMÁRTONI MIHÁLY: *Lelkipásztori pszichológia*, Jel, Budapest, 1997.

³⁵ PAUL TOURNIER: *Személy-szerep*, Harmat, Budapest, 1998.

³⁶ CSIRSZKA JÁNOS: *Az emberi személyiség vázlata*, i. m.

³⁷ VASSILIS SAROGLOU – JEAN-MARIE JASPARD: A valláspszichológia és a személyiség az ötfaktoros modell nézőpontjából, in Horváth-Szabó Katalin (szerk.): *Valláspszichológiai tanulmányok*, i. m.

³⁸ RALPH T. PIEDMONT: The role of personality in understanding religious and spiritual constructs, in Raymond F. Paloutzian – Crystal L. Park (eds.): *Handbook of psychology of religion and spirituality*, i. m.

mégis fontos szerepe van a spiritualításban, mivel forrásai az annak kifejezésében megmutatkozó szerteágazó különbségeknek.³⁹

II. A személyes tervek, törekvések kontextusba helyezett szintje, amely alkalmassá teszi az egyént arra, hogy fontos életfeladatok megoldásán és fontos életcélok elérésén dolgozzon. Ezen a szinten vizsgálhatók és elemezhetők a törekvések mellett azok az én-szabályozó mechanizmusok és struktúrák, amelyek az ember törekvéseit irányba helyezik és a célok elérésére motiválnak. Ez a szint kifejlődő jellegű, időben és térben kontextusba helyezetten változó. A személyes tervek és célok többnyire szándékosak és tudatosak, s átmenetileg ellentétben lehetnek egymással.⁴⁰ Costa és McCrae⁴¹ szerint ez az egyénre jellemző alkalmazkodás szintje.

Alapvetően különbözik a vonás szinttől az állandóság és a változás, valamint a generikusság és a kifejlődő jelleg miatt. Különbségüket előszeretettel fejezik ki a birtoklás és a cselekvés terminusaiban. A vonásokat birtokoljuk, a tervek megvalósítása és a célok eléréseért való küzdelem pedig a cselekvésben mutatkozik meg.

Ezen a szinten a spiritualitás motivációként jelenik meg a célok és tervek kiformálásban, s erős motivációnak mutatkozik a célok eléréseért tett erőfeszítések fenntartásában,⁴² a cél kiválasztásán keresztül pedig hozzájárul a spiritualitás kifejezési formáihoz.⁴³ Itt, ezen a szinten ragadható meg a moralitás spiritualításba involválódása is. A célok a spiritualításban a másik ember és a közjó irányába mozgósítanak, míg a célok eléréséhez választott utak és módok tekintetében a konstruktív és nem önző, nem önérdeket szolgáló választásokra motiválnak.

III. Az identitás szintjén az egyén megkonstruálja identitását, amelyen keresztül jelentést és értelmet ad életének. Az identitás formálódása McAdams⁴⁴ szerint narratív jellegű, olyan élet-történet egységekből áll, amelyek célt és értelmet adnak. Ezekben a „történetekben” az ember rekonstruálja a múltat, a megélt jelent és az előrevetített jövőt, sorba rendezi a vonásokat és törekvéseket, és mindezt koherens, élettel telített élet-mítoszba fogja össze. Ez a mítosz azon-

³⁹ JACK J. BAUER – DAN P. MCADAMS: Competence, relationess, and autonomy in life stories, *Psychological Inquiry* 11 (2000) 276–279.

⁴⁰ ROBERT A. EMMONS: *The psychology of Ultimate Concern*, Guilford, New York, 2003.

⁴¹ PAUL T. COSTA – ROBERT R. MCCRAE: „Set like paster”? Evidence for stability of adult personality, in Todd F. Heatherton – Joel Lee Weinberger (eds.): *Can personality change?*, i. m.

⁴² ROBERT A. EMMONS: *The psychology of Ultimate Concern*, i. m.

⁴³ MARTOS TAMÁS – KÉZDY ANIKÓ: A vallásosság szerepe a személyes célok rendszerében, in Horváth-Szabó Katalin (szerk.): *Vallásosság és személyiség*, PPKE BTK, Piliscsaba, 2007, 134–157.

⁴⁴ DAN P. MCADAMS: *The person*, Wiley and Sons, London, 2009.

ban nem szűkíthető le vonássá vagy személyes tervekké, ez egy belsővé tett folyamatos értelemadás. Az élettörténet élettörténeti események sora, elköteleződések, érzelmi tónusok, szimbolikus és metafizikus képzetek, törekvések, valamint képzetek az élet befejezéséről, halálról, halál utáni életről, az ember szerepéről, küldetéséről.

McAdams úgy véli, hogy az identitás maga az élettörténet, amelyet az emberek a késő serdülőkorban kezdenek el konstruálni, s amely az élettörténetekhez hasonlóan jó formát, koherenciát és konzekvenciákat feltételez.

A fejlődés során a történetek egyre realisztikusabbak, komplexebbek lesznek, és az énfelődési állapot integratív vonatkoztatási keretként az egyéni élmények jelentését hordozzák.

A történetek jellegének meghatározásához McAdams Frye mitikus archetípusait és Elsbree osztályozási rendszerét használja, amelyből az előbbinek a történet-identitás érettségéhez nincs mondanivalója, inkább identitás-stílus jellemzi (komédia, irónia, románc, tragédia), míg Elsbree generikusnak tartott cselekvéseket von be, amelyek cselekvés-szekvenciaként minden kultúrában megvannak és minden ember számára érthetők, követhetők (otthonteremtés, utazás/zarándoklat, küzdelem és versengés, a szenvedés elviselése, a beteljesülés hajszolása).

Az identitás-narratívába ideológiai, mai kifejezéssel inkább világnézeti jellegű tartalmak, hitek, etikai, politikai meggyőződések is bevonódnak. A személyiség és a spiritualitás fejlődésének összekapcsolása tekintetében fontosak a történetek ideológia tartalmának kérdései. Erikson⁴⁵ szerint az identitás és az ideológia az érem két oldalát jelenti. Az identitását kereső serdülő igazságosságra, jóságra és a létezés értelmére vonatkozó kérdéseket tesz fel, azaz ismeretelméleti, etikai és ontológiai válaszokat keres. Hankiss⁴⁶ szerint az élettörténetek ontológiai tényeket fognak össze, míg Fowler⁴⁷ hitfejlődési elméletében az ideológiát „nehezéknak” vagy horgonynak tekint, amely kirajzolva stabil marad és stabilitást ad.

McAdams koncepciójában a vallás/spiritualitás és a személyiség közötti jelentős összefüggésre mutat rá, amelyet érdemes szélesebb körű kutatásokkal is ellenőrizni. Valószínűnek tartja, hogy amikor az énfelődési folyamat komplex és differenciált, akkor erősen személyes világnézeti „csomag” konstruálódik,

⁴⁵ ERIK H. ERIKSON: *Gyermekkor és társadalom*, Osiris, Budapest, 2002.

⁴⁶ HANKISS ÁGNES: „Én-ontológiák”. Az élettörténet mitológikus áthangolása, in Frank Tibor – Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat*, Telekommunikációs Kutató Központ, Budapest, 1981.

⁴⁷ JAMES W. FOWLER: *Stages of faith: The psychology of human development and quest for meaning*. Harper and Row, San Francisco, 1981.

míg alacsonyabb énefejlődési szinteken az élettörténet tartalma konvencionális és tekintélyszemélyek által vezetett elbeszélés. Lefordítva ezt a valláspszichológia nyelvére azt mondhatjuk, hogy az éretlen vallásos és spiritualitás szinteken, különösen a „kölcsonként vallásosságban” a tekintélyszemélyek erős hatással vannak annak jellegére, míg magasabb szinteken a vallás és a spiritualitás is személyessé válik. Ez utóbbira már tekintélyes bizonyíték áll rendelkezésre.⁴⁸

McAdams másik fontos megállapítása szerint, amikor az ideológiai kérdések felnőttkorban jelennek meg, akkor krízist jeleznek, és azt állítja, hogy a felnőttkori identitáskrízis ideológiai természetű. A krízis-irodalomban ez úgy fogalmazódik meg, hogy minden felnőttkori identitáskrízis egyben spirituális krízis is.

A spiritualitás ehhez a szinthez integráló erőként és az értelemkeresési folyamaton keresztül kapcsolódik, valamint közvetlenül is bevonódik az identitásba, annak részeként, spirituális identitásként. Emellett befolyásolja az élettörténeti narratíva tónusát és kiformálja a narratív szövedék csomópontjait, hozzájárul az élet-mítosz koherenciájához.⁴⁹ Így a vallás és a spiritualitás ezen a szinten identitást adó és fenntartó rendszerként van jelen. A megtéréstörténetekben például jól látható a vallás és spiritualitás integráló szerepe is, amelyben a vallásosság integrálja, összerendezi, célba állítja és „talpig nehéz hűségbe bújtatja” a megtért embert és életét.

A McAdams-féle modell érvényessége szempontjából érdemesnek tűnik megvizsgálni a ma már széleskörűen elfogadott élethossziglani fejlődési koncepciónak a modellben való érvényesíthetőségét. McAdams véleménye szerint modelljében jól látható a koncepció érvényessége. A vonás szinten a fejlődés kevésbé látható, a vonások, ahogy korábban láttuk, 30 éves kor után megszilárdulnak, bebetonozódnak és csak nagyobb krízisek, traumák hatására változnak. Míg a személyes tervek, célok, motivációk szintjén a fejlődés, a normatív és váratlan krízisek jelentős élettörténeti, gyakran radikális változásokat okozhatnak. A fejlődés azonban legmarkánsabban az identitás szinten mutatkozik meg. Az identitás szint egészében egy folyamat, identitások, elköteleződések formálódása, értelemkeresés járja át. McAdams⁵⁰ feltételezését igazolja Blatny,⁵¹ Saroglou és Munoz-Garcia⁵²

⁴⁸ TODD W. HALL – KEITH J. EDWARDS: The initial development and factor analysis of the Spiritual Assessment Inventory, *Journal of Psychology and Theology* 24 (1996) 233–46.

⁴⁹ ROBERT A. EMMONS: *The psychology of Ultimate Concern*, i. m.

⁵⁰ DAN P. MCADAMS: *The person*, i. m.

⁵¹ MAREK BLATNY: On personality stability and change. Main result of Brno longitudinal study on life-span development, *Ceskoslovenska psychologie. Special issues* 2007, 37–49.

⁵² VASSILIS SAROGLOU – ANTONIO MUNOZ-GARCIA: Individual differences in religion and spirituality. An issue of personality traits and/or values, *Journal for The Scientific Study of Religion* 47 (2008/1) 83–1001.

vizsgálatai. Ezek arra utalnak, hogy a megtérés vagy a vallásvesztés a vonás szinten alig vagy egyáltalán nem hoz létre változásokat, ellenben a 2. és 3. szinten az értelemtalálásban, identitásban, célokban, felelősségvállalásban, a másik ember szükségletei iránti érzékenységekben jelentős változások jönnek létre.

McAdams jól használható modelljével szemben néhányan kritikákat fogalmaznak meg. Sheldon⁵³ például a koncepció hiányainak kompenzálásaként azt még további három szinttel egészítette ki, 6 szintesre alakította McAdams háromszintű modelljét. Hozzátesz egy alapozó, alapvető személyiségszintet, amely a pszichológiai szükségleteket tartalmazza, mivel szerintük ezeknek erős motivációs és érzelmi implikációi vannak. Sheldon második szintje a szociális kapcsolati szint, amely annak hangsúlyozott figyelembevételét jelenti, hogy a személy szociális kapcsolati hálóba ágyazódik. Végül a harmadik a kulturális szint, amely az értékek, szükségletek, célok domináns kultúrával való összefüggéseinek figyelembevételét igényli.

Sheldon hozzátett szintjeinek figyelembevétele fontos a személyiség megértése szempontjából, de nem feltétlenül fontos ezeknek a személyiségkoncepció részeként való tételezése, hiszen a személyiség különböző kontextusokban való helyezése az eredeti modell alapján is lehetséges.

A SPIRITUALITÁS ÉS A SZEMÉLYISÉG FEJLŐDÉSÉNEK ÖSSZEKAPCSOLÓDÁSA

A teológusokat és pszichológusokat már régóta foglalkoztatja a vallásosság, a hit, újabban a spiritualitás veleszületett jellegének kérdése. Hiszen az emberiség kialakulásának hajnaláig követhető történelemben nem találunk olyan kultúrákat, amelyekben ne jelenne meg valamilyen formában a transzcendens világ létének sejte, tudata, keresése, elfogadása. Ugyanakkor a vallás velünk született jellegét annak kultúrába ágyazottsága és jelentős ismerettartalma miatt nehéz bizonyítani.

A gyermek spirituális fejlődését kutató Coles szerint a spiritualitásban megnyilvánuló istenkeresés már gyermekkorban elkezdődik.⁵⁴ Rizzuto,⁵⁵ Pendleton

⁵³ KENNON M. SHELDON: Considering „the optimality of personality”. Goals, self-concordance, and multilevel personality integration, in Brian R. Little – Katariina Salmela-Aro – Susan D. Phillips (eds.): *Personal project pursuit*, L. Erlbaum, Mahva, N.J., 2007, 355–373.

⁵⁴ KENNETH I. PARGAMENT – ANETTE MAHONEY: Spirituality. Discovering and conserving the Sacred, in C. R. Snyder – Shane J. Lopez (eds.): *Handbook of positive psychology*, Oxford University Press, Oxford, 2002, 646–659.

⁵⁵ ANA-MARIE RIZZUTO: *The birth of the living God*, University Press, Chicago, 1979.

és munkatársai⁵⁶ súlyosan beteg, nem vallásosan nevelt gyermekek körében tapasztalták a vigasztaló, szerető Istenben való hit jelenlétét.

De a vallásosság gyökereit kutató Nuttin⁵⁷ transzcendens alapszükséglet vagy Fowler⁵⁸ hit fogalma, illetve Vergote⁵⁹ vallásos előszükséglet fogalma, Maslow⁶⁰ transzcendens iránti szükséglet fogalma már tartalmazza a spiritualitás veleszületett, fejlődő jellegét. Nuttin motivációs elméletében fogalmazta meg a transzcendens alapszükségletet, amely szerinte a vallásosság és az egzisztenciális értékek irányába mozdít, azaz benne foglaltatik az Istennel való kapcsolat keresése és az életre-halálra, értelemre vonatkozó kérdések sora. Fowler és Dell⁶¹ a hitet velünk született, integráló, középpontba állító erőként fogalmazza meg, amely alapfolyamata a meggyőződésrendszernek, az értékeknek és a jelentésadásnak. Ez teszi alkalmassá az embert arra, hogy szembenézzen az emberi élet kihívásaival, halállal, szenvedéssel. Maslow a transzcendens iránti szükséglet létezésének felismeréséhez csak életének későbbi szakaszában jutott el, azóta azonban ez a felismerés nagy hatással van a spiritualitás iránti érdeklődés kialakulására.

A vallásosság és a spiritualitás kereső utakban kifejeződő fejlődő jellege mélyen gyökeredzik a keresztény hagyományban, a nagy misztikusok (Avilai Szent Teréz, Keresztes Szent János vagy Szent Ignác) életútja és a misztikus tapasztalatokról szóló műveik a spiritualitás fejlődésének tankönyvei, fejlesztésének útmutatói.

A vallásosság és a spiritualitás nem végpont, hanem aktív folyamat, amelybe előrehaladás, elakadás, megértés, tanulás, keresés vonódik be. Ma már a vallápszichológusok többsége a spiritualitás velünk született, egyetemes és fejlődő jellegét igazolja. Ez a tudás fejeződik ki az ismertetett személyiségkoncepciókban,

⁵⁶ SARA M. PENDLETON – KRISTINA S. CAVALLI – KENNETH I. PARGAMENT – SAMYA Z. NASR: Spirituality in children with cystic fibrosis. A Qualitative analysis, *Pediatrics* 109 (2002) 1–11.

⁵⁷ JOSEPH NUTTIN: Human motivation and time perspective, Manuscript University in Leuven, idézi Benkő Antal: Vallás- és erkölcsi fejlődés, in Horváth-Szabó Katalin: *Lélekvilág*, PPKE BTK, Piliscsaba, 1998, 11–74.

⁵⁸ JAMES W. FOWLER: *Stages of faith. The psychology of human development and quest for meaning*, Harper and Row, San Francisco, 1981.

⁵⁹ ANTOINE VERGOTE: *Valláslélektan*, SE, Párbeszéd–Dialógus, Budapest, 2001.

⁶⁰ ABRAHAM MASLOW: *A lét pszichológiája felé*, Ursus Libris, Budapest, 2003.

⁶¹ JAMES W. FOWLER – MARY L. DELL: Stages of faith from infancy through adolescence. Reflections on three decade of faith development theory, in Eugene C. Roehlkaptein – Pamela E. King – Linda Wagener – Peter L. Benson (eds.): *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*, Sage, London, 2006, 34–45.

amelyekben a spiritualitás önálló, de a többi dimenzióval kölcsönhatásban lévő dimenzióban fejeződik ki.

A vallás és a spiritualitás fontos dimenziói a teljes emberi fejlődésnek. A spiritualitás fejlődés lényegében a transzcendens iránti kapacitás fejlődésében ragadható meg.

Boyatzis⁶² szerint a spiritualitás fejlődése bizonyos belső transzcendencia iránti képességek (befogadókészség, keresés, tudáskészlet) fejlődése, amelyek felhasználásával az én beágyazódik valami önmagánál nagyobbba, hogy transzcendentálja önmagát, saját fejlődése és a mások szolgálata iránti elköteleződésének erősödése érdekében.

Emmons és Crumpler⁶³ a spiritualitás fejlődését és a spirituális érést úgy tekintik, mint egy célirányos folyamatos törekvést, a végső nagy cél, az Istennel való kapcsolat kialakítására. Ez a szemlélet rokon a korai keresztény hagyományban található nézetekkel. Nagy Szent Gergely például úgy látja a spirituális életet, mint egy versenypályát, ahol a pályára lépők bekapcsolódnak a tökéletesedésért küzdő folyamatba. Hasonló ehhez Avilai Szent Teréz felfogása is, aki úgy tekint a spiritualitás fejlődésére, mint egy folyamatos küzdelemre a nagyobb mélységért és a belső létezőnk központjának eléréséért, amelynek minden egyes lépése egyben az Istennel való találkozáshoz visz közelebb.⁶⁴

Kneezel és Emmons⁶⁵ több szerzőre utalva a spiritualitás fejlődésében a jelentés, a szándék és a mások életéhez való hozzájárulást, valamint az integrációnak a keresését hangsúlyozza, amelyben már a motivációk, gondolatok, cselekvések egy irányba, az én-transzcendentálásnak irányába hatnak.

A keresés, törekvés, folyamatos belső küzdelem mellett Emmons⁶⁶ a spiritualitáshoz rendelhető képességek fejlődését is hangsúlyozza. Ő vezette be az akkoriban még vitatott spirituális intelligencia fogalmát. Ma már az intelli-

⁶² CHRIS J. BOYATZIS: Religious and spiritual development, in Raymond F. Paloutzian – Crystal L. Park (eds.): *Handbook of psychology of religion and spirituality*, Guilford, New York, 2005, 123–143.

⁶³ ROBERT A. EMMONS – CHERYL A. CRUMPLER: Religion and spirituality? The role of sanctification and the concept of God, *International Journal for the Psychology of Religion* 9 (1999) 17–24.

⁶⁴ AVILAI SZENT TERÉZ: *A tökéletesség útja, A belső várkastély*, Szent István Társulat, Budapest, 1979.

⁶⁵ TERESA T. KNEEZEL – ROBERT A. EMMONS: Personality and spiritual development, in Eugene C. Roehlkepartain – Pamela E. King – Linda Wagener – Peter L. Benson (eds.): *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*, i. m. 341–354.

⁶⁶ ROBERT A. EMMONS: Is spiritual intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of Ultimate Concern, *International Journal for the Psychology of Religion* 35 (2000) 78–98.

gencia-fajtrák körének folyamatos bővülése ezt a vitát elcsendesítette. A spirituális intelligenciában Emmons 5 alapvető képességet határozott meg:

- képesség a transzcendensre (keresésére, felismerésére, bizonyos szintű megismerésére),
- képesség a tudatosság egy magasabb állapotába jutásra,
- képesség a Szent létezésének tudatát a mindennapi eseményekbe, cselekvésekbe, kapcsolatokba bevonni,
- képesség a spiritualitásnak a problémamegoldásba, megküzdésbe, a változásokhoz való alkalmazkodásba való bevonására,
- képesség és elszántság az erényes viselkedésre, valamint az erényes karakter kimunkálására (hála, együttműködés, megbocsátás, bölcsesség stb.), azaz a spiritualitás gyümölcseinek érlelésére.

A fentiekből az első képességcsoport elsősorban a Szenttel való kapcsolatba lépésre utal, másodsorban pedig az én-transzcendenciára, amely a személy érdekeinek háttérbe szorítását, önfeláldozást és mások szolgálatát jelenti. De ide tartozhat a test-transzcendenciája, amely folyamatban az egyén a testtel való túlzott foglalkozás helyett más célokat és értékeket helyez előtérbe. Ide tartozik a korlátok, gyengeségek elfogadása és transzcendentálása, erőforrásként való használata.

A második képesség a misztikus élmények, az Istennel való találkozás, egyesülés megélésére, egy magasabb tudatossági szintre való kerülés alapjait jelenti.

A harmadik képességcsoport a mindennapi események, terek, kapcsolatok megszentelésének lehetőségét alapozza meg, és a mindennapi eseményekben a jelentőséggel és szándékkal telítettség felfedezésének képességére utal.

A negyedik képességcsoport a spiritualitás megküzdésbe való bevonás, a spirituális megküzdési stratégiák működtetésének képességét fogja össze.

Az ötödik pedig azokat a képességeket tartalmazza, amelyek a célokat, törekvéseket, kapcsolati viselkedéseket az ezek minőségét megszabó erények és moralitás keretébe helyezi. Ez a képesség a személy mérlegelési képességére és lelkiismereti működésére utal, amely által morális elvek szerinti döntések és célok formálódnak ki, míg ezek megvalósításában az erényeknek nevezett (önkontroll, bölcsesség, mértékletesség stb.) tulajdonságok segíthetik.

Összefoglalva a széleskörű irodalom központi kérdéseit azt mondhatjuk, hogy a spiritualitás fejlődésében három nagy terület változása, növekedése emelhető ki: önmagunk meghaladása, az öntranszcendencia erősödése, a másokkal, felebarátokkal való kapcsolat jellegének változásai és az Istennel való kapcsolat, találkozás alakulása.

Az fentiekből jól látható elméleti érdeklődés ellenére a spiritualitás fejlődésére koncentrááló empirikus kutatásokat kevesen végeztek. Egyes összetevőit te-

kintve természetesen számos vizsgálatra lelhetünk. Sok adat van az istenkép és az istenkapcsolat fejlődéséről, sokan foglalkoznak a misztikus élményekkel, kiterjedt irodalma van a spiritualitás megküzdésbe való bevonódására és a megszentelés kérdéseire. Napjainkban a spiritualitás fejlődésének kutatási igénye felerősödött, de inkább a gyerekek és a serdülők körében vizsgálódnak, a felnőttkori fejlődés vizsgálata még mindig szűk körű.

A spiritualitás fejlődésének empirikus kutatása területén Genia⁶⁷ vizsgálata a legismertebb. Genia vizsgálatait saját maga által kimunkált eszközzel mérte (*Spiritual Experience Index*), amelyet két alapvető spiritualitás-összetevő működése szerint alakított ki. Ezek egyike a spirituális támogatás, a másik a spirituális nyitottság. Az előbbi a Magasabb Erőhöz való kapcsolódásból nyerhető erő- és energiatöbbletet tartalmazza, a második pedig a létezők közötti spirituális kapcsolat létre és átélhetőségére utal.

Fejlődési fázisai:

Egocentrikus vagy differenciálatlan fázis, amelyre a másokkal való kapcsolat hiánya vagy alacsony fejlettsége jellemző.

Dogmatikus jellegű spiritualitás, amely erős vallásos kötődéssel és hittartalmakhoz való ragaszkodással jár. Az ebben a fázisban lévő emberek erőteljesek a vallásgyakorlásban, és erősebben kötődnek a belső vallásos orientációhoz, mint az előző vagy a következő fázisban levők.

Átmeneti fázis, amely kétségekkel és kereséssel jár együtt, és erős összefüggést mutat a kereső vallásossággal.

Növekedésorientált fázis, amely a különbségek iránti nyitottsággal jellemezhető, emellett itt is erős a vallásgyakorlás, és nagy hangsúly esik Isten létének tudatosítására. Ez a fázis összefüggést mutat a belsőséges és a kereső vallásossággal egyaránt.

Jól látható, hogy Genia a spiritualitás fejlődését a vallásosság fejlődésével összefüggésben vizsgálta. Eszközének használhatóságát ugyan később többen igazolták,⁶⁸ de szükség lenne egy általánosabb spirituális fejlődést mérő eszköz kidolgozására is.

⁶⁷ VICKY GENIA: The Spiritual Experience Index. Revision and reformation, *Review of Religion Research* 39 (1997) 344–361.

⁶⁸ DUANE F. REINERT – JOHN R. BLOOMINGDALE: *Spiritual Experience, religious orientation, and self-reported behavior*, i. m.

SPIRITUÁLIS ÉRETTSÉG AZ ISMERTETETT SZEMÉLYISÉGGONCEPCIÓKBAN

A mai világban közismert személyiségek, szentek és szent életű emberek egyformák abban, hogy erős hitük van Valakiben vagy valamiben, és erős késztetést éreznek arra, hogy jót tegyenek és szolgálják embertársaikat. Közösük abban is, hogy életüket egy fontos cél köré szervezték, és életútjuk egy önmagukat meghaladó cél irányába tartott vagy tart. Ők azok, akiket valószínűleg spirituálisan érett személyeknek tarthatunk. Életük menete fontos forrás lehet a spirituális érettség meghatározásához, de szigorú tudományos szempontból konkrétabb, mérhetőbb jellemzők meghatározása is követelmény.

A továbbiakban röviden áttekintjük a felvázolt személyiségkoncepciók keretében a személyiség és a spiritualitás érettségének összefüggéseit.

Csirszka szerint „az érettség az fejlettségi szint, amelyben az egyéniséggé alakult ember személyes funkcióit emberi szuverenitásával értelmesen, a valóság talaján és értékirányítottan képes gyakorolni”.⁶⁹ Az érettség azonban e koncepció szerint nem lezárt állapot, hanem további fejlődésre ösztönöz. A személyiség fejlődése egyben a spiritualitás, a szellemi dimenzió érését és fejlődését is jelenti.

Wong⁷⁰ a spiritualitást belső kapacitásként fogja fel, amely képessé teszi az embert Isten megismerésére és a vele való találkozásra. A spiritualitásban inkább a folyamatos és élethossziglan tartó fejlődést hangsúlyozza, és nem beszél spirituális érettségről. Elgondolása szerint a spiritualitás azon kevés, növekedéssel jellemezhető területek egyike, amelyben a fejlődés élethossziglan tart. Ebbe a fejlődésbe bevonódik a tudatosság, a magasabb kognitív funkciók fejlődése, az élet értelemmel telítettségének tudatában való megerősödés, a moralitás és a spirituális intelligencia fejlődése is. Ily módon a fejlődés magasabb szintjein magasabb kognitív tudatossággal, gazdagabb, komplexebb Istenről való tudással rendelkezik, és kifejezettebb az a képessége, hogy Istennel mélyebb kapcsolatba lépjen.

