

■ Istentapasztalat ma ■ Hit és ész Canterburyi Szent Anzelmnél ■ Prédikáció
a kontemplációról ■ Globalizáció és spiritualitás ■ A házassági beleegyezéshez
szükséges értelmi képesség

2012
1



SAPIENTIANA

A SAPIENTIA SZERZETESI HITUDOMÁNYI FŐISKOLA FOLYÓIRATA



TANULMÁNYOK

KARL RAHNER SJ: Istentapasztalat ma	1
BAKOS GERGELY OSB: Hit és ész Canterburyi Szent Anzelm gondolkodásában	14
BERHIDAI PIUSZ OFM: Laskai Osvát prédikációja a kontemplációról	33
PATSCH FERENC SJ: Globalizáció és spiritualitás. Észrevételek a jelenkori vallásosság változó formáiról (<i>II. rész</i>)	48
UJHÁZI LÓRÁND: A házassági beleegyezéshez szükséges értelmi képesség a Katolikus Egyház hatályos jogi szabályozása szerint	63

SZERZETESSÉG

MARKO RUPNIK SJ: A lélek szerinti élet és a folyamatos továbbképzés – a képzés teológiai és spirituális látásmódja	84
---	----

DOKUMENTUM

HITTANI KONGREGÁCIÓ: Tanbeli megjegyzés az evangelizáció néhány szempontjáról	98
--	----

RECENZÍÓK

J.N.D. Kelly: Aranyszájú Szent János. Szerzetes, prédikátor, püspök (Perendy László SchP)	114
Kiss Barnabás OSB: A Breviarium Maurinum története és jellemzése (Pákozdi István)	115
Roger Scruton: Spinoza. A Very Short Introduction (Bakos Gergely OSB)	116
Amaury Begasse de Dhaem: Théologie de filiation et universalité du salut. L'anthropologie théologique de Joseph Wresinski (Bartók Tibor SJ)	116
Puskás Attila (szerk.): Élő kövekből épülő Egyház. Az Egyház természete és küldetése – ekkleziológiai reflexiók (Várnai Jakab OFM)	118

FŐISKOLÁNK ÉLETÉBŐL

2012. január – május	119
----------------------	-----

KARL RAHNER SJ

Istentapasztalat ma

Ha a mai istentapasztalatról kell szólnunk, ez a témamegjelölés eleve feltételez két dolgot:

1. hogy egyáltalán létezik valamilyen istentapasztalat;
2. hogy ennek olyan meghatározott sajátossága van, amelyet jelen helyzetünk kölcsönöz neki.

Az *istentapasztalat* szó ebben az összefüggésben egyrészt azt jelenti, hogy valóság az, amit Istennek nevezünk, és közünk van ehhez a valósághoz; hogy tehát az ateizmus, a szkeptikus pozitivizmus, mely pusztán természettudományosan megközelíthető adatokra szűkíti le az embert, a teljesen eltávozott Isten teológiája, a szokásos értelemben vett „Isten halott” teológia – mind hamis, félreismeri az embert és az emberi valóságot.

Az *istentapasztalat* szóban továbbá az is benne van, hogy létezik valami több és más, valami alapvetőbb annál az istenismeretnél, amelyet az úgynevezett istenbizonyítások által szerzünk. Az istenbizonyítások, melyeknek értelmét és lehetőségét nem kell tagadnunk, egzisztenciálisan csak annak utólagos, fogalmi objektíválásaként lehetségesek és értelmesek, amit mi ezt az istenismeretet hordozó és ennek eredetét adó istentapasztalatnak nevezünk. Az istenbizonyításokat azonban nem szabad egy olyan tény pusztán intellektuális tudomásulvételének sem felfognunk, amely tény – mint például egy atomi részecske létezése a fizikában – az ember elsődleges tapasztalásán kívül áll, és amelyről éppen ezért nem is szerezhethünk másképp tudomást, csak egy ilyen utólagos megismeréssel.

A címben szereplő *ma* szót illetően csak annyit kell előrebocsátanunk, hogy *egyrészt* nem azért fontos számunkra, mintha egy olyan istentapasztalatot próbálnánk vele állítani vagy kimutatni, amely egészen mai és új, amely tehát korábban egyáltalán nem is létezhetett. Ha Isten létezik, ha az Isten szót helyesen értjük, és ha az ember mindig ember marad történelmének minden radikális változása közben is, akkor eleve elképzelhetetlen, hogy létezne ma olyan istentapasztalat, amely korábban egyáltalán nem létezett. *Másrészt* éppoly magától

értődő, hogy a teljes önvalósításban élő ember mai helyzete – s teljes önvalósítás nélkül nincs istentapasztalat – ezt a tapasztalatot is nagyon erősen alakítja, sőt még jobban, mint a rá irányuló utólagos reflexió, nevezzük azt istenbizonyításnak vagy akármi másnak.

E két megjegyzés után jogosan beszélhetünk „mai istentapasztalatról” anélkül, hogy pusztán e tapasztalat *maiságára* szűkítenénk le megfontolásainkat.

Megfontolásaink nehézsége és bajos volta abból származik, hogy olyan tapasztalatról akarunk gondolkodni, amely minden emberben (reflektált vagy nem reflektált módon, elfojtva vagy elfogadva, helyesen vagy rosszul értelmezve, vagy bárhogyan) megvan, továbbá, hogy ez a tapasztalat *egyrészt* eredendőbb és elkerülhetetlenebb, mint az a racionális okoskodás, amely oksági következtetéssel jut el a tojástól a csirkéig, a villámlástól a dörgésig, vagyis egy világi valóságtól annak előidézőjéig (ezt az oksági következtetést azonban nem kell elvégezni, és így a feltárható felismeretlenül maradhat); *másrészt* ez a tapasztalat – ellentétben egy fizikailag érzékelhető dolog vagy egy vitális érzékelés megtapasztalásával – nem annyira nyilvánvaló és nem annyira ellenállhatatlan, hogy szükségszerűen eljuthatnánk belőle e tapasztalat kifejezett, tudatosított és értelmező megismeréséhez és kimondásához. Vannak még más eredeti tapasztalatok is, ahogyan mindjárt rá kell mutatnunk, amelyeknél a magából a tapasztalatból (jöllehet elkerülhetetlen a megléte) annak fogalmilag reflektált megismerésébe történő átmenet nehézséget okozhat a tapasztaló alanynak, sőt ő meg is akadályozhatja ezt az átmenetet; és e tapasztalatok értelmezése, mely ebben az átmenetben történik, jól vagy kevésbé jól, sőt félre is sikerülhet. Ezek a megfontolások ezért csak utalások lehetnek, felhívások, amelyek arra kéri a hallgatót, tegyen kísérletet, hogy ezt a talán egészen anonim tapasztalatot önmagában feltárja, látszani engedje, elfogadja, és ne fojtsa el, aztán pedig kérdezze meg önmagától, vajon képes-e megérteni, hogy tapasztalatának ez az előhívása némiképp helyesen értelmezi is ezt a tapasztalatot. Ahol az ember a kívülről hozzá intézett szó hallgatása során nem kész arra, hogy önmagába is belehallgasson, hogy önmaga létezésének szóltan szavát felfogja, ahol az ember nem hajlandó a számára bármikor rendelkezésre álló és ezért „világosnak” nevezett tudást elhagyva bevezettetni magát abba a titokba, amely tanácstalanná tesz minket, amely rendelkezik velünk, s amely felett nem mi rendelkezünk, ott e tapasztalat előhívásai eleve kudarcra vannak ítélve, de az erre a tapasztalatra irányuló, istenbizonyításnak nevezett fogalmi reflexió is csak falra hányt borsó.

Vannak az emberi létezésben olyan elkerülhetetlen tapasztalatok, amelyek túlemelkednek a külvilág dolgainak érzéki megtapasztalásain és a kedv, kedvetlenség stb. vitális érzésein. Itt most teljesen eltekintünk az istentapasztalattól,

hiszen az annyira egyedülálló, hogy nem is szabad *ugyanazzal* a fogalommal jelölve más tapasztalatokkal egy kalap alá vennünk. Hogy mi az öröm, a szorongás, a hűség, a szeretet, a bizalom és sok más efféle, hogy mi a logikus gondolkodás és a felelős döntés, azt az ember sokkal hamarabb megtapasztalja, még mielőtt reflektálna rá és megpróbálná elmondani, amit már megélt és megtapasztalt. Igen, a reflektáló kijelentés lehet hamis vagy elégtelen: megvalósíthatja és megtapasztalhatja valaki a radikális hűségben és felelősen megélt igazi, személyes szeretetet, miközben csak nagyon balgán tud válaszolni, ha rákérdeznek, mi is történt tulajdonképpen; másrészt külső forrásból származó ismeretek elsjátítása révén is beszélhet valaki talán nagyon okosan és helyesen olyasmiről, amiről tulajdonképpen még semmit vagy csak alig valamit tapasztalt meg valóságosan. A tapasztalás mint olyan és az erre a tapasztalásra irányuló fogalmilag objektíváló reflexió sohasem válnak el teljesen egymástól, legalábbis a tapasztalat mindig hordoz magában egy bizonyos kezdeti reflexiót; ám a kettő sohasem azonos egymással, a reflexió sohasem ér fel egészen az eredeti tapasztalattal.

Aztán olyan tapasztalatok is vannak, amelyekre még akkor is szert teszünk, ha a reflexió révén hamisan értelmezzük, letagadjuk vagy elfojtjuk őket. Aki például azt mondja, hogy nincs logika és nincs olyan igazság, amely alapvetően különbözne a tévedéstől, vagyis hogy a logikának és igazságnak nevezett valamik csak bizonyos agyi működések vagy társadalmi kényszerek termékei, és épp annyi joggal másképp is lehetnének, az kimond ugyan egy mondatot, amelynek ellentétét hamisnak tartja, azonban akár elismeri, akár nem, e mondat kimondásával újfent megvalósítja és megtapasztalja annak az igazságnak és abszolút logikának az értelmét és igényét, amelyet reflektáló mondatában tagadott. Természetesen egy olyan tapasztalat is, mint amilyen a szeretet vagy a hűség, az ember élettörténetében (s nemcsak a rá irányuló reflexióban) növekedhet és radikálisabbá válhat, szabadsága egyre nagyobb elszántságával vállalhatja fel az ember, de el is satnyulhat, sőt az a tendenciája, hogy a reflexió szintjén is világosabban objektíválódjon, csökkenhet vagy szinte egészen meg is szűnhet.

Az ilyesféle tapasztalatok is magukon hordozzák az adott kor bizonyos jegeit. Bármilyen nagy mértékben megelőzik is ezek az eredeti tapasztalatok a maguk fogalmi objektíválódását és értelmezését, és bármennyire függetlenek is alapján véve ezektől, mégsem szabad ezt az objektíváló reflexiót feleslegesnek tartani és azt mondani: ha egy ilyen tapasztalat önmagában elkerülhetetlen, nincs szüksége az embernek arra, hogy ezzel a reflexió szintjén is foglalkozzon, hanem akár magára is hagyhatja. Egy ilyen elképzelés épp olyan hamis, mint ha valaki azt mondaná, hogy felesleges a mikroszívinfarktus lényegének elméleti orvosi ismerete, amikor ezen ismeret híján is szert tesz az ember erre a talán nagyon

észrevétlen tapasztalatra. Az ember a *megtapasztalt* szeretetet mint olyat, eredetisége és e tapasztalat pótolhatatlansága ellenére, a valódi lényegéről és annak implikációiról való reflexív tudás által radikálisabban, tisztábban és nagyobb szabadsággal tudja felvállalni.

Ilyen tapasztalat Istenre is vonatkozhat, és ez az istentapasztalat elkerülhetetlen. *Független* attól, hogy az ember azt, amivel ez a tapasztalat vonatkozásban áll, Istennek nevezi-e vagy sem; hogy ezt a tapasztalatot egy Istenről tett elméleti kijelentésben fogalmilag tematizálja-e vagy sem; hogy azonosítja-e vele magát szabadon, vagy pedig elutasítja, elfojtja, és nem törődik vele. Az az istentapasztalat, amelyről itt szó van, nem utólagos érzelmi reakció egy hajdan belénk sulykolt, teoretikus, Isten létezéséről és lényegéről szóló tanításra, hanem megelőzi az ilyesfajta tanítást, ez az istentapasztalat hordozza és teszi egyedül érthetővé azt. Ez az istentapasztalat nem néhány „misztikus” kiváltsága, hanem megvan minden emberben, noha a rá irányuló reflexió ereje és érthetősége nagyon különböző. Természetesen egy teljesen egyedi tapasztalatról van szó, amelynek filozófiai és teológiai értelmezése nagyon nehéz, s erre itt valójában nem vállalkozhatunk, mert akkor behatóbban el kellene gondolkodnunk arról, hogy miképpen, milyen sajátos és egyedi módon létezik e tapasztalat „tárgya”, vagyis az, amit „Istennek” nevezünk. Ekkor egyrészt azt kellene mondanunk, hogy annak jelenléti módja, amit „Istennek” „mint” e tapasztalat tárgyának nevezünk, nem gondolható el egy önmagát önmaga által közvetlenül felkínáló tárgy szemlélésének modellje szerint (vagyis ahogy az ún. „ontologizmus” képzele), hanem Isten a megismerő szellem és szabadság határtalan dinamikája megtapasztalásának önmagában rejtett, aszimptotikus célhorizontja [Worauhin]. Másrészt azonban azt is hangsúlyoznunk kellene, hogy a szellemi szubjektumnak ez az önmagát megtapasztaló dinamikája nem e szubjektum autonóm erejeként, hanem horizontja által megnyitott és hordozott dinamikaként tapasztalja magát. Ez a dinamika azáltal tapasztalja magát „kegyelmet nyertnek”, hogy annak a reménynek az erejét is magában hordozza, hogy végső közelségben és közvetlenségben megérkezik oda, ahova úton van; úgyhogy horizontja nem pusztán a mozgás örökké, aszimptotikusan távol maradó hatalma, hanem az ő valószínűségi elérhető célja. Ezáltal rá kellene mutatni, hogy magának a tudatosságnak a dimenziójában is adott „Isten” oly módon, hogy az kivonja magát azon alternatíva alól, mely szerint „Isten” vagy csak „elgondoltként” (szinte „ideologikusan”), vagy az ontologizmus értelmében csak közvetlenül szemléltként lehetne adott. Ám ahogy már jeleztem, e tapasztalat megfelelő metafizikai és teológiai értelmezésének ilyesfajta és ehhez hasonló kérdéseit most nincs lehetőségem tárgyalni.

Továbbá annak sincs értelme, hogy teológiailag elhamarkodott módon azt kérdezzük erről a tapasztalatról, vajon „természetes” vagy „kegyelmi” tapasztalat-e. Az utólagos reflexió tesz ilyen megkülönböztetést, de nem szükséges, hogy ez magában a tapasztalatban tematizálódjék. A dolog természeténél fogva létezésünk konkrét helyzetében egyszerre kellene „természetesnek” és „kegyelmi-nek” neveznünk. A kegyelmi jelleg azonban nem egyesek kiváltságát jelenti, és fordítva is igaz: e tapasztalat egzisztenciális, szabadon történő elfogadásának kérdése teljesen nyitott. Ezt az istentapasztalatot nem szabad úgy elgondolnunk, mintha *egy* részleges tapasztalat lenne más tapasztalatok *mellett*, ahogy például egy fiziológiai fájdalom érzése egy látási folyamat tapasztalata mellett végbemegy. Az istentapasztalat sokkal inkább (ha talán a különleges, tulajdonképpen misztikus tapasztalatoktól eltekintünk) *minden* szellemi-személyes tapasztalat (szeretet, hűség, remény stb.) végső mélysége és radikalitása, és éppen ezáltal a tapasztalat eredetileg egyetlen egésze, amelyben a szellemi személy birtokolja magát és rá van bízva önnön felelősségére.

Ámde *hogyan* teszünk szert erre a tapasztalatra? Hol találjuk meg azt az útmutatást, amely ha nem is arra készít fel, hogy először megszerezzük ezt a tapasztalatot, de segít abban, hogy felismerjük e tapasztalat eleve adott voltát? Csak most jutottunk el témánk voltaképpen lényegéhez. Még egyszer hangsúlyozzuk, hogy erre a tapasztalatra csak rámutathat az ember; felhívhatja a másik figyelmét, hogy fedezze fel önmagában azt, amit csak akkor (és azért) találhatunk meg, ha (és mert) már birtokunkban van. És akkor is birtokolhatjuk és felfedezhetjük önmagunkban ezt a tapasztalatot, ha sohasem neveztük *isten*-tapasztalatnak. Az erről a tapasztalatról szóló leíró útmutatás mindig dilemma előtt áll: vagy megkísérli, hogy lehetőleg minél konkrétabban – sajátosan meghatározott helyzetének megfelelően – a megszólított szívét-lelkét célozza meg; ez esetben azonban szubjektív, költői formában hangzik, ellenőrizhetetlen homályosságú hangulatot kelt, és kiteszi magát annak az ellenvetésnek, hogy a józan mindennapi élet realista értelmében mégsem vehető komolyan. A másik választási lehetőség pedig az, hogy a lehető legfilozofikusabb egzaktussággal és szigorú fogalmisággal fogalmazunk. Egy ilyen beszéd azonban absztrakt és nehezen érthető lesz; szemére vethetik, hogy szubtilis agyszülemény, amelyet végül, kifáradva, otthagyt az ember. Talán az a legjobb, ha egyáltalán nem foglalkozunk ezzel a dilemmával, hanem a nyelvre történő újbóli reflexió nélkül próbáljuk meg elmondani azt, amit gondolunk. A felhívó személynek azzal kell vigasztalódnia, hogy szava elkerülhetetlenül értetlenségbe ütközhet ott, ahol nem talál valódi megértőkészségre. Azt fogja mondani magának, hogy az, amire hivatkozik, vagyis az anonim istentapasztalat – akár elfogadva, akár elutasítva

– ott is jelen van, ahol a róla való beszédet nem értik meg. Nem fogja elfelejteni, hogy nem meglepő, ha beszédét, melynek feltételeznie kell a hallgatóban egy bizonyos élettapasztalatot, elutasítja vagy hallatlanra veszi a megszólított személy, akinek előbb még gondtalan „fiatalsággal” meg kell hódítania a külvilágot, mielőtt kérdést tehetne fel magának, a csalódott és kudarcot valló hódítónak önmagáról.

Minden életben ott működik valami kimondhatatlan: a titok. Ez nem annak a fennmaradó része, amit az ember még nem látott át, nem hajtott végre vagy nem valósított meg, hanem ezek előfeltétele és hordozó alapja. Hiszen éppen a minden konkrét elgondolhatón és megvalósíthatón való túllépés [Vorgriff], a megismerés és a szabadság minden mozgásának alapvető – valami egyedi, meghatározott, végérvényes támpont által történő – lehatárolhatatlansága a lehetőségi feltétele és sajátja az emberi létmegvalósításnak. Csak annyiban élünk, gondolkodunk és cselekszünk szabadon, amennyiben szüntelenül már meg is haladtuk a meghatározottat és a foghatót egy határokat nem ismerő mozgásban. Ha *olyan* behatárolt lénynek fogjuk fel önmagunkat, amilyenek gyökeres és sokrétű módon vagyunk, már túl is léptük e határokat, természetesen mintegy az üresség irányában, de mégis túlléptük. Úgy tapasztaltuk meg önmagunkat, mint akik állandóan túllépi önmagukat az átfoghatatlan irányában, amelyet, éppen mint alapvetően ilyet, végtelennek kell neveznünk. Ez az átfoghatatlan maga a titok, mert mint minden megértés, megkülönböztetés, besorolás feltételét nem lehet még egyszer *azon* a módon megtapasztalni, amely módnak éppen ő maga a feltétele. Maradandó titokként van jelen. Ezt az eredeti, semmi más által meg nem alapozott, bár egy konkrét tárgy megragadása által közvetített tapasztalatot igazából semmi más, csak önmaga magyarázhatja meg. Ez a tapasztalat a titok megtapasztalása, ez a titok pedig maradandó, mindig is már meglévő, és éppen így egyszerre a felfoghatatlan és az egyedül magától értődő. E határtalan mozgás dinamikáját és benne fellelhető célhorizontját [Woraufhin] természetesen *együtt* tapasztalja meg és különbözteti meg egymástól az ember. Ám mivel e mozgás „célja” per definitionem *nem* úgy „tárgy” és nem is lehet azzá oly módon, ahogyan egyébként irányulunk egy tárgyra megismerésünkkel és szabadságunkkal annak érdekében, hogy mint ideiglenes szakaszt alárendeljük e mozgásnak, és hogy egy koordináta-rendszer meghatározott helyére illesszük; és mivel ezt a célt a szellem végtelen mozgásában és mozgásán tapasztaljuk meg – noha úgy, mint ami e mozgást magát elindítja és hordozza –, ezért végeredményben másodrangú kérdés, hogy azt mondja-e az ember: az a végtelen tér, amely ebben a határtalan és vég nélküli mozgásban megnyílik, az üresség, amely csak úgy lehetséges, ha egy végtelen teljességre utal, hiszen a semmi,

ha komolyan vesszük e szót, nem tárulhat ki e mozgás lehetőségének tereként; vagy, hogy ha azt mondjuk: e felé a cél felé mint végtelen teljesség felé irányulunk. Épp ezért az is másodrangú kérdés, hogy istentapasztalatról vagy az Istenre való utaltság tapasztalatáról akarunk-e beszélni. Jóllehet a tapasztalat „objektív” és „szubjektív” oldalát mindig meg kell különböztetnünk (ha az ember nem akarja magát istenné tenni), e két oldal azonban valami egyedülálló és eredeti módon elválaszthatatlan egymástól.

Ahogy már az elején óva intettem, nagyon elvontan hangoztak az iménti mondatok, és egy pillanatra sem szabad elfelejtenünk, hogy ilyesfajta kijelentések nem hozzák létre az említett tapasztalatot, hanem pusztán utólag szólnak a már fennálló tapasztalatról, vagyis e tapasztalatra nem azáltal teszünk szert, hogy utólagosan absztrakt módon beszélünk róla. E tapasztalat nagyon is konkrétan, még ha nem is másként, mint a konkrét mindennapi tapasztalat ki mondhatatlan valóságaként zajlik. Jóllehet *minden* szellemi tevékenységben [Vollzug] anonim módon és kifejezetlenül jelen van, mégis világosabbá és valamennyire tematikussá válik azokban az eseményekben, amelyekben az ember – aki általában a mindennapok egyes dolgaiba és feladataiba beleveszve él – mintegy önmagába ütközik, és már nem feledkezhet meg önmagáról, nem feledkezhet bele szokásos elfoglaltságába.

Ez történik az emberrel, ha hirtelen *egyedül* marad, ha minden egyedi dolog hallgatag messzeségbe vonul vissza és oldódik fel, ha – ahogy mondani szoktuk – minden „kérdéssé” válik, ha a csend dübörög, tolakodóbban, mint a mindennapi megszokott láрма. Ez történik az emberrel, ha hirtelen kérlelhetetlenséggel azt tapasztalja, hogy ki van szolgáltatva szabadságának és *felelősségének*, menekülést és kifogást nem engedő, egyetlen és egész életét átfogó felelősségnek; ott, ahol már nem támogatja helyeslés, ahol elismerést és köszönetet már nem lehet remélni, ahol az ember a hallgatag, végtelen, általunk nem manipulált felelősség előtt áll, ami létezik, de nem a mi hatalmunkban van, s ami a legbelső, ugyanakkor a tőlünk leginkább különböző. Amikor azt tapasztalja meg az ember, hogy ez a felelősség mintegy hallgatagon szétterjed az egész létben, mindent átjár, és mindent egyesít, felfoghatatlanul; hogy ez a felelősség eredetileg nem azért az, ami, nem azért érvényes, mert mi szabadon megteremtjük, hanem mert éppen a szabadságunkat megfellebbezhetetlenül felszólító valóság, amely aztán ítéletként van jelen akkor is, ha e felelősségünket letagadjuk és elmenekülünk előle.

Ez történik velünk, amikor váratlanul a személyes *szeretet* és találkozás tapasztalatára teszünk szert; hirtelen boldog megrendüléssel vesszük észre azt, ahogyan a szeretetben teljesen, feltétel nélkül elfogadnak minket, jóllehet egyedül,

a magunk végességében és törékenységében nem adhatunk semmilyen alapot és elégséges megokolást a másik részéről tapasztalt szeretet ezen feltételnélküliségének; ahogyan mi magunk is épp így szeretünk, érthetetlen merészséggel lépve túl a másik ember ismert megkérdőjelezhetőségén; ahogyan ez a szeretet a maga abszolútságában egy olyan fundamentumban bízik, amely neki nincs alárendelve, és a maga felfoghatatlanságában e szeretet legbelseje, ugyanakkor különbözik is tőle.

Ez történik, amikor a *halál* hallgatagon megérint valakit, mindent a maga semmisségébe gyűjt, és épp ezáltal, ha készségesen fogadja valaki – így és csak így –, nem gyilkol, hanem átalakít és felszabadít arra a szabadságra, amely semmire sem hivatkozik és semmire sem támaszkodik többé, és ezáltal feltétlenné válik.

Így lehetne és kellene továbbhaladni, hogy ezernyi formában megsejtessük az embernek azt az egyetlen őseredeti élményét, amelyben létének nyitottsága kitarul a felfoghatatlan titokra, és amelyben észreveszi, hogy csak akkor rabja ijesztő végességének (mely létezik és kegyetlenül kínoz), ha figyelmen kívül hagyja az őt mindenütt körülvevő végtelen felfoghatatlanságot, vagy fél tőle, mert az hallgatagon és befolyásolhatatlanul hat át mindent. Így beszélni kellene az örömről, a hűségről, a végső szorongásról, a minden egyes dologból többet kihozni akaró vágyról, a megrendülésről az igazság kérlelhetetlenségén, az igazság ugyanis még letagadva is, még megmosolyogva is mindig újra jelen van. Beszélni kellene annak a lelki nyugodtságnak a békéjéről, amely semmihez sem ragaszkodik teljesen, s ezáltal mindent megnyer; a szép megtapasztalásáról, amely szintisztá ígérete annak, ami még eljövendő; a súlyos, kilátástalan és mégis hirtelen, felfoghatatlan módon elengedett tartozás tapasztalatáról; arról a szigorúan szent érvényességről, hogy ami látszólag egyszerűen elmúlt, valójában azonban valamivé *lett*; a friss ígéretet magában rejtő jövő felé irányuló végtelen nyitottság tapasztalatáról. Még sokáig folytathatnánk így a sort, és még sokkal konkrétabbnak kellene lennünk, nem beleeszközve a külvilág részleteibe, hanem a végső és a mindennapokban mégis mindenütt jelenlévő tapasztalat egyszerű gazdagságában. Az ember a hétköznapiakban a tengerpart homokszemeivel foglalatoskodva is mindig a titok végtelen tengerének peremén tanyázik.

Természetesen világosabban meg kellene mutatnunk egyrészt azt, hogy mindezek az abszolútságtapasztalatok eredeti, végső egységet alkotnak egymással; másrészt, hogy ezek a tapasztalatok valójában arról, vagy inkább arról a valakiről beszélnek, akit Istennek nevezünk. E második kérdést mindenesetre ketős irányban is fel kellene tennünk. Nem szabadna tehát csak azt mondanunk, hogy amit így megtapasztalunk, azon Istent értjük, mert ezzel azt feltételeznénk, hogy már eleve világos, mit is értünk Istenen; hanem azt is ki kellene

jelentenünk, hogy amit Istenen értünk, azt ebből a tapasztalatból kiindulva kell megértenünk, mert különben mindig az a veszély fenyeget, hogy az „Isten” szón olyasmit értünk, aminek nincs értelme, aztán pedig elvetjük ezt az istenfogalmat, és úgy véljük, inkább ateistának kellene lennünk. Ám mivel még sok másról is kell beszelnünk, és mivel eközben olyasmiket is megfogalmazunk majd, amik a dolog természete szerint ezt a két kérdést is érintik, tegyük fel, hogy mindkettőt megválasztuk a jelzett értelemben.

Mielőtt arra a kérdésre keresnénk a választ, hogy miben áll az istentapasztalat *mai* jellege, hadd tegyek még két előzetes megjegyzést. Ez az istentapasztalat nem fokozható le merőben kötelezettség nélküli hangulattá, ellenőrizhetetlen érzéssé, és nem pusztán az ember magánügye, hanem kifejezetten társadalmi, nyilvános jelentőségű is. Ez a tapasztalat nem pusztá hangulat, nem az érzelem és a költészet kötelezettség nélküli tárgya. Természetesen különbözik a megismerés területén *belül* található egyedi dolgok fogalmi megismerésétől, hisz a megismerés és a szabadság egészére mint olyanra vonatkozik. Ám ezért még e tapasztalat korántsem egy tetszőleges érzés, hiszen, ha mégoly reflektálatlanul és anonim módon is, mindenben, még a legracionálisabb szellemi tevékenységben is megszüntethetetlenül ott van, mert minden ilyen tevékenység abból a mindent meghaladó előrenyúlásból [Vorgriff] él, amely az *egészet* akarja, ez az *egész* pedig egyetlen, a névtelen titok. Az ember el is fojthatja ezt a tapasztalatot, de az akkor is megmarad, és a döntő órákban újra meg újra ellenállhatatlanul előtör a tudatba. Azt sem mondhatjuk, hogy hallgatni kell róla, mivel nem tudunk „világosan” beszélni róla. De hát mi „világos” egyáltalán? Nem e tapasztalatról beszéltünk-e már azzal, hogy a róla való beszédet megtiltjuk, s külön meg kell tiltanunk? És ha a racionalista filozófusok és a pozitivisták nem akarnak beszélni, ne szóljanak róla a szentek, a költők és mindazok sem, akik az *egész*, a teljes létezés feltárói? Az „Isten” szó, amely jelen van, és még az ateisták Isten elleni harcában is megállja a helyét, nem ébreszti-e fel mindig azt az új kérdést, hogy mit is értünk rajta? És még ha egyszer el is felejténénk e szót, létünk névtelen titka továbbra is mindig körülvenne bennünket életünk döntő óráiban, hallgatagon, ítélvén és megajándékozván a végső szabadság kegyelmével, és mi e titoknak újra a régi nevet adnánk.

Ne mondja senki, hogy e tapasztalat érdektelen a társadalmi élet nyilvánossága számára. A vallás, mely szüntelenül ebből a tapasztalatból él, társadalmi valóság, még akkor is, ha az ateista azt gondolja, hogy jobb lenne, ha nem lenne. Ezt az istentapasztalatot a maga társadalmi jelentőségében akkor sem lehetne megszüntetni, ha fogalmi reflexiója és társadalmi intézményesülése, melyet vallásnak neveznek, teljesen eltűnne. Hiszen az ember még akkor is a rendelkezésre nem álló

titokra nyíló transzcendentalitásából élne, az istentapasztalatnak még akkor is meglenne az esetleg mégoly reflektálatlan hatékonysága a hűségben, a felelősségben, a szeretetben és a reményben. E viselkedési formák pedig – minden részlegen igazoló mozzanatukon felül – látszólag teljesen politikamentesen, privát módon és nem manipulálhatóan a társadalmi valóságot is hordozzák.

Végül pedig azzal a kérdéssel kell foglalkoznunk, hogy vajon mennyiben mai ez a „mai istentapasztalat”, van-e mégis ennek az eleddig szinte „időn felülállóként” leírt istentapasztalatnak a mai ember helyzetéből adódó egészen meghatározott sajátossága. Legyen elég négy rövid utalás e kérdés megválaszolására, amennyiben egyáltalán lehetséges itt válaszadás.

1. Az istentapasztalat „transzcendentális” jellegét illetően mindenekelőtt a következőt kell meggondolnunk: a megelőző korok embere a világ egy darabjaként fogta fel Istent, még ha azt állította is, hogy ez a „darab” a legnagyobb és legtökéletesebb, tőle függ minden; még ha a filozófusok és a teológusok teoretikus állításaikkal megmagyarázták is, hogy tulajdonképpen Isten „lényegének” és az „istentapasztalatnak” mond ellent, ha valaki így gondolkodik Istenről. Az emberek mégis a világ részeként élték meg Istent, s nem úgy, mint annak alapját és mérhetetlen mélységét, nem olyasmiként, amit eleve nem szabad összekeverni magával a világgal. Isten csupán részvalóság volt a világban (még ha olyannyira hangsúlyozták is, hogy ő az oka mindennek), olyan rész-ok volt, amely a többi valósággal állandó, kölcsönös kapcsolatban áll. Így Isten „érthető” volt, és a róla szóló tanítás mindenki számára könnyedén összekapcsolható volt a gyakorlati étellel: a „Jóisten” a világ kormányzójaként felügyeli az erkölcsi rendet, de kegyelmes is tud lenni. Végeredményben amit ezek az emberek gondoltak, helyes volt, ám ahogyan gondolták, az nem volt az, és ezt csak mi látjuk világosan. Hiszen mára az átlagember számára is – aki korábban a legmélyebb eszmefuttatás közben sem hagyta el a praxis világát – világossá vált, hogy ez az Isten nem létezik, nem található meg sem a világban, sem a felhők felett, világossá vált, hogy a csodák nem a világgépezet zavarainak elhárítását szolgálják, hogy Isten egyáltalán össze sem mérhető a világgal, nem építhető be számításaink egyik elemeként, és így tovább. Nem csoda, ha egy primitív istenképzet halála magának az igaz Istennek a halálaként jelentkezik, vagy ha Istent kimondhatatlanul távolinak érezzük. A valóság az, hogy a világnak az a racionális átvilágítása, amely megszünteti a világ isteni jellegét, teljesen legitim, feltéve, hogy a világ isteniségének e megszüntetését egyre jobban úgy tapasztalja meg az ember, mint amit a világon és a véges szubjektumon felülemelkedő, transzcendáló mozgás hordoz, amelyben az igazi istentapasztalat végbemegy. A *mai* istentapasztalat a korábbinál sokkal világosabban és radikálisabban

transzcendenciatapasztalat, amely megszünteti a világ isteni jellegét, és így Isten Isten lehet.

2. A mai istentapasztalat egy további jellemzője közvetítésének sajátossága. Minden istentapasztalat annyiban közvetített, amennyiben mint a világ és a szubjektum transzcendálása mindig valamilyen eleve adott dologból indul ki. És ez a közvetítés változhat, legalábbis ami társadalmilag és szlempolitikailag megfigyelhető jellegét illeti. Ma ez a közvetítés, ellentétben a korábbival, a világtól az emberi létezés felé tolódott el. Korábban a maga rendjével és harmóniájával a külső világ gyújtotta lángra az ember transzcendenciatapasztalatát, ma pedig az ember létezése a maga mérhetetlen mélységeivel. És szabad – talán egy kicsit profetikusan – azt gyanítanunk, hogy az erre a *mi korunkra* jellemző létezés, mely a közvetítést lassan meg fogja teremteni, nem annyira a bölcs, kontemplatív szentnek, hanem a pátosz nélkül és hallgatagon magányos felelősségét hordozó, a mások számára önzetlenül jelen levő embernek a létezése.

3. Harmadszor az istentapasztalat veszélyeztetettségét és új feladatait jelöljük meg mai sajátosságokként. Korábban a vallás nyilvános jelenség volt, minden társadalom életében – ha mégoly különböző formákban is – kétségtelenül uralkodó tényezőt jelentett, nem volt istenek nélkül élő nép. Annak az embernek, aki szóhoz engedte jutni és elfogadta ezt az istentapasztalatot, nem volt különösebben probléma, hogy ezt az Istent letegezze, megszólítsa és imádva forduljon hozzá. Ma talán ez az ember valódi problémája, még ha világosan szert is tesz erre az istentapasztalatra. Megszólíthatja-e az ember valójában ezt az Istent; személyes kapcsolatba juthat-e azzal, aki – jóllehet gyökeresen más, mint mi – saját tevékenységünknek az alapja, tehát abbéli igyekezetünknek is, hogy megszólítsuk őt és szabadon válaszoljunk neki? Nem jó, ha azt mondjuk: jelentéktelenebbek vagyunk annál, mint hogy Isten „érdeklődjön” irántunk – mert ez a gondolkodás éppen a világ részévé teszi őt, amely résznek egy másik kis résszel kisebb kapcsolata van, mint egy nagyobbal. Valójában azonban Isten a legközvetlenebb akarati viszonyban állhat velünk úgy, ahogy vagyunk.

De ezzel még nem oldottuk meg a problémát, és most is csak kevésel járulhatunk hozzá megoldásához. Mindenekelőtt komolyan kell vennünk ezt a kérdést; akkor aztán pozitív módon fogja meghatározni Istennel kapcsolatos magatartásunkat. E kérdés teszi magatartásunkat azzá, amit hagyományos szóhasználatnál imádnak, teljes önátadásnak nevezünk: amikor elnémul az ember, amikor Istenhez szóló szava csak hallgatásának előfeltétele, amikor a kimondhatatlan titok fensége előtt eltakarja az arcát, amikor tudja, hogy minden mai látszat ellenére nem perlekedhetik Istennel. Továbbá: csak jó, ha az ember Istennek ezt a valóságos megszólítását hallatlan merészségnek, e merészség

konkrétságában pedig tisztán kegyelemnek érzi, amelyben Isten önszántából teszi képessé az embert ilyen merészségre, s amely kegyelem minden, csak nem magától értődő. Azt pedig, hogy Isten képessé teheti erre, nem szabad kétségbe vonnia az embernek, ha nem akar Istenről újfent emberi mérték szerint gondolkodni. És végül: nem árt, ha ahhoz, hogy Istent így szólítsuk meg, csak a Jézusra vetett pillantásból merítünk bátorságot, aki még arra is képes volt, hogy halálában a titkot – amely megölvén őt eltávolodott tőle, és az Istentől való legfelfoghatatlanabb elhagyatottságba vetette – „Atyának” nevezze, akinek a kezeibe adta magát.

4. Még valami talán tartozik a „mai istentapasztalat” maiságához: első ránézésre úgy tűnik, mintha ebben az istentapasztalatban alig lenne valami sajátosan keresztény, s éppen ott, ahol a kor minden ellentétes áramlatával szembeni ellenállásban és a kereszténység merőben társadalmi hagyománya által nyújtott jelentékeny támasz nélkül a reflektáló emberi tudatban eleven marad vagy újból felelevenedik. Már hosszan beszéltem itt az istentapasztalatról, és mégis, látszólag a kereszténységgel és annak történelmileg megjelent üzenetével való szinte minden kapcsolat nélkül. És vannak igen vallásos emberek, köztük keresztények is, akik saját eredeti istentapasztalatukat olyan tanúságtételek segítségével akarják reflektáltan tudatossá tenni, amelyeket az emberiség, a népek és a vallások történelmében mindenhol igazként és megvilágosítóként megtalálhatónak vélnek. Ebből is csak keveset tudok megsejteni. Mindenekelőtt azt kell mondanom: egyfelől ennek a keresett istentapasztalatnak a végső mélysége éppen azon Isten kimondhatatlan közelségének a tapasztalata, aki minden imádandó és megszüntethetetlen felfoghatatlansága mellett közvetlenségben istenivé tevő és megajándékozó módon közli önmagát az emberrel, és aki nem pusztán minden emberi mozgás örökké távol maradó iránypontja. Az istentapasztalatnak ezt a radikális mélységét azonban éppen a kereszténységben ragadja meg világosan az ember: kegyelemként értelmezi, amely Jézus Krisztusban diadalra jut és önmagáról történelmileg tanúskodik. Az említett istentapasztalat tehát mai alakjában sem szükségszerűen annyira keresztényietlen, mint ahogy első pillantásra tűnik. Ellenkezőleg: a ténylegesen adott vallások (mint történelmileg és társadalmilag körvonalazott vallások) között éppen a kereszténység az, amely ezt az istentapasztalatot a legradikálisabban és a legtisztábban megvalósítja, és amelynek erre Jézus Krisztusban történelmileg meggyőző megjelenítője van.

Másfelől és fordítva nézve: amennyiben ma érthetőbbé válik, és pedig a tanítói feladatot ellátó és intézményes kereszténységen belül is, hogy ez a (mindenképp radikálisan és helyesen értelmezett) istentapasztalat valóban a keresz-

ténység magja, és elevenen maradó forrása annak, amit reflektáltan „kinyilatkoztatásnak” nevezünk, ezáltal a kereszténység csak radikálisabban és érthetőbben jut el saját önértelmezéséhez. Hiszen lényege szerint a kereszténység nem egy részvállás más vallások mellett, hanem annak az istentapasztalatnak a történelmileg tiszta objektivációja, amely Isten egyetemes üdvözítő akarata miatt, Isten önközlése által kegyelemként *mindenütt* jelen van. Ha tehát a kereszténység ma a korábbinál világosabban figyel arra és világosabban megvalósítja egzisztenciálisan azt, hogy önmaga Isten emberekhez szóló önközlésének történelmileg tisztán és Krisztusban végérvényesen diadalmassá vált célba érése – ez az isteni önközlés pedig mindenütt és minden istentapasztalatban történik, még ott is, ahol tévedésből rosszul értelmezik –, akkor ez a kereszténységet jobb önmegvalósításhoz segíti hozzá. Tehát éppen a kereszténység feladata, hogy újra meg újra rámutasson erre az eredeti istentapasztalatra, és hogy rávegye az embereket: fedezzék fel magukban ezt az istentapasztalatot, fogadják el azt, továbbá szóbeli és társadalmi tárgyasuláshoz való viszonyukat is vallják meg. Ez a tárgyasulás pedig – ahol tiszta, és Jézus Krisztusra mint ennek megpecsételőjére vonatkozik – éppen az, amit kereszténységnek nevezünk.

(Tözsér Endre SchP fordítása)

A fordítás a következő kiadás alapján készült: *Gotteserfahrung heute*, in KARL RAHNER: *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Benziger, Einsiedeln, 1972, 161–176.

Eredetileg 1969-ben a „Theologische Akademie” (Köln, Essen, Koblenz, Frankfurt, Berlin) keretében tartott előadás; első megjelenése: *Theologische Akademie VII* (hrsg. Otto Semmelroth, Karl Rahner), Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1970, 9–24.

BAKOS GERGELY OSB

Hit és ész Canterburyi Szent Anzelm gondolkodásában

„A ratio nem valami új feltárásának az eszköze,
hanem a meglévő hittételek újraírásának nyelvezte,
...a transzcendens, hitben már birtokolt igazság
emberi léptékű megformulázása.”¹

BEVEZETÉS

Sokan írtak már a hit és ész kapcsolatáról Canterburyi Szent Anzelmnél (1033/1034–1109), rövid tanulmányomnak nem lehet célja ezen irodalom áttekintése és értékelése. Helyette inkább néhány alapvető szövegére támaszkodva igyekszem megragadni a szerző álláspontját.² A választott művek közül az első kettő, a *Monologion* és a *Proslogion* viszonylag jól ismert a filozófiával foglalkozók körében, a másik két írás, a *Levél az Ige megtestesüléséről* valamint a *Miért*

Jelen tanulmány a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kara Filozófiai Intézete összefogása révén előkészületben lévő kötet része: Hit és ész. Teológiai és filozófiai közelítések címen szeretnénk történeti sorrendben rendszeresen áttekinteni hit és ész kapcsolatát az európai keresztény kultúrában. A kötet célja hiánypótló, amennyiben egyszerre kíván eleget tenni egy egyetemi tankönyv és egy professzionális tanulmánygyűjtemény kívánalmainak. (B. G.)

¹ DÉR KATALIN: *Szépséges értelem. Canterburyi Szent Anzelm teológiája és filozófiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 19.

² Rövid bevezetésnek mindenestre ajánlható pl. MARYLIN MCCORD ADAMS: Anselm on faith and reason, in Brian Davies – Brian Leftow (eds.): *The Cambridge Companion To Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 32–60. és SANDRA VISSER – THOMAS WILLIAMS: *Anselm*, Oxford University Press, Oxford, 2009, 13–25.

lett Isten emberré? bevezető oldalai pedig igen alkalmasak az anzelmi álláspont tisztázására.³

Természetesen hit és ész, vallás és értelem, filozófia és teológia kapcsolata nem rögzíthető egyszer s mindenkorra, hiszen mind a vallásos megjelenési formák, mind gondolkodásunk a változó valóság része. Ezért Anzelm fölfogását csak akkor érthetjük meg, ha elhelyezzük saját korában és kultúrájában. Az itt következő viszonylag szűkszavú történeti bevezető előnye egyúttal, hogy rövid úton a középkori keresztény gondolkodás néhány olyan alapvető kérdéséhez vezeti el az olvasót, melyek között első helyen áll hit és ész kapcsolata, mely a középkoriak számára kinyilatkoztatás és ész, tekintély és értelem/értelmezés kölcsönös viszonyára vonatkozott.⁴

1. ÓKORI TUDOMÁNY, LOGIKA ÉS TEOLÓGIA

A korai középkor keresztény filozófiája kezdetben alig tudott fölmutatni önálló vonásokat, hiszen a kor tudósai mindenekelőtt az ókortól rájuk hagyományozott tudásból – amelyet számukra irodalmi és bölcseleti szövegek igencsak korlátozott csoportja képviselt – igyekeztek minél többet elsajátítani.⁵ Az általános ókori mű-

A továbbiakban hivatkozott másodlagos irodalom mellett gondolatmenetemben elsősorban JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* (Schöningh, Paderborn, 2006) megközelítésére támaszkodom (vö. elsősorban a 98–101, 108–122 oldalakat).

³ Anzelm műveinek következő magyar kiadására hivatkozom, amely jegyzeteinek is sokat köszönhetnek: DÉR KATALIN (ford.): *Canterburyi Szent Anzelm összes művei*, Szent István Társulat, Budapest, 2007. A *Monologion* a 11–80, a *Proslogion* a 81–109, a *Levél az Ige megtestesüléséről* a 229–249, a *Miért lett Isten emberré?* pedig a 250–320. oldalakon olvasható. Hivatkozásaimban a mű címét a fejezetre utaló szám követi, majd zárójelben a fordítás oldalszáma. Anzelm műveinek latin szövegét lásd a világhálón: <http://individual.utoronto.ca/pking/resources.html#anselm> [2012. február 4.]

