

Athanasiana

39

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

ATHANASIANA

39



Nyíregyháza
2014

ATHANASIANA
a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola folyóirata

Alapítva 1995-ben

Főszerkesztő
Ivancsó István

A szerkesztőbizottság tagjai:
Janka György, Orosz Atanáz, Szabó Péter, Véghseő Tamás, Vincze Krisztián

A szerkesztőség címe:
Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
H 4400 Nyíregyháza
Bethlen G. u. 13–19.
Tel./Fax: +36/42/597-600
www.atanaz.hu
atanaz@atanaz.hu

Postacím
H 4401 Nyíregyháza, Pf. 303.

Felelős kiadó: Véghseő Tamás rektor

© Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2014

ISSN 1219-9915

Megrendelhető a fenti címek bármelyikén
Az egyes számok ára: 1.000 Ft

Tartalom

TANULMÁNYOK

Nemzetközi Teológiai Bizottság: Az eszkatológia aktuális problémái	7
Seszták István: Az <i>Orientalium Ecclesiarum</i> helye a II. Vatikáni Zsinaton és a XX. század teológiai rendszerében	49
Gyurkovics Miklós: <i>Értelmes élet, értelmes ének</i> – Alexandriai Kelemen és a posztmodern	61
Vincze Krisztián: A pap és vallásfilozófus Bernhard Welte – Dialógus kereszténység és korszellem között	76
Obbágy László: A multikulturális nevelés: kényszer, veszély, esély	91
Puskás Bernadett: A kárpáti régió késő középkori ikonfestészete: stílusváltozatok és műhelyek	104
Nagy Edit: A család mint közösség bemutatása, esetelemzés az életstílusuk alapján	120

KÖZLEMÉNYEK

Fodor György: A katolikus, izraelita és iszlám párbeszéd	135
Vincze Krisztián: Az ellentéteken túl... 550 éve hunyt el Nicolaus Cusanus	144

KÖNYVAJÁNLÓ

A <i>Collectanea Athanasiana</i> sorozat legújabb kötetei:	151
--	-----

KRÓNIKA

A 2014/2015-ös tanév első félévének fontosabb eseményei	154
---	-----

BIBLIOGRÁFIA

Gáncz Endre: Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven 2013–2014	163
---	-----

Az eszkatológia aktuális problémái

TARTALOM: Bevezetés: A mai gyakori bizonytalanság a halállal és a halál utáni létezéssel szemben; A feltámadás keresztény reménye; 1. Krisztus feltámadása és a mi feltámadásunk; 2. Krisztus parúziája, a mi feltámadásunk; 3. Azonnali közösség Krisztussal a halál után, az Újszövetség szerint; 4. A feltámadás valósága az aktuális teológiai kontextusban; 5. A feltámadásra hivatott ember; 6. A keresztény halál; 7. Az egyház összes tagjának „élő közössége” Krisztusban; 8. A lélek megtisztulása a megdicsőült Krisztussal való találkozás révén; 9. Az emberi élet megismételhetetlensége és egyetlensége. A reinkarnáció problémái; 10. Az isteni terv nagyszerűsége és az emberi élet komolysága; 11. Lex orandi – lex credendi; Összefoglalás.

Bevezetés: A mai gyakori bizonytalanság a halállal és a halál utáni létezéssel szemben

1. Krisztus feltámadásának állítása nélkül a keresztény hit hiábavaló (vö. 1Kor 15,14). Minthogy bensőséges kapcsolat áll fenn Krisztus feltámadásának ténye és a mi jövőendő feltámadásunk reménye között (vö. 1Kor 15,12), a feltámadt Krisztus képezi a mi reményünk alapját is, amely a földi életünk határain túl nyílik. Ugyanis „ha csak ebben az életben reménykedünk Krisztusban, minden embernél száncsalomra méltóbbak vagyunk” (1Kor 15,19). Eme remény nélkül lehetetlen lenne keresztény életvitelt folytatni.

Ezt a kapcsolatot a jövőendő életbe vetett szilárd remény és a keresztény élet követelményeinek való megfelelés lehetősége között már az ősegyházban világosan elfogadták. Akkor ugyanis arra emlékeztek, hogy az apostolok szenvedések által érték el a dicsőséget;¹ és így azok is, akik vértanúságra jutottak, abból a reményből merítették erőt, hogy a halál után találkoznak Krisztussal, valamint a saját jövőendő feltámadásuk reményéből.² A szenteket napjainkig

1 Vö. Római Szent Kelemen, *Ad Corinthios* V., in FC 15,75-77. – Magyarul: Vanyó L. (szerk.), *Apostoli atyák*, (Ókeresztény Írók 3.), Budapest 1980, 108.

2 Vö. Antióchiai Szent Ignác, *Ad Romanos* IV., in Funk I,256-258. – Magyarul: Vanyó L. (szerk.), *Apostoli atyák*, (Ókeresztény Írók 3.), Budapest 1980, 181.

is ez a remény ösztönzi, vagy ez erősíti, s így adják életüket vértanúságra vagy Krisztus és embertársaik szolgálatára. Tanulságul szolgálnak, miközben arra tekintenek a Krisztus felé vezető útukon amerre más keresztények is, és erősebbé válnak. Ez a reménység a keresztények szívét a mennyei dolgok irányába emeli, anélkül, hogy a földön teljesítendő kötelességeik teljesítését elhanyagolnák, mert „az új föld várásának nem szabad csökkentenie, hanem inkább fokoznia kell a szorgoskodást, hogy szebb legyen a föld”.³