Burke⁷¹ személyiségkoncepcióban az érettség meghatározásához jól illeszkedik Powell⁷² összefoglalása, aki kitér az egyes dimenziók érettségére, ezen belül a spirituális érettségre is. Az érett spiritualitás fázisában az ember képes kap-

⁶⁹ CSIRSZKA JÁNOS: *Az emberi személyiség vázlata*, i. m. 137.

⁷⁰ PAUL T. WONG: Spirituality, meaning and successful aging, in Paul T. Wong – Prem S. Fry (eds.): *The human quest for meaning*, i. m.

⁷¹ MARY THOMAS BURKE – JUDY MIRANTI: The spiritual and religious dimension of counseling, in Don C. Locke – Jane E. Myers – Edwin L. Herr (eds.): *The handbook of counseling*, i. m.

⁷² JOHN POWELL: *Miért félek attól, aki vagyok?* Vigilia, Budapest, 2001.

csolatba lépni, egyensúlyt teremteni a kapcsolódás és függetlenedés, az autonómia és az intimitás között, emellett kapcsolataiban nem birtokol, hanem szabadságot ad.

A McAdams-féle háromrészes modellben a személyiség érettségét kezdetben a három szint összhangjában találták meg. Ez az összhang konzisztenciát és koherenciát igényel az 1. és a 2., valamint a 2. és a 3. szint között. Az első két szint közötti összhang a boldogságot jelzi előre,⁷³ a személyes célok összhangja az énképpel és énidentitással jó érzéssel, elégedettséggel és az életben megtalált hely tudatával jár együtt. McAdams a három szint teljes összhangját tekinti az érettség jelének és az étellel való elégedettség feltételének. A teljes összhang azonban nem mindig jön létre. Érdemes elgondolkoznunk azon, vajon mit jelent az, ha a kettő vagy mindhárom terület között összhanghiány áll fenn? Jó-e, van-e valamiféle értelme, jó hatása is a hiánynak? Úgy tűnik, igen. A hiány átmeneti krízisnek tekinthető, amely változásra, keresésre indíthat. A megszentelt életet választó késői hivatású szerzetesek körében gyakran találkozunk a szintek közötti összhang hiányával. Sokan vannak olyanok, akik képességeik, érdeklődésük és személyiségjellemzőik alapján választottak pályát vagy hivatást. Sikeresek, jól ellátják munkájukat, de egy idő után elégedetlenné válnak. Hiányt élnek meg a célokat, terveket összefogó 2. és a személy mélyét érintő 3. szint, az identitás között. A hiány megélése kereséshez, megtéréshez, hivatásváltáshoz vezet. Azonban arra is figyelniünk kell, hogy a szintek közötti összhanghiány érzése „hamis istenekhez”, destruktív szektákba vagy hedonizmusba menekülésbe is vezethet.

A „nagy ötök”-modellben a személyiség érettsége az értékkel telített dimenziók (az extroverzió kivételével mindegyik) erősségében mutatkozik meg. A spirituális érettséget Piedmont Transzcendens Spirituális Skálájának mért eredményei mutathatják meg.⁷⁴ A szerző koncepciója szerint az összpont és az alskálák pontjai utalnak a személy spiritualitásának érettségére, illetve spiritualitásának jellegére. Piedmont mérőeszköze 3 alskálát fog össze. Az Univerzalitás (U), az Ima általi beteljesülés tapasztalata (IB) és a Kapcsolatban levés (K). Az U az élet egységes jellegében való hitet, az IB a transzcendens realitással való találkozás

⁷³ IAN MCGREGOR – DAN P. MCADAMS – BRIAN R. LITTLE: Personal projects, life-stories, and wellbeing. The benefits of acting and being true one's traits, Unpublished manuscript, idézi: Kennon M. Sheldon: Considering „the optimality of personality”. Goals, self-concordance, and multilevel personality integration, in Brian R. Little – Katariina Salmela-Aro – Susan D. Phillips (eds.): *Personal project pursuit*, i. m.

⁷⁴ RALPH T. PIEDMONT: *Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five factor model*, i. m.

örömét és elégedettség érzését tartalmazza, a K pedig a közösséghez való tartozás és a másokkal való kapcsolatban levés érzését méri. Piedmont vizsgálatában az U és K az Extroverzióval, a Nyitottsággal és a Barátságossággal volt kapcsolatban, míg az Imameghallgatás a Barátságossággal és a Lelkiismeretességgel. Slater és munkatársai⁷⁵ a fenti eredményekből azt a következtetést vonják le, hogy az U és a K inkább a humanisztikus, azaz emberközpontú spiritualitást méri, míg az IB a vallásos spiritualitás mérőeszközének tekinthető.

Az érett spiritualitásról azonban többet tudhatunk meg, ha a spiritualitás összefüggéseit nemcsak a „nagy ötök” összefoglaló faktoraival mérjük, hanem azok különböző arculataival is. Minden egyes faktor 6 ún. arculatot (*facet*) tartalmaz. Ezek egymással összefüggő személyiségjellemzők, de egy adott személyiségen belül különböző erősséggel lehetnek jelen. Témánk szempontjából 3 faktornak és azok arculatainak van szerepe: a Barátságosságnak, a Lelkiismeretességnek és a Nyitottságnak. A temperamentumhoz erősebben kötődő Extraverzió és Neuroticitás kevés jelentőséggel bír a spiritualitás és a vallásosság szempontjából, hiszen kevés magyarázóereje van a vallásosság és a spiritualitás egyéni jellemzőinek meghatározásában.⁷⁶

Az egyes faktorok arculatainak bemutatásánál a „nagy ötök” kidolgozója, Costa és McCrae⁷⁷ mellett elsősorban McAdamsra⁷⁸ támaszkodunk, aki számos vizsgálat eredménye alapján írta le az egyes faktorokban magas illetve alacsony értéket elért személyek jellemzőit.

A Lelkiismeretesség faktorának arculatai: rendszerető, keményen dolgozó, kitartó, felelősségteljes, megbízható, fegyelmezett. A skálán magas pontszámot elérők személyisége koherens, hatékony, szereti a rendet, gondos, rendszerben gondolkodó, célkövető. Képes kemény döntések meghozatalára, és akkor is keményen dolgozni választott feladatán, amikor a dolgok rosszul mennek. Az alacsony pontértéket elérők viszont zavarosak, kiszámíthatatlanok, extravagánsak vagy színtelenek (se savuk, se borsuk). Kevésbé tartják be a normákat és a morális szabályokat. Képtelenek valamiért kiállni, nehézséget okoz számukra az el-

⁷⁵ WILL E. SLATER – TODD W. HALL – KEITH J. EDWARDS: *Measuring religion and spirituality. Where are we and where are we going?*, i. m.

⁷⁶ WILL E. SLATER – TODD W. HALL – KEITH J. EDWARDS: *Measuring religion and spirituality. Where are we and where are we going?*, i. m.

⁷⁷ PAUL T. COSTA – ROBERT R. MCCRAE: „Set like paster”? Evidence for stability of adult personality, in Todd F. Heatherton – Joel Lee Weinberger (eds.): *Can personality change?* i. m.

⁷⁸ DAN P. MCADAMS: *The person*, i. m.

köteleződés. A Lelkiismeretesség faktor szoros összefüggést mutat a jó közérzettel, az élet minőségével és az élet hosszúságával is.

A Barátságosság arculatai: bizalom, őszinteség, szerénység, megbocsátásra való készség, együttérzés, gondoskodás, kedvesség. A skálán magas pontot elérők nemcsak barátságos és kedves emberek, hanem jók is. Jelentős emberi minőség bennük az empátia, együttműködés, gondoskodás, önzetlenség, segítőkészség. Míg az alacsony pontot elérők durvák, manipulatívak, megbízhatatlanok, gyakran viselkednek sértően. Nem képesek együttműködni.

A Nyitottság faktor arculatai: fantázia, élménykeresés, esztétikai érzék, nyitottság új eszmékre, cselekvésekre, értékekre. A skálán magas pontot elérők gazdag, eleven és feldolgozott fantáziavilággal rendelkeznek, különösen érzékenyek az élet esztétikai dimenziójára, valamint gazdag érzelmi életük van. Széleskörű aktivitásokba vonódnak be, számos, gyakran egymásnak ellentmondó eszmét fogadnak el, komplexek, differenciált értékrendszerrel rendelkeznek. McAdams summázata szerint mások és önmaguk szerint is imaginatív, kreatív, széles érdeklődésű, nem tradicionális személyek. Míg az alacsony pontokat elérők konvencionálisak, földhözragadtak, konformisták, szűk érdeklődésűek.

Magyarázatot kíván azonban a nyitottság és a spiritualitás/vallásosság kapcsolatának ellentmondásos jellege. A leírás szerint első megközelítésben a nyitottság igen pozitív személyiségjellemzőnek tűnik. A vallásossággal való összefüggésének hiánya viszont megerősíti a vallásos emberekről kialakult sztereotípiákat (tradicionális, jámbor, dogmatikus stb.). Közelebbről szemlélve azonban a nyitottság árnyoldalaira is lelhetünk. Az új elvek és új élmények, új értékek iránti nyitottság nemcsak az értékek, az életet irányító elvek stabilitásának, horgonyjellegénél hiányával jár, hanem az eltérő tudatállapotokra, hipnózisra való érzékenységre, kognitív torzulásokra is hajlamosít. McAdams⁷⁹ abszorbciónak nevezi ezt az élményekben, újdonságkeresésben való elmerülést. Korábban már láttuk, hogy a nyitottság összekapcsolódik a mágikus gondolkodással, az ezoterikával és a kétes jelenségekben való hittel.⁸⁰ Ezek a jelenségek egyben magyarázatot adnak a vallásosság és a nyitottság hiányzó, illetve esetenként negatív kapcsolatára is.

A spiritualitás és a nyitottság kapcsolatát az arculatok szintjén vizsgálva és a vallásosság fejlődésének figyelembevételével érthetjük meg mélyebben. A vallásos spiritualitás és az elkötelezett mély vallásosság a lelkiismeretességben és a barátságosságban meglévő értékekhez, a meggyőződésekhez, a célba tartó cselekvésekhez

⁷⁹ DAN P. MCADAMS: *The person*, i. m.

⁸⁰ SEYMOUR EPSTEIN: *Integration of the cognitive and psychodynamic unconscious*, i. m.

való ragaszkodás megtartása mellett kapcsolódik a fantáziához, az élmények iránti nyitottsághoz, az imaginációhoz, azaz nem kapcsolódik az új elvekhez, eszmékhez. Míg a kereső, kételyekkel teli, kevésbé érett vallásos orientáció és a nem vallásos spiritualitás nemcsak az élmények iránti nyitottsággal, hanem az új elvek iránti nyitottsággal is összefüggésben áll.⁸¹ A megtalált életcél, hitrendszer, a „tudom, hogy mit hiszek és kinek hiszek” biztonsága keretet ad az élet élésének, és elégséges magyarázóelvet kínál a világ és önmagunk szemléletéhez.

A spiritualitás fejlődésére és érettségére vonatkozó elméleti koncepciók és empirikus vizsgálatok egyaránt arra utalnak, hogy a spiritualitás és a személyiség fejlődése az egyes dimenziók fejlődési röppályáinak összekapcsolódásában alakul. Így a spiritualitás személyiségen belüli helyének megrajzolása, a spiritualitás pszichés funkciókkal való összefüggéseinek vizsgálata hozzájárulhat a spiritualitás emberformáló szerepének megértéséhez, és ezen keresztül egy fontos útra lelhetünk a lélek működésének mélyebb megértéséhez is.

⁸¹ BART DURIEZ – BART SOENENS – WIM BEYERS: Personality, identity, styles and religiosity. An integrative study among late adolescence in Flanders, *Journal of Personality* 72 (2004) 877–910.

PATSCH FERENC SJ

A helyzetfüggő segítség etikája: paternalizmus és autonómia összefüggései a segítői helyzetben

(I. rész)

Etikai vonatkozásban az elmúlt évtizedekben (nagyjából az 1960-as évek óta) kultúránkban mélyreható változás történt. E változás iránya a segítői paternalizmustól a segített személyes autonómiájának mind hangsúlyosabb tiszteletben tartása irányába mutat. Akár e folyamat jelképének is tekinthető az az átalakulás, amely az orvosi etikában a Hippokratész óta működő gyakorlatban történt. A közkeletű elképzelés szerint a „jóságos doktor bácsiban” vakon bízhatunk, hiszen az ő egyetlen és legfőbb gondja úgyis (egészségügyi) javunk; ennek érdekében pedig nincs szükség személyes, egyenrangú kapcsolatra. Korábban az etika a gyógyítás érdekében az orvosnak teljhatalmat adott, akár olyan áron is, hogy figyelmen kívül hagyta a beteg saját sorsával kapcsolatban kinyilvánított véleményét. Ezt a paternalista-gyámkodó gondolkodásmódot és praxist mára a nyugati kultúrában általában felváltotta az a – nemzetközi méretekben is egyre terjedő – szemlélet és gyakorlat, miszerint bizonyos beavatkozások elvégzéséhez a beteg – vagy annak „helyettes döntéshozója” (*surrogate decision maker*) – törvényesen megszerzett ún. „tájékozott beleegyezése” (*informed consent*) szükséges, melynek figyelembevételéért az orvos büntetőjogi felelősséggel tartozik. A szemléletmód és gyakorlat ugyanilyen irányú fokozatos átalakulása – amely tehát a gyámkodó segítői magatartás korlátozása és a segített szabadságának és felelősségének mind határozottabb figyelembe vétele irányában hat – széles körben megfigyelhető a segítői etikában, a pedagógiai és pszichológiai gyakorlattól kezdve egészen a lelkiismereti szabadságnak a missziológiai gyakorlatban való elismeréséig. A szélesebb körben elfogadott alapelv szerint: az, hogy kit és mennyiben szabad közvetlen módon befolyásolni egy adott döntési helyzetben, annak függvénye, hogy az illető az adott szituációban milyen fokú döntéshozatali képességgel (kompetenciával) rendelkezik.

Az alábbi dolgozatban – a fenti nézetet elfogadva – amellet fogok érvelni, hogy a segített (beteg, növendék/kliens, vallási érdeklődő/missziós tevékenység

alanya stb.) *autonómiája* és a segítő (orvos, pedagógus/pszichológus, pap/misszionárius stb.) *paternalizmusa* a segítői helyzetben egymással *korrelatív* viszonyban állnak, azaz belsőleg összefüggenek. Összefüggésük lényege, hogy az etikailag helyes döntéshozatal és segítői magatartás érdekében a segítőnek a segített adott konkrét döntéssel kapcsolatos autonómia-szintjét kell mérlegelnie, és ehhez – egyfajta csúszó skálán – hozzáigazítani beavatkozása paternalizmusának szintjét.

1. A PATERNALIZMUS ÉS A FELELŐSSÉG HATÁRAI, AVAGY: GYERMEKEK, AKIKET NEM KELL MINDIG GYERMEKKÉNT KEZELNÜNK?

1. Az indoeurópai nyelvekben a *paternalizmus* szó a „paternális” melléknévi ige-névből ered, amelynek gyöke a latin „pater” (atyá) szó. A fogalom azt a magatartást jelöli, amellyel a hivatásos segítő viszonyul valamely adott helyzetben és adott kérdésben *döntéshozatali képességgel* (kompetenciával) rendelkező autonóm emberhez, amennyiben ez a viszonyulás emlékeztet a hagyományos családokban az apa gyermekei iránt tanúsított magatartására. Ilyen helyzetben tehát a segítő tekintélyét és hatalmát gondoskodással és törődéssel ötvözi, amennyiben *gyámkodó* módon jár el azokkal szemben, akiket gondoz és akikkel törődik, azt feltételezve, hogy tekintélyének és hatalmának gyakorlása *közben helyesen ismerte fel érdekeiket*. E magatartásminta mögött az a hallgatólagos feltételezés húzódik meg, hogy a segítő *jobban tudja*, mi a legjobb azoknak, akik iránt felelősséggel tartozik és/vagy felelősséget érez.¹ De mit is jelent pontosan az, hogy egy kapcsolat paternalisztikus, és milyen hatásai vannak azokra nézve, aki paternalisztikus magatartás alanyai?

Mint minden más jelenség, kellően árnyalt megközelítésben a paternalizmus is kétoldalú, kétarcú magatartásformának bizonyul: egyszerre mutat pozitív és negatív jellegzetességeket. Tipikusan paternalista érénynek tekinthető a figyelem, a hűség, a szavahihetőség, a megbízhatóság, a gondosság/pontosság, a szabatosság, a kiszámíthatóság; e magatartásforma gyengéi és veszélyforrásai közé tartozik azonban a merevség, a tekintélyelvűség, a zárt mentalitás, az emberi kapcsolatok terén egyfajta fülledtség és reflexió-hiány, valamint az elnyomásra való hajlam, a nehézkesség és a kompromisszumképtelenség.²

¹ A paternalizmus definíciójához vö. DAVID J. GARREN: Paternalism, Part I, *Philosophical Books* Vol. 47, No. 4, October 2006, 334–341.

² Vö. JANE WILSON: To Know or Not to Know? Genetic Ingrance, Autonomy and Paternalism, *Bioethics* Vol. 19, No. 5–6, 2005, 495. Érdekes kutatások bizonyították továbbá,

A szakirodalom megkülönböztetést tesz az úgynevezett „kemény” (*hard*) és a lágy (*soft*) paternalizmus között; az előbbi esetében egy adott szituációban kompetens, önrendelkezésre képes személlyel szemben járunk el gyámkodó módon (korlátozva vagy megfosztva őt az autonóm cselekvés lehetőségétől); míg az utóbbi esetben csupán szociális kontrollt vagy megelőző gyámságot gyakorolunk felette.³

Bár Tziporah Kasachkoff meggyőzően mutatja ki Gerald Dworking klasszikus álláspontja ellenében,⁴ hogy a paternalizmust nem igazolja cselekvésmódjának ingyenessége⁵ – mint fentebb is utaltunk rá – a múltban a paternalizmus és a fölé-, illetve alárendeltség általános össztársadalmi viselkedési mintának számított, mely nemcsak a hivatásos egészségügyi dolgozók körében, hanem a szakemberek között általában is bevett gyakorlatnak számított, beleértve például a jogászokat, a tanárokat és – természetesen – a papokat is. Ez a helyzet a családok és általában a társadalom hierarchikus struktúráját tükrözte, egyúttal pedig azokat az általános hatalmi és státuszbeli különbségeket fejezte ki, melyek a nyugati társadalom egészének működését is meghatározták – egészen a legutóbbi időig. A helyzetet egyetlen életszerű – a kórházi-klinikai gyakorlatból vett – példával érzékeltetve: Martin Robb beszámol arról, hogy egy alkalommal egyik tanítványa, egy ápolónővér, felidézte saját gyermekkori élményeit a múlt század ’70-es éveiből, összevetve mai, gyermekosztályon szerzett tapasztalataival. Így vallott: „Amikor tizenévesként operáció előtt álltam, anyám minden konzultáción jelen volt. Hozzá beszéltek, nem hozzám.

hogy a pozitív összefüggés mutatható ki a Szentírás szó szerinti olvasatának elfogadására való készség és egyfajta jóindulatú (nem ellenséges) szexista beállítottság között, melyet prolektív-paternalisztikus gondolkodásmód jellemez. Vö. SHAWN MEGHAN BURN – JULIA BUSO: Ambivalent sexism, scriptural literalism, and religiosity, *Psychology of Women Quarterly* 29 (2005) 412–418.

³ Vö. pl. DUCAN WEBB: Autonomy, paternalism, and institutional interest: why some conflicts can't be waived, *International Journal of the Legal Profession* Vol. 12, No. 2, July 2005, 261–288; különösen 270–275. A figurák árnyalt és világos összefoglaláshoz vö. Bjørn Hofmann elemzését, aki a kemény (*hard*) paternalizmuson belül gyenge (*weak*) és erős (*strong*) paternalizmust különböztet meg (melyek közül az első bizonyos körülmények között megkérdőjelezi egy személy autonóm cselekvését, a második pedig egy autonóm személlyel szemben védő vagy jóindulatú korlátozásokat foganatosít az illető autonóm döntése ellenére is. Vö. BJØRN HOFMANN: Technological Paternalism: On how medicine has reformed ethics and how technology can refine moral theory, *Science and Engineering Ethics* 9 (2003) 343–352, itt: 347.

⁴ Vö. GERALD DWORKIN: Paternalism, *The Monist* 56 (1972) 64–84.

⁵ TZIPORAH KASACHKOFF: Paternalism: Does Gratitude Make it Okay? *Social Theory & Practice* 20 (1) 1–23.

Sohasem kérdezték, hogy van-e kérdésem, vagy, hogy mik az aggodalmaim. A mai társadalomban – folytatta a nővér – a gyermekekhez, mint individuumokhoz beszélünk. Bár a szülők általában jelen vannak, a gyermeket kérdezzük, hogy akarják-e, hogy a szülei velük legyenek. Megkérdezzük őket, hogy vannak-e kérdéseik aggodalmaik vagy félelmeik, és aktívan megadjuk nekik a lehetőséget, hogy kifejezzék érzéseiket; valamint bátorítjuk őket arra, hogy ezt az orvosi személyzettel szemben is megtegyék, még akkor is, ha azok nem kérdezték volna őket.⁶

2. A nyugati társadalmak közgondolkodásában a fentebb leírt általános elmozdulást eszerint találóan jellemzi az egészségügyi szemléletnek az a megváltozása, amely a *gyermekek* informálására vonatkozik. Az 1997. évi CLIV. törvény az egészségügyről (13. § [5], [8] bek.) Magyarországon is előírja, hogy lehetőség szerint a kiskorút is fel kell világosítani a szükséges orvosi beavatkozásokról, és ehhez a hozzájárulását meg kell szerezni; sőt, nem terápiás beavatkozás esetében – például csontvelő explantációjakor – a kiskorú beleegyezése nélkül a beavatkozás nem is végezhető el.⁷

Ennek ellenére kár volna tagadni, hogy a paternalisztikus attitűd – legalábbis enyhe formájában – továbbra is széles körben elterjedt a segítő foglalkozásúak és segítettjeik kapcsolatában.⁸ Fontos azonban észrevennünk, hogy ez nem is minden szempontból helytelen. Az autonómia mindenkori gyakorlásának ma is megvannak az ésszerű és jogszerű korlátai, amelyek éppen az úgynevezett döntéshozatali vagy belátási képességgel (kompetencia) állnak összefüggésben. Az egészségügyi személyzet egy gyermek gyógyítása során nyilvánvalóan igényli a kis beteg együttműködését, és – bizonyos keretek között – kikéri a véleményét. Ez már csak a kezelés hatékonysága érdekében is kulcsfontosságú. Ám ha nagyobb jelentőségű, veszélyesebb beavatkozásról van szükség, amely esetleg súlyosságánál fogva adott esetben a gyermek életét is veszélyezteti, a hatályos egészségügyi joggyakorlat nem tekinti a gyermeket saját kezelése eldöntésére hivatott – szakszóval „cselekvőképess” (*competent*), a saját sorsát érintő kérdésekben döntéshozatali képességgel rendelkező – félnek, hanem megbízott/helyettesítő döntéshozó (*surrogate decision maker*) közreműködését írja elő. Minél nagyobb a beavatkozás veszélye, az orvos valószínűsíthetően annál körültekintőbben igyekszik informálni – a delegált tájé-

⁶ MARTIN ROBB: The end of paternalism? *Nursing Management* Vol 10, No 10, March 2004, 32–35, itt: 34.

⁷ Vö. KOVÁCS JÓZSEF: *A modern orvosi etika alapjai. Bevezetés a bioetikába*, Medicina, Budapest, 2006, 590.

⁸ JANE WILSON: *To Know or Not to Know? Genetic Ingorance, Autonomy and Paternalism*, i. m. 492–504.

kozott beleegyezés (*informed consent*) szabályai szerint⁹ – a döntésre jogosult felet, és vélhetőleg annál kevésbé szívesen hajlik arra, hogy egy páciense egészségügyi érdekeivel ellentétben álló döntést figyelembe vegyen. Várhatóan ugyanez a helyzet egy felnőtt betegen végzendő beavatkozás esetében is: az orvos a beavatkozás veszélyességi fokával *egyenest arányban* álló valószínűséggel igyekszik majd – tudatosan vagy öntudatlanul – a felnőtt döntéshozót alkalmasint jóindulatúan befolyásolni az általa jónak tartott terápiás eljárás irányába.¹⁰

Bár a jogi szabályozás a segítőtol elvileg „elfogulatlan” hozzáállást vár el, nyilvánvalóan nem mindenki képes egyformán hatékonyan kezelni – illetve legyőzni – tulajdon gyámkodásra irányuló tendenciáit; s ebben mintha valami erkölcsileg helyes humánus/emberi magatartás jutna kifejezésre. A gyámkodásra való hajlam (paternalizmus) segítő részéről történő kontrollálása (illetve korlátozása) különösen érzelmi érintettség és nagyobb egészségügyi kockázati tényezők – azaz a döntés veszélyességének magas foka – esetén válik igazán problematikussá. Ezeknek a tényezőknek figyelmen kívül hagyása nem is minden esetben kívánatos, hiszen az adott helyzetben a körültekintőbb döntéshozatalt szolgálhatja, és – esetleg – a segített már meghozott döntésének a segítő részéről történő, erkölcsileg helyeselhető felülbírálatára is vezethet, amely olykor éppenséggel a részlegesen (az adott időben, helyen és helyzetben) korlátozott autonómia- és kompetenciaszintű beteg hosszú távú, jogos és védendő érdekeit szolgálja. (Gondoljunk például az *anorexia nervosa* szindrómás beteg kényszertáplálásának jogilag is megengedett orvosi gyakorlatára!)¹¹

⁹ Ehhez vö. pl. MARCO E. LABORINA – CHRIS J. MERRY – JUSTIN C. NEGRI – ADRIAN W. PICK: Is Informed Consent in Cardiac Surgery and Percutaneous Coronary Intervention Achievable? *ANZ Journal of Surgery* 77 (2007) 530–534.

¹⁰ Az általános emberi gondolkodás és gyakorlat persze ezen a téren nem egészen igazságos: Amy H. Beisswanger és munkatársai szellemes kísérletben mutatták ki, hogy általában véve hajlamosabbak vagyunk másokat bátorítani kockázatos döntések meghozatalára, mintsem magunk vállalnánk hasonló kockázatot ugyanolyan helyzetben. (AMY H. BEISSWANGER – ERIC R. STONE – JULIE M. HUPP – LIZ ALLGAINER: Risk Taking in Relationships: Differences in Deciding for Oneself Versus for a Friend, *Basic and Applied Social Psychology* 25 (2) 2003, 121–135. Hasonló eredményekre jutottak más, reprezentatív kutatások is, ahol kiderült, hogy a döntéshozói szerep lényegesen befolyásolja a döntési preferenciákat. Vö. BRIAN J. ZIKMUND-FISHER – BRIANNA SARR – ANGELA FAGERLIN – PETER A. UBEL: A matter of Perspective. Choosing for Others Differs from Choosing for Yourself in Making Treatment Decisions, *Journal of General Internal Medicine* Vol. 21, No. 6, June 2006, 618–622.

¹¹ Vö. KOVÁCS JÓZSEF: *Bioetikai kérdések a pszichiátriában és a pszichoterápiában*, Medicina, Budapest, 2007, 318; vö. még JANE WILSON: *To Know or Not to Know? Genetic Inheritance, Autonomy and Paternalism*, i. m. 493–495.