⁴ Vö. WOLF-DIETER HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 1. Band: Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000, 564. Az evangélikus szerző által jól áttekinthető táblázatba foglalt kérdések közül a dialektika, a természetfilozófia, az Arisztotelész-recepció; a szentségek, különösen is az eucharisztia lényege; valamint a bibliaértelmezés kérdései lényegében fő probléma alosztályai. Mind fontos szerephez jutnak bevezetőnkben.

⁵ Vö. WOLFGANG RÖD: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, I. Altertum, Mittelalter, Renaissance*, C. H. Beck, München, 1994, 23.

veltség magasabb fokát képező tudást, a görögök *enküklosz paideia*ját, a nyugati, latin nyelvű hagyományban Cicero (106–43) és Varro (116–27) óta „szabad művészetek” (*artes liberales*) néven ismerték. A középkori oktatás számára mérvadó volt a nyelvtan, logika és szónoklattan, azaz a helyes beszédről szóló tudományok (*grammatica, dialectica, rhetorica*: az ún. *trivium*), továbbá a mértan, számtan, csillagászat és zenetudomány (*geometria, arithmetica, astronomia, musica*), azaz a matematikai tudományok (*quadrivium*). Különösen nagy fontosságot kell tulajdonítanunk a nyelvtankönyveknek a latin nyelv ápolása miatt.⁶ A felsorolt tudományokat az Egyház részben átvette, s ily módon az ókori műveltség az iskolai tankönyvekben továbbra is jelen volt. Az ókori eredetű iskolai képzés pedig teljes egészében a klerikusképzés céljait kezdte szolgálni, különös tekintettel a Szentírás magyarázatára.⁷

Michael Haren szerint: „Semmi sem jellemző annyira a XI. és a korai XII. század gondolkodására, mint az a mód, ahogyan Arisztotelész logikája egyszerre a szellemi rend iránti vágy ösztönzőjének és e rend megragadása eszközének bizonyult.”⁸ Az arisztotelészi logika kimondottan bölcséleti dimenzióval is rendelkezett, nem pusztán mai értelemben szimbolikus, formális logikát jelentett.⁹ Logika és ontológia kapcsolata már a keresztény ókor két nagy gondolkodójánál, Boëthiusnál (475?–524) és Szent Ágostonnál (354–430) megfigyelhető.¹⁰ A logikának a szellemi életben betöltött szerepét azért is érdemes közelebbről megvizsgálunk, mert „a XI. század folyamán a logikai tanulmányokat a szellemi haladás kulcsának kezdték tekinteni”.¹¹

A korai középkor Arisztotelész művei közül csak az úgynevezett „régí logikát” (*logica vetus*: *Kategóriák, Az értelmezésről*; Porphüriosz *Iszogogéja*; Cicero *Topikája* stb.) ismerte.¹² Az ókor végén, az antik iskolarendszer összeomlása után azonban

⁶ A sztoikus logika éppenséggel Priscianus (fl. 491–518) latin nyelvtanának köszönhetően hatott a korai középkorra.

⁷ WOLF-DIETER HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, i. m. 258, vö. WOLFGANG RÖD: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20.*, i. m. 311.

⁸ MICHAEL HAREN: *Medieval Thought. The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century*, MacMillan, London, 1992, 83.

⁹ A középkort majd foglalkoztató, az egyetemes fogalmakkal és a szubsztanciával kapcsolatos kérdések nem pusztán a formális logikára tartoznak, hiszen metafizikai és teológiai következményeik vannak. Jól látható ez Anzelm és a compiègne-i kanonok, Roscelin (kb. 1050–1125) vitájából. Lásd Anzelm *Levél az Ige megtestesüléséről* c. művét.

¹⁰ Lásd a Szentháromságról (*De Trinitate*) írt műveiket.

¹¹ MICHAEL HAREN: *Medieval Thought*, i. m. 86.

¹² A XII. századtól az *Organon* többi részét is latinra fordítják majd, ez az ún. *logica nova* (*Első és Második Analitika, Topika, Szofisztikus cáfolatok*). Vö. DÉR KATALIN: *Szépséges értelem*, i. m.

a szabad művészetek egyike, a már említett *logica* vagy *dialectica* eltávolodott a közéleti és jogi valóságtól, életidegen szójátékokká és fölszínes memóriatechnikákká alakult. A XI. század szerencsés változást hozott magával, s a dialektika újra az élet felé fordult, mégpedig a legalapvetőbb kérdésekkel nézett szembe: a keresztény hittel, illetve annak legfontosabb tanításaival. A dialektika megerősödésének köszönhetően jogosan merült föl a teológiai igény az áthagyományozott hit rendszerezésére, az ellentmondások kiküszöbölésére. Anzelm tanárként és perjelként kétségkívül maga is szembesült e kihívással: korában a dialektika egyenesen beleszólt a teológiába, alkalmanként a hit dolgaiban a logikus ész fölsőbbrendűségét állította.¹³

Kezdetben minden egész jól ment. Így például Chartres-i Fulbert (kb. 960–1028), Aurillac-i Gerbertus¹⁴ (kb. 946–1003) tanítványa egy olyan széleskörű irodalmi-filozófiai kulturális program szószólója volt, amely a hit misztériumainak és a Szentírásnak abszolút elsőbbségét tisztelettel elismerte. Elég hamar azonban egy mai értelemben vett szélsőséges racionalizmus ütötte föl fejét, amely a nem szigorúan logikus vagy nem formális érvelést értéktelennek nyilvánította. Ennek következménye egyrészt egy naiv optimizmus volt: egyesek azt gondolták, nem létezik olyan terület, amit az emberi szellem a logika érveivel meg ne hódíthatna. Mások, ellenkezőleg, az emberi ész határait figyelmeztettek: szkepticizmus, pesszimizmus, sőt – a meg nem engedett határátlépések miatt – a dialektikával szembeni kimondottan ellenséges válaszok jelentkeztek. Rövidesen heves vita robbant ki a dialektika védelmezői és ellenzői között ama kérdésről, vajon van-e helye e tudománynak a keresztény gondolkodásban, s ha igen, hol vannak a határai.

24, 165–166; és MICHAEL HAREN: *Medieval Thought*, i. m. 88–90. Mint ez utolsó szerző megjegyzi, lehetséges, hogy Anzelm csak a *Kategóriákat* és *Az értelmezésről* írt művet ismerte.

¹³ Jóllehet, ekkora Európa (a poroszok kivételével) egységesen kereszténnyé vált, az 1054-es egyházszakadás jelzi a vitát a keleti ortodoxiával. A jogéletben pedig fontossá válik az egyházi jogigények igazolása az uralkodókkal szemben. Anzelm életében mindkét említett kérdéssel kénytelen szembenézni. Vö. *A Szentlélek származásáról* írt művét, valamint (egyház)politikai harcait az angol királlyal az investitúra kapcsán.

¹⁴ 999-től haláláig II. Szilveszter néven pápa.

2. AZ ÚN. MÁSODIK EUCHARISZTIKUS VITA¹⁵

2.1. Tours-i Berengár

A nyílt összetűzésre Fulbert tanítványa, Tours-i Berengár (kb. 1010–1088) föllépése adott alkalmat.¹⁶ E vitában – amely a kereszténység központi vallási rítusa, a szentmise, illetve az egyik leglényegesebb szentség, az Eucharisztia körül forgott – kulcsszerepet játszott Lanfrancus (1010–1089), Canterburyi Anzelm tanítómestere. A vitatott kérdés Krisztus jelenlétének módjára vonatkozott, hiszen a vitázó felek egyetértettek abban, hogy Jézus Krisztus a mise rítusában megszentelt kenyérben és borban jelen van. Berengár Szent Ágostonra visszamenő, szimbolikus-dinamikus, gyökeresen spirituális eucharisztiafölfogásával Lanfrancus saját, Szent Ambrusra (339–397) és a gall liturgiára támaszkodó, realista értelmezését szegezte szembe. Végül egy 1079-es zsinati döntés Lanfrancus álláspontját fogadta el igazhitűnek.¹⁷

Bölcséleti szempontból nézve fontos, hogy Berengár a hit misztériumait logikailag kívánta megvilágítani, azaz kimerítő nyelvi-logikai elemzés segítségével akarta megérteni őket. Számára a dialektika *ars artium*, azaz a tudományok tu-

¹⁵ A IX. századi, ún. első eucharisztikus vitával szemben e második vitának kimondottan bölcséleti tétje is volt. E vitákról – a többi lábjegyzetbeli utalások mellett – elsődleges tájékozódásul lásd WALTER KAPSER ET AL. (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien, 1993–2001. vonatkozó szócikkeit.

¹⁶ A vita filozófiai értékeléséhez lásd JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 101; MICHAEL HAREN: *Medieval Thought*, i. m. 94–96; RICHARD WILLIAM SOUTHERN: *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990 (az 1991-es reprinten alapuló számtalan újabb reprint), 43–53; teológia háttérhez és értékeléshez ADOLF VON HARNACK: *Dogmatörténet*, Tillinger, Szentendre, 1998, 218–220; WOLF-DIETER HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, i. m. 567–573, 592–596; FRANZ-JOSEF NOCKE: Általános szentségtan és ID.: Részletes szentségtan, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, II., Vigilia, Budapest, 1997, 195–233. és 235–398, itt: 298–320. és 205–207. Lásd még a következő lábjegyzetet.

¹⁷ A vita részleteiről lásd ROKAY ZOLTÁN: *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve Az Úr testéről és vérééről Tours-i Berengár ellen. Tours-i Berengár három válasza Lanfrancusnak*, Lux Corol Print, Szulik Alapítvány, Óbecse, 2009, Előszó. E könyv nyomtatott alakjához nem tudtam hozzáférni, kéziratának elektronikus változatát a szerző szíves volt könyvtárunk rendelkezésére bocsátani. Előszavára és fordításaira a továbbiakban többször hivatkozom.

dománya volt.¹⁸ A logikára való hivatkozás minden további nélkül az értelemre való hivatkozást jelent számára. Berengár így ír Lanfrancusnak: „*Egyetlen értelmes embert sem fogsz találni, aki, ha választania kell, valamiben inkább a tekintélyt fogja követni, mint az észet.*”¹⁹ Ráadásul Berengár teológiai érveléssel támasztja alá saját álláspontját:

*„Az értelem legkiválóbb tulajdonsága, hogy mindenben a dialektikához meneküljön, mivel hozzá menekülni annyi, mint az észhez menekülni. S ha valaki nem menekül ehhez, miután az ész révén teremtetett Isten képére, saját méltóságát hagyja el, és nem újulhat meg napról napra Isten képére.”*²⁰

Ily módon Berengár tagadta, hogy az Eucharishtiában a kenyér és a bor Krisztus testévé és vérévé változik. Tisztán arisztotelészi módon érvelt: ha egy szubsztancia már megszűnt létezni, járulékaik sem állhatnak fenn. Így Szókratész igazságos volta vagy gondolkodása nem élhetik túl magát Szókratészt. A konzekrációban használatos „*Ez az én testem.*” formula (amelyben az „ez” szócska a kenyérre vonatkozik) nem változtatja át a kenyér szubsztanciáját, miközben a járulékok (alak, szín, íz, stb.) megmaradnának. Sokkal inkább a kenyér szentségi jelévé válik Krisztus testének, a valóságos változás (*conversio*) pedig a szentáldozáshoz járuló hívő lelkében megy végbe.

A dialektikának ilyesfajta határátlépése, „istenkáromló” alkalmazása egy központi hittitokra sokak számára elviselhetetlen volt. Berengár szélsőséges racionalizmusa pedig a későbbiekben szélsőséges ellenreakciókat váltott ki.

Jóllehet Lanfrancus a *transubstantiatio* kifejezést nem használja, nyomában a fogalom elterjed, majd a IV. Lateráni Zsinat 1215-ben században hivatalosan elfogadja. E szó világosan kifejezi azt, amit az egyszerű hívő hisz: a *lényegi változásra* mutat rá filozófiai nyelven. Ezért ítélik jobbnak az összes többi kifejezésnél. Hátránya azonban, hogy az arisztotelészi metafizika nyelvén szól a misztériumról azt sugallván, mintha tudományos magyarázat volna, holott csak leírásról van szó. Ugyanakkor helyet ad az Eucharisztia primitív materialisztikus fölfogásának.

¹⁸ ROKAY ZOLTÁN (ford.): *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve*, i. m. Előszó, vö. SZENT ÁGOSTON: *De ordine*, 2.13.38, magyarul AURELIUS AUGUSTINUS: A rendről, in id.: *Fiatalkori párbeszéddek*, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 130–198, itt: 187.

¹⁹ ROKAY ZOLTÁN (ford.): *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve*, i. m. *Tours-i Berengár első válasza Lanfrancusnak*.

²⁰ Uo.

Elsősorban monasztikus teológusok fordultak a dialektika ellen: így például Lautenbachi Manegold (†1103) a logika használatát teljesen fölöslegesnek (*superfluum*) tartotta, mivel a hittitkok – mint például a föltámadás vagy a szeplőtelen fogantatás – nem hagynak helyet az emberi értelem nevetséges nagyképűségének és az úgynevezett filozófiai bölcsességnek.²¹ Azonban nemcsak a föltámadáshoz hasonló rendkívüli csodás események teszik kétségesse a dialektika hasznát. A korban élt az a meggyőződés, hogy a logika a Szentírás vagy az egyházatyák tanulmányozásával összehasonlítva szinte semmit sem segít a lelki üdvösség elérésében. E szempontból nézve világos, hogy e vitában utóvégre az emberi élet értelméről és annak végső céljáról, a boldogságról volt szó. A dialektika és a racionalizmus egy másik neves ellenfele volt Damjáni Szent Péter (kb. 1007–1072). Az ő szemében a szabad művészetek – jóllehet, maga kiválóan értett hozzájuk – szinte semmit sem értek.²² Ő nevezte elsőként a filozófiát, azaz a dialektikát a „teológia szolgálóleányá”-nak (*ancilla theologiae*).²³ Péter szerint az emberi elme természetes tehetetlensége (*impotentia*) nem teheti magát az isteni Mindenhatóság mértékévé. Amennyiben így áll a dolog az emberi ésszel, az annál rosszabb az észre nézve.²⁴

Az eddigiek összefoglalásaként idézhetjük Rokay Zoltán megállapítását: „A dialektikusok és antidialektikusok vitájának a lényege a dialektika legitim alkalmazásának a kérdése volt a teológia, főleg a dogmatika területén.”²⁵ Ugyane szerző arra figyelmeztet, hogy a földézett vita bölcsellettörténeti jelentőségét nem szabad túlbecsülnünk, ugyanakkor

²¹ Az említett ágostonos Manegold mellett a bencés Otloh von Sankt Emmeram (kb. 1010 – kb. 1070) és a kamalduli Damjáni Szent Péter is ide tartoznak. Vö. WOLF-DIETER HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, i. m. 568. Péterről lásd a továbbiakat.

²² Szerzetessé válása előtt kiváló szónoklattanárként volt közismert s retorikai tudását későbbi egyházi szolgálatában bőségesen kamatoztatta. *De divina omnipotentia* c. rövid műve kapcsán a XX. század elejétől él az a vélemény, hogy tagadta volna az ellentmondás elvét. A szerzőről, művéről lásd a következő kiváló cikket: <http://plato.stanford.edu/entries/peter-damian/> [2011. november 11.] Az elterjedt értelmezés bírálata is ott olvasható.

²³ A filozófia ilyesfajta alárendelésének előtörténetéhez vö. PIERRE HADOT: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard, Paris, 1995, 381–378. oldalait, valamint az ott található lábjegyzetek utalásait.

²⁴ Péter ellenezte ugyan a szerzetesek világi tanulmányait, viszont hasznosnak tartotta ugyan-ezeket az egyházmegyes papság részére. A teológiában szerinte a szabad művészetek alárendelt szerepet játszhatnak. A logika és a retorika az emberi, nem az isteni rend része. Vö. MICHAEL HAREN: *Medieval Thought*, i. m. 94.

²⁵ ROKAY ZOLTÁN (ford.): *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve*, i. m. Előszó.

„jelentősége mégis csak van, s elsősorban [...] a dialektika és általában a filozófia legitim alkalmazásának kérdésében [...] a katolikus dogmák megfogalmazását és értelmezését illetően. Ez és az egész dialektikus-antidialektikus vita döntően befolyásolta a későbbi nyugat-európai teológiát és filozófiatörténeteket. Nem lehet úgy filozófiatörténetet írni és tanítani, hogy évszázadokat figyelmen kívül hagyunk, különösen, ha ezek azt hozták magukkal, hogy a „szellem” élesedett, a megfogalmazások pontosultak, köszönve annak az edzésnek, amelyet például olyan viták hoztak magukkal, mint a második eucharisztikus vita, melynek folyamán a résztvevők megtanulták a hajszálfinom megkülönböztetéseket.”²⁶

E vita egyúttal példaszerűen vetítette előre a középkor későbbi szellemi összetűzéseit.²⁷ Hozzá kell tennünk, hogy a XI. századi vitát illetően a nyugati-európai teológusok többsége nem tudott azonosulni a szélsőséges álláspontokkal, általában mérsékelt középutat kerestek.²⁸ Elfogadták a dialektika alkalmazását, egyúttal világosan kijelölve ezen alkalmazás határait. Két kiváló példa erre éppen soggel Lanfrancus és tanítványa, Canterburyi Szent Anzelm.

2.2. Lanfrancus

A normandiai Bec monostori iskolájának híres vezetője, Lanfrancus maga is a szónoklattan és a dialektika széles körben elismert mestere és tanítója volt.²⁹ Érdeklődése idővel a teológia felé fordult – előre jelezve ezzel ama irányt, amit többen követnek majd a közeli jövőben. Sem Anzelm saját szellemi fejlődése, sem a skolasztikus gondolkodás nem képzelhető el ezen lényegi hangsúlyeltolódás, azaz a logika tudatos és rendszeres teológiai alkalmazása nélkül.³⁰

²⁶ ROKAY ZOLTÁN (ford.): *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve*, i. m. Előszó. Amint e szerző ugyanitt rámutat, e vita fontos a szubsztancia fogalmának értelmezése szempontjából.

²⁷ Vö. WOLF-DIETER HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, i. m. 567.

²⁸ WOLFGANG RÖD: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20.*, i. m. 314.

²⁹ E rendkívüli emberről, a bec-i monostorral és Anzelmmal való kapcsolatáról lásd RICHARD WILLIAM SOUTHERN: *Saint Anselm*, i. m. 14–66, vö. még GÖRFÖL TIBOR – KRÁNITZ MIHÁLY: *Teológusok lexikona*, Osiris, Budapest, 2002. szócikkét. SOUTHERN fölhívja a figyelmet ama fontos körülményre, hogy Berengár és Lanfrancus személyében két olyan koraközépkori gondolkodó szállt vitába egymással, akik mindketten a szabad művészetek – így a logika – mesterei voltak, elsősorban nem teológusok, azaz nem a Szentírás hagyományos értelemben vett tudósai.

³⁰ Jóllehet Lanfrancus világi karrierje után Becben és később kétségkívül elmélyült a Szentírásban és a patrisztikus teológiai irodalomban, iskolájában a logika és a retorika tanítása első-

Lanfrancus az 1050-es években szokatlan vállalkozásba kezdett: rendszeres alakban bibliai szövegekre, mégpedig Szent Pál apostol leveire alkalmazta nyelvtani, logikai és szónoklattani tudását. Kommentárjának első szövegét pontosan jellemzi kortársa, Sigebert de Gembloux: „*Lanfrancus megmagyarázta Pál apostolt és ahol erre lehetősége adódott, a logika szabályainak megfelelően fölállította az érvek premisszáit, legyenek azok elsődlegesek vagy másodlagosak, valamint a következményt.*”³¹ Southern rámutat az újdonságra: e kommentár lényegében úgy viszonyul a bibliai szöveghez, mint a korábbi iskolai kommentárok a klasszikus szövegekhez. Természetesen az apostol nyelvének és gondolatmenetének bonyolultságával már korábban tisztában voltak. Mégis Lanfrancus írt elsőként alapos és következetes magyarázatot a Pál által használt szavakhoz, mondatokhoz és érvelésekhez. Az 1050-es években az ilyesfajta bibliamagyarázat még újdonságszámba ment, a század végére megszokottá vált.³² Ami a dialektikát illeti, Lanfrancus szerint a probléma nem magában a logikában található, hanem abban, hogy megtaláljuk alkalmazásának megfelelő területét, valamint határait.

Még bec-i perjel korában kérték föl őt arra, hogy Berengár álláspontjára válasszon. Ma már pontosan nem lehet eldönteni, vajon Berengár racionalizmus annak a következménye volt-e, hogy figyelme beszűkülése a logika gyakorlásához kapcsolódott, s ezért veszítette szeme elől a kinyilatkoztatást és a Szentírást; vagy pedig tudatos alapmeggyőződése volt, hogy az értelem saját erejéből teljesen megértheti a hittitkokat. Kortársként Lanfrancus mindenesetre ismerhette e kérdésre a választ.³³ „*Elhagyván a szent tekintélyeket, a dialektikához menekülsz. Ám a hit titkáról hallva és szólva inkább akarom hallani a szent tekintélyek válaszát, semmint a dialektika érveit*” – vetette Berengár szemére.³⁴

Lanfrancus maga az első föltételezésből indult ki. Szerinte Berengár szenvedélyes logikusként „kategória hibát” követett el, amikor a konszekrációs formulát (*hoc*

sorban mégsem a hittudományhoz kapcsolódott, kimondottan a hivatalnokképzés gyakorlati céljait szolgálta. Ebben II. Miklós pápa egy személyes levele is megerősítette. Vö. RICHARD WILLIAM SOUTHERN: *Saint Anselm*, i. m. 20–21, 32–33, 39–40.

³¹ Idézi RICHARD WILLIAM SOUTHERN: *Saint Anselm*, i. m. 40.

³² Érdemes idézni a következő megállapítást: „A szövegek pontos formájának és betűszerinti jelentésének részletekbe menő vizsgálata elismert eszköze volt a korabeli bibliatudományoknak, Berengár pedig valószínűleg Fulberttől tanulta.” MICHAEL HAREN: *Medieval Thought*, i. m. 95. Vö. a 35. lábjegyzetünket.

³³ JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 101.

³⁴ ROKAY ZOLTÁN (ford.): *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve Az Úr testéről és vérééről Tours-i Berengár ellen*, 7. fejezet.

est corpus meum) szokásos logikai kijelentésként kezelte.³⁵ Lanfrancus az ilyesfajta visszaélésektől akart óvni. Szerinte a hívőnek nem kell érvekkel kutatni és ésszel fölfogni a mennyei misztériumok természetét, nehogy elveszítsa a hitet.³⁶ Berengár tehát leértékeli a tekintélyt és a hitet, miközben a fölfoghatatlant akarja fölfogni, mindent az értelem segítségével akar eldönteni, s minden hagyományt ki akar dobni. Ugyanakkor fontos rámutatnunk arra, hogy Lanfrancus Szent Pál leveleihez írt magyarázatának szövege szerint: „[A] dialektika nem ellensége az isteni misztériumoknak, hanem – amennyiben helyesen használják – inkább megerősíti azokat.”³⁷

3. ANZELM

Jóllehet a bec-i mester tanítványa és utóda volt, Anzelm sosem ragadott tollat az eucharisztikus vitával kapcsolatban, mégis a dialektika és a hittitkok közötti háttármegjelölés klasszikus megfogalmazását hagyta a későbbi hittudósokra.³⁸ Hit és értelem kérdésében Anzelm a dialektika túlzó képviselői és ellenzői között Lanfrancusszal együtt mérsékelt álláspontot képviselt. Egy ilyen köztes gondolkodási alakzatban a hitigazságok például kiindulási axiómákként működhetnek, így a belőlük kiinduló logikai következtetés, a dedukció lesz az igazán „vallásos” filozófia.

Anzelm filozófuskörökben mindmáig leghíresebb művében, a *Proslogion*ban rágyógó példáját adja annak, miként alkalmazható az arisztotelészi logika oly módon,

³⁵ „Az ontológiai és nyelvlogikai érvek használata a hagyományos átváltoztatás-tan ellen volt Berengár tanításának újdonsága.” WOLF-DIETER HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, i. m. 568.

³⁶ ROKAY ZOLTÁN (ford.): *Boldog Lanfrancus canterbury érsek könyve Az Úr testéről és vérééről Tours-i Berengár ellen*, 17. fejezet.

³⁷ Idézi JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 101. Amint arra RICHARD WILLIAM SOUTHERN: *Saint Anselm*, i. m. 48–50. rámutat, minden neki tett szemrehányása ellenére Berengárral való vitájában Lanfrancus maga szintén alkalmazta a dialektika eszközeit.

³⁸ Vö. pl. DÉR KATALIN: *Szépséges értelem*, i. m. 27.: „Ami Anzelm személyiségében és munkásságában... ma elsősorban tanulmányozásra érdemesnek és példaértékűnek tarthatunk, az a hit és filozófiai gondolkodás harmóniáját megvalósítani próbáló, ugyanakkor e kettő viszonyának problematikus voltát mélységesen átélő és szenvedélyesen komolyan vevő *szellemi habitusa*.” (Kiemelés az eredetiben.)

Amint arra ugyanez a szerző rámutat, bizonyára nem véletlen, hogy II. János Pál pápa *Fides et ratio* kezdetű enciklikája Anzelmtől idéz a legtöbbet. Az enciklika magyar fordítását lásd a <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=69> címen [2011. július 26.]

hogy alkalmazása a misztériumot ne csak sértetlenül hagyja, hanem egyben meg is erősítse azt.³⁹ Anzelm tehát a klasszikus kérdésre – *Mi haszna a filozófiának a hívő számára?* – igen világos választ ad. E válasz megfelelő megértése érdekében a továbbiakban először Anzelm és a középkori gondolkodás bibliai hátterét, majd a hit fogalmát és szerepét vizsgálom meg, hogy végül megérkezzem hit és ész viszonyához.⁴⁰

3.1. Biblia és igazság

A keresztény középkorban egyáltalán nem különleges dolog, hogy a Bibliából indul ki a gondolkodás. Jóllehet Anzelm több művében hiába keresnénk a kifejezett hivatkozásokat, a Szentírás tanítását nem téveszti soha szem elől, írásait magától értetődő módon hatja át a Biblia nyelve és gondolatvilága.⁴¹ Elég itt utalni Anzelm bencés szerzetesi életére, melynek nélkülözhetetlen súlypontja volt a Szentírás elmélkedő olvasása, a *lectio divina*, valamint idézni következő, a keresztény hittikokról gondolkodóknak szóló figyelmeztetését: „*minél bőségesebben táplálkozunk a Szentírásból mindazzal, ami az engedelmesség által táplál, annál pontosabban közelítünk ama dolgok felé, amik az értelem által lakatnak jól*”.⁴² Hiszen Anzelm számára mint középkori ember számára, a Biblia maga a nagybetűs Igazság. Ez a következőket jelenti.⁴³

³⁹ JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 101. skk. A dialektikát a középkorban nemcsak a szigorú értelemben vett teológiában, hanem a teológiához kapcsolódó ismeretelméleti-metafizikai jellegű kérdésekre is alkalmazták. Lásd pl. Petrus Abaelardus (1079–1142) munkásságát és az ún. univerzálé vitát (JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 102–108.) MICHAEL HAREN: *Medieval Thought*, i. m. 84. Anzelmot és Abaelardust a dialektikus módszer két legfontosabb alkalmazójának tekinti.

⁴⁰ A középkori gondolkodásról általában lásd BAKOS GERGELY: *A gondolkodás mint lélekvezetés. Jos Decorte gyakorlati hermeneutikájának vázlata*, Embertárs VII (2009/2) 119–125, valamint különös tekintettel a misztikára JOS DECORTE: *Szeretetmisztika egykor és ma*, Kathekon III (2006/4) 447–476.

⁴¹ A Biblia szerepéről Anzelm gondolkodásában lásd a következő alapos tanulmányt JASPER HOPKINS: *The Alleged Superfluity of Scripture in the Thought of St. Augustine and of St. Anselm*, 2009, a következő helyen <http://jasperhopkins.info/AugustineAndAnselmOnScripture.pdf> [2011. december 1.]

⁴² *Levél az Ige megtestesüléséről* 1. (232.)

⁴³ A Biblia szerepéhez lásd JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 108–111. Vö. ID.: *Waan-zin van het intellect. Twee modellen van de eeuwige strijd tussen goed en kwaad*, Pelckmans, Kapellen, 1989, 20–26. és PHILIP W. ROSEMAN: *Understanding Scholastic Thought with Foucault*, Macmillan, Hampshire, 1999, 93–96.

a) *A Biblia Isten szava az emberhez: ezért tévedhetetlen és igaz.* Az emberi tudomány, az emberi szó arról tudósít, amit nem mi alkottunk, hanem amit Isten teremtett. Mi magunk, ráadásul (sokszor) nem találjuk a megfelelő szót.⁴⁴ Az eredendő bűn következtében értelmünk megromlott.

b) *Isten szava közvetlen kinyilatkoztatás a prófétákon át.* A természetben közvetett módon szól Isten. Ráadásul a Bűnbeesés óta a teremtett világból nem tudjuk jól kiolvasni Isten akaratát. Ezzel szemben a Biblia Isten közvetlen üzenete.

c) *A Biblia a teljes valóságot átfogja* a Teremtéstől az Apokalipszisig, a kezdetől a beteljesedésig, az alfától ómegaig. Minden eredetéről, céljáról, értelméről van tehát benne szó. A természet ismerete ezzel szemben mindig részleges, rész szerinti. Mi, emberek, az egészet sosem láthatjuk, ismerhetjük meg közvetlenül.

Tegyük hozzá, hogy a bibliai igazságok olyanok, mint a tények: meg nem változtathatók, vissza nem utasíthatók, nem könnyen fölfoghatók s egyúttal igazak, valamint nem utolsósorban értelmezésre várnak.⁴⁵

Mindent összevetve tehát a Biblia erősebb tekintély az emberi észnél. Anzelm, valamint sok középkori kollégája számára pedig: ami igaz, az egyúttal ésszerű. Innen érthető a *Proslogion* alcíme: „*fides quaerens intellectum*”, azaz „*a megértést kereső hit*”.⁴⁶ Mivel e hit igazságon – sőt, magán az Igazságon – alapszik, ezért értelmes a hit, illetve a hit igazságának megértésére törekednünk. A középkori gondolkodókat tehát, így Anzelmot, mindenekelőtt az igazság érdekli – nem a „lehetséges világok”, hanem az egyetlen, valóságos, igazi világ – az a világ, ahol az ember munkálhatja saját üdvösségét.⁴⁷ A gondolkodó fontos föladata ezért, hogy az igazságot elkülönítse a hamisságtól. Amennyiben az igazságból indulunk ki és helyes logikai lépésekben haladunk előre, akkor csakis igaz állításokhoz juthatunk el.

3.2. A hit

Fontos hangsúlyoznunk ugyanakkor, hogy a hit valósága s ezért ismeretelméleti szerepe sem merül ki hittételek, bizonyos alapigazságok, azaz igaz kijelentések értelmi elfogadásában (*fides quae*), hanem magába foglalja a személyes bi-

⁴⁴ A középkoriak komolyan vették a bábeli torony (Ter 11,1–9) történetét.

⁴⁵ A tényekről vö. URSULA K. LE GUIN: *A sötétség balkeze*, Kozmosz Könyvek, Móra Ferenc Könyvkiadó, Budapest, 1979, 5: „A legmegingathatatlanabb tény is a föltálasán áll vagy bukik... A tények sem szilárdabbak, osztatlanabbak, kerekesebbek és valóságosabbak az igazgyöngynél. Csak ugyanolyan érzékenyek.”

⁴⁶ Vö. *Proslogion*, Előszó (81–82).

⁴⁷ Vö. JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 110.

zalmat, a hit aktusát (*fides qua*), s egyúttal erkölcsi és közösségi elköteleződést jelent egy jól meghatározott életalakítás (*vita christiana, imitatio Christi*) és közösség (*ecclesia*) mellett.⁴⁸

A középkorban hit és értelem viszonya eleve egy tágabb és mélyebb értelemben vett, XX. századi kifejezéssel szólva „egzisztenciális” összefüggésbe ágyazódik be és abból nyer értelmet.⁴⁹ Ennek köszönhetően hit és értelem szerepe szorosan kapcsolódik embervoltunkhoz, ezen belül pedig emberi életünk céljához.⁵⁰ Aminthogy sem igazi emberség, sem igazi emberi közösség – az ókoriak és a középkoriak számára e kettő bizonyos értelemben egy, legalábbis egymástól szétválaszthatatlan valóság – nem képzelhető el igaz hit nélkül, akként nincs értelme sem az emberi boldogságról, sem az emberi szabadságról beszélnünk a hit összefüggését figyelmen kívül hagyva.⁵¹ Ezért amikor Anzelm és sok más középkori gondolkodó mintegy ismeretelméleti alapelveként idézi Izajás 7,9 latin szövegét: „*Nisi crederitis, non intelligetis*” – „*Ha nem hisztek, nem fogtok érteni*”, akkor ez számukra természetes módon magába foglalja a hit egészének egzisztenciális elsőbbségét.⁵² Anzelm másik híres megfogalmazása, a „*Hiszek, hogy értek*” (*Credo ut intelligam*) szintén ugyan-ezen a belátáson alapul: a hitnek az ész, a teológiának a filozófia, valamint tágabb

⁴⁸ A háttérben ott a hagyományos keresztény tanítás a három ún. teológiai erény, a hit, remény és a szeretet összetartozásáról. Lásd *Monologion*, 76. (77.): „[az emberi lélek] nem tudja szeretni és remélni azt, amit nem hisz. [...] tehát hinnie kell a legfőbb Lényt, és mindazt, ami nélkül nem tudja szeretni őt úgy, hogy a hit által törekedjék felé.” Hasonlóképpen uo. 78. (78.): „Az a hit..., amely a neki megfelelő szeretettel társul..., számos cselekedetben gyakorolja magát...” Anzelm e helyen kifejezetten utal e tanítás bibliai gyökereire, vö. Jak 2,2.26 és Gal 5,6.

⁴⁹ E ponthoz lásd JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 323–325; ID.: *Waanzin van het intellect*, i. m. 24–25, valamint ID.: *Raak me niet aan. Over middeleeuwse en postmiddeleeuwse transcendentiedenken*, Pelckmans, Kapellen, 2001, 85–90.

⁵⁰ Gondolkodás és boldogság kapcsolatáról általában a középkorban vö. JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 11–20.

⁵¹ Szabadság és értelem kapcsolatáról lásd uo. 122–135. Anzelm két művet is szentelt a szabadság kérdésének: *Az akarat szabadságáról*, valamint *Az isteni mindentudás, eleve elrendelés és kegyelem összhangja a szabad akarral* címűt.

⁵² Vö. *Proslogion*, Előszó (86.); *Levél az Ige megtestesüléséről* 1. (231–233.); *Miért lett Isten emberré?* Ajánlás Orbán pápának (250). Különösen világos ez a *Levél az Ige megtestesüléséről* c. mű 1. fejezetéből.

Érdemes megjegyezni, hogy a *Miért lett Isten emberré?* jelzett helyén Anzelm egyrészt arra utal, hogy a Szentírás több helyen buzdít az ésszerűség kutatására, valamint Izajás idézett helyét kimondottan módszertani útmutatásként értelmezi.

és mélyebb értelemben vett keresztény élet gyakorlatának az elmélettel szembeni elsőbbségét erősíti meg.⁵³ Szűkebb értelemben véve természetesen beszélhetünk a hit ismeretelméleti, illetve módszertani elsőbbségéről. Anzelm szerint, ha mi magunk is úgy gyakoroljuk a hitet, mint tették azt egykor a keresztény gondolkodás ókori példaképei, az egyházatyák, akkor ez azt jelenti, hogy „*előbb a szívnek kell megtisztulnia... a szemnek megvilágosodnia az Úr parancsainak megtartása által [...], előbb kicsinek kell lennünk, [...] engedelmeskedve Isten tanúságának*”.⁵⁴ Csak ekkor remélhetünk a hitről való ésszerű emberi gondolkodásunk értelmes eredményeiben.

Az első helyen áll tehát a hit, ezt követheti a racionális elemzés, amely Anzelmnél „*pusztán az ész segítségével*” (*sola ratione*), és „*szükségszerű gondolatmenetekkel*” (*necessariis rationibus*) megy végbe.⁵⁵ Ugyanakkor a hit elsőbbsége több szempontból ragadható meg, azaz a hit több szempontból leírható a megértés föltételeként. Mint láttuk azt az eucharisztikus vita kapcsán, éppenséggel a hit – és nem a hitetlenség – veti föl a kérdéseket és nem engedi a kérdések félresöpítését.⁵⁶ Tömören fogalmazva azt mondhatnánk, hogy a hit ezáltal munkát ad az értelemnek a cselekvés révén, a tapasztalás érdekében. Maga a hit gyakorlata veti föl tehát a kérdéseket, melyek megoldása ugyane gyakorlat folytatása, együttal természetesen az újabb hittapasztalat érdekében lényeges.⁵⁷ Ez utóbbi

⁵³ Vö. *Proslogion*, Előszó (85–86): „Nem próbálok, Uram, mélységedbe hatolni, mivel értelmet semmiképp sem foghatom ahhoz; de *vágyom valamennyire megismerni igazságodat, ami-ben hisz, amit szeret a szívem. És nem azért törekszem érteni, hogy higgyek, de hiszek, hogy ért-hessek. Mert hiszek abban is, hogy ha nem hiszek, nem fogok érteni.*” (Kiemelés tőlem – B. G.) Vö. a régi római mondást: „*Primum vivere, deinde philosophare*”. Lásd még 57. lábjegyzetünket.

⁵⁴ *Levél az Ige megtestesüléséről* 1. (231.) Vö. uo. (232.): „Senki ne mélyedjen hát az Istennel kapcsolatos kérdések sűrűjébe anélkül, hogy előbb életének és bölcsességének súlypontját a hit szilárd alapzatára helyezte volna...”

⁵⁵ *Monologion*, Előszó, 12: „semmit ne a Szentírás tekintélye fogadtasson el, hanem mindan-nak igazságát, amit a vizsgálat végkövetkeztetésében állítunk, az ésszerű érvelés kényszerű szükségszerűsége igazolja [...] s az igazság fénye mutassa nyilvánvalónak...” Vö. *Levél az Ige megtestesüléséről* 6. (239.)

⁵⁶ Vö. Dér Katalin erőteljes megfogalmazását in DÉR KATALIN (ford.): *Canterburyi Szent Anzelm összes művei*, i. m. 431.: „A problémákat az értelem számára a hit szállítja, a lényeges kérdések a hit híján egyszerűen nem is léteznének... Ugyancsak a hit az, ami nem en-gedi a problémákat félresöpörni akkor sem, amikor az értelem zsákutcába jutott.”

⁵⁷ Vö. a zsidóság jellemző hozzáállását hitbeli gyakorlat és értelmes kérdezés viszonyához: a ha-gyományos vallásgyakorlat folytatása mellett bármely kérdés föltehető, bármely értelem meg-kérdőjelezhető. A reflexió mindig a gyakorlat jelentésére vonatkozik, ezért föltételezi e gya-

szempont különösen világos a *Proslogion* egészéből, vagy akár Anzelm következő szövegéből: „*aki nem hisz, annak nem lesz tapasztalása, nem ismer meg. Amennyivel felülmúlja a hallomást a megtapasztalás, annyival felette áll a hallomás útján tör-ténő tudásnak a tapasztalaton alapuló tudás*”.⁵⁸

3.3. Hit és ész kapcsolatáról

Jóllehet Anzelm kétségkívül a filozófiatörténetekben leghíresebb gondolata a *Proslogion*ban található istenérve, istenérveket valójában már korábbi bölcsele-tei művében, a *Monologion*ban is olvashatunk. Szigorú értelemben véve ezen és hasonló középkori gondolatmenetek nem az istenhitet akarták bebizonyítani, hiszen e hit tulajdonképpen magától értetődő volt világukban.⁵⁹ Nem logikai-ontológiai játékról van szó, a tét sokkal inkább maga az emberi ész: annak ké-pességei és korlátai. A középkori gondolkodót, így Anzelmet, az érdekli, hogy a már elfogadott istenhitet mennyiben lehet a természetes emberi ész fényével bevilágítani, mennyit láthat be az emberi értelem saját erejéből a hittitokból.

Anzelm több művét egy bencés monostorban írta szerzetestestvéreinek, s szá-mára fontos volt, hogy diákja – vagy olvasója – értse is azt, amit hisz, amit már elfogad, amiben biztosnak érzi magát. Később Canterbury érsekeként így ír Orbán pápának: „*ha már bizonyosságra jutottunk a hitben, kell is éhezniünk észze-rűségét*”.⁶⁰ Anzelm szerint „*senkit sem szabad visszatartani, aki a hit észzerűségének kutatásában úgy kívánja gyakorolni magát, hogy szilárdan áll e hitben*”.⁶¹ Önma-gában a helyes tanítást, a hittételt leszögezni tehát fontos, mégsem elegendő, azt érteni is kell. Anzelm istenérveire is igaz az, ami általában állítható a középkori istenérvekről: nem hitvédelmi szándékból születtek, célkitűzésük kimondottan ismeretelméleti, a természetes emberi megismerés képességét vizsgálják.

korlat folytatását, nem annak megszüntetését célozza. A racionalitás ilyesfajta alkalmazásá-nak gyümölcse a Talmud és Misna, valamint a kommentárirodalom nemzedékekre kiter-jedő vitája egy-egy vallási kérdés kapcsán. A kereszténység igen részletesen megfogalmazott s épp részben a középkorban rögzített és rendszerezett dogmatikája könnyen eltakarhatja szemünk elől a köztünk fennálló lényegi szellemi rokonságot.

⁵⁸ *Levél az Ige megtestesüléséről* 1. (232.)

⁵⁹ Vö. JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 113. E megállapítás érvényes a nyugati kö-zépkorral érintkező eltérő kultúrákra, az iszlámra és a zsidóságra is.

⁶⁰ *Miért lett Isten emberre?* Ajánlás (250.).

⁶¹ Uo.

A *Monologion* első istenérve a tökéletesség fogalmát használja s egy általános emberi tapasztalatból, a vágyból indul ki.⁶² Figyelemreméltó, hogy egyrészt Anzelm számára ez a *legkézenfekvőbb* (*promptissimum*) út, tudniillik az az út, ami egy közös emberi tapasztalatból indul el.⁶³ Másrészt jóllehet Anzelm kizárólag szükségszerű logikai lépéseket enged meg, meglepő módon gondolatmenetének majdani eredményét mégsem tartja minden további nélkül szükségszerűnek. Csak annyit mond róla, „*hogy jelen pillanatban így lehet szemlélni a kérdést*”.⁶⁴ Első olvasásra ez jelentheti azt, hogy létezhet egy olyan ésszerű szempont, amit az érvelés figyelmen kívül hagyott. Mélyebbre tekintve azonban érdemes azt is látni, hogy még egy elvileg tökéletes érvrendszer logikai szükségszerűsége is elmarad a hit(élet) élő „logikájá”-tól, egzisztenciális meggyőző erejétől.⁶⁵

Anzelm számára ugyanis a teljes igazságot nem egyedül az ész, hanem a hitből táplálkozó gondolkodás tárhatja föl. Ezért amit a hitet nem ismerő nézőpontját figyelembe véve kikövetkeztet, az csak *lehetséges* igazság lesz – jóllehet a kiindulásból logikai szükségszerűséggel következik.⁶⁶ A hit dolgaiban ugyanis a magát függetlennek állító ész nem döntheti el, hogy mi (szükségszerűen) igaz s mi nem az, hiszen – a hit híján – maga nem rendelkezik a teljes igazsággal.

A *Monologion*ban később az isteni szubsztancia kapcsán ezt olvassuk:

„Habár mindabból, amit a legfőbb szubsztanciáról az ész világosságánál megfigyeltem, azt gondolom, hogy ez az ő esetében semmiképpen nem lehet így, mégsem mulasztom el megszerkeszteni ennek a kérdésnek a bizonyítását. *Habár az előbbi gondolatmenetem mihamar valamiféle jelentős és gyönyörködtető felismeréshez vezetett el engem*, egyetlen mégoly együgyű, már-már bárgyú ellenvetést sem akarok mellőzve megkerülni, amellyel okfejtésem közben szembetalálkozom. Így részben én is jobban megbizonyosodva, nagyobb szellemi erővel vágok neki a folytatásnak, ha az előbbieken semmi kétséget nem hagytam; másrészt, *ha valakit meg akarok győzni mindarról, amin elmélkedem*, akármilyen nehéz felfogású ember is, könnyen követheti a hallottakat, ha valamennyi akadályt elhárítottam, legyenek ezek bármi szerények.”⁶⁷

⁶² *Monologion*, 1–2. (17–19.)

⁶³ Uo. 1. (17.): „olyan módszert kínállok, amely véleményem szerint a [...] legkézenfekvőbb [annak számára, aki nem ismeri vagy nem fogadja el Istent s amit róla hiszünk]”.

⁶⁴ Uo. 1. (17–18.)

⁶⁵ Vö. a fordító jegyzetét uo. 1. (18.)

⁶⁶ Amint a fordító megjegyzi, a *Monologion* a hittételek tagadásának módszertani föltevésével indul.

⁶⁷ *Monologion*, 6. (23.) (Kiemelés tőlem – B. G.)