Mindazonáltal, a jelen világ sokféle módon veszélybe sodorja ezt a keresztény reményt. Ugyanis erősen hat rá a szekularizmus, „amely az ember és a világ olyan szemléletében áll fenn, amely elszakad a misztérium dimenziójától, sőt, elfedi és tagadja azt. Ez az immanentizmus az ember teljes szemléletének a redukálása”.⁴ A szekularizmus olyan légkört teremt, amelyben korunk sok kereszténye él. Csak nagy erőfeszítés árán tudnak megszabadulni a befolyásától. Ezért nem kell csodálkozni, ha a keresztények között is félreértések támadnak az eszkatológiai kérdések körül. A keresztények gyakran aggodalommal tekintenek a jövőre; „nemcsak a fájdalom és a test előrehaladó szétesése gyötri őket, hanem, s még inkább az örök megsemmisüléstől való félelem is”.⁵ A keresztények a történelem minden korszakában a kétségek kísértésének voltak kitéve. Azonban a mi korunkban a sok keresztény ember aggodalma – úgy tűnik – a remény elerőtlenedését jelzi.

Bár „a hit a remélt dolgok biztosítója, a nem látható dolgok bizonyítója” (Zsid 11,1), fontos lesz nagyobb állhatatossággal szem előtt tartanunk a katolikus hitnek a jövőre sorsunkat illető igazságait. Kísérletet teszünk arra, hogy egy szintézisbe egyesítsük ezeket, kiemelve belőlük különösen azokat a szempontokat, amelyek közvetlen választ tudnak adni a jelenkori aggodalmakra. A hit így támogatni fogja a reményt.

Mielőtt azonban belefognánk ebbe a feladatba, szükséges kijelölni azokat a fő alapokat, amikből a mai aggodalmak származnak. El kell ismerni, hogy napjainkban a keresztény hitet nem csak olyan hatások rázzák meg, amelyek az egyháztól kívülállóknak tekintendők: ma fel lehet fedezni egy bizonyos „teológiai félárnyékot” is. Nem hiányzanak ugyanis a dogmák új értelmezései, amit a hívek úgy fognak fel, mintha azokban kétségbe vonnák Krisztusnak magát az istenségét és az ő feltámadásának valóságát. Az ilyen vélekedésekből a hívek

3 GS 39, in *AAS* 58 (1966) 1057.

4 Második rendkívüli püspöki szinódus, *Záródokumentum* (1985. december 10.) II, A, 1, in *Civitate Vaticana* 1985, 6.

5 GS 18, in *AAS* 58 (1966) 1038.

nem kapnak semmiféle megerősítést a hitükhöz, sőt, inkább arra kapnak ösztönzést, hogy a hit sok más igazságát is kétségbe vonják. Az ilyen értelmezésekből maguk elé állított Krisztus-képük nem tudja védelmezni a reményüket. A kifejezetten eszkatologikus területen megemlítjük „azokat a közvéleményben szélesen elterjedt teológiai ellentéteket, amelyeknek sem a tárgyát, sem a horderejét nem tudja megkülönböztetni a hívek nagyobb része. Azt lehet hallani, hogy vitáznak a lélek létezéséről, az örök élet jelentőségéről; és így rákérdeznek arra is, milyen kapcsolat van a keresztyén ember halála és az egyetemes feltámadás között. Mindez megzavarja a keresztyén népet, amelynek sem lexikális tudása nincs, sem a családtól nem kapott erre vonatkozó tanítást”.⁶ Az ilyesfajta teológiai kétségek gyakran nem csekély hatást gyakorolnak a katekézisre és a prédikációra, ugyanis, amikor az erről szóló tanítást oktatják, azt vagy újféléképpen adják elő, vagy pedig elhallgatják az eszkatológiai igazságokat.

A szekularizmus jelenségéhez közvetlenül csatlakozik az a széles körben elterjedt meggyőződés – és bizonyosan nem a tömegkommunikációs eszközök hatása nélkül –, hogy az ember, mint minden más térben és időben létező dolog, nem más, mint anyag, és hogy a halállal teljesen megsemmisül. Továbbá, a jelenlegi kultúra is, amely ebben a környezetben fejlődik, minden eszközzel arra törekszik, hogy elfelejtse a halált és az elkerülhetetlenül hozzá kapcsolódó kérdéseket. Másrészt, a reményt megtépázza az emberi természet jóságáról szóló pesszimizmus is, s ebben van az aggodalmak és gyötrelmek gyökere. A századunk emberei által a második világháborúban tanúsított végtelen kegyetlenség után általánosan elterjedt az a reménység, hogy – okulva a kegyetlen tapasztalatból –, fel lehet építeni egy jobb rendet, a szabadságét és az igazságosságét. Ennek ellenére rövid időn belül felülkerekedett a keserű kiábrándultság: „Ugyanis a világban ma mindenütt növekszik az éhínség, az elnyomatás, az igazságtalanság és háború, a szenvedések, a terrorizmus és az erőszak mindenféle formája”.⁷ A gazdag országokban sokakat magával ragadott „az anyagi javak bálványozása (az úgynevezett konzumizmus)”, és nem gondoskodnak másokról.⁸ Könnyű arra gondolni, hogy a mai ember, aki ily mértékben rabszolgája a konkupiszcenciából fakadó ösztöneinek, és kizárólag a földi javakat szomjazza, egyáltalán nincs magasabb célra rendelve.