Bár a fenti példák a medicina területéről valók, nyilvánvalóan általában is igaz, hogy a segítő befolyásolásra irányuló tendenciája minden segítő foglalkozást űző esetén ilyen módon valószínűsíthető: személyes hajlamai mellett – ami különösen az autoriter személyiségtípus segítő helyzetét nehezítheti – a segítő számára a nagyobb veszély várhatóan nagyobb befolyásolási tendenciát von maga után. Hiszen a segítő erkölcsi felelőssége növekszik abban az esetben, ha döntésének súlyosabb, rábízottja életére nézve veszélyesebb következményei várhatók.¹²

Ha koordinátarendszerben akarnánk ábrázolni a fent mondottakat – amilyen a vízszintes tengely jelenti a segítő (szülő, nevelő/pedagógus, orvos/etikus, pap/misszionárius) gyámkodásra irányuló tendenciáit, a függőleges tengely pedig a veszély (és az azzal járó felelősség) fokát – akkor a tengelyek által befogott tér négy mezője az alábbi négy figurát adja:



1. ábra: A *segítő* magatartását szemléltető ábra a segítői helyzetben¹³

¹² Az ember szülőként is nehezebben nyugszik bele gyermeke általa helytelenített házasságkötési szándékába, tanárként diákja „ostoba” pályaválasztási terveibe, papként egykori híve hitehagyási szándékába stb.

¹³ A fenti ábra némi hasonlóságot mutat SIMON N. WHITNEY – AMY L. MCGUIRE – LAURENCE B. MCCULLOUGH: A Typology of Shared Decision Making, Informed Consent, and Simple Consent, *Annals of Internal Medicine* 140 (2003) 54–59., itt: 56, ahol azonban a szerzők a tájékozott beleegyezés és az egyszerű beleegyezés viszonyait modellezik. Az ábra sematikus, így – szükségképpen – figyelmen kívül hagyja a paternalista attitűd kultúrafüggő voltát, amit pedig szellemes tanulmányában az angol és az amerikai társadalom adakozási szokásainak összehasonlítása kapcsán John Hammer kimutat (JOHN HAMER: English and Ame-

- S1 (magas paternalista tendencia; alacsony veszélyességi/felelősségi fok) a segítő „rendelkező” magatartást követ, amolyan „megmondó-emberként” lép fel.
- S2 (magas paternalista tendencia; magas veszélyességi/felelősségi szint) a segítő „ellentmondást nem tűrő”, rábeszélő, illetve meggyőzni akaró magatartásmintát követ.
- S3 (alacsony paternalista késztetés; veszélyes/nagy felelősséggel járó helyzet) a segítő együttműködően áll hozzá a segített döntéséhez.
- S4 (alacsony paternalizmus-szint; alacsony veszélyességi és felelősségi szint) a segítő engedékeny, könnyen ráhagyja segítettjére a döntést.

2. FELNÖTTEK, AKIKET NEM LEHET MINDIG FELNÖTTKÉNT KEZELNÜNK:
AUTONÓMIA ÉS FELELŐSSÉG ÖSSZEFÜGGÉSEI A SEGÍTŐI HELYZETBEN

1. Görög eredetű *autonómia* szavunk (*auto*=ön, *nomos*=törvény vagy irányítás) „ön-irányítottságot” vagy „önmagunknak szabott törvényt” jelent. Általános értelemben azt a személyt tekintjük autonómnak, aki önállóságra, önirányításra, illetve önmaga feletti rendelkezésre képes. Az újkori *filozófiai* etikában Immanuel Kant (1724–1804) foglalkozott behatóan a kérdéssel: ő az akaratot *heteronóm*-nak, azaz „idegen törvényűnek” mondta, ha önmagán kívül valami más határozza meg (például a hajlam, a jutalom várása, vagy akár az Istentől való félelem), s csak akkor tekintette autonómnak, ha önmagának hoz törvényt.¹⁴ *Pszichológiai*lag azt az embert tekinthetjük önmeghatározásra képesnek, aki önmaga számára választ, élettervét képes formába önteni és véghezvinni. Az etikai szakirodalomban az autonómiát a kompetenciával hozzák összefüggésbe; ez utóbbi – mint fentebb láttuk – cselekvőképességet, döntéshozatali képességet, belátási képességgel meghozott (felelős, tudatos, racionális) döntést jelent.¹⁵ A belátási és döntéshozatali képességgel megáldott autonóm ember cselekvő képessége „intencionális aktusainak” végrehajtása által képes olyan szabad cselekedeteket valószínűsíteni, amely az én legjobb érdekeit szolgálják.

Az autonóm személyt tehát ön-irányítotttnak mondjuk, aki képes racionális döntéshozatalra és annak végrehajtására, amit elhatározott. Ezért a *racionális* megfontolás minden autonóm individuum lényegi tulajdonsága. Az önmeghatározó

rican Giving: Past and Future Imaginings, *History and Anthropology* Vol. 18, No. 4, December 2007, 443–457.)

¹⁴ TURAY ALFRÉD: *Filozófiatörténeti vázlatok*, Szent István Társulat, Budapest, 1996, 115–116.

¹⁵ KOVÁCS JÓZSEF: *Bioetikai kérdések a pszichiátriában és a pszichoterápiában*, i. m. 282–283.

és önirányító funkciók mellett egy további összetevő, hogy az autonóm ember képes *szabadon* cselekedni. Csak olyan személyt tekintünk pszichológiai szempontból szabadnak, akire a befolyásoló tényezők nem hatnak ellenállhatatlanul kontrolláló illetve meghatározó erővel. (31) A szabadság – és az azzal járó autonómia azonban sohasem teljes; helyes felfogásához – már a német idealista filozófus G. W. Fr. Hegel (1770–1831) szerint is – hozzátartozik tulajdon korlátozottságának belátása.¹⁶ A szabad cselekvő- és döntőképeséghez tehát a – legalább részlegesen – szabad akarat megléte is szükséges. Minden realiztikusan felfogott orvosi etikai állásfoglalás értelmében az illető akarata nem akkor szabad, ha befolyásoktól mentes – hiszen ez elérhetetlen eszmény volna – a hanem „ha döntése rá jellemző, autentikus, saját értékeiből következik, s nem betegségéből vagy külső kényszerből”.¹⁷ Gerald Dworkins kézenfekvő megfogalmazása szerint az autonómia másodrendű képesség arra, hogy kritikusan viszonyuljunk elsőrendű vágyainkhoz, kívánságainkhoz, preferenciáinkhoz. Eszerint tehát autonóm ember az, aki képes rá, hogy kritikusan felülvizsgálja saját vágyait és kívánságait, s ezeket – értékei nevében – képes elfogadni vagy megpróbálja azokat megváltoztatni.¹⁸

Korábban taglaltam már azt a mélyreható kulturális változást, amely az elmúlt évtizedekben történt, és amely a szellemi élet széles köreiben – talán részben a liberális demokráciák társadalmi és politikai hatása következtében – a *paternalizmustól* az személyes *autonómia* mind szélesebb körű elismerése felé való elcsúszásban jut kifejeződésre. A modern etikai szakirodalom e fordulatot széles körben elismeri;¹⁹ olyannyira, hogy a paternalizmus és az alávetettség sokfelé még ma is uralkodó mintái a mai nyugati etikusok szemében jórészt régi-módinak és történelmileg meghaladottnak tűnik. Ezek helyén a hivatásos segítők és segítettjeik között új kapcsolati minták kezdenek kialakulni: a kapcsolatok hierarchikus és szertartásos-udvari modelljétől egy egalitáriánus és a közös megbeszélésnek, vitának helyt adó, megbeszélésen alapuló (*negotiable*), demokratikusabb modell felé tartunk, amely az aktív részvételen és a kollegiális partneri viszonyok rendszerén alapul.

¹⁶ Vö. TURAY ALFRÉD: *Filozófiatörténeti vázlatok*, i. m. 122–123.

¹⁷ KOVÁCS JÓZSEF: *Bioetikai kérdések a pszichiátriában és a pszichoterápiában*, i. m. 302.

¹⁸ GERALD DWORIN: *The theory and practice of autonomy*, Cambridge University Press, New York, 1988, idézi: GUY WIDDERSHOVEN – RON BERGHAMS: Advance directives in psychiatric care: a narrative approach, *Journal of Medical Ethics* 27 (2001) 92–97, itt: 93.

¹⁹ MATTHEW MCCOY: Autonomy, Consent, and Medical Paternalism. *Legal Issues in Medical Intervention. Journal of Alternative & Complementary Medicine* Jul/Aug 2008, Vol. 14, Issue 6, 785–792, itt: 786.

Csakhogy – mint arra fentebb szintén utaltam – lehetetlen és illuzórikus elvárás volna a személyes kapcsolatokban és a döntéshozatali helyzetekben az individuuum részéről teljes és mindenre kiterjedő érettséget, szabadságot és autonómiát feltételezni. Sőt: a minden befolyásoltságtól mentes steril környezet nem csak elérhetetlen, de valójában nem is kívánatos. Szükségképpen mások befolyása alatt állunk; folytonos interakcióink során lépten-nyomon megéljük másoktól való függésünket és másokra való rászorultságunkat; nem meglepő tehát, ha részben vagy egészben a velük folytatott beszélgetések révén, azok által alakítjuk ki véleményünket.

2. Ennyit az elméletről. Most azonban helyesebbnek látszik visszatérnünk a gyakorlat talajára – hiszen az etika maga is voltaképpen amolyan *gyakorlati* filozófia, melyet sohasem szabad nélkülözni, hogy álláspontunkat ne támasztanánk alá megvilágító példákkal. A való élet pedig csakugyan sokrétűen igazolni látszik, hogy bizonyos esetekben elkerülhetetlenek, elfogadhatónak, sőt egyenesen kívánatosnak tűnik az autonómia egyfajta „bennfoglalt paternalizmus” vagy „puha paternalizmus” általi korlátozása. Ez az erkölcsi érzék tükröződik a liberális demokráciák törvénykezésében is, amennyiben azok – állampolgárait védendő – helyt adnak bizonyos gyámkodó tendenciáknak is, amikor előírják állampolgáraiknak például a bukósisk és a biztonsági öv használatát a közutakon; valamint ez a szemlélet kap hangot például a „nem tudja, nem árt neki” (*Not Informed Not Hurt*) gyakran hangoztatott etikai elvében is. Miről is van itt szó?

Sokan meg vannak győződve arról, hogy a felnőttek elrejtethnek bizonyos dolgokat egy gyermek elől, ha úgy ítélik meg, hogy ezzel felesleges megpróbáltatásoktól óvják meg őt. Sokan egyetértenének például azzal, ha egy apa elhallgatja 7 éves leánya elől azt a tényt, hogy néhány évvel korábban elítélték tolvajlásért, amennyiben jogosan gondolják, hogy a kislánynak ártana ez az információ. Azonban nem szabad túlzásokba esnünk! A legtöbb helyzetben nyilvánvalóan hibás volna túl könnyen felmenteni magunkat az igazmondás, a teljes igazság feltárásának követelménye alól. Kétségtávol van ugyanis valami lekezelő, feleslegesen gyámolító magatartás, egyfajta felülről lefelé ható gesztus (*patronizing*) minden „nem tudja, nem árt neki” típusú gondolkodásban. Például, ha a férj úgy dönt, hogy nem árulja el feleségének házasságtörése tényét, akkor ebben a helyzetben arról, hogy mi árt és mi használ a kapcsolatuknak – a dolog természete szerint – egyoldalúan ő döntött, anélkül, hogy ebbe feleségét bevonta volna.²⁰ Márpedig feleségének – autonóm ember

²⁰ A példa részletes elemzése érdekében vö. AGNES E. TELLINGS: What eyes doesn't see: An Analysis of Strategies for Justifying Acts by an Appeal for Concealing Them, *Ethics & Behavior* 16 (4) 363–375.

lévén – minden joga megvolna ehhez az információhoz. Legtöbbször nyilvánvalóan hajlunk egyfajta kettős standard alkalmazására, amennyiben a gyermekek érdekében gyakorolt paternalizmust – legalábbis bizonyos fokig – általában igazoltnak tekintjük.²¹ Ugyanígy, a szakirodalomban bizonyos sajátos körülmények között – például alkoholos vagy drogos befolyásoltság hatása alatt állók esetében, akik tehát nem teljesen beszámíthatók – az etikai szerzők általában megengedik a paternalisztikus gyakorlatot²² (például a leszokás érdekében, vagy, ha más fontosabb szociális cél jön szóba: alkalmasint – mint láttuk – az életveszélyesen lesoványodott *anorexia nervosa* szindrómában szenvedő betegek kényszeretáplálása esetén).²³

Kétségtelen azonban, hogy az autonómia elve – más hasonlóan alapvető etikai elvek mellett, mint például a „Ne árts!” – a jótekonyság elve, vagy az igazságosság elve – az egyik legfontosabb az erkölcsi elvek között; s mint ilyen, minden segítőt kötelez. Általános értelemben az elv azt mondja ki, hogy „egy autonóm embernek joga van ahhoz, hogy saját ügyeiben saját maga döntsön, hogy döntéseiben saját nézetei, értékrendje, élettervei irányítsák, s ezt másoknak tiszteletben kell tartaniuk.”²⁴ Végső mérlegelésben, az empirikus kutatásokat figyelembe véve, azok az érvek is gyengének bizonyulnak, amelyeket – autonóm embert feltételezve – a kegyes hazugság mellett szoktak felhozni, és rossz prognózisú betegségek elhallgatását, a beteg tájékoztatásának elmulasztását javasolják.²⁵

Fontos azonban észrevennünk, hogy nyilvánvalóan vannak olyan helyzetek, amikor egy olyan személy is, aki normál körülmények között nagyon is rendelkezik belátási képességgel és képes önmagáért felelősséget vállalni, rövid időre elveszíti szabad és felelős döntéshozatali képességét (kompetenciáját). Aki például kórházba kerül, az úgynevezett hospitalizálási szindrómák – a betegség és fájdalom okozta stressz, a szituáció okozta fokozott szorongás vagy depresszió – hatásá-

²¹ Ellenpéldaként lásd pl. Sven Erik Nordendo: Justification of paternalism in education, *Scandinavian Journal of Educational Research* 30 (1986) 121–139, aki amellet érvel, hogy érvénytelen a gyermekek érdekében történő paternalizmus megalapozása, ha az a gyermek és a felnőtt közti különbségre épül.

²² AGNES E. TELLINGS: *What eyes doesn't see: An Analysis of Strategies for Justifying Acts by an Appeal for Concealing Them*, i. m. itt: 373.

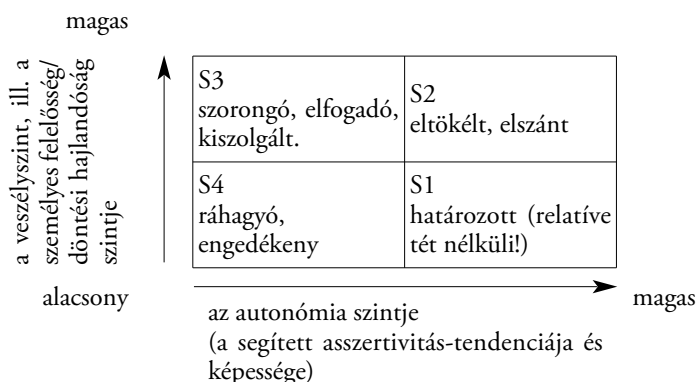
²³ Vö. KOVÁCS JÓZSEF: *Bioetikai kérdések a pszichiátriában és a pszichoterápiában*, i. m. 318; AGNES E. TELLINGS: *What eyes doesn't see: An Analysis of Strategies for Justifying Acts by an Appeal for Concealing Them*, i. m., valamint JANE WILSON: *To Know Or Not To Know? Genetic Ingrance, Autonomy and Paternalism*, i. m., különösen 493–495.

²⁴ KOVÁCS JÓZSEF: *A modern orvosi etika alapjai*, i. m. 100.

²⁵ KOVÁCS JÓZSEF: *A modern orvosi etika alapjai*, i. m. 358–360.

ra könnyen összezavarodik, információfeldolgozó képessége jelentősen romlik, olyannyira, hogy időlegesen könnyen képtelenné válhat olyan autonóm döntések meghozatalára, melyek helyzetének körülményeit mérlegelését követelnék meg tőle.²⁶ Sőt: tapasztalat szerint, ha valaki hosszú időn keresztül nem hozhat döntéseket, erre vonatkozó képessége (kompetenciája) már pusztán ettől a tényről is tovább sérül. Számos példa ismeretes arra nézve is, hogy – jó- vagy kevésbé jóindulatú indítékból alkalmazott manipulatív technikák – vallási vagy politikai „agymosás” módszereivel is szinte bárkinél el lehet érni olyan pszichés állapotot, amiben olyan döntések (vélemény- és meggyőződés-változások, „megtéérések”) idézhetők elő, amelyeket az illető később megbán és legszívesebben megváltoztatna, hiszen nem állnak összhangban értékrendjével.²⁷

Mi történik mármost a segítségre szoruló emberrel? Hogyan működik befolyásolhatósága a segítői helyzetben? Ábrázoljuk most a *segített* (aki lehet gyermek, nevelt/tanítvány, beteg/kliens/páciens vagy vallási érdeklődő) bizonyos kiválasztott paramétereit egy koordináta rendszer segítségével. A vízszintes tengely jelölje ezúttal az illető autonómia szintjét (az origóhoz közeli alacsonytól a távolabbi magas fokig); függőleges tengelye pedig a segített saját döntése és sorsa iránti személyes felelősségét (amely – a fenti táblázathoz hasonlóan – a rá leselkedő veszéllyel korrelál). Ha mármost a nyilak által kijelölt teret ez alkalommal is négy részre osztjuk, a segített működéséről a segítői helyzet interakcióiban a következő jellemzőket mondhatjuk:



2. ábra: A *segített* magatartását szemléltető ábra a tanácsadói helyzetben

²⁶ KOVÁCS JÓZSEF: *Bioetikai kérdések a pszichiátriában és a pszichoterápiában*, i. m. 2007, 287.

²⁷ Itt jegyezzük meg, hogy első pillantásra plauzibilisnek látszik az autonómiának a szakirodalomban elterjedt sekélyes (*shallow*) és mély (*deep*) autonómia formájában való megkü-

- S1 (magas autonómia-szint; alacsony veszélyességi/felelősségi szint) a segített határozott (ám döntése a körülmények veszélytelensége folytán relatíve tét nélküli).
- S2 (magas autonómia-szint; magas veszélyességi/felelősségi szint) a segített eltökél, elszántan kitart döntésében.
- S3 (alacsony autonómia-szint; veszélyes/nagy felelősséggel járó helyzet) a segített szorongó, segítséget elfogadó, kiszolgáltatott.
- S4 (alacsony autonómia-szint; alacsony veszélyességi és felelősségi szint) a segített ráhagyó, beletörődő, nem igyekszik érvényesíteni önkaratát egy relatíve veszélytelen helyzetben.

Foglaljuk össze röviden az eddig mondottakat. Fentebb röviden körülírtam a segítői helyzet és magatartás két alaptípusát. 1. Az elsőben a tekintélyelv és az engedelmisség a meghatározó; itt a segített úgymond „gyermeki”, feltétlen bizalommal belehelyezi magát a hivatásos segítő (pedagógus/nevelő, egészségügyi dolgozó, pap/misszionárius) ügyes és hozzáértő, szakképzett és jóindulatú kezeibe. Ez a koncepció általában *paternalizmus*ként ismeretes, és – mint jeleztem – ma, legalábbis elméletben, az etikusok széles körben visszautasítják (jóllehet a gyakorlatban nagyon is része maradt a segítői magatartásnak). 2. A második modell a segítői kapcsolatban mindenekelőtt a segített *autonómiáját* (az őt állampolgárként megillető szabadságjogokat; páciensként a testével kapcsolatos önrendelkezést; vallási érdeklődőként lelkiismereti- és a vallásszabadságait) helyezi a középpontba. Ez a „felnőtt”, döntéshozatali képességgel rendelkező, minden szempontból érett ember jellemzője. Csakhogy azt is láttuk, hogy a két modell „erős” értelemben egyformán szélsőséges: lehetetlen elvárás, hogy valaki minden tekintetben és minden helyzetben autonóm módon viselkedjék; mások pedig – koruk ellenére – esetleg nagyon is rendelkeznek önállósággal. A szélsőségek közös hibája, hogy egyik sem veszi kellőképpen figyelembe a segítői helyzet helyzetfüggő jellegét, *kontextualitását*.

lőnböztetése; az előbbi esetben valaki csupán „autonóm döntést hoz”, a másodikban „maga autonóm személy” (ANDREW SNEDDON: Equality, Justice, and Paternalism: Recentring Debate about Physician-Assisted Suicide, *Journal of Applied Philosophy* Vol. 23, No. 4, 2006, 392–394). Ám – a fentiek szerint – szigorú értelemben (minden *konkrét* döntés szabadsági fokának meghozója helyzetétől függő volta miatt) egyáltalán nem beszélhetünk „mély autonómiáról”, hiszen senki sem tekinthető a körülményektől függetlenül, minden helyzetben autonómnak.

Röviden: igaz ugyan, hogy egy gyermek – vagy más csökkent önrendelkezési képességgel rendelkező személy – *ténylegesen meglévő* autonómiáját és önrendelkezési jogát feltétlenül helyesnek látszik figyelembe venni; ám ezen jog *bizonyos körülmények* között (például döntésének veszélyes következményei miatt), a segített *későbbi* jólléte érdekében korlátozásra szorulhat. Egy bipoláris depressziós öngyilkossági kérelmének – tűnjön pillanatnyilag bármely határozottnak is – erkölcsi szempontból nyilvánvalóan nem kívánatos helyt adni. Legyen bármekkora érték is, önrendelkezésünk gyakorlása során soha nem létezik *korlátlan* szabadság, *minden téren és minden körülmények között* rendíthetetlenül gyakorolt autonómia. Bizonyos helyzetekben ezért a paternalisztikus gondoskodás a segített *valódi*, hosszú távú jóllétét szolgálhatja. Eddigi konklúzióm szerint tehát erkölcsileg megengedett – sőt bizonyos helyzetekben egyenesen kívánatos is –, hogy a gyermekeket „ne mindig gyermekként”, a felnőtteket pedig „ne mindig felnőttként” kezeljük.

Ám mi igazít el bennünket e két modell erkölcsileg helyes arányát illetően?

(A tanulmány folytatását a következő számban közöljük)

BARITZ SAROLTA LAURA OP

Az életet szolgáló gazdaság

A görög nyelvű Bibliában így olvassuk Szent János apostol első levele negyedik fejezetének tizenhatodik versét: „Ho Theosz Agape Estin”, vagyis „Szeretet az Isten” (1Jn 4,16b). A teológusok szerint ez az a mondat, ami ikonszerűen összefoglalja az egész Ószövetségi és Újszövetségi Szentírást: ezt üzeni nekünk Isten tömören, majd bontja ki részletesen a Szentírás lapjain.

Az Egyházak Világtanácsa 9. nagygyűlésén, a 2006. februárban Porto Alegre-ben elfogadott AGAPE elnevezésű dokumentum is összefoglalható egy ikonszerű, összetett kifejezésben. *Az életet szolgáló gazdaság* („*economy of life*”) fogalma ez, „amely akkor működik jól, ha az élet és az ember méltóságának szolgálatában áll” (152–153.). Ezt üzenik nekünk a szerzők tömören, majd bontják ki részletesen a dokumentum és az azt előkészítő szöveg lapjain.¹

Az AGAPE dokumentum és a tízszer akkora terjedelmű bevezető rész különlegessége az, hogy két tudományterületet ötvöz: a teológiát és a közgazdaságtant. Az írásokat közgazdászok és teológusok közös szakmai munkacsoportja készítette a neoliberális gazdasági globalizáció elemzéseként és kritikájaként, cselekvési programot is megfogalmazva, s választ keresve arra a kérdésre, hogy az egyházak milyen szerepet tudnak vállalni az alternatív globalizáció megvalósításában, „milyen módon tudnak reagálni a gazdasági globalizációban gyökerező emberi tragédiákra” (150.).

A teológia és a közgazdaság párosítását nemcsak a dokumentumok elméletében képzei el az AGAPE gondolat, hanem erősen szorgalmazza a gyakorlatban is: az egyházak és a civil szervezetek, társadalmi mozgalmak együttműködésének ösztönzésével. Jávor Benedek a könyvhöz írt kommentárjában így fogalmaz: „Nyugat-Európában [...] az egyházak és a társadalmi szervezetek, kezdeményezések természetes szövetségesei egymásnak. Magyarországon ehhez még jó néhány előítéletet

¹ *Alternatív globalizáció a népekért és a Földért – AGAPE. Az Egyházak Világtanácsának dokumentuma és kísérő tanulmányok*, Luther Kiadó – Védegylet, Budapest, 2008. (A zárójelben lévő számok a könyv oldalszámaira utalnak.)

el kell felejtenünk, és mindkét részről tanulnunk kell ezt az együttműködést. [...] Ennek újabb lépése a Luther Kiadó és a Védegylet közös vállalkozása egy olyan fontos és izgalmas dokumentumnak a megjelentetésére, mint az AGAPE” (178.).

A dokumentumok fordítását Gömböcz Elvira evangélikus teológus és közgazdász készítette, azzal a kifejezett céllal, hogy a magyar nyelvű szöveg munkaanyaggá váljon a magyar keresztény egyházak, illetve az egyházak és világi szervezetek közötti párbeszédhez, együttgondolkodáshoz, „melynek célja a cselekvés lehetőségeinek megtalálása” (151.). A megértést számos kitűnő fordítói megjegyzés könnyíti meg a témában járatlanok számára is.

Dr. Rogate R. Mshana, az Egyházak Világtanácsa (EVT) Igazságosság, Béke és Teremtés Csoportjának igazgatója bevezetőjéből és Gömböcz Elvira – a könyv végén megfogalmazott – tanulmányából világossá válik ennek a kapcsolatnak – gazdaság és teológia – a lényege: „az *agapé* görög szó, jelentése szeretet, az ember szeretete” (149.), valamint Isten bőséges kegyelmének és szeretetének kifejezése. Az angol nyelvű mozaikszó – AGAPE (*Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth*) – tudatosan utal erre, és kifejezi azt a teológiai és spirituális alapot, amely szellemében az alternatív globalizációra való felhívás túlmegy a globalizációkritikán és „cselekvésre szólít fel egy ökumenikus jövőkép megvalósulásáért: az igazságos és szeretettel kapcsolatokban megélt életért, a jelenlegi gazdasági struktúra alternatívájának keresése révén” (13.). Ebben a kapcsolatban a teológia képviseli a célt, ami végső soron nem más, mint a szeretet megélése, s ennek létrejöttéhez és fenntartásához szolgál eszközül a gazdaság, mint alap az érték megvalósulásához.

AGAPE folyamatnak nevezik a szerzők azt az időszakot, amely az EVT 1998. évi hararei (Zimbabwe) nagygyűlésétől a 2006-os Porto Alegre-i nagygyűlésig terjed, s az előkészítő anyagot megihlette. Ennek az időszaknak legfőbb jellemzői az egyenlőtlenségek szélsőségesen extrém méretűvé válása, a szegénység és nyomor elfogadhatatlan mértéke, s ennek ellenpólusaként a gazdagság mértéktelenségének minden határon túlmenő tombolása és a környezeti pusztulás. „Emiatt szólította meg dokumentumával az egyházakat az EVT: tegyenek azért, hogy az evangélium igazságosságra való felszólítása megnyilvánulhasson konkrét tettekben. Az irat készítői arra a kérdésre keresik a választ, hogy az egyházak milyen módon tudnak reagálni azokra a kihívásokra, amelyek a gazdasági globalizációban gyökereznek” (151.). Tehát „ne csak a neoliberális gazdasági rendszer kritikája hangozzon el, hanem konkrét tettek szülessenek az *agapé* jegyében, az igazságos gazdaság megteremtése érdekében” (152.).