A lehetséges ellenvetések elhárításáról van tehát szó, amelyekre a válasz a gondolkodó hívő számára akár magáról értetődő lehet. A szerző mégis lépésről-lépésre szeretné végiggondolni ezeket. Egyrészt Anzelm önreflexiójáról van szó: a személyes bizonyosság kedvéért fontos mindez számára.⁶⁸ Másrészt kimondott célja gondolati eredményeinek kommunikációja. Mondhatnánk, pedagógiai szempontból tartja lényegesnek az ellenvetések megválaszolását.⁶⁹ Világos, hogy Anzelm nem szakfilozófusoknak vagy szakteológusoknak ír, jóllehet művelt olvasókat, mégsem kizárólag egy szellemi elitet tart szeme előtt.⁷⁰

Az idézett szöveg segítségével jól azonosítható két, Anzelm számára fontos szellemi érték: egyrészt maga a gondolkodás okozta öröm, másrészt az ellenvetésekkel való foglalkozás. A szerző legfőljebb feszültséget, semmi esetre sem elmentétet lát e kettő között. Szerinte a legjelentéktelenebbnek tűnő ellenvetéssel is azért érdemes foglalkoznunk, mert ez az azt átgondolónak jó – hiszen személyes bizonyosságot szerez neki –, ráadásul másokkal megoszthatóvá teszi a gondolatot. A gondolkodás földézett öröme a hívő gondolkodás öröme Anzelm számára. Nem semleges gondolkodásról van szó, mivel a hitről, a hit dolgairól elgondolkodni örömteli tapasztalat. Természetesen az emberi gondolkodás szinte egyetlen lényeges kérdésen gondolkodva sem lehet teljesen semleges. Anzelm azonban – sok más középkori kollégájával egyetemben – nagyon is tudatában van személyes elkötelezettségének és érintettségének. Az ő esetében egy hívő gondolkodik el hitéről, jobban megérti azt, s ez örömet okoz neki. Anzelm pontosan ezt az örömet: a hitről, tehát az igazságról való gondolkodás örömét akarja megosztani olvasóival.⁷¹

Az eddigi tárgyalásból világosnak kell lennie, hogy Anzelm gondolkodása esetében nem egyszerűen a hit(tartalom) (be)bizonyításáról, nem külső megalapozásáról, hanem annak a szellemi belátással való elmélyítéséről és e belátás adta öröm általi gazdagításáról van szó. Jóllehet Anzelm több helyütt is formálisan szükségszerű érvekről beszél, mégis távol áll tőle, hogy a hit összefüggésén „kívül” állva, mintegy „kívülről” kísérelje meg bizonyítani a hitigazságokat. Ál-

⁶⁸ Vö. Descartes vállalkozását. Lásd RENÉ DESCARTES: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest, 1994.

⁶⁹ E szempontról a mű keletkezése kapcsán lásd *Monologion*, Előszó (12–13.).

⁷⁰ Vö. *Monologion*, 1. (17.): „még akkor is, ha közepes képességű...”

⁷¹ Vö. *Miért lett Isten emberré?* Ajánlás (250.): „akik a hit által megtisztult szívvel annak észszerűségében gyönyörködnek...”; *Proslogion*, Előszó (82.): „úgy véltem, aminek megtalálásán magam így örvendeztem, néhány olvasónak is tetszésére szolgálna...”; uo. 26 (102): „Megleltem én egyfajta teljes örömet, és még a teljesnél is többet.”

talánosságban tehát nem a misztérium teljes leleplezése a cél. Jóllehet Anzelm igyekszik figyelembe venni a „kívülálló” (a *Proslogion*ban a bibliai „esztelen”, *A Miért lett Isten emberré?* című művében pedig elsősorban a zsidóság, valamint az iszlám) nézőpontját, gondolkodásának alapja az a meggyőződés, hogy a keresztény hitet mindenkor megtartani, szeretni és élni kell. E hívő magatartás Anzelm számára egyúttal eszes alázatot jelent, amely nyugodt szívvel beismeri, „*hogy sok minden lehetséges, amit nem tudok megérteni*”.⁷² Azt hinni, hogy amit értelemmel nem tudunk belátni, az ezért nem is létezik, Anzelm számára vakmerőség és szellemi elvakultság volna.⁷³

Jóllehet tehát Anzelm szerint a hit nem szorul külső bizonyítékokra, valamint hit és ésszerűség egyértelműen különböznek egymástól, mégis szükségünk van az ész munkájára. Egyértelműen vallásos tudásvágyról beszélhetünk: alázattal törekedni annak értésére, amit szilárdan hiszünk.⁷⁴ Az ész föladata a hit tartalmának megvilágítása. A filozófiai föladat tehát a hit ésszerű voltáról elmélkedni, amint azt a *Monologion* alcíme megfogalmazza: „*exemplum meditandi de ratione fidei*”.

Dér Katalinnak, a legfrissebb hazai Anzelm-monográfia szerzőjének gondolatával tömören jellemezhető Anzelm álláspontja hit és ész viszonylatában: „*A ratio nem valami új feltárásának az eszköze, hanem a meglévő hittételek újraírásának nyelvezete, [...] a transzcendens, hitben már birtokolt igazság emberi léptékű megformulázása.*”⁷⁵ Ezért jellemezheti Anzelm gondolkodását egyszerre a szigorú racionalitásra való őszinte törekvés erőfeszítése és a hittitkok transzcendenciája iránti tisztelet. A hittitok transzcendenciája ismeretelméleti szempontból azt is jelenti, hogy bármekkora gondolkodói erőfeszítésünk sem kezkeskedhet önmagában a sikerért. Igaz ugyan, hogy „*annyyira közelíti meg az ember a mindannyiunk által áhított színről-színre látás állapotát, amennyit az értelmi belátás felé halad előre*”. Ugyanakkor Anzelm azzal is tisztában van, hogy

Gondolkodás és (nem mindig örömteli) tapasztalás kapcsolatáról vö. BAKOS GERGELY: A gondolkodás mint tapasztalás. Canterburyi Szent Anzelm és Martin Heidegger alapján, *Sapientiana* 4 (2011/1) 14–29.

⁷² *Levél az Ige megtestesüléséről* 1. (231.)

⁷³ Vö. uo. 4. (237.) „a modern dialektikusok... kizárólag annak létében hisznek, amit képzeikkel meg tudnak ragadni.” Vö. uo. 13. (246.)

⁷⁴ Anzelm számára a hit önmagában megáll: olyan, mint az Olümposz, egy nagy hegy, erődítmény vagy örök alapzat, mely külső támasztéokra nem szorul. Vö. *Levél az Ige megtestesüléséről* 1. (231.)

⁷⁵ DÉR KATALIN: *Szépséges értelem*, i. m. 19.

e belátásban ki-ki csakis oly mértékben haladhat előre „amennyire az égi kegyelem méltónak tart[ja], hogy megadja...”⁷⁶

A középkori ember számára a hit és a tudás, végeredményben az egész élet célja a *visio Dei beatifica*: Isten boldogító színélátása a mennyországban.⁷⁷ Ez nem zárja ki, hogy Istenből már e földi életben is lássunk valamit – töredékesen, részlegesen, Szent Pál apostol szavai szerint „tükrő által homályosan”.⁷⁸ Nem meglepő tehát, hogy Anzelm a hittel kapcsolatos ésszerű belátás helyét ennek megfelelően jelöli ki: az tudniillik közbülső helyet foglal el a hit közvetettségé és az Istennel való végső találkozásunk közvetlensége között.⁷⁹ Az ésszerű belátás ezért közelebb segít bennünket emberi életünk és megismerésünk végső céljához, mégsem azonos vele. A végső *visio Dei* nemcsak minden emberi erőfeszítésünkön, hanem evilági belátásainkon is túl van. Anzelm saját szavaival fogalmazva: Isten nemcsak az, aminél nagyobb nem gondolható el, hanem egyúttal Ő nagyobb az elgondolhatónál.⁸⁰

⁷⁶ *Miért lett Isten emberré?* Ajánlás (250.) A megértés ilyesfajta „kegyelmi élmény”-éről tanúskodik a *Proslogion* Előszava, melynek elemzését lásd BAKOS GERGELY: *A gondolkodás mint tapasztalás*, i. m. 21–22, 26–27.

⁷⁷ JOS DECORTE: *Eine kurze Geschichte*, i. m. 12–18. Bibliai gyökereihez lásd pl. 1Kor 13,9–12.

⁷⁸ Így pl. a *Proslogion* 1. fejezetéből (83–86.) világos, hogy a mű írójának célja pontosan a *visio Dei*.

⁷⁹ *Miért lett Isten emberré?* Ajánlás (250.)

⁸⁰ *Proslogion*, 15. (95.)

BERHIDAI PIUSZ OFM

Laskai Osvát prédikációja a kontemplációról

1. A PRÉDIKÁCIÓIRODALOM MEGKÖZELÍTÉSE A MISZTIKA FELŐL

Tanulmányomban egy késő középkori prédikációt, Laskai Osvát¹ egyik *sermóját* elemzem a misztika szempontjából.² A vizsgálat tárgyát képező *sermo* kiválasztása nem mindenestől önkényes. Mivel a középkori szerzők misztikus tapasztalatról szóló kijelentései többnyire tágabb értelmű fogalmak vagy képek mögött rejtőznek (pl. *ascendere*, *contemplatio*, *sapientia*, *sponsus*, *unctio* stb.), ezért Laskai műveinek tárgymutatóiban olyan kifejezéseket kerestem, amelyek a misztikatörté-

¹ Laskai Osvát (Osvaldus de Lasko; †1511. jún. 10.) az 1490 és 1511 közötti bő két évtizedben volt a magyar ferences obszervancia meghatározó alakja, előbb teológiai tanárként, majd rendi vezetőként. Négykötetnyi beszédgyűjteménye nyomtatásban is megjelent: a *Biga salutis* (Üdvösség szekere) c. gyűjtemény a vasárnapokra, szentek ünnepeire és nagyböjtre szánt prédikációkkal (1497–1498), valamint a *Gemma fidei* (Hit ékköve, 1507) csak nagyböjti beszédekkel. Ezekon kívül ő fejezte be rendtársa enciklopédikus művét – *Rosarium aureum* (Arany rózsakert, 1508) –, és minden bizonnyal írt egy Kapisztrán Szent János-életrajzt is, amely kézirat azonban elveszett. Kora gyakorlatát követve az ún. *sermo modernus* műfajában alkotott, azaz egy szentírási sort választott az adott ünnephez (*thema*), majd az idézetből kiindulva osztotta fel fő- és alpontokra mondanivalóját (*divisio*, *subdivisio*). Az így kialakított beszéd (*sermo*) bármely részletében, de egészében is alkalmazható volt újabb prédikációk megalkotásához. Az ilyen *sermo*-készítéshez nyújtottak nagy segítséget a kötetekben lévő *tabulák*, tárgyszómutatók. Vö. BÁRCZI ILDIKÓ összefoglalása az *Új magyar irodalmi lexikon* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 2000) szócikként, valamint BÁRCZI ILDIKÓ: *Ars compilandi. A késő középkori prédikációs segédkönyvek forráshasználata (A hiteles információk összegyűjtésének kevésbé bevallott módszerei. Az intertextualitás információs rendszerei)*, Historia Litteraria, 23., Universitas Könyvkiadó, Budapest, 2007.

² Kiindulópontom az az előfeltevés, hogy a XV. századi obszerváns prédikációirodalomban sok egyéb hagyománnyal együtt valamiképpen megnyilvánul az a szöveghagyomány is, amely a nyugati keresztény misztika körébe tartozik, és amely tartalmában Isten tapasztalati megismerésével foglalkozik, valamint sajátos szókészlettel és formai jellemzőkkel bír.

netnek állandó vagy visszatérő elemei.³ Így találtam rá a *Biga salutis* nagyböjti gyűjteményében a *contemplatio* szóra. Az eredmény a következő:

<i>contemplatio bona</i>	(a jó szemlélődés)	sermo XV
<i>contemplationi quomodo</i>	(hogyan készülünk a szemlélődésre)	sermo XVI
<i>se homo disponat</i>		
<i>contemplatio dei</i>	(Isten szemlélése)	sermo XVI

A *contemplatio* mint tárgyszó csak a *Biga salutis Quadragesimales* kötetében szerepel, sem a *Sermones Dominicales*, sem a *Gemma fidei* tabuláiban nem fordul elő.

A tárgymutatók olvasása közben szembesülnöm kellett azzal, hogy valamely misztikus fogalom hiánya a tabulában nem jelenti a téma kifejtésének hiányát a prédikációkban. Ezt a következő példákkal szemléltetem:

A Laskai-prédikációk tabuláiban nem szerepel pl. a *sponsus* szó, amely a jegyes-misztikát feltételezi,⁴ azonban találunk ilyen kifejezést: *Nuptiae est quad-*

Olyan misztikafogalommal dolgozom, amely egyrészt „Isten tapasztalati megismeréseként” definiálja a misztikát, és amely megengedi, hogy ezt a tapasztalati megismerést konkrét szövegek összefüggésében, az irodalomtörténet kontextusában vizsgáljuk. Vö. ALOIS M. HAAS: A nyelv és a tapasztalat problematikája a német misztikában, in Werner Beierwaltes – Hans Urs von Balthasar – Alois M. Haas: *A misztika alapkérdései*, Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2008, 75. 1. jegyzet; KURT RUH: *A nyugati misztika története I.*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006. (Bevezetés) 17–33. (ford. Görföl Tibor)

³ Forrásul a következő kötetet használtam: OSVALDUS DE LASKO: *Sermones quadragesimales bigae salutis intitulasi*, Hagenau, 1515. RMK III 199. Magyar Ferences Könyvtár és Levéltár, Gyöngyös 07700095. A többi prédikációgyűjtemény tabuláinak vizsgálatakor a *Sermones Compilati* kutatócsoport internetre vitt tárgyszó-katalógusait vettem alapul: sermones.elte.hu. A tipikusan a misztika témakörébe tartozó szavak keresésénél a következő művekre támaszkodom: KURT RUH: *Geschichte der abendländischen Mystik I–IV*, Beck, München, 1991–1999. (Magyarul lásd KURT RUH: *A nyugati misztika története I–II.*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006, ford. Görföl Tibor); ALOIS M. HAAS: *A misztika tipológiája*, in id.: *Felemelkedés, alászállás, áttörés. A misztikus tapasztalat és a misztika nyelve*, Vigilia Kiadó, Budapest, 2011, 103–132. (ford. Görföl Tibor), valamint: *Dizionario di mistica*, a cura di Luigi Borriello, Edmondo Caruana, Maria Rosaria Del Genio, Nicolo Suffi, Libreria Editrice Vaticana, 1998. Arra a középkori gyakorlatra, mely bizonyos képek és fogalmak alatt tárgyalja a misztikát, Bonaventura kapcsán hívja fel a figyelmet pl. MARIANNE SCHLOSSER: *Bonaventura begegnen*, Sankt-Ulrich, Augsburg, 2000, 154.

⁴ Sem a *Gemma fidei*-ben, sem a *Biga salutis quadragesimales*, ill. a *Sermones dominicales* részeiben.

ruplices (*Biga salutis*, *Sermones Dominicales*, 14. beszéd, 2. vasárnap Vízkereszt után), amely feltehetően tartalmazza a lelki jegyesség, jelen esetben menyegző (*nuptiae spirituales*) téma valamilyen kifejtését. Hasonlóképpen, bár nincs tárgymutató a *De Sanctis* kötetben, amely segítségével fölfedezhetnénk a *contemplatio* leírásának egyéb előfordulásait, ám beleolvasva az egyes prédikációkba több ilyen részletet is találunk. Pl. a Szent Mária Magdolnának szentelt, a gyűjteményben 59. beszéd, egy „*perfectorum norma*” című felosztást hoz, amelyben az istenszeretet és a jóra való készség között másodikként szerepel „Isten szemlélése”.⁵ Ugyancsak a szemlélődés fogalmával találkozunk a 15. beszédben (még mindig *De Sanctis* kötet), amely Szent János evangélistáról kifejti, hogy a tanítvány négy-szeresen követte Krisztust, és a követés negyedik módja: *dulcedinis divinae contemplatio*. Itt a prédikátor kifejti, hogy Krisztusban van a tökéletes nyugalom, és János ebbe a nyugalomba mint a hegyre felszálló sas jutott el, és onnan az Istennel való bensőséges kapcsolat három ajándékát hozta el: *medullam cognitionis, medullam consolationis, medullam compassionis*.⁶

A tabulák esetlegességén túl megfontolandó a *sermo*-készítés azon sajátossága is, mely szerint maga Laskai több különböző helyen alkalmazhatta ugyanazt a tanítást. Ezért számíthatunk arra, hogy egy-egy misztikus fogalom vagy kép kifejtése több különböző beszédben is előfordul, akár különböző motivációkkal.⁷ Így pl. az említett menyegző-téma (*nuptiae est quadruplices*) nemcsak a Vízkereszt utáni *sermó*ban olvasható, hanem a *De Sanctis* kötet 111. beszédeként is, Szent Katalinról. Ez utóbbi helyen Szentviktori Hugót is idézve hallunk a négyféle menyegző felsorolásáról: *nuptiae carnales, sacramentales, spirituales, aeternales*.

A misztika egyes témái a kifejezések szintjén mindenképp jelen vannak a szentbeszédekben. (Ez természetesen nem csak Laskai *sermó*inak lehetett sajátja. Valószínűsíthetjük, hogy a korabeli prédikációs- és segédkönyveket lapozva hasonló eredményre jutunk. Jelzésértékű pl., hogy Rainerius de Pisis

⁵ „*Secundum documentum notemus perfectorum normam per gratiam in bono proficiendi, licet enim in bono homo omnibus bonis possit proficere, perfectius tamen per tria bona, scilicet primo per Dei perfectam dilectionem, secundo per Dei contemplationem, tertio per Operis boni promptitudinem.*”

⁶ „*Sicut in Christo est perfecta securitas, ad hunc montem venit aquila Ioannes, et inde tulit triplicem medullam, scilicet primo medullam cognitionis, secundo medullam consolationis, tertio medullam compassionis.*”

⁷ Lásd BÁRCZI ILDIKÓ: *Ars compilandi*. A kérdés megoldatlansága, in *Toposzok és exemplumok régi irodalmunkban*, Studia Litteraria 32., Debrecen, 1994, 99–115., valamint ID.: *Ars compilandi. A késő középkori prédikációs segédkönyvek forráshasználata*, i. m.

Pantheologiájában – amely Laskai számára fontos segédkönyv volt⁸ – a *contemplatio* titulus alatt 13 *caput* szerepel.) Mindazonáltal kérdés, hogy ezek az említések a XV. század végén valóban Isten tapasztalati megismeréséről adnak-e tanítást, ill. hogy valamely prédikációnak a misztika képezi-e a lényegi elemét.

2. OSVALDUS DE LASKO: SERMONES QADRAGESIMALES BIGAE SALUTIS, XVI

2.1. A megelőző három beszéd: sermones XIII, XIV, XV

A nagybőjti beszéd sorozat vázát a Tízparancsolat adja. Laskai összesen négy beszédet szentel a harmadik parancsnak is (13., 14., 15. és 16. *sermo*). Mindegyik élén ugyanaz a szentírási sor szerepel *thema*-idézetként: „Emlékezzél meg arról, hogy a szombat napját megszenteld!” (Kiv 20,8). A 16., vagyis ebben a témában utolsó beszéd kezdetén a prédikátor rögtön tájékoztat, hogy amíg az előző beszédben az egyszerű népnek (*simplex populus*) tanított a vasárnap megtartásáról, addig a most következőben arról ad tanítást, hogyan kell a lelki embernek (*spiritualis homo*) megtartani az Úr napját.⁹ Már Tarnai Andor is jelezte, hogy a „simplex populus” említése csupán kötelező szerénység jele és nem a falusi, műveletlen réteggel azonosítandó.¹⁰ Ugyanakkor az „egyszerű nép” és a „lelki ember” ilyen megkülönböztetése két közvetlenül egymást követő *sermó*-ban arra vall, hogy Laskai különböző lelki igényekkel rendelkező (végső) közönséget tart a szeme előtt, és a különböző hallgatóság számára más-más tanítást tart gyümölcsözőnek. Ezt igazolja a négy beszéd tartalmi összevetése is: az első kettő egyrészt azt tisztázza, hogy a szombat a keresztény számára a vasárnapot jelenti, másrészt, hogy miben áll ennek megtartása, ill. meg nem tartása. E gyakorlatias oktatás a vasárnapi teendőkről és tilalmakról a helyes hitélet szolgálatában áll. A harmadik – azaz a *Quadragesimales* kötetben a 15. – beszéd már teljes egészében az imádság (*oratio*) témájának van szentelve. Itt kifejtésre

⁸ Lásd BÁRCZI ILDIKÓ: *Ars compilandi. A kérdés megoldatlansága*, i. m. 106.

⁹ „Memento ut diem sabbati sanctifices. Exo xx. In praesenti sermone audivimus quomodo simplex populus debeat diem festivare ad Dei honorem cum sancta oratione sanctificare. Hic iam restat dicendum quomodo spiritualis homo debeat diem festum cum contemplatione suavi sanctificare.” *Sermo XVI.*

¹⁰ TARNAI ANDOR: „A magyar nyelvet írni kezdi”. *Irodalmi gondolkodás a középkori Magyarországon*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984, 70.

kerül, hogy az Úr napját áhítatos imádsággal (*oratione devota*) kell megszentelni. Abban is tetten érhető Laskai szándéka a differenciált prédikálásra, hogy miután különböző meghatározásokat adott az imádságról, a *divisio* szerinti bemutatás élén a következő megjegyzést teszi: „Csupán egyetlen felosztást fogok tenni, és pedig azt, amely a falusi nép számára szükséges. Ez ebben áll: a falusi és egyszerű nép számára az egyház általánosan háromféle imádságot határozott meg, ezek a Miatyánk, az Angyali üdvözet és a Hitvallás.”¹¹ A 15. beszéd második, nagyobbik része (*documenta secunda*) az imádság módját tanítja, szintén *pro populo simplici*.¹² Ebben két imamódot olvashatunk. Az első szerint Jézus Krisztus emberségét elmélkedhetjük végig, 33 pontban – Jézus életének 33 éve szerint – az angyali üdvözet képétől a mennybemenetel epizódjáig. A 33 kép átelméldése egy egész liturgikus napra van elosztva a zsolozsma egyes imaórái szerint. A második módozatban Mária élete jelenik meg (*modus coronae Virginis gloriosae*), színesen, olykor dialógusokkal tarkított elbeszélésben. Az egyes képek után Miatyánk és Üdvözlégy imádkozása előírt mindkét esetben. Míg a 15. beszédben többször kifejezésre jut, hogy a tanítás (végső) közönsége a *rusticani* vagy a *simplex populus*, addig a 16. beszédben csak a *spiritualis homo* jelenik meg címzettként.

2.2. A 16. beszéd felosztása és gondolatmenete

A sorozat negyedik darabját képező *sermo* témamegjelölése egyértelmű. A *thema*-idézet után ezt olvassuk: „*Hic iam restat dicendum quomodo spiritualis homo debeat diem festum cum contemplatione suavi sanctificare.*”¹³ Ehhez a szemlélődéshez pedig három dolog szükséges Laskai szerint: a *praevia dispositio*, ami a világ és önmagunk megvetését és a bántalmazóinknak való megbocsátást foglalja magában mintegy előkészületként vagy előzetes elhatározásként, továbbá a *nimia exercitatio*, az Istenről való gyakori gondolkodás, és a *pia degustatio*, az isteni édesség megízlése. Ez a hármas felsorolás a *contemplatióról* csupán bevezeti a témát, miközben megjelennek a misztika hagyományából jól ismert kifejezések (*culmen contemplationis*, *mentem elevatur*, *participat divinitati*, *gustato spiritu*, *divina consolatio*), továbbá az ezek alapjául szolgáló szentírási és patriszti-

¹¹ „*Ponam solum unicam divisionem rusticanis populis necessariam quae est talis: Rusticanis et simplicibus populis ab ecclesia communiter est instituta triplex oratio. Scilicet: oratio dominica, salutatio angelica, professio christiana.*” *Sermo XV.*

¹² „*Dixi declarandum pro populo simplici de orationis modalitate.*” *Sermo XV.*

¹³ „Immár arról kell beszélnünk, miként köteles a lelki ember megszentelni az ünnepet édes szemlélődéssel.”

kus idézetek (pl. 1Kor 6,17: „Aki pedig az Úrral egyesül, egy lélek övele.”; Nagy Szent Gergely: „Minél alantasabb örömökben leli kedvét valaki, annál inkább eltávolodik az égi szerelemtől.”¹⁴).

A beszéd tényleges vázlatát a következő felosztás adja:¹⁵

<i>divina contemplatio</i>	(isteni szemlélődés)
<i>digna gratiarum actio</i>	(méltó hálaadás)
<i>divina laudatio</i>	(istendicséret)

A legrészletesebb kifejtést az első pont kapja. Ennek a résznek a bevezető sorában egy olyan gondolatvilág tárul fel, amely megfogalmazásában nem pusztán alkalmazza a misztika kifejezéseit, hanem átfogó elképzelést tükröz az Istenhez való eljutásról:

„Az első tanításban az isteni és édes szemlélődésről (*de divina et suavi contemplatione*) kell szólnunk. És mivel az ember szellemi és értelmes (*intellectualis et rationalis*), ezért a szemlélődésben képet használ (*utitur phantasmate*). A szerint, ahogy a Filozófus mondja a *De anima* III. fejezetében: »A megismerőnek szüksége van arra, hogy képeket figyeljen.«¹⁶ Azonban nem vagyunk képesek Istent tökéletesen megismerni képek közvetítésével, ezért amennyire képesek vagyunk, törekedjünk hozzá felemelkedni emberi úton (*via humana*), hogy Isten, látva a hozzá igyekvőket, de őt elérni képteleneket, lenyújtsa kezét a magasból, és fölemeljen emberi úton. Ezért ha föl akarsz emelkedni, iparkodj ezen a három lépcsőn fölemelkedni Isten szemlélésére:

Először emelkedj föl a teremtmények szemléléséhez (*ad creaturarum considerationem*).

Másodszor a teremtmények szemléléséről önmagad valódi ismeretére (*ad tui veram cognitionem*).

Harmadszor önmagad valódi ismeretéről igyekezz fölemelkedni Isten édes szemlélésére (*ad Dei suavem contemplationem*).”

¹⁴ 1Kor 6,17: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus efficitur cum eo*. Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, 2, *Homilia XXX, Die sancto pentecostes*, 1: *Quanto quis inferius delectatur tanto a superno amore disiungitur*. (PL 76) Lásd documentacatholicaomnia.eu.

¹⁵ „...*praesens sermo de mentis devote elevatione ad Deum gratia divina in tribus documentis declarabitur: primum erit de divina contemplatio, secundum erit de digna gratiarum actione, tertium erit de divina laudatione*”

¹⁶ „...*dicit Philosophus III De anima: Intelligentem oportet phantasmata speculari*.” ARISTOTELES: *De anima*, II. 2.

Az első *gradus* magyarázatát csupán egy mondatba összefoglalva olvashatjuk. Miután ugyanis Laskai a teremtmények hat szempont szerinti megfigyelését említi, úgymint azok rendje, nagysága, szépsége, sokasága, ereje és célja, a *Quadragesimales* kötet első beszédéhez utal, ahol mindez már bővebb kifejtésre került, és ide értendő.

A beszéd, amire a hivatkozás történik, a *Quadragesimales* kötetet elindító prédikáció. Ebben a beszédben találjuk meg kifejtve a teremtett világ szemlélésének tanítását, amely itt Isten megismerésének témájába illeszkedik. Eszerint Isten felismerhető nemcsak *ex natura* és *ex Scriptura* (vagyis természetünkönél fogva és a Szentírásból), hanem *ex factura*, azaz a teremtésből is. *O si intelligeremus creaturarum ordinem, magnitudinem, pulchritudinem, multitudinem et virtutem, citius ad Dei cognitionem veniremus.* („Ó, ha megértenénk a teremtmények rendjét, nagyságát, szépségét, sokaságát és erejét, hamarabb eljutnánk Isten ismeretére.”) Ezután a teremtmények tulajdonságai mentén nyer kifejtést, hogy miként ismerhető fel a Teremtő a teremtett világban. Az érvelésbe annyi csúsztatás kerül ugyan, hogy a *magnitudo* tárgyalásával kezdődik, tehát az *ordo* kimarad, viszont ötödikként a *finis creaturarum* (a teremtmények célja/vége) lesz megfontolás tárgya.

A kihagyott (ill. a máshol kifejtett) első lépcsőfok után tehát, másodikként az önismeret következik. Itt a gondolatmenet kiindulópontja a Ps-Bernát-i *Meditationes piissimae* kezdő sora: „Sokaknak sok mindenről van tudásuk, önmagukat azonban nem ismerik.” (*Multi multa sciunt et se ipsos nesciunt.*)¹⁷ A „*scientia rerum*” és a „*cognitio sui*” szembeállításával folytatódik tehát az érvelés, és a kétféle ismeret összevetésében az önismeret jelenik meg értékesebbként. A prédikáció szerint az ember méltósága felülmúlja minden más evilági teremtményét, hiszen a test szinte az egész világot megjeleníti, a lélek pedig eleve Isten képmására teremtetett. Vagyis míg a test az érzékelhető világhoz hasonlít, a lélek a láthatatlan Istenhez. Miközben az érvelés a közbeékelt hivatkozások szerint hol Bernátra vagy Petrus Lombardusra, hol Bonaventurára támaszkodik, elragadtatott sorokkal írja le a csodálatraméltó emberi testet és lelket.

„Szemléld hát, Isten embere, tulajdon testedet, milyen kiváló módon lett megalkotva, hogy szinte ezt az egész világot megjeleníti. Így azután mikrokozmosznak, mintegy kisebb világnak hívják, amelybe a makrokozmosz, azaz

¹⁷ PSEUDO-BERNARDUS: *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* cap. I. (PL 184,485). Lásd www.binetti.ru/bernardus/104.shtml.

a nagyobb világ behatol a test öt érzékén keresztül, ahogy erről a Szeráfi Tanító, Bonaventura beszél az *Itinerarium mentis in Deum* II. fejezetében.”¹⁸

A szemlélődés iránya tehát a teremtett világ felől az ember testi valóságán át halad a lélek felé, vagyis kintől befelé, és ezt az utat járva maga a szemlélő lélek fölfelé emelkedik. A beszédmódot a csodálkozás és a csodálkozásra való hívás határozza meg. A tanítás szerint az ember mivolt szemlélése közben meg kell maradnunk az alázatban, mert a kevélység a vesztünket okozhatja. Ezen a ponton érkezünk el a halál, a végítélet, valamint a túlvilág hármasszínpadának megjelenítéséhez, amit a léleknek szintén figyelmesen meg kell tekinteni, mert csak így jut el a következő lépcsőfokra, Isten édes szemlélésére (*ad dulcem Dei contemplationem*).

Mielőtt a harmadik szint magyarázatába fogna, Laskai még egyszer összefoglalja az eddigi lelki utat:

„Végül harmadszor, a világ szemlélése és önmagad valódi ismeretétől emelkedj föl mélységes alázattal Isten édes szemlélésére. Ez azt jelenti, hogy miután lelki szemeiddel (*mentis intuitu*) végignézted, hogy az elítéltek miként gyötrődnek a pokolban a szabadulás reménye nélkül, és miként szenvednek a lelkek a purgatóriumban az üdvözülés reményében, hogyan áll fenn a föld hegyeivel, dombjaival és völgyeivel, hogyan sarjadnak belőle füvek, vetemények és fák, hogyan élnek a vadállatok, jószágok és férgek, mi módon úsznak a halak a vízben, és röpködnek a madarak az égen, mint járnak körül Isten birodalmának mezsgyéjén a felhők és a csillagok, amelyek esőt, szelet, vihart, aszályt és hideget támasztanak, vagyis egyszerűen: miután átláttad, mint alkotta meg mindenek ura, Isten a mindenséget szám, súly és mérték szerint,¹⁹ végül önmagadba szállva szemléld (*ad te reversus considera*), hogyan lettél megteremtve te, a test és a lélek szerint, amint erről már szó volt. Most már emelkedj föl félelemmel a tüzes égig az isteni fölség színe elé!”

¹⁸ „*Considera igitur homo Dei corpus tuum, quam egregie sit formatum, ut quasi totum hunc mundum repraesentet. Unde microcosmus quasi minor mundus vocatur, ad quem macrocosmus id est maior mundus intrat per quinque sensus corporis, ut dicit Seraphicus Doctor Bonaventura in Itinerario mentis in Deum, c. II.*”

¹⁹ Vö. Bölcs 11,21: „...te mindent mérték, szám és súly szerint rendeztél”; BONAVENTURA: *Itinerarium* I. 11.: „...a megfigyelő elme a dolgokat önmagukban veszi szemügyre. Súlyt, számot és mértéket lát bennük.”

A harmadik szint leírása szerint, mivel az isteni fölség megközelíthetetlen az ember számára, először Jézus Krisztust kell szemlélnie, mégpedig először emberiségében, és csak azután istenségében. Ehhez a János evangélium egyik sorának Ágoston-i értelmezése nyújt alapot: „*Én vagyok az ajtó, aki rajtam keresztül megy be, üdvözülni, bejár és kijár, legelőre talál. Ágoston szerint: Bejár, hogy Krisztus istenségét szemlélje, és kijár, hogy Krisztus emberségét szemlélje.*”²⁰

Jézus emberségének megfontolása azonban a megdicsőült Krisztus testének és lelkének szemlélését jelenti.

„...áhitatos lélekkel (*anima devota*)... szemléld, és lásd, ahogy kezén és lábán, egész testén aranyfény árad szét, amely csodálatos módon megvilágítja az egész mennyet és kellemes illatot áraszt, azután szemléld az ő szentséges kegyelemmel és erényekkel telt lelkét. Nézz még nagyobb áhítattal (*devotius*) természetedre, amely az istenséggel egyesült...”

A mennyországot megjelenítő képeken Krisztus mellett ott vannak a szentek is. Miután azonban a szemlélődő lélek idáig eljutott, föl kell hagynia a képek szemlélésével, hogy Krisztust istenségében tudja szemlélni:

„Vesd el hát a képzelődések árnyképeit (*phantasmatum et imaginum umbras*)... Ugyanis ha el akarod képzelni, hogy Isten kimondhatatlan fényesség, ő fényesebb, ha azt, hogy mérhetetlen édesség, ő édesebb, ha azt, hogy a legnagyobb jóság, ő jobb... Ne csodálkozz, hogy nem tudod megérteni teljesen, ám adj hálát neki, hogy annyira magasztos és nagy a te Istened, hogy nem vagy képes megérteni.”

Figyelemre méltó az a pontos szóhasználat, ami a szemlélődés különböző szintjeit kíséri. A teremtett világ és benne önmagunk szemlélését, vagy inkább figyelmes megtekintését, soha nem a *contempro/contempro* ige vagy a *contem-*

²⁰ „*Ego sum hostium per me si quis introierit salvabitur, et ingreditur et egreditur et pascua inveniet. Secundum Agustinum: Ingreditur ad contemplandum Christi divinitatem, et egreditur ad contemplandum Christi humanitatem.*” (Io 10,9) Az „ágostoni” hivatkozás párhuzamát AEGIDIUS DE ROMA értelmezésében így olvassuk (*Expositio in Canticum canticorum*, cap. 5.): „*Tertium quod competit ei secundum humanitatem et divinitatem, est dulcedo et suavitas: quia homo in caelesti patria ingreditur, contemplando divinitatem, et egreditur, contemplando Christi humanitatem; et utrobique pascua inveniet (Io 10), idest plenam suavitatem refectionem.*” Lásd www.corpusthomicum.org/iopera.html.

platio főnév megfelelő alakjai írják le, hanem a *video*, *respicio*, *contueor*, *considero* szavak. A *contemplatio* kifejezés kizárólag Isten szemlélésére van elkülönítve, így csupán a harmadik lépcsőfok bemutatásakor találkozunk vele, ám ott is kizárólag Krisztusra és Istenre vonatkozóan.²¹

A háromszintű *contemplatio* kifejtésének befejezésekor a *sermo*-író elragadtatott hangon szólítja meg a hívőt, a bejárt utat visszafelé fölidézve:

„Szemléld tehát az isteni jóságot önmagában, és az Úr Krisztusban, sőt az egész teremtsében is: mily csodálatos, mily mérhetetlen, mily kimondhatatlan! És megízlelve mondd: Ó, istenség legkegyelmesebb lényege, mily édes vagy! Ó, szeretetreméltó természet, mily kellemes vagy! Ó, isteni jóság, mily kíváncsú vagy az angyaloknak és lelkeknek egyaránt! Benned minden javak forrása és eredője, téged érteni valódi bölcsesség, téged ismerni örök élet.”²²

A gondolatmenet szerint a szemlélődésből hálaadás, majd dicsőítés fakad, amelyek a beszéd hátralevő, kevésbé részletezett témái. Isten szemlélése tehát nem annyira tetőpontja az emberi lélek és Isten találkozásának, hanem inkább előfeltétele a valódi hálaadó és dicsőítő imának. Ugyanakkor a hálaadásról és dicsérő imáról szóló tanítások úgy illeszkednek a prédikációba, hogy önmagukban is megállnák a helyüket, azaz más prédikációkba is beilleszthetők. Mindkét részben imádságot is találunk, amit a hívő, miután bejárta a szemlélődés útját, imádkozhat kimondott szavakkal vagy csupán gondolatokkal. A hálaadásban újra megjelenik előttünk a teremtsés, mint Isten jótéteményeinek tárgya és közege, amelynek része maga az ember is, valamint a gondviselés témája. Az ima egyes szám első személyben szólítja meg a Teremtő Istent, majd Jézus Krisztust. Az istendicséret bemutatásában szintén találunk imádságokat, ezek a Szentírásból jól ismert énekek: a 148. zsoltár

²¹ Lásd a beszéd „*primum documentum*” szakaszát: *considerationem creaturarum, considera... corpus tuum, contuere... animam tuam; respice totum mundum; intueri infideles; vide... animas; considera daemones. A gradus tertius* bemutatásakor a teremtményekre vonatkozóan: *considera; respice; vide*; Istenre vonatkozóan: *ad dulcem Dei contemplationem; ad contemplandum Christi divinitatem/humanitatem; in contemplatione summae deitatis; contemplare divinam bonitatem.*

²² „*Contemplare igitur divinam bonitatem in seipso et in Christo domino ac in omni creato quam mirabilis quam inaeestimabilis quam ineffabilis et degustando dic: O gratiosissima divinitatis essentia quam dulcis es! O amabilis natura quam suavis es! O divina bonitas quam desiderabilis omnibus tam angelis quam animabus es! In te omnium bonorum fons et origo, te intelligere est vera sapientia, te nosse vita aeterna.*”

részlete, valamint a Három ifjú éneke Dániel könyvéből (sorrendben a következő idézetek: Dán 3,57; Zsolt 148,1–2; Dán 3,52). Ezek az idézetek ugyanakkor egy meghatározott szisztéma szerint következnek, a szerint, hogy az imádkozó kiket hív Isten dicséretére. Először az értelem nélküli teremtményeket, azután az értelemmel bíró szellemi lényeket szólítja meg, és csak ezután Istent. A helyes istendicséret leírásában újra a teremtett világ földidézésével találkozunk. Ugyanis a *laudatio Dei*, amely minden másnál értékeesebb emberi tevékenység (*inter omnes actus hominis melior*), a magyarázat szerint azért feladat az ember számára, mert amint minden teremtmény a maga módján dicséri Teremtőjét, úgy az ember is erre hivatott.

„Figyeld meg alaposan az egész világot, és meglátod, van valamiféle igen-igen édes dallam, amelyben egyesek fölfelé haladnak, mások leereszkednek, ismét mások a közepet tartják, és amikor Teremtőjüket serényen dicsérik, valamiféle sajátos nyelven téged is hasonlóra hívogatnak. Te is, aki a teremtés ura vagy, hívd őket Isten dicséretére!”²³

A prédikációt eddig is jellemezte az a hangnem és stílus, ami a kontemplatív és csodálkozó ember emelkedettségét fejezi ki, akár valami magasztos gondolat, akár egy elé táruló látvány kelt benne ámulatot. A legutóbbi idézetben mindehhez költőiség járul, amikor elragadtatott hangon a teremtésben és a teremtésből felhangzó „valamiféle” dallamról, *quoddam carmen suavissimum*ról beszél.

A beszéd két tipikusan misztikára jellemző gondolattal zárul: egyrészt, hogy az öröm, ami betölti az Istenhez emelkedett lelket, szavakkal ki nem fejezhető (*scire enim Dei gratia potest quis sed non exprimere*); másrészt, hogy a szemlélődés édessége olykor szertefoszlik (pl. a zavaró gondok és kísértések miatt), és ilyenkor meg kell maradni a türelemben, hiszen az ilyen vigasztalan állapotnak is értelme, célja van. A *sermo* végét jelentő „Amen” után egy második befejezést is olvashatunk, amely tartalmilag már nem a 16. beszédhez tartozik, hanem a nagybőjti beszéd sorozat harmadik parancsolatról szóló szakaszát zárja le, vizszaulva a vasárnap helyes megtartására.

²³ „*Considera enim diligenter totum universum, et videbis quod est quoddam carmen suavissimum, in quo quaedam ascendunt quaedam descendunt quaedam medium tenent, sique suum creatorem laudant diligenter, et quadam lingua sua te ad similia invitant. Tu quoque qui es dominus creaturarum ad Dei laudem... eos invita...*”

3. KÜLÖNBÖZŐ HAGYOMÁNYOK A 16. BESZÉDBEN

A különböző hivatkozások tükrözik a *sermo*-készítés azon gyakorlatát, amely a hivatkozott műveket nem közvetlen forrásként, hanem segédkönyvek közvetítésével használta fel.²⁴ Az idézetek pontatlansága ellenére jól kivehető, hogy az általuk megjelenített hagyomány a nyugati misztikát megalapozó patrisztikához vagy a XII. századi szerzetesi teológiához köthető. Ugyanakkor tanúi vagyunk későbbi, valamint valamely auctor nevével fémjelzett hagyomány jelenlétének is.²⁵ Bonaventura *theologia mysticá*jának felidézése a prédikációban szemléletes példája annak, hogyan alkalmazza a prédikátor a misztika őt megelőző hagyományát. Nézzük meg közelebbről ezt a hivatkozást!

Bonaventura: <i>Itinerarium</i> II.2–4. ²⁶	Osvaldus de Lasko: <i>Biga salutis, Quadragesimales</i> , sermo XVI. ²⁷
2. Megjegyzendő, hogy ez a világ – amelyet makrokozmosznak nevezünk – az őt érzék kapuján, az érzékelhető dolgok megismerésében, élvezésében és megítélésében lép be lelkünkbe, a mikrokozmoszba.	Tekintsd hát, Isten embere, a te tulajdon testedet, mily kiváló módon lett megalkotva, hogy szinte ezt az egész világot megjeleníti.

²⁴ Vö. BÁRCZI ILDIKÓ: *Ars compilandi, A kérdés megoldatlansága*, i. m. 99–115. Összesen 19 hivatkozás található a szövegben különböző auctorokra, a 14 bibliai és a kettő liturgikus hivatkozás mellett. A 19-ből kettő Arisztotelész *De anima* c. művének egy-egy sorát idézi, a többi Szent Ágostonra, Nagy Szent Gergelyre, Bernátra, Bonaventurára, Aranyszájú Szent Jánosra és Petrus Lombardusra hivatkozik.

²⁵ Vö. KURT RUH: *A nyugati misztika története I.*, i. m. 2., 5. és 8. fejezet.

²⁶ Szent Bonaventura misztikus művei, Szent István Társulat, Budapest, 1991, 41–42. (ford. Barsi Balázs, Várnai Jakab), BONAVENTURA: *Itinerarium II.*: 2. *Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilibium apprehensionem, oblectatioem et diiudicationem. [...] 3. Homo igitur, qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipsius. Nam per visum intrant corpora sublimia et luminosa et cetera colorata, per tactum vero corpora solida et terrestria, per tres vero sensus intermedios intrant intermedia, ut per gustum aquea, per auditum aerea, per odoratum vaporabilia [...] 4. ...intrant, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas primo generatas in medio, et de medio in organo, et de organo exteriori in interiori, et de hoc in potentiam apprehensivam; et sic generatio speciei in medio et de medio in organo et conversio potentiae apprehensivae super illam*

[...] 3. Az embernek, az úgynevezett mikrokozmosznak öt érzéke van, öt kapuja, amelyen az érzékelhető világ minden tárgyának ismerete a lelkébe léphet. A látáson keresztül a finom, fényes és különféle színű testek vonulnak be, a tapintás útján pedig a szilárd és földi testek. A közbeeső három érzék révén pedig a közbülső (az ég és föld között lévő) elemek hatolnak be: az ízlésben a víz-, a hallásban a lég-, a szaglásban a gázneműek [...] 4. ...vonulnak, mondom, de nem valósággal, hanem ismeretképeikkel. Az ismeretkép a közegben keletkezik, onnan az érzékszervbe, a külső szervből a belsőbe, majd innét a megismerőképességbe jut. S így mindazoknak a dolgoknak a fogalma, amelyeket a lélek odakint észrevett, a közegben keletkezett, a szervbe és az értelembe került ismeretkép révén jön létre.	Így azután mikrokozmosznak, mintegy kisebb világnak hívják, amelybe a makrokozmosz, azaz a nagyobb világ behatol a test öt érzékén keresztül, ahogy erről a Szeráfi Tanító, Bonaventura beszél az <i>Itinerarium mentis in Deum</i> II. fejezetében: Ugyanis a látáson keresztül a finom, fényes és színes testek vonulnak be, a tapintás útján pedig a földi testek, a másik három közbülső érzéken át a közbülső elemek hatolnak be: az ízlelésben a víz-, a hallásban a lég-, a szaglásban a gázneműek. Ezek nem saját alakjukon át vonulnak be, kivéve az ízlelést, hanem a közegben keletkezett ismeretképeiken át; a közegből a külső szervezetbe jutnak, és a külső szervezetről a belsőbe, és így az ember a világhoz hasonlít. Miként ugyanis az égen számos csillag van, úgy a fejen számos hajszál. Miként az égbolton két nagy világító, úgy a fejen két szem. És amint az alatt valókat a fent levők irányítják, úgy a fej kormányozza a többi tagot.
--	---

facit apprehensionem omnium eorum quae exterius anima apprehendit. Lásd S. Bonaventurae opera omnia, tomus V., Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1896, 300.