6 Hittani Kongregáció, *Recentiores episcoporum Synodi levél, Bevezetés*, in AAS 71 (1979) 940.

7 Második rendkívüli püspöki szinódus, *Záródokumentum* (1985. december 10.) II, D, 1, in Civitate Vaticana 1985, 17.

8 Második rendkívüli püspöki szinódus, *Záródokumentum* (1985. december 10.) I, 4, in Civitate Vaticana 1985, 4.

Ily módon sok ember kétségek között él, hogy vajon a halál a semmibe taszítja-e őt, vagy pedig az új életre viszi. Azok közül, akik elfogadják, hogy a halál után is van élet, sokan ismét a földön, reinkarnáció által képzelik el azt, mintha a földi életünk lefolyása nem egyetlen lenne. A vallási közömbösség kétségbe vonja az örök életbe vetett remény alapját: ez az alap Istennek Jézus Krisztus által adott ígéretét jelenti, vagy egy másik üdvözítőt, akit még várunk kell? A „teológiai félárnyék” tovább támogatja ezt a közömbösséget, mivel Krisztus valódi képe körül olyan kétségeket támaszt, amelyek nehezzé teszik sok kereszténynek, hogy benne higgyen.

2. Ma az eszkatológiát más indokokkal is háttérbe szorítják, melyek közül legalább egyet megjelölünk: annak a tendenciának az újjászületését, amely egy a világon belüli eszkatológiát állít. A teológia történetében olyan jól ismert tendenciáról van szó, amit a középkor óta „Gicchino da Fiore lelki örökségének” szokás nevezni.⁹

Ezt a tendenciát a felszabadítás teológiájának néhány teológusa műveli, akik ily módon Isten Országa felépítésének szükségességét már a történelmünkön belül sürgetik, akik a történelmet meghaladó üdvösséget – úgy tűnik – háttérbe szorítják. Biztos, hogy ezek a teológusok egyáltalán nem tagadják az emberi élet és a történelem után következő valóságok igazságát. De, minthogy az Isten Országát egy osztályok nélküli társadalomba helyezik, a „harmadik korszak”, amelyben megvalósul az „örök Evangélium” (ApCsel 14,6-7) és a Lélek uralma, új formában kerül bevezetésre, mégpedig a maga szekularizált változatában.¹⁰ Ily módon a történelmi időbe beleköltözik egy bizonyos *eszkaton*, még ha nem is abszolútként, hanem relatívként, végsőként jelentkezik. Ennek ellenére a keresztény gyakorlat kizárólag arra irányul, hogy ezt az eszkatont érje el, amely az Evangélium olyan reduktív olvasásából származik, amikben mindazokat, amik az abszolút végső valóságokhoz tartoznak, nagyrészt elhallgatják. Ebben az értelemben, ebben a teológiai szisztémában, az ember „egy időbeli messiанизmus perspektívájába kerül, amely az Isten Országa és az ő, az emberi történelem immanenciájába felszívódása szekularizációjának egyik legradikálisabb kifejezése”.¹¹

9 Vö. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 köt. (Paris, 1978 és 1981).

10 A Marx és Hegel közötti kapcsolathoz vö. Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2. köt., Paris 1981, 256-360.

11 Hittani Kongregáció, *Libertatis nuntius* instrukció (Instrukció a „felszabadítás teológiája” néhány szempontjáról), 10,6, in *AAS* 76 (1984) 901.

A teológiai remény elveszíti teljes formáját, amikor azt politikai dinamizmussal helyettesítik. Ez igazolódik mindig, amikor a politikai dimenzió „fő és kizárólagos dimenzióvá válik, amely a Szentírás reduktív olvasásához vezet”.¹² Meg kell jegyezni: nem lehet megengedni, hogy olyan eszkatológiát tárjanak elő, amely az Evangélium reduktív értelmezéséhez vezet, még akkor sem, ha nem veszi át a marxista szisztéma egyetlen elemét sem, amit nehezen lehetne összeegyeztetni a kereszténységgel.

Ismeretes, hogy a klasszikus marxizmus a vallást a nép „ópiumának” tartja, mert az „miközben az ember reményét a jövőendő és félrevezető élet felé emeli, elvonja őt a földi társadalom építésétől”.¹³ Az ilyesféle vád minden alapot nélkülöz. Sőt, a materializmus az, amely megfosztja az embert a világ építésének igazi motívumaitól. Miért kell harcolni, ha semmit nem lehet remélni a földi élet után? „Együnk-igyunk, mert holnap úgyis meghalunk” (Iz 22,13). Viszont, ellenkezőleg, biztos, hogy „az eszkatologikus remény nem csökkenti a földi dolgok jelentőségét, hanem inkább új motívumokkal segíti beteljesedésüket”.¹⁴

Nem tudjuk azonban kizárni, hogy nem kevés olyan keresztény is volt, akik sokat gondolva a túlvilágra, a túlbuzgó élet útját választották, és elhanyagolták a szociális kötelességeiket. Ezt az eljárási módot azonban el kell vetni. Ezzel szemben az sem megengedett, hogy miközben megfélekedünk a jövőendő életéről, a kereszténységnek egy pusztán „időbeli” változatát valószínűsítsük meg a személyes életben vagy a lelkipásztori gyakorlatban. Az egyház Tanítóhivatala¹⁵ által előtárt „integráns” tanítás ugyanakkor megőrzi az evangéliumi örömhír különböző elemeinek gazdagságát.¹⁶ Ezért ez a tanítás igazi keresztény magatartásra és helyes lelkipásztori tevékenységre nevel bennünket, mivel megmutatja, hogy félre kell tenni és túl kell haladni a téves és haszontalan szembeállításokat a lelki misszió és a világ érdekében kifejtett diakónia között.¹⁷ Végül ez a tanítás igazán kifejezi az embertársak iránti szeretetet is, mert arra törekszik, hogy tökéletesen megszabadítsa őket minden rabszolgaságtól, elsősorban a szív rabszolgaságától. Ha a keresztény ember azzal foglalkozik, hogy teljes értelemben felszabadítson másokat, semmiféle módon nem zárkózik önmagába.