A dokumentum szembeállítja a neoliberális gazdasági rendszert az „élet szolgálatában álló gazdasággal” (152.), bemutatja a kétféle gondolkodásmód paradigmatis különbségét, melynek egyik legfőbb jellemzője, hogy a gazdaság nem cél,

hanem eszköz az értékek megteremtésében. Nancy Cardoso, Porto Alegre-i metodista lelkész nő „piacgazdaság spiritualitásról” beszélve, a 2006-os nagygyűlésen kifejezetten kulcsfontosságúnak nevezte ezt a fordulatot a cél-eszköz tételezésben. „Ki fog szembeszállni azzal az illúzióval, hogy a gazdasági rendszer semleges és örökkévaló; hogy emberi kapcsolatok is árucikké válnak? Ki fog szembeszállni azzal, hogy a gazdaság és a gazdasági kapcsolatok uralják az emberiséget?” (161.).

Konkrét cselekvési irányokat is megjelöl a hatvan oldalas előkészítő írás, példák bemutatásával (vö. Remény szigete, Via Campesina, Cochabamba küzdelme a víz privatizációja ellen, a Focolare Közösségi Gazdaság vállalatának példája, a São Pauló-i agrokémiai vállalkozás saját társadalmi felelősségvállalásának komolyan vétele stb.), melyek az igazságtalan struktúrák helyett az alternatív globalizáció jellemzőit viselik magukon, s mintegy kovászként működnek közre az AGAPE megvalósulásában.

A dokumentum radikalizmusát mutatja annak a követelménynek a megfogalmazása, hogy „a nemzeti kormányoknak fel kell hagyni azzal a neoliberális szemlélettel, amely a gazdagok és a multinacionális vállalatok számára csökkentett adókat ír elő. [...] Az a gazdasági környezet nevezhető tisztességesnek, amely nem a tőkeerős óriásokat és a multinacionális vállalatokat támogatja, amelyek támogatások nélkül is boldogulnának – némileg alacsonyabb profittal –, hanem amely a kis és közepes nemzeti vállalkozásokat részesíti előnyben” (155.).

Az igazságos adórendszerhez hozzátartozik az ökológiai igazságosság figyelembevétele is, és a vagyoni különbségek csökkentését előmozdító adók, pl. a szén-dioxid kibocsátás adója, az élőmunka túladóztatásának kerülése, a vagyon megadóztatása. A dokumentum szerint ökonómia és ökológia egymástól elválaszthatatlanok. A környezet kérdéséről a szegénység kontextusában ír: a környezeti pusztulás vesztesei a szegények, s nekik van alapvető joguk a környezet javaihoz való hozzáféréshez.

A 2001-es budapesti konferencián megmutatkozik az AGAPE folyamat komolysága, itt fogalmazták meg ugyanis azt a kulcsfontosságú, provokatív kérdést, hogy „vajon lesz-e bátorságuk az egyházaknak hitük alapján szembeszállni a profitorientált életmód 'értékeivel', vagy visszavonulnak a 'magán' szférába? Ez a kérdés az, amelyre egyházainknak² választ kell adniuk, vagy pedig elvesztik a lelküket” (155–156.).

² Kik ezek az egyházak? A genfi székhelyű Egyházak Ökumenikus Tanácsa (EÖT), vagy másik nevén az Egyházak Világtanácsa (EVT) a világ több mint száz keresztény egyházi szervezetét foglalja magában. A Katolikus Egyház nem mint tag, hanem mint együttműködő és konzulens partner, mint a vallásközi párbeszéd résztvevője járul hozzá az ökumenikus folyamatokhoz, ökumenikus gazdasági-társadalmi kérdésekben is. Vö. 1. *Sodepax: Society, Development*

A továbbiakban az előkészítő dokumentum részleteit ismertetjük, melyek számos konferencia, találkozó és tanulmány anyagai alapján kristályosodtak ki az AGAPE folyamat során, az EVT 1998-as hararei nagygyűlésétől Porto Alegre-ig. A fejezetek az AGAPE-ra való felhívástól a neoliberais gazdasági globalizáció kritikáján és az igazságos kereskedelem, pénzügyek felvázolásán át a változást hozó alternatívák és a konkrét tetteket tartalmazó cselekvési programok idézéséig ölelik fel a témaköröket.

A Harare-től Porto Allegre-ig eltelt időszak megmutatta, hogy az eddigieknél is égetőbb szükség van a globalizáció alternatíváinak kidolgozására és konkrét lépésekre való elköteleződésre egy igazságos, szolidáris, a szereteten alapuló világ érdekében. A szöveg felhívja az egyházak figyelmét, hogy „változást létrehozó közösséggé váljanak” (22.), melyek megváltozott szemlélettel (az uralmi, leigázó, egoista gazdasági globalizációs szemlélettől eltérően) elsősorban az elnyomottak és kirekesztettek szemszögéből „a szolidaritás és osztozás gazdasági elvét gyakorolják” (23.). Ezek a kölcsönösség talaján állva a közjóért munkálkodnak, harcolnak a társadalmi egyenlőtlenségek ellen, a tőke elsőbbsége és uralma helyett az emberi munkát, kreativitást, tudást helyezik az első helyre a gazdasági folyamatban, az emberi jogokat és kötelességeket tartják szem előtt, vagyis megkísérlik megvalósítani az *agapé* szeretetet gyakorlatra váltó gazdaságot (27.). Ilyen közösségek a gyülekezeti, plébániai közösségektől kezdve gazdasági, társadalmi, célorientált csoportokig létrejöhetnek, ahogy azt a később említett élő példák is alátámasztják.

A neoliberais gazdasági globalizáció kritikája a már jól ismert paraméterek mentén történik a dokumentumban is. A pezsgőspohár gazdaság³ igazságta-

*and Peace, genfi székhelyű ökumenikus tanácskozáscsoport az EÖT és a Katolikus Egyház között, amely ökumenikus projekteket, modelleket ajánl az egyházaknak a globális szegénység megközelítéséhez, s folyóiratot is működtet; 2. hivatalos kritikai megnyilatkozások a multinacionális vállalatokról: Apostoli levél Maurice Roy bíborosnak (VI. Pál pápa); és 3. az Egyház társadalmi tanítása néven ismert pápai enciklikák, dokumentumok, kortárs – nem csak pápai – írások, melyek társadalmi, gazdasági, környezeti kérdésekben adnak elemzést és útmutatást. Az egyházak kérdéséről lásd a könyvben NAGYPÁL SZABOLCS: *Hitvallási helyzet és köztes szabályok: Az ökumenikus mozgalom gazdasági tanításának korszakai* című írását (164–172).*

³ A DAVID C. KORTEN: *Tőkés társaságok világalma* (Kapu, Budapest, 1996) című könyvből is ismert – és az igazságtalan globális elosztás illusztrálásához elterjedtté vált – pezsgőspohár ábrához hasonlóan az AGAPE előkészítő dokumentum is így fejezi ki a világ égbekiáltóan igazságtalan elosztási struktúráját: míg a világ lakosságának felső 20%-a birtokolja a világon megtermelt javak 83%-át, addig az alsó 60% a megtermelt javaknak csupán 6%-ához jut hozzá (32.). Ez a képlet a Korten óta eltelt állapot romlását mutatja.

lansága; a dereguláció és liberalizáció szegény országokat hátrányos helyzetbe hozó és igazságtalan erőforrás-elosztást eredményező volta; a pusztá önérdekkövetés, mint az egyetlen gazdasági motiváció elégtelensége a közjó megvalósításában; a piac szabályozatlanságának és a mindenhatóságába vetett hitnek értékrombolása; a mindennél fontosabb gazdasági növekedés céljának fenntarthatatlansága; a leszivárgási hatás működésképtelensége és a nemzetközi szervezetek (IMF, Világbank, WTO) működésének éles kritikája azt a sürgető felhívást mondatja ki a dokumentummal, hogy az egyházak „emeljék fel próféta hangjukat” és tegyenek eleget küldetésüknek: változtassák meg maguk körül az életet, különös tekintettel a szenvedőkre, elnyomottakra, kirekesztettekre (39.). Az AGAPE kiemeli az alternatívák keresésének értékét, valahányszor az életet alárendelik a profit céljainak – az emberi közösségek és az ember Istennel való kapcsolatának rovására. Ezért kulcsfontosságú az „életet szolgáló gazdaság” fogalma, amelyben a profit nem cél, hanem az életet szolgáló eszközzé válik. A dokumentum több helyen „istenközpontú gazdaságról” (44.) is beszél, mint a hatalomközpontú gazdaság ellenpólusáról, s mint az agapé-közösség Forrásának részvételéről a közös küzdelemben és műben: Isten és a felebarát szeretete szorosán összetartozik.

A dokumentum leszögezi, hogy „a gazdaságtudomány és a gazdasági igazságosság mindenkor hozzátartoznak a hit kérdésköréhez, mivel Isten teremtsére vonatkozó akaratának magvát érintik” (39.). Itt is megmutatkozik tehát a teológia és a közgazdaságtan összefüggése.

Az igazságosság mozzanatai (politikai, társadalmi, kulturális, gazdasági, ökológiai igazságosság) a „változást hozó igazságosság” fogalmában integrálódnak, mely kapcsolataink alapvető átforgatására szólít fel mind az emberekkel, mind a természettel való viszonyunkban. Központja a részvétel, egymás kölcsönös elismerése, a kizsákmányoló hatalom kritikája, s gyümölcse az emberi méltóság elismerése és a béke (43.).

A szegények igazságának helyreállításához való jog alátámasztásául idézi a dokumentum az ószövetségi Szentírásból a szombatot, mint a nyugalom napját, a szombatévet és a jubileumi évet, amikor az eredeti állapot helyreállításául adósságelengedés és földbirtokrendezés történt, elsősorban az özvegyek, árvák és idegenek számára. A fejlődő országok jogtalan és igazságtalan módon kezelt adósságának elengedése az AGAPE egyik legfontosabb követelése, hivatkozási alapjuk a fenti bibliai gondolat.

Az igazságos kereskedelem követelménye a tőketulajdonosok érdekei szerint szabályozott, „velejük igazságtalan” (49.) szabadkereskedelem ellenében kerül megfogalmazásra, amelynek vezérmotívuma az igazságos elosztás, sőt megsz-

tás, a részvétel, a kölcsönösség és az értékszemlélet. „A kereskedelmet úgy kell kialakítani, hogy az a javaknak és szolgáltatásoknak az erkölcsileg vállalható, fenntartható és igazságos termelését, cseréjét és fogyasztását szolgálja, hogy ezáltal az egész emberiség és a Föld szükségletei is kielégíthetők legyenek” (51.). Ehhez a jelenlegi szabad, korlátozás nélküli piac alapvető struktúrájának és értékrendjének kell megváltozni, az emberi gondolkodásmódnak, amiben az egyházaknak vezető szerepet kell játszaniuk. Ilyen gondolkodásmódbeli változást kíván az élelmiszer-önrendelkezés valóra váltása, annak elismerése és elismertetése, hogy a déli országoknak, azok őslakosainak elidegeníthetetlen joguk van saját megélhetésük önálló biztosítására, földhasználatra és élelmiszertermelésre, tudásuk és földjük kincseinek megőrzésére, az erőforrásokhoz való igazságos hozzájutásra. A méltányos kereskedelem (*fair trade*)⁴ csak az első lépés az igazságos kereskedelemhez vezető úton.

Az igazságos pénzügyek felvázolása a nemzetközi pénzügyi intézmények (IMF, Világbank) hitelezési politikájának, szerkezetátalakítási programjainak, a déli országok piaci liberalizálásának kritikájával kezdődik, s jut el a „jogtalan adósságok” (71.) fogalmáig. Ennek lényege, hogy Észak országai óriási adóssággal tartoznak Dél felé, az emberi, környezeti erőforrások kivonása és amortizálása miatt, ami Dél országainak strukturális eladósodásához és tőkekiáramláshoz vezetett. Míg az 1960-as években 1 \$ beáramlásra (segélyek, befektetések) 3 \$ kiáramlás (törlesztés, kamatok) esett, addig ez az arány az 1990-es években 1:7-re nőtt (73.). A dokumentum itt is a bibliai jubileumi év⁵ adósságelengedésének példájával támasztja alá a szegény országok adósságelengedésének és kárpótlásának szükségességét. Ennek és az élelmiszer önrendelkezésnek az alapja az, hogy „az emberi szükséglet a legfontosabb, nem pedig a magántulajdon, a profitmaximalizálás, vagy pedig a piac ’természeti törvényeinek’ a követése” (76.). Az emberi szükséglet megfogalmazásakor itt nyilvánvalóan a szegénység tényéből indul ki a dokumentum, az ember szükséglete az alapvető létfenntartásra, életbenmaradásra mindent megelőző jog. Az emberi szükségleteket az ember „*valós*” *szükségei* – az Egyház kortárs társadalmi tanításában felfedezhető – kifejezés

⁴ A *Fair trade* keretein belül nemzetközi forgalomba került árukról azt tanúsítja a mozgalom, hogy ezek nem kizsákmányolás, gyerekmunka vagy természetpusztítás révén keletkeztek.

⁵ „A jubileumi év (Lev 25,1–55; 27,16–24; Iz 61, Lk 4) hagyománya ugyanazon az elven működik, mint a szombatév. Ugyanakkor néhány további jellemzővel is gazdagodik: a föld viszszerül annak a családnak a tulajdonába, aki elvesztette azt szegénysége és adósságai miatt. A jubileumi év teljesen helyreállítja a szegények hozzáférését a termelés és a jólét realizálásához szükséges erőforrásokhoz” (75.).

írja le,⁶ amely a maslow-i szükséglet hierarchia logikája alapján az emberi kiteljesedéshez valóban szükséges anyagi, lelki, szellemi javak összességét jelenti, s amelynek az erényetika szellemében önkéntes korlátai vannak (vö. mértékletesség).

Az igazságos pénzügyek az ember és ökológia fenntarthatóságát tartják szem előtt, átláthatóak, elszámoltathatóak és demokratikusan ellenőrzöttek, figyelembe veszik a nemzeti önrendelkezést és a nemzeti fejlesztési stratégia követelményét.

Az igazságos pénzügyekbe beletartozik a spekulatív pénzügyi tranzakciók számának csökkentése, a pénzforgalmi (Tobin) adó bevezetése és a multinacionális cégek adókedvezményeinek eltörlése.

Az igazságos pénzügyek preferálják a helyi szinten való támogatásokat; az etikus⁷ befektetéseket, ahol a pénzügyi megfontolásokon kívül társadalmi és környezetvédelmi szempontok is érvényesülnek; a mikro-hitel rendszereket,⁸ kisközösségi fizetőeszközöket; takarékszövetkezeteket.

A pénzügyek terén is a gondolkodásmód megváltozása az elsődleges követelmény: „*Egy szolga sem szolgálhat két úrnak. Mert az egyiket gyűlöli, a másikat szereti, vagy az egyikhez ragaszkodik, a másikat megveti. Nem szolgálhattok az Istennek és a mammonnak*” (Lk 16,13). Itt is a pénz szemlélete az, ami változásra szorul: a pénz cél-értéke helyett a pénz eszközz szemléletének kell megvalósulnia: a pénznek szükséges eszközzé kell válnia az értékek, az élet szolgálatában.

Az előkészítő dokumentum további részét a „remény” megfogalmazásának tekinthetjük: a fent leírt követelményekhez a megvalósulás alternatívái kerülnek bemutatásra. A mottó itt is a gondolkodásmód megváltozása: „*gondolkodástokban megújulva alakuljatok át*” (Róm 12,2). Az alternatív gondolkodás első sorban az „alulról jövő [grassroot] tudatosság” (92.), népi mozgalmak jelenségeiben mutatkozik meg (pl. Via Campesina, Cochabamba esetei), de kifejeződik a környezet terén az ökoigazságosság, a társadalom vonatkozásában pedig a szolidaritás helyesen meg-

⁶ HELEN J. ALFORD – MICHAEL J. NAUGHTON: *Menedzsment, ha számít a hit, keresztény társadalmi elvek a modern korban*, Kairosz, Budapest, 2004, 71–75.

⁷ A közmegegyezés szerint erkölcsileg akkor vállalható egy vállalkozás vagy befektetés, ha *elkerül* bizonyos területeket (pl. fegyvergyártás, dohány, alkohol, környezetrombolás, spekuláció stb.); *képviseli* a szervezeti felelősségvállalást, mint célt, amihez a befektetés eszköz; *alternatív beruházásokat* eszközöl olyan vállalkozásokba, amelyek társadalmi, környezeti szempontból felelősen viselkednek. Az orosz ortodox egyház a gazdasági tevékenységre etikai kódexet és szabályrendszert dolgozott ki, amelynek alapja a Tízparancsolat, s amit vallási csoportok alkalmaznak is.

⁸ A mikro-hitelezési programokban rejlő lehetőségeket csak akkor lehet kihasználni, ha a hagyományos hitelezést előnyben részesítő, diszkriminatív törvények megváltoznak. E nélkül fennáll a veszély, hogy a mikro-hitel szervezet a kevésbé szegények irányában intézményesül.

élt fogalmaiban is. A megváltozott gondolkodásmód szükségessége – az egoizmustól a közösségi gondolkodásig – a klímaváltozás ügyében fejeződik ki a legjobban: „A klímaváltozás következményei emlékeztetnek bennünket arra, hogy összetartozunk. Amit egy csoport emitt tesz, az hatással van egy másik csoportra amott. Egy emberi faj vagyunk. Arra kaptunk elhívást, hogy igazságos és fenntartható kapcsolatban éljünk egymással, mindenek javára – beleértve a jövőendő életet is a Földön” (95.).

A dokumentumban felsorolt reményteli alternatívák közül néhányat itt is bemutatunk:

A Remény szigete (Fidzsi-szigetek): A Csendes-óceáni szigetek egyházai sikerrel segítik a helyi lakosságot abban, hogy tradicionális életmódjukra építve – közösségi kapcsolatok, nyersanyaglelőhelyek közösségi tulajdona, erkölcs, az anyagiak fölött álló élet tisztelete stb. – álljanak ellen a neoliberális globalizáció programjának (92.).

A São Pauló-i agrokémiai vállalkozás: a vállalati társadalmi felelősséget célként megélve mind külső, mind belső érintettjei felé megvalósította a „gazdasági igazságosság koncepcióját”, munkavállalói tulajdon, profitmegosztás, részvények demokratizálása, közösségi programok révén (93.).

A bolíviai Cochabamba lakosainak sikeres harca a víz- és csatornarendszer privatizációja ellen: tiltakozássorozat és demonstrációk, blokádok által kivívták a nemzeti közí felzúdulást, így a privatizáló cég (Bechtel) meghátrálásra kényszerült (96–97.).

A Brazíliai Együttműködési Hálózat a Szolidáris Társadalomgazdaságért: fenntartható, etikus, szolidáris, együttműködő, tradicionális értékeket őrző gazdálkodás – az élet szolgálatában álló gazdaság – megvalósítása, informális, illetve közösségi alapú fizetőeszközökkel, hálózat formájában (98–100.).

A dokumentum felsorol még afrikai, koreai példákat is, s a Focoláre ökümenikus mozgalmat, melynek gazdasági tagozata ideális példája a megváltozott szemléletű, az életet, sőt a szegényeket középpontba állító gazdálkodás gyakorlati megvalósulásának.

Az előkészítő dokumentum utolsó része a mérföldköveknek számító szöveget, döntéseket idézi, az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának alternatív globalizációs irányelveitől kezdve a részegyházak szövegein át konkrét példákig, így Bandung szellemiségének (115.) vagy a NEPAD (Új Szövetség Afrika Fejlődéséért) működésének leírásáig (125.), melyeket teológusok és közgazdászok fogalmaztak meg. Az utolsó szöveg az AGAPE folyamat cselekvési programja, melyet különböző egyházak nyilatkozataiból, vállalásaiból állítottak össze.

A könyv mondanivalójának csúcsa, amelyre az eddig ismertetett előkészítő dokumentum mutat, maga az AGAPE nyilatkozat, melynek pontos címe: *Alternatív Globalizáció a Népekért és a Földért – 2006. Felhívás szeretetre és cselek-*

vésre. A nyilatkozatot az Egyházak Világtanácsának 9. Nagygyűlése 2006 februárjában fogadta el Porto Alegre-ben, s amely lényegében nem más, mint egy átfogó ima és kötelezettségvállalás mindarra, ami az előkészítő szövegekben benne foglaltatik. Az ima helyzetleírással, a globalizált világ nyomorának és mulasztásainak leírásával kezdődik, s az előimádkozó szövegére szakaszonként ráfelel a hívő közösség: „*Istenünk, kegyelmedből változtasd meg a világot.*” A helyzetleírás kéréssel folytatódik az agapé-gazdaság megvalósulásáért, melynek részleteit az imádság fejezetenként tárgyalja, az „*Ismételten elkötelezzük magunkat arra, hogy...*” bevezető szavakkal. Az elköteleződések a következőkre vonatkoznak: a szegénység megszüntetése, igazságos kereskedelem, igazságos pénzügyek, ökológiai igazságosság, a föld és a természeti erőforrások fenntartható felhasználása, közjavak és szolgáltatások, életadó mezőgazdaság, tisztességes munka, egyenjogú munkavállalás és az emberek megélhetése, az egyházak és a hatalom, az egyházak felelősségvállalása egymás iránt és a gazdasági globalizáció áldozataiért.

Megállapíthatjuk, hogy az AGAPE nyilatkozat, az egész AGAPE gondolat és folyamat legszembevetőbb mozzanata a *cselekvésre* való buzdítás, a neoliberais gazdaság elleni harc ösztönzése a tettek szintjén. A cselekvésre sarkallás, a gyakorlat hangsúlyozása, a kizsákmányolás, a kolonizáció, új-kolonizáció témája, a szegénység sajátos, mint egy érem két oldalának egyikeként való megközelítése arra engednek következtetni, hogy a dokumentum mondanivalójában közvetetten felfedezhető a felszabadítási teológia szellemisége is. Nagypál Szabolcsnak az EVT történetét áttekintő könyv végi tanulmánya a felszabadítás teológiájának jelentős hatására mutat rá az 1961-től 1975-ig terjedő időszakban (166.). Ugyanakkor távolról sem állítható, hogy a felszabadítási teológia egyformán erőteljesen hat a több száz EVT tagegyházra, s a még több egyéni résztvevőre. Mégis érdemes röviden elemezni ezt a hatást.

A felszabadítási teológiának sok ága létezik – a feminista teológiától kezdve az ökoteológián át a dél-amerikai, koreai, afrikai felszabadítási teológiákig –, a klasszikus a dél-amerikai Gutiérrez-féle felszabadítási teológia. Erős a befolyása – többek között – az észak-amerikai, német történelmi egyházakra is, ugyanakkor a magyar egyházak megnyilatkozásaiban kevés szó esik róla. A Katolikus Egyház tanítóhivatala, a Hittani Kongregáció,⁹ VI. Pál pápa, II. János Pál és XVI. Benedek írásai kritikus szemmel közelítenek hozzá, elsősorban marxista–

⁹ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html

új-marxista szellemisége, az osztályharc alaptétele, ebből következően a szegények pártos előnyben részesítése (*preferential option for the poor*) és a politikai cselekvés, valamint a gyakorlat kizárólagos igazságforrássá tétele miatt.

Néhány gondolat a katolikus kritikából megvilágítja a fentieket. Az „igazság” és az „erőszak” fogalmai a felszabadítási teológiában más jelentést nyernek, mint a keresztény hitben. Az igazság, ami a keresztény fogalomtárban Jézussal definiálódik, Vele azonos,¹⁰ a felszabadítási teológiában osztályigazsággá redukálódik, s az osztályharc, azaz az erőszak, mint pozitív minőség, hivatott megvalósítani. A társadalomkép, melynek az Egyház társadalmi tanítása szerint célállapota a közjó, az erőszakon és antagonisztikus ellentétben alapul. Az etika, a maga klasszikus keresztény értelmében – transzcendens alapokon megkülönböztetett jó és rossz – az osztályérdek kifejezőjeként torzul. A keresztény hit esszenciája: a felebaráti szeretet, vagyis a másik embernek való jóakarat az osztályharc fogalmával együtt nem értelmezhető. A felszabadítási teológia a szeretetet az *option for the poor* szellemében fogalmazza meg, vagyis a szeretet univerzalizása sérül ebben a felfogásban.¹¹ Az „Isten népe” kifejezést az Egyház hierarchikus intézményeinek antitéziseként értékeli, s szemében ezek az intézmények elnyomó hatalomnak számítanak. A „népben,” az „Emberek egyházában” való tagság kritériuma az osztályharcban való részvétel, ezért mindenki, aki része „Isten népének”, a hierarchikus Egyház ellenzójének számít, holott az eredeti kifejezés szerint mindenki beleértendő Isten népébe, aki Istennel, Isten tanítása szerint él.¹² A felszabadítási teológia az elsődleges szabadításnak a szegénységből való felszabadítást, azaz a gyakorlat és a struktúra szintjén való szabadítást tartja. A katolikus teológia ugyanakkor a szabadítás legfőbb aspektusát a bűnből való szabadításban fogalmazza meg, a lélek, vagyis az emberi individuum szintjén. Erre mutat Jézus megváltói tette, amely a bűnből való megszabadítás. A bűnből megszabadult individuum gondolkodásmódjára épülhet rá az új struktúra, amely a bűn struktúráiból, köztük az igazságtalan szegénység struktúráiból való megszabadulást is meghozza. A Katolikus Egyház a szeretet, a morál, az Egyház egyetemességének szellemében beszél erőszakmentes dialógusról, az igazságosságért és békéért való harcról, az emberek belső megtéréséről, amely a társadalmi struktúra megváltozását is maga után vonja. A strukturális változások szükségességét mind a felsza-

¹⁰ „Én vagyok az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6).

¹¹ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation*, i. m. 11.

¹² JOSEPH CARDINAL RATZINGER: *Liberation Theology* <http://www.christendom-awake.org/pages/ratzinger/liberationtheol.htm>

badítás teológiája, mind ennek kritikája kiemeli, a különbség az ezt létrehozó cselekvés alapjában, motivációjában mutatkozik meg. A felszabadítási teológia katolikus kritikája az első hathatós lépést egy valódi, belső, lelki átalakulástól várja, ami az osztályharc helyett a szeretet radikalitásához vezet.

„Ez az AGAPE-felhívás egy imádság, hogy legyen erőnk megváltoztatni az igazságtalan gazdasági struktúrákat” (145.). Mint látjuk, az igazságtalan gazdasági struktúrák megváltoztatásáról több megközelítésben is beszélnek az egyházak, s az ökumenikus mozgalom lényege a párbeszéd. Az AGAPE dokumentum, melynek magyar szövege azt a célt hivatott szolgálni, hogy „munkaanyaggá váljon a magyar keresztény egyházak közti, és az egyházak és világi szervezetek közti párbeszédhez, együttgondolkodáshoz” (151.), ösztönzőként szolgálhat az egyházak számára, hogy lefolytassák a párbeszédet és megtalálják a közös utat, s cselekvő példaképek legyenek a világ jobbá tételében. 2006 óta a világ helyzete – gazdasági, környezeti, társadalmi szempontból – tovább romlott, mégis, az AGAPE előkészítő dokumentumában felsorolt pozitív példák reményt keltenek. A mai válsághelyzet nemcsak katasztrófákat vetít elő, hanem lehetőség is, amit az Egyházak Ökumenikus Tanácsa is nyilvánosan kommunikál. A válság lehetőség arra, hogy az emberiség megtanuljon másképpen gondolkodni, s ebben a (rég) új gondolkodásmódban segíthet az AGAPE dokumentum, s annak közös feldolgozása. Együtt imádkozhatunk az egyházakkal, hogy megvalósuljon kívánságként való működésük a világ jobbá tételében.