- ²⁷ OSVALDUS DE LASKO: *Biga salutis, Quadregesimales, sermo XVI: Considera igitur, homo Dei, corpus tuum, quam egregie sit formatum, ut quasi totum hunc mundum repraesentet. Unde microcosmus quasi minor mundus vocatur, ad quem macrocosmus, id est maior mundus, intrat per quinque sensus corporis, ut dicit Seraphicus Doctor Bonaventura in Itinerario mentis in Deum, c. II. Nam per visum intrant corpora sublimia, puta luminosa et colorata, per tactum corpora terrestria, per alios tres sensus intermedios intrant intermedia, ut per gustum aquea, per auditum aerea, per odoratum vaporabilia. Haec non intrant per formas suas excepto gustu, sed per similitudines primo generatas in medio, et de medio in organo exteriori, et de organo exteriori in interiori, et sic homo mundo assimilatur. Sicut enim in caelo multae sunt stellae, sic in capite multi capilli. Sicut in firmamento duo magna luminaria, sic in capite duo oculi. Et sicut inferiora reguntur a superioribus, ita a capite cetera membra gubernantur.*

A két idézet közötti különbségek igen beszédesek. Bonaventura az *Itinerarium* II. fejezetében azt fejtegeti, hogy Isten felismerhető ebben az érzékelhető világban az ő nyomaiból is (*in vestigiis*). Itt történik a fenti közbevetés az öt érzékszerven keresztül létrejövő megismerésről, amely *per similitudines* jön létre, vagyis az érzékelhető dolgok hasonlatosságai (a fordításban: „ismeretképei”) által. A gondolatmenet az emberi lélek befogadó, ill. megértő képességét írja le, kiindulópontja az ember (*minor mundus*), akinek lelke képes a megismerésre. A prédikációrészletben viszont nem a megismerő lélek, hanem az emberi test jelenik meg értelmezésre váró jelenségként. Az „öt érzékszerv mint öt kapu” gondolatmenet az emberi test csodálata szolgálatában áll, a *mundus* elsősorban a *corpusszal* áll párhuzamban, mégpedig a közöttük lévő hasonlóság alapján.

A prédikáció, miközben alapkoncepciójában egyébként egy hagyományos, Bonaventuráéhoz hasonló felfogást követ (mely szerint a szemlélődés útja kint-ről-befelé és lentől fölfelé halad, mégpedig hármass felosztásban, a teremtet világ felől önmagunkon át Istenhez), az *Itinerarium* idézésekor teljes mértékben a saját gondolatvilágához alakítja a szöveget, megfosztva eredeti kontextusától, és bár az auktor tekintélyére támaszkodik, új jelentéssel ruhazza fel szavait. Az érzékelhető világ és benne az ember nem azért megfontolásunk tárgyai, mert mint *vestigia Dei* állnak előttünk, hanem mert egymáshoz való hasonlóságuk révén önmagukban is csodálatra méltóak.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a prédikációban a misztika tanítását a hosszabb-rövidebb idézetek és hivatkozások nem önmagukban hordozzák. Az a prédikatori szándék a döntő, amely a korábbi hagyományra támaszkodva ugyan, de a (végső) közönség/hallgatóság szellemi igényeit szem előtt tartva újrafogalmazza a misztikus tanítást, jelen esetben a *contemplatio* témáját. Ezzel elérkeztünk ahhoz a kérdéskörhöz, hogy a 16. *sermó*ban voltaképp milyen *contemplatio*-tan bontakozik ki, és az milyen sajátosságokat hordoz a hagyományos felfogással szemben.

4. KONKLÚZIÓ: LASKAI TANÍTÁSA A CONTEMPLATIÓRÓL KÜLÖNBÖZŐ SZELLEMI ÁRAMLATOK METSZÉSPONTJÁN

Amint láttuk, a vizsgált *sermo* teljes egészében a misztika egyik központi témáját járja körül, azaz hogyan lehet Istenhez felemelkedni szemlélődés által. Mind ezt a patrisztikus és későbbi szerzetesi teológia, valamint spekulatív misztika hagyománya alapján teszi. Nyilvánvaló azonban, hogy a kifejezésre jutó tanítás távol áll a spekulatív misztikától, hiszen az egyes lépcsőfokok nem elméleti értelemben vett szintek, hanem a megfontolás, jórészt a magunk elé képzelt ké-

pekkal segített elmélkedés gyakorlati értelemben vett állomásai. Az is feltűnő, hogy a tulajdonképpeni szemlélődés, amelyet a *sermo* első része mutat be, nem a lelki út célja, hanem inkább előfeltétele a konkrét hálaadó és dicsőítő imának. Éppen ez az egész *sermót* átfogó praktikus jelleg mutatja, hogy a tanítás magán hordozza kora lelkiségének a vonásait. Már pusztán az a tény is egy gyakorlatias célzatra utal, hogy a *contemplatio* kifejtésére a Tízparancsolat magyarázatának részeként, a vallásos gyakorlatba – nevezetesen a vasárnap megtartásának gyakorlatába – ágyazottan kerül sor. Hasonlóképp jelzésértékű a képek (*phantasmata*) használatának hangsúlyozása. Feltűnő azonban, hogy itt a magunk elé idézett képek nem az *imitatio* és *compassio* érzelmeit hivatottak előidézni, mint pl. a 15. beszéd devóciós elmélkedései esetében, hanem az általunk érzékelt világ, valamint a magunk elé idézett igazságok és fantáziaképek racionális megfontolása kell, hogy szent érzelmeket kiváltson. Isten elsősorban mint a Teremtő és Gondviselő áll előttünk. Ezzel mintegy kellő alapot nyer a teremtés önmagában való csodálata.

Laskai Osvát e prédikációja tehát úgy mutatja be a szemlélődés gyakorlatát, hogy az a világba helyezett ember számára a lélek Istenhez emelését nyújtja, „emberi úton”, és ez az út a kötött imádságok, valamint a devóciós elmélkedések mellett egy további lehetőség a hívő, a hívők között is a „lelki ember” számára. További vizsgálódás és összevetés az egykorú prédikációs- és segédkönyvek vonatkozó részleteivel feltehetően tovább árnyalhatja a megállapítást, és megvilágíthatja, miként gondolkodtak a kontemplációról a XV. század végén.

PATSCH FERENC SJ

Globalizáció és spiritualitás Észrevételek a jelenkori vallásosság változó formáiról (II. rész)

E dolgozat első részében (lásd *Sapientiana* 2011/2) a globalizáció sokarcú jelenségét tekintetem át, kiemelve azokat a hatásokat, amelyek a korunkra jellemző spiritualitás változásához vezettek (információs technikai/digitális forradalom, a gazdasági, politikai, valamint kulturális struktúrák átalakulása stb.). A továbbiakban közelebbről vizsgálom ezeknek a jelenségeknek a keresztényekre, valamint a szerzetesi életre gyakorolt hatását (mindenekelőtt a szerzetesi fogadalmakra, az ökumenikus, valamint az inkulturációs és a missziós teológiára vonatkozóan). Végkövetkeztetésem szerint a globalizáció kihívására a leghitelesebb válasz az *érett* keresztény spiritualitás, Jézus Krisztus lelkisége.

ÚJ KIHÍVÁSOK A SZERZETESSÉGBEN: A SZEMLÉLŐDŐ ÉLET VÉGVESZÉLYBEN?

Hadd vezessem be e tanulmány második részét is egy személyes történettel. A 2000-es évek elején doktori tanulmányokat folytattam az egyik római egyházi egyetemen. Még ma is jól emlékszem az esetre: egy alkalommal az egyik neves szerzetes professzorunk – elismert teológus, egy nagy múltú kongregáció tagja – nyilvános előadás keretében a szerzetesség változó szerepéről és a rendek életformájában bekövetkezett változásokról beszélt, átalakuló világunk kontextusában. Szinte ma is magam előtt látom fanyar mosolyát, amint a változást ezzel a szemléletes mondattal dramatizálta: „Ötven évvel ezelőtt abban a kolostorban, ahol élek, a rendtársaim ostromozták magukat. Most pedig magánautóik vannak...”

A retorikus elemektől eltekintve a *bonmot* súlyos igazságelemet tartalmaz. Úgy tűnik, soha korábban nem látott kockázatokkal és veszélyekkel kell szembenéznie annak a fiatalnak, aki ma úgy határoz, hogy belép – például – egy monasztikus rendbe. Az előjárók ritkán vannak tudatában annak, hogy milyen nehéz feladatra vállalkoznak, amikor a hagyományos rendi lelkiséget/spiritualitást igyekeznek át-

plántálni a növendékekbe (s legtöbbször azzal sem számolnak, hogy mindez a jelöltől milyen fokú érettséget követel). Egyszerűen az a tény, hogy a globális információs technológia „digitális forradalmának” időszakában élünk, számos következménnyel jár. Akár csak néhány évtizeddel ezelőtt is, egy monasztikus (például ciszterci vagy trappista) kolostorban, ha egy szerzetes este elmondta a közösségével együtt a kompletóriumot (a befejező imaórát), átélte, hogy a nap befejeződött. Kérte Istent, hogy vele virrasszon, egész éjszaka őrizze, óvja életét. A napirend a meditatív imádság ritmusára épült és a fiatal szerzetes vagy jelölt bizonyos lehetett abban, hogy élete egy sok száz éves hagyományba illeszkedik, amelybe lépésről-lépésre nyer bevezetést. Este, a közös imáról visszafelé jövet, a szobájába tartva még talán visszhangzott a fülében a himnusz dallama: „Teremtőnk, kérünk tégedet, légy kegyes és maradj velünk...” Aki így ment fel a szobájába, az reggelig az ima légkörében maradt. Ma talán ugyanígy végződik egy nap a kolostorban. A szerzetesek jámboran visszatérnek celláikba, az ima légkörével eltelve – csakhogy a fiatalabbak *mindegyike* szobájába érve még bekacsolja a számítógépét... Érdemes röviden reflektálnunk arra, vajon milyen hatással van ez a tény belső spirituális növekedésükre és a szemlélődő élet hagyományába való beágyazottságukra, ami vallási létünk lényegéhez tartozik.

A SZERZETESI FOGADALMAK EGY GLOBÁLIS VILÁGBAN: ÁTALAKULÓ JELENTÉS

A fentiekben még csak egy dolgot érintettem, mely talán már a dolog lényegét érinti, és általános nehézséget jelent. Hadd konkretizáljam most a helyzetet: a szegénység, tisztaság és engedelmisség hagyományos szerzetesi fogadalmainak jelentésváltozásain jól bemutatathatók a globalizáció új kihívásai. Alkalom ez a szembenézésre is: csakugyan fel vagyunk készülve azokra a változásokra, amely az utóbbi években a szerzetesi életben végbementek?

Leghelyesebb talán a saját portánkon sepregetni. Körülbelül 50 évvel ezelőtt egy jezsuita szerzetesnek a *szegénység* megélése nem jelentett különösebb nehézséget, hiszen – hacsak rendi ökonómusként nem volt kifejezetten megbízva a pénzügyek kezelésével – egész életében nemigen akadt dolga pénzzel. Ma azonban, a globális gazdaság korában, az egyes rendi „művek” – egy multinacionális tőkés társaság leányvállalatához hasonlóan – külön gazdasági egységeknek is számítanak, nemegyszer többmillió éves költségvetéssel. Rendszerint ezen egységek vezetőinek sokkal több pénzhez van hozzáférésük, mint az a rend történetében eddig szokásban volt, és az ezzel kapcsolatos döntéseik is autonómabbak, azaz kevésbé függenek a felsőbb rendi előljárók engedélyétől. Mire költöm hát azt, amivel én

rendelkezem? – ez a kérdés az újszerűség erejével hat a legtöbb szerzetes számára, és talán a rendi kiképzésünk során sem lettünk elégségesen felkészítve ilyen helyzetekre. Persze a rendalkotmányon alapuló mindenkori szabályozás követése – azaz az átláthatóságra és az elszámoltathatóságra való törekvés – bizonyosan segít abban, hogy megtaláljuk a helyes hozzáállást és a legbecsületesebb eljárasmódot; azonban – amint azt mindnyájan tudjuk – az intézményes szabályozás sohasem terjed ki mindenre. A helytállás a szokatlan helyzetben minden korábbinál inkább spirituális érettség dolga lesz – s ez így marad az előre látható jövőben is.

Ugyanez érvényes a második szerzetesi fogadalomra, a *tisztaságra* is. Jó fél évszázaddal ezelőtt egy jezsuita testvérnek igazán nem sok gondot okozott a cölibátus megtartása. Hiszen egész élete során – ha történetesen munkája a portához, a cipésműhelyhez, a kertészethez vagy az irattárhoz kötődött – gyakorlatilag alig kellett kimozdulnia a rendházból. *Intra muros* pedig magától értetődően biztosított volt, hogy ne találkozzék nőekkel. Az atyák ugyan eljártak népmissziókat tartani és gyakran adtak három napos prédikált lelkigyakorlatot (*triduumot*) is, valamint sokan közülük népszerű lelkivezetők voltak, ám például a női kolostorokban erős vasrács választotta el a szerzetesnők számára fenntartott *klauzurát* a kívülállók számára kijelölt lélettértől; s akkor még nem is beszéltünk a társadalmi kontroll minden vasrácsnál erősebb korlátairól. Este 7-re pedig mindenki hazatért a munkájából, mert akkortájt fordult a kulcs a rendház ajtajában, s onnantól bizony se ki, se be, egészen reggelig.

Egy mai jezsuita ehhez képest majdnem elkerülhetetlenül este kezdi lelkipásztori munkáját, mind a csoportokkal, mind pedig a hozzá forduló egyes személyekkel, hiszen ekkor érnek rá az emberek. Így a papok és szerzetesek – különösen városi környezetben – bizony nem ritkán éjszakába nyúlóan dolgoznak. Aki például kollégiumi vagy egyetemi lelkészi munkát végez, gyakran reggeltől estig fiatalok – férfiak és nők – társaságában mozog. Igazán kiváló papnak és szerzetesnek kell tehát lennie, ha ilyen körülmények között is képes megtartani a cölibátust! A hagyományos szerepek és viselkedési formák lebomlásának mai fokán egészen más fokú érettséget – és szexuális integrációt – kíván meg tőle *ugyanaz* a lelkipásztori munka, mint elődeitől.

Végül nézzük az *engedelmesség* kérdését. Manapság sokan írnak a választási lehetőségek exponenciális növekedéséről, mint a legújabb kori modern életforma egyik legfőbb jellemzőjéről és mellékhatásáról.³⁷ Nyilvánvalóan nem ez volt mindig a helyzet – s ennek a ténynek is kihatásai vannak a szerzetesi életre. Né-

³⁷ Az ezzel kapcsolatos könyvek közül az egyik klasszikus PETER L. BERGER: *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, New York, 1980.

hány évtizede még a jezsuiták július 31-én, Szent Ignác ünnepén kapták meg az úgynevezett „destinációt”, új munkamegbízásukat, teljesítendő küldetésüket. Hagyományosan az ünnepi ebéd alkalmával, a leveses tál alatt volt elhelyezve a boríték, amely az új feladatot tartalmazta. Ezért sokan már kora reggel összekészítették az útipoggyászt, hogy délután haladéktalanul elutazhassanak az új álmáshelyre, legyen az a világ bármely pontján. Jezsuitaként – mint Szent Ignác hűséges fiai – maradéktalanul készek akartak lenni arra, hogy elmenjenek „oda [...], ahova [az előjárók] hasznosabbnak ítélik” („akár az Indiákba is”).³⁸ Csak-hogy a dolgok kissé ezen a területen is megváltoztak. Talán ugyanez a szolgáltat-készség fűti ma is a jezsuitákat, ám megjelölt feladataik többsége gyakran annyira specializálódott és olyan sajátos képzettséget követel, hogy a felkészülési idő éve-kig vagy akár évtizedekig is eltarthat. Ráadásul gyakran nem csupán a minden-kori előjáró döntésétől függ, hogy valakit alkalmaznak-e; nemegyszer nem egy-házi intézmények vezetői is döntési jogot kapnak a jelölt alkalmasságának mérlegelésében. A megkövetelt és megszerzett nagyobb kompetencia pedig leg-gyakrabban nagyobb önállósággal és autonómiával is együtt jár: a mai európai gyakorlat szerint leginkább házon kívül alvásra és külföldi utazásra szokás az elő-járó engedélyét kikérni. Így a kölcsönös bizalom a közös élet minden korábbi-nál elengedhetetlenebb feltételévé vált – csak az érettségünk is meglegyen hozzá!

A VÁLASZTÁSI LEHETŐSÉGEK BŐVÜLÉSE, AVAGY:
„FELSZÓLÍTÁS AZ ERETNEKSÉGRE”?

A tudásszociológusok számára közhely – és a kortárs tudat egyik legfőbb jel-legzetessége –, hogy a modern embernek premodern elődeinél jóval több al-kalma adódik dönteni.³⁹ Amikor bekapcsolom a számítógépem, azonnal számos lehetőség közül választhatok. Vajon dolgozni fogok rajta? Vagy talán csak a le-veleimet akarom megválaszolni? Itt is egy további alternatíva adódik: a mun-

³⁸ *Jézus Társaságának Rendalkotmánya és Kiegészítő Szabályok*, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, Budapest, 1997, 621. bekezdés, 177.

³⁹ „Robbanásszerűen megnőtt a szabad választás tere, legyen szó akár kábeles csatornákról, olcsó üzletekről vagy az interneten szerezhető barátokról. (*Freedom of choice has exploded, whether of cable channels, low-cost shopping outlets, or friends met on the Internet.*)” FRANCIS FUKUYAMA: *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Profile Books, London, 1999, 4 (magyarul: *A nagy szétbomlás. Az emberi természet és a tár-sadalmi rend újjászervezése*, Európa, Budapest, 2000, 16.).

kámmal kapcsolatos levelezést is intézhetem, de esetleg csak szabadidős tevékenységként a családommal és a barátaimmal akarom tartani a kapcsolatot. Lehet persze az is, hogy éppen a BBC híreit akarom meghallgatni. Ez esetben a személyi számítógépet egyszerű rádiókészülékként fogom használni. Esetleg csak „szörfözni” akarok a világhálón, netán letölteni egy-két videót a *youtube*-ről? Vagy közösségi portálokat van kedvem meglátogatni – mondjuk „benézni” a *face-book* oldalakra? Nem is kell bizonygatni: adott esetben sokkal nagyobb kihívást jelent, hogy hűséges maradjak eredeti szándékomhoz (teszem azt, hogy dolgozzak a számítógéppel), mintha kevesebb választási lehetőségem volna. Mindez jóval magasabb fokú autonómiaszintet, önfegyelmet és ön-motivációs képességet feltételez. Az elszórakoztató, szétszóró tényezők nélkül talán szürkébb, ám bizonyos szempontból könnyebb lenne az élet. Vajon felkészültünk ezekre a kihívásokra?

Meglehet, hogy igen – ám történetileg biztosan nem vagyunk rájuk felkészítve. A lehetőségek ezen kavalkádjá ugyanis nagy mértékben új jelenség az emberi történelemben. A modernitást megelőzően az emberek igen nagy mértékben a sorsszerűség világában éltek – és a glóbusz sok területén lényegében ez máig sem változott. Elődeink többé-kevésbé teljes mértékben ki voltak szolgáltatva a természetnek: függtek az időjárástól, a terméstől, és a vadászszerencsétől. Mivel technikailag nem voltak képesek manipulálni a körülményeiket, könnyen megadták magukat azoknak – és imádkoztak. Ezekben a premodern társadalmakban az emberek életét és gondolkodását nagyban determinálta az a tény is, hogy az intézményeket még jórészt „magától értetődőség” jellemezte. Az íratlan szabályokból világos volt, hogy „hogyan tesszük a dolgokat”: így, és nem másként. Az emberek tudták, hogy „hogyan házasodunk” (és kivel), „hogyan neveljük a gyermekeinket”, hogyan kell biztosítani a megélhetést, ki gyakorolja a hatalmat, és így tovább – „így kell tenni a dolgokat”: így és nem másként. Szociológiailag ez annyit jelent, hogy – mivel az emberek nagyrészt abból mérítették az identitásukat, amit csináltak – ez az intézményesített stabilitás meghatározta azt is, amik voltak. Az ember így nem válhatott senki és semmi mássá. Az elérhető identitás-repertoár még nagyon korlátozott volt.⁴⁰

Ez a helyzet az utóbbi évtizedekben drámai átalakuláson esett át. Míg régente a hagyományos intézményeket és önazonosságokat magától értetődőnek vették, és azok majdnem ugyanolyan objektív hatállyal bírtak, mint a természet tényei, egy mai nyugati iskolázottságú személy nagyfokú társadalmi mobilitást élvez, minden valószínűség szerint tervezett családban él (házastársának kivá-

⁴⁰ Vö. PETER L. BERGER: *The Heretical Imperative*, i. m. 10–12.

lasztásakor nem ragaszkodik magától értetődően a saját etnikumához, vallásos vagy társadalmi osztályához stb.), ráadásul nemcsak a hajának színét képes megváltoztatni, hanem „szexuális életstílusát” is. És ezzel még nem is értük el a lehetőségek felsorolásának végét! Az utóbbi idők sebészeti technológiája olyan eredményekhez vetetett, melyek nyomán (poszt)modern világunk globális polgárai számára további, még radikálisabb választási lehetőségek nyílnak: ma egy nő már nemcsak férfiszerepet választhat magának, hanem férfitestet is – és fordítva. És ezek az előzmény nélküli, szélsőséges eshetőségek nyilvánvalóan hatással vannak a kortárs spiritualításra is. Hogyan? Könnyen adódik a párhuzam: mintha csak egy mai szupermarketban válogatnánk szellemi téren is, a világnézetekkel, felekezetekkel és vallásokkal kapcsolatban is kézenfekvőnek tűnik, hogy személyes preferenciánkra, hangulatunkra és ízlésünkre – avagy éppen az aktuális divatra – hallgassunk. Ezzel kapcsolatban Berger így fogalmaz:

„Ami korábban sorsszerű volt, mára választások sorozatává vált. Avagy: a végzet átalakult döntéssé. [...] Történelmileg példa nélküli módon a modern egyén megtervezi a saját és családja életét, amiként a modern társadalom is megtervezi kollektív jövőjét. [...] A premodern ember számára az eretnekség lehetőség volt – általában meglehetősen távoli; a modern ember számára az eretnekség jellemző módon szükségszerűséggé válik. Akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy a modern kor olyan helyzetet teremt, amelyben a csipegetés és válogatás (*picking and choosing*) kötelező felszólítássá válik.”⁴¹

Globalizálódó világunkban minden korábbinál több ember áll rendszeres kapcsolatban olyanokkal, akik számos dologban tőle különböző módon gondolkodnak – köztük a vallás kérdéseiről is. Nem mindenki válik „szükségképpen” eretnekké. De a „másként gondolkodás” kognitív disszonanciájával szembeesülve sokan újra és újra szinte felszólítva érzik magukat, hogy igazolják meggyőződésüket. Ez pedig egy új típusú ökumenizmust vetít előre.

AZ IDŐK JELEI: TOLERÁNS IGAZSÁGFOGALOM ÉS „ÚJ ÖKUMENIZMUS”

Nem szabad alulértékelnünk a globalizációnak az átlagember spiritualítására gyakorolt hatását, különösen azokéra, akik „átlag világpolgárként” modern társa-

⁴¹ I. m. 15, 18, 25.

dalmakban élnek és nyugati típusú iskolarendszerben tanultak. A világnézetek *de facto* létező pluralizmusa lépten-nyomon meg tapasztalható s ez egyfajta fokozódó hitközi/vallásközi érzékenységet szül. Ennek eredménye, hogy mindinkább népszerűvé válik a közgondolkodásban a különböző vallások igazságának „közös nevezőre” hozása, az egyetértés erőltetett és irénikus keresése. A közös nevezőt leggyakrabban a művészetekben, az erkölcsben és a spiritualitásban vélük megtalálni. E nézet szerint nincs sok különbség a különböző vallási hagyományok között, hiszen minden vallás lényege leegyszerűsíthető a végső értelem keresésére. E feltételezés szerint a vallások között konvergencia áll fenn, amely az emberi lélek arra irányuló (antropológiai) tendenciáján alapul, hogy meghaladja önmagát, annak érdekében, hogy elérje a Transzcendenciát. Van egy rejtett igazság ezen álláspontban – a misztikában a vallások valóban konvergálnak –, azonban éretlen formájában ez a nézet a Berger által fent említett „csipegetéshez és válogatáshoz” vezet, amoly egyfajta *religiosité bricolet*-t (barkácsolt vallásosságot) eredményez. Egy interjúban Karen Armstrong, brit laikus teológusnő, aki még katolikus szerzetesnőként szerzett traumatikus élményei nyomán önmagát vallási tekintetben „lábadozóként” jellemzi,⁴² így vall magáról:

„Amikor az Egyesült Államokban vagyok, ahol a vallásosság valamelyest előbb [mint Európában, különösen pedig Nagy Britanniában], sok időt töltök a Harvardon. Ilyenkor mindig elmegyek a Megemlékező Egyház (*Memorial Church*) szertartására. Ez egy hitközi (*interfaith*) közösség. Remek prédikációk vannak, gyönyörű zenével; érzékelhető a transzcendencia és a közösségi érzés [...]. Minden reggel van egy rövid szertartás az egyik kisebb kápolnában, amely körülbelül 15 percig tart és valaki az egyik fakultásról 5 percet beszél. A kórus csodásan vezeti a himnuszokat, amiket éneklünk. A nap csodásan kezdődik így. De járok zsidó szertartásra és muszlim szertartásra is. Értem ugyan, amikor valaki arról beszél, hogy akkor is ugyanoda jutunk, ha megmaradunk egy vallásban, feltéve, ha tisztességgel gyakoroljuk azt. De én a magam sajátos vallási előtörténetével ezt még egyszerűen nem tudom megtenni.”⁴³

Néhány más teológus és laikus keresztény fő teológiai problémája, amely megakadályozza őket, hogy elfogadják a hagyományos egyházi tanítást, szóterio-

⁴² A Karen Armstronggal készült interjú egészét lásd in MICK GORDON – CHRIS WILKINSON (eds.): *Conversations on Religion*, Continuum, London, 2008, 182–196; önjellemzéséről: 189.

⁴³ I. m. 190.

lógiai (megváltástani) természetű. Mélyen spirituális aggodalmaktól vezettetve, s mert hisznek egy szerető Istenben, ők egyszerűen képtelenek olyan álláspontot elfogadni, amely meg akarja fosztani felebarátaikat az örök üdvösség lehetőségétől. A mindennapi kapcsolat és a közös élet, amelyet gyakran kölcsönös megértésben, együttérzésben és egymással való barátságban élnek, arról győzi meg őket, hogy az a „kevés és felületes különbség”, ami a vallási hagyományok között fennáll, s amely leginkább a narratívára korlátozódik, nem akadályozhatja meg, hogy követőik élete végül beteljesedjék. Ez az aggodalom visszhangzik Chester Gillis, amerikai teológus írásaiból, aki egy helyütt az Egyesült Államokban előadóként szerzett tapasztalatairól így ír:

„...a Gerogetown University-n jelentős számban vannak olyan hindu és muszlim hallgatók, és náluk kisebb számban buddhisták is, akik együtt tanulnak és összebarátkoznak keresztény osztálytársaikkal. Egy jezsuita egyetemen, amelyen vannak kötelező teológiai kurzusok, az üdvösségre vezető utak természetének kérdése is felvetődik. A tanrend minden vallási hagyománnyal kapcsolatban tartalmaz kurzusokat, amelyek lehetővé teszik a nagyobb hagyományokhoz tartozó hallgatóknak, hogy kritikusan tanulmányozzák a saját hagyományukat, és egyúttal biztosítja a többségben lévő keresztények számára is, hogy tanulhassanak a többi hagyomány útjairól és nézeteiről. Ez a teológiai nevelés, valamint a személyes kapcsolat a sokféle vallási hagyományhoz tartozó hallgatókkal, egyre jobban megnehezítheti egy katolikus hallgatónak, hogy azt mondja hindu szobatársának: igaz ugyan, hogy jámbor és igaz hindu, az egyetlen esélye az üdvösségre (vagy *moksára* a hindu hagyomány szerint) mégis csak Jézus Krisztuson keresztül vezet.”⁴⁴

Teológiaiilag szólva ez egyike annak a három lehetséges válasznak, amely adható a *de facto* létező vallási pluralizmusra: az úgynevezett *pluralista* álláspont. A vallásteológiai pluralizmus azt tartja, hogy semmi normatív vagy felsőbbrendű nincs Jézus Krisztus személyében vagy a keresztény hitben, és hogy más üdvözítők is lehetnek, akik Jézussal megegyező vagy nála felsőbbrendű hatékonyságúak. Az az álláspont, mely a főbb vallási hagyományokat többé-kevésbé azonos mértékben üdvözítőnek tekinti és feltételezi, hogy ugyanazon igazságot fejezik ki és ugyanazon célhoz vezetnek, bár különböző utakon, demokratikus és toleráns álláspontnak hangzik. Ezzel szemben az *exkluzivista* álláspontot (mi-

⁴⁴ CHESTER GILLIS: *Pluralism: A New Paradigm for Theology*, Peeters Press, Leuven, 1998, 25.

szerint csupán egy vallás vezet az üdvösségre) joggal ítélik arrogánsnak. Az *inkluzivista* nézetet pedig (miszerint az üdvösség más hagyományokban is lehetséges, de kizárólag azért, mert azok részesednek az egyetlen igaz vallási hagyomány értékeiből és erőnyeiből) gyakran imperialisztikusnak érzékelik. Azonban, mint arra sokan felhívják a figyelmet, egyrészt az inkluzivizmusnak nem kell szükségképpen vallási-intellektuális gyarmatosításhoz vezetnie pusztán azáltal, mert meg kívánja őrizni álláspontjának normatív igazságigényét;⁴⁵ ez szükséges ugyanis ahhoz, hogy alapot találjunk bármely lehetséges kritika számára. Továbbá – bármily sajnálatos is – önmagában a pluralista álláspont sem jelent automatikusan garanciát arra, hogy elkerüljük az önelégültség és büszkeség csapdáját, hiszen a szélsőséges toleranciát hirdető és a metafizikát elvető (posztmodern) álláspontok is univerzális (azaz metafizikai) igénnyel lépnek fel, ráadásul nemegyszer intoleráns módon.⁴⁶ Röviden: úgy tűnik, egyedül egy toleranciára hajló inkluzivista álláspont segítségével sikerülhet áthajóznunk az exkluzivista elitizmus Szküllája és a pluralista relativizmus Kharübdiszé között. Ez biztosíthatja, hogy a szükséges mértékben elismerjük a másság létjogosultságát, ám ugyanakkor megőrizzük a kritika jogát is, a keresztény katolikus igények szerint.

A jogos kritika ellenére van tehát valami kétségkívül igaz, megfontolásra érdemes és sürgetően időszerű a posztmodern teológiai megközelítésben és spirituális mentalításban – s ez a tolerancia igénye. A chicagói posztmodern teológus David Tracy,⁴⁷ mások mellett,⁴⁸ megkísérel kidolgozni egy új, toleráns és igazságigénnyel fellelő paradigmát annak érdekében, hogy képes legyen megküzdeni a pluraliz-

⁴⁵ Vö. JACQUES DUPUIS: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1997, 257–268.

⁴⁶ Vö. az alábbi kötet szerzői: GAVIN D’COSTA: *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1990; továbbá FERENC PATSCH: *Metafisica e religioni: Strutture proficue. Una teologia delle religioni sulla base dell’ermeneutica di Karl Rahner*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2011, 423–432.

⁴⁷ Lásd pl. DAVID TRACY: *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Peeters Press, Louvain, 1990.

⁴⁸ További példák erre a kísérletre lásd JOHN COBB: *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, Philadelphia, 1982; PAUL F. KNITTER: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1985, különösen 217–223; ID.: *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2002; JACQUES DUPUIS: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, i. m. (A fenti szerzők besorolása gyakran nem egyértelmű.)

mussal. Egyik újabb könyvében Tracy újfajta ökumenizmusra hív meg, amelyet a globális világegyház tesz szükségessé. Ez a követelmény minden teológust egy kihívásokkal teli spirituális utazásra invitál „egy új ökumenizmus irányába, ahol a többi vallási hagyomány központi fontosságúvá válik a keresztény önmegértés szempontjából”.⁴⁹ Tracy számára létezik egy szűk ösvény Isten egyedüli és kizárólagos igényű (exkluzivista) megközelítése (azaz, hogy nem fordítunk figyelmet más utakra és egyedül a kereszténység *Christendom* értelmében vett európai változatát részeltetjük előnyben), valamint a lusta (hasonlóan önközpontú)⁵⁰ pluralista kísérlet között. Az új ökumenizmus Tracy szerint egy harmadik utat képvisel:

„...állhatunk az önbecsülés talaján, miközben változatlanul kitesszük önmagunkat más utak, más utazások, más hagyományok kihívásainak. Élete vége felé Thomas Merton zen gyakorlatokat végzett és magát egyre gyakrabban »ön-transzcendáló kereszténynek« nevezte. Ugyanez a *leitmotif* nyilvánul meg sok mai teológus vallások iránti érdeklődésében is, akik [...] hisznek abban, hogy ahhoz, hogy valaki képes legyen a saját hagyományát megérteni, számos más hagyományt is értenie kell.”⁵¹

Emiatt Tracy amellet kardoskodik, hogy ma egy vallásos embernek – egy teológusnak pedig kiváltképpen is – három, „általában külön kezelt erényt” kell egye-sítenie.⁵² Mindenekelőtt az *önbecsülés erényére*, azaz saját méltóságunk komolyan vételére van szükség, amelyet elsősorban azok hangsúlyoznak, akik sohasem hagyják el tulajdon hagyományukat; másodsor a más és a miénktől különböző hagyományok iránti *radikális nyitottság erényét* kell gyakorolnunk; végül pedig az *erkölcsi egyetemesség erényét*, amely az igazságosság iránti érzéket jelenti. Az emberi közösség fenntartásához mindháromra egyként szükség van. Annak érdekében, hogy békésen tudjunk együtt élni egy globális világban, sürgeti Tracy, az önbecsülés erényéhez, valamint a különbségek és a másság iránti nyitottsághoz eszerint hozzá kell adnunk az „igaz és felszabadító erkölcsi egyetemesség” (*ethical universality of true and liberating justice*) etikai-metafizikai szempontját is.

⁴⁹ „[I]nto a new ecumenism where the other religious traditions become central to genuine Christian self-understanding”. DAVID TRACY: *Dialogue with the Other*, i. m. 27.

⁵⁰ Vö. JOHN HICK: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven, 1989.

⁵¹ DAVID TRACY: *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1994, 138.

⁵² *Ibidem*.

A teológia globális kontextusban való műveléséhez ma ezeket a tanácsokat érdemes meghallanunk és komolyan vennünk. Aki így tesz, nem létezhet többé a saját kulturális és vallási hagyományán belül *ugyanúgy*, ahogy korábban. A más kultúrákhoz fűződő kapcsolatai egyszer s mindenkorra megváltoznak. De hogyan?

AZ INKULTURÁCIÓ MINT GLOBÁLIS TEOLÓGIAI KÖVETELMÉNY

A tolerancia és a más vallások követőivel szembeni párbeszédkészség bizonyosan nem új hozzáállás a keresztény teológiában és gyakorlatban. A szentélet-rajz-írás (a *hagiográfia*) és a teológiatörténet számos olyan nyitott szellemű emberről tud, akik pszichológiai értelemben is érett spiritualitásról⁵³ tettek tanúbizonyságot (s így érett módon viszonyultak a kulturális és vallási különbségekhez is), ami jelentős pontokon annyit jelent, hogy az üdvösség történetét az egész világtörténelemmel azonos kiterjedésűnek (globálisnak) tekintették.⁵⁴ E szemlélet – legalábbis helyenként és csírájában – kiolvasható a Szent Péter és Pál apostol, Szent Juszтынosz vértanú és Órigenész, Assisi Szent Ferenc és Klára, Rajmundusz Lullusz és Matteo Ricci, Charles de Foucauld és Teréz anya lelki-ségéről ismertté vált dokumentumokból.⁵⁵ Olyan emberek voltak ők, akik *ante litteram* gyakorolták azt, amit a mai teológiában „inkulturációnak” nevezünk.

Az inkulturáció röviden szólva „kölsönös interakció az evangélium és valamely nép – valamint annak sajátos kultúrája – között, amely [kapcsolat] által mindkét fél gazdagodik”.⁵⁶ Az érintkezésbe lépés egész folyamata során mind az evangélium terjesztőjének, mind pedig befogadjának törekednie kell arra, hogy a

⁵³ Vö. POLLY YOUNG-EISENDRATH – MELVIN E. MILLER (eds.): *The Psychology of Mature Spirituality: Integrity, Wisdom, Transcendence*, Routledge, London – Philadelphia, 2000; további szempontokhoz magyarul lásd HORVÁTH SZABÓ KATALIN: *Vallás és emberi magatartás*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, Piliscsaba, 2007.

⁵⁴ Vö. KARL RAHNER: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in *Schriften zur Theologie*, Band 5, Benziger, Einsiedeln, 1962, 115–135; ID.: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, Agapé, Szeged, 1998.

⁵⁵ Vö. STEPHEN B. BEVANS – ROGER P. SCHROEDER: *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2011, 69.

⁵⁶ VIRGINIA FABELLA: *Inculturation*, in *Dictionary of Third World Theologies*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2000, 104–106, itt: 104; mint „kontextualizáció” vö. T. D. GENER: *Contextualization*, in William A. Dyrness – Veli-Matti Kärkkäinen (eds.): *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, InterVarsity Press, Nottingham, 2008, 192–196.

spirituális és vallási életről szóló teológiai reflexió beilleszthető legyen az új kultúra történelmi, nyelvi és szociokulturális (politikai, gazdasági, vallási stb.) kontextusába. Ez a hozzáállás bizonyos mértékig mindig is létezett; a globalizáció korának színvonalán művelt teológiában azonban az inkulturáció olyan közösségi feladattá és követelménnyé vált, amely immár az *egész* Egyház *valamennyi* tagját érinti. Az evangélium hirdetésének belső mozzanatává kell válnia, ha az a célunk, hogy az örömhír valóban érhetővé, relevánssá és elfogadhatóvá váljon egy idegen kultúrában. Ebben az értelemben mondta VI. Pál pápa 1969-ben az afrikaiaknak, figyelemre méltó prófétai bátorságról és az evangélium melletti hiteles eltökéltségről tanúbizonyságot téve: „Lehet, és kell is, hogy kereszténységetek afrikai legyen.”⁵⁷

Ma sok teológus egyetért ezzel a megállapítással, felekezeti hovatartozástól függetlenül. Az evangelikál missziológus David Hesselgrave így fogalmaz: „A kontextualizáció”, ami az inkulturáció protestáns megfelelője, „[...] nem pusztán valami szép dolog. Inkább szükségszerűség.”⁵⁸ A feladat fontosságával kapcsolatos mai általános egyetértés ellenére az inkulturáció központi helye az Egyház globális missziójának jelenlegi megértésében csak lépésről lépésre alakult ki. A folyamat leglényegesebb eleme abban állt, hogy a kortárs teológusok elkezdtek értékelni a tapasztalat szerepét az emberi megismerésben, sőt az élet bármely területén. Amint vezető keresztény teológusok mindinkább elfogadták a hermeneutikai fordulatot, amely fokozatosan rányomta bélyegét a modern nyugati gondolkodásra, a tapasztalat szerepe is egyre inkább megnőtt a teológián belül. A hermeneutikai fordulat feltárta azt a tényt, hogy maga a szentírás és a szent hagyomány is nagymértékben olyan emberek befolyása alatt született, akik egy meghatározott korban, helyen és kulturális kontextusban éltek. A nyugati teológia, mint azt ma mind egyértelműbben felismerjük, maga is csak egy lehetséges és lényegében véve korlátozott, kulturális produktuma a nyelvileg és szociokulturálisan meghatározott tapasztalatok halmazának. Minden korszaknak és kultúrának a saját fogalmaival kell reflektálnia a hitre; annak megfogalmazása során állandóan tudatosítani hivatott, hogy csakis „kulturális szűrőin” keresztül vagyunk képesek látni és ítélni,⁵⁹ amikor akár a szentírást, vagy

⁵⁷ PAUL VI: The African Church Today, *The Pope Speaks* 14, no. 3 (1969) 219. A gyarmatosítást követő vitákban az álláspont még radikálisabb formában fogalmazódik meg, miszerint nem Afrika megkeresztelésére, hanem a kereszténység afrikánizálására van szükség, vö. WALBERT BÜHLMANN: *The Missions on Trial*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1979, 50.

⁵⁸ DAVID J. HESSELGRAVE: *Communicating Christ Cross-Culturally: An Introduction to Missionary Communication*, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1978, 85.

⁵⁹ Az ún. „kulturális szűrőről” (*cultural filter*) vallásteológiai kontextusban vö. PAUL KNITTER: *Introducing Theologies of Religion*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2002, 216–219.

akár az etikai gyakorlatokat és liturgikus szokásokat értelmezzük, s nemkülönben a jelenlegi vagy múltbeli doktrinális megfogalmazások interpretációjakor (diakronikusan éppúgy, mint szinkronikusan). Ma a múlt tapasztalata (amely mintegy „megalvadt” formában ránk maradt a szentírás normatív szövegében és továbbhagyományozódott a hagyományban), valamint a jelen tapasztalata (a lokális és globális kontextus) sokféle módon lép interakcióba egymással, s mindkét összetevőt jól vagy kevésbé jól azonosítható történelmi körülmények és szellemtörténeti (filozófiai és teológiai) meggyőződések befolyásolják. Az azonban, hogy a keresztény hit magyarázóit és továbbadói nem kerülhetik el a tudatos számvetést ezen üzenet kontextusával, a globális teológia korában általánosan elfogadott nézetté vált.⁶⁰

A globalizáció (mint a profán világban elkerülhetetlenül zajló folyamat) és a keresztény spiritualitás összekapcsolása ennek a tanulmánynak a címében arra utal, hogy létezik egyfajta természetes kapocs egyrészt az ember evilági egzisztenciája és gyökerei között (amelyek a tapasztalat kontextusát alkotják), valamint – másrészt – vallási életünk (mint erkölcsi és imádságos élet) között. Ez a kapcsolat elkerülhetetlennek látszik, hiszen a vallásos hitet és spiritualitást szükségképpen egyetlen konkrét környezetben belül éljük meg, azaz egy olyan helyi kultúrában, amely ma globális kontextusba ágyazódik, és attól határozódik meg. A spiritualitás és a vallás a maga sajátosan látható jeleivel és szimbólumaival mindig szimbiotikusan összefüggésben áll a dinamikusan változó globális kulturális mátrixszal. A keresztény teológia, mint kritikai reflexió a vallásos és spirituális tapasztalatra, ezért bensőleg összetartozik a globalizálódott kontextussal, amelyben ez a vallási és spirituális tapasztalat előfordul a mai környezetben. Másképpen kifejezve, a teológia elkerülhetetlenül kontextualizált, inkulturált, helyi, indigenizált és kulturálisan beágyazott.⁶¹ Röviden: ma az olyan teológia, amely nem számol a globalizáció következményeivel, azt kockáztatja, hogy érdektelenségre ítéltetik.

⁶⁰ Lásd STEPHEN BEVANS: *Models of Contextual Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2002, 3–15; STEPHEN B. BEVANS – ROGER P. SCHROEDER: *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2011, 69–70.

⁶¹ Vö. PETER C. PHAN: Ethnicity, experience and theology: An Asian liberation Perspective, in Peter C. Phan (ed.): *Ethnicity, Nationality and Religious Experience*, The Annual Publication of the College Theology Society (vol. 37), University Press of America, Lanham, Maryland, 1991, 255.

MISSZIONÁRIUSI SPIRITUALITÁS EGY GLOBÁLIS VILÁGBAN

A korábbi időkkel összehasonlítva számos XX. századi missziológus jelentős elmozdulást diagnosztizál a katolikus teológián belül a hithirdetés és hitterjesztés spiritualitását illetően. Hosszú ideig, talán egészen a II. Vatikáni Zsinatig, a misszionáriusok azzal az öntudattal mentek a missziós országokba, hogy fejlett technológiát visznek az alulfejlettek, magasabb rendű kultúrát a civilizálatlan barbárok, igaz vallást a bálványimádók számára. Ennek eszköze – gondolták sokáig –, hogy közöljük a kinyilatkoztatott igazságok adott halmazát a felvilágosulatlanokkal, akik nem részesültek ezekből az igazságokból. Ez a hozzáállás azonban – mint sokan megállapítják⁶² – jelentős mértékben változóban van. Még 50–60 évvel ezelőtt is, amikor a fiatal misszionáriusok hajóra ültek, hogy valamely távoli világérszbe szóló destinációjukat elfoglalják, legtöbbször annak tudatában indultak, hogy sohasem térnek többet vissza szülőföldjükre. Többé-kevésbé biztosak voltak abban, hogy sohasem látják viszont szeretteiket, családjukat, s hogy idegen földön fogják őket eltemetni. A világ azonban ebből a szempontból is drámai mértékben megváltozott – s ez bizony a misszionáriusi spiritualitást is jelentősen befolyásolta.

A földrészek közötti utazás forradalmi fejlődésének köszönhetően a mai gyakorlat értelmében a misszionáriusok – vallási kongregációk tanuló rendtagjait is beleértve – átlagosan két-három évenként hazautazhatnak. A (poszt)modern misszionáriusok szerepe is átalakult: fokozatosan vallásuk globális nagyköveteivé váltak, akiknek elsődleges hivatásuk, hogy hidat képezzenek a kontinensek, kultúrák és vallások között a mai sokkultúrájú globális világ kontextusában. A növekvő mértékben demokratizált mátrixon belül, ahol a tekintély jelentése radikális változáson esett át (nyugaton pedig komoly krízisben van), a misszionáriusok többé nem játszhatják el a „nagyhatalmú főnök” szerepét, aki „mindent jobban tud”, mint vendéglátói. Ehelyett – mint Anthony Gittings, amerikai missziológus hangsúlyozza – a mai misszionáriusoknak sokkal inkább úgy kell új állomáshelyükre menniük, mint akik elsősorban idegenek és vendégek. *Idegenként* számolniuk kell azzal, hogy vendéglátóik számára „külföldi”, „furcsa”, időnként „abnormális” látogatóknak tűnnek; *vendégként* pedig meg kell tanulniuk, hogy vendéglátóik nagylelkűségére és befogadási készségére szorulnak. Tiszteletben kell tartaniuk és

⁶² Vö. CESARE BALDI: The Mission of the Church: To Gather into One the Scattered Children of God, in Karl Josef Becker – Ilaria Morali (eds.): *Catholic Engagement with world Religions. A Comprehensive Study*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y, 2010, 280–302; GIUSEPPE BUONO: *Missiology: Theology and Praxis*, Paulines, Nairobi, 2009³ stb.

követniük kell új környezetük szabályait, és csak akkor változtathatják meg a hely életmódját, ha erre megkérik őket, vagy azt megengedik nekik. Ugyanígy, míg korábban a rátermett misszionáriussal szemben támasztott fő követelmény az volt, hogy mindenekelőtt tudjon bárki mástól függetlenül élni és önmagára támaszkodni, valamint vállalja a kockázatokat; manapság olyan tulajdonságok, mint az együttérzés és az empátia, a sebezhetőség és a hiteles integritás (az önmagunkkal való azonosság), a kölcsönösségre és az együttműködésre való készség, valamint a bizalom képessége sokkal fontosabb (és magasabbra értékelt) kívánalmakká váltak.⁶³ Ezek pedig jelentős pontokon egybeesnek a pszichológiai értelemben vett *érettség* jellegzetességeivel.