¹² *Ibid.*, 10,5, 900.

¹³ GS 20, in AAS 58,1040.

¹⁴ GS 21, in AAS 58 1041.

¹⁵ VI. Pál, *Evangélii nuntiandi* 34, in AAS 68 (1976) 28.

¹⁶ Vö. Nemzetközi Teológiai Bizottság, *Emberi jólét és keresztény üdvösség*.

¹⁷ Vö. Második rendkívüli püspöki szinódus, *Záródokumentum* (1985. december 10.) II, D, 6, in Civitate Vaticana 1985, 19.

3. A mai ember bizonytalanságaira a feltámadt Krisztus az alapvető keresztény válasz, mint ahogy minden kor minden embere számára is, és ez a Krisztushoz tartozók jövőbeli dicsőséges feltámadásának reményében van összefoglalva.¹⁸ Ez a feltámadás teljesen Krisztus feltámadásának mintájára fog történni: „ahogy a földi ember [Ádám] képét hordoztuk, a mennyeknek [Ádámnak] a képét is fogjuk hordozni” (1Kor 15,49), vagyis magának a feltámadt Krisztusnak a képét. A mi feltámadásunk egyházi esemény lesz, az Úr parúziájához kötődve, amikor teljessé válik a testvérek száma (vö. ApCsel 6,11). Ugyanakkor, közvetlenül a halál után, megvalósul a boldogok közössége is a feltámadt Krisztussal, amely – amennyiben szükséges – feltételezi az eszkatologikus megtisztulást. A feltámadt Krisztussal való közösség, elővételezve a mi végső feltámadásunkat, magába foglalja a tipikusan keresztény halál meghatározott antropológiai felfogását és szemléletét. A feltámadt Krisztusban és Krisztus által válik érthetővé az egyház összes tagja között – akiknek a feltámadt Úr a fejük – fennálló „javak közössége”.¹⁹ Krisztus a mi létezésünk végső célja; feléje kell haladnunk, kegyelmének segítségével, a rövid földi életünk útján. Ennek a vándorlásnak komoly felelősségét csak Krisztus végtelen nagyszerűségének révén foghatjuk fel, aki felé irányulunk. Mi Krisztust várjuk, nem pedig egy a mostanihoz hasonló másik földi létezést, ő pedig minden vágyunk legfőbb beteljesedése lesz.

A feltámadás keresztény reménye

I. Krisztus feltámadása és a mi feltámadásunk

1.1. Pál apostol ezt írta a korintusiaknak: „Elsősorban azt hagytam rátok, amit magam is kaptam: Krisztus meghalt bűneinkért, az Írások szerint, eltemették és harmadnap feltámadt, az Írások szerint” (1Kor 15,3-4). Krisztus azonban nem csak ténylegesen feltámadt, hanem ő maga „a feltámadás és az élet” (Jn 11,25), és ő a mi feltámadásunk reménye is. Ezért a mai keresztények – mint a régebbiek is – a nikaia-konstantinápolyi Hitvallásnak abban a formulájában, ami „Isten szent egyházának halhatatlan hagyománya”,²⁰ amikor megvallják a Jézus Krisztusba vetett hitüket, aki „harmadnapon feltámadt a holtak közül

18 Itt nem szükséges hangsúlyozni, hogy az emberek tartozhatnak Krisztushoz anélkül is, hogy látható módon az ő egyházához tartoznának: vö. LG 15 sk, in AAS 57 (1965) 19 sk.

19 LG 49, in AAS 57 (1965) 55.

20 VI. Pál, *Isten népének hitvallása*, Bevezetés.

az Írások szerint”, ehhez hozzáfűzik: „Várjuk a holtak feltámadását”.²¹ Ebben a hitvallásban az Újszövetség tanúságtétele visszhangzik: „először a Krisztusban elhunytak támadnak fel” (1Tesz 4,16).

„Krisztus feltámadt a halálból elsőként a halottak közül” (1Kor 15,20). Ez a beszédmód magába foglalja, hogy Krisztus feltámadásának ténye nem egy önmagába zárt valóság, hanem olyan, ami egykor kiterjed mindazokra, akik Krisztusban vannak. Minthogy a mi jövőendő feltámadásunk „Krisztus feltámadásának kiterjedése az emberekre”,²² könnyű megérteni, hogy az Úr feltámadása a mi feltámadásunk előképe. Krisztus feltámadása a mi jövőendő feltámadásunknak az oka is, „mivel egy ember idézte elő a halált, a halottak is egy ember révén támadnak fel” (1Kor 15,21). Az egyház és a Szentlélek keresztségében való újjászületés által szentségileg a feltámadt Krisztusban támadunk fel (vö. Kol 2,12). Azoknak a feltámadását, akik Krisztusban vannak, úgy kell tekintenünk, mint a keresztségben már elkezdődött misztérium csúcspontját. Ennek értelmében ez úgy jelenik meg, mint a Krisztussal és az embertestvérekkel való legmagasabb szintű közösség, valamint úgy, mint a reménysége legfőbb tárgya: „és így mindenkor az Úrral leszünk” (1Tesz 4,17 – „leszünk”, többes számban!). Ezért a végső, dicsőséges feltámadás testileg is a legtökéletesebb közössége lesz a Krisztusban már feltámadottaknak és a megdicsőült Úrnak. Mindebből kitűnik, hogy az Úr feltámadása mintegy helye a mi jövőendő dicsőséges feltámadásunknak, és hogy ezt a mi jövőendő dicsőséges feltámadásunkat egyházi eseménynek kell tekinteni.