KATOLIKUS NEVELÉSI KONGREGÁCIÓ

Együtt nevelni a katolikus iskolában

Megszentelt személyek és hívő világiak közös küldetése

BEVEZETÉS

1. Korunk roppant gyors és olykor ellentmondásos fejlődése nevelési kihívásokkal szembesíti az iskola világát. E kihívások megfelelő válaszra várnak, de nemcsak a tanítás tartalmát vagy módszereit, hanem a nevelési tevékenységhez kapcsolódó *közösségi tapasztalatot* illetően is. Súlyosságuk világosan kitűnik abból a *bonyolult társadalmi, kulturális és vallási valóságból*, amelyben a fiatal nemzedékek felnőnek, és amely jelentékenyen befolyásolja mindennapi életüket. Olyan széles körben elterjedt jelenségekről van szó, mint az emberi élet alapigazságai iránti érdektelenség, az individualizmus, az erkölcsi relativizmus és az utilitarizmus. Ezek elsősorban a tehetős és fejlett társadalmakat jellemzik. Hozzájuk kapcsolódnak a gyors strukturális változások, a globalizáció és az informatika területén az új technológiák alkalmazása. Mindezek együttesen pedig erőteljesen rányomják bélyegüket a mindennapi életre, valamint az oktatás területére. A fejlődéssel párhuzamosan ugyanakkor növekszik a gazdag és szegény országok közötti szakadék, egyre nagyobb méreteket ölt az elvándorlás, élesebben megmutatkozik a kulturális identitások közötti különbözőség egyazon földrajzi területen és ennek következményeként az integráció igénye. E társadalomban, mely egyszerre globális és különbözőségeiben gazdag, lokális és planetáris, melyben különféle és egymásnak ellentmondó világszemléletek és életfelfogások vannak jelen, a fiataloknak egyre látványosabban kínálnak fel értékeket vagy értéktelenségeket, amelyeket azonban az emberek egyre kevésbé képviselnek közösen. Mindehhez jönnek még a családok széthullásából, a nélkülözésből és a szegénységből fakadó problémák, amelyek széles körben az elveszettség érzését keltik a fiatalokban egzisztenciális és érzelmi szinten, növekedésük és fejlődésük nehéz életszakában, és kiteszik őket annak a veszélynek, hogy „a megtévesztő emberi tanítás és a tévedésbe ejtő álnokság minden szele magával sodorja őket” (Ef 4,14).

2. Ilyen körülmények között különösen sürgetővé válik, hogy olyan iskolai képzésben részesítsük a fiatalokat, amely nem silányul egy végzettség megszerzéséhez egyénileg és eszközszerűen igénybe vehető pusztá szolgáltatásnyújtássá. Az ismeretek elsajátításán túl szükséges, hogy a tanulók igen mély megosztást tapasztaljanak meg nevelőikkel. E tapasztalatszerzés sikeréhez a nevelőknek befogadó és felkészült partnereknek kell lenniük, akik képesek felszítani és irányítani a tanulóknak rejlő legmélyebb energiákat az igazság és a létezés értelmének keresésére, önmaguk és életük pozitív építésére, és akik integrális képzésben gondolkodnak. Hiszen „nem lehetséges valódi nevelés az igazság fénye nélkül”.¹

3. Ez a perspektíva minden iskolai intézmény számára felszólítást jelent, de különösképpen a katolikus iskola számára, mely szüntelenül figyelemmel kíséri a társadalom emberformáló tényezőit, mivel „az oktatás ügye mindig szoros kapcsolatban állt az Egyház küldetésével”.² A katolikus iskola az evangélium igazsága által táplált nevelő szolgálatával részt vesz ebben a küldetésben mint valóságos egyházi tényező. A katolikus iskola ugyanis hivatásához hűen „a teljes emberi személy nevelésének helye, ahol a világos nevelési terv alapja Krisztus”,³ és azon igyekszik, hogy összhangot teremtsen hit, műveltség és élet között.

4. A katolikus iskola nevelési terve csak akkor meggyőző, ha erősen motivált személyek dolgoznak megvalósításán, olyanok, akik tanúskodnak Krisztussal való élő kapcsolatukról, hiszen csak benne „világosodik meg igazán az ember misztériuma”.⁴ Olyan személyekről van tehát szó, akik *személyesen és közösségileg is odaadják magukat* az Úrnak, őt tekintik emberi kapcsolataik, valamint a nevelők és a tanulók közötti együttműködés alapjának és állandó tájékozási pontjának.

¹ XVI. BENEDEK: Discorso all’apertura del Convegno ecclesiale della Diocesi di Roma su famiglia e comunità cristiana [Beszéd a Római Egyházmegye család és keresztény közösség című konferenciájának megnyitója alkalmából] (2005. június 6.), AAS 97 (2005) 816.

² II. JÁNOS PÁL: Allocuzione all’UNESCO [Beszéd az UNESCO-hoz] (1980. június 2.), 18. pont, AAS 72 (1980) 747.

³ KATOLIKUS NEVELÉS KONGREGÁCIÓJA: *A katolikus iskola a harmadik évezred küszöbén* (1997. december 28.), 4. pont.

⁴ II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció az egyházzól a mai világban (1965. december 7.), 22. pont, AAS 58 (1966) 1042.

5. Valódi *nevelői közösség* létrehozása, mely közös, programszerűen elfogadott értékekre épül, fáradságot nem kímélő feladatot jelent a katolikus iskola számára. A különféle kulturális és vallási környezetből jövő tanulók és tanárok jelenléte e közösségben ugyanis megkívánja, hogy az iskola nagyobb figyelmet fordítson a megkülönböztetésre és a személyek személyes kísérésére. Szükséges egy megosztott nevelési terv kidolgozása. Az erre való felhívást nem lehet figyelmen kívül hagyni, és e felhívásnak arra kell ösztönöznie a katolikus iskolát, hogy ténylegesen az Egyház megtapasztalásának helyévé váljon. A nevelői közösség összekapcsoló ereje és értékes emberi kapcsolatokat lehetővé tevő képessége a közösen vallott értékekből és az *életközösségből* fakad, amelynek az az alapja, hogy mindnyájan Krisztushoz tartoznak, és elismerik az evangéliumi értékeket. Az evangéliumi értékeket fogadják el nevelői normaként, ezek az értékek szolgálnak a nevelési törekvés mozgatórugójaként, valamint az egész iskolai élet végcéljaként. Hogy valaki milyen mértékben osztozik mindebben, az különböző lehet az egyén személyes élettörténetétől függően, ugyanakkor megkívánja a nevelőktől a készséget a folyamatos képzésre és önképzésre, mégpedig olyan kulturális értékek és olyan életvezetés melletti elköteleződés tekintetében, amelyeket meg kell jeleníteniük a nevelői közösségben.⁵

6. A Katolikus Nevelés Kongregációja, miután két önálló dokumentumban már tárgyalta a világi katolikusok, illetve a megszentelt személyek identitását és küldetését az iskolában, a jelen dokumentumban az egyazon nevelői küldetésben járó világi hívők és megszentelt személyek együttműködésére vonatkozó lelkipásztori szempontokat tekinti át.⁶ E küldetés megélésében összetalálkozik a világi hívők azon döntése, hogy nevelő feladatukat úgy élik meg „mint személyes hivatásukat az Egyházban és nemcsak mint egy foglalkozás végzését”,⁷ valamint a megszentelt személyek döntése, akik „arra kaptak meghívást, hogy az evangéliumi tanácsok szerint éljenek, és a boldogságok humanizmusát a nevelés és az iskola területére vigyék”.⁸

⁵ Vö. KATOLIKUS NEVELÉS SZENT KONGREGÁCIÓJA: *A katolikus iskola* (1977. március 19.), 32. pont.

⁶ A jelen dokumentumban a papokra, szerzetesekre gondolunk, valamint mindazokra, akik a megszenteltség különböző formáiban osztatlan szívvel kötelezik el magukat Krisztus követésére. Vö. II. JÁNOS PÁL: *Vita consecrata* szinódus utáni apostoli buzdítás (1996. március 25.), 1–12. pontok, *AAS* 88 (1996) 377–385.

⁷ KATOLIKUS NEVELÉS SZENT KONGREGÁCIÓJA: *Világi katolikusok mint a hit tanúi az iskolában* (1982. október 15.), 37. pont.

7. A jelen dokumentum azon korábbi szövegek sorát folytatja, amelyeket a Katolikus Nevelés Kongregációja a nevelésről és az iskoláról kiadott,⁹ és egyértelműen számot vet azzal a ténnyel, hogy a katolikus oktatási intézmények egymástól eltérő helyzetben vannak szerte a világon. Három olyan alapvető szempontra kívánja felhívni a figyelmet, amely a hívő világiak és a megszentelt személyek közötti, katolikus iskolában megvalósuló együttműködésre vonatkozik: a kommunió a nevelői küldetésben, a kommunióra irányuló képzés szükségessége a megosztott nevelői küldetés érdekében, végezetül a mások felé megnyílás mint a kommunió gyümölcse.

I. A KOMMUNIO A NEVELŐI KÜLDETÉSBEN

8. Minden ember a kommunióra kapott meghívást, hiszen Isten képére és hasonlatosságára teremtetett (vö. Ter 1,26–27). Következésképpen a bibliai antropológia nézőpontjából az ember nem elszigetelt egyén, hanem *személy*, vagyis lényegileg társas lény. A kommunió, amelyre az ember meghívást kapott, mindig két dimenziót foglal magában: egy vertikálisat (közösség Istennel) és egy horizontálisat (közösség az emberek között). Lényegi fontosságú, hogy a kommuniót úgy fogjuk fel, mint Isten ajándékát. A kommunió ugyanis az Úr azon kezdeményezésének gyümölcse, amely a húsvéti misztériumban teljesedett be.¹⁰

Az Egyház: a kommunió és a küldetés misztériuma

9. Isten eredeti tervébe belerontott a bűn, amely megsebzett minden kapcsolatot: az ember Istenhez fűződő kapcsolatát és az emberek közötti kapcsolatot. Isten azonban nem hagyta az embert magára magányában, hanem az idők tel-

⁸ KATOLIKUS NEVELÉS KONGREGÁCIÓJA: *A megszentelt személyek és küldetésük az iskolában*, 6. pont; vö. II. János Pál: *Vita consecrata szinódus utáni apostoli buzdítás*, 96. pont, AAS 88 (1996) 471–472.

⁹ *A katolikus iskola* (1977. március 19.); *Világi katolikusok mint a hit tanúi az iskolákban* (1982. október 15.); *Irányelvek az emberi szerelemre való neveléshez. A szexuális nevelés alapelvei* (1983. november 1.); *A katolikus iskolában folyó nevelés vallási dimenziója* (1988. április 7.); *A katolikus iskola a harmadik évezred küszöbén* (1997. december 28.); *A megszentelt személyek és küldetésük az iskolában. Megfontolások és irányelvek* (2002. október 28.).

¹⁰ Vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica Communionis Notio* [Communionis notio levél a Katolikus Egyház püspökeinek] (1992. május 28.), 3b. pont, AAS 85 (1993) 836.

jességében elküldte Fiát, Jézus Krisztust mint megváltót,¹¹ hogy az ember újra megtalálhassa a teljes kommuniót a Lélekben az Atyával. A Szentháromságos Istennel való kommunió pedig, melyet a Krisztussal való találkozás tesz lehetővé, egyesíti az embereket egymással.

10. Amikor a keresztények *kommuniót* mondanak, akkor a szeretet kommuniójának Krisztusban kinyilatkoztatott örök misztériumára gondolnak, amely nem más, mint magának a Szentháromságos Istennek az élete. Ugyanakkor azt is vallják, hogy a keresztény ember részesedik ebből a kommunióból Krisztus testében, az Egyházban (vö. Fil 1,7; Jel 1,9). A kommunió tehát az Egyház „lényege”. Létalapja és forrása az Egyház azon küldetésének, hogy a „kommunio otthona és iskolája legyen”,¹² hogy segítsen minden férfit és nőt egyre mélyebben belépni a szentháromságos kommunio misztériumába, valamint gyarapítani és gyógyítani az emberek közötti kapcsolatokat. Ebben az értelemben „az Egyház olyan, mint egy emberi család, ugyanakkor Isten nagy családja is, amelyen keresztül Isten megteremt a kommunio és az egység terét minden földrész, kultúra és nemzet között”.¹³

11. Ebből következik tehát, hogy az Egyházban mint *Isten megtestesült szeretetének ikonjában*, „a kommunio és a küldetés egymással mélyen összekapcsolódnak, kölcsönösen átjárják és feltételezik egymást olyannyira, hogy a kommunio a küldetés forrása és egyben a gyümölcse: a kommunio missziós jellegű, a misszió (küldetés) pedig a kommunióra irányul”.¹⁴

Kommunióban és kommunióra nevelni

12. A nevelés, éppen azért, mert az a célja, hogy az embert emberebbé tegye, hitelen csak társas és közösségi környezetben mehet végbe. Nem véletlen, hogy az első és eredendő nevelési közeget a család természetes közössége jelenti.¹⁵ Az

¹¹ Vö. Római misekönyv: IV. eucharisztikus ima.

¹² II. JÁNOS PÁL: *Novo millennio ineunte* apostoli levél (2001. január 6.), 43. pont, AAS 93 (2001) 297.

¹³ XVI. BENEDEK: Omelia alla Veglia di preghiera a Marienfeld [Homília az imavirrasztáson Marienfeldben] (2005. augusztus 20.), AAS 97 (2005) 886.

¹⁴ II. JÁNOS PÁL: *Christifideles laici* szinódus utáni apostoli buzdítás (1988. december 30.), 32. pont, AAS 81 (1989) 451–452.

¹⁵ Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Gravissimum educationis* nyilatkozat a keresztény nevelésről (1965. október 28.) 3. pont, AAS 58 (1966) 731; EGYHÁZI TÖRVÉNYKÖNYV, 793. és 1136. kánonok.

iskola pedig a család mellett helyezkedik el, mint közösségi, szervezett és céllal rendelkező nevelési tér, amely támogatja a család nevelő munkáját, a szubszidiaritás logikája szerint.

13. A katolikus iskola elsődlegesen nevelői közösségként fogja fel magát, olyan iskolaként működik, amely a *személyért* van, és *személyekből* áll. Az ugyanis a célja, hogy a *személyt lényének átfogó egységében* alakítsa. A tanítás és tanulás eszközeivel ott igyekszik elérni a személyt, ahol kialakulnak „értékelési szempontjai, meghatározó értékei, érdeklődési körei, gondolkodásmódja, inspiráló forrásai és életeszményei”.¹⁶ Elsősorban azonban azon van, hogy bevonja a személyt a személyek közötti kapcsolatok dinamikájába, hiszen ezek képezik és éltetik az iskolai közösséget.

14. Másfelől e közösségnek – identitásának és egyházi gyökerének megfelelően – arra kell törekednie, hogy keresztény, vagyis hitbeli közösséget alkosson, amely képes egyre mélyebb, komunió szintű kapcsolatokat létrehozni, melyek önmagukban is nevelő hatásúak. És éppen egy olyan nevelői közösség jelenléte és élete teszi a katolikus iskolát a hiteles egyházi tapasztalat közegévé, amelyben minden tag egy olyan testvéri komunió részese, amelyet a Krisztussal és az Egyházzal megélt élő kapcsolat táplál.

A megszentelt személyek és a világi hívők együtt az iskolában

15. „Az Egyházzal mint komunióról szóló tanítás gyümölcseihez tartozott ezekben az években annak tudatosulása, hogy az Egyház különféle tagjai az együttműködés és az ajándékok cseréje révén egyesíthetik és egyesíteniük is kell erőiket annak érdekében, hogy minél hatékonyabban vegyenek részt az egyházi küldetésben. Ez hozzájárul egy világosabban körvonalazott és teljesebb egyházkép kialakulásához, és a különféle adományok harmonikus együttműködésével hatékonyabbá teszi a korunk nagy kihívásaira adott választ.”¹⁷ Ilyen egyházi kontextusban a katolikus iskola küldetése – melyet a megszentelt személyekből és a hívő világiakból álló közösség él meg – egészen különleges jelentést kap. Ennek gazdagságát fel kell tudni ismerni és meg kell tudni becsülni. E küldetés a neve-

¹⁶ VI. PÁL: *Evangelii nuntiandi* szinódus utáni apostoli buzdítás (1975. december 8.), 19. pont, AAS 68 (1976) 18.

¹⁷ II. JÁNOS PÁL: *Vita consecrata* szinódus utáni apostoli buzdítás, 54. pont: AAS 88 (1996) 426–427. A világi hívők és a megszentelt személyek együttműködéséről lásd az 54–56. pontokat is, AAS 88 (1996) 426–429.

lői közösség minden tagjától megkívánja annak tudatosítását, hogy a nevelőknek mint egyéneknek és közösségnek átruházhatatlan felelőssége van az eredeti keresztény stílus megteremtésében. Megköveteli tőlük, hogy tanúi legyenek Jézus Krisztusnak, és megmutassák, hogy a keresztény élet világosságot és értelmet hordoz minden ember számára. Amint a megszentelt személy arra kapott meghívást, hogy tanúságot tegyen sajátos hivatásáról a szeretetben megélt kommunióra,¹⁸ és hogy az iskolai közösségben az evangélium értékeinek jele, emlékezete és próféciája legyen,¹⁹ úgy a világi nevelőtől is megkívántatik, hogy teljesítse „küldetését az Egyházban azáltal, hogy hívő módon éli meg e világi hivatását az iskola közösségi felépítésében”.²⁰

16. Az, ami igazán hatékonyra teszi ezt a tanúságtételt: a *kommunio lelkiségének* az előmozdítása, a katolikus iskola nevelői közösségén belül is. Ez a lelkiség mutatja ugyanis azt a hatalmas távlatot, amely a harmadik évezred Egyháza előtt megnyílik. A *kommunio lelkisége* azt jelenti: „képes vagyok úgy tekinteni hit-testvéremre a misztikus test mélységes egységében, mint »aki hozzám tartozik«”;²¹ „a keresztény közösség képes teret biztosítani a Lélek minden adományának”²² a különböző egyházi hivatások közötti kölcsönös kapcsolatban. Az Egyháznak abban a különleges kifejeződésében is, ami a katolikus iskola, a kommunio lelkiségével kell lélegeznie az egész nevelői közösségnek, a kommunio lelkiségének kell ismervül szolgálnia az iskola összetevőinek teljes egyházi értékeléséhez, és ennek kell lényegi vonatkoztatási pontként szolgálnia egy hitelesen megosztott küldetés végzéséhez.

17. Így a szerzetescsaládok, egyházmegyék, plébániák vagy egyes hívők által életre hívott katolikus iskolákban, melyeken belül ma egyházi mozgalmak is jelen vannak, a kommunio ezen lelkiségének olyan magatartásmódban kell testet öltetnie, amely szembeszökő evangéliumi testvériségről tanúskodik az emberek között, akik azonosulnak valamely szerzetesintézmény, lelkiségi mozga-

¹⁸ Vö. MEGSZENTELT ÉLET INTÉZMÉNYEINEK ÉS APOSTOLI ÉLET TÁRSASÁGAINAK KONGREGÁCIÓJA: *Újraindulás Krisztustól* (2002. június 14.), 28. pont.

¹⁹ Vö. KATOLIKUS NEVELÉS KONGREGÁCIÓJA: *A megszentelt személyek és küldetésük az iskolában*, 20. pont.

²⁰ KATOLIKUS NEVELÉS SZENT KONGREGÁCIÓJA: *Világi katolikusok mint a hit tanúi az iskolákban*, 24. pont.

²¹ II. JÁNOS PÁL: *Novo millennio ineunte* apostoli levél, 43. pont, AAS 93 (2001) 297.

²² Uo., 46. pont, AAS 93 (2001) 299.

lom, új egyházi közösség vagy az iskolában tevékenykedő más hívők karizmájával. Ily módon a nevelői közösség teret nyit a Lélek adományainak, és e különbözőségeket gazdagságnak fogja fel. A valódi egyházi érettség, melyet a Krisztussal a szentségekben végbemenő találkozás táplál, képes értékelni „egyházi mozgalmaknak mind a hagyományosabb, mind az újabb formáiban [...] megmutatkozó elevenségét, amely Isten ajándéka”²³ az egész iskolai közösségnek és magának a nevelési folyamatnak.

18. A katolikus oktatási-nevelési szakmai társaságok a „kommunió” megélésének egy másik lehetőségét jelentik. A nevelői küldetés segítésére szervezték meg őket, és a párbeszéd terét képezik a családok, az adott terület intézményei és az iskola között. Ezek a társaságok, helyi, nemzeti és nemzetközi formáikban, gazdagságot jelentenek, mert különösen is termékenyen támogatják a nevelés világát a motivációk és a szakmaiság szempontjából. Számos társaságnak olyan tanárok és felelősök is tagjai, akik nemcsak a katolikus iskolákban vannak jelen, hanem más oktatási intézményekhez is tartoznak. Annak köszönhetően, hogy tagjaik több intézményt is képviselnek, ezek a társaságok fontos szerepet tölthetnek be abban, hogy párbeszéd és együttműködés alakuljon ki az intézmények között, amelyek bár különböznek egymástól, mégis összekapcsolja őket a közös nevelési cél. E társaságoknak figyelembe kell venniük, hogy változnak az idők, ezért felépítésüket, működésüket korszerűsíteniük kell, hogy továbbra is számottevő hatékonysággal legyenek jelen az oktatás területén. Az egymással való együttműködést is intenzívebbé kell tenniük, főleg annak érdekében, hogy biztosíthassák a közös célok elérését az egyes társaságok értékeinek és sajátosságainak a teljes tiszteletben tartása mellett.

19. Ezenfelül alapvető jelentőségű, hogy a társaságok által végzett szolgálatot az a szándék vezesse, hogy teljes mértékben részt vegyenek az Egyház pasztorációs tevékenységében. A püspökkari konferenciáknak és azok földrészek szerinti képviselőiteinek pedig az a feladata, hogy előmozdítsa minden egyes társaság sajátosságainak megbecsülését, valamint segítse és ösztönözze a társaságok összehangoltabb munkáját az oktatásügy területén.

²³ Uo., 46. pont, AAS 93 (2001) 300.

II. KÉPZÉSI FOLYAMAT, HOGY EGYÜTT TUDJUNK NEVELNI

20. A katolikus iskolában a fiatal nemzedékek kommunióban és a kommunióra történő nevelése komoly feladat, amelyet nem lehet improvizálni. Erre a feladatra kellőképpen fel kell készülni, s végzését egy képzési tervvel kell támogatni. E képzési tervnek kezdetinek és folyamatosnak is kell lennie, amely képes felismerni a manapság jelentkező nevelési kihívásokat, képes megtalálni a leghatékonyabb eszközöket a velük való szembenézésre, a megosztott küldetés jegyében. Ez megkívánja a nevelőktől, hogy legyenek készségesek a tanulásra, tudásuk gyarapítására, módszereik megújítására és korszerűsítésére, de arra is, hogy spirituális és vallási képzést kapjanak, valamint a megosztásra. A mai helyzetben ez különösképpen szükséges, hogy válaszolni tudjanak a felmerülő problémákra ebben a folyamatos és gyors átalakulásban lévő világban, amelyben a nevelés egyre nehezebb feladatot jelent.

Szakmai képzés

21. Alapvető követelmény a katolikus iskolában tanító tanárral szemben, hogy alapos szakmai képzettséggel rendelkezzen. A tanítás silány minősége, melynek oka az elégtelen szakmai felkészültség vagy a nem megfelelő didaktikai módszerek alkalmazása, elkerülhetetlenül káros hatással van a tanulók integrális képzésének eredményességére és a nevelő kulturális tanúságtételére, amelyet nyújtania kell.

22. A nevelő szakmai képzettsége nemcsak széleskörű kulturális, pszichológiai és pedagógiai kompetenciákat igényel, amelyeket autonómia, tervezési és értékelési képesség, kreativitás, újdonságok iránti nyitottság, korszerű ismeretekre törekvés, útkeresés és kísérletezés jellemez, hanem képességet is a szakmai kompetenciák és nevelési motivációk közötti szintézisalkotásra, különös figyelmet szentelve arra, hogy személyesen rendelkezésére álljon bárkinek. Ezt ma megkívánja a tanári munka egyre inkább kollegiális végzése. A tanulók és a családok azt várják a tanártól, hogy párbeszédre és elfogadásra képes partner legyen, felkészült nevelő, aki képes motiválni a fiatalokat a teljes képzésre, képes felébreszteni és afelé irányítani a bennük szunnyadó energiákat, hogy értékesen építsék önmagukat és az életüket, valamint képesek komoly és hiteles tanúi lenni annak a felölősségnek és reménynek, amellyel az iskola a társadalomnak tartozik.

23. A folyamatos és felgyorsult átalakulásnak – mely az embert és a társadalmat a mai korban minden területen érinti – az a következménye, hogy a megszerzett ismeretek hamar elavulttá válnak, új attitűdökre és módszerekre van szükség. A tanárnak kötelessége, hogy az általa tanított tárgyak terén állandóan frissítse tu-

dását, és az alkalmazott pedagógiai módszerek tekintetében is naprakész legyen. A nevelői, tanári hivatás megkívánja az újításra és alkalmazkodásra való gyors készséget. Nem elég tehát csak kezdetben elérni egy viszonylag magas színvonalú felkészültséget, hanem azt meg is kell tartani, és emelni is kell a folyamatos képzés révén. Ezenfelül a folyamatos képzés, mivel számtalan aspektust felölel, megkívánja, hogy személyesen és közösségileg is keressük e képzés megvalósítási módjait. Szükség van továbbá egy megosztott képzési folyamatra, amelyben a katolikus iskola megszentelt és világi nevelői közösen vesznek részt, és gazdagítják egymást.

24. Pusztán a tantárgyak szerinti szakmai továbbképzés a szó szoros értelmében nem elég. A hit, a kultúra és az élet közötti szintézis ugyanis, amelyet a katolikus iskola nevelői megvalósítani hivatottak, „a különböző tudományszakokba rendeződött emberi tudás sokféle tartalmának integrációja által valósulhat meg az evangéliumi üzenet fényében és azoknak az erényeknek a kibontakoztatásával, amelyek a keresztény embert jellemzik”.²⁴ Ez megköveteli a katolikus nevelőtől, hogy különleges érzékenységet fejlesszen ki önmagában a nevelésre szoruló személlyel szemben, hogy fogékony legyen nemcsak az ismeretekben és kompetenciákban való növekedési kérésére, hanem az emberségben való fejlődésének szükségére is. Ez megkívánja a nevelőktől, hogy „a szívükkel forduljanak oda a másikhoz, úgy, hogy az megérezhesse emberi jóságukat”.²⁵

25. Ezért a katolikus nevelőknek „a szakmai képzés mellett elsősorban a »szív képzésére« van szükségük: el kell vezetni őket arra az Istennel való találkozásra Krisztusban, amely felébreszti bennük a szeretetet, és megnyitja szívüket a felebarát felé”, úgy, hogy nevelői munkájuk „hitük következménye [legyen], mely a szeretetben tevékeny (vö. Gal 5,6)”.²⁶ Ugyanis „a tanítással való törődés [is] szeretet” (Bölcs 6,17). Csak ekképpen képesek tanító tevékenységüket a hit iskolájává alakítani, vagyis az evangélium átadásává, miként azt a katolikus iskola nevelési terve megkívánja.