Azt is mondhatnánk, kissé pontatlanul, hogy míg a stílus megváltozott, a lényeg megmaradt. Ami továbbra is elengedhetetlen: a nagylelkű szív és a jóakarat, a szegények legszegényebbei iránti önzetlen szolgálatkészség, valamint a nem szeretettek (és nem szeretetreméltók) iránti együtt érző tevékeny segítőkészség gyakorlása. Ezek az *érett lelkiségű* misszionáriusi tulajdonságok sohasem mennek ki a divatból, és egyre nagyobb szükség lesz rájuk globalizált világunkban. Ezt röviden akár Jézus Krisztus spiritualitásának is nevezhetnénk.

⁶³ Az ajándékadás és elfogadás mint a missziológia alapidinamikájának mélyen empatikus leírásához vö. ANTHONY GITTINGS: *Gifts and Strangers: Meeting the Challenge of Inculturation*, Paulist Press, New York, 1989, 84–109; 111–138, itt: 132, valamint ID.: *Ministry at the Margins: Strategy and Spirituality for Mission*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 2002, 107–120. Lásd még FERENC PATSCH: *Acceptable Guests: A Plea for an Empathetic Missiology*, *Hekima Review*, No. 45 (December 2011) 8–23.

UJHÁZI LÓRÁND

A házassági beleegyezéshez szükséges értelmi képesség a Katolikus Egyház hatályos jogi szabályozása szerint

Az 1983-ban kiadott hatályos Egyházi Törvénykönyv egyik legjelentősebb házasságjogi újításának tekinthető, hogy a jogalkotó egy kánonban foglalta össze azokat a követelményeket, melyek az értelem részéről az érvényes házassági beleegyezéshez szükségesek. Az is igaz, hogy a törvénykönyv 1095. kánonja, amely az összefoglalót adja, három nagyon általános kategóriát különít el:

- az értelem elégséges használata;
- az ítélőképesség súlyos hiánya;
- pszichikai természetű okok.

Jelentős kánonjogászok már a törvénykönyv kihirdetése előtt felhívták a figyelmet arra, hogy a kánon általános kategóriái még sok bonyodalmat okozhatnak a házasság semmissé-nyilvánítási joggyakorlatban. Az idő a kritikusokat igazolta. Az egyes egyházmegyei bíróságok joggyakorlatában a házasság semmissé-nyilvánítási keresetek aránytalanul nagy százalékát az 1095. kánon valamelyik általános kategóriája teszi ki.

Ebben a tanulmányban a kánon által említett három általános kategóriát szeretnénk pontosabban körüljárni. Bemutatjuk a kategóriák megkülönböztető jegyeit, és rámutatunk azokra az általános elvekre, melyek mindhárom kategória értelmezéséhez szükségesek. Szeretnénk bizonyítani, hogy az Egyházi Törvénykönyv jogszabályi kerete nem haszontalan, de a jogalkalmazás területén valóban vannak problémák és felületességek.

Az újabb szentszéki dokumentumokon, a *Rota Romana* bírósági ítéletein és a szakirodalom bemutatásán keresztül az elmúlt években felmerült elméleti kérdésekre és a gyakorlati kivitelezésre is szeretnénk utalni. Külön kitérünk a szakértők, a pszichológusok és a pszichiáterek szerepére, és az általuk adott szakvélemény bírósági felülvizsgálatának szükségességére.

I. ÁLTALÁNOS MEGJEGYZÉSEK AZ ÉRTELEMI KÉPESSÉG
ÉS A HÁZASSÁGI BELEEGYEZÉS ÉRVÉNYESSÉGÉRŐL

Az értelmi képességet és a házassági beleegyezés érvényességét tárgyaló 1095. kánon átfogó, nagy kategóriákat tartalmaz. Az egyes kategóriák pontosítása a bírósági jogszolgáltatás feladata.¹ A pontosításhoz a jog alkalmazóinak a más tudományos – orvosi, pszichológiai, pszichiátriai stb. – eredményeket is figyelembe kell venniük.²

Az 1095. kánon által megjelölt három kategória (az értelem elégséges használata; az ítélőképesség súlyos hiánya; a pszichikai természetű okok) bár rendelkeznek megkülönböztető jegyekkel, de gyakran előfordul, hogy a házassági beleegyezésre való képtelenség a kánon több pontját is kimeríti.³ Ez a bírósági joggyakorlatban azt jelenti, hogy a keresetlevélben semmisségi címként eleve az 1095. kánon több pontját is meg szokták jelölni. Továbbá a házasság semmisségét megerősítő bírói ítéletben az illetékes egyházi bíróság az 1095. kánon több pontja alapján is kimondhatja a házasság érvénytelenségét.

A jogalkotó már a házasságjogi bevezető kánonokban jelzi, hogy a házasságot csak a jogképes felek beleegyezése hozhatja létre (1057. k. 1. §, 1058. k.). Az 1095. kánon a bevezető kánonok „negatív párjának” is tekinthető. A házasságjogi bevezető kánonok azokat a tulajdonságokat fogalmazzák meg, melyek a házassági beleegyezés létrejöttéhez szükségesek. Az 1095. kánon pedig az értelem sérülésére, hiányára és ennek joghatására mutat rá.⁴ Ez egyben azt is bizonyítja, hogy a házasság lényegi tulajdonságai és céljai a Katolikus Egyház jogi kultúrájában nemcsak elméleti síkon léteznek, hanem sérülésük komoly „jogkövetkezményt”, a házassági beleegyezés érvénytelenségét eredményezi.

A kellő értelemi képesség minden jogcselekmény érvényes végrehajtásához szükséges. Ugyanakkor a házasság „minősített jogcselekmény”, így az értelem elégséges használata nem általánosságban, hanem a házasság mint minősített jogcselekmény vonatkozásában nem szenvedhet hiányt. A házasulandóknak tisztában lenni a házasság természetével, vagyis hogy az az élet teljes közössége,

¹ Vö. JOSE CASTAÑO: *Il sacramento del matrimonio*, Tipolitografia Pioda, Roma, 1994, 325.

² Vö. AUGUSTINE MENDONÇA: Consensual Capacity for Marriage, *The Jurist* 54 (1994) 483–486.

³ Vö. LUIGI SABBARESE: *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Urbaniana University Press, Roma, 2006, 240.

⁴ Vö. ANGELO D'AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2007, 159–160.

amely gyermekek nemzésére és nevelésére, a felek kölcsönös elfogadására és odaajándékozására irányul.⁵ Ennek felismerésére való képesség mind általános-ságban, mind az egyes házasság vonatkozásában szükséges.⁶

A szerzők többségének véleménye szerint az értelem elégséges használata és a pszichés képesség nemcsak a pozitív jogszabályok miatt szükséges a házassági beleegyezés érvényességéhez, hanem a „természetjogra” vezethető vissza.⁷ Ezt jelezné a kánon három nagy kategóriáját bevezető mondata – *sunt incapaces matrimonii contrahendi* –, vagyis hogy (a kánonban megjelöltek) képtelenek – *incapaces sunt* – házasságot kötni. Így, mivel „természetjogi” követelményről van szó, az 1095. kánonban foglaltak nem a törvénykönyv kihirdetése után léptek életbe. A „természetjogi” igazságok ugyanis a törvény szövegétől és kihirdetésétől független, örök valóságok. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy az általános elvtől eltérően, mely szerint a törvények a jövőre irányulnak, és nincs visszame-nő hatályuk (9. k.), a „természetjogi” igazságok és így az 1095. kánon tartalma már a „törvénytörvény” kihirdetése előtt is létezett. Ennek megfelelően az 1095. kánon egyes pontjai alapján azokat a házasságokat is érvényteleníteni lehet, melyeket az 1983-as CIC – *Corpus Iuris Canonici* – életbelépése előtt kötöttek.

A beleegyezés pillanatában hiányzó értelmi képességet és az ebből adódó ér-vénytelen beleegyezést nem szabad összekeverni a később kialakult helyzetek-kei és a manapság gyakori „boldogtalan” házasságokkal.⁸

⁵ Vö. PEDRO JUAN VILADRICH: Kommentár az 1095. kánonhoz, in Juan Ignatio Arrieta (ed.): *Codice di Diritto Canonico e Leggi Complementari Commentato*, Coletti a San Pietro, Roma, 2004, 725.

⁶ Vö. JOHN BEAL: Kommentár az 1095. kánonhoz, in John Beal – James Coriden – Thomas Green (eds.): *New Commentary on the Code of Canon Law*, Paulist Press, New York, 2000, 1297.

⁷ Egyesek az 1095. kánont a közösülési képtelenséghez hasonlítják, amely nemcsak tételes egyházi törvény, hanem a „természetjog” alapján tiltja és teszi érvénytelenné a házasságot. Vö. PAOLO MONETA: Il consenso matrimoniale, in AA. VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Lateran University Press, Roma, 2004, 238. Nem minden szerző fogadja el, hogy az 1095. kánon „természetjogi” alapon áll fenn. Vö. MARIO FRANCESCO POMPEDDA: Maturità psichica e matrimonio nei canoni 1095, 1096, *Apollinaris* 57 (1984) 134.

⁸ Vö. PAOLO MONETA: *Il consenso matrimoniale*, i. m. 246.

II. A HÁZASSÁG MEGKÖTÉSÉHEZ SZÜKSÉGES ÉRTELMI KÉPESSÉG
TERMINOLÓGIAI, TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉSE

A kánonjog történelmében ismert volt az érvényes házassági beleegyezéshez szükséges értelmi képesség fogalma. A kidolgozott megfogalmazás és különösen is az egy kánonban való összefoglaló bemutatás azonban a hatályos CIC újdonsága.

Az 1917-es Egyházi Törvénykönyv házassági beleegyezésről szóló kánonjai (1081–1087. k., 1092. k.) a „pszichés” problémát, mint olyan általános kategóriát, amely lerontja a házassági beleegyezést, egyáltalán nem említették. Történt ugyan említés az *amentia*ra és a *dementia*ra, de ezek még megközelítőleg sem a hatályos CIC 1095. kánonjában tárgyalt kategóriák.

A régi CIC a büntetőjog területén (1917-es CIC, 2201. k.) tárgyalta a mentális problémák néhány fajtáját. Ebből az élet más területére vonatkozó következtetéseket is le lehetett vonni. A súlyos és teljes értelmi zavarra a régi CIC az *amentia habitualis* kifejezést használta (1917-es CIC, 2201. k. 2. §). Ezen belül is szokás volt különbséget tenni teljes – *amentia totalis* – és részleges – *amentia partialis* – értelmi zavar között. Amíg az elsőn, a teljes *amentia*n olyan szellemi akadályoztatottságot értették, amely a személyt minden jogcselekményre,⁹ köztük a házasságra is alkalmatlanná tette, addig a részleges – az *amentia partialis* – csak az élet egy területére terjedt ki. Ezek között volt olyan is, amely éppen a házasságot érintette, és amelyet *insania in re uxoriá*nak neveztek. Emellett ismert volt a *mentis exturbatio*, amely az *amentia habitualisszal* szemben nem az értelem állapotszerű, hanem csak ideig tartó korlátozottságát jelentette. Végül pedig létezett az értelem elégséges használatára vagy az ítéletalkotás hiányára használt kifejezés, a *mentis debilitatis*.¹⁰

Már a törvénykönyv kihirdetése előtt megszaporodtak az értelem elégséges használatának hiánya miatt beadott semmiségi keresetek. Így elengedhetetlen volt a régi szabályozásnál átfogóbb és átláthatóbb jogszabályi alap megteremtése. Olyan kategóriák kidolgozására volt szükség, amelyek a régi felosztásnál pontosabbak, és lehetőséget adnak az egyes jelenségek besorolására és értékelésére, de ugyanakkor általánosságuk miatt mégsem válnak leszűkítő kategóriává. A kérdés nagy gyakorlati jelentősége miatt a kánon kidolgozása viszonylag hosszú folyamat volt, és a megfogalmazás alapos megfontolást igényelt. Ezt mutatja a végső változat előtti sok szövegtervezet is. A törvény megszövegezéséhez jelentős segítséget jelentett a már létező bírósági gyakorlat.

⁹ Vö. STANISLAUS WOYWOD – CALLISTUS SMITH: *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, Herder, New York, 1952, Vol. II. 451.

¹⁰ Vö. ANGELO D'AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, i. m. 160.

III. AZ ÉRTELEM ELÉGSÉGES HASZNÁLATA

A jogalkotó az 1095. kánonban elsőnek az értelem elégséges használatának hiányát említi. A kánon régi és általános jogi tételt fogalmaz meg, és alkalmaz a házasság területére: a házassági beleegyezés, mint minden emberi cselekedet, feltételezi a szabadságot és az értelmi képességet.¹¹

Annak ellenére, hogy a joggyakorlatban mind az 1917-es CIC kiadása előtt, mind annak kihirdetése után azokat, akik az értelem elégséges használatára képtelenek voltak, alkalmatlannak tartották a házasságkötésre, de maga a kategória nem volt alaposan kidolgozva.¹² Sem a világi, sem az egyházi jogszolgáltatás, sem egyéb tudományok nem dolgozták ki pontosan, hogy mit jelent az a minimális értelmi képesség, amely szükséges az érvényes házassági beleegyezés kinyilvánításához. Maga az „értelem elégséges használata” kifejezés is meglehetősen későn jelent meg, szemben a ma már nem túl elegáns „amentia”, vagyis „örültség” és „dementia”, „gyengeelméjűség” kifejezéssel. A régi kifejezések nem orvosi vagy pszichológia alapon fogalmazódtak meg, hanem hagyományos kifejezései voltak a „normális” értelmi képességtől való eltérés jelölésére.¹³ Az új törvénykönyv megszövegezésekor az orvostudomány és a pszichiátria már jelentős lépést tett a jelenségek megfigyelése, besorolása és értékelése tekintetében.

Emellett a CIC ma is általánosan fogalmaz. A közelebbi meghatározás a jogszolgáltató bíróságok, különösen is a *Rota Romana*, illetve a joghagyomány és a jogszolgáltatás alapján a kánonjogászok feladata maradt.¹⁴ Az értelem elégséges használata általánosságban azt jelenti, hogy valaki képes a valóságról képet alkotni, következtetéseket levonni, objektíve igaznak vagy hamisnak ítélni a körülötte zajló eseményeket.

Az egyházi jogalkotó meghatároz néhány általános szempontot arra vonatkozóan, hogy kik azok, akik nem képesek az értelem elégséges használatára. Ez egyrészt jelenti a hét év alatti gyermekeket (97. k. 2. §), másrészt azokat, akik

¹¹ Gratianus dekrétuma nemcsak a kánoni hagyományra, hanem a római jogra, Jusztinianusz *Digestájára* hivatkozik, mikor kijelenti, hogy az értelem elégséges használata minden házasságkötéshez szükséges. Vö. ANGELO D'AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, i. m. 160.

¹² Vö. JOHN R. KEATING: The Legal Test of the Marital Insanity, *Studia Canonica* 1 (1967) 21–36.

¹³ Vö. THOMAS DOYLE: Kommentár az 1095. kánonhoz, in James Coriden – Thomas Green – Donald Heintschel (eds.): *The Code of Canon Law A text and Commentary*, Paulist Press, New York, 1985, 775.

¹⁴ Vö. ANGELO D'AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, i. m. 240–241.

állapotszerűen nem képesek az értelem elégséges használatára, és így nem felelnek magukért, és a gyermekekkel egyenlő kánonjogi elbírálás alá esnek (99. k.).

Az 1095. kánon szóhasználata, az „értelem elégséges használata” alatt egyrészt azt az általános képességet értjük, amely minden jogcselekmény érvényességéhez szükséges (99. k.).¹⁵ Másrészt azt jelenti, hogy valaki objektív képet tud alkotni arról, mi a házasság, és hogy az milyen lényegi tulajdonságokkal jár együtt.¹⁶ Hét éves kor után azt feltételezzük, hogy a személy általában képes az értelem elégséges használatára (97. k. 2. §). A házasságkötés esetén pedig szintén a személyek jogképességét tételezzük fel (1058. k.), illetve hogy tisztában vannak azzal, hogy a házasság milyen lényegi tulajdonságokkal rendelkezik, továbbá hogy a házassági beleegyezés a gyermekek nemzésére és nevelésére, illetve a felek kiteljesedésére irányul. Ezért az értelem elégséges használatának általános és a házassági beleegyezésre vonatkozó képessége nem igényel külön bizonyítást. Bizonyítani azt kell, ha az egyik vagy mindkét fél a beleegyezés pillanatában nem volt az értelem elégséges használatának birtokában.

Az 1095. kánon az értelem *elégséges* használatáról beszél. Az „értelem” itt nem filozófiai szakkifejezésként szerepel, vagyis nemcsak a megismerő vagy elvonatkoztató képességre utal, hanem a gyakorlati, mindennapi életben való eligazodási képességet jelenti. Az elégséges használat azt is jelzi, hogy nem az értelem használatának kiváló, de még csak nem is a teljes szintjéről van szó, hanem arról a minimumról beszélünk, amely a házassági akarat kinyilvánításhoz kell.¹⁷ Ezért a jelentős pszichés megbetegedések, mint a skizofrénia,¹⁸ a mániákus depresszió stb. is csak akkor eredményezik a beleegyezés érvénytelenségét, ha a betegség olyan jelentős méreteket ölt, hogy az értelem elégséges, vagyis minimális használata is lehetetlenné válik.

Az 1095. kánon 1. pontja a házasságkötés pillanatára összpontosít.¹⁹ A törvénykönyv átdolgozásakor volt olyan szövegtervezet, amely úgy fogalmazott, hogy nem köthetnek házasságot azok, akiknek értelemi problémái vannak, egészen addig, amíg ez a probléma fennáll, és lehetetlenné teszi az értelem hasz-

¹⁵ Vö. ANGELO D'AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, i. m. 164–165.

¹⁶ Vö. AUGUSTINE MENDONÇA: *Consensual Capacity for Marriage*, i. m. 482–486.

¹⁷ Vö. AUGUSTINE MENDONÇA: *Consensual Capacity for Marriage*, i. m. 492.

¹⁸ Skizofrénia házasságra gyakorolt hatásaihoz lásd RAYMOND L. BURKE: *Lack of Discretion of Jugment Because of Schizofrenia: Doctrine and Recent Rotal Jurisprudence*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rome, 1986.

¹⁹ Vö. LÁSZLÓ ÖRSY: Matrimonial Consent in the New Code: Glossae on Canons 1057–1103, 1107, *The Jurist* 43 (1983) 64.

nálatát.²⁰ Végül az időbeli tényezőre való utalás nem került be a hatályos CIC szövegébe. Az 1095. kánon sem a házasságkötés előtti, sem a házasságkötés után kialakult értelmi állapotról nem szól. Így sem a házasságkötés után jelentkező mentális probléma, sem az értelem elégséges használatát befolyásoló, de a házasságkötés pillanatában már megszűnt tényezőnek nincs hatása a házassági beleegyezés érvényességére. Ennek ellenére az átfogóbb helyzetkép megalkotása érdekében mind a házasságkötés előtti, mind a házasságkötés utáni állapotot meg szokták vizsgálni, hogy magáról a házassági beleegyezés érvényességéről teljesebb képet kapjanak.²¹ A gyakorlatban ez azokban a kérdésekben jelenik meg, amelyeket az érvénytelenség kimondására irányuló per alatt a felperesnek, az alperesnek és a tanúknak feltesznek.

A házasságkötést megelőzően diagnosztizált, súlyos és hosszantartó, az értelem elégséges használatát befolyásoló problémák esetében azt tételezzük fel, hogy azok örökös természetűek. Ennek megfelelően a változó állapotoknak, vagyis az ún. „világos pillanatoknak” a beleegyezés érvényessége szempontjából a hatályos jogi szabályozás nem tulajdonít jelentőséget.²²

A kánonjogászok megítélése a világos pillanatokban végzett jogcselekményekről és a házassági beleegyezés érvényességéről nem volt mindig egységes és a mai állásponttal megegyező. Sokáig tartotta magát az az elgondolás, hogy a világos pillanatokban kötött házasságok érvényes kötésnek számítanak. Egyes szerzők még a XIX. században is kifejezésre jutatták, hogy bár elméletileg lehetséges a világos pillanatokban érvényes házasságot kötni, de gyakorlati szempontból jobb, ha az ilyen mentálisan beteg személy jogképtelenségét tételezzük fel.²³ A hatályos jogi felfogás, mely szerint azok, akik állapotszerűen nem rendelkeznek az értelem elégséges használatával, még világos pillanataikban sem hajthatnak végre érvényes jogcselekményeket, akkor alakult ki, mikor a pszichológia és az orvostudomány az egyes betegségek feltérképezésének még nagyon az elején tartott. Így a jogbiztonság szempontjából logikus volt, hogy a jog a ma is érvényes felfogás felé mozdult el. Napjainkban, amikor az orvostudomány egyre nagyobb jelentőséget tulajdonít a tünetmentes és a személy beszámítható állapotainak, illetve a gyógyszeres kezeléseknek, lehet, hogy érdemes újra átgondolni a „világos pillanatokban” adott házassági beleegyezés joghatását.

²⁰ Vö. *Communicationes* 7 (1975) 46.

²¹ Vö. LUIGI SABBARESE: *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, i. m. 241.

²² Vö. PAOLO MONETA: *Il consenso matrimoniale*, i. m. 241.

²³ Vö. PETRO GASPARRI: *Tractatus Canonicus de Matrimonio*, Paris, Vol. II., 1892, 10–11.

A Kódex nem sorolja fel tételesen, hogy mi eredményezheti az értelem elégséges használatának hiányát. Meg lehet említeni a pszichikai természetű okokat, a visszamaradott értelmi fejlődést, az idegi problémákat, illetve az örökölt tulajdonságokat stb. Minden esetet külön kell vizsgálni, és figyelembe kell venni a betegség természetét, súlyosságát, illetve az értelem használatára gyakorolt hatását.²⁴

Az értelem elégséges használatának hiánya felléphet alkalmoszerűen például kábítószer, alkohol, mérgezés, hipnózis stb.²⁵ hatására is. Ez ugyanúgy a házassági beleegyezés érvénytelenségét eredményezi, mint ha az értelem elégséges használatának hiánya állapotszerű lenne.²⁶ Az értelmi képességet befolyásoló szerek rendszeres használata esetén szenvedélybetegség is kialakulhat. A joggyakorlat ismeri azokat az eseteket is, mikor éppen az adott szertől való elvonás következtében lép fel az értelem használatának hiánya, amely a házassági beleegyezés érvénytelenségét eredményezi.

IV. AZ ÍTÉLŐKÉPESSÉG SÚLYOS HIÁNYA

Az 1095. kánon az értelem részéről jelentkező második hiányosságként az ítélőképesség hiányát említi.

²⁴ Vö. PAOLO MONETA: *Il consenso matrimoniale*, i. m. 240–241. Illetve ugyancsak fontos, hogy ezek ne elméleti síkon létező betegségek, hanem a valóságban igazolható jelenségek legyenek. Vö. CARLO TRICERI: *Incapacità a prestare valido consenso*, *Monitor Ecclesiasticus* 108 (1983) 360.

²⁵ Mivel az elmúlt években egyre többször kerültek elő a bírósági gyakorlatban ilyen esetek, ennek gazdag kánonjogi irodalom született. A különböző kábítószeres eltérő hatást váltanak ki, mind állapotszerű, mind egyes fogyasztás alkalmával. A hatás a fogyasztás és függés mértékétől is függ. A különböző típusú kábítószeres házassági beleegyezésre gyakorolt hatásaihoz és a rotai joggyakorlathoz lásd PASQUAEL SILVESTRI: *L'incapacità a sposare e la droga*, in id. (ed.): *La nullità del matrimonio canonico*, Guida, Roma, 2004, 99–139. A kábítószer hatása leronthatja a házassági beleegyezést, ha az illető a házassághoz kötött pillanatában kábítószer hatása alatt van, vagy olyan mértékű kábítószer-függőség alakult ki, hogy az ítéletalkotás képességének hiánya állandósult állapotként jelentkezett. A kábítószer abban az esetben is leronthatja a házassági beleegyezést, ha a kábítószer-függőség miatt a házassághoz kötött pillanatában súlyos elvonási tünet lép fel. Vö. ANGELO D'AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, i. m. 182.

²⁶ Vö. PEDRO JUAN VILADRICH: *Kommentár az 1095. kánonhoz*, i. m. 725. – Ezek a szerek azt is bizonyítják, hogy az értelem elégséges használatának hiányát nem csak pszichés betegségek idézhetik elő. Vö. JOSE CASTAÑO: *Il sacramento del matrimonio*, i. m. 324.

Az egyházi jogalkotó az életállapot megválasztásának minden esetében megköveteli, hogy a személy kellő érettséggel rendelkezzen. Akár a megszentelt élet-ről (642. k. 721. k. 3. §), akár a celibátus intézményéről van szó (1031. k.), a jogalkotó kéri, és egyben feltételezi, hogy a személy kellő érettséggel rendelkezik, és felelős döntést tudni hozni, hogy valóban azt az élethívátást akarja választani. A házassági beleegyezésnél is szükséges, hogy a házasságkötő felek meg tudják ítélni, hogy mihez adják a beleegyezést. Ez egyrészt vonatkozik általában a házasságra, másrészt a saját házasságukra.²⁷

Az 1095. kánon nem egy betegség, lelki zavar orvosi értelemben vett súlyosságáról, hanem az ítélőképesség súlyosságáról beszél.²⁸ A kánon azt is jelzi, hogy az ítélőképességnek nem akármilyen hiányáról van szó, hanem annak egyrészről súlyosnak, másrészről pedig a házassághoz kapcsolódó lényegi jogokat és kötelességeket érintőnek kell lennie. Ez utóbbi azt jelenti, hogy az ítélőképességnek abban kell hiányt szenvednie, hogy a házasság az élet és szeretet teljes és kizárólagos közössége, amely egy életen keresztül tart, gyermekek nemzésére és nevelésére, és a felek kiteljesedésére irányul.²⁹ Nem olyan kötelezettségekről van szó, amelyet a felek határoznak meg, és nem csak az együttélés „járulékos” elemei, melyek megkönnyítik vagy megnehezítik a házastársi együttélést.

A kánon első pontjával szemben az ítélőképesség hiánya nem olyan pszichés betegségről vagy tényezőről szól, amely az élet egész területére kihat. Ezek olyan tényezők, melyek az ítélőképességet csak kifejezetten a házasság lényegi tulajdonságainak megítélése vonatkozásában rontják le. Nem kizárt, hogy az ilyen személy a házasság lényegi tulajdonságai tekintetében az ítéletalkotás súlyos hiányában szenved, de az élet más területén kiegyensúlyozott és felelős döntéseket tud hozni.³⁰ Így lehet, hogy az egyik vagy mindkét fél a házasság lényegi tulajdonságairól, az egységről és a felbonthatatlanságról, illetve a házasság céljáról alapvetően téves ítéletet alkot, és nem képes érvényes házassági beleegyezést adni, de az élet más területén érvényes jogcselekményeket hajt végre.

Az ítélőképesség hiánya állandósult állapotként és átmenetileg is felléphet. Nem példanélküli, mikor egy nem várt terhesség³¹ olyan idegi és pszichés megpróbáltatás elé állít valakit, hogy amíg a helyzete nem „normalizálódik”, az ítéletalkotás olyan mértékben sérül, hogy érvényes házassági beleegyezést adni nem

²⁷ Vö. THOMAS DOYLE: *Kommentár az 1095. kánonhoz*, i. m. 776.

²⁸ Vö. PEDRO JUAN VILADRICH: *Kommentár az 1095. kánonhoz*, i. m. 726.

²⁹ Vö. JOSE CASTAÑO: *Il sacramento del matrimonio*, i. m. 330–331.

³⁰ Vö. PAOLO MONETA: *Il consenso matrimoniale*, i. m. 242.

³¹ Vö. Coram Ragni, 1986. VII. 11, *Sacrae Romanae Rotae Decisiones* 78 (1986) 444–457.

képes.³² Szintén átmeneti jelleggel okozhat nagyfokú érzelmi és pszichés kiegyensúlyozatlanságot munkahelyi vagy családi életből származó stresszhelyzet.³³

Az ítélőképesség súlyos hiánya tartós jelleggel is kialakulhat, melyben a társadalmi és a családi háttérnek nagy szerepe lehet. Megvan az esélye annak, hogy a Katolikus Egyház felfogása szerint „súlyosan” hibás ítéletet alkot a házasságról az, aki olyan társadalmi vagy családi közegben nőtt fel, ahol a válás általánosan elfogadott volt, ahol a házasságot nem tartották felbonthatatlannak, vagy akár többnejűség volt szokásban.

Ellenben az eredetileg helyes családi és társadalmi kép is torzulhat, ha valaki az élete folyamán olyan közösségbe kerül – szekták, antiszociális csoportok stb. –, ahol a házasság lényegéről és céljáról alkotott kép jelentősen eltér attól, amelyet a Katolikus Egyház képvisel.³⁴ Ezt a társadalmi-kulturális befolyásoltságot, amely lerontja a házassági beleegyezést, ma mind a joggyakorlat, mind az egyes szerzők jól elkülöníthető kategóriaként kezelik.³⁵ Ilyenkor a legtöbb esetben semmilyen pszichés-pszichikai probléma nem áll fenn, hanem az ítélőképesség hiányát a társadalmi közeg, illetve az életstílus eredményezi.³⁶ Ilyen helyzetben azonban arra is van esély, hogy az idő múlásával a személy házasságról alkotott ítélete visszatér az eredeti helyes útra, és kánonilag érvényes házassági beleegyezést tud adni. A hagyományosan keresztény társadalmakban élők esetén még ma is azt tételezzük fel, hogy alapvetően megfelelő ítéletet tudnak alkotni a házasság céljáról és lényegi tulajdonságairól.

Ellenben az sem kizárt, hogy bár a személy olyan társadalmi vagy családi közegben nőtt fel, ahol a házasság lényegi tulajdonságairól és céljairól alapvetően téves felfogás uralkodott, saját házassága vonatkozásában mégis helyes ítéletet alkot, és érvényes házasságot köt.³⁷

Ezért az egyházi bíróság a házasság érvényességének vizsgálatánál figyelembe veszi a családi és társadalmi környezetet, és az ítélőképesség szintjét a konkrét házasság vonatkozásában vizsgálja.³⁸ A bírósági jogszolgáltatásban változás fi-

³² Vö. JOHN BEAL: *Kommentár az 1095. kánonhoz*, i. m. 1301.

³³ Vö. Coram Giannecchini, 1986. VI. 17, *Sacrae Romanae Rotae Decisiones* 78 (1986) 382.

³⁴ Vö. JOHN BEAL: *Kommentár az 1095. kánonhoz*, i. m. 1301. Lásd még Coram Davino, 1985. III. 20, *Sacrae Romanae Rotae Decisiones* 77 (1985) 180.

³⁵ Ilyen antiszociális és liberális eszméket valló csoporthoz csatlakozó személy házasság érvénytelenségének kimondásához és az elvi megalapozáshoz lásd Coram Stankiewicz, 1982. VI. 23, in *Sacrae Romanae Rotae Decisiones* 74 (1982) 421–432.

³⁶ Vö. AUGUSTINE MENDONÇA: *Consensual Capacity for Marriage*, i. m. 502–503.

³⁷ Vö. ANGELO D'AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, i. m. 169.

gyelhető meg.³⁹ Az ötvenes és hatvanas években több olyan *rotai* ítélet születet – például nimfománia⁴⁰ vagy homoszexualitás esetén⁴¹ –, mikor az ítéletből az derül ki, hogy a felet képesnek tartották ugyan a házassági beleegyezésre, de arra nem, hogy a házassági ígéretnek eleget tegyen. Ma a „jogszabály” szövegével összhangban ilyen esetekben a beleegyezés pillanatában már létező és a házasság lényegi tulajdonságait és céljait érintő ítéletalkotási hiányról beszélünk.

Az 1983-as Egyházi Törvénykönyv életbelépése után az egyházi bíróságok joggyakorlatában jelentősen megnövekedett azoknak a semmissé-nyilvánítási kereseteknek a száma, melyek az ítélőképesség súlyos hiánya miatt támadták a házasság érvényességét. Mivel azonban az 1095. kánon általánosan fogalmaz, az ítélőképesség súlyos hiányának kategóriája pontosítást igényelt. Így a joggyakorlatban és ennek nyomán a szakirodalomban megfogalmazódik, hogy az ítélőképesség hiánya a pszichés jellegű problémákkal, a pszichés-érzelmi éretlenséggel, egyes helyzetekben súlyos kiegyensúlyozatlansággal és bizonytalansággal függ össze. A felsorolt tényezőknek azonban olyan mértékben kell fennállni, hogy azok valóban képtelenné tegyék a személyt arra, hogy érvényes házassági beleegyezést adjon.

A bírósági joggyakorlatban gyakori, hogy az ítéletalkotás súlyos hiányát az érzelmi éretlenséggel hozzák kapcsolatba. Az egyházi jogalkotó alacsony korban – férfiak esetében 16, nők esetében 14 évben – határozza meg a házasság érvényes megkötéséhez szükséges minimális életkort (1083. k. 1. §). Sokan azonban még jóval az egyházi jogalkotó által meghatározott minimális életkor betöltése után is olyan érzelmileg „éretlen” állapotban vannak, hogy nem képesek érvényes házassági beleegyezést adni.⁴²

Az érzelmi éretlenség azonban szintén nem egy pontos „jogi” kifejezés. Inkább egy kiindulópont a személy életére és így a házassági beleegyezésre vonatkozóan.⁴³ Nehézséget okozhat, hogy a házassági beleegyezés érvényessége szempontjából sok esetben olyan érzelmi és irracionális tényezők is szerepet játszanak, melyek mások által nem is ismertek, vagy a beleegyezés pillanatában még csak látenszen

³⁸ Vö. PEDRO JUAN VILADRICH: *Kommentár az 1095. kánonhoz*, i. m. 726.

³⁹ Vö. THOMAS DOYLE: *Kommentár az 1095. kánonhoz*, i. m. 777.

⁴⁰ Vö. Coram Sabattini, 1957. VI. 21, *Sacrae Romanae Rotae Decisiones* 49 (1957) 500–513.

⁴¹ Vö. Coram Lefebvre, 1967. XII. 2, *Sacrae Romanae Rotae Decisiones* 78 (1967) 803.

⁴² Vö. MARIO FRANCESCO POMPEDDA: *Maturità psichica e matrimonio nei canoni 1095, 1096*, i. m. 134; PASQUAEL SILVESTRI: L'incapacità a sposare l'immaturo e le patologie, in id. (ed.): *La nullità del matrimonio canonico*, Guida, Roma, 2004, 303–389.

⁴³ Vö. ANGELO D'AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, i. m. 167.

léteztek, és csak később realizálódtak.⁴⁴ Az „éretlenség” foka is jelentősen eltérhet, és ettől a tényről a bírósági joggyakorlat nem tekinthet el. Az érzelmi éretlenség olyan személyeknél is kialakulhat, akik akár átlag feletti értelmi vagy intellektuális képességekkel rendelkeznek.⁴⁵

V. PSZICHIKAI TERMÉSZETŰ OKOK

Az egyházi jogalkotó az 1095. kánonban utoljára a pszichikai természetű okokat említi, amelyek az értelem részéről felléphetnek. Az 1983-as CIC az „értelem részéről” fellépő hiányosságok között tárgyalja a pszichés problémákat, annak ellenére, hogy a pszichés eredetű problémák nemcsak az értelemre, hanem a teljes emberi cselekedetre kihatnak. Ahogy arra már utaltunk, az értelem elégséges használatának és az ítéletalkotás hiányának (1095. k. 1°, 2°) az okai is lehetnek pszichés eredetű problémák. Így az 1095. kánon utolsó pontja sok esetben a kánon másik két pontjának is az alapját képezi. Mégsem lehet egyenlőségjelet tenni a két első pont valamelyike és a kánon harmadik pontja közé. A megkülönböztetésre a *Rota Romana* már a hetvenes években hozott ítéleteiben (a Kódex kihirdetése előtt) is törekedett. Ezekben az ítéletekben érzékeltetni akarták, hogy pszichés problémák esetén nem a kellő szabadság hiányáról vagy a belső kényszerrel van szó, nem is arról, hogy a felek tévesen ítélnék meg a házasság lényeges tulajdonságait és céljait, hanem egy olyan probléma lép fel, amely miatt az egyik vagy mindkét fél nem is képes érvényes házassági beleegyezést adni.⁴⁶

Az 1095. kánon három általános kategóriája közül „a pszichikai természetű okokat” lehet a legáltalánosabb kategóriának tekinteni, és sok esetben legnehezebben igazolni. Az Egyházi Törvénykönyvnek sem nem célja, sem nem feladata, hogy a pszichés betegségekről kimerítő listát adjon. A betegségek magas száma és pszichiátria iskolánként eltérő megítélése, illetve a szakkutatók újabb és újabb eredményei miatt ez egyébként sem lenne lehetséges.⁴⁷ Sőt a bírósági joggyakorlat nem is magát a betegséget vagy a pszichés problémát, hanem annak a házassági beleegyezésre gyakorolt hatását vizsgálja. Az 1095. kánon 3.

⁴⁴ Vö. PAOLO MONETA: *Il consenso matrimoniale*, i. m. 242.

⁴⁵ Vö. Coram Stankiewicz, 1986. XII. 18, *Sacrae Romanae Rotae Decisiones* 78 (1986) 747.

⁴⁶ Vö. AUGUSTINE MENDONÇA: *Consensual Capacity for Marriage*, i. m. 508.

⁴⁷ Vö. HEBER MCMAHON: The Role of Psychiatric and Psychological Experts in Nullity Cases, *Studia Canonica* 9 (1975) 66.

pontjának általános megfogalmazása egyben arra is rámutat, hogy a pszichés problémákon nem szabad csak a pszichoszexuális devianciákat érteni.⁴⁸

Az általános megközelítést a kánon 3. pontjának második fele valamelyest pontosítja. Ez ugyanis meghatározza, hogy nem akármilyen pszichikai problémákról van szó, hanem kifejezetten olyan pszichés betegségekről, melyek következtében az egyik vagy mindkét fél a „házasság lényegi kötelezettségeit”, vagyis az egységet és a felbonthatatlanságot, illetve a gyermekek nemzését és nevelését és a másik fél javát nem tudja vállalni.

A pszichés képtelenség lehet relatív vagy abszolút, attól függően, hogy a személyt általában vagy csak egy adott személlyel szemben teszi alkalmatlanná a házasságkötésre. Amíg az „abszolút” pszichés betegség mindenesetben, addig a relatív csak adott személlyel/személyekkel szemben rontja le a házassági beleegyezést.⁴⁹ Ugyanakkor disszonancia fedezhető fel a joggyakorlat és az orvostudomány között. Amíg az egyházi joggyakorlat ismeri és használja is a relatív pszichés képtelenség fogalmát, addig az orvostudomány az ilyen betegségek létét is kétségbe vonja. Kérdéses ugyanis számukra, hogy lehetséges-e egyáltalán, hogy egy valóban „súlyos” pszichés probléma csak relatíve egy személlyel, egy házassággal kapcsolatban lépjen fel.⁵⁰ A relatív pszichés probléma kategóriája a kánonjog elméleti és nem joggyakorlati oldala felől is kérdéses. Ha ugyanis a pszichés probléma természetjogi alapon eredményezi a házasság érvénytelenségét, hogyan lehet az, hogy ugyanaz a jelenség az egyik esetben a házasság érvénytelenségét eredményezi, a másik esetben pedig nincs hatással a beleegyezésre?

A pszichés problémák vizsgálatánál fontos az időbeli tényezőket is figyelembe venni. A pszichés betegségek sok esetben a házasság együttélése alatt alakulnak ki. Ezek megnehezíthetik ugyan a házastársi együttélést, de nincsenek hatással a házassági beleegyezés érvényességére. Azoknak a pszichés természetű okoknak ugyanis, me-

⁴⁸ Ez világosan megfogalmazódott már a törvénykönyv átdolgozása alatt is. Vö. *Communicationes* 7 (1975) 50.

⁴⁹ Egyes szerzők a hiperaktív szexuális beállítottságot szokták példaként említeni. Ha a házasságban mindkét fél szexuálisan hiperaktív, és ebből kifolyólag megtartják a házassági hűséget, akkor ez a „jelenség” nem rontja le a házassági beleegyezést. Ellenben, ha csak az egyik fél részéről jelentkezik ez a szexuális beállítottság, és ebből kifolyólag nem tudja vállalni, illetve megtartani a házassági hűséget, akkor ez leronthatja a házassági beleegyezést. Vö. GOMEZ PINTO: *Incapacitas assumendi matrimonii onera in novo CIC*, in Zenon Grochowski – Julio César Vidal Ortiz (eds.): *Dilexit Iustitiam: Studia in honorem Aurelli Card. Sabbatini*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1984, 27.

⁵⁰ Vö. THOMAS DOYLE: *Kommentár az 1095. kánonhoz*, i. m. 778–779.

lyek miatt az egyik vagy mindkét fél nem tudja a házasság lényegi kötelezettségeit teljesíteni, már a házasságkötés pillanatában létezniük kell.⁵¹ Az is igaz, hogy sok pszichés betegség csak a házastársi együttélés alatt manifesztálódik.⁵²

Másrészről egyes pszichés betegségek esetén, amelyek bár a házassági beleegyezés érvénytelenségét eredményezhetik, de megfelelő kezeléssel megszüntethetőek, az eredményes kezelés után érvényes házassági beleegyezést lehet adni. Hasonlóképpen érvényes házasságot köthet, akinek a pszichés állapota olyan szintre kerül, hogy az már nem annyira súlyos, hogy ne tudná vállalni a házassági ígéretből származó kötelezettségeket.

A pszichés eredetű problémák kategorizálása

Az 1095. kánon általános szóhasználatra mind a joggyakorlat, mind a szakirodalom számára lehetőséget biztosított, hogy a pszichés jelenségeket megfelelően széles határok között értékeljék. Ezért az egyes irányzatokat és az ebből adódó nehézségeket érdemes alaposabban megvizsgálni.

A házassági beleegyezés érvényessége szempontjából minden olyan pszichés, pszichikai és lelki betegséget meg lehet említeni, amely képtelenné teszi a személyt az érvényes házassági beleegyezésre. Azonban csak azok a betegségek és pszichikai okok eredményezik a házassági beleegyezés érvényes megadására való képtelenséget, melyek egyrészt általában is súlyos betegségek, másrészt a konkrét házasság vonatkozásában is olyan jelentős hatásokkal bírnak, melyek az egyik vagy mindkét felet alkalmatlanná teszik a házasság lényegi terheinek vállalására.⁵³

Igy például a súlyos szexuális zavarok (nimfomania, szexuális hiperaktivitás, szadomizmus, homoszexualitás,⁵⁴ transzszexualitás, fetisizmus stb.) mint pszichés eredetű problémák lehetetlenné teszik a házasság lényegi tulajdonságainak vállalását.

⁵¹ Vö. LUIGI SABBARESE: *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, i. m. 242.

⁵² Vö. ANGELO D'AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, i. m. 175.

⁵³ Vö. LUIGI SABBARESE: *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, i. m. 242.

⁵⁴ A „hagyományos” semmisségi percek közé nehezen lehetett elhelyezni a homoszexualitást. Ez a szexuális beállítottság a Katolikus Egyház jogi megközelítése szerint alkalmatlanná teszi a személyt az életközösség, a házastársi szeretet kialakítására, és a házasság lényegi terheinek vállalására. Vö. PASQUAEL SILVESTRI: L'omosessualità e il matrimonio canonico, in id. (ed.): *La nullità del matrimonio canonico*, Guida, Roma, 2004, 303–389. Az ilyen esetekre hozott *rotai* ítéletekhez lásd még JOHN ROGG SCHMIDT: Homosexuality and the Validity of Matrimony – A Study in Homo-psychosexual Inversion, *The Jurist* 32 (1972) 381–399; IVAN FUCEK: Omossessuali nel celibato e nel matrimonio: alcuni casi, *Periodica* 83 (1994) 273–291.

A házassági beleegyezésre való képtelenséget súlyos pszichés eredetű viselkedési zavarok is okozhatják: nárcizmus, súlyos antiszociális és erőszakos viselkedés, drog, alkoholfüggés vagy akár a súlyos hazardjáték szenvedély is. A felsorolás nem kimerítő. Sem az egyházi bíróságoknak, sem az egyes kánonjogászoknak nem feladata, hogy pszichiátria szakkönyvként pontos felsorolást adjanak. A betegségek orvosi osztályozása és szakszerű bemutatása az orvostudomány és a pszichiátria feladata. Attól függetlenül, hogy egy „jelenséget” a pszichiátria vagy a pszichológia betegséggé nyilvánít, a konkrét eseteket még külön is meg kell vizsgálni. Ugyanaz a betegség ugyanis nagyon széles skálán mozoghat, és eltérő lelki hatásokat eredményezhet.⁵⁵ A *Rota Romana* ítéletei gyakran hangsúlyozzák, hogy az egyes esetek vizsgálatánál azt kell elsősorban figyelembe venni, hogy a betegség az adott házasság vonatkozásában lerontja-e a házassági beleegyezést.⁵⁶

A konkrét esetek könnyebb értékelése érdekében egyes kánonjogászok azt javasolják, hogy a közösülési képtelenség házassági akadályával szemben támasztott általános kategóriáit vegyék figyelembe a pszichés jelenségek vizsgálatánál is. Az egyházi jogalkotó meghatározása szerint egyházjogi értelemben csak akkor beszélhetünk közösülési képtelenségről, ha az megelőző, örökös és gyógyíthatatlan (1084. k. 1. §). Csak az ilyen közösülési képtelenség eredményezi a házasság érvénytelenségét. A három szempont meghatározásával a jogalkotó a jogalkalmazó bíróságok munkáját kívánta megkönnyíteni. Az említett szerzők szerint a megelőző, az örökös és a gyógyíthatatlan hármas kategóriája az egyes pszichés problémák értékelésénél is segítő szempont lehet.⁵⁷ Ez a megközelítés bár néhány *rotai* ítéletben is fellelhető,⁵⁸ de ezt sem a szerzők többsége, sem a bírósági joggyakorlat nem tette magáévá. Pszichés betegség esetén ugyanis nem szükséges, hogy az örökös és gyógyíthatatlan legyen, hanem csak az, hogy a házassági beleegyezés pillanatában olyan mértékben létezzen, hogy képtelenné tegye a személyt érvényes házassági beleegyezés kinyilvánítására.⁵⁹ Ebből a szem-

⁵⁵ Egyre gyakrabban jelentkező probléma az „autizmus”, amely nagyon eltérő fokon jelentkezhet. Egészen „enyhe” változata is eredményezhet olyan, sokszor kívülről nem is látható hatásokat – kényszerképzetek stb. –, melyek meghatározhatják a beleegyezésre való képességet.