Eme hitük miatt – mint Pált az Areopáguszon (ApCsel 17,32) – a mi körünk keresztényeit is kinevetik, amikor a halottak feltámadásáról tesznek tanúbizonyságot. A jelenlegi helyzet ezen a ponton nem különbözik attól, amit Órigenész írt a maga koráról: „Mivel nem értik a feltámadás misztériumát, gúnyos szóbeszéd tárgya ez a hitetlenek körében”.²³

Ezek a támadások és gúnyolódások nem érték el azt a céljukat, hogy az első századok keresztényei ne vallják meg a feltámadásba vetett hitüket, vagy hogy ennek a korszaknak az első teológusai ne tárják elő az erről a hitről szóló tanításukat. Minden hitvallás – mint a már idézett is – a feltámadásról szóló résszel éri el a csúcspontját. A holtak feltámadása „a leggyakoribb mo-

21 I. Konstantinápolyi Zsinat, *Hitvallás*, in *DH* 150.

22 Hittani Kongregáció, *Recentiores episcoporum Synodi* 2, in *AAS* 71 (1979) 941; *DH* 4652; *VApS* 11,5.

23 Órigenész, *Contra Celsum* 1,7 – in *GCS* 2,60. – Magyarul: Somos R. (ford.): *Kelzszoz ellen*, Budapest 2008, 31.

nografikus témája a Konstantin előtti kor teológiájának; csak nagyon ritkán lehet a korakeresztény irodalomban olyan művet találni, amely nem beszél a feltámadásról”.²⁴ Annál kevésbé szabad megijednünk a jelenlegi támadástól.

A feltámadás megvallását a patrisztikus kortól kezdve teljesen realiztikus módon fogalmazzák meg. Úgy tűnik, hogy „a test feltámadása” formula azért került be a római Hitvallásba – majd pedig sok másikba is –, hogy elkerüljék a feltámadás spiritualisztikus értelmezését, amely gnosztikus hatásra magával ragadott néhány keresztényt.²⁵ A XI. Toledói Zsinaton (675) nagyon átgondoltan adták elő a tanítást: elvetették azt a véleményt, hogy a feltámadás „valami légies, vagy más egyéb testtel” történne; a tanítás arra vonatkozik, hogy a feltámadás „abban a testben [történik], amelyben élünk, létezőnk és mozgunk”; ez a hitvallás „a mi Főnk, Krisztus példája alapján”, vagyis Krisztus feltámadásának fényében fogalmaz.²⁶ Ez a feltámadt Krisztusra vonatkozó utóbbi utalás rámutat arra, hogy a realizmust oly mértékben meg kell tartani, hogy a földön élő testünknek megdicsőült testté való átalakulását nem lehet kizárni. Azonban egy éteri test, amely új teremtmény lenne, nem felelne meg Krisztus feltámadása valóságának, és új elemet hozna magával. A zsinati atyák Krisztus feltámadásának azt a felfogását tárják elő, amely egyedül egyezik meg az üres sírról és a feltámadt Jézus megjelenéseiről szóló bibliai kijelentésekkel. (Figyeljük meg az *oftbé* ige használatát a feltámadt Úr megjelenéseinek kifejezésére, valamint a megjelenésekről szóló elbeszélések között az úgynevezett „újrafelismeréseket”.) Ennek ellenére ez a feltámadás megőrzi a feszültséget a test valóságos folyamatossága (a keresztre szegezett test ugyanaz a test, amely feltámadt és megjelenik a tanítványoknak) és ugyanennek a testnek a dicsőséges átalakulása között. A feltámadt Jézus nem csak arra szólította a tanítványokat, hogy érintsék meg őt, mert „a szellemnek nincs húsa és csontja, de mint látjátok, nekem van”, hanem megmutatta nekik kezeit és lábait, hogy igazolja: „én magam vagyok az” (Lk 24,39: *hoti egó eimi autosz*). Mindazonáltal, feltámadásában nem a földi és halandó állapotába került vissza. Így – bár megtartva a holtak jövőre feltámadására vonatkozó realizmust – semmiképpen nem feledhetjük, hogy valóságos testünk a feltámadásban hasonló lesz Krisztus

24 Alfred Stüiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*, Bonn 1957, 101.

25 Vö. John Norman – Davidson Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 21993, 163–165.

26 XI. Toledói Zsinat, *Hitvallás*, in *DH* 540.

dicsőséges testéhez (vö. Fil 3,21). Az a test, amely most a lélek (*pszükhé*) által ölt formát, a feltámadás dicsőségében a szellem (*pneuma*) által kapja formáját (vö. 1Kor 15,44).

1.2. Ennek a dogmának a történetében újdonságot jelent az a tény (legalábbis a II. században a gnosztikusok hatására megjelent tendencia legyőzése után), hogy a mi korunkban néhány teológus kritikának veti alá a realizmust. A feltámadás hagyományos bemutatása számukra túl nyersnek tűnik. Különösen a feltámadás túlságosan fizikai jellegű leírásai támasztanak számukra nehézséget. Ezért olykor a feltámadás bizonyos spiritualisztikus magyarázatában keresik a menedéket. Erre való tekintettel új értelmezést igényelnek a feltámadás hagyományos magyarázatáról.