Teológiai és spirituális képzés

26. A keresztény üzenet tanításon keresztül történő átadása feltételezi a hit igazságainak és a lelki élet alapelveinek biztos ismeretét, amelyet szüntelenül fejleszteni kell. Ezért szükséges, hogy a katolikus iskolák tanárai, megszenteltek és világiak, megfelelő teológiai képzésben részesüljenek.²⁷ Ez segíti őket, hogy a

²⁴ KATOLIKUS NEVELÉS SZENT KONGREGÁCIÓJA: *A katolikus iskola*, 37. pont.

²⁵ XVI. BENEDEK: *Deus caritas est* enciklika (2005. december 25.), 31. pont, AAS 98 (2006) 244.

²⁶ Uo.

hívó megértést jobban összhangba tudják hozni a szakmai munkájukkal és keresztény cselekvésükkel. A teológiai képzéssel együtt a nevelőknek spirituális képzésükkel is törődniük kell, hogy mélyebbé váljon a Jézussal való kapcsolatuk, és hogy egyre inkább hozzá hasonlóvá váljanak, hiszen ő a voltaképpeni tanító, a Mester. Ebben az értelemben mind a világiak, mind a megszentelt személyek képzési folyamatának integrálódnia kell egyrészt a személyes fejlődés folyamatába a Krisztushoz való egyre hasonlóbbá válás felé (vö. Róm 8,29), másrészt a nevelői közösség létrejöttének folyamatába a tanító Krisztus körül. Ezenfelül a katolikus iskola tudatában van annak, hogy az iskolai közösségnek állandóan táplálkoznia kell azokból a forrásokból és szembesülnie kell azokkal a forrásokkal, amelyekből létezése értelmét kapja. Ezek pedig a következők: Isten üdvözítő igéje a Szentírásban, a hagyományban, főként a liturgikus és szentségi hagyományban, amelyet az Egyház tanítóhivatala világít meg.²⁸

A megszentelt személyek hozzájárulása a megosztott (közös) képzéshez

27. A megszentelt személyek az evangéliumi tanácsok fogadalommal történő vállalásával kinyilvánítják, hogy Istenért és Istenből élnek, a szentháromságos szeretet konkrét tanúságtételévé válnak, hogy az emberek észlelhessék Isten elbűvölő szépségét. Így a megszentelt személyek első és eredeti hozzájárulása a megosztott küldetéshez: életük evangéliumi radikalitása. Hivatásuk megéléséhez teológiai-spirituális képzettséget szereznek, melynek középpontjában az Egyházban élő Krisztus misztériuma áll. E képzettséget azonban állandóan fejleszteniük kell, összhangban az Egyházzal, mely a „teljes igazság” (Jn 16,13) felé vándorol a történelemben. Ennek a világos egyházi dinamikának megfelelően a megszentelt személyeknek meg kell osztaniuk a képzés gyümölcseit a világiakkal is, elsősorban azokkal, akik arra éreznek meghívást, hogy „megéljék a szerzetesintézmény lelkiiségének és küldetésének sajátos jellemzőit és mozzanatait”.²⁹ Ily módon a nevelés területén elkötelezett megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai képesek lesznek biztosítani az elengedhetetlen nyitottságot az Egyház felé és elevenen tartani a rendalapítók szellemiségét, mindezekon felül pedig meg tudják újítani a katolikus iskola hagyományának egyik különösen értékes aspektusát. A rend-

²⁷ Vö. KATOLIKUS NEVELÉS SZENT KONGREGÁCIÓJA: *Világi katolikusok mint a hit tanúi az iskolákban*, 60. pont.

²⁸ Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Dei Verbum* dogmatikai konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról (1965. november 18.), 10. pont, AAS 58 (1966) 822.

²⁹ MEGSZENTELT ÉLET INTÉZMÉNYEINEK ÉS APOSTOLI ÉLET TÁRSASÁGAINAK KONGREGÁCIÓJA: *Újraindulás Krisztustól*, 31. pont.

alapítók ugyanis kezdettől fogva különleges figyelmet szenteltek a *képzést végző személyek képzésére*, s erre gyakran a legjobb munkaerőket áldozták. Egy ilyesfajta képzésnek – ma is, mint egykor – nemcsak az a célja, hogy a szakmai kompetenciákat fejlessze, hanem elsősorban az, hogy nyilvánvalóvá tegye a tanári pálya hivatás jellegét azáltal, hogy az evangéliumi értékeken tájékozódó gondolkodásmód kialakítására törekszik, a szerzetesintézmény küldetésének sajátos jellemzői szerint. Ezért „nagyon hasznosak azok a képzési programok, amelyekben vannak az alapító, a karizma és a rendi szabályzat témájával foglalkozó, időnként visszatérő tanulmányi és imádságos elmélkedési időszakok”.³⁰

28. Sok szerzetesintézményben a nevelői küldetés világiakkal való megosztása régóta létezik, mivel az iskolában jelenlevő szerzetesközösséggel együtt jött létre. A „spirituális családok”, „társult világiak” csoportjainak vagy egyéb formáknak a kialakulása – melyek lehetővé teszik a világiak számára, hogy lelki és apostoli termékenységet merítsenek az eredeti karizmából – pozitív tényező, és nagy reményt jelent a katolikus nevelői küldetés jövőjének.

29. Szinte felesleges megjegyeznünk, hogy a kommunió-egyház perspektívájában ezekre a képzési programokra – melyeknek a küldetés és az élet világiakkal történő megosztása a célja a saját karizma fényénél – szükség van ott is, ahol bőségesen vannak hivatások a megszentelt életre.

A világiak hozzájárulása a megosztott (közös) képzéshez

30. A világiak – amellet, hogy el kell mélyíteniük az iskolában megélt nevelői hivatásuk értelmét – kommunióban a megszentelt személyekkel arra is meghívást kaptak, hogy a közös képzési folyamathoz hozzátegyék azt, amivel ők mint az Egyház teljes értékű tagjai eredeti és helyettesíthetetlen módon hozzá tudnak járulni. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy fedezzenek fel és éljenek meg „világi életükben [...] egy sajátos és »gyönyörű« hivatást az Egyházon belül”:³¹ azt a hivatást, hogy „az e világi dolgok intézése és Isten szerint való rendezése által keresik Isten országát”.³² Nevelőként arra kaptak meghívást, hogy „e világi hivatásukat hitben az iskola

³⁰ MEGSZENTELT ÉLET INTÉZMÉNYEINEK ÉS APOSTOLI ÉLET TÁRSASÁGAINAK KONGREGÁCIÓJA: *Testvéri élet közösségben* (1994. február 2.), 45. pont.

³¹ KATOLIKUS NEVELÉS SZENT KONGREGÁCIÓJA: *Világi katolikusok mint a hit tanúi az iskolákban*, 7. pont.

³² II. Vatikáni Zsinat: *Lumen gentium* dogmatikai konstitúció az egyházról (1964. november 21.), 31. pont, AAS 57 (1965) 37.

közösségi keretei között [éljük meg], a lehető legkiválóbb szakmai képzettséggel és a hitből táplálkozó apostoli elkötelezettséggel az ember integrális képzésének szolgálatában”.³³

31. Érdemes kiemelni, hogy a világi nevelők sajátos hozzájárulása a képzési folyamathoz éppen az ő e világi (szekuláris) jellegükből fakad, amely különösképpen érzékennyé teszi őket az „idők jeleinek” megragadására.³⁴ Ők ugyanis, mivel hitüket a családi és a társadalmi élet megszokott keretei között élik, az egész nevelői közösséget segíthetik abban, hogy világos különbséget tegyenek az evangéliumi értékek és a velük ellentétes értékek között, amelyeket e „jelek” magukban rejtnek.

32. Egyházi hivatásuk fokozatos kibontakozásával a világiak egyre jobban tudatára ébrednek, hogy az Egyház nevelői küldetéséből részesednek. Ezzel egy időben tevékeny szerepet kezdenek vállalni annak a közösségnek spirituális életetésében, amelyet a megszentelt személyekkel együtt alkotnak. „A kommunió és a kölcsönösség az Egyházban sohasem egyirányú.”³⁵ Ha ugyanis más korokban elsősorban a papok és a szerzetesek táplálták és vezették spirituálisan a világiakat, ma előfordulhat, hogy „maguk a világi hívők segítik a papokat és a szerzeteseket lelki és lelkipásztori útjukon”.³⁶

33. A képzés perspektívájában a világi hívők és a megszentelt személyek azáltal, hogy megosztják egymással imaéletüket és alkalmas formában közösségi életüket, táplálják közös reflexiójukat, a testvériség és a nagylelkű odaadás érzését. Ebben a közös kateketikai-teológiai és spirituális képzési folyamatban egy olyan Egyház arcát ismerhetjük fel, amely miközben testvéri kommunióban imádkozik, meghallgat, tanul és tanít, Krisztus arcát jeleníti meg.

Képzés a kommunió szellemére a nevelés érdekében

34. Lényegénél fogva a katolikus iskola olyan nevelők jelenlétét és részvételét kívánja meg, akik nemcsak kulturálisan és spirituálisan képzettek, hanem tuda-

³³ KATOLIKUS NEVELÉS SZENT KONGREGÁCIÓJA: *Világi katolikusok mint a hit tanúi az iskolákban*, 24. pont.

³⁴ II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció az egyházzal a mai világban, 4. pont, AAS 58 (1966) 1027.

³⁵ MEGSZENTELT ÉLET INTÉZMÉNYEINEK ÉS APOSTOLI ÉLET TÁRSASÁGAINAK KONGREGÁCIÓJA: *Újraindulás Krisztustól*, 31. pont.

³⁶ II. János Pál: *Christifideles laici* szinódus utáni apostoli buzdítás, 61. pont, AAS 81(1989) 514.

tosan szeretnék fejleszteni közösségi nevelői elkötelezettségüket az egyházi kommunió hiteles szellemében.

35. A nevelőknek a képzési folyamaton keresztül is az a feladatuk, hogy kapcsolataikat mind szakmai, mind személyes és spirituális szinten a kommunió logikája szerint ápolják. Ez mindegyiküktől megkívánja, hogy készségesek és befogadók legyenek, nyitottak egymásra, és gazdagítsák egymást, az együttéléshez és a testvéri élethez méltó viselkedést tanúsítsanak a nevelői közösségen belül. A talentumokról szóló példabeszéd (Mt 25,14–30) segíthet megérteni, hogyan kell mindenkinek gyümölcsöztetnie saját személyes adományait és befogadni mások értékeit a megosztott nevelői küldetésben.

36. A megosztott küldetést gazdagítják azok a különbözőségek, amelyek a megszentelt személyeket és a világiakat jellemzik. E küldetésben egységbe kerülnek a különböző karizmák kifejeződései. E karizmák nem mások, mint különféle adományok, amelyekkel ugyanaz a Lélek gazdagítja az Egyházat és a világot.³⁷ A katolikus iskolában ezért „a hivatások kölcsönössége – elkerülve mind a szembeállításukat, mind az összemosásukat – különlegesen termékeny perspektívának bizonyul ahhoz, hogy gazdagítsa a nevelői közösség egyházi érvényét. Benne a különböző hivatások [...] korrelatív utak, különbözők és kölcsönösek, amelyek közrejátszanak abban, hogy teljesen megvalósuljon a karizmák karizmája: a szeretet.”³⁸

37. A személyek és a hivatások különbözősége által tagolva, ám a kommuniónak ugyanazon szelleme által éltetve a katolikus iskola nevelői közössége arra törekszik, hogy a kommunió egyre mélyebb, önmagukban is nevelő értékű kapcsolatokat teremtsen meg. És éppen így „kifejezi a különböző hivatások sokszínűségét és szépségét, valamint azt a nevelési és pedagógiai téren való termékenységet, amelyvel e különbözőség hozzájárul az oktatási intézmény életéhez”.³⁹

³⁷ Vö. MEGSZENTELT ÉLET INTÉZMÉNYEINEK ÉS APOSTOLI ÉLET TÁRSASÁGAINAK KONGREGÁCIÓJA: *Testvéri élet közösségben*, 45. pont.

³⁸ KATOLIKUS NEVELÉS KONGREGÁCIÓJA: *A megszentelt személyek és küldetésük az iskolában*, 21. pont.

³⁹ Uo., 43. pont.

Tanúságtétel és a kommunió kultúrája

38. Ezt a termékenységet elsődlegesen a nevelői közösség tanúságtétele fejezi ki. Kétségtelen, hogy az iskolában a nevelés többnyire a tanításon keresztül zajlik, hiszen rajta keresztül adunk át eszméket és meggyőződéseket; ebben az értelemben „a szó a legkiválóbb út az értelem neveléséhez”.⁴⁰ Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne valósulna meg nevelés az iskolai élet más helyzeteiben is. Így a tanárok – s valamennyi ember, aki az iskola területén él és dolgozik – nevelnek, vagy félre is nevelhetnek, szóbeli és nem szóbeli magatartásukkal. „A nevelési tevékenységben, s különösképpen a hitre nevelésben, mely a képzés csúcsa és legmegfelelőbb horizontja, központi jelentősége konkrétan a tanúságtevő alakjának van.”⁴¹ „Ma sokkal fontosabb, mint valaha, hogy az imádság által táplált tanúságtétel legyen minden katolikus iskola mindent átfogó kontextusa. A tanárok mint tanúk nyilvánítják az életüket éltető reményt (vö. 1Pét 3,15), megélik azt az igazságot, amelyet tanítványaiknak felkínálnak, mindig Annak vonatkozásában, akivel találkoztak, s akinek valódi jóságát örömmel fogadták el életmodelljüként. Szent Ágostonnal mondhatják: »Mi, akik beszélünk és ti, akik, hallgattok, az egyetlen Tanítómesternek vagyunk tanítványai és követői« (Sermones, 23,2).”⁴² A nevelői közösségben tehát az életstílusnak nagy hatása van, kiváltképpen akkor, ha a megszentelt személyek és a világiak együtt dolgoznak, s teljesen osztoznak azon fázisukban, hogy az iskolában „a szabadság és a szeretet evangéliumi szellemisége által átjárt nevelői környezetet”⁴³ hozzanak létre. Ez mindenkitől megkívánja, hogy közösbe adja saját hivatásának sajátos értékeit, hogy olyan család jöjjön létre, amelyet a tevékeny szeretet és a boldogságok szellemisége vezérel.

39. A kommunioról való tanúságtételével a katolikus nevelői közösség képes *nevelni a kommunióra*, amely – mint magasból kapott ajándék – irányítja az együttélésre és befogadásra irányuló képzési tervet. Nemcsak ápolja a tanulóiban azo-

⁴⁰ XVI. BENEDEK: Discorso ai rappresentanti di alcune comunità musulmane [Beszéd néhány muszlim közösség képviselőjéhez] (2005. augusztus 20.), AAS 97 (2005) 918.

⁴¹ XVI. BENEDEK: Discorso all'apertura del Convegno ecclesiale della Diocesi di Roma su famiglia e comunità cristiana [Beszéd a Római Egyházmegye család és keresztény közösség című konferenciájának megnyitója alkalmából] (2005. június 6.), AAS 97 (2005) 815.

⁴² XVI. BENEDEK: Discorso ai Vescovi dell'Ontario, Canada, in visita *ad limina Apostolorum* [Beszéd Ontario püspökeihez (Kanada) *ad limina* látogatásuk alkalmából] (2006. szeptember 8.), *L'Osservatore Romano* (9 settembre 2006), 9.

⁴³ II. Vatikáni Zsinat: *Gravissimum educationis* nyilatkozat a keresztény nevelésről, 8. pont, AAS 58 (1966) 734.

kat a kulturális értékeket, amelyek a valóság keresztény szemléletéből fakadnak, hanem bevonja mindnyájukat a közösség életébe, ahol az értékeket a közösség tagjai közötti hiteles személyes kapcsolatok, valamint az értékek egyéni és közösségi elfogadása közvetítik. Ily módon a nevelői közösség kommunió szintű élete alapvető nevelési elvvé válik, paradigmává, amely irányítja képzési tevékenységét a kommunió kultúrájának megvalósítása érdekében. A katolikus iskolai közösség ezért a tanítás és a tanulás eszközein keresztül „nem úgy közvetíti a műveltséget, mint a hatalom és az uralkodás eszközét, hanem mint képességet a közösségteremtésre, az emberek, események, dolgok megértésére”.⁴⁴ Ennek az alapelvnek kell meghatároznia minden iskolai elfoglaltságot, nemcsak az órai munkát, hanem az iskolán kívüli összes programot is: a sportot, a színjátszást, a társadalmi munkát, amelyek elősegítik a tanulók kreativitásának megmutatkozását és társadalomba való beilleszkedését.

Nevelői közösség és hivatásgondozás

40. A világiakból és megszentelt személyekből álló nevelői közösség hivatástudattal megélt, megosztott küldetése a katolikus iskolát pedagógiai szempontból kedvező helyre teszi a *hivatásgondozás* számára. Összetételénél fogva ugyanis a katolikus iskola nevelői közössége felhívja a figyelmet az Egyházban jelenlevő hivatások különbözőségére és egymást kiegészítő voltára,⁴⁵ és ezeknek maga is kifejeződése. Ebben az értelemben a nevelői tapasztalat közösségi dinamikája lesz az a horizont, amelyen belül a tanuló megtapasztalhatja, mit jelent annak a nagyobb közösségnek a tagjaként élni, ami az Egyház. Az Egyházzal tapasztalatot szerezni azt jelenti, hogy személyesen találkozunk a benne élő Krisztussal. És „a fiatal csak abban a mértékben tudja ténylegesen megérteni Krisztus akaratát s így a saját hivatását, amilyen mértékben személyes tapasztalatot szerez Krisztusról”.⁴⁶ Ebben az értelemben a katolikus iskola igyekszik rávezetni a tanulókat önmaguk megismerésére, magatartásformáik és belső erőforrásaik felismerésére, s így arra neveli őket, hogy felelősségtudattal adják oda életüket, mint mindennapi választ Isten hívására. A katolikus iskola ekképpen kíséri a tanulókat, hogy életükről tudatos döntést hozzanak: válasszák a papi hivatást vagy

⁴⁴ KATOLIKUS NEVELÉS SZENT KONGREGÁCIÓJA: *A katolikus iskola*, 56. pont.

⁴⁵ Vö. II. JÁNOS PÁL: *Christifideles laici* szinódus utáni apostoli buzdítás, 20. pont, *AAS* 81 (1989) 425.

⁴⁶ XVI. BENEDEK: *Discorso ai seminaristi* [Beszéd a papnövendékekhez] (2005. augusztus 19.), *AAS* 97 (2005) 880.

a különleges Istennek szenteltséget, vagy keresztény hivatásukat a családi, foglalkozásbeli és társadalmi életben valósítsák meg.

41. A mindennapi találkozás és párbeszéd a nevelőkkel, világiakkal és megszenteltekkel, akik örömteli tanúságot tesznek saját meghívottságukról, jelentősen segíti a képzésben lévő fiataalt, hogy életét hivatásként fogja fel, olyan útként, amelyet együtt kell megélni, felismerve a jeleket, amelyeken keresztül Isten a beteljesedéshez vezeti az emberi létezést. Azt is segíti megértetni vele, mennyire szükséges felismerni és belülről magunkévá tenni az értékeket, megtanulni felelősen elkötelezettséget vállalni és életünkről döntést hozni.

42. Ily módon a katolikus iskola nevelői tapasztalata erős gátat emel az előtt a széles körben elterjedt mentalitás előtt, amely ráveszi az embereket, főleg a legfiatalabbakat, hogy „saját életüket úgy tekintsék, mint megtapasztalandó élmények együttesét, s nem mint létrehozandó életművet”.⁴⁷ Ugyanakkor pedig hozzájárul, hogy „erős személyiségek alakuljanak ki, olyanok, akik képesek arra, hogy ellenálljanak a csüggesztő relativizmusnak, és keresztségük követelményeinek megfelelően éljenek”.⁴⁸

III. KOMMUNIÓ A MÁSOK FELÉ VALÓ MEGNYÍLÁS SZOLGÁLATÁBAN

43. A katolikus iskola nevelői által megélt kommunió hozzájárul ahhoz, hogy az egész nevelői környezet a külső valóságra nyitott s ne az önmagába zárkózó kommunió helye legyen. *Kommunióban nevelni* és *kommunióra nevelni* azt jelenti: irányt mutatunk a tanulóknak, hogy hitelesen növekedjenek mint személyek, olyanokká, akik „képesek fokozatosan megnyílni a valóság előtt, és kialakítani maguknak egy határozott világnézetet”,⁴⁹ amely segíti tágítani látókörüket és szívüket az őket körülvevő világ felé, kritikus értelmezőképességgel, felelősségérzettel és konstruktív elkötelezettséggel. Ezt a világ iránti nyitottságot antropológiai és teológiai motivációk alapozzák meg.

⁴⁷ II. JÁNOS PÁL: *Centesimus annus* enciklika (1991. május 1.), 39. pont, *AAS* 83 (1991) 842.

⁴⁸ KATOLIKUS NEVELÉS SZENT KONGREGÁCIÓJA: *A katolikus iskola*, 12. pont.

⁴⁹ Uo., 31. pont.

Antropológiai és teológiai alapok

44. Az emberi lény mint személy lélek és test egysége, aki dinamikusan valósítja meg önmagát, mégpedig megnyílásával a másik emberrel való kapcsolatra. A személy lényegéhez tartozik, hogy *másokkal együtt élő és másokért élő* lény, akinek tehát szeretetben kell megvalósítani önmagát. A szeretet tehát az, ami hajtja a személyt, hogy fokozatosan szélesebbé tegye emberi kapcsolatainak sugarát, hogy túllépjen a magánszféra és a családi szeretetkapcsolatok körén egészen addig, hogy együtt lélegezzon az egész világmindenséggel, és átölelje – legalább szándékában – az egész emberiséget. A szeretetnek ebben az ösztönző erejében egy erőteljes nevelési követelmény is rejlik. Annak szükségessége, hogy meglássuk: ezen a világon minden összefügg mindennel, olyan világban élünk, amelyet mindenütt ugyanazok a globális problémák árasztanak el, ez pedig erőteljes etikai felszólítást jelent korunk emberének, felszólítást, hogy hagyjunk fel azzal az emberfelfogással, mely az emberekben elszigetelt egyéneket lát. Annak szükségességéről van szó, hogy az embert személlyé alakítsuk: olyan alanná, aki úgy építi szeretetben saját történelmi, kulturális, spirituális és vallásos identitását, hogy párbeszédet folytat más személyekkel, képes saját adottságait másoknak felkínálni és mások felkínált adottságait képes befogadni. Globalizált világunkban olyan egyéneket kell formálni, akik képesek tiszteletben tartani mások identitását, kultúráját, történelmét, vallását s főképpen szenvedéseit és szükségleteit, annak tudatában, hogy „mindannyian valóban felelősek vagyunk mindenkiért”.⁵⁰

45. E követelmény még inkább fontosabbá és sürgetőbbé válik a katolikus *hit* szemszögéből, melyet *szeretetben* élünk meg az egyházi *kommunióban*. Az Egyházban, a szentháromságos szeretet képeire létrejött kommunió helyében ugyanis „a Krisztus Lelke által ébresztett szeretet dinamikája működik”.⁵¹ A Lélek „belső erőként” működik: összehangolja a hívők szívét Krisztus szívével, és „átváltoztatja az egyházi közösség szívét, hogy a világban az Atya szeretetének tanúja legyen”.⁵² Ezért „az Egyházon belüli kommunióból a testvéri szeretet, természeténél fogva, megnyílik az egyetemes szolgálat előtt, s a *tevékeny és konkrét szeretet tetteire buzdít bennünket minden emberi lény iránt*”.⁵³ Ebben az értelemben az Egyház nem önmagáért létezik: azért van, hogy megmutassa Istent a világnak; másokért van.

⁵⁰ II. JÁNOS PÁL: *Sollicitudo rei socialis* enciklika (1987. december 30.), 38. pont, *AAS* 80 (1988) 566.

⁵¹ XVI. BENEDEK: *Deus caritas est* enciklika, 28b. pont, *AAS* 98 (2006) 240.

⁵² Uo., 19. pont, *AAS* 98 (2006) 233.

⁵³ II. JÁNOS PÁL: *Novo millennio ineunte* apostoli levél, 49. pont, *AAS* 93 (2001) 302.

46. Ugyanilyen módon a katolikus iskola mint egyházi alany a világ keresztyén élesztőjévé válik: benne a tanulók megtanulják leküzdeni önösségüket és felfedezni a hit fényénél: arra kaptak meghívást, hogy felelősségteljesen éljék meg sajátos hivatásukat a Krisztussal való barátságra és szolidárisan éljenek együtt a többi emberrel. Végeredményben az iskola arra hivatott, hogy Isten szeretetének élő tanúságtétele legyen az emberek között. Ezenfelül olyan eszközzé válhat, amelyen keresztül világosan fel lehet ismerni – az evangélium fényénél – azt, ami pozitív a világban, azt, amit át kell alakítani, valamint az igazságtalanságokat is, amelyeket meg kell szüntetni. És az is, hogy körültekintően fogadjuk be azt, amit a világ nyújt az iskolai életnek, a nyitott kommuniót táplálja és mozdítja elő, a nevelésnek különösképpen olyan területein, mint a békére, az együttélésre, az igazságosságra és a testvériségre való nevelés.

A nyitott kommunió építői

47. Az a tény, hogy egyazon nevelői küldetésen különböző személyek, eltérő hivatású és életállapotú személyek osztoznak, kétségtelenül a katolikus iskola egyik erőssége az Egyház missziós dinamikájában való részvételében, az egyházi kommunió megnyitásában a világ felé. E nézőpontból az első értékes segítség az iskolában tevékenykedő világiak és megszentelt személyek közötti kommunióból fakad.

A *világiak*, akik családi és társadalmi kapcsolataik révén a világba tagozódva élnek, elősegíthetik a nevelői közösség megnyílását az építő kapcsolatra az adott területen jelenlevő kulturális, polgári és politikai intézményekkel, valamint a különféle társadalmi szervezetekkel, a lazább szerveződésűektől a jobban megszervezettekig. A katolikus iskola azáltal is biztosítja jelenlétét az adott területen, hogy tevékenyen együttműködik a többi nevelői intézménnyel, mindenekelőtt a felsőfokú katolikus központokkal, amelyekhez különleges egyházi kötelék kapcsolja, valamint a helyi szervekkel és a különféle segélyező intézményekkel. A katolikus iskola ekképpen, hűségesen inspiráló forrásához, segít kiépíteni egy olyan kapcsolati hálózatot, amely segíti a tanulókat, hogy érett módon vállalják másokhoz tartozásukat, és segíti a társadalmat, hogy szolidárisan növekedjen és fejlődjön.

A *megszentelt személyek* is mint „Krisztus valódi jelei a világban”⁵⁴ részt vesznek ebben a kifelé való megnyílásban azoknak az adományoknak a megosztása érdekében, amelyeknek hordozói. Különösképpen az ő feladatuk annak megmutatása, hogy a szerzetesi megszenteltségnek sok mondanivalója lehet minden kultúrának, hiszen segít feltárni az emberi lényre vonatkozó igazságot. Evangéliumi életük tanúságtételének világosan meg kellene tudni mutatni, hogy „az

⁵⁴ II. JÁNOS PÁL: *Vita consecrata* szinódus utáni apostoli buzdítás, 25. pont, AAS 88 (1996) 398.