⁵⁶ Vö. Coram Stankiewicz, 1990. II. 23, *Monitor Ecclesiasticus* 116 (1991) 300.

⁵⁷ A bizonyíthatóságot jelentősen megkönnyíti, ha állandó pszichikai problémáról van szó. A házasság érvényességét azonban az befolyásolja, ha a betegség a beleegyezés pillanatában, olyan mértékben létezett, hogy az képtelenné tette a személyt a házassági beleegyezés érvényes kinyilvánítására. Vö. PAOLO BIANCHI: Kommentár az 1095. kánonhoz, in AA. Vv., *Codice di diritto canonico commentato*, Ancora, Milano, 2001, 887.

⁵⁸ Coram Pompedda, 1990. VII. 19, *Ius Ecclesiae* 4 (1992), 159–160.

⁵⁹ Vö. JOHN BEAL: *Kommentár az 1095. kánonhoz*, i. m. 1303.

pontból tehát a pszichés probléma és a közösülési képtelenség között nincs összefüggés. Más szempontból előfordulhat kapcsolódási pont, hiszen a közösülési képtelenség pszichés okokra is visszavezethető.⁶⁰

Az egyes esetek megítélése és a pszichés betegségek vagy jelenségek pontos besorolása a kánon általános szóhasználata miatt is nehéz. A törvénykönyv átdolgozása alatt több kifejezés is felmerült – *anomalía psychicosexualis, morbus, anomalía, anomalía psychica* –, de végül az 1095. kánon szövegébe az *ob causas naturae psychicae*, vagyis a pszichés természetű ok megfogalmazás került be. Ez az általános megfogalmazás, „pszichés eredetű ok”, abból a szempontból is kritika tárgyává vált, hogy a semmisségi címek egy részének oka nem pszichés eredetű – pl. alkoholizmus –, hanem csak a következmény pszichés.⁶¹ Másrészt a jelenségek igazi „eredetét”, melyekre az 1095. kánon utal, több esetben nem is lehet pontosan meghatározni.⁶² Ezek jogos kritikák az 1095. kánon szóhasználatával szemben. Ugyanakkor az is igaz, hogy az egyházi jogalkotó nem a „pszichés természetű okok” pontos nyelvi és pszichikai elemzését tűzte ki célul, hanem azt kívánta jelezni, hogy léteznek olyan pszichikai tényezők, melyek alkalmatlanná tehetik a személyt arra, hogy érvényes házassági beleegyezést adjon.⁶³

II. János Pál pápának a *Rota Romana* bíráihoz intézett beszédeiben,⁶⁴ mikor a „pszichés természetű jelenségek” értékeléséről és a házasságra gyakorolt hatásairól beszélt, több kifejezést is használt. Ebből is látszik, hogy a jogalkotói szándék nem a kifejezés nyelvi elemzésében fedezhető fel, hanem egy konkrét jelenség házasságra gyakorolt hatásának az értékelésében.

Végezetül meg kell említeni, hogy az is nehézséget jelenthet, hogy az egyes betegségek és jelenségek megítélése pszichológiai iskolánként nagyon eltérhet.⁶⁵

⁶⁰ A közösülési képtelenség pszichés okainak és mindennek kánoni következményeinek bemutatásához lásd CRISTIANO BARBIERI – ALESSANDRA LUZZAGO – LUCIANO MUSSELLI: *Psicpatologia forense e matrimonio canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005, 150–199.

⁶¹ Vö. AUGUSTINE MENDONÇA: *Consensual Capacity for Marriage*, i. m. 482.

⁶² Vö. ANGELO D’AURIA: *Il matrimonio nel diritto della Chiesa*, i. m. 180.

⁶³ Vö. AUGUSTINE MENDONÇA: *Consensual Capacity for Marriage*, i. m. 527.

⁶⁴ Vö. II. János Pál, Alloc., 1987. II. 5, *AAS* 79 (1987) 1453–1459; 1988. I. 25, *AAS*, 80 (1988) 1178–1185.

⁶⁵ Jelentős pszichológiai iskolák a közvéleményre is erőteljes hatást tudnak gyakorolni. Előfordulhat, hogy ugyanannak a jelenségnek a megítélése teljesen más Észak-Amerikában és az egyes európai országokban. A közvélemény nem hatástalan az egyházi bíróságok munkatársaira sem. Vö. EDWARD EGAN: *Psychopathy and the Positing of an Act of Matrimonial Consent*, *Studia Canonica* 10 (1976) 308.

Sőt egyes iskolák politikai-ideológiai függése is igazolható. Ez azt jelenti, hogy politikai és ideológiai nyomás hatására kerülnének fel, vagy éppen tűnnének el bizonyos „jelenségek” az egyes pszichológiai és pszichiátriai iskolák listájáról.⁶⁶

VI. A SZAKÉRTŐI VÉLEMÉNYEK SZÜKSÉGESSÉGESSÉGE ÉS ÉRTÉKELÉSE

A hatályos Egyházi Törvénykönyv rendelkezése szerint, ha a semmisségi keresetet „elmebetegség” miatt adták be,⁶⁷ szakértők segítségét kell igénybe venni (1680. k.).⁶⁸ Bár az 1095. kánonban meghatározott hármas kategória minden esetben

⁶⁶ Az egyes jelenségek eltérő megítéléséhez és kánonjogi és joggyakorlati szempontból való értékeléséhez lásd PAOLO BIANCHI: *Disturbi di personalità e capacità matrimoniale*, in Hector Francesch – Migueal Ortiz (eds.): *Verità del consenso e capacità di donazione*, EDUSC, Roma, 2009, 191–219. A második fejezetben az amerikai DSM rendszer bemutatása történik (195–197). Ennek a rendszernek az alkalmazása, illetve az alkalmazásra történő kísérletek sok nehézséget okoztak az elmúlt évek joggyakorlatában. A betegségeket tartalmazó lista meglehetősen széles skálán mozog, és közülük sok nem lépi át az elméleti létezés határát. Továbbá – ahogy arra utaltunk – a kategóriák meghatározása erősen függ ideológiai és politikai befolyástól.

⁶⁷ A CIC csak a 1680. eljárásjogi kánonban használja az elmebetegség kifejezést. Ebből adódóan nem is teljesen világos, hogy mit értsünk rajta. A *Dignitas Connubii* kezdetű utasítás már pontosabban fogalmaz: „Az 1095 kánonban szereplő beleegyezésnek elmebetegség vagy képtelenség miatti hiányáról folyó perekben a bíró vegye igénybe egy vagy több szakértő közreműködését [...]” PCL. Instr., *Dignitas Connubii*, 203. cikk., 1. §, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005, 150, magyarul: RD. XXX. 52. Lásd még PAOLO BIANCHI: *Le perizie mediche e, in particolare quelle riguardanti il can. 1095*, in Hector Franceschi – Joaquín Llobell – Miguel Ortiz (eds.): *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della „Dignitas Connubii”*, Edizioni Università Santa Croce, Roma, 2005, 153.

⁶⁸ Egyes vélemények szerint a szakértők szükségességének megítélése jogalkalmazó feladata. Vö. MARIO FRANCESCO POMPEDDA: *Dialogo e collaborazione tra giudici e periti nelle cause di nullità di matrimonio*, *Periodica* 88 (1999) 147–149. Mások szerint csak akkor lehet eltekinteni a szakértők alkalmazásától, ha egyértelműen igazolható – régebbi kórházi jelentésekből, állapotból – az „elmebetegség”. Vö. URBANO NAVARRETE: *Commentarium*, *Periodica* 87 (1998) 624; GRZEGORZ LESZCZYŃSKI: *La prova periziale come uno dei fondamentali mezzi di prova cause matrimoniali per immaturità affettiva*, *Apollinaris*, 74 (2001) 531. Ezt támasztja alá a *Dignitas Connubii* kezdetű utasítás is: „[...] bíró vegye igénybe egy vagy több szakértő közreműködését, hacsak ennek szükségtelensége a körülményekből nem nyilvánvaló.” PCL. Instr., *Dignitas Connubii*, 203. cikk., 1. §, Città del Vaticano, 2005, 150, magyarul: RD. XXX. 43.

szakértői véleményt szoktak kérni, de ennek legnagyobb jelentősége és egyben legnagyobb veszélye a pszichés betegségek esetében van. Már a törvénykönyv átdolgozása alatt akadtak kánonjogászok, akik kifejezték aggodalmukat, hogy veszélyes lehet a CIC általános megfogalmazása, hiszen nehezen ellenőrizhető, hogy milyen pszichikai tényező milyen mérték után eredményezi a házassági beleegyezésre való alkalmatlanságot. A kritika az új törvénykönyv kihirdetése után is megmaradt. Sőt egyre inkább megfogalmazódott, hogy kockázatos a pszichológia és a pszichiátria szerteágazó útvesztőjén haladva minden pszichikai problémát úgy értékelni, mint amely a házasság érvénytelenségét eredményezheti.⁶⁹

A helyi egyházi bíróságok felületes és helytelen joggyakorlata miatt több pápai és szentszéki nyilatkozat is született. II. János Pál pápa a *Rota Romana* bíráihoz intézett éves beszédében több esetben figyelmeztette a hivatal munkatársait, hogy nem minden pszichés betegség eredményezi a házassági beleegyezés érvénytelenségét.⁷⁰ Felhívta a figyelmet arra is, hogy a pszichikai betegségeknek valóban súlyosnak kell lenniük ahhoz, hogy a személyt képtelenné tegyék a házassági beleegyezésre. A pápai figyelmeztetés oka nem volt alaptalan, hiszen jó néhány országban⁷¹ – különösen is az Egyesült Államokban – az egyházi bíróságok kritika nélkül fogadták el a pszichiátriai és a pszichológiai vizsgálatok eredményeit, és mondták ki ezek alapján a házasság érvénytelenségét.

Az Apostoli Szigatúra – amellet, hogy a helyi bíróságok figyelmébe ajánlotta az említett pápai megnyilatkozásokat – 1998. június 16-án kilenc pontból álló határozatot adott ki, melyben összefoglalta a szakértők feladatát és a szakértői vélemények megítélésének kritériumait.⁷² Az összefoglaló kitér a szakértői vélemények pontossága és értékelhetősége mellett arra is, hogy azok olyan módon legyenek elkészítve, hogy a bírók számára is kiderüljön (akik nem pszichológus-

Más szerzők akkor is elképzelhetőnek tartják, hogy a bíróság eltekintsen a szakértő alkalmazásától, ha az túlságosan költséges, vagy az adott országban nincsenek olyan szakértők, akik a keresztény antropológiával összhangban dolgoznak, vagy a személy jó hírének védelme nincs biztosítva. Vö. AUGUSTINE MENDONÇA: The Apostolic Signature's Revent Declaration on the Necessity of Using Experts in Marriage Nullity Cases, *Studia Canonica* 35 (2001) 40.

⁶⁹ Vö. PAOLO MONETA: *Il consenso matrimoniale*, i. m. 239.

⁷⁰ Vö. II. János Pál, Alloc., 1987. II. 5, *AAS* 79 (1987) 1453–1459; 1988. I. 25, *AAS* 80 (1988) 1178–1185. – A pápai beszédek magyarázatához lásd PAOLO BIANCHI: Casuse psichiche e nullità del matrimonio. Le allocuzioni alla Rota di Giovanni Paolo II: il tema della capacità al matrimonio, *Quaderni di diritto ecclesiale* 16 (2003) 403–431.

⁷¹ Vö. AUGUSTINE MENDONÇA: *Consensual Capacity for Marriage*, i. m. 478.

⁷² Vö. Sign. Ap., Decr. Prot. N. 28252/97 VT, *Periodica* 87 (1998) 619–622.

sok és pszichiáterek), hogy az adott betegség hogyan érinti a beleegyezésre való képességet. A szakértői vélemény egy a bizonyítékok sorában, melyet nem elszigetelten, hanem a többi bizonyítékkal – tanúk, íratok stb. – együtt kell értékelni.⁷³

Az elmúlt évek legjelentősebb szentszéki dokumentuma, amely a házassági semmissé nyilvánításokkal és ezen belül a pszichés problémákkal is foglalkozik, a Törvénymagyarázó Pápai Tanács 2005-ben kiadott *Dignitas Connubii* kezdetű utasítása. Az utasítás a hatályos CIC-nél jóval alaposabban – 11 cikkelyben (203–213. cikk.) – mutatja be az egyházmegyei bíróságok által felkérhető szakértőkre és szakvéleményre vonatkozó követelményeket. A hatályos Egyházi Törvénykönyv csak arról ír, hogy a szakértők megválasztásában és a szakértői vélemények elfogadásában a bíró szabadsággal rendelkezik (1575. k.), de a törvénykönyv arról már nem tesz említést, hogy a szakértőknek a keresztény tanítás szempontjából milyen követelményeknek kell megfelelniük. A *Dignitas Connubii* kezdetű utasítás azonban kifejezetten az 1095. kánonnal kapcsolatban már kitér arra is, hogy a bíróságoknak olyan szakértőket – pszichológust vagy pszichiátert – kell választaniuk, akik a szakmai jártasságon túl a „keresztény” antropológiát is ismerik.⁷⁴ Azt a veszélyt akarja a *Dignitas Connubii* kezdetű utasítás ezzel elhárítani, hogy a pszichés természetű betegségeket olyan szakértők ítélik meg, akik az emberről, az ember szexualitásáról, szabadságáról, házasságáról stb. a Katolikus Egyház tanításától teljesen eltérő képpel rendelkeznek.⁷⁵ Ugyanakkor nem lehet kimerítő és az élet minden területét lefedő összeállítást adni arról, hogy mi minden tartozik bele a „keresztény” antropológia fogalmába. Általánosan elmondható, hogy nem lehet olyan szakértőket alkalmazni, akik tagadják az emberi szabadságot, illetve azt, hogy az ember képes elkötelezett és végleges döntést hozni.⁷⁶

⁷³ Vö. CRISTIANO BARBIERI – ALESSANDRA LUZZAGO – LUCIANO MUSSELLI: *Psicpatologia forense e matrimonio canonico*, i. m. 212.

⁷⁴ „205. cikkely 1. § Szakértői feladattal azokat kell megbízni, akiknek nemcsak okmányuk van alkalmasságukról, hanem a tudományban és mesterségükben is kiemelkedők, vallásosságuk és becsületességük is dicsőretre méltó.

2. § Ahhoz, hogy a szakértő munkája azokban a képtelenségről szóló ügyekben, amelyekről az 1095. kánonban van szó, valóban hasznos legyen, legmesszebbmenően gondoskodni kell arról, hogy olyan szakértőket válasszanak, akik a keresztény antropológia alapelveit magukénak vallják.” PCL. Instr., *Dignitas Connubii*, 205. cikk., Città del Vaticano, 2005, 150, magyarul: RD. XXX. 43.

⁷⁵ Vö. PAOLO BIANCHI: *Le perizie mediche e, in particolare quelle riguardanti il can. 1095*, i. m. 157.

⁷⁶ Vö. PAOLO BIANCHI: *Le perizie mediche e, in particolare quelle riguardanti il can. 1095*, i. m. 158.

Bár a szakirodalom a szakértők alatt együtt szokta említeni a pszichológust és a pszichiátert, de a gyakorlat azt mutatja, hogy inkább pszichiátert, mint pszichológust szoktak felkérni. Ennek elsődleges oka, hogy a házassági beleegyezésre nem kisebb lelki problémák és zavarok, hanem komoly pszichikai betegségek tesznek alkalmatlanná, amelyeket klinikai vizsgálatokkal kell igazolni.⁷⁷ Ezért a *Rota Romana* is inkább pszichiáterek és nem a pszichológus segítségét veszi igénybe.⁷⁸

A *Dignitas Connubii* kezdetű utasítás felszólítja a bírót, hogy a pszichikai ok természetére és súlyosságára is kérdezzenek rá. A végső döntést, hogy valóban olyan tényezőről van-e szó, amely a személy és a környezete számára nemcsak nehézséget okozott, hanem alkalmatlanná is tette az érvényes házasságkötésre, a bíró hozza meg.⁷⁹

Ki kell derülnie, hogy milyen betegségről van szó, és az milyen mélyen érinti az illető személyiségét és értelmi képességét.⁸⁰ A szakértői véleménynek objektív bizonyítékokat kell felsorakoztatnia: klinikai jelentések, bizonyítható írásos megnyilvánulások (pl. levelek, sms, email stb.), tanúkkal alátámasztható problémás magatartás, amelyből kiderül, hogy a kérdéses személynek valóban van-e pszichés eredetű problémája.⁸¹ Lehetnek olyan tényezők is, melyek nem biztos, hogy kiderülnek az iratokból és a bizonyítékokból – például családi háttér, szülők befolyása stb. –, de a házasság érvényességének megítélésénél ezeket a tényezőket is figyelembe kell venni. Soha nem szabad elfelejteni, hogy a legjobban elkészített pszichológiai vagy pszichiátriai szakvélemény sem jogi irat.⁸² Felhasználható a házasság érvényességének megítéléséhez, de nem a pszichiátria vagy pszichológia szakvélemény dönt abban, hogy a házasságot érvényesnek vagy érvénytelennek ítéljük.⁸³ A szakértői vélemény segítség a bizonyítás folyamatában és a

⁷⁷ Vö. PAOLO BIANCHI: *Le perizie mediche e, in particolare quelle riguardanti il can. 1095*, i. m. 156–157.

⁷⁸ A helyi bíróságoknál azonban előfordul, hogy pszichológust kérnek fel. Vö. AUGUSTINE MENDONÇA: *The Apostolic Signature's Revent Declaration on the Necessity of Using Experts in Marriage Nullity Cases*, i. m. 37.

⁷⁹ Vö. PCL. Instr., *Dignitas Connubii*, 209. cikk., 3°, Città del Vaticano, 2005, 154, magyarul: RD. XXX. 43.

⁸⁰ Vö. MARIO FRANCESCO POMPEDDA: Dialogo e collaborazione tra giudici e periti nelle cause di nullità di matrimonio, *Periodica* 88 (1999) 152.

⁸¹ Vö. PAOLO BIANCHI: *Le perizie mediche e, in particolare quelle riguardanti il can. 1095*, i. m. 149.

⁸² Vö. ANTONI STANKIEWICZ: La configurazione processuale del perito e delle perizie nelle cause matrimoniali per incapacità psichica, *Quaderni Studio Rotale* 6 (1991) 57–61.

⁸³ Vö. PAOLO BIANCHI: *Le perizie mediche e, in particolare quelle riguardanti il can. 1095*, i. m. 150.

tények értékelésében, de sohasem szabad azt automatikusan elfogadni.⁸⁴ Ezért is szokták hangsúlyozni, hogy a bíró a „szakértők szakértője”, mert neki kell a szakértői véleményeket a házasság kánoni érvényességének szempontjából értékelni.⁸⁵

KÖVETKEZTETÉSEK

Bizonyos értelmi képesség minden jogcselekmény érvényes végrehajtásához szükséges. A házassági beleegyezés minősített jogcselekmény, ezért az egyházi jogalkotó külön is kifejezésre juttatja, hogy a házassági beleegyezéshez minimális értelmi képességek megléte szükséges.

Mivel már az 1983-as Egyházi Törvénykönyv kihirdetése előtt megnövekedett azoknak a házasság semmissé-nyilvánítási kereseteknek a száma, ahol a per címet valamilyen pszichés nehézség képezte, az új CIC kiadására esedékessé vált, hogy a kérdést átfogóan és egyetemesen rendezzék. Ennek a szándéknak igyekeztek eleget tenni az 1095. kánon megszüvegezésével.

Mára azonban világossá vált, hogy az 1095. kánon három általános kategóriája nagyon sok nehézséget hordoz. Az értelem elégséges használata; az ítélőképesség súlyos hiánya és a pszichikai természetű okok nem pontos jogi kifejezések. A pontos jogalkalmazáshoz a jogalkalmazó bíróságoknak egyszerre kell(ene) figyelembe venni a pszichológia és a pszichiátriai kutatások eredményeit, a felsőbb bíróságok joggyakorlatát, valamint a joggyakorlat ítéleteit felhasználó szakirodalmat. A helyi egyházi bíróságok állománya azonban sokszor nincs birtokában ennek a szakismeretnek.

Továbbá a joggyakorlat és a szakirodalom magas szintű ismeretét tételezné fel egyrészt a pszichológiai iskolák véleményeinek és a betegségekről összeállított listáinak általános értékelése, másrészt az egyes konkrét esetekben a szakértői vélemények felülvizsgálata is.

Mivel előreláthatóan nem feltételezhető, hogy az 1095. kánon három általános kategóriája alapján beadott semmisségi keresetek száma az elkövetkező években csökkeni fog, az említett szempontokat a helyi bíróságoknak figyelembe kell(ene) venni. Csak így kerülhető el, vagy állítható meg az a folyamat, hogy az egyházi bíróságok tekintélye jelentősen csökkenjen, és a bíróságok joggyakorlata és maga a „semmissé-nyilvánítás” komolysága elvesszen.

⁸⁴ Vö. MARIO FRANCESCO POMPEDDA: *Dialogo e collaborazione tra giudici e periti nelle cause di nullità di matrimonio*, i. m. 146.

⁸⁵ Vö. CRISTIANO BARBIERI – ALESSANDRA LUZZAGO – LUCIANO MUSSELLI: *Psicpatologia forense e matrimonio canonico*, i. m. 215.

MARKO RUPNIK SJ

A lélek szerinti élet és a folyamatos továbbképzés – a képzés teológiai és spirituális látásmódja

MILYEN ÉLETRŐL BESZÉLÜNK? MILYEN ÉLETRŐL SZÓL A KÉPZÉS?

Engedtetsek meg, hogy három összefoglaló megjegyzést tegyek az ember teremtését és megváltását illetően, tisztázandó, milyen életről van szó, amikor a képzésről beszélünk a szerzetesi étellel kapcsolatosan.

Isten megteremtette az embert az első öt napban általa alkotott anyagból, és rálehelt az éltető leheletet. És ahogyan Szent Iréneusz mondja, pontosan ez a sajátos keverék az ember. Ezt a leheletet az Egyház mindig úgy fogta föl, mint Istennek azt a személyes dimenzióját, amely lelke és élete, legbensőbb, legszemélyesebb dimenziója. A hagyomány egyöntetűen a héber *nefeshi*, azaz élet terminusból kiindulva magyarázta a leheletet. Az élet princípiuma kizárólag Istenhez kötődik, amennyiben Isten az élet egyetlen forrása, és mivel a lehelet belülről jön, kifejezi Isten személyes részvételét az ember teremtésében: Isten személyes része részt vesz a megteremtett emberben.

Az egyházatyák közül többen, így Nazianzoszi Szent Gergely is úgy szemlélte az ember teremtését, mint ami mindenekelőtt részesedés Isten Igéjéből: Isten az Ige felénk fordulása által teremt, az ember teremteny, és identitása, hogy ő az, akihez az Ige szól. Ily módon a dialógus el van rejtve magának az embernek a lényegében. A szent atyák mindenekelőtt az agapét látták ebben a részesedésben, azaz a szabad szeretetet, amely maga Isten az ő lényegében és természetében, s amelyben Isten részesíti az embert, amikor személlyé teszi őt, azaz olyan létezővé, amelyet nem lehet tárgyra redukálni és semmiféle más valóságban nem merülhet ki, mert a szeretet kimeríthetetlen és mindig személyes. A szeretet a szabad kapcsolatokban valósul meg, amint a Szentháromságban, úgy az emberi személyben is. Az ember éppen azért személy, mert kapcsolati természetű, és

Az előadás 2010-ben a konventuális ferences rend (minoriták) rendi gyűlésén hangzott el.

azért kapcsolati természetű, mert a Szentlélek által részesül Isten szeretetében és isteni életében, ami lényegét illetően szeretet.

Szakszerűbb teológiai megfogalmazással élve az ember hármass létező: alkotóelemei a test, amelyet a lélek energiája éltet, a lelket pedig a szellem. Az Isten ama lehetetére visszavezethető szellem tehát az embernek az a dimenziója, amely egyfelől teljességgel az emberhez tartozik, másfelől Istenhez is tartozik. Vagyis a szellem az ember igazi részesedése Isten életében. Az ember képessége arra, hogy megnyíljon és befogadja az éltető személyes, szeretet-princípiumot. A lélek pedig az a híd, amelyen át a szellem az emberibe jön és az emberi Isten felé halad, ezért Szergej Bulgakov (1871–1944) test-lélekről és lélek-szellemről beszél, megvilágítandó a léleknek ezt a szerepét, vagyis hogy egyrészt a test valóságához tartozik, tehát teremtményi, másrészt megnyílik a szellem, tehát az isteni felé.

A bűn elválasztófalként ékelődik a szellem-lélek és a lélek-test közé. A végleges és visszafordíthatatlan elválasztás a halál győzelmét jelentené. A végleges szétválasztódásnak ezt az állapotát akadályozta meg és győzte le a Megváltó.

A BŰN HATÁSA

Az ember, midőn elszigeteli magától a lehetetet, bezárkózik a teremtés első öt napjának valóságába, azaz csupán a növényi és az állati világgal való rokonságában ismer magára. Elszigeteli magát a forrástól, magába zárkózik, és valamiképpen egyre jobban hasonul ahhoz a világhoz, amelyhez tartozóvá válik. Azonban nem tud egyszerűen csak hasonló maradni például az állatvilághoz, mert a bűn által megrontott szeretet- és szellem-természete képessé teszi a rosszra. A bűn éppen a halálfélelemből meríti erejét. A szellem nélküli lélekkel rendelkező hús és vér a sebesült ember véget nem érő kiáltása. Ez a sebezhetőség az ember középpontjává válik, s ő mind jobban elidegenedik, és sós földre száműzi magát, mint Jeremiás próféta mondja. A bűn ekkor elvágja az embert az élet forrásától, bezárja a teremtett világ előttibe és elhalkítja benne az Igét. A bűnt a szeretet győzi le, a szeretet képessége. A szeretet hiánya folytonos elidegenedés forrása az ember számára, s ebben az értelemben száműzetés az életből a halálba.

Krisztus, a valóságos Isten és valóságos ember, teljesen magára veszi az ember valóságát, hogy legyőzze a halál hatalmát. *„Mivel tehát a gyermekek részesei a testnek és vérnek, ő maga is hasonlóan részese lett ezeknek, hogy a halál által lerontsa azt, akinek halált osztó hatalma volt, az ördögöt, és megszabadítsa azokat, akiket a halál félelme egész életükön át rabszolgaságban tartott”* (Zsid 2, 14–15).

AZ ÚJ ÉLET

A keresztség által tehát vele együtt mindannyian eltemettünk a halálba, mert amiképpen Krisztus feltámasztatott a halálból az Atya dicsősége által, mi is képesek vagyunk új életet élni. Ha tehát egészen egyesített minket övele az övéhez hasonló halál, feltámadása is egyesíteni fog minket vele. Jól tudjuk, hogy a mi régi ember-voltunkat vele együtt keresztre feszítették, hogy megsemmisüljön a bűn teste és mi ne legyünk többé a bűn rabszolgái. Hiszen aki meghalt, az immár mentes a bűntől.

De ha Krisztussal együtt haltunk meg, hisszük, hogy élni is vele együtt fogunk, tudván, hogy a hallottaiból feltámadt Krisztus nem hal meg többé, mert a halálnak immár nincs hatalma felette. Ne nyújtsátok oda tagjaitokat a bűnnek az igazságtalanság eszközéül, hanem adjátok oda magatokat Istennek a halálból visszatért élőkként és tagjaitokat Isten igazságosságának eszközeként.

„Eltemettek tehát vele együtt a halálba a keresztség által, hogy amint az Atya dicsősége feltámasztotta Krisztust a halottak közül, éppúgy mi is új életben járjunk. Ha ugyanis egygé lettünk vele halálának hasonlóságában, úgy majd a feltámadásában is egy leszünk vele. Hisz tudjuk: a régi embert bennünk azért feszítették meg vele együtt, hogy a bűn teste elpusztuljon, s ne szolgáljunk többé a bűnnek. Mert aki meghalt, az felszabadult a bűn alól. Ha tehát meghaltunk Krisztussal, hisszük, hogy Krisztussal együtt élni is fogunk, mert tudjuk, hogy Krisztus, miután feltámadt a halottak közül, már nem hal meg, s a halál többé nem uralkodik rajta. [...] De ne is adjátok oda tagjaitokat a bűnnek a gonoszság fegyvereiként, hanem mint akik a halottak közül életre keltetek, adjátok magatokat Istennek, s tagjaitokat is, mint az igazság fegyvereit, adjátok Istennek!” (Róm 6,4–9.13).

A megváltás számunkra a keresztség szentségében történik meg. A keresztség ugyanis, miként a szír atyák mondanák: a szülés, és az Egyház az anya, aki szül. Cabasilas szerint a születendő hasonlít arra, aki őt szüli.¹ Nos, ha az Egyház a mi anyánk, akkor az élet, amit a megkeresztelt kapott a keresztségben, hasonlít az Egyházhoz.

Ennek az Egyházhoz hasonlító életnek elsődleges jellegzetessége maga az ige, amely által végbemegy a csatlakozás a Szentháromság közösségéhez. „Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében” – ez a kijelentés nem csupán egy formula, hanem

¹ NICOLA CABASILAS: *La vita in Cristo*, Città Nuova, Roma, 1994.

valóságos teremtő szó. Ontológia esemény megy végbe általa, az ember az isteni életből részesedik, és mivel már mondtuk, hogy ez maga a szeretet, az ember tehát újólág beleoltatik a szeretet kommuniójába. Jean Corbon igen helyesen mondja, a Szentlélek az isteni életből részesít, és Krisztus testévé tesz minket.² Ez azt jelenti, hogy felfedezzük: életet kaptunk, feltámadtunk halottainkból, mert megértjük: részei vagyunk egy olyan szervezetnek, amelyben másokkal közösségben, kommunióban veszünk részt. Tehát egy második kommunió is jellemzi az életet, amelyet kapunk, az egyházi közösség kommuniója.

De a bűnnel meghalt embernek a keresztség szentségében történő újjászületéséhez az anyagra, a vízre és az olajra is szükség van. Ekkor, mint a keresztelési szövegek, különösen a régiek világosan jelzik, az Egyház liturgiájában eltávolíttatik a teremtett világból a bűn fátyla és a világ újra azzá lesz, ami a teremtő elképzelésében volt, vagyis a hely, ahol Isten szereti az embereket, táplálja, életeti, üdvözíti és megszenteli őket. Az életet, amelyet kapunk, egy harmadik, a teremtett világgal való kommunió jellemzi, így az ember hivatása a világ munkája által való átalakítása lesz, melyben az anyag az ember kezében a *caritas* és a szeretet adományává válik. Ez a mindennapok liturgiája, testünk liturgiája, amely felszabadítja az anyagot a rabszolgaságból, az egoizmusból és az erőszakos birtoklásból, és megadja neki igazi értelmét, azaz hogy részesedjék az emberek közötti szeretetből és adománnyá váljék, mert a szeretet megvalósulásához anyagra van szükség. Ebben a három kommunióban rejlik az élet tökéletességének értelme, melynek megélésére és teljes megvalósítására meghívást kaptunk. Ennek a keresztségi életnek a radikális megélése lehet a szerzetesi élet értelme, megvalósításának módja pedig benne rejlik magában az életben, amit kaptunk. Cabasilas abban foglalja össze az evangéliumok paraboláit, hogy az élet, melyet kaptunk, Krisztus élete, és úgy valósul meg, hogy nemcsak követjük Krisztust, hanem Vele járunk, úgy, ahogyan Ő, mert ténylegesen Ő a mi életünk (vö. Kol 3,4).

Miként valósítható meg Krisztus élete? Krisztus élete megvalósításának csúcspontja a húsvéti szent három nap, és a dogmatika azt tanítja nekünk, hogy a húsvét a szent három nappal az a forma, amelyben Isten szeretete él a történelemben. Benne összeütközik két életfajta, miként Szent Pál kifejti (a hús és a szellem). A bűn által megsebzett régi ember élete úgy próbál megvalósulni, hogy önmagát érvényesíti, mert egyre jobban tudatában van annak, hogy az öröklött, húshoz és a vérhez kötődő élet kicsúszik a kezéből és halálra van ítélve. Az új élet, Krisztus élete, az Istennel való kommunió élete egyre inkább a szeretetben valósul meg, vagyis önmagunk feláldozása által. A szeretet magában foglalja a sze-

² JEAN CORBON: *Liturgia alla sorgente*, Qiqajon, Magnano, 2003.

retet bölcsességét, amely meggyőzi az embert, hogy a földre hullott mag kicsírázik, és gyümölcsöt hoz a halál révén. És hogy a kicsírázó élet annál fényesebb lesz, minél inkább különbözik a csíra a magtól.

Itt gyakran felbukkan egy különösen veszélyes csapda, mégpedig hogy utánozzuk Krisztust és az ő formáját éljük a régi tartalommal. Azaz lehet új emberként élni, miközben régi emberek maradunk. Ennek a csapdának az elkerüléséhez föltétlenül szükséges a megváltás utolsó és lényegi újdonsága, a pünkösdi pneumatológia. Ez azt tanítja, hogy csakis a Szentlelken keresztül részesedünk ebben az életben, általa válik számunkra valóban elérhetővé és illeszt be minket résztvevőkként Krisztusba. A Szentlélek tesz minket a Fiú gyermekeivé, és csak a vele való szabad együttműködésben (*szinergiában*) élhetem meg önfeláldozósomat, átérezvén a feltámadás egész erejét, megragadván a szenvedés és az áldozat értelmét és jelentését (Fil 3,10).

A Szentlélek jelenléte a lelki élet elengedhetetlen feltétele. A szerzetesi élet jelenlegi kudarcához vezető összes félreértés, egy sor hiba, de a súlyos eltévelyedések fő oka is valószínűleg az, hogy hiányzik a teológiában, a lelki életben és a szerzetesek képzésében egy valódi pneumatológia. Kudarcról beszélek, amennyiben gyakran találkozunk fáradtsággal, szárazsággal, a testvéri együttélésre való képtelenséggel, súlyos individualizmussal, apostoli hatástalansággal, hogy ne mondjam, ellen-tanúságtétellel is. A fő ellentmondás valószínűleg abban áll, hogy rendkívül sokat beszélünk a lelki életről, a szerzetesi életről, az apostoli életről, a világban való tanúságtételről, de nem ébresztünk szeretetet Krisztus iránt, sem vágyat a megkeresztelkedésre, a megbékélésre, az új élet megélésére. Vagyis a Szentlélek hiánya a szépség hiányában mutatkozik meg. A szépség a jó és az igaz teste. A megvalósult szeretet, mondaná a nagy Szolovjev³ és Florenszkij.⁴ Teológiailag tökéletesen világos, hogy a megtestesülés a Szentlélek és az ember szinergiájának műve. Ahol a Szentlelket nem kellőképpen veszik figyelembe, vagy egyenesen nincs is valódi pneumatológia a teológiában, a lelki életben, ott nem létezik megtestesülés, hanem a moralizálás helyettesíti. A megtestesülés teológiailag a teremtés nyomában jár és a világ átváltoztatása felé áramlik, Krisztus üdvözítő szeretetében. A moralizálás viszont a gyakorlatra alkalmazandó elméletre redukálja Isten igéjét, valamint a teológiai és spirituális látásmódot. Tehát a hit moralizálást eredményező ideológiává lesz. Az eszmétől a gyakorlatig. Az eszmék változnak, de a mentális szerkezet változatlan marad. Amivel nem tudnak mit kezdeni, az a szépség. Mert a moralizáló elvek alapján művelt, az eszmék, elméletek vagy ideológiák megvalósítására tö-

³ VLADIMIR SOLOVIEV: *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa, Roma, 1998.

⁴ PAVEL FLORENSKY: *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano, 1974.

rekvő gyakorlat soha nem hozott létre, nem hoz létre és nem is fog létrehozni szépséget. És soha nem képes felébreszteni a kedvet és a vágyat, hogy úgy éljünk. Keltet ugyan némi csodálatot, de nem ébreszthet vágyat a részvételre.

A szépség hiánya nem romantikus vagy filozofikus kérdés, hanem keserű ténymegállapítás, amely igazabb, mint a szociológiai, kultúraelméleti vagy pszichológiai elemzések. Nem könnyű olyan közösséget találni, amely szép közösségi életet él. És itt mindjárt csapdákkal találkozunk, mert meg kell határoznunk, mit értünk szépen. Természetesen nem az olyan életet, amely megelégszik a változások kezelésével; csak a húsvéti élet szép. Hasonlóképpen nehéz olyan szerzetesi házra, kolostorra bukanni, ahol megtapasztalható a világ átváltoztatása a kommunió szerint, az Egyházzal a szívben. Itt további ideológiai csapdákkal találkozunk a szépség mibenlétét illetően, amelyet gyakran szembeállítanak a szegénységgel, miközben az Egyház hagyománya megmutatja nekünk, hogy a szépség mindig a szegénység jegyese volt. De mindez azt mutatja, hogy a valóság, beleértve magát az embert is, többé nem szimbolikus valóság, mintha békésen elfogadtuk volna a bűn által épített falat és erre vetítenénk a vallási és emberi értékeket, s aztán ezek nevében hajtjuk végre akaratunkat, miközben nyilvánvalóan számtalan bajjal teli világot hozunk létre, amelyek skálája a teológiai bajoktól a spirituálisokon és lelkieken keresztül egészen a testi betegségekig terjed. Miért adatik meg nekünk ma, annyi év mélyenszántó elemzése után, hogy ilyen gondolatokra jussunk? A szimbolikus valóság olyan valóságot jelent, amelyben láthatatlanul két világ egyesül, az isteni és az emberi, az örök és a mulandó, a teremtetlen és a teremtetten. Ennek az egységnek a két pillére, a teremtés és a megváltás teszi lehetővé, hogy bármikor megtisztulhassunk és visszatérhessünk ahhoz a gondolkodásmódhoz, amely elválaszthatatlan része kapott életünknek. Ami árulkodik rólunk és megmutatja, hogy mentalitásunk nem ilyen, az éppen a szépség hiánya, mert a szeretet hiányáról tanúskodik. S a szeretetnek egyetlen eredete van, s ez Isten. Isten szeretet és mi a kegyelem révén szabad akaratunkból mindig hozzáférhetünk ehhez a forráshoz. Amikor ezt a forrást valamilyen lélektani, szociológiai vagy filozófiai állvánnyal helyettesítik, először a szent szeretet fog hiányozni, amely szükségszerűen Istenhez, az emberhez és a teremtetten világhoz vezet minket.

A szépség hiányát tapasztaljuk az utóbbi évtizedek során kialakult képzési útban is. Elválasztások sorozata vezetett oda, hogy mozdulatlan részegységeknek látjuk a képzést. Kidolgoztunk egy nagy polcrendszert, ahol minden polc megköveteli a saját szakosodását, olykor a saját igazságát, módszertanát, és nem áll semmilyen belső, szerves kapcsolatban vagy összefüggésben a másik polccal. Így aztán olyan emberek kerülnek ki a rendszerből, akik talán föl vannak készülve valamire, de biztosan gyengék a kegyelmi élet kiegyensúlyozott megélésére

(*integrazione spirituale*). Ennek megvannak a maga klasszikus jellegzetességei, ezek közül most csak néhányat említek. Ilyen az Isten és az ember iránti osztatlan szeretet, az önfeláldozásra való hajlandóság, ami abból táplálkozik, hogy kelőlőképpen megtapasztaltuk a feltámadást, s ez életerőt és életkedvet ad, azután szabadság a dolgoktól és a személyektől, mert más forrás éltet, más forrás táplál bennünket. A már megtörtént legsúlyosabb törés, ami bizonyosan az erősen moralizáló, intellektualizáló s következőképpen voluntarisztikus korra adott válasz, az az isteni és az emberi elválasztása. De az emberi és a spirituális, a lelki és a valósi elválasztása végső soron súlyos félreértésre mutat rá a hit fő tényezőit illetően.

A keresztény létmód éppen az egység és a szimbólum módja, szentségi és eucharisztikus mentalitás. Megtanítottuk a világot az anyaggal való párbeszédre, először fedtük fel a test, a föld és az emberi munka magasabb értelmét. Tettük mindezt szentségi-krisztológiai alapon, az Egyház életében. Az eucharisztikus mentalitás, a teremtet világtól átitatott gondolkodás megteheti, hogy embert mond, amikor Krisztust említi.

A HIVATÁS AZONOS A MEGVÁLTÁSSAL

Hivatásunk valamiképpen a keresztségben újjászülető élet lényegéhez tartozik. Az élet története szerintünk, keresztények szerint úgy indul, hogy a sírban vagyunk és hívó hangot hallunk: „Jöjj ki!”, vagy ahogyan a modern szentírásma-gyarázat pontosít Lázár feltámasztásával kapcsolatban: „Lázár, gyere ide ki, velem”. A patrisztikus felfogással teljes összhangban, Loyolai Szent Ignác is a halálból az életbe, az elszigeteltségből a kommunióba, a sötétségből a fényre szólító hívással azonosítja a hivatás kezdetét. A bűn megbocsátása, a keresztség szentsége valóban újrateremtés, amely a húsvéti, feltámadási modell szerint történik. Krisztus az életre hív minket, nekünk ajándékozván az életet, s ennek megélése a hivatásunk: megvalósítani ezt az életet a kapott adománynak megfelelően, azaz egységben a szentháromságos Istennel, a többi emberrel és a teremtet világgal Krisztus módjára, egészen addig, hogy nyilvánvalóvá tesszük a Krisztust. Hivatásunk értelme, hogy átragyogtatjuk Krisztust az életünkön, megmutatjuk az átmenetet a rabszolgából gyermekké, szolgából szabad gyermekké válás során. A Szentlélek, amely gyermekké tesz bennünket a Fiúban, megvilágítja, ihleti és mozgatja egész életünket ezen egyre tudatosabb, teljesebb és érettebb gyermekség felé. A Szentlélek afelé mozgatja életünket, hogy teljesen felismerjük magunkat a feltámadt Krisztus testében, hiszen ez tény, és arra vezet minket, mint személyeket, hogy gyermeknek tudjuk magunkat a Fiúban. Hivatásunk tehát abban áll, hogy egyre

teljesebben találjuk meg magunkat Krisztusban és Krisztust önmagunkban, életünkben és történetünkben. Krisztus életünk tartalma, életünk jelentése, s hivatásunk abban áll, hogy felfedezzük ezt a jelentést mindenben, ami csak történik velünk, és Krisztus testeként mutassuk meg magunkat. Krisztus a jelentés és a Szentlélek teszi, hogy felfedezzük ezt a jelentést, és úgy közli mivelünk, mint egy bensőleg és alkotórészként hozzánk tartozó valóságot, ahogyan Jean Corbon mondaná. Hivatásunk tehát nem választható el a kontemplációtól.

A nagy spirituális művészet kontempláció (szemlélődés). A kontempláció azt jelenti, hogy egy dologban meglátjuk a mélyebb valóságot. Tömören kifejezve az igazi kontempláció azt jelenti, hogy meglátjuk minden emberi dolog összefüggését Krisztussal. Ez természetesen nem lehetséges a Szentlélek nélkül, mert nélküle nem láthatjuk meg Krisztus Isten-voltát, és a legjobb esetben is csak pusztá metafizikára redukáljuk azt. És ha észre is vesszük Krisztus tartalmait, külsőségekként fogjuk fel őket, nem mint életünk alkotórészét. Miközben a Szentlélek által mozgatott benső megismerés (*conoscenza sapienziale*) közli veled a krisztusi kinyilatkoztatást, felfedeztetni veled úgy, mint életed alkotórészét.

Nagyon szomorú látni szerzeteseket, akik még érett korukban is önmagukkal foglalkoznak és próbálják megoldani problémáikat, arról álmodozva, hogy valamilyen varázstudomány majd elrendezi az életüket, kiegyenlíti rendezetlen számláikat, és eljuttatja őket egy ideális állapotba, ahonnan újra szeretnék kezdeni, vagy szerintük újrakezdhetnék. Szomorú látni őket, mert ez utópia, amelyet azonban gyakran a szerzetesi intézmények táplálnak bennük és nyújtanak mintegy csaliként az álmaik és illúzióik számára. Létezik azonban egy jellegzetesen zsidó-keresztény kontempláció, amely hozzásegít, hogy meglássuk Istent a történelemben, és éppen akkor leljük meg a békét, a vigasztalást és az erőt, amikor közösségben vagyunk a történelemben jelenlévő Istennel a drámai és tragikus pillanatokban és eseményekben. Innen ered a világban való cselekvés egyetlen lehetősége.