Az eszkatológiai kijelentések teológiai hermeneutikájának korrektnek kell lennie.²⁷ Ezeket a kijelentéseket nem szabad úgy tárgyalni, mint amelyek csak a jövőre vonatkoznak (amelyek – mint olyanok – más logikai státusszal rendelkeznek azokhoz a kijelentésekhez képest, amik olyan múltbeli vagy jövőbeli valóságokra vonatkoznak, amelyeket gyakorlatilag bizonyítható tárgyként lehet leírni), mivel ugyanis ha minket illetően azok *még nem* is történtek meg – és ilyen értelemben még jövőbeliek –, de Krisztusban *már* megvalósultak.

A túlzásoknak mind kizárólagosan fizikai leírását, mind az események spiritualizálását elkerülendő, néhány alapvonást jelölünk meg:

1.2.1. A sajátosan teológiai hermeneutiához hozzátartozik a kinyilatkoztatott igazságok teljességének elfogadása. Isten ismeri a jövőt, amit az embernek hitre méltó igazságként nyilatkoztathat ki.

1.2.2. Ez Krisztus feltámadásában lett nyilvánvalóvá, amire az egész patrisztikus irodalom utal, amikor a halottak feltámadásáról beszél. Ami a választott népnél a reményben növekedett, az Krisztus feltámadásában valósággá vált. Hittel fogadva, Krisztus feltámadása valami végleges dolgot jelent a halottak feltámadása számára is.

1.2.3. A Szentírásra és az értelemre alapozott olyan ember- és világképpel kell rendelkezni, amely alkalmas arra, hogy elismerje az ember és a világ teremtményi magas hivatását. De még inkább hangsúlyozni kell, hogy „Isten a teremtet világ »végső dolga«. Győztesként a menny, elveszítettként pokol, vizsgálóként ítélet, tisztítóként tisztítótűz. Ő az, akiben a vég meghal, és aki által, akiben feltámad. De ő olyan is, ahogyan a világ felé fordul, vagyis a

27 A hermeneutikához vö. Nemzetközi Teológiai Bizottság, *A dogmák értelmezése* (1990).

Fiában, *Jézus Krisztusban*, aki Isten kinyilatkoztatása és a »végső dolgok« összefoglalása is”.²⁸ Feltétlenül oda kell figyelniük arra, hogy megőrizzük a feltámadt testről szóló tanítás realizmusát, és ez nem feledtetheti annak a szempontnak az elsődlegességét, hogy Istennel vagyunk közösségben (*communio*) Krisztusban (ez a feltámadt Krisztusban való közösségünk akkor lesz teljessé, amikor mi is feltámadunk testileg) és az Istenhez társulunk (*societas*) Krisztus által, ami az ember, az egyház és a világ végső célja.²⁹

1.2.4. Az eszkatologikus „doketizmus” elvetése is megkívánja, hogy az Istennel való közösségünket a végső eszkatologikus stádiumban ne pusztán szellemi dolognak fogjuk fel. Isten, aki a kinyilatkoztatásában meghív minket a vele való végső közösségre, egyúttal a teremtet világ Istene is. Ez az „első mű” is felvétel a végső időkben a megdicsőülésbe. Ebben az értelemben erősíti meg a II. Vatikáni Zsinat: „miközben csak a szeretet marad meg és annak cselekedetei, megszabadul a hiábavalóság szolgátságából az az egész teremtetés, melyet Isten az emberért teremtet”.³⁰

1.2.5. Végül meg kell jegyezni, hogy a Hitvallásokban vannak realizmussal teli dogmatikus megfogalmazások a feltámadott testről. A feltámadás „ebben a testben, amelyben most élünk” fog történni.³¹ Ezért ugyanaz a test az, amely most él, és az, amelyik majd feltámad. Ez a hit világosan megjelenik már a korakeresztény teológiában is. Szent Ireneusz feltételezi a test „átalakulását”, mivel az „halandó és romlandó, halhatatlanná és romolhatatlanná” lesz a végső feltámadásban.³² De ez a feltámadás „ugyanazokban a [testekben fog végbemenni], amelyek meghaltak; mert ha nem lennének ugyanazok, akkor nem is támadnának fel azok, akik meghaltak”.³³ Az atyák azt tartják, hogy a testi azonosság nélkül nem lehetne megvédeni a személy azonosságát. Az egyház soha nem tanította azt, hogy ugyanaz az anyag szükséges ahhoz, hogy elmondhassuk: ugyanarról a testről van szó. De az ereklyék tisztelete megmutatja, hogy a feltámadást nem lehet attól a testtől függetlenül értelmezni, amely élt; ebben a tiszteletben a keresztények megvallják, hogy a szentek testét, ami „egykor Krisztus élő tagja és a Szentlélek

28 Hans Urs von Balthasar, *Umriss der Eschatologie*, in Uő, *Verbum caro. Skizzen zur Theologie* I, Einsiedeln 21960, 282.

29 Vö. DV 2, in AAS 58 (1966) 818.

30 GS 39, in AAS 58 (1966) 1057.

31 *Fides Damasi*, in DH 72.

32 Ireneusz, *Adversus haereses* V,13,3, in FC 8/5, 109. – Ez a részlet görögül van meg; az „átváltozás” szó helyén a *metaszkematizmosz* kifejezés áll.