életszentség az ember és a történelem legmagasabb rendű humanizálásának ajánlata, olyan program, amelyet ezen a földön *mindenki* magáévá tud tenni”.⁵⁵

48. A *nyitott kommunió* másik oszlopa a katolikus iskola kapcsolata a családokkal, amelyek gyermekeik nevelésére ezt az iskolát választották. E kapcsolat azt jelenti, hogy a szülők teljesen részt vesznek a nevelői közösség életében, nemcsak azért, mert gyermekeik nevelésének ők az elsődleges felelősei, hanem annak az identitásnak és nevelési tervnek a megosztása jegyében is, amelyek a katolikus iskolát jellemzik, s amelyeket a szülőknek belső készséggel ismerniük és elfogadniuk is kell. Épp ezért a nevelői közösség az iskola és a családok közötti együttműködés döntő terének a *nevelési tervet* tartja, amelyet a kommunió szellemében kell megismertetnie és végrehajtania, mindenkinek a közreműködésével, a különböző felelősségi körök, feladatkörök és illetékességi körök figyelembevételével. A szülőknek különösképpen az a feladatuk, hogy gazdagítsák a kommuniót e nevelési terv körül, élővé és kézzelfoghatóvá tegyék a családi légkört, amelynek a nevelői közösséget jellemeznie kell. Ezen okból kifolyólag a katolikus iskola szívesen fogadja a szülők együttműködését, és saját küldetése lényegi részének tartja, hogy szervezett formában *folyamatos képzést kínáljon fel a családoknak*, s ezáltal támogassa azokat nevelő feladatukban, és elősegítse a nagyobb mértékű összhangot az iskola és a család által képviselt értékek között.

49. A keresztény szellemiségű társaságok és csoportok, melyek a katolikus iskolákba járó tanulók szüleit gyűjtik egybe, újabb hidat jelentenek a nevelői közösség és az iskolát övező valóság között. Ezek a társaságok és csoportok megerősíthetik az iskola és a társadalom közötti kölcsönös köteléket: a nevelői közösséget nyitottan tartják a társadalom szélesebb közössége felé, ugyanakkor a társadalmat és annak intézményeit érzékennyé teszik az adott területen működő katolikus iskola jelenlétére és az általa kifejtett tevékenységre.

50. Egyházi szinten is: a katolikus iskolán belül megélt kommunió megnyílhat és meg is kell nyílnia egymás gazdagítására, a tágasabb kommunióra a plébániával, az egyházmegyével, az egyházi mozgalmakkal és az egyetemes egyházzal. Ez megkívánja, hogy a nevelői közösséghez tartozó világi hívők (nevelők és szülők) és megszentelt személyek jelentősegteljesen vegyenek részt a katolikus iskola falain kívül is a helyi egyház életében. Az egyházmegyes papoknak és dia-

⁵⁵ KATOLIKUS NEVELÉS KONGREGÁCIÓJA: *A megszentelt személyek és küldetésük az iskolában*, 12. pont.

kónusoknak, valamint a helyi keresztény közösség világi tagjainak, akik nem mindig rendelkeznek pontos ismeretekkel a katolikus iskoláról, fel kell fedezniük a katolikus iskolát mint a *keresztény közösség iskoláját*, Krisztus egyazon Egyházának élő kifejeződését, annak az Egyháznak a kifejeződését, amelyhez ők maguk is tartoznak.

51. A katolikus iskola nevelői közösségének egyházi sága, ha hitelesen és mélyen megélik, nem merülhet ki a helyi keresztény közösséggel való kapcsolatban. Mintegy természetes módon az egyetemes egyház távlatai felé nyílik meg. E nézőpontból sok szerzetescsalád nemzetközi jellege felkínálja a kommunió gazdagítását a megszentelteknek, hiszen ugyanazon a küldetésen osztoznak a világ legkülönbözőbb pontjain. Ugyanakkor egy olyan karizma eleven erejének tanúságtételét kínálja fel, mely a különbségeken túl egyesíteni képes. E kommunió gazdagságát az egyetemes egyházban meg lehet és meg is kell osztani, például képzési és találkozási alkalmakkor, régió- és világszinten, a világiakkal is (nevelőkkel és szülőkkel), akik életállapotuk megtartásával osztoznak a szóban forgó karizma nevelői küldetésében.

52. Az ily módon működő katolikus iskola olyan nevelői közösségnek mutatkozik, amelyben az egyházi és missziós kommunió egyre érettebbé, mélyebbé és kiterjedtebbé válik. Olyan kommuniót lehet megélni benne, amely hatékony tanújává válhat Krisztus élő jelenlétének, a nevében egybegyűlt nevelői közösségben való jelenlétének (vö. Mt 18,20), és amely épp ezért nyitott a valóság egyre mélyebb megértésére, valamint a világ megújítása érdekében nagyobb meggyőződéssel végzett munkára. Ugyanis „ha a Krisztussal való közösség jegyében gondolkodunk és élünk, akkor megnyílik a szemünk”,⁵⁶ és megértjük, hogy „egyedül Istentől jön az igazi forradalom, a világ gyökeres átalakulása”.⁵⁷

53. A nevelői közösségben megélt kommunió, amelyet az ugyanabban a küldetésben teljesen egységben lévő világiak és megszentelt személyek teremtenek meg és tartanak fenn, a katolikus iskolából az evangélium szellemisége által átjárt közösségi közöget hoz létre. Mármint ez a közösségi közeg lesz a ki-

⁵⁶ XVI. BENEDEK: Omelia durante la celebrazione eucaristica a Marienfeld [Homília a szentmisén Marienfeldben] (2005. augusztus 21.), AAS 97 (2005) 892.

⁵⁷ XVI. BENEDEK: Omelia alla Veglia di preghiera a Marienfeld [Homília az imavirrasztáson Marienfeldben] (2005. augusztus 20.), AAS 97 (2005) 885.

váltságos hely a fiatal nemzedékek képzésére egy olyan világ építése érdekében, amely inkább a párbeszéden és a kommunió keresésén alapszik, mintsem a szembenálláson; inkább a különbözőségek együttélésén, mintsem ellenzésükön. Ily módon a katolikus iskola, nevelési tervét az egyházi kommunió és a szeretet civilizáció szerint kialakítva, jelentékenyen képes megvilágosítani sokak elméjét, „hogyan valóban új emberek jöjjenek létre, olyanok, akik egy új emberiség építői”.⁵⁸

BEFEJEZÉS

54. „Egy olyan világban, amelyben a kultúrát érintő kihívás az elsődleges fontosságú, a legprovokálóbb és a legsúlyosabb következményekkel járó kihívás”,⁵⁹ a katolikus iskola tudatában van azoknak az igen nehéz feladatoknak, amelyekkel szembe kell néznie, és a mai körülmények között is megőrzi alapvető jelentőségét.

55. A katolikus iskola – amelyet olyan világi hívők és megszentelt személyek élhetnek, akik őszinte egységben élnek ugyanazt a nevelői küldetést – egy olyan közösség arcát mutatja, amely egyre mélyebb szintű kommunió felé halad. Ez a kommunió képes arra, hogy befogadja a növekvőben lévő személyeket, megtudja velük éreztetni – az Egyház anyai gondoskodásán keresztül –, hogy Isten szíven viseli minden gyermeke életét. A katolikus iskola képes bevonni a fiatalokat egy átfogó képzési tapasztalatba, hogy az evangéliumi örömhír fényében vezesse és kísérje őket keresésükben. A fiatalok ugyanis keresik mindannak értelmét, amit megélnék; szokatlan formákban, sokszor görbe utakon, de nyugtalan sürgősséggel keresik. Végezetül olyan kommunió ez, amely Krisztuson alapszik, elismeri és hirdeti őt minden egyes embernek, mint az egyetlen igaz Tanítót, az egyetlen igaz Mestert (vö. Mt 23,8).

56. Amikor most átadjuk ezt a dokumentumot mindazoknak, akik a nevelés területén tevékenykednek az Egyházban, Szűz Máriára, Krisztus és az emberek

⁵⁸ II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció az egyházzal a mai világban, 30. pont, AAS 58 (1966) 1050.

⁵⁹ II. János Pál: *Discurso a genitori, studenti e docenti delle scuole cattoliche* [Beszéd a katolikus iskolák tanulóihoz, szüleikhez és tanáraihoz] (1991. november 23.), 6. pont, AAS 84 (1992) 1136.

Együtt nevelni a katolikus iskolában

anyjára és nevelőjére bízunk az összes katolikus iskolát, hogy – miként a szolgák a kánai menyegzőn – tanulékonyan kövessék az ő szeretetteljes felhívását: „Te gyétek, amit csak mond” (Jn 2,5), s így módon váljanak – együtt az egész Egyházzal – a „kommunió otthonává és iskolájává”⁶⁰ a ma élő emberek számára.

A Szentatya – az alulírott prefektusnak adott kihallgatás során – jóváhagyta a jelen dokumentumot, és felhatalmazást adott közzétételére.

Róma, 2007. szeptember 8-án, a Boldogságos Szűz Mária születésnapján.

Zenon Card. Grocholewski
prefektus

Mons. Angelo Vincenzo Zani
titkárhelyettes

(Tőzsér Endre SchP fordítása)

Forrás: CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA: Educare insieme nella scuola cattolica. Missione condivisa di persone consacrate e fedeli laici, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 24, *Documenti ufficiali della Santa Sede* 2007, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2009, 1232–1287.

(A *Seminarium*nak, a Katolikus Nevelési Kongregáció folyóiratának 2008/4-es száma tematikus szám, amely azon túl, hogy közli olasz és angol nyelven a dokumentum szövegét, tartalmazza a bemutató sajtótájékoztatón elhangzott beszédek, és öt kommentáló tanulmányt is közöl, szakemberek tollából: ROBERTO ZAPPALÀ: *Il progetto educativo e la comunità educante: cardini di comunione e di efficacia educativa*, 1145–1168; MARY RITA RAE SCHNEIDER RSM: *The Concept of Communion. Central to the Identity and Educative Mission of the Catholic School*, 1169–1199; FRANCO IMODA SJ – STEFANO DEL BOVE SJ: *Educazione condivisa e relazionalità: il contributo delle scienze umane*, 1201–1219; MARK J. PHILPOT: *Educating Together in Catholic Schools. A Shared Mission between Consecrated Persons and Lay Faithful*, 1221–1254; BRUNO BORDIGNON SDB: *Professionalità docente e scuola cattolica. Le facoltà ecclesiastiche di scienze dell'educazione a servizio dell'educazione condivisa*, 1255–1302.)

⁶⁰ II. JÁNOS PÁL: *Novo millennio ineunte* apostoli levél, 43. pont, AAS 93 (2001) 296.

Ortodox filozófiatörténet?

Wolfhart Pannenberg: *Teológia és filozófia. A két tudomány viszonya és közös története*, L'Harmattan, Budapest, 2009, ford. Görföl Tibor és Gáspár Csaba László.

A cím Hegel azon állítására utal, amelyet Wolfhart Pannenberg kiemelt helyen idéz *Teológia és filozófia. A két tudomány viszonya és közös története* című könyvében, amely a neves teológus előadásait adja közre: „Nem egyedül, de főként a filozófia az, ami lényegében ortodox” (212.). Pannenberg előadás-gyűjteménye 1996-ban jelent meg először; magyar fordítása hosszú évek munkája után ténylegesen 2009-ben került ki a nyomdából. A magyar kiadvány magas szintű, helyesírási hiba szinte nem található benne, néhány problémára alább még visszatérek.

Áttekintésem címe kérdőjeles: ez egyszerre kívánja elismerni Pannenberg filozófiatörténetének érdemeit és felvetni hiányosságait. Az érdemekre vonatkozóan megállapítható, hogy olyan filozófiatörténettel van itt dolgunk, amely nemcsak a szerző hatalmas ismeretanyagáról tanúskodik, hanem a tárgyalás sajátos mélységéről, megállapításainak jelentőségéről is. Magyar nyelven efféle filozófiatörténet fordításban még nem jelent meg (a klasszikus szerzőktől, mint Hegel, eltekintve), noha belátható, hogy a nyugati gondolkodás történetét nem lehet másképpen tárgyalni, mint legfontosabb problémáinak szerves kifejlésében. Például Bertrand Russell nagyszabású filozófiatörténete, amely szintén megjelent magyar nyelven, messze elmarad Pannenberg mély és alapos látásmódjától, problémameérzékenységétől. Russell következetesen félreérti Hegelt, ezzel jelentősen hozzájárult az angolszász hegelianizmus lehanyaglásához a XX. század elején; ezzel szemben Pannenberg Hegel-fejezete könyvének csúcspontja.

Pannenberg tárgyalásának további érdeme egyes problémák történeti kibontakozásának felismerése és kifejtése, mint amilyen a személy-

fogalom. Kevesen veszik észre, hogy mai fogalmaink mögött az elmúlt évezredek jelentős fejlődése, átalakulása áll, amelyben kiemelkedő és kevésbé ismert gondolkodók egyaránt részt vettek. Pannenberg több ponton rámutat e fejleményekre; eljárását kiterjeszthetjük valamennyi központi fogalmunkra, mint amilyen a világ, az ember, a vallás, a gondolkodás stb. (Külön probléma a magyar szavak kérdése, amit az eddigi irodalom szinte akadályként tekintett, noha egyes kifejezéseink, mint amilyen a „vallás”, a mélyebb vizsgálat fényében a legjelentősebb gondolati következtetések levonását teszik lehetővé.) Pannenberg e könyvében nem tárgyalja, de aligha kétséges, hogy alaposabban kielemezve Isten szavunk („deus”, „Gott” stb.) jelentése is hasonló történeti változást mutat, amiben a kezdetek csírái kifejlődnek, egyes vonatkozásokban jelentős átalakuláshoz vezetve. Ebben a régi világkép kozmoteológiai felfogásának fokozatos leépülése és az Isten-ember viszony közvetlensége figyelhető meg, ami a XX. század egyes szerzőinél – mint Otto, Scheler, Buber vagy Heidegger – messze ható változásokhoz vezet. Pannenberg eljárásában azon fogalomtörténeti fejtegetések a legerőteljesebbek, amelyek megmutatják, hogyan mélyül el a problematika egyes konkrét hagyomány-összefüggésekben, hogyan lépnek tovább az egyes szerzők, egymásra támaszkodva, a történetileg kibontakozó, egyre mélyebb megértés felé. Tény, hogy ez a fejlődési jelleg a filozófiatörténet egyes fejezeteit meghatározza, legerőteljesebben a XIX. és a XX. században, amikor a német idealizmus, a fenomenológia-exisztencializmus, illetve (ez kimarad a szerző fejtegetéseiből) a pozitivizmus következetesen kibontakozó problémátörténetet mutat, amely az első két esetben történelmi eredményekhez, az utóbbi esetben látványos kudarcokhoz vezetett.

Pannenberg áttekintése korunk egyik legjobban használható filozófiatörténetét eredményezi. Ez elsősorban a nagy filozófiai nyelvekre igaz, a németre, az angolra, a franciára – a kortárs gon-

dolgozásban elvértve találunk olyan kísérletet, amely a nyugati gondolkodást egységében, problémáinak szerves kifejlésében, e kérdéskörök mai relevanciájának történeti megalapozásában képes eljárni. Manapság egyfelől a részproblémák kiemelése és önálló tárgyalása jellemző, legyen szó akár történeti kérdéskörökről, akár absztrakt filozófiai problémákról, másfelől a történeti fejlődés relevanciájának elutasítása. Ami az első lehetőséget illeti, a szaktudománnyá súlylyedtt filozófia mint részproblémák diszciplínája méltatlan önmagához és a legkevésbé sem teszi lehetővé a nyugati gondolkodás hatalmas jelentőségének a felmérését. Ezzel nem vonom kétségbe a szakterületi vizsgálódások viszonylagos érdemeit, ám minden esetben fennáll a veszély, hogy az ilyen vizsgálatok – a fejlődési kontextus nélkül – a *történeti visszavetítés* vétkét követik el. Ha például Platón vizsgálatakor a mai problémák speciális állásából indulunk ki és ennek nyomait keressük a régi szerzőnél – mondjuk a „szubsztancia” fogalmát –, könnyen szem elől tévesztjük egyfelől Platón koncepciójának egészes kereteit, másfelől a filozófiatörténet fejleményeit, amelyek megszabják mai jelentéseinket. Pannenberg könyvének haszna éppen a filozófiatörténetnek mint összefüggő problémátörténetnek a megragadása, ami alkalmas a jelzett naivitás leküzdésére.

Másfelől Pannenberg mégsem képes pontos keretet adni ennek az áttekintésnek. Szándéka szerint a szerző a filozófiatörténetnek a teológiára gyakorolt hatásait kívánja elemezni. Ehhez feltételezi a filozófia és a teológia módszertani és tárgyi különbségét. Eközben sajátos módon olyan hibát követ el, amelynek elkerülését például Fichténél a legjelentősebb érdemnek tekinti. Fichte késői gondolkodásában dicséri, hogy a berlini filozófus felfogta, az én és a nem-én különbsége egy olyan harmadikat feltételez, mégpedig szükségképpen, ami nem ragadható meg a megkülönböztetés egyik vagy mások oldaláról kiindulva. Pannenberg a maga módszertanában

nem tisztázza, hogy teológiai-filozófiai áttekintése melyik oldalról fogalmazódik meg: filozófiai vagy teológiai traktátust olvasunk? S ha a Fichtére vonatkozó megállapítás szerkezetét alkalmazzuk: mi az a harmadik gondolkodás, amelyet a teológia és a filozófia megkülönböztetése szükségképpen feltételez? Mert csak ezen harmadik szempontjából lehetséges a megkülönböztetés megtétele és a kapcsolat felvázolása. Ha ezt a problémát elmélyítjük, könnyen eljutunk annak leszögezéséhez, hogy Pannenberg egy olyan gondolkodást feltételez, amit ő maga nem valósít meg. Vagy pozitívan fogalmazva: éppen e módszertani hiányosság által Pannenberg felhívja a figyelmünket a harmadik gondolkodás léteire, amelyből a különbség felmérhető; s mivel erről Pannenberg nem szól, kézenfekvő e harmadik gondolkodás – talán mint sajátos értelemben vett bölcelet – kifejtésének a feladta. Ezt a feladatot semmiképpen se teljesíti a könyv végén olvasható összefoglaló, amelyben Pannenberg állást foglal a filozófia és a teológia együttműködése mellett és egy új filozófiai teológia kialakításával szemben.

Pannenberg legjelentősebb hivatkozási pontja Hegel. A szerző benne látja meg azt a filozófust, aki minden kétértelműsége mellett (itt a panteizmus veszélyét említi) a teológiai fejlődésre nézve Platón után a legjelentősebb hatással volt. Az olvasónak az a benyomása, hogy Pannenberg szemében Hegel a nyugati gondolkodás csúcspontja – Schelling, vagy akár Heidegger elmaradnak ettől a jelentőségtől. E felfogás mélyebb okai a könyvben kifejtetlenek maradnak, de az olvasó pontosan tudhatja, hogy nemcsak a protestáns teológus elkötelezettségéről van itt szó (Hegel erős kritikában részesült ezen az oldalon), hanem annak a gondolkodónak a felfogásáról is, aki a gondolkodás történeti jellegét és történelmi jelentőségét Hegelből kiindulva értette meg és érvényesítette teológiájában. A teológus, aki a kinyilatkoztatás történetiségének legnagyobb hatású képviselője,

mélyen vonzódik a hegeli történelemfilozófia alapvonalaihoz, noha nem hagyja említés nélkül a teológiai oldal problémáit. Ezek közül kulcsfontosságú, hogy a teológus istenfelfogása a történeti tényként értett megtestesülésből mint axiómából indul ki és csak ennek alapján válik számára lehetségessé Isten szentháromságtani ismerete, amennyire ez lehetséges. Ezzel szemben a filozófus, Hegel a tudat filozófiai kifejtésében pillantja meg a szentháromságtan alapvonalaait és tartalmait, s noha ez utóbbiak kiismerésének tételtől tartózkodik, mégis állítja a megismerés abszolút jellegét. Pannenberg itt sarkos elentétet ismer fel, noha egy mélyebb reflexió megmutathatná, hogy Hegel – éppen történelemfelfogása miatt – a megváltott, a Krisztus által megszabadított és átalakított tudatban látja lehetségesnek ezt a megismerést.

Bizonyos mértékig a szerző saját felfogásaiból magyarázható az is, hogy Hegel mellett Heidegger szinte lényegtelen szerepet kap. Talán ez az egyetlen olyan pontja e könyvnek, amely tartalmilag hangsúlyosan kifogásolható. A protestantizmus egyes szegmenseiben Heidegger hatása meghatározó, de Pannenberg teológiája nem tartozik ide. Nem érdektelen, hogy Heidegger – főképpen Rahner munkásságán keresztül – manapság a katolikus teológiában játszik jelentősebb szerepet. Azonban Pannenberg hatalmas elemzőkészsége elsiklik azon tény fölött, hogy Heidegger éppoly döntő problémamegoldásokkal állt elő, mint amilyenekkel a maga korában Kant, Fichte, Schelling vagy Hegel. Pannenberg e téren mutatott érzéktelensége párhuzamos Schelling iránt mutatott idegenkedésével. Véleménye szerint Schelling elmarad Hegel megoldásaitól, ez azonban a filozófiatörténet problémáitényei szerint – felfogásomban – nem helytálló. Schelling végső gondolkodása, amely az *unvordenkliches Sein* fogalmában ragadható meg, túllép Hegel dinamikus-totalitárius rendszerén és rámutat egy *végülképpen megelőzőre*, amire nézve egyáltalán

bármilyen létezhet és bármilyen elgondolható – anélkül, hogy ez a megelőző és betetőző mint ilyen tartalmilag felfogható lenne. Pannenberg egyoldalúsága Heidegger esetében is szembevetőd, hiszen ez utóbbi *Sein* és *Dasein* fogalmai nemcsak a konkrét történeti kontextusban nyújtottak analitikusan kiértékelhető probléma-történeti megoldást, hanem a fogalmak későbbi elmélyítése és továbbfejlesztése olyan gondolkodás kibontakozására mutat, aminek jelentőségét ma, Heidegger halála után alig több mint harminc évvel, még nem tudjuk kellően felmérni. Pannenberg eljárásában, minden tisztes szándéka és elemzése ellenére, visszaköszön az a más felekezeti viselkedésből jól ismert eljárás, amely először kirekeszti a génuszt, hogy azután – sokszor évszázadokkal később – zászlajára tűzze meglátásait.

Pannenberg könyve világossá teszi, hogy a nyugati filozófiatörténet nem érthető meg teológiatörténet nélkül, s megfordítva. Továbbá világossá teszi, hogy ez a történet nem zárult le, hanem folytatásra vár. Ez a folytatás részben elgondolható úgy, ahogyan a kortárs francia gondolkodásban megmutatkozik, ami a maga egyoldalúan abszolutizáló hangsúlyjaival – az egyedi, a másik, az anti-struktúra, a múlt, az élet stb. kiemelésével – ahhoz hasonló fordulatot hajtott végre a kortárs gondolkodásban, mint amelyet a baloldali hegelianusok az 1830-as évektől kezdve az akkori környezetben. Tanulságos leszögezni, hogy a baloldali hegelianizmus filozófiailag kudarcot vallott, ám ideológiaként világformáló erők forrásává lett. S talán még tanulságosabb annak áttekintése, ahogyan a nyugati gondolkodás a filozófiai források elapadásával éppen akkor kezd hozzá az újragondolás nagylélegzetű munkájához a fenomenológiai mozgalomban, amikor Nietzsche munkássága a maga életidejében visszhangtalanul véget ér. Anélkül, hogy e fejleményben teljes érvényű mintát akarnék felfedezni, azt emelem ki, hogy a filozófiai

eredmények eléréséhez egyrészt szükséges a látószög gyümölcstelen időszakok egyoldalúsága, másfelől az újrakezdés munkája, aminek következtében megjelenhet nemcsak a problémátörténetileg konkrét megoldás (mint az emberfogalom fejlődésében a *Dasein*), hanem az utalás egy továbbira, ami jelenleg – igaztalanul – ezoterikusnak, misztikusnak bélyegzett megnyilvánulásokban ölt testet. Mindennek teológiai jelentősége beláthatatlan, hiszen nemcsak a filozófia fogalmi készlete – maga a filozófia keret – kell, hogy átalakuljon, hanem a teológiában is szükség van forradalomra. Pannenberg filozófiatörténete nemcsak annyiban ortodox, hogy Hegelre támaszkodik, hanem annyiban is, hogy megcsillantja a teológia átalakulásának *filozófiai* lehetőségét.

A könyv fordítói kiváló munkát végeztek, a könyv nagy része kristálytisztán szólal meg. Kérdés azonban, hogy egy ilyen egységes munkát indokolt-e két fordítóra bízni, s nem lenne-e jót a fogalmi és stílusbeli egységnek, ha egy fordító vállalná az egész feladatot. Másfelől a fordításban is kidomborodik a kortárs filozófiai szóhasználat néhány nehézsége, amin legalább azok körében változtatni kellene, akik e problémákra érzékenyek. Ilyen a régiektől kritikátlanul átvett helyesírás felülvizsgálata, nevezetesen az „ex” prefixummal kezdődő, latin eredetű szavak vonatkozó hangcsoportjának „gz”-vel való visszaadása, ami véleményem szerint teljesen indokolatlan és félrevezető, különösen olyan esetekben, ahol a latin prefixumnak tartalmi jelentősége van („*exisztencia*”). Végre szakítani kellene azzal a filozófiailag tökéletesen elvétett „megoldással”, amely a hegeli „*Aufhebung*”-ot „megszüntette-megőrzésnek” fordítja. Minden összefüggésben az „*Aufhebung*” elsődleges jelentése: felemelés, azután eltörlés, végül megőrzés. Ahol Hegel használja, mindenütt a felemelés és az eltörlés kettősségével játszik, a megőrzés jelentés másodlagos. A kínosan erőltetett magyar „fordítás”, a „megszüntette-megőrzés” elő-

ször is kifelejtí a „felemelés” jelentését, noha Hegel egész koncepciójában ez a leglényegesebb mozzanat; másodsor a szóösszetétellel egy önmagában tiszta és egyszerű gondolatot érthetlenné tesz. Ennél már az is hasznosabb, ha a német szót magát használjuk magyar szövegben, de még jobb lenne végre egyetlen, világos magyar kifejezést találni. Ajánlom az „*aufheben*” fordításaként a „*felold*” igét, amelyben benne van a felemelés és a megszüntetés, sőt a megőrzés jelentésárnyalata is. A legfontosabb azonban az, hogy kikerüljünk az olyan fordítások csapdáiból, mint a „megszüntette-megőrzés” (olykor a fordító ott is makacsul „megszüntette-megőrzést” fordít, ahol a jelentése egyszerűen: megszüntetés), vagy mint a „*jelennel*”. E szavak eredetije világos az eredeti környezetben; eddigi magyar fordításaik éppoly értelmetlenek, mint a hozzájuk kapcsolódó kommentáriróladalom nem kis része.

Mezei Balázs

Az ökumenikus és vallási párbeszéd útja. Hivatalos egyházi megnyilatkozások

Szerk. Nagypál Szabolcs. Békés Gellért Ökumenikus Intézet – L'Harmattan, Pannonthalma – Budapest, 2009. /Békés Gellért Ökumenikus Könyvek I./

Közhelynek számít, hogy korunk a globalizáció kora. Mindenki kapcsolatban áll mindenkiel, mindenki érintkezik mindenkiel. Ez az érintkezés nem mindig áldásos. Sokszor a vitatkozás, veszekedés, versengés, kizárás, sőt gyűlölet, erőszak, terrorizmus és háború formáit ölti. Ezért nagyon fontos, hogy kidolgozzuk, magunkévá tegyük és terjesszük a párbeszéd kultúráját. Üdvözljük tehát a Nagypál Szabolcs szerkesztésében megjelent könyvet, mely magyar nyelven tesz hozzáférhetővé a keresztény

felekezetek közötti, úgynevezett ökumenikus párbeszédre és a keresztényeknek más vallások követőivel folytatott párbeszédére vonatkozó nyolc fontos megnyilatkozást.