Vladimir Szolovjev modern és erőteljes módon mutatja rá, hogy az ember megváltása egybeesik az Egyház létrehozásával, és hogy az Egyház küldetése felragyogtatni a világban ezt a megváltott emberséget, amely a teremtmények világában megéli az egységet a három Legszentebb Személlyel.⁵ Az Egyház, mint a személyek közössége Krisztusban, Ő általa a szentháromságos közösségbe merül. Szolovjev szerint az Egyház hivatása mindenekelőtt szervezőképességében van, vagyis a közösségi élet, a struktúra megszervezésében oly módon, hogy kitűnjék az Egyház szentháromságos természete és jellege. Tehát az Egyház mint isteni és emberi valóság arra hivatott, hogy összefogja az Isten szerinti életet a teremtett vi-

⁵ VLADIMIR SOLOVJEV: *I fondamenti spirituali della vita*, i. m.

lágban. Emberi természetünk már megváltatott, felvétel és gyermekivé tétel Krisztusban. A mi hivatásunk abban áll, hogy elfogadva ezt a tényt, konkrét tettekkel és kommunációs mentalitással csatlakozzunk mindenki *szinergiájához/egységéhez*. Röviden összefoglalva: a szentháromság-modell a három Személy tökéletes és abszolút, szinergikus együttműködése, közösségük a tökéletes szeretet és egyetlen valóság mint Isten, amely egyetlen. Ez az együttműködés teszi, hogy a Szentháromság minden személye teljességgel részesül a másikból, és már az egyházatyák korában bebizonyították, hogyan vesz részt mindhárom személy az egyik vagy a másik cselekedeteiben. Nem léteznek az egyes személyek külön érvényesülése vagy önérvényesítése, hanem mindig a kommunió szinergiája működik, amely magával a cselekedettel állítja az egyest mint a három egységét. Az Egyház hivatása tehát az emberi élet megszervezése ennek mintájára. S itt lép be a szerzetesi élet, mint vezető, mint prófécia, mintha már az itteni életben felfedné a túlvilági életet. Mintha már ma megmutatnánk az eszkaton idejét.

Ha, miként Szolovjev teszi, Szent Ágostont és a Szentháromságról írott traktátusát is megidézzük, újra meg kell állapítanunk, hogy az összekötő szál megint csak a Szentlélek. A szentháromságos élet nélkül, amelyben a Szentlélek által Krisztusban részesülünk, nem érthetjük meg a Szentháromságot. Sajnos elég belepillantanunk a mostanában kiadott teológiai kézikönyvek bármelyikébe és látni fogjuk, hogy valami elromlott.⁶ Ágoston azt mondja, hogy amint az elme megtisztulása és a Szentlélekben való részesedés nélkül nem ismerhetjük föl Krisztusban az Urat, Isten Fiát, hanem megrekedünk ember voltánál, úgy megtisztulás és a Szentlélekben való részesedés nélkül nem jutunk el a Szentháromság ismeretére. S hogy ezért a Szentháromságot a tapasztalati világból vett és Isten felé vetített gondolatokkal helyettesítik, mintha mondanának valamit Istenről, mintha az anyagtól megszabadított, a fizikai világon túli gondolatok volnának, vagy metafizikai felvetések, amelyek valami fontosat közölnek Istenről. Ágoston azt mondja, hogy mindkét felvetésből ugyanaz hiányzik, vagyis az Istennel való *kommunio*.

A tapasztalat is azt bizonyítja, hogy mennyire bezárkóztunk az élet megszervezésébe a földi világban. Valószínűleg itt is visszahatásról van szó a múlttal szemben, amikor is az istenit elgondolt ideálként tételezték, amit aztán moralizáló módon akartak alkalmazni az életben. Az erre adott válasz, hogy az életet kidolgozott kategóriák és kritériumok alapján szervezzük, a történeti koordinátákon belül. Hiszen szinte teljesen elzártuk, elfelejtettük vagy eltöröltük a történelemből az örökkévalóságba, az eszkatonba való átmenetet. Az eszkatológia gyakorla-

⁶ A kritikai szempontokhoz vö. TOMÁS SPIDLIK: *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995; CENTRO ALETTI: *Teologia pastorale*, Lipa, Roma, 2005.

tilag teljesen eltűnt a láthatárunkról, s történt ez azért is, mert az Egyház és életünk megszervezése olyannyira radikálisan immanens, vagyis kultúraelméleti, szociológiai és pszichológiai kritériumok alapján történt, hogy az eszkatológiai életbe való átmenet annyira radikális ugrást jelentene, hogy az már elképzelhetetlen. Az életadó lehetetlenség irányába felépített falat annyira megszoktuk már, hogy meg sem próbáljuk áttörni vagy eltávolítani, hanem rávetítve nagy értékekből felépített ideológiánkat, ennek visszfényében próbáljuk megszervezni életünket a bezárt szobában. A mód, ahogyan életünket szervezzük, elárulja hivatásszemléletünket, és immár teljesen világos, hogy évtizedekig bezárkóztunk a földi világba, s tettük ezt olyan gyökeresen és kizárólagosan, hogy az eszkatológiai élet tökéletesen eltűnt a látóhatárunkról, olyannyira, hogy gyakorlatilag már nem hisszük testünk és életünk feltámadását, amint a statisztikák is mutatják.

Az ilyen módon értelmezett és megélt hivatás nyilvánvalóan terméketlenségbe, a kreativitás hiányába fullad. Egy ilyen élet nem gyakorolhat vonzerőt, mert csak az vonz, ami valóban él, de, amint Szent Ágoston mondja, mi lehet Krisztus embersége Isten-volta nélkül? Mi a mi emberségünk az életadó lehetetlenségben való feltámadás nélkül? Testünket a lélek tölti meg élettel, s a lelket a Szellem (*ol. Spirito = Szentlélek*), de ha a Szellemet kihagyjuk, a lélek meghal és a lélek tanulmányozása valójában a halál pszichológiája. S a kommunió a Szentháromság nélkül csupán a kapcsolatok élettelen, lélek nélküli matematikája. Ezért volt a sok tévelygés, hogy egy kis életet találjunk elmélettől elméletig, módszertantól módszertanig futva. De végül meg kellett állapítanunk, hogy a kapcsolat-elmélet megváltás nélkül megoldhatatlan. Így aztán jobb, ha valódi kapcsolatok nélkül, vagyis közösség nélkül szervezzük az életet.

Megpróbáljuk tehát életünket a környező világ által nyújtott legmagasabbrendű értékek szerint megszervezni. Gyakorlatilag ez a vezető trend az utóbbi évtizedek szerzetesi életében. Egyszer a szociális kérdések, másszor a feminizmus, a másságot hordozók, a homoszexuálisok emancipációja, az ökológia stb. Hogy a világ a saját ideológiái után fut, az érthető, de hogy ez történjen a szerzetesi életben is, az nagyon szomorú. Szomorú, mert megint megmutatkozik a lényeg hiánya. Hogy nem lehet megtanulni, hogy az eticizmus, a moralizálás és a hit ideologizálása a legádázabb ellenség, a kereszténység valóságos rákfénje? Mik azok az értékek, amelyek az Egyház területén születtek a Krisztusban megváltott és a Szentlélektől vezérelt keresztények élete által, s most innen elszakítva próbálják meg elénk tárni őket? Ezek az értékek értékek voltak, mert magukban hordozták a pneumatológiai és krisztológiai nyitás lendületét. Ezt a két dimenziót megszüntetve ideológiai harcok tárgyává válnak, amelyek sokszor a rájuk hivatkozók viselkedésének meghasadásához vezetnek.

Az Egyház hivatása – s mi szerzetesek pontosan ennek a hivatásnak a tengelyében vagyunk – abban áll, hogy mindig jobb életminőséget teremtsen. A kreativitás teológiai értelemben azt jelenti, mindig a korábbinál jobb minőséget adunk az életnek. S az élet minősége a halál legyőzésének lehetőségén mérhető le. Csak az a valódi életminőség, amely ellenáll a halál rozsdájának, a halál rontásának. Az egészen másfajta kreativitást a teológia illúziónak tekinti. Az életnek ez a minősége, amely képes rá, hogy a halálnak már a hátát lássa – mert már túl van rajta – csak Krisztus általi részesedés az isteni kommunióban, ami örök. Csak Isten szeretete bizonyult olyan erősnek Krisztusban, hogy amikor megölték, föltámadt, és még akkor is tovább szeret. A kreativitás tehát valójában abban áll, hogy az emberi életet Isten élete szerint szervezzük. Az emberi kreativitás nem áll meg a tökéletes formáknál, a kidolgozott külső formáknál, mert az élet minősége a kommunió a szeretetben, és a szeretet a húsvéti módon valósul meg, tehát fennáll annak a veszélye, hogy a tökéletesség mintájául állított külső forma bálvánnyá válik, mert ha valóban spirituális, akkor mindig nyitva áll a húsvéti dráma felé. S ez nem a külső, mozdulatlan formai tökéletesség. Istenünk legmagasabbrendű megnyilvánulása nem egy tökéletes szobor, hanem a kálvária és a nyitott sír.

Vegyünk egy művészeti példát. A keresztények művészete, állítja Bergyajev, soha nem a tökéletesség művészete, ez a pogányok művészetének jellemzője, akik a földi életben keresik a tökéletesség formáját, amely abszolút modellként jelenik meg.⁷ A keresztények művészetükben hagyják, hogy átderengjen a törekénység, a csonkaság egy formája. Olykor egyenesen a csúnya felé közelednek, mert az ember a bűnnek, a csalásnak, az elbukásnak kitett lény. Ezért nem formailag dolgozzák ki a tökéletességig, hanem az ember és az Isten között létrejövő, üdvözítő és teremtő kapcsolat során. Így a keresztények művészete megpróbálja megmutatni az ember tökéletességét, hiánytalanságát, amely az üdvözítő és átalakító, isteni-emberi viszonyban rejlik. Ez a viszony megvalósult Krisztusban és Krisztuson keresztül folytatódik az Egyházban. Csúcspontját egy nektek oly kedves korban érte el Dantével, Cimabuéval, Giottoval és Szent Ferencel. Az ő koruk nem valamely esztétikai filozófia kora, hanem akkoriiban az esztétika, a művészet szabályát az – erősen krisztológikus – teológia és a liturgia jelentette. Pontosán ebben áll Szent Ferenc kreativitása, vagyis abban, hogy az őt körülvevő modellek felett álló életminőséget mutat fel. Megérti, hogy Krisztusban megváltották, és próbálja élettörténetében, környezetében megmutatni, hogyan él a Krisztusban megváltott, szabad ember. Ezek a kategóriák és kritériumok jellemzik a keresztények kreativitását. Ezt a kreativitást

⁷ NIKOLAJ BERDJAJEV: *Il senso della creazione*, Jaca Book, Milano, 2004.

éppen azért ismerjük el, helyesen, mert mentes az ideologizálástól és a fanatizmustól. A gazdagságban élő Pápa előtt mezítláb megálló Ferenc nem vet követ az Egyházra, hanem kreatívan megmutatja egy megváltott ember életét. S a megváltott ember nem megváltott, ha még meg akar semmisíteni valakit.

A közvetlenül ezt követő kor már másfajta művészetet mutat. Ahelyett, hogy megtartaná a hitnek, a spiritualitásnak és a kultúrának ezt a magas színvonalát, sokkal könnyebb engedni a kísértésnek, hogy átvegyék és az Egyházba importálják a pogány szépségmintákat. Például Botticelli már nyíltan ezt teszi. És mi történik? Ez a művészet spirituálisan már nem hatékony, mert hiányzik belőle az isteni és emberi viszony, ami ember és az őt üdvözítő és átalakító Isten között lejátszódik. Mivel ebben a művészetben nincs jelen ez a viszonylat, nem jeleníti meg Isten és ember misztériumát. Még ha formailag vallásos marad is a vallási téma miatt, ez a vallás már egy olyan képzőművészet által elmesélt kulturális adat, melyben az embernek nincs többé elengedhetetlen szüksége Istenre, szeretetre, üdvösségre. Ezért a vallás lassanként esetlegességgé, szabadon választhatóvá válik. Nélküle is megvan az ember. Az ember képes tökéletessé tenni, kiteljesíteni és megvalósítani önmagát. Mert a pogány világból átvett, mintaként ajánlott forma ideális forma, ami felé hajszolhatjuk az embert, és minden lépés, amivel közelebb kerül hozzá, megerősíti az embert feltételezett kreativitásában.

Ha végiggondoljuk ezt a háttérrel, és felidézünk néhány, a vallásos élet által létrehozott művet, meglepő egyezést fedezhetünk fel. Szinte minden apostoli intézkedés, kórházak, iskolák stb. a törekeny, szegény, beteg, sebesült, tudatlan, esendő emberről és Isten üdvözítő és jótékony cselekedeteiről szól, amelyeket az emberben végez. Megállapíthatjuk, hogy lassanként a mű, a mű formája és ennek társadalmi hatása került a fő helyre. Egyenesen magát a vallást, hogy ne mondjuk, Istent is alávetették és beskatulyázták a műbe. Alárendelték az iskolának Istent, a hitet, a vallást, a spiritualitást, és iskolás módon az iskola részévé tették. Mindez erős reakciót váltott ki a hit, az Egyház és még Krisztus ellen is. Az iskoláknak megvan a maguk módszertana, tantárgyi megközelítésük, és ezek elnyelték az eredetiséget, mindinkább elsőbbséget biztosítva a doktrína fontosságának ideális-konceptuális és mindenekelőtt etikai és morális tekintetben. Mivel elvesztették az Istennel való egység lényegi gondolatát, a fenti dolgok kényszerre, teherré váltak, amelyek inkább a szabadság hiányát éreztették a fiatalokkal, mintsem az ember kiteljesedését. Ekkor erős allergia fejlődött ki, s az Egyház és a keresztény élettel teli kultúra elutasítása nemcsak hogy divat lett, hanem lelki és kulturális feszültségevezető módszer is. Azt gondolták, hogy úgy szerezhetik vissza a rokonszenvet, ha Egyházon kívül népszerű gondolkodásmódokat, modelleket, mintákat és értékeket favorizálnak, de nem vették észre, hogy még min-

dig ugyanaz a csapda tartja fogva őket. Ahelyett, hogy úgy teremteték volna meg az élet minőségét, hogy megmutatják ezt a Krisztusban megváltott és szabad emberséget a maga végtelen kommunió látóhatárával, folytatták a minták és a formák átvételét a világból, ahol ezek bizonyosan a szeretet-dimenzió és a halál legyőzéseként értelmezett életminőség nélkül jöttek létre. Mert világos, hogy nem látszanak valami nagy eredményei ennek a „modern” gondolkodásmódnak. Sőt, valószínűleg az történt, amit prófétikusan jóslt majd egy évszázada Nyikolaj Bergyajev, megérezvén, hogy a kreativitásnak ez a hiánya, az értékek etikai-morális szféráiba történő bezárkózás abban az illúzióban, hogy így párbeszédben maradhatunk a többségi, vagyis nem hívő kultúrával, az egyházi intézmények összeomlásához vezetett, mert ezeket a hit, valamint Isten és az ember meggyőződéses szeretete tartotta össze. Ő azt mondja, hogy amikor az egyházak tökéletesen megszervezik majd a tevékenységüket, s a társadalmi és kulturális élet legfejlettebb és legkidolgozottabb formáit alkalmazzák, nagy tömegek fogják elhagyni az egyházakat. A hívek elvesztésétől süjtött egyházak még szorgalmasabban fogják fejleszteni intézményeiket és próbálják kielégíteni az emberek igényeit. Az emberek azonban távol maradnak majd, sőt ezzel a tevékenységükkel az egyházak hatalmas konfliktusba kerülnek a társadalommal. Bergyajev egyszerűen azért vélelmezi ezt a konfliktust, mert a civil társadalom fejlődni fog, s amit egykor az Egyház tett, azt most meg tudja tenni a civil társadalom, sőt meg is akarja tenni, hogy megakadályozza az Egyházat a hatalom gyakorlásában, amelyet a társadalom már csak kulturális, gazdasági és társadalmi hatalomnak lát. Két hatalom összecsapásáról van tehát szó, egyazon harcmezőn. Remélem, világos, hogy a tévedés, vagy mondhatjuk csapdának is, az volt, hogy az Egyház létrehozta a kulturális és társadalmi élet tökéletességének formáját, amely többé nem Isten és ember misztériumának jelenlétén alapult, hanem az önmagáért való humanista kultúrán, amelyre különféleképpen és eltérő megközelítésekkel alkalmazták a vallásos viszonyulást. S ahogyan az emberek egyre inkább szükségtelen járomnak érezték ezt a vallásos világot, úgy a világ létrehozta ugyanazt a formát, immár vallásosság nélkül.

A képzés alapproblémája manapság tehát elsősorban az alapok, hitünk legmélyebb dimenzióinak, s mindenekelőtt a keresztségi életnek az újrafelfedezése. Arról van szó, hogy poroljuk le az Egyház és a különböző szerzetesrendek szentségi emlékezetét, azért, hogy újra valóban birtokba vegyük Istennel való egységünket és Krisztusban való életünket. A folyamatos továbbképzés fontos, nyitott kérdése, hogyan mutassam ki megváltott emberségemet és Krisztusban gyermekké tett személyemet. Nyitott kérdés, hogy mi közösségként hogyan szervezzük meg életünket és dolgozzunk a világban úgy, hogy láttassuk, szabadon csatlakoztunk a kö-

zösséghez, és láttassuk Istennel, a többi emberrel és a Földdel való kommunikációt. A nyitott kérdés a világ és a történelem átváltoztatása nem valamely ideológia, hanem Krisztus Teste szerint. A kreativitás eredeti értelmében ez a kihívás.

Ha válaszolni akarunk Istennek, azt hiszem, mindenekelőtt arra van szükség, hogy bátran újragondoljunk bizonyos dolgokat, gondolati ösvényeket, amelyeken az utóbbi időben jártunk. Nemcsak a XX. századra gondolok, hanem sokkal korábbi időkre és arra, hogy újra fel kéne vetni egy hitelesebben keresztény, eucharisztikus, kommunális, szimbolikus gondolkodásmódot. Bátorságra van szükség egy szemlélődő és szimbolikus mentalitás kifejlesztéséhez, amely képes az egész szemlélésére, miközben a részletre figyel. Befogadó megközelítésre a kizáró helyett. Eucharisztikus szemlélődő mentalitásról van szó, amelyben folyamatosan megtapasztaljuk, hogy Krisztus Testét, amely mi vagyunk, az ő vére életeti, ezért életünk lehet kreatív és önmagához nem leköötött, hiszen biztonságos, amennyiben többé nem a mi vérünkhöz, hanem Krisztuséhoz kötődik. S az életnek ez a biztonsága szabadít fel bennünket az önmagunkért való aggodás alól és vet minket a szeretet-nyitásba a világ felé. A szerzetesi életnek ma mentesnek kell lennie az egoista, nárcisztikus szorongástól, amellyel folyamatosan önmagunkért aggodunk. Fel kell szabadítanunk az ember és a bűnös iránti szeretetünket. A képzésnek is, és elsősorban a képzésnek arra kell irányulnia, hogy létrehozza a találkozást a Megváltóval, majd pedig elősegítse a kreativitást.⁸

(Sulyok Miklós fordítása)

⁸ A szerző gondolataihoz lásd még bővebben: MARKO RUPNIK: *Nel fuoco del rovelto ardente*, Lipa, Roma, 1996; ID.: *Dall'esperienza alla sapienza*, Lipa, Roma, 1996; ID.: *Alla mensa di Betania*, Lipa, Roma, 2004; ID.: *Il cammino della vocazione cristiana*, Lipa, Roma, 2007.

HITTANI KONGREGÁCIÓ

Tanbeli megjegyzés az evangelizáció néhány szempontjáról

1. BEVEZETÉS

1. Jézus Krisztus, akit az Atya azért küldött, hogy hirdesse az evangéliumot, minden embert meghívott a megtérésre és a hitre (vö. Mk 1,14–15), feltámadása után pedig rábízta az apostolokra evangelizáló küldetésének folytatását (vö. Mt 28,19–20; Mk 16,15; Lk 24,4–7; ApCsel 1,3): „ahogy engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket” (Jn 20,21; vö. 17,18). Ő az, aki az Egyház által el akar érni minden történelmi korszakot, a föld minden helyét, és minden társadalmi környezetet, hogy minden egyes személyhez eljuthasson, hogy mindannyian egy nyáj legyenek és egy pásztor (vö. Jn 10,06): „Menjetek el az egész világra és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek. Aki hisz és megkeresztelkedik, az üdvözl, aki nem hisz, az elkárhozik” (Mk 16,15–16).

Az apostolok tehát „a Szentlélektől indítva mindenkit felszólítottak életük megváltoztatására, megtérésre és a keresztség felvételére”,¹ mivel „a zarándok Egyház szükséges az üdvösséghez”.² Ugyanez a Jézus Krisztus az, aki – mivel jelen van Egyházában – megelőzi az evangelizációt végzők működését, valamint kíséri és követi is azt, ami által gyümölcsözővé teszi a munkájukat: az, ami a kezdet kezdetén történt, folytatódik az egész történelem folyamán.

A harmadik évezred kezdetén újra elhangzik a világban az a felhívás, amelyet Péter és testvére András, valamint az első apostolok Jézustól hallottak: „evezze-

¹ II. JÁNOS PÁL: *Redemptoris missio* (1990. december 7), n. 47, *AAS* 83 (1991) 293.

² II. Vatikáni Zsinat: *Lumen gentium*, n. 14; vö. *Ad gentes*, n. 7; *Unitatis redintegratio*, n. 3. Ez a tanítás nem mond ellent Isten egyetemes üdvözítő akaratának, amely „azt akarja, hogy minden ember üdvözljön és az igazság ismeretére eljusson (1Tim 2,4); mivel szükséges összekötni ezt a két igazságot, vagyis az üdvösség valóságos lehetőségét Krisztusban minden ember számára és az Egyház szükségességét az üdvösség rendjében”. II. JÁNOS PÁL: *Redemptoris missio*, n. 9, *AAS* 83 [1991] 258.

tek a mélyre és vessétek ki a hálót halfogásra” (Lk 5,4).³ A csodálatos halfogás után az Úr megjövedölte Péternek, hogy „emberek halászává” teszi őt (Lk 5,10).

2. A *evangelizáció* fogalmának nagyon gazdag a jelentése.⁴ Széles értelemben az Egyház egész küldetését összefoglalja: hiszen annak egész élete a *traditio Evangelii*, az evangélium hirdetése és továbbadása, amely „Isten üdvösséget hozó ereje minden hívőnek” (Róm 1,16), és amely legvégső lényegét tekintve Jézus Krisztussal azonos (vö. 1Kor 1,24). Ezért ha így fogjuk fel, az evangelizáció címzettje az egész emberiség. Mindenesetre *evangelizálni* nemcsak egy ismeret megtanítását jelenti, hanem azt, hogy az Úr Jézust szavakkal és tettekkel hirdetjük, vagyis azt, hogy jelenlétének és tevékenységének eszközévé tesszük magunkat a világban.

„[M]inden embernek joga van Isten ’jó hírének’ megismerésére, amely Jézus Krisztusban vált ajándékká és nyilvánvalóvá. Az ember így tudja megvalósítani saját hivatását.”⁵ Olyan jogról van szó, amelyet az Úr ruházott rá minden emberi személyre, s ezért mondhatja el valóban minden férfi és minden nő Szent Pállal: Jézus Krisztus „szeretett engem, és önmagát adta értem” (Gal 2,20). Ennek a jognak felel meg az evangelizáció kötelessége: „Hogy az evangéliumot hirdetem, azzal nem dicsekedhetem, hiszen ez kényszerű kötelességem. Jaj nekem ugyanis, ha nem hirdetem az evangéliumot” (1Kor 9,16; vö. Róm 10,14). Innen érthető tehát, miért van az, hogy az Egyház minden tevékenységének lényegileg evangelizáló jellege van, és soha nem szabad azt függetleníteni attól a törekvéstől, hogy mindenkit találkozássra segítsen Krisztussal a hitben, ami az evangelizáció elsődleges célja: „a társadalmi tények és az evangélium egyszerűen elszakíthatatlanok egymástól. Ahol az embereknek csak ismereteket, készségeket, technikai adottságokat és eszközöket viszünk, ott túlságosan keveset viszünk.”⁶

3. Ma azonban egyre növekvő mértékben zavarodottság tapasztalható, ami sokakat arra vezet, hogy ne hallják meg és ne váltsák tettekre az Úr missziós parancsát (vö. Mt 28,19). Gyakran úgy tartják, hogy minden olyan próbálkozás, amely arra irányul, hogy másokat vallási kérdésekkel kapcsolatban meggyőzzünk, szabadsá-

³ Vö. II. JÁNOS PÁL: *Novo millennio ineunte* (2001. január 6), n. 1, AAS 93 (2001) 266.

⁴ Vö. VI. PÁL: *Evangelii nuntiandi* (1975. december 8), n. 24, AAS 69 (1976) 22.

⁵ II. JÁNOS PÁL: *Redemptoris missio*, n. 46, AAS 83 (1991) 293; vö. VI. PÁL: *Evangelii nuntiandi*, nn. 53 és 80, AAS 69 (1976) 41–42, 73–74.

⁶ XVI. BENEDEK: Homilia az új termés betakarítása alkalmából mondott szentmisén (2006. szeptember 10), AAS 98 (2006) 710.

guk korlátozásával jár. Csak saját elveink kifejtése volna megengedett, és az, hogy meghívjuk a másikat a saját lelkiismerete szerinti cselekvésre, anélkül azonban, hogy arra törekednénk, hogy az illető Krisztushoz és a katolikus hithez térjen: azt mondják, elégséges az embereket abban segíteni, hogy emberibbek legyenek, hűségesebbek a saját vallásukhoz, avagy, hogy elegendő olyan közösségeket létrehozni, amelyek az igazságosságért, a szabadságért, a békéért és a szolidaritásért dolgoznak. Továbbá néhányan azt tartják, hogy nem kell hirdetnünk Krisztust azoknak, akik nem ismerik, sem pedig előmozdítani az Egyházhoz való csatlakozást, hiszen el lehet az üdvösségre jutni a Krisztus kifejezett ismerete nélkül, valamint anélkül, hogy formálisan is betagozódnánk az Egyházba.

Ezekkel a nehézségekkel szemben tartotta fontosnak a Hittani Kongregáció közreadni ezt a *Megjegyzést*. Miközben feltételezi az evangelizáció katolikus tanításának teljességét, amelyet VI. Pál és II. János Pál tanítóhivatala részletesen kifejtett, ennek a *Megjegyzésnek* az is célja, hogy tisztázzon néhány szempontot azzal a viszonytal kapcsolatosan, amely az Úr missziós küldetése és a mindenkit megillető lelkiismereti- és vallásszabadság között fennáll. Olyan szempontokról van szó, amelyeknek fontos antropológiai, egyháztani és ökumenikus vonatkozásai vannak.

II. NÉHÁNY ANTROPOLÓGIAI VONATKOZÁS

4. „Az az örök élet, hogy megismerjenek téged, az egyedül igaz Istent, és akit küldtél, Jézus Krisztust” (Jn 17,3): Isten értelmet és akaratot adott az embereknek, hogy szabadon tudják őt keresni, megismerni és szeretni. Ezért az emberi szabadság olyan erőforrás és kihívás, amelyet az adományozott az ember számára, aki őt teremtette. Olyan adomány, amely képessé teszi őt arra, hogy megismerje és szeresse azt, ami jó és igaz. Semmi sem veszi jobban igénybe az emberi szabadságot, mint a jóság és az igazság keresése, amely arra serkent, hogy életének minden alapvető aspektusát bevonja ebbe a kutatásba. Ez különösen is a megváltó igazság esetére igaz, amely nem csupán a gondolkodás tárgya, hanem olyan esemény, amely a személyiség egészét mozgósítja – az értelmet, az akaratot, az érzéseket, a tevékenységet és a terveket is –, amikor az illető csatlakozik Krisztushoz. A jóság és igazság ezen keresése már a Szentlélek tevékenysége, aki megnyitja és előkészíti a szíveket az evangéliumi igazság elfogadására, amint azt Aquinói Szent Tamás közismerten állítja: „omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est”.⁷ Ezért fontos a Lélek ezen tevékeny-

⁷ AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologiae*, I–II, q. 109, a. 1, ad 1.

ségét értékelnünk, amely hajlandóságot teremt és a szíveket közel viszi az igazsághoz, ami segíti az emberi megismerést, hogy érlelődjön a bölcsességben és bizalommal ráhagyatkozson arra, ami igaz.⁸

Manapság azonban mind gyakrabban kérdőjelezzik meg annak legitimitását, hogy másoknak is felajánljuk azt, amit mi önmagában jónak tartunk, annak érdekében, hogy mások azt a maguk részéről szintén elfogadják. Az ilyen felajánlásra gyakorta úgy tekintenek, mint ami támadás mások szabadsága ellen. Az emberi szabadság ezen szemlélete – amelyet függetlenítettek az igazságra való vonatkozástól, amelytől pedig elszakíthatatlan – egyike „azon relativizmus [kifejeződéseinek], amely, mivel semmit sem ismer el végérvényesnek, csakis a saját énjét és annak akaratát tekinti végső mértéknek, és így a szabadság látszata alatt mindenki számára börtönné válik”.⁹ A mai gondolkodásban sokféle formában jelenlévő agnoszticizmus és relativizmus esetében „[a] nézetek törvényes sokfélesége átadta a helyet a közömbös pluralizmusnak, mely arra a feltételezésre épült, miszerint minden vélekedés egyenértékű: ez az igazság iránti bizalmatlanság egyik legelterjedtebb jele, ami a mai világban lépten-nyomon megfigyelhető. Ugyanebbe a bizalmatlanságba esik néhány Keletről származó életfelfogás is; tagadják ugyanis az igazság kizárólagos voltát, mert abból a föltételezésből indulnak ki, hogy az igazság különböző, egymásnak egyenesen ellentmondó tanításokban egyformán megjelenhet.”¹⁰ Ha az ember tagadja az igazságra vonatkozó alapvető képességét, ha szkeptikussá válik azzal a képességgel kapcsolatban, hogy valóban meg tudja ismerni az igazat, akkor végül is oda jut, hogy elveszíti azt, ami egyedülálló módon képes lenyűgözni értelmét és elbűvölni szívét.

5. Ebből a szempontból becsapja magát mindaz, aki azt gondolja, hogy az igazság keresése terén egyedül önmagunkban bízhatunk, és nem ismeri el, hogy mindenki rászorul mások segítségére. Az ember „a bölcsőtől fogva különféle hagyományoknak válik részesévé, melyektől nemcsak a nyelvet és a kultúrát kapja, hanem nagyon sok igazságot is, melyekben szinte ösztönösen hisz. [...] az ember életében az egyszerűen elhitt igazságok száma sokkal nagyobb azokénál,

⁸ Vö. II. JÁNOS PÁL: *Fides et ratio* (1998. szeptember 14), n. 44, AAS 91 (1999) 40.

⁹ XVI. BENEDEK: Beszéd a Római Egyházmegye összefövetelének résztvevőihöz a következő témában: „Család és keresztény közösség: a személy formálása és a hit továbbadása” (2005. január 6), AAS 97 (2005) 816.

¹⁰ II. JÁNOS PÁL: *Fides et ratio*, n. 5, AAS 91 (1999) 9–10.

melyeket személyes felülvizsgálattal vesz birtokba.”¹¹ Az a meggyőződés, hogy bízhatunk a saját kultúránk által áthagyományozott ismeretekben, és azokban is, amelyekről mások szereztek bizonyosságot, részint olyan igazságokkal gazdagítja az embert, amelyeket egyedül nem lett volna képes megszerezni, részint pedig olyan személyközi és társadalmi kapcsolatokkal gazdagít, amelyekre ezáltal tesz szert. A szellemi individualizmus azonban elszigeteli az emberi személyt, mivel megakadályozza abban, hogy bizalommal megnyíljon mások felé – amiként abban is, hogy bőségesen kapja és adja azokat a javakat, amelyek táplálják szabadságát –, továbbá veszélybe sodorja ahhoz való jogát is, hogy társadalmilag kimutassa saját meggyőződéseit és vélekedéseit.¹²

Különösen azt az igazságot vagyunk képesek elérni, amely meg tudja világítani a saját életünk értelmét, és azt irányítani tudja, ha bizalommal ráhagyatkozunk azokra, akik képesek garantálni a bizonyosságot és hitelességet magának az igazságnak: „A képesség és döntés, hogy az ember önmagát és életét másokra bízza, az antropológia szerint egyebek mellett az egyik legfontosabb és legkifejezőbb cselekedet.”¹³ A kinyilatkoztatás elfogadása, amely a hitben valósul meg, bár mélyebb szinten történik, az igazság keresésének dinamikájára is hat: „A kinyilatkoztató Istennek 'a hit engedelmességével' tartozunk (Róm 16,26; vö. Róm 1,5; 2Kor 10,5–6), mellyel az ember szabadon Istenre bízza egész önmagát, értelmével és akaratával teljesen meghódol a kinyilatkoztató Isten előtt és önként elfogadja a kapott kinyilatkoztatást.”¹⁴ A II Vatikáni Zsinat, miután állítja minden ember kötelességét és jogát, hogy a vallás dolgában keresse az igazságot, hozzáteszi: „Az igazságot pedig a személy méltóságának és társas természetének megfelelő módon kell keresni, tudniillik szabad kereséssel, tanítás vagy képzés, közlés és dialógus segítségével, melyekkel emberek előadják a megtalált vagy megtalálni vélt igazságot, azért, hogy segítsék egymást az igazság keresésében.”¹⁵ Mindenesetre az igazság „csak a saját erejével”¹⁶ hat. Ezért az, hogy őszintén ösztönözzük egy személy értelmét és szabadságát a Krisztussal és az ő evangéliumával való találkozásra, nem számít vele szemben jogtalan beavatkozásnak, hanem törvényes adomány és szolgálat, amely termékenyebbé teheti az emberek közti kapcsolatokat.

¹¹ Uo., n. 31, AAS 91 (1999) 29; vö. II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes*, n. 12.

¹² 1948-ban ezt a jogot elismerte és állította az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* is (aa. 18–19).

¹³ II. János Pál: *Fides et ratio*, n. 33, AAS 91 (1999) 31.

¹⁴ II. Vatikáni Zsinat: *Dei Verbum*, n. 5.

¹⁵ II. Vatikáni Zsinat: *Dignitatis humanae*, n. 3.

¹⁶ Uo., n. 1.

6. Az evangelizáció ráadásul nemcsak címzettjei számára lehetőség a gazdagodásra, hanem annak számára is, aki azt végzi, továbbá az egész Egyház számára. Például az inkulturáció folyamatában maga „[a]z egyetemes Egyház [...] változatos kifejezési formákkal és javakkal gazdagodik a keresztény élet különböző területein [...]”. Mélyebben ismeri meg, és megfelelőbben fejezi ki Krisztus misztériumát, miközben folytonos megújulásra kényszerül.¹⁷ Az Egyház ugyanis, amely pünkösdi napjától kezdve kifejezte missziós küldetésének egyetemességét, Krisztusban magában foglalja az emberi történelem minden időszakának és helyszínének megszámlálhatatlan gazdagságát.¹⁸ Minden találkozás egy személlyel vagy egy konkrét kultúrával – benső antropológiai értékén túl – feltárhatja az evangélium korábban kevésbé kifejezett lehetőségeit, amelyek gazdagítani fogják a keresztények és az Egyház konkrét életét. Ennek a dimenzióknak is köszönhetően a „az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével az Egyházban kibontakozik”.¹⁹

Valóban a Lélek az, amely – miután Mária szűzi méhében Jézus Krisztus megtestesülésénél tevékenykedett – élteti az Egyház anyai cselekvését a kultúrák evangelizációjában. Bár az evangélium független minden kultúrától, képes arra, hogy áthassa valamennyit, anélkül azonban, hogy alárendelődné azoknak.²⁰ Ebben az értelemben a Szentlélek a főszereplője az evangélium inkulturációjának is; ő az, aki termékeny módon vezeti a párbeszédet Isten Krisztusban kinyilatkoztatott Szava és azon legmélyebb kérdések között, amelyek az emberek és kultúrák sokaságából fakadnak. Így folytatódik a történelemben – az ugyanazon és egyetlen hit egységében – a pünkösdi eseménye, amely gazdagodik a nyelvek és a kultúrák sokfélesége révén.

7. Az, hogy az ember más, vallási szempontból fontos eseményekkel és igazságokkal is kapcsolatba lép annak érdekében, hogy elfogadásukat előmozdítsa, nemcsak mély összhangban van a párbeszéd, az igehirdetés és a tanulás emberi folyamatának természetével, hanem egy másik fontos antropológiai igénynek is megfelel: az ember sajátossága az a vágy, hogy másokat is részesítsen tulajdon javaiból. Az örömhír hitben történő elfogadása önmagától is ilyen kommunikációra serkent. Az életmentő Igazság lángja lobbantja annak szívét, aki azt a másik ember iránti szeretettel fogadja be, s e szeretet arra mozdtítja a szabadságot, hogy adjon abból, amit ingyenesen kapott.

¹⁷ II. JÁNOS PÁL: *Redemptoris missio*, n. 52, *AAS* 83 (1991) 300.

¹⁸ Vö. II. JÁNOS PÁL: *Slavorum Apostoli* (1985. január 2), n. 18, *AAS* 77 (1985) 800.

¹⁹ II. Vatikáni Zsinat: *Dei Verbum*, n. 8.

²⁰ Vö. VI. PÁL: *Evangelii nuntiandi*, nn. 19–20, *AAS* 69 (1976) 18–19.

Bár a nem keresztények Isten kegyelme által üdvözülhetnek, amit Isten az „általa ismert utakon” juttat nekik,²¹ az Egyház nem tud eltekinteni attól, hogy számukra hiányzik egy óriási érték ezen a világon: Isten valódi arcának ismerete és a Jézus Krisztussal való barátság, aki a Velünk-lévő-Isten. Valójában „nincs annál szebb, mint amikor megismerjük őt és megosztjuk másokkal is a vele való barátságot”.²² Minden ember számára nagy érték ugyanis a kinyilatkoztatás alapvető igazságainak ismerete²³ Istenről, önmagunkról és a világról; míg sötétségben élni, a végső dolgokra vonatkozó válaszok nélkül, rossz dolog, ami gyakran szenvedés, olykor pedig drámai mértékű rabszolgaság forrása. Ezért Szent Pál nem habozik a keresztény hitre való megtérést a „sötétség birodalmából” való megszabadulásként leírni, amellyel belépünk Isten „szeretett Fia országába”, akiben „elnyertük a megváltást, bűneink bocsánatát” (Kol 1,13–14). Ezért a Krisztushoz való teljes csatlakozás – aki az Igazság –, valamint az Egyházba való belépés nem kisebbiti, hanem felmagasztalja az emberi szabadságot és előrenyúl annak beteljesedése felé az ingyenes szeretetben, valamint a minden ember java iránti buzgóság betetőződésében. Felmérhetetlen ajándék Isten barátainak egyetemes ölelésében élni, amely az ő Fiának éltető testével való kommunióból fakad, elnyerni általa a bűnök bocsánatának bizonyosságát és abban a szeretetben élni, amely a hitből születik. Ezekből a javakból az Egyház mindenkit részesíteni akar, hogy így az igazság teljességét és az üdvösségre vezető eszközöket birtokolják, és eljussanak „Isten fiainak dicsőséges szabadságára” (Róm 8,21).

8. Az evangelizációhoz hozzátartozik az őszinte párbeszéd is, amely arra törekszik, hogy megértse mások érvelését és érzéseit. Az ember szívéig ugyanis nem lehet elérni ingyenesség, szeretet és párbeszéd nélkül, hogy ne csak meghirdessük a kimondott szót, hanem kellőképpen alá is támasszuk azok szívében, akiknek szól. Ez megköveteli, hogy számoljunk azok reményeivel és szenvedéseivel, illetve konkrét helyzetével, akikhez fordulunk. Ezen kívül éppen a párbeszéd az, ami által a jóakarató emberek szabadabban megnyitják a szívüket és őszintén

²¹ II. Vatikáni Zsinat: *Ad gentes*, n. 7; vö. *Lumen gentium*, n. 16; *Gaudium et spes*, n. 22.

²² XVI. BENEDEK: Homília a pápasága kezdetekor bemutatott szentmisén (2005. április 24), *AAS* 97 (2005) 711.

²³ Vö. I. Vatikáni Zsinat: *Dei Filius* dogm. konstitúció, n. 2: „Eme isteni kinyilatkoztatásnak tulajdonítható ugyan, hogy ami az isteni dolgokra vonatkozólag az emberi ész számára önmagában nem fölfoghatatlan, azt az emberi nem jelenlegi helyzetében is mindenki könnyen, erős biztonsággal és minden tévelytől mentesen megismerheti (vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa Theologiae*, I, 1, 1).” (DH 3005).

megosztják spirituális és vallási tapasztalataikat. Az ilyen megosztás – amely a valódi barátság jellegzetessége – értékes alkalmat a tanúságtételnek és a keresztény igehirdetésnek.

Mint az emberi tevékenység minden területén, a vallási témákról szóló párbeszédben is megjelenhet a bűn. Időnként megtörténhet, hogy az ilyen párbeszédet nem természetes célja vezeti, hanem a megtévesztés, az önközpontú érdekek, vagy az arrogancia szintjére süllyed, amelyből hiányzik a résztvevők emberi méltóságának és vallási szabadságának tisztelete. Ezért „[a]z Egyház szigorúan tiltja, hogy bárkit is a hit elfogadására kényszerítsenek, vagy méltatlan módszerekkel, csábító ajánlatokkal befolyásoljanak; ugyanakkor határozottan követeli mindenki jogát ahhoz, hogy rosszindulatú zaklatásokkal el ne riasszák a hittől”.²⁴

Az evangelizáció eredeti mozgatóereje a Krisztus iránti szeretet az emberek örök üdvössége érdekében. A hiteles evangelizálók azt kívánják ingyen továbbadni, amit maguk is ingyen kaptak: „Krisztus tanítványai az Egyház első korszakától kezdve azon fáradoztak, hogy az embereket az Úr Krisztus hitére térítsék, de ne erőszakkal, nem is az evangéliumhoz méltatlan mesterkedéssel, hanem elsősorban Isten igéjének erejével.”²⁵ Az apostolok küldetése, és annak folytatása az ősegyház missziójában az evangelizáció alapvető modellje marad minden időkre: olyan küldetés ez, amelyet gyakran jellemzett a vértanúság, amint azt az elmúlt század történelme is bizonyítja. Éppen a vértanúság ad zavarihatóságot a tanúknak, akik nem hatalomra vagy nyereségre törekcsenek, hanem Krisztusért adják az életüket. Ők mutatják meg a világnak az emberek iránti szeretet legfelsőbb fokának erejét, amely megadatik annak, aki Krisztust követi egészen élete teljes odadásáig. Így a keresztények a kereszténység kezdetei óta mindmáig üldözést szenvedtek az evangéliumért, amint Jézus megmondta: „Ha engem üldöztek, titkeket is üldözni fognak” (Jn 15,20).

III. NÉHÁNY EGYHÁZTANI VONATKOZÁS

9. Pünkösöd napjai óta mindaz, aki megkapja a hit teljességét, beletestesül a hívők közösségébe: „Akik megfogadták [Péter] szavát, megkeresztelkedtek. Aznap mintegy háromezer lélek megtért” (ApCsel 2,41). Az evangéliumot kezdettől fogva hirdették minden embernek a Lélek erejében, hogy higgyenek és Krisztus ta-

²⁴ II. Vatikáni Zsinat: *Ad gentes*, n. 13.

²⁵ II. Vatikáni Zsinat: *Dignitatis humanae*, n. 11.

nítványaivá, valamint az Egyház tagjaivá váljanak. Az ókeresztény egyházirodalomban is állandóan buzdítanak arra, hogy betöltsék azt a küldetést, amelyet Krisztus bízott a tanítványokra.²⁶ Általában a „megtérítés” fogalmát használják annak a követelménynek a kifejezésére, hogy a pogányokat elvigyék az Egyházba. A megtérés (*metanoia*) ugyanígy a szó sajátosan keresztény értelmében a mentalitás és a cselekvés megváltozását jelenti, amely a *Krisztusban* való új életet fejezi ki, akit a hit által hirdetnek: a gondolkodás és a cselekvés folyamatos megújításáról van szó, a Krisztussal való minél teljesebb azonosulás irányában (vö. Gal 2,20), amelyre mindenekelőtt a megkeresztelték kaptak meghívást. Elsősorban ez a Jézus által megfogalmazott felhívás értelme: „térjete meg és higgyetek az evangéliumban” (Mk 1,15; vö. Mt 4,17).

A keresztény lelket mindig hajtotta a szenvedély, hogy az egész emberiséget elvezesse Krisztushoz az Egyházba. Valójában az új tagok Egyházba való beletestesülése nem egy hatalmi csoport kiterjesztése, hanem a Krisztussal való barátság hálózatába való belépés; ő az, aki összeköti az eget és a földet, a földrészeket és a különböző korokat. A Krisztussal való kommunióra lépés ajándéka ez, aki „új élet”, amelyet a szeretet és az igazságosságért való elkötelezettség mozgat. Az Egyház eszköze – „csírája és kezdete”²⁷ – Isten országának, nem pedig politikai utópia. Már Isten jelenléte a történelemben is magában hordja a valódi jövőt, a végérvényeset, amelyben ő lesz „minden mindenben” (1Kor 15,28); jelenléte szükséges, mivel egyedül Isten tud valódi békét és igazságosságot hozni a világba. Isten országa nem – mint ma sokan feltételezik – valami általánosság, ami felülmúl minden vallási tapasztalatot és hagyományt, amely felé törekedni kellene, és nem is mindazok egyetemes és megkülönböztetetlen közössége, akik keresik Istent, hanem mindenekelőtt egy személy, akinek arca van, és a Názáreti Jézus nevét viseli, aki a láthatatlan Isten képmása.²⁸ Ezért az emberi szív minden, Isten és az ő országa irányába tartó szabad megmozdulása természete szerint Krisztushoz vezet, és az ő Egyházába való belépésre irányul, ami ennek az országnak hatékony jele. Az Egyház tehát Isten jelenlétének hordozója, s ezért

²⁶ Vö. például ALEXANDRIAI KELEMEN: *Protreptikos* IX, 87, 3–4. (*Sources chrétiennes*, 2,154); AURELIUS AGOSTINUS: *Sermo* 14, D [= 352 A], 3 (Nuova Biblioteca Agostiniana, XXXV/1, 269–271).

²⁷ II. Vatikáni Zsinat: *Lumen gentium*, n. 5.