33 Ireneusz, *Adversus haereses* V,13,1, in FC 8/5, 105.

temploma volt”, Krisztus „az örök életre fel fogja támasztani és meg fogja dicsőíteni”.³⁴

2. Krisztus parúziája, a mi feltámadásunk

2.1. Az Újszövetség a halottak feltámadásához egy meghatározott időpontot rendel. Miután Pál kijelentette, hogy a halottak feltámadása Krisztus által és Krisztusban megy majd végbe, hozzáfűzi: „Mindenki, amikor sorra kerül: először Krisztus, majd az ő eljövetelekor mindnyájan, akik Krisztushoz tartoznak” (1Kor 15,23: *en tê parouszia autou*). Ez egy tényleges eseményt jelöl meg a halottak feltámadásának időpontjaként. A *parouszia* görög szó az Úr második, még jövőbeli, dicsőséges eljövetelét jelenti, amely különbözik az első, alázatos eljövetelétől:³⁵ a dicsőség megnyilvánulása (vö. Tit 2,13) és a parúzia megnyilvánulása (vö. 2Tesz 2,8) ugyanarra az eljövetelre vonatkozik. Ugyanezt az eseményt „az utolsó napon” szavakkal fejezi ki a János szerinti evangélium (6,54). Az eseményeknek ugyanez a kapcsolata van jelen az 1Tesz 4,16-17 leírásában is, s az atyák nagy hagyománya megerősíti ezt: Krisztus „eljövetelére az emberek mind feltámadnak”.³⁶

Ennek az állításnak ellentmond „a halálban való feltámadás” teóriája. A maga különösen elterjedt formájában oly módon tárják ezt elő, amely súlyosan rombolja a feltámadás valóságát, ugyanis olyan feltámadást állít, amely nincs kapcsolatban azzal a testtel, amely élt, és amely most halott. A halálban való feltámadást állító teológusok ki akarják zárni az „elkülönült lélek” (*anima separata*) létezését a halál után, amit ők a platonizmus maradványának tartanak. Nagyon érthető a halálban való feltámadást pártfogoló teológusokat motiváló félelem: a platonizmus súlyos eltérést jelentene a keresztény hit-től, amely szerint a test nem börtön, amiből ki kell szabadítani a lelket. Ám éppen ezért nem lehet helyesen érteni azokat a teológusokat, akik a platonizmustól menekülve a végső testiséget, vagyis a feltámadást oly módon állítják, hogy nem látható, hogy még mindig „erről a testről, amelyben most élünk”,³⁷ erről van szó. A régi hitvallási formulák más erővel beszéltek ugyanannak a testnek a feltámadásáról, amely most él.

34 Tridenti Zsinat, 25. ülés, *Határozat a szentek segítségül hívásáról, tiszteletéről és ereklyéiről, és a szentképekről*, in DH 1822.

35 Vö. I. Konstantinápolyi Zsinat, *A konstantinápolyi hitvallás*, in DH 150: „újra eljön dicsőségben”.

36 *A Pseudo-Athanasziosz-féle „Quicumque” hitvallás*, in DH 76.

37 *Fides Damasi*, in DH 72.

A test és a holttest fogalmi megkülönböztetése, vagy a két különböző fogalom bevezetése a testről szól felfogásba (a német nyelvben a „Leib” és a „Körper” szavak fejezik ki a különbséget, míg több más nyelvben ezt nem lehet kifejezni) akadémiai körökön kívül alig érthető. A lelkipásztori tapasztalat azt tanítja, hogy a keresztény nép nagy zavarral hallgatja az olyan szentbeszédeket, amelyekben azt állítják – miközben holttestet temetnek –, hogy az a halott már feltámadt. Félni lehet attól, hogy az ilyen szentbeszédek negatív hatást gyakorolnak a hívekre, ugyanis elősegíthetik a jelenlegi tanításbeli konfúziót. Ebben a szekularizálta világban, amelyben a híveket elvarázsolja a teljes halál materializmusa, még sokkal súlyosabb lenne a tanácstalanságuk növelése.

Másrészt az Újszövetségben a parúzia a történelemnek ténylegesen a záró eseménye. Erőszakot követnénk el az újszövetségi szövegeken, ha megpróbálnánk a parúziát úgy magyarázni, hogy az egy olyan folyamatos esemény, ami nem más, mint az egyes személyeknek – a maguk halálában – az Úrral való találkozása.

2.2. Az emberek „az utolsó napon” (Jn 6,54), amikor dicsőségesen feltámadnak, elérik a teljes közösséget Krisztussal. Ez világosan látható, mert az embernek Krisztussal való közössége akkor lesz teljes egzisztenciális valósággá mindkettőjük számára. Egyébként amint a történelem a végéhez ér, az összes együttműködő és testvér feltámadása teljessé fogja tenni Krisztus titokzatos testét (vö. Jel 6,11). Ezért hangsúlyozta Órigenész: „Egyetlen test van, amelyről azt mondják, hogy az ítéleten feltámad”.³⁸ A XI. Toledói Zsinat ezért jogosan vallotta nem csak azt, hogy a halottak dicsőséges feltámadása a feltámadt Krisztus példája alapján történik, hanem azt is, hogy „a *mi Főnk*, Krisztus példája alapján”.³⁹

A végső feltámadásnak ez a közösségi aspektusa – úgy tűnik – feloldódik a halálban való feltámadás teóriájában, mivel az ilyen feltámadás inkább egyéni folyamattá változna. Ezért nem hiányzanak a halálban való feltámadás teóriáját támogató teológusok, akik az úgynevezett időtlenségben (*atemporalismus*) keresték a megoldást: ők azt állítják, hogy a halál után semmiféleképpen nem létezhet idő, és bár elismerik, hogy ebből a világból szemlélve az emberek egymás után halnak meg, de úgy gondolják, hogy az emberek a haláluk után, amiben semmiféle módon nincs többé idő, azonnal fel is támadnak. Az atemporalizmusnak ez a kísérlete, ami által az egyéni folyama-

³⁸ Órigenész, *In Leviticum homilia* 7,2, in *GCS* 29,378; *SC* 286f.