Keresztény felekezetek, illetve különböző vallások követői között a múltban inkább a vitatkozás, sőt veszekedés volt a szokás, de ennek véres háborúkká történő elfajulása jóakarátú embereket arra indított és indít, hogy párbeszéddel közeledjenek egymáshoz. Jól határozza meg Nagypál a könyv bevezetésében a párbeszéd lényegét: „A hiteles és tulajdonképpeni párbeszéd egy kettős mozgást foglal egységbe magában: a másik felé fordulást és az elszigeteltség föladását egy másik felé megnyíló és őt elfogadó figyelem erőterében.” (10.) Akik párbeszédet folytatnak egymással, jóindulattal hallgatnak egymásra, feltételezik egymás jóhiszeműségét, igyekeznek egymás nézeteit megérteni, hajlandók tanulni egymástól, ott egyik fél sem gondolja, hogy csak ő birtokolja a teljes és tökéletes igazságot, hanem együtt igyekeznek felnőni a teljes igazság felé.

E lelkiület minden hiteles párbeszéd sajátossága. A párbeszéd célját tekintve azonban a keresztény felekezetek közötti ökumenikus párbeszéd és a vallások közötti párbeszéd különbözik. Az ökumenikus párbeszéd célja az *Egyház teljes egysége*, vagyis olyan közösség megalkotása, amely az apostoli hit közös megvallásában jut kifejezésre, közösen éli a szentségeket (szakramentumokat), amelyben a tagokat és szolgálatokat kölcsönösen összehangolják és elfogadják, és közösen teljesítik az Istentől nekik adott küldetést. „A teljes egység akkor valósul meg, amikor minden egyház föl tudja ismerni a többiben az egy szent, egyetemes (katolikus) és apostoli egyházat a maga teljességében. Egy ilyen közösségben az egyházak életük minden területén és minden szinten össze vannak kötve az egy hit megvallásában, valamint az istentiszteletben, tanúságtételben, döntéshozatalban és cselekvésben.” (42.)

A vallásközi párbeszéd célja viszont *nem* egy közös vallás megteremtése, hanem *egymás*

megértése és gazdagodás az igazság ismeretében és elsajátításában.

Az elemzett könyvben 5 irat szól az ökumenikus párbeszédéről és 3 a vallásközi párbeszédéről.

Szóljunk először az ökumenikus párbeszédéről. A könyv címe: *Hivatalos egyházi megnyilatkozások*. Fontos megjegyezni, hogy a „hivatalosságnak” különböző fokozatai vannak. A Katolikus Egyháznak az ökumenikus párbeszédéről szóló leghivatalosabb megnyilatkozása a II. Vatikáni Zsinatnak az ökumenizmusról szóló határozata, II. János Pál pápa *Ut unum sint* kezdetű enciklikájának 28–39. pontja, valamint az 1993-ban kiadott, és a II. János Pál pápa által jóváhagyott *Ökumenikus Direktórium* 172–182. pontja. E három dokumentum magyar fordítása már közkezen forog. A jelen könyvben viszont először jelenik meg magyar nyelven a Római Katolikus Egyház és az Egyházak Ökumenikus Tanácsa által delegált közös munkacsoport által 1967-ben, illetve 2004-ben kiadott két szöveg. E szövegek igen értékes meglátásokat, nagyon hasznos végrehajtási tanácsokat tartalmaznak, de nem tekinthetők akár a Római Katolikus Egyház, akár az Egyházak Ökumenikus Tanácsa kötelező tanításának. Az Egyház Ökumenikus Tanácsa egyébként egyáltalán nem tekinti magát egyházi tanítóhivatal birtokosának.

A harmadik szöveg a Keresztény Egység Előmozdításának Pápai Tanácsa elnöke, Walter Kasper tanulmánya, amely a II. Vatikáni Zsinatnak az ökumenizmusról szóló határozatát leértékelő véleményekkel szemben tisztázza és ugyanakkor árnyalja e határozat tekintélyét.

A negyedik szöveg a Keresztény Egység Előmozdításának Pápai Tanácsa által 1995-ben kiadott dokumentum, amely tovább részletezi a II. János Pál pápa által jóváhagyott Ökumenikus Direktóriumnak a szemináriumokban és teológiai karokon folytatandó ökumenikus képzésre vonatkozó utalásait. E dokumentum „egy tanulmányozásra kiadott szöveg, amely összefoglalja az Ökumenikus Direktórium tar-

talmát, és egyértelműbbé teszi azt”. (128.) Sok jó javaslatot tartalmaz, de az, amit az ökumenébe való általános bevezetésen kívül „a sajátos tárgyalás további területeiként” ajánl, alig fér bele a szokásos papképzés menetébe.

Az ökumenizmussal foglalkozó írások közül nekem a legérdekesebbnek az ötödik szöveg tűnt: az Egyházak Ökumenikus Tanácsa „Hit és Egyházszerződés” (*Faith and Order*) Bizottságának 2005-ben kiadott, *Az Egyház természetéről és küldetéséről. Állomás egy közös nyilatkozat felé vezető úton* című írása. E bizottság munkájában a Katolikus Egyház küldöttei is részt vesznek. Dokumentumait „tanulmányozás céljából kiadott szövegeknek” tekinti. E fogalmazvány azért rendkívül érdekes, mert a *főszöveg* megkapó nyelvezetben fejt ki azt, amit az egyházak *már most közösen* tudnak mondani az Egyház természetéről és küldetéséről, azoknak a kétoldalú és többoldalú párbeszédnek alapján, amelyek az utóbbi ötven évben lezajlottak. A *főszöveg* egyes fejezetei után, a dokumentum *keretes szöveg* formájában elmondja az egyházak között még fennálló különbségeket, amelyeket egyesek a jogos sokféleség megjelenésének, mások azonban egyházmegosztónak tekintenek.

A *főszöveget* nagy *örömmel* olvashatjuk. Egy-más után jönnek a szebbnél szebb fejezetek: az Egyház mint az isteni Ige és a Szentlélek teremtménye, mint Isten népe, mint Krisztus teste, mint a Szentlélek temploma, mint közösség; az Egyház küldetése: istentisztelet, szolgálat, igehirdetés, az Egyház mint Isten szándékának jele és eszköze; az egy, szent, egyetemes, apostoli Egyház; az Egyház mint helyi egyházak közössége; az Egyház hite, szentségei (keresztség, úrvacsora); az összes hívek és a fölszentelt személyek szolgálata; a személyes, közösségi és testületi szolgálat; tekintély az Egyházban; az Egyház szolgálata a világnak. Igazán hálát adhatunk az Istennek, hogy ma ily messzemenően képesek egyetérteni a különböző egyházi közösségek képviselői keresztény meggyőződésük kifejtésében.

Annál *szomorúbbak* azonban a keretes szövegek megállapításai. Amikor az előbbieken kifejtett szép, életadó igazságok konkrét alkalmazásáról van szó, megjelennek a mélyreható és áthidalhatatlannak látszó különbségek. E keretes szövegeket olvasva az a benyomásunk, hogy isteni csoda kell ahhoz, hogy Jézus hívei újra egyé legyenek. Pedig ez Jézus kívánsága: „Atyám, add, hogy mindnyájan egy legyenek, és így elhiggye a világ, hogy te küldtél engem” (Jn 17,21). Jézusnak ez az imája, és az elmúlt évtizedek alatt elért bámulatos eredmények ösztönöznek arra, hogy fáradhatatlanul folytassuk a keresztények egységéért végzett imáinkat és az egység megvalósulására irányuló törekvéseinket.

A *vallásközi párbeszédre* vonatkozólag, sajnos, a legfontosabb hivatalos katolikus megnyilatkozás még ebben a kötetben sem jelent meg magyar fordításban: a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa és a Népek Evangelizációjának Kongregációja által 1991-ben közösen kiadott: *Párbeszéd és hithirdetés* (Dialogue and Proclamation): *Megfontolások és iránymutatások a vallásközi párbeszédre és Jézus Krisztus örömhírének hirdetéséről* című dokumentum. Súlyos mulasztásnak tartom, hogy ez a nagyszerűen megfogalmazott irat még mindig hozzáférhetetlen magyar nyelven.

A jelen kötet a vallásközi párbeszédre vonatkozólag az Egyházak Ökumenikus Tanácsánál a más vallásúakkal folytatandó párbeszéd ápolására 1971-ben felállított alegység két dokumentumát tartalmazza. Az első dokumentumot 1979-ben tették közzé, és magán viseli az alegység első vezetője, Stanley Jedidiah Samartha, indiai teológus nézeteinek bélyegét. Ajánlja a más vallásúakkal folytatandó párbeszédet, érintkezést, együttműködést; ajánlja a közös részvételt ünnepeken, szertartásokon, istentiszteleteken és elmélkedésekben. Ezeket az irányelveket több protestáns teológus kemény kritikával illette: Jézus Krisztus kegyelmének egyedüliségét látták veszélyeztetve. A 2004-es

irányelvek ezért óvatosabban fogalmaznak. Megerősítik, hogy Jézus Krisztus életét, halálát és föltámadását Isten megváltó műve közép-pontjának tartjuk az egész világ számára, amiről tanúságot kell tennünk, de ugyanakkor elismerik, hogy Isten Szentlelkének tevékenysége „meghaladja meghatározásainkat, leírásainkat és korlátozottságunkat”. (94–95.)

A vallásközi párbeszédről szóló harmadik írás a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának *A párbeszéd lelkisége* című, 1999-ben kiadott, a püspöki konferenciák elnökeihez intézett levele. Ez a levél kilenc pontban foglalja össze nagyon szépen a párbeszéd lelkiségét. 1. A párbeszéd a hitből és 2. a szeretetből fakad. 3. A párbeszédet folytatónak Jézus Krisztus önküüresítő lelkületével kell rendelkezniük. 4. Isten akaratát kell szüntelenül keresniük és követniük. 5. Rendelkezniük kell világos keresztény önzonossággal: „A vallásközi párbeszéd nem követeli meg, hogy a keresztény tegye félre a keresztény hit vagy gyakorlat néhány elemét: ezeket nem kell zárójelbe raknia, és még kevésbé kell bennük kételkedni.” „Szilárd meggyőződésünk, hogy Isten minden embert üdvözíteni akar, és hogy Isten az Egyház látható határain kívül is megadja kegyelmét.” „Alázattal és a kölcsönös gazdagodás iránti vágygal kell találkozunk másvallású emberekkel.” (Ezt a pontot figyelembe véve kell értelmezni jelen könyv bevezetésének azt az állítását, hogy „a párbeszéd [egyik] föltétele ama alapvető készség, hogy az ember elfogadja a teológiájának és az általa vallott tanításoknak az időleges megkérdőjelezési lehetőségét”. [18.] Megkérdőjelezhetjük teológiai magyarázatainkat, de nem szabad megkérdőjelezni keresztény hitünket és gyakorlatunkat.) 6. A hithirdetés és a párbeszéd, mindkettő, az Egyház küldetésének mozzanata. 7. Miközben elismerjük Isten Lelkének munkálkodását más vallású emberek között, mégpedig nemcsak az emberek szívében, hanem bizonyos vallási szertartásaikban is, egyszersmind a keresztény hit egyedüliségét is tiszt-

eletben kell tartanunk. 8. A vallásközi párbeszédet fönntartó lelkiséget hitben, reményben és szeretetben éljük meg. 9. Imádság és önfeláldozás táplálja e lelkiséget. „Jézus tanítása az, hogy különbségtétel nélkül kell szeretnünk; nem szabad bosszút állnunk, ha igazságtalanság történik velünk, hanem le kell győznünk a rosszat jóval.”

Ezek az elvek azért is jók, mert rövidek. A Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának egyik közvetlen munkatársától tudom, hogy ezen elvek szövegét nagyon alaposan átnézte és jóváhagyta a római Hittani Kongregáció is. Ez növeli jelentőségüket a katolikusok számára.

Végezetül néhány megjegyzés a jelen magyar kiadványra vonatkozólag. A fordítások szinte mindig pontosak és olvashatóak. Öröndetes, hogy ellentétben idegen szavaktól hemzsező sok tudományos értekezéssel, a fordítók nagyon törekedtek magyar kifejezések használatára. Örömhír (*evangélium*), igazságok rangsora (*hierarchia veritatum*), átcsábítás (*prozelitizmus*), egybe-mosás (*szinkretizmus*), titok (*misztérium*), Húsvét Titka (*Mysterium paschale*), megértéstan (*hermeneutica*), apostoli folytonosság (*successio apostolica*), szentség (*sakramentum*), testületi elv (*kollegialitás*), tekintély (*auctoritas*), befogadás (*receptio*), megállapodás (*kompromisszum*). Mint-ha már kicsit sok is lenne a jóból. Például a „Húsvét Titka” nagyon halvány kifejezés, és a képzeletet másfelé irányítja, mint a *mysterium paschale*, amely nem más, mint Krisztus Halálának és Feltámadásának üdvhozó misztériuma. A „megállapodás” sem fejezi ki elégségesen a „kompromisszum”-szó értelmét. Régi bánatom a már mindenütt használt „ünneplés”-szó a „celebratio” fordítására. Mire gondol az egyszerű keresztény ember, amikor az „Eucharisztia ünnepléséről” beszélnek neki? Semmiképpen sem a szentmisére, hanem gyertyás és zászlós szentségi körmenetre. Még nem találtam jobb szót, de az „ünneplés” félrevezető.

Jó lett volna, ha a jelen kiadvány megjelölte volna a fordított szövegek eredetijének a fel-

találhatóságát, mert bármennyire jó is a fordítás, vannak részek, ahol az olvasó szeretné konzultálni az eredeti angol vagy latin szöveget. Az is jó lett volna, ha az ökumenikus párbeszédéről szóló szövegek és a vallásközi párbeszédéről szóló szövegek két csoportra osztva lettek volna elhelyezve.

Dicsérendő a sajtóhibák teljes hiánya. Csak egyet találtam: 67. oldal, 14. jegyzet: Iréneusz, *Adversus haereses*. III.,24.,1 (és nem: 111.,24.,1). Megjegyzem még, hogy már ideje lenne kiirtani az 1Kor 10,17 hibás fordítását: „Mert egy kenyér, egy test vagyunk...” (162.) Helyesen: „Mert *egy* a kenyér, egy test vagyunk...” Az „egy kenyér”: az egy Krisztus az Eucharisziában. *Mert ő „egy”,* ezért lesznek „egy testté”, „Krisztus testévé” mindazok, akik őbenne részesednek a szentáldozásban.

Nemeshegyi Péter SJ

Máthé Andrea: *Útvesztőben*

Vigilia Kiadó, Budapest, 2006.

Jóllehet a felsőoktatásban nem egészen ebben az értelemben használjuk, az esszé eredetileg *próbálkozást* jelent, *kísérletet*. Ilyen értelemben köze van a költészethez mint teremtő tevékenységhez: a költő-esszéíró teremtő (kreatív), mivel új szempontokat nyit föl, ezáltal új valóságot tesz olvasója számára hozzáférhetővé. A nyelv újjal-szokatlanul próbálkozó-kísérletező, tehát teremtő használta éppoly lényegileg hozzátartozik az esszéíró, mint a költő tevékenységéhez: mindkettő poétikus a görög *ποεῖν* (alkotni, létrehozni) értelmében.

Mindkét irodalmi tevékenység egyben sűrít is (amint a költő német megnevezése, a *Dichter* mondja): a valóság egy-egy szempontját kiemelve fogalmazza meg mindannak sűrítőmennyét (lényegét, velejét, jelentését), ami onnan látható. Sem a jó esszé, sem a jó költemény nem

akarhat mindent elmondani, hiszen írójuk jól tudja, hogy a valóság – a költő-esszéíró tevékenységétől függetlenül, egyben annak következményeként – kimeríthetetlen, a „minden” kimondhatatlan.

Épp szerénységük teszi lehetővé számukra e kimondhatatlan dimenzió áhítatos őrzését, olykor megjelenítését. Mert az íróember nem egyszerűen a történekek krónikása, nem is abszolút kezdete a kimondott szónak: „teremtő” tevékenysége épp a nehezen megközelíthető s szavakba foglalható valóságra való odafigyelésben bizonyul korlátozottnak. E korlátokkal való szakadatlan szembesülés, a kimond(hat)atlanba ütközés lényegi része e teremtő tapasztalásnak.

A költészet és esszéírás e néhány közös vonásának kiemelése választ sugallhat arra a kérdésre, hogy a Vigila *Esszék* című sorozatában megjelent kötetének Máthé Andrea vajon miért az *Útvesztőben* címet adta. Hiszen első olvasásra egyáltalán nem világos, miféle útvesztőben tévelyeg a szerző. Sokkal inkább az lehet az olvasó érzése, hogy ezen esszék kellő szerénységgel, mégis biztos kézzel íródtak. Legyen szó bennünk a csendben tett sétáról, a kiengesztelődés és szeretet gesztusáról, az érintettségéről, a befogadás tapasztalatáról az imádságban és az olvasásban, Platón titokzatos *khórájáról*, vagy a virrasztásról – hogy csak néhányat említsünk meg. Az esszék pontosságra törekcsenek, ezért igencsak fegyelmezett befogadást igényelnek: minden bizsonnyal többszöri töprengő végigolvasást, csendes figyelmet. Vajon (mindössze) az ebbe való begyakorlás nehézségeire utalna a címadó kép?

Mély, nem pusztán szellemesnek szánt esszéket olvasni sohasem könnyű – s ez csupán újabb párhuzam a költői szövegekkel. Máthé Andrea írásai azonban fokozatosan maguk vezetnek be saját maguk olvasásába: pontosan egy olyan értelmezői magatartásról tanúskodva, amely a „figyelmes jelenlétet, a tapintatos tekintetet és bizonyos [olykor tudományos-filozófiai] távolságtartást” egyként magába foglal.

Ezért *A virrasztás mint...* című esszé, amelyben e megfogalmazás található (124.), tömörségében is jó bevezető a kötet gondolatvilágába.

A gyűjtemény erénye, hogy e csendes figyelem esztétikai-hermeneutika és etikai-spirituális fontosságára egyaránt föl hívja figyelmünket. Az olvasás ethosza s életmódunk végső soron összefüggének egymással, csak a modernitás csinált a műélvezetből öncélú, az élet többi területétől elválasztott (hogy ne mondjam: szabadidős) tevékenységet. S tette ugyanezt a vallással. Ezért e kötet – amely bőven hivatkozik olyan (poszt)modern szerzőkre, mint például Barthes, Borges, Csehov, Foucault, Gadamer, Heidegger, Kierkegaard, McIntyre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Rilke és mások – olvasható az emberi életet egymással kellőképpen össze nem függő töredékekre szabdaló modernitás meghaladására, kiigazítására tett szerény, mégis bizalomébresztő kísérletként. Kísérlet, mert esszé. Szelíd, mert a csendből íródik csendes figyelemre tanítva. Így ébreszthet bizalmat olvasójában.

Az „útvesztő” igazi értelme pedig annak tárul föl, aki bátorságot véve maga is belép a csendbe.

Bakos Gergely OSB

Hegedűs Zoltán: A menedzser Bibliája

Kairosz Kiadó, Budapest, 2010.

A Biblia természetesen mindenkié: szegények, gazdagok, írástudók és vámosok egyaránt épülhetnek belőle. Ezekre az embertípusokra találunk példát magában a Szentírás könyveiben is. Ilyen alapon a Biblia a vállalkozóké is. Hegedűs Zoltán új könyvének lapjain nem szakmai exegézist, hivatalos biblia-elemzést, tudományos teológiai okfejtéseket, hanem személyes tapasztalatokat találunk. A könyv egy fontos találkozás dokumentuma, amely a kri-

tikusan szemlélt menedzser-világ és a hitélmény között zajlik. Olyan színpalak közé viszi el a szerző Isten kinyilatkoztatott szavát, ahol azt általában hiányolni szoktuk, vagy fel sem tételezzük, hogy egyáltalán jelen lehet.

A szerző, korábban az Aral és a British Petron vezető embere, az ipar és a kereskedelem, a multinacionális cégek benső ismerője ezzel a könyvével megkísérli ott tetten érni Istent, ügyes élettapasztalatok útján felismertetni az igazságot, az emberséget, az értékek útját, a gazdaságot, a közgazdaságot, a vezetéstudomány világában. Olyan fogalmak közé kerülnek bibliai mondatok, mint mesterséges intelligencia, proaktivitás, csapatépítés, egészségvédelem, érdekérvényesítés, cég és vállalkozás egysége stb.

A könyvet alkotó tíz fejezet szinte vezet az érdeklődő olvasót: értékkövetés, személyzeti munka, kommunikáció, vezetés- és döntésméletek, erkölcs, üzleti és vállalati etika, vállalkozás és politika, környezetvédelem, folyamatos megújulás, az élet kihívása és az arra adott válasz, valamint praktikus tanácsok. Találókak az idézetek, helytállóak az összefüggések. Nagy értéke a könyvnek, hogy összebékíti két olyan világot, melyeket a közvélemény általában egymással összeegyeztethetetlennek tart. Csupán egyetlen világ van ugyanis, amelyben megtörtént az isteni kinyilatkoztatás, és amely egyúttal földi érvényesülés színtere is lehet. A könyv olvasmányos, nem nehéz tanulmány, a szakembert éppúgy gazdagíthatja, mint az egyszerű érdeklődőt. Egyértelműen azt bizonyítja, hogy a multinacionális vállalatok között, a kereskedelemben, menedzserként is lehet, sőt kell is kereszténynek lenni! Söként, kovászként és világító fényként, ahogy Jézus várja tőlük, vagy ahogy azt a II. Vatikáni Zsinat fogalmazza: „...[jelenlétünk] hassa át és tökéletesítse a mulandó dolgok rendjét az evangélium fényével” (AA 5).

Pákozdi István

2010. január – május

2010. január 22. *Az 1956-os forradalom hatása a környező országok egyházaira* című kötet bemutatója a Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség (METEM), a Historia Ecclesiastica Hungarica Alapítvány és a Polgári Magyarországért Alapítvány szervezésében. Várszegi Asztrik OSB, pannonhalmi főapát és Balog Zoltán, a Polgári Magyarországért Alapítvány elnökének előadása után a könyvet Sesztay Ádám történész, kisebbségkutató mutatja be.

2010. február 1. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola együttműködési megállapodást ír alá a Magyar Tudományos Akadémia Kutatásszervezési Intézetével a Magyar Tudományos Művek Tára, országos tudományos adatbázis létrehozásáról és a használatában, működtetésében való részvételről.

2010. február 2. A Megszentelt Élet Napján a szentmise főcelebránsa Magyar Gergely OFM tartományfőnök. A szentmise után 30 hallgató veszi át a diplomáját.

2010. február 20. A Congregatio Jesu alapítása 400. évfordulója alkalmából nemzetközi szimpózium *Vedd a társaságét* címmel. Külföldi előadók: Willi Lambert SJ müncheni és Martha Zechmeister El Salvador-i teológiaprofesszor.

2010. március 1. Az Egyházjog Tanszék szimpóziuma: *A szerzetesi fogadalomból származó kötelezettségek és jogok*. Előadók: Frivaldszky János, Hardi Mózes, Szalai Márta, Jorge Horte Espinoza OFM, Orosz Lóránt OFM, Ujházi Lóránd.

2010. március 20. Sapientia nap *Stúdium és szerzetesség* címmel. Előadók: Ternyák Csaba egri érsek, Marianne Schlosser (Bécs), Várnai Jakab OFM, Bakos Gergely OSB, Kardos Csongor OFM, Horváth Olga OCist.

2010. március 26. A Filozófia Tanszék szimpóziuma *Sapientia – Teória és praxis között avagy a filozófia gyakorlati arcáról*. Előadók: Bakos Gergely OSB, Frenyó Zoltán (MTA), Kendeffy Gábor (PPKE), Whitehouse Domonkos OFM, Gáspár Csaba László (ME BTK), Mezei Balázs (PPKE), Fehér M. István (ELTE), Sárkány Péter (AVKF), Tringer László (SOTE), Szeiler Zsolt (ELTE), Kormos József (PPKE).

2010. március 27. A Dogmatika Tanszék szimpóziuma *Legyetek erősek: a bátorság Aquinói Szent Tamás erényetikájának kontextusában* címmel. Előadók: Wojciech Giertych OP (a Pápai Ház teológusa, Vatikán), Turgonyi Zoltán (MTA), Szabó Bertalan OP, Vivian Boland OP (Oxford), Kézdy Anikó.

2010. április 13. Brendan Purcell a Dublini University College tanára előadása *Piero Coda's theology of history as ongoing memory of humanity's participation in the trinitarian kenosis* címmel. Moderátor: Mezei Balázs.

2010. április 23. IV. Kateketikai Ötletbörze. Előadók: Tiboldi Gábor, Simonági György, Fábri Ágnes, László Ilona, Hodász Ferencné, P. Kárpáti Kázmér OFM.

2010. április 30. A Bibliatudomány Tanszék szimpóziuma: *Angyalok a Szentírástól a bibliodrámaig*. Előadók: Szigethy Gábor, Karasszon István, Tamási Balázs, Xeravits Géza, Szatmári Györgyi, Nacsinák Gergely András, Ferencz Árpád, Nyáry Péter. A szimpózium ideje alatt az aulában Korányi János festőművész kiállítása.

2010. május 6–7. *Egyházzüldözés és egyházzüldözők a Kádár-korszakban* – konferencia a Magyar Katolikus Egyház, a Magyarországi Evangélikus Egyház, a Magyarországi Református Egyház rendezésében. A konferenciát megnyitja: Erdő Péter bíboros, érsek, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia elnöke, Szabó István, a Dunamelléki Református Egyházkerület püspöke, Pröhle Gergely, a Magyarországi Evangélikus Egyház országos felügyelője. Néhány előadó: Szabó Csaba (MOL), Harmath Károly OFM (Szabadka), Bohán Béla SJ (Beregszász), Keszeli Tamás (USTRCR, Prága), Máté-Tóth András (SZTE BTK), Míkó Zsuzsanna (MOL), Jason Wittenberg professzor (University of California, Berkeley), Tabajdi Gábor, Vörös Géza (ÁBTL), Mirák Katalin történész (Evangélikus Tényfeltáró Bizottság), Soós Viktor Attila (MOL), Kálmán Peregrin OFM, Kósa László (ELTE BTK), Fejérdy András (MTA Történettudományi Intézet).

2010. május 7. A 2009/2010. évi Intézményi Tudományos Diákköri Konferencia pályázatának 2. fordulója. I. helyezett: *Bokros Balázs-Márk OSB*, II. helyezett: *Naményi Krisztina*, III. helyezett: *Szász Magdolna – Stipkovits Marianna – Komáromi Dorottya* közös pályaműve.

2010. május 14. A Budapesti Corvinus Egyetem és Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola rektora együttműködési megállapodást írnak alá. Célja: az intézmények közötti szakmai együttműködés kialakítása a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola által 2010/11-es tanévben indított „Keresztény társadalmi elvek a gazdaságban” elnevezésű szakirányú továbbképzésben. A szakirányú továbbképzés 2010 szeptemberétől indul.

2010. május 17–18. *Misszió, globalizáció, etika* címmel a Faludi Ferenc Akadémia Teológiai Műhelye, a PPKE HTK Dogmatika Tanszéke és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola nemzetközi konferenciája Matteo Ricci SJ tiszteletére, halálának 400. évfordulója alkalmából.

2010. május 24. Karizmák ünnepe a papság évében. A máriaremetei templomkertben a „Sátras Programokban” részt vesz a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola az *iskolák/oktatás* területen.