²⁸ Vö. ezzel kapcsolatban II. JÁNOS PÁL: *Redemptoris missio*, n. 18, *AAS* 83 (1991) 265–266: „Ha az országot elválasztjuk Jézus személyétől, az már nem Isten általa kinyilatkoztatott országa. Ezzel meghamisítják mind az Ország tartalmát – így fennáll annak veszélye, hogy pusztán emberi, ideológiai értelemben fogják fel –, mind pedig Krisztus természetét, aki már nem Úrként jelenik meg, kinek minden alá van vetve (vö. 1Kor 15,27).”

az ember és a világ valóban emberivé tételének eszköze. Az Egyház elterjedése a történelemben, ami küldetésének célja, Isten jelenlétének szolgálata az *ő* országát által: ugyanis „nem választható el az Ország az Egyháztól”.²⁹

10. Az Egyház missziós igehirdetését azonban „napjainkban relativista elméletek veszélyeztetik, melyek nemcsak *de facto*, hanem *de iure* (elvileg) is igazolni akarják a vallási pluralizmust”.³⁰ Hosszú idő óta olyan helyzet alakult ki, amelyben sok hívő ember számára nem világos maga az evangelizáció oka sem.³¹ Egyenesen azt állítják, hogy az az igény, miszerint megkaptuk a kinyilatkoztatás teljességének ajándékát, az intolerancia magatartását rejtí és veszélyes a békére nézve.

Aki így gondolkodik, figyelmen kívül hagyja az igazság ajándékának teljességét, miszerint Isten, aki kinyilatkoztatja magát az embernek, tiszteletben tartja azt a szabadságot, amelyet *ő* maga teremtetett mint az emberi természet kitörölhetetlen vonását: a szabadságot, amely nem közömbösség, hanem a jóra irányuló feszültség. Ez a tisztelet magának a katolikus hitnek és Krisztus szeretetének követelménye, amely az evangelizáció lényegi összetevője, és ezért olyan érték, amelyet anélkül kell előmozdítanunk, hogy azt elszakítanánk a követelménytől, hogy megismertessük és szabadon elfogadtassuk az üdvösség teljességét, amelyet Isten felajánl az embernek az Egyházban.

A vallásszabadságot megillető tisztelet³² és annak előmozdítása, „[e]z a szeretet és jóindulat azonban soha nem tehet bennünket közömbössé az igazság és

²⁹ II. JÁNOS PÁL: *Redemptoris missio*, n. 18, AAS 83 (1991) 266. Az Egyház és az Ország viszonyáról vö. még HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Dominus Iesus* (2000. augusztus 6.), nn. 18–19, AAS 92 (2000) 759–761.

³⁰ HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Dominus Iesus*, n. 4, AAS 92 (2000) 744.

³¹ Vö. VI. PÁL: *Evangelii nuntiandi*, n. 80, AAS 69 (1976) 73: „egyáltalán minek is hirdessük az evangéliumot, amikor úgyis minden jóhiszemű ember üdvözülhet? Ha pedig a világon és a történelemben mindenütt megtalálhatók az »Ige csírái«, akkor hát minek vigyük el oda az evangéliumot, ahol csírájában Krisztus Urunk már elhintette őket?”

³² Vö. XVI. BENEDEK: Beszéd a Római Kúria és Prelatúra tagjainak a karácsonyi jókívánságok alkalmából (2005. december 22.), AAS 98 (2006) 50: „ha a vallásszabadságot úgy értelmezzük, mint annak kifejeződését, hogy az ember nem képes megtalálni az igazságot és így az következőképpen a relativizmus kanonizálásává válik, akkor azt társadalmi és történelmi szükségszerűségből helytelen módon metafizikai szintre emelik és ily módon valódi értelmétől megfosztják, ami azzal a következménnyel jár, hogy nem fogadhatja el többé az, aki hiszi, hogy az ember képes megismerni Isten igazságát, és aki az igazság belső méltóságát

a jó iránt. Sőt éppen maga a szeretet sürgeti Krisztus tanítványait, hogy hirdessék az üdvözítő igazságot minden embernek.³³ Ez a szeretet a Szentlélek értékes pecsétje, aki – lévén az evangelizáció főszereplője³⁴ – nem szűnik meg a szíveket az evangélium hirdetésére serkenteni, és megnyitni annak befogadására. Olyan szeretet ez, amely az Egyház szívéből fakad, és onnan a szeretet tüzeként sugárzik ki minden ember szívébe, a föld határáig. Az ember szíve ugyanis Jézus Krisztussal szeretne találkozni.

Így érthető tehát Krisztus evangelizációra hívó sürgetése, és az, hogy a misszió, amelyet az Úr az apostolokra bízott, minden megkereszteltre vonatkozik. Jézus szavai – „menjeteek tehát, tegyéteek tanítványommá mind a népeket. Kereszteljéteek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevére, és tanításágot meg őket mindannak a megtartására, amit parancsoltam nektek” (Mt 28,19–20) – mindenkihez szólnak, kinek-kinek a saját hivatása szerint. A mai korban pedig, szemközt számos emberrel, akik a *sivatag* különböző formáit tapasztalják, mindekelőtt „Isten homályosságának, a lélek kiüresedésének sivatagát, amely nincs többé tudatában az ember méltóságának és úton-létének”,³⁵ XVI. Benedek pápa emlékeztette a világot arra, hogy „az Egyháznak a maga egészében, és benne a lelkipásztoroknak is, Krisztushoz hasonlóan útra kell kelniük, hogy kivezessék az embereket a sivatagból az élet felé, az Isten Fiával való barátság felé, ahhoz, aki nekünk az életet, a bőségben való életet adja.”³⁶ Ez az apostoli buzgalom kötelesség és egyben elidegeníthetetlen jog is, magának a vallásszabadságnak a kifejezője, amelynek megvannak a megfelelő erkölcsi-társadalmi és erkölcsi-politikai dimenziói.³⁷ Olyan jog, amelyet sajnos a világ némely részén nem ismernek el hivatalosan, más helyeken pedig nem tartanak ténylegesen tiszteletben.³⁸

ga alapján ragaszkodik ehhez az ismerethez. Teljesen más dolog azonban, ha a vallásszabadságot olyan szükségszerűségnek fogjuk fel, amely az emberi együttélésből fakad, sőt, amely az igazság belső következményéből ered, hiszen azt nem lehet valakire kívülről ráerőltetni, hanem csak a meggyőzés folyamata által teheti valaki magáévá.”

³³ II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes*, n. 28; vö. VI. Pál: *Evangelii nuntiandi*, n. 24, AAS 69 (1976) 21–22.

³⁴ Vö. II. János Pál: *Redemptoris missio*, nn. 21–30, AAS 83 (1991), 268–276.

³⁵ XVI. Benedek: Homília a pápasága kezdetén bemutatott szentmisén (2005. április 24.), AAS 97 (2005) 710.

³⁶ Uo.

³⁷ Vö. II Vatikáni Zsinat: *Dignitatis humanae*, n. 6.

³⁸ Valójában ott, ahol a vallásszabadsághoz való jogot elismerik, rendszerint egyúttal elismerik azt is, hogy minden embernek joga van a saját meggyőződését megosztani a másik lelkiismereté-

11. Aki hirdeti az evangéliumot, Krisztus szeretetében részesül, aki szeretett minket és önmagát adta értünk (vö. Ef 5,2), így az ő követé és Krisztus nevében kérleli az embereket: hagyjátok magatokat kiengesztelni Krisztussal! (vö. 2Kor 5,20). Olyan szeretet ez, amely annak az ingyenességnek a kifejeződése, amely kiárad az emberi szívből, amikor az megnyílik a Jézus Krisztus által ajándékozott szeretetre, arra a szeretetre, ami „egy tömeggé [kapcsolja] mi itt lenn szerte szokott elegyülni”.³⁹ Ez magyarázza a szavak azon hevületét, bizalmát és szabadságát (*parrhesia*), amely megnyilvánult az apostolok predikációjában (vö. ApCsel 4,31; 9,27–28; 26,26 stb.), és amelyet Agrippa király tapasztalt, amikor Pált hallgatta: „Kis híjja, hogy rá nem veszel: Legyek keresztény!” (ApCsel 26,28).

Az evangelizáció nem csak abban valósul meg, hogy nyíltan prédikálják az evangéliumot, nem is csupán a nyilvánosság szempontjából is fontos cselekedetek által, amelyeknek mindig nagy evangelizáló hatásuk van. Valójában „az evangélium nyilvános hirdetésén kívül mindig szükség lesz a közvetítés egy másik formájára is: mely ember és ember között zajlik. [...] Nagy hiba volna, ha a tömeg-apostolkodás eszméje elfeledtetné velünk ezt a másik továbbadási módot, amelyben valakit személy szerint megragad egy különlegesen neki szóló szó, amelyet más mondott neki.”⁴⁰

Mindenesetre emlékeztetni kell arra, hogy az evangélium átadásánál a szó és az élet által történő tanúságtétel párhuzamosan zajlik,⁴¹ annak érdekében, hogy az igazság fénye megvilágíthasson minden embert, mindenekelőtt az életszentség tanúságtételére van szükség. Ha a szót meghazudtolja az életmód, akkor azt nehezen fogadják el. De a pusztá tanúságtétel sem elégséges, mivel „[h]osszabb távon [...] az élet legszebb tanúságtétele is kevés, ha nem kíséri és igazolja az, amit Péter apostol így fejez ki: 'Adjatok számot reménységeitek!' (1Pét 3,15). Ezt a reménységünket ki kell fejteni a Jézus Krisztusról szóló világos, egyértelmű beszéddel.”⁴²

nek teljes tiszteletben tartásával, valamint azt is, hogy ösztönözhetnek másokat a saját vallási közösségünkbe való belépésre, amint azt számos mai jogi előírás éppúgy biztosítja, mint a mára széles körűvé vált vonatkozó joggyakorlat.

³⁹ DANTE ALIGHIERI: *Isteni színjáték*, Paradicsom, XXXIII, 87. (Babits Mihály fordítása.)

⁴⁰ VI. PÁL: *Evangélii nuntiandi*, n. 46, AAS 69 (1976) 36.

⁴¹ Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Lumen gentium*, n. 35.

⁴² VI. PÁL: *Evangélii nuntiandi*, n. 22, AAS 69 (1976) 20.

IV. NÉHÁNY ÖKUMENIKUS VONATKOZÁS

12. Az ökumenikus mozgalom egészen a kezdeteitől fogva bensőleg összekapcsolódott az evangelizációval. Az egység ugyanis a misszió szavahihetőségének pecsétje, és a II. Vatikáni Zsinat új hangsúllyal feltárta, hogy a megosztottság botránja „károsítja a legszentebb ügyet, az evangélium hirdetését”.⁴³ Maga Jézus halálának előestéjén így imádkozott: „Legyenek mindnyájan egyek [...] hogy így a világ higgyjen” (Jn 17,21).

Az Egyház missziója egyetemes és nem korlátozódik a föld meghatározott területeire. Az evangelizáció mégis más módokon történik azoknak a körülményeknek megfelelően, amelyek között végbemegy. Sajátos értelemben ismeretes az „ad gentes misszió”, amely azok felé irányul, akik nem ismerik Krisztust. Tág értelemben általános lelkipásztori szempontból „evangelizációról” beszélünk; „új evangelizációról” pedig akkor, ha az azokra irányul, akik már nem követik a keresztény gyakorlatot.⁴⁴ Ezenkívül létezik evangelizáció azokban az országokban is, ahol nem katolikus keresztények élnek, különösen olyan országokban, amelyekben a kereszténységnek régi hagyománya és kultúrája van. Itt szükség van mind a valódi tiszteletre ezen hagyomány és lelki gazdagság iránt, mind pedig az együttműködés őszinte lelkületére. A katolikusok „fogjanak össze különvált testvéreikkel, amiben csak lehet, együtt vallják meg Istenbe és Jézus Krisztusba vetett hitüket a pogányok előtt, de legyen tőlük távol a közömbösség, a hitigazságok elködösítése éppúgy, mint az esztelen versengés. [...] Amennyire a vallási helyzet engedi, az ökumenizmusról szóló határozat szellemében elő kell mozdítani az ökumenikus tevékenységet.”⁴⁵

Az ökumenikus törekvésben különböző dimenziókat lehet megkülönböztetni: mindenekelőtt a *meghallgatást*, ami minden párbeszéd alapvető feltétele; ide tartozik azután a *teológiai eszmecsere*, amelyben – ha megpróbáljuk megérteni mások hitvallásait, hagyományait és meggyőződéseit – el lehet érkezni az összhang megtalálásáig, amelyet olykor a viszálykodás elrejt a szemünk elől. Mindettől elválaszthatatlanul azonban nem hiányozhat egy további lényeges dimenzió sem, az ökumenikus törekvés: a *tanúságtétel* és az *igehirdetés* mozzanata olyan alapelemekkel kapcsolatban, amelyek nem részei azon hagyományoknak és a teológiai finomságaiknak, azonban hozzátartoznak magának a hitnek a hagyományához.

⁴³ II. Vatikáni Zsinat: *Unitatis redintegratio*, n. 1; vö. II. János Pál: *Redemptoris missio*, nn. 1, 50, AAS 83 (1991) 249, 297.

⁴⁴ Vö. II. János Pál: *Redemptoris missio*, n. 34, AAS 83 (1991) 279–280.

⁴⁵ II. Vatikáni Zsinat: *Ad gentes*, n. 15.

Az ökumenizmusnak azonban nem csak intézményes dimenziója van, amely azt célozza, hogy „a keresztények közötti részleges közösség növekedjék az igazságban és szeretetben való teljes közösség felé”;⁴⁶ ez minden egyes hívő feladata, mindenekelőtt az imádság, a bűnbánattartás, a gondos tanulmányozás és az együttműködés által. Bárhol és mindig minden hívő katolikusnak joga és kötelessége, hogy tanúságot tegyen és hirdesse a saját hitét. A nem katolikus keresztényekkel együtt egy katolikusnak is a szeretet és az igazság tiszteletteljes párbeszédébe kell belépnie: olyan párbeszédbe, amely nem csupán gondolatok, hanem ajándékok cseréje is,⁴⁷ annak érdekében, hogy felajánlhassa nekik az üdvösség eszközeinek teljességét.⁴⁸ Ez vezethet valakit a Krisztushoz való mind mélyebb megtérésre.

Ezzel kapcsolatban megjegyezzük, hogy ha egy nem katolikus keresztény lelkiismereti okokból és a katolikus igazságról való meggyőződésből azt kéri, hogy a Katolikus Egyházzal teljes közösségre léphessen, akkor azt mint a Szentlélek művét és mint a lelkiismereti és vallásszabadság kifejezését tiszteletben kell tartani. Ebben az esetben nem prozelitizmusról van szó, a szó negatívan értelmezett jelentésében.⁴⁹ Amiként a II. Vatikáni Zsinat ökumenizmusról szóló dekrétuma kifejezetten elismerte: „Nyilvánvaló, hogy az ökumenikus mozgalmtól természete szerint különbözik az a munka, mellyel egyeseket, akik a teljes katolikus közösségre vágyódnak, előkészítő oktatásban részesítenek és visszafogadnak. A kettő azonban nem ellenkezik egymással, hiszen mindegyik Isten csodálatra méltó gondviseléséből fakad.”⁵⁰ Ezért az ilyen kezdeményezés nem jogosulatlan, és nem is mentesít annak felelősségétől, hogy hirdessük a katolikus hit teljességét a többi keresztényeknek, akik szabadon eldöntik, hogy elfogadják-e azt.

⁴⁶ II. JÁNOS PÁL: *Ut unum sint* (1995. május 25.), n. 14, *AAS* 87 (1995) 929.

⁴⁷ Vö. uo., n. 28, *AAS* 87 (1995) 939.

⁴⁸ Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Unitatis redintegratio*, nn. 3, 5.

⁴⁹ Eredetileg a „prozelitizmus” fogalma zsidó környezetben született, ahol a „prozelita” azt a személyt jelölte, aki a „népek” közé tartozott, és csatlakozott a „választott néphez”. Ugyanígy keresztény környezetben is a prozelitizmus fogalmát gyakran úgy használták, mint a missziós tevékenység szinonimáját. Újabban a fogalom negatív jelentésárnyalatra tett szert: saját vallásunk reklámozása olyan eszközökkel és célokból, amelyek ellentétesek az evangélium szellemével, és amelyek nincsenek tekintettel az emberi személyek szabadságára és méltóságára. Ebben az értelemben értik a „prozelitizmus” fogalmát az ökumenikus mozgalom kontextusában, vö. *The Joint Working Group between the Catholic Church and the World Council of Churches*, „The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness” (1995).

⁵⁰ II. Vatikáni Zsinat: *Unitatis redintegratio*, n. 4.

Ez a perspektíva természetesen megköveteli, hogy kerüljünk minden jogosulatlan nyomásgyakorlást: „A vallásos hit terjesztésénél s ilyen gyakorlatok megismertetésénél [...] tartózkodni kell minden olyan tevékenységtől, amely a tisztességtelen, illetve nem igazolható kényszernek vagy rábeszélésnek akár a látszatát is kelti, különösen, ha egyszerűbb vagy ínséget szenvedő emberekről van szó.”⁵¹ Az igazságról való tanúságtétel semmit sem akar másokra erővel rákényszeríteni, sem kényszerítő cselekvéssel, sem olyan eszközökkel, amelyek elmentések az evangéliummal. A szeretet gyakorlása maga is ingyenes.⁵² A szeretet és az igazságról szóló tanúságtétel mindenekelőtt Isten szavának erejével igyekszik másokat meggyőzni (vö. 1Kor 2,3–5; 1Tessz 2,3–5).⁵³ A keresztény misszió a Szentléleknek és magának a hirdetett igazságnak az erején alapul.

V. VÉGKÖVETKEZTETÉS

13. Az Egyház evangelizáló tevékenysége sohasem lankadhat, hiszen sohasem fog hiányozni az Úr Jézus jelenléte a Szentlélek erejében, saját ígérete szerint: „Én veletek vagyok minden nap, a világ végezetéig” (Mt 28,20). A vallás területén ma megfigyelhető relativizmus és irénizmus nem számítanak érvényes indoknak, hogy lankadjon ez a kötelezettséggel járó, de magával ragadó buzgalom, amely magához az Egyház természetéhez tartozik és annak „elsődleges feladata”.⁵⁴ „*Caritas Christi urget nos* – Krisztus szeretete sürget minket” (2Kor 5,14): tanúsítja ezt számtalan hívő élete, akik Jézus szeretetétől indítva az egész történelem során mindenféle kezdeményezésekre és tettekre vállalkoztak, hogy hirdessék az evangéliumot az egész világnak és a társadalom minden területén, s így állandó, minden keresztény nemzedéknek szóló intésként és meghívásként nagyvonalúan teljesítették Krisztus küldetését. Ezért, ahogy XVI. Benedek pápa emlékeztet, „az evangélium hirdetése és tanúsítása az elsődleges szolgálat, amelyet a keresztények mindenkinek és az egész emberi nemnek tehetnek, hiszen meghívást kaptak, hogy mindenkinek továbbadják Isten szeretetét, mely teljességgel megmutatkozott a világ egyetlen megváltójában, Jézus Krisztusban”.⁵⁵ A szere-

⁵¹ II. Vatikáni Zsinat: *Dignitatis humanae*, n. 4.

⁵² Vö. XVI. Benedek: *Deus caritas est* (2005. december 25.), n. 31 c, *AAS* 98 (2006) 245.

⁵³ Vö. II. Vatikáni Zsinat: *Dignitatis humanae*, n. 11.

⁵⁴ XVI. Benedek: Homília a Falakon Kívüli Szent Pál Bazilika meglátogatásakor (2005. április 25.), *AAS* 97 (2005) 745.

⁵⁵ XVI. Benedek: Beszéd az „Ad gentes” zsinati dekrétum 40. évfordulója alkalmából rendezett nemzetközi konferencia résztvevőikhez (2006. március 11.), *AAS* 98 (2006) 334.

Tanbeli megjegyzés az evangelizáció néhány szempontjáról

tet, amely Istentől jön, egyesít bennünket vele és „átalakít minket egy olyan *mi*-vé, amely túllép megosztottságainkon és eggyé tesz bennünket, egészen addig, amíg Isten lesz 'minden mindenben' (1Kor 15,28)”.⁵⁶

Öszentsége XVI. Benedek az alulírott bíboros prefektus számára 2007. október 6-án tartott kihallgatáson jóváhagyta a jelen Tanbeli megjegyzést, ennek a Kongregációnak a rendes ülésén elhatározva és elrendelve annak közzétételét.

Kelt Rómában, a Hittani Kongregációban 2007. december 3-án, Xavéri Szent Ferenc, a missziók védőszentjének liturgikus emléknapján.

William Levada, bíboros prefektus
Angelo Amato, Silai tituláris érsek, titkár

(Patsch Ferenc SJ fordítása)

⁵⁶ XVI. BENEDEK: *Deus caritas est*, n. 18, AAS (2006) 232.

J.N.D. Kelly: *Aranyszájú Szent János. Szerzetes, prédikátor, püspök* Kairosz, Budapest, 2011, ford. M. Dalnoki Fanni, Rákos-Zichy Johanna, Ürmösy Zsuzsanna. /Catena Monográfiák, 13./

John Norman Davidson Kelly oxfordi professzornak, az anglikán egyház papjának neve jól ismert a patrológia művelőinek körében. Tudományszervező tevékenységének egyik eredménye, hogy az ő vezetése alatt nyerte el a *Sz. Edmund Hall* az önálló college rangot az egyetemen. Filozófiai és biblikus tárgyakat tanított 1948-ig, amikor is a patrisztika tanára lett. Írt többek között a korai keresztény Egyház tanításáról és az ókori hitvallási formulákról, valamint a pasztorális levelekről. Megemlíthetjük még nagyszabású egyháztörténelmi művét, a pápákról szóló lexikonát. Különösen élvezetes olvasmányt nyújtanak az egyházatyákról szóló művei. Aranyszájú Szent Jánosról írt könyvéhez hasonlóan, szintén a „Catena Monográfiák” sorozatban jelent meg, 2003-ban magyar nyelven *Szent Jeromos élete, írásai és vitái* c. műve. Az Aranyszájúról (görögül: Khrüszosztomosz) írt, rendkívül kimerítő művét Kelly mindössze két évvel a halála előtt, 1995-ben publikálta. Míg Szent Jeromost a négy nagy nyugati egyházatya közé soroljuk, Khrüszosztomoszt a legnagyobb keleti egyházatyák között tartjuk számon, aki óriási életművet hagyott ránk. A szerző 19 fejezetben mutatja be Khrüszosztomosz életét és munkásságát.

Tanulmányai végzése közben János már fiatal korában bekapcsolódik az antiokiai egyház életébe. Néhány évig szigorú szerzetesi életet él a város közelében levő közösségben. Antiokhiába visszatérve engedelmeskedik püspökének és vállalja a papi szolgálatot. Rendkívül népszerű szónok lesz. A klasszikus retorika minden eszközének birtokában, a Szentírás alapos ismeretével felvértezve, gondos lelkipástorként siet a különböző lelki és testi ba-

jokkal küszködő polgártársainak segítségére. Egy évtizednyi antiokiai szolgálat után a császári parancs a fővárosba szólítja: ő lesz Konstantinápoly pátriárkája. Megalkuvást nem ismerve lát az egyházi reformok bevezetéséhez, a metropolisz társadalmi életének jobbításához. Az egyszerű nép itt is szívesen hallgatja prédikációit, és a szerzetesek is számítanak támogatására. A császári udvar azonban egyre elenségesebb éles kritikájával szemben. Hazug vádak alapján leváltják hivatalából és száműzetésbe küldik. Társadalmi nyomásra innen még visszatérhet, de rövid konstantinápolyi tartózkodás után ismét távoznia kell. Hogy megakadályozzák a kapcsolattartást hűséges híveivel, egyre messzebbre hurcolják a fővárostól. A birodalom határvidékén, az elszenvetett megpróbáltatások következtében hunyt el 407. szeptember 14-én.

Kelly gondosan elemzi a rendelkezésünkre álló forrásokat nemcsak János életének elbeszélése, hanem műveinek ismertetése során is. A pátriárka óriási terjedelmű és gazdagságú életművet hagyott az utókorra. Hatalmas irodalmi munkásságának részleteivel is megismerkedhetünk Kelly monográfiájából. Szentírási könyvek soráról mondott homíliát, írt kommentárt. Az újszövetségi szerzők közül elsősorban lelkipásztori mintaképének, Szent Pálnak a leveleit becsülte nagyra. Igényesen tudott szólni minden rendű és rangú, különböző életállapotú emberhez. Az Egyház szabadságát minden körülmények között védelmezte. Kelly művének számos érdeme van. Közülük mindenképpen meg kell említenünk, hogy a gondos forráselemzésnek köszönhetően nagyon szemléletesen tudja bemutatni azt a kort, amelyben János élt. Nyomon kísérhetjük, hogy élete szinte egybeforrott a birodalom sorsának alakulásával: lázadások, barbár betörések, gazdasági krízis és udvari intrikák világában kellett helytállnia. Sohasem volt hajlandó rövidtávú emberi érdekeknek kiszol-

gáltatni az evangélium szavát, amelyet ezért mindig megalkuvás nélkül, önmagát sem kímélve hirdetett. Kelly műve tudományos precizitással megírt monográfia, ugyanakkor lebilincselő olvasmány is, és talán éppen azért letehetetlen, mert nem az e világi gondok felett lebegő szentként mutatja be Khrüszosztomoszt, hanem korának hőseként. Sajnos, az Egyház egyik legnagyobb hatású püspökének csak elenyészően kevés műve olvasható magyarul. Kellynek ez a műve talán elindít egy olyan folyamatot, amely lehetővé teszi, hogy ne csak róla halljunk tudományos munkák közvetítésével, hanem az ő saját szava és tanítása is eljuthasson a magyar olvasókhoz.

Perendy László SchP

Kiss Barnabás OSB: A Breviarium Maurinum története és jellemzése

Kiadja a Pannonhalmi Főapátság és a győri Szent Mór Perjelség, 2012.

„Ősi keresztény hagyomány alapján olyan a szent zsolozsma szerkezete, hogy Isten dicséretével a nap és az éjszaka egész tartalmát megszenteli... a Völegényhez beszélő Jegyesnek a hangja, sőt Krisztus imája, (misztikus) testével együtt az Atyához...” (SC 84) – állapítja meg az Anyaszentegyház hivatalos imádságáról a II. Vatikáni Zsinat. Különös módon is elmondható ez a majdnem százötven éven át a magyar bencés szerzetesek által imádkozott és megszentelt *Breviarium Maurinum* értékéről, amelyet részletes elemzésben tárt fel doktori tézisében Kiss Barnabás bencés (1982-ben) és most a *Pannonhalmi füzetek* sorozat 52. számaként megjelent minden érdeklődő számára. Azért fontos könyvészeti érdekesség ez, mivel nem egy elavult és teljesen hátrahagyott műről van szó, hanem egy olyan

finomított, alakított, a különféle imádkozó korszak által patinásodott műről, amely beépült a magyar nyelven használatos mai bencés zsolozsmába is.

A tanulmány élénk állítja a XVII–XVIII. század új gallikán liturgiájának létrejöttét, a bencés breviárium-reformot, a vizsgált mű szerkezetét, és azt, hogyan él tovább egy hagyomány az imádság kultúrájában, akár a legutolsó zsinati megújulást követően is. Az egyáltalán nem hosszadalmas és bonyolult, hanem áttekinthető ismertetés, részletes elemzés után igen érdekes a bencés kalendárium sajátosságainak leírása, amelyek megkülönböztetik az egyetemes római naptártól. Szakszerű leírást kapunk a zsolozsma szerkezetéről, zoltárelosztásáról, himnuszairól, valamint azokról a dogmatikus és morális tételekről, amelyeket hétről-hétre a patrisztikus olvasmányok kifejeznek. A négy pontban logikusan összefoglalt sajátságok összegzik a kutatást. A függelékben két kiemelt dokumentum található. A precíz elemzést lábjegyzetek és irodalomjegyzék egészítik ki (talán szerencsebb lett volna a lábjegyzeteket a megfelelő oldalak alá helyezni).

A 128 oldalas kis tanulmány-füzet nem egyszerűen egy iskolai igényre adott válasz, hanem liturgiátörténeti mestermű, amely bizonyítéka a ma sokszor hangoztatott *continuitas* eszméjének, ami XVI. Benedek pápa liturgikus szemléletének is alap tézise. Nemcsak a mise-liturgiában, de a zsolozsmában sem szakíthatunk a százados hagyományokkal. Azokat meg kell becsülnünk és tovább kell folytatnunk, beépítve az új formák és kifejezőmód világába. Ebből a szempontból is e könyv hasznos olvasmány a bencés szerzetesek számára éppúgy, mint a liturgia kutatói és az iránta érdeklődők számára.

Pákozdi István

Roger Scruton: Spinoza. A Very Short Introduction

University Press, Oxford, 2002.

Benedictus (Baruch) de Spinoza (1632–1677) filozófiai nagyságát és eredetiségét nem könnyű elismernünk. Főműve, az *Etika* nem éppen élvezetes olvasmány egykedvű, zárkózott, távoli és személytelen, gyakorta egyenesen érthetetlen, átláthatatlan stílusa miatt. Irodalmi szépség, retorika alig található műveiben – meglepő módon hatásuk azonban messze túllépett a szakfilozófia berkein: sorai több költőt és regényírókat ihlettek meg, mint bármely más filozófus...

Önmagában e körülmény is arra sarkallt tehát, hogy kezükbe vegyük e XVII. századi hollandiai szefárd zsidó és szabadgondolkodó alapos ismerőjének, kortársunknak, a hazánkban sem ismeretlen Roger Scruton angol filozófusnak és esztétának bevezetőjét. E zsebkönyv nagyságú kötet alig száz oldalon, tizennégy képpel ellátva, hét fejezetben járja körül tárgyát. Először Spinoza életéről és koráról, majd szellemi háttéréről olvashatunk. A harmadik, Istentől szóló fejezet a szubsztancia elméletét tárgyalja – amint szerzője figyelmeztet: központi jelentősége miatt legalább kétszeri elolvasást érdemel. Azután következik Spinoza antropológiájának és szabadságfölfogásának, majd politikai bölcséletének vázolója. Az utolsó fejezet Spinoza szellemi örökségét vizsgálja hatástörténetén keresztül. A kézhez álló ki kötetet a(z angol nyelvű) Spinoza-irodalom áttekintése, a fontosabb latin nyelvű szakkifejezések szótára, valamint tárgymutató egészíti ki.

Scruton könyvéből is kiderül, hogy Spinoza bölcséletével sem azért kell foglalkoznunk, hogy mindenben egyetértsünk vele, azonban mindenképpen lehetséges tanulnunk tőle. Fölkelteti filozófiai érdeklődésünket, hogy Spinoza és filozófiája igencsak ellentmondásos. Kortársai ateistának tartották, a nagy német romantikus,

Novalis azonban „Istentől megittasult ember”-nek nevezte. Spinoza rendszere teljes determinizmust, vasszükségyszerűséget hirdet, ugyanakkor erkölcsi eszménye „szabad emberré válni”. Egyszerre érvényesül nála egyfajta pszichológiai egoizmus, célja ugyanakkor a szereteten és barátságon alapuló emberi közösség. A Fölvilágosodásra nagyban ható vallásfilozófiája tagadja a természetfölötti kinyilatkoztatást s bírálja a népszerű vallást, ugyanakkor vallási toleranciát és szabadságot hirdet.

Spinoza vérbeli modern filozófusként a karteziánus bölcsélet, az új természettudomány, ezen túl a keresztény skolasztika és a zsidó gondolkodás ismerőjeként, alapvető szempontból mégiscsak kilóg az újkori filozófiából s inkább a reneszánsz gondolkodókkal rokonítható. Kora, a XVII. század a tudományos felfedezések, vallási megosztottság és gyökeres politikai változások kora. Mindazonáltal számára a filozófia mégsem fegyver, hanem „egy olyan életmód, egy olyan szent rend, amelynek szolgálói eljutnak a legmagasabb rendű és biztos boldogságra”. A filozófiai életmód, az igazság melletti elköteleződés s a benne való kitartás azonban áldozatot követel. Ezért nem lesz mindenki filozófus, mivel nem követi mindenki szívesen az igazságot.

Bakos Gergely OSB

Amaury Begasse de Dhaem:
Théologie de filiation et universalité
du salut. L’anthropologie
théologique de Joseph Wresinski
Cerf, Paris, 2011.

Metódusában és tartalmában újszerű teológiai antropológiával jelentkezik a francia nyelvű teológiai irodalomban a belga jezsuita Amaury Begasse de Dhaem. Könyvének címe magyarul így adható vissza: „Az istenfűség teológi-

ája és az egyetemes üdvösség.” A fiatal teológus egy francia pap, Joseph Wresinski (1917–1988) írásait veszi dogmatikai elemzés alá, amint ezt az alcím is jelzi. Magyar nyelven 2010-ben jelent meg először írás a spanyol-lengyel szüleitől származó Wresinskitől, *Szegények egyháza. Gilles Anouil beszélget Joseph atyával* címmel (Bencés Kiadó). A mélyszegénységet saját családján keresztül megtapasztaló pap 1957-ben alapította a mára már világszerte elterjedt ATD Negyedik Világ Mozgalom nevű szervezetet, amely vallási és politikai meggyőződéstől függetlenül segíti a legszegényebb és legkirekesztettebb embereket.

Begasse atya könyve rámutat, hogy Wresinskinak a szegénységben és a szegények iránti elkötelezettségben megélt tapasztalata olyan teológiai mélységet hordoz, amely nem pusztán a pasztorálteológia, az Egyház szociális tanítása vagy éppen a lelkiség területére tartozik, hanem mindenekelőtt dogmatikai reflexiót kíván. A szegénység és a szegényekkel való kapcsolat elvezette Wresinskit arra, hogy minden emberben, vallási-filozófiai hovatartozásától függetlenül, Isten *fiát* lássa, aki Krisztushoz, az Isten *Fidához* kapcsolódik. A megtestesült Ige, amint erre a II. Vatikáni Zsinat is utal (GS 22), megtestesülése révén minden emberrel egyesült. A szegénység tapasztalata különleges „teológiai helye” ennek az igazságnak. Kinyilatkoztatja ugyanis azt az Istent, aki a legszegényebbé lett Krisztusban, azért, hogy elérje az utolsó embert is. Wresinski ugyanakkor különbözik a felszabadítás teológiájának képviselőitől. Nem pusztán egy a „szegénynek pártját fogó Isten” képét rajzolja meg, hanem közvetlenül a „szegénnyé lett Isten” képére mutat rá.

A belga jezsuita választ keres arra, hogy Wresinski írásainak tükrében hogyan értelmezhető az istenfiúság (*filiation divine*), mint az antropológia kulcsfogalma. Az istenfiúság Wresinski által vallott felfogása révén Begasse rámutat néhány alapvető teológiai kérdés kap-

csolatára. A francia pap teológiailag megütőkető kijelentése, miszerint az emberek – anélkül, hogy a keresztség révén az Egyházhoz tartoznának – nemcsak hogy Isten gyermekei, hanem az ő *Fia* (!), magyarázatot kíván. Mindez akkor értelmezhető helyesen, ha egyrészt fenntartjuk a biblikus különbségtételt az „Egyszülött” Fiú és „fogadott” fiak között, ugyanakkor azonban elfogadjuk, hogy az emberiség egésze alkotja a Fiú testét, aki azt már megtestesülésekor magához ölelte. A minden emberre kiterjedő istenfiúság valósága alapozza meg Isten teremtető és újjáteremtető tervén belül az ember transzcendentális méltóságát, testvériség-vágyát és az üdvösség egyetemes reményét.

Felvetődik azonban a kérdés: ha a teremtettség és a vele szorosan összefüggő Megtestesülés misztériuma révén minden ember Isten fia a szegénnyé lett Fiúban, mi jelent a keresztség és az Egyházhoz való tartozás? A válaszadáshoz előbb meg kell értenünk Wresinski szegénység-fogalmát. A francia pap nem igyekszik túl gyorsan spiritualizálni a szegénység nyomorúságos és gyakran pokolszerű tapasztalatát. Az anyagi vagy bármilyen más nyomortapasztalat egyrészt az „abszolút rossz”, a bűn, a Szentháromság antitézise, mert megakadályozza a javak kölcsönös áramlását, szét szakítja a kapcsolatokat és az emberiség eredeti egységét. A szegénység azonban pozitív tapasztalattá is válhat ott, ahol megszüli az Istennel és az emberekkel való közösség vágyát és a megosztás tapasztalatát. Aki adni tud egy nálánál szegényebb embernek, belép a *translatio* folyamatába, amely az emberiség újraegyesülését jelenti a Szentháromság mintájára. A keresztség látható módon állít bele ebbe a folyamatba (*translatio visible*), a fiak egy testben való összegyűjtésének folyamatába. A *translatio* azonban lehet láthatatlan is azok esetében, akik nem tartoznak kifejezett módon az Egyházhoz, de megnyitják szívüket egy nyomorban lévő ember iránt. Az Egyház küldé-

tése az, hogy látható módon mondja el az embereknek: Isten már ott van bennük, és az egy Testben, Fia testében való összegyűjtésükön fáradozik.

Begasse a dogmatikai diszciplínák (krisztológia, ekkleziológia, szotériológia) határmezsgyéjén rajzolja fel a Wresinski életművét meghatározó teológiai emberképet, szoros párbeszédben XX. századi teológusokkal és filozófusokkal (Henri de Lubac, Paul Ricoeur, François-Xavier Durrwell, Gustav Siewerth, Jon Sobrino etc.). Írása nagyszerű példája annak, hogyan születhet teológia keresztény spirituális és szociális tapasztalatból, s hogyan ösztönözhet elköteleződésre a társadalom peremén élő emberek iránt.

Bartók Tibor SJ

Puskás Attila (szerk.):
Élő kövekből épülő Egyház.
Az Egyház természete és küldetése
– ekkleziológiai reflexiók
Szent István Társulat, Budapest, 2011.

Az Egyház témájában hosszú évek óta a leggazdagabb teológiai könyvet adja kezünkbe Puskás Attila szerkesztő, aki már évek óta jelentős cikkeket publikál a témában. Üdvözlendő, hogy a 2008 októberében tartott PPKE HTK konferenciának nemcsak az elhangzott előadásait adja közre, hanem kibővítette az anyagot tanulmányokkal és fordításokkal. A kötet három fő részből áll. Az *elsőben* Puskás Attila a zsinat utáni tanítóhivatali dokumentumok alapján mutatja be az Egyházzal való egyházi tanítás fejlődését (ehhez kapcsolódik a Függelékben a Hittani Kongregáció négy

fontos dokumentumának szöveggözlése is: a *communio* fogalmáról, Péter utódának primátusáról, a „nővéregyházak” kifejezésről és öt egyéb kérdésről). A *másodikban* hat szerző, ill. mai kérdés profilját vázolja egy-egy teológus: az Egyház üdvtörténeti kapcsolata Izraellel az „Isten népe” bibliai fogalom alapján (Czopf Tamás), Semmelroth és Rahner egyháztana (Tamás Roland), majd Hans Urs von Balthasar (Puskás Attila), Yves Congar (Tarjányi Zoltán), Heribert Mühlen (Balogh József), végül pedig Joseph Ratzinger egyháztana (Lukács László). Ez utóbbi tanulmány kiemelkedik a sorból, hiszen végigkíséri a Szentatya teológiai munkásságát, elemzi, hogyan hatott gondolkodására a zsinat, majd bemutatja annak a szemléletnek a kialakulását, amelyet jól foglal össze a cím: „Az Egyház: eucharisztikus testvérközösség”. A *harmadik* rész ökumenikus szempontból tárgyal egyháztani kérdéseket. Török Csaba bemutatja az Egyházak Ökumenikus Tanácsának Hit és Egyházzervezet Bizottságát, elemezve annak „Az Egyház természete és küldetése” című 2005-ös genfi dokumentumát, amelynek fordítását közli is a kötet (404–441. old.). A katolikus-ortodox párbeszéd egyháztani kérdéseiről Seszták István és Nacsinák Gergely írnak. Az anglikán egyházzal való kapcsolatokat Kránitz Mihály tekinti át, majd pedig Török Csaba összegző tanulmányát olvashatjuk a katolikus-protestáns egyháztani párbeszédről. Az elemző tanulmányok és a szöveggözlések jól használhatóvá teszik a kötetet egyéni és közösségi továbbképzésre és tájékozódásra, ökumenikus kutatásra és egyetemi szintű tanulmányi munkára.

Várnai Jakab OFM

2012. január – május

2012. február 4. Szentmise és diplomaosztó ünnepség, Szatmári Györgyi, Kék Emerencia, Baritz Laura OP, Papp Miklós és Szabó Bertalan OP teológiai tanárok eskütételével.

2012. február 9. A főiskola Papp Miklós görög rítus szerinti házszentelése.

2012. február 15. A Sapientia Szabadegyetem (2011/12. II. *Az evangéliumok erőterében*) 1. előadása a Belvárosi (Pesti) Ferences Templom Szent Ferenc termében. Előadó: Szabó Xavér OFM. Az előadás témája: Márk evangéliuma. Az előadások kéthetente szerdánként, 18:00 órakor kezdődnek.

2012. február 17. Mentortalálkozó. A hittanári és etikatanári gyakorlatokat vezető mentorok találkozója, tapasztalatcseréje – a Pedagógia Tanszék/Neveléstudományi Intézet szervezésében.

2012. február 20. Farsangi bál, az évfolyamelőadások témája a világvallások.

2012. február 21. – május 8. *Az Iránytű – Hivatástisztázó kurzus* folytatódik. A kurzus résztvevői kéthetente találkoznak, március 6-án, március 20-án, április 3-án, április 17-én és május 8-án. Témák: istenkapcsolat, önismeret, család, evangéliumi tanácsok, közösség, imádság, döntés, szerzetesség, papság.

2012. február 23. Beszélgetős előadások 1. – A Családeológiai Intézet szervezésében: „...*férfinak és nőnek teremtette...*” – és ráismerne? Férfi és női identitás a fejlődési dimenziók mentén az életfeladatok tükrében.

2012. február 27. *Egy nyelvet beszélünk* – Találkozás fogyatékkal élő testvéreinkkel. A Sapientia Főiskola és az Öregdiák Szövetség műsoros délutánja fogyatékkal élő testvéreink közreműködésével.

2012. február 29. A Sapientia Szabadegyetem (2011/12. II.) 2. előadása: Témája: Máté evangéliuma.

2012. március 6. Kiemelt vendégelőadás. *Eckhart Mester a szerzetes, a filozófus, a teológus és a misztikus*. Előadó: Bányai Ferenc egyetemi docens (ELTE ÁJK Filozófia Tanszék).

2012. március 8. Beszélgetős előadások 2.: „*Szálakból kötelet*” – *gúzsba köt vagy megtart?* Döntés, elköteleződés, hűség.

2012. március 13. Vendégelőadás: Szalay Mátyás filozófus *Szent Elréd barátság-fogalma a fenomenológia tükrében* című előadása.

2012. március 14. A Sapientia Szabadegyetem (2011/12. II.) 3. előadása: Témája: Lukács evangéliuma és történeti műve.

2012. március 15. Nemzeti ünnepünk alkalmából állami kitüntetést vehet át Fekete László András OFM, a Pedagógia Tanszék adjunktusa, a Magyar Érdemrend lovagkeresztje kitüntetést Tomka Ferenc egyetemi tanár (Gyakorlati Teológia Tanszék) és a Magyar Ezüst Érdemkereszt kitüntetést Fogassy Judit SDSH, a Pedagógia Tanszék adjunktusa.

2012. március 24. Sapientia nap. *Szerzetesek misszióban*. A konferenciát Alberto Bottari de Castello érsek, apostoli nuncius nyitja meg. Előadók: Lukács László SchP, Patsch Ferenc SJ, Tóth Zoltán SVD, Veisz Erzsébet, Ferences Mária misszionárius nővér, Mohos Anna-Gabriella, Nyolc Boldogság Közösség, Sebastian Madassery, a Pápai Missziós Művek vezetője. A konferencia előadásait a főiskola megjelenteti a „Sapientia Füzetek” sorozat 21. kötetében.

2012. március 28. Sapientia Szabadegyetem (2011/12. II.) 4. előadás. Témája: János evangéliuma.

2012. április 18. Sapientia Szabadegyetem (2011/12. II.) 5. előadás. Témája: Az evangéliumok Jézusának nyomában: A Szentföld mint az ötödik evangélium.

2012. április 19. Beszélgetős előadások 3. „...és boldogan éltek, míg meg nem haltak”. Kommunikáció, ami összetart.

2012. április 19–21. Helen Alford OP, a római Pápai Szent Tamás Egyetem Társadalomtudományi Karának dékánja órát tart április 21-én a Sapientia Főiskolán a Keteg hallgatónak *Az Egyház társadalmi tanítása a modern korban* címmel.

2012. május 10. A 2012. április 20-án elbírált legjobb TDK dolgozatok szerzői előadják pályamunkájukat.

2012. május 11. A Dogmatika Tanszék szimpóziuma: „*A legnagyobb a szeretet*” (1Kor 13, 13): A szeretet helye hitünk rendszerében. Előadók: Takács Gyula (PPKE HTK), Tóth Beáta, Richard Finn OP (Blackfriars Hall, Oxford), Szabó Bertalan OP, Deák Hedvig OP, Puskás Attila (PPKE HTK).

2012. május 17. Konferencia Weissmahr Béla jezsuita filozófus munkásságáról *A szellem valósága* címmel. Weissmahr Béla SJ (1929–2005) filozófiai életművének átgondolása. Rendezi: A főiskola Filozófia Tanszéke, a PPKE BTK Filozófiai Intézete és a Weissmahr Béla Alapítvány. Előadók: Szombath Attila, Mezei Balázs, Patsch Ferenc SJ, Paár Tamás, Bernáth László, Zsolnai György, Puskás Attila, Zimányi Ágnes, Hoppál Kál Bulcsú, Hankovszky Tamás, Frenyó Zoltán, Bakos Gergely OSB.

2012. május 29–31. A Bibliatudomány Tanszék szimpóziuma: *Religion and female body*. Előadók: Benjamin G. Wright, Esztári Réka, Vér Ádám, Kőszeghy Miklós, Stefan Schorch, Thomas Hieke, Friedrich Reiterer, Balla Ibolya, Karin Schopflin, Zsengellér József, Buzási Gábor, Hanna Stenstrom, Zamfir Korinna, Geréby György, Ötvös Csaba, Parlagi Gáspár.