³⁹ XI. Toledói Zsinat, *Hitvallás*, in *DH* 540.

tos halálok és a közösségi feltámadás egybeesnének, magába foglalja a bibliai gondolkodástól idegen filozófiai időfelfogáshoz való folyamodást. Az Újszövetség beszédmódja a vértanúk lelkéről – úgy tűnik – nem tudja elvonni azokat sem az időbeli következmény valóságától, sem az ilyen következmény bármiféle felfogásától (Jel 6,9-11). Hasonlóképpen, ha semmiféle idő nem létezne a halál után, még a földi időhöz pusztán csak hasonló sem, nem lehetne könnyen megérteni, hogy Pál miért beszél – az őt a halottak sorsáról kérdező tesszalonikai híveknek – a jövő idős formulával (vö. 1Tesz 4,13-18 – *anaszte-izsontai*). Továbbá az idő mindenféle felfogásának radikális tagadása az így értelmezett feltámadásokkal kapcsolatban, amik egyszerre történnek, vagy pedig a halálra következnek – úgy tűnik – nem számol elégséges módon a feltámadás igazi testiségével; ugyanis nem lehet valódi testnek kijelenteni azt, amely az idő minden felfogásától idegen. A boldogok lelkeit sem lehet elgondolni az idővel való bármiféle kapcsolat nélkül, mivel a valóban testi módon feltámadt Krisztussal vannak közösségben.

3. Azonnali közösség Krisztussal a halál után, az Újszövetség szerint

3.1. Az első keresztények – akár azért, mert úgy gondolták, hogy a parúzia közel van, akár azért, mert még nagyon távolinak tartották – tapasztalatból hamar megtanulták, hogy egyeseket a halál a parúzia előtt elragadtott közülük. Pál vigasztalta azokat, akik aggódtak az elhunytak sorsa miatt (vö. 1Tesz 4,13), a meghalt hívek jövőbeli feltámadásáról szóló tanításra emlékeztetve őket: „először a Krisztusban elhunytak támadnak fel” (1Tesz 4,16). Ez a hitbeli meggyőződés további kérdéseket hagyott nyitva, melyeket hamar fel kellett vetni, például: Milyen állapotban vannak az elhunytak a köztes időben? Ennek a kérdésnek a megoldásához nem kellett teljesen új választ kidolgozni, ugyanis az egész bibliai hagyományban már hosszú ideje megvoltak hozzá az elemek. Izrael népe, történetének első állomásaitól kezdve – melyek számunkra ismertek – úgy gondolta, hogy valami megmarad az emberből a halál után is. Ez a gondolat már a legősibb elgondolásokban megjelenik arról, amit *sheol*-nak neveznek.

3.2. A *sheol* ősi zsidó fogalma – fejlődésének első stádiumában – meglehetősen tökéletlen volt. Úgy gondolták, hogy a menny ellenpólusaként a föld alatt található. Ebből formálódott ki a „leszállni a *sheol*-ba” kifejezés (Ter

37,35; Zsolt 55,16 stb.). Az ott lakókat *refaim*-nak nevezték. Ez a héber szó nem rendelkezik egyes számmal, ami – úgy tűnik – azt mutatja, hogy nem szenteltek figyelmet ezeknek a halottaknak az egyéni életére. Nem dicsőítik Istent, és el vannak különítve tőle. Mindannyiuknak – mint névtelen tömegnek – ugyanaz a sorsa. Ebben az értelemben a nekik tulajdonított halál utáni továbblétezéshez még nem kapcsolódik a retribúció fogalma.

3.3. Ezzel az elgondolással egyidejűleg elkezd megjelenni az az izraeli hit, amely abban bíz, hogy Isten mindenhatósága ki tud szabadítani egyeseket a *sheol*-ból (Sám 2,6; Ám 9,2 stb). Ez a hit már előkészítette a halottak feltámadásának fogalmát, ami a Dán 12,2 és az Iz 26,19 részekben jelenik meg, és ami Jézus idejében a zsidók között szélesben elterjedt, a szaddúceusok híres kivételével (Mt 12,18).

A feltámadásba vetett hit továbbfejleszti azt a módot, hogyan kell gondolkodni a *sheol*-ról. A *sheol*-t már nem úgy fogják fel, mint a halottak közös tartózkodási helyét, hanem mint ami két emeletre oszlik, melyek közül az egyik az igazak, a másik pedig az istentelenek számára van fenntartva. A halottak az utolsó ítéletig vannak itt, amikor a végső ítéletük kimondatik; de már ezeken a különböző emeleteken megkapják – kezdetleges fokban – a megérdemelt jutalmazásukat. Ez a felfogásmód az etióp Hénok könyve 22-ben jelenik meg,⁴⁰ és elővételezhető a Lk 16,19–31-ben.

3.4. Az Újszövetség ennek a típusnak egy bizonyos köztes állapotát állítja, mivel azt tanítja, hogy a halál utáni közvetlen továbbélés teljesen különbözik a feltámadástól, amit – egészen biztos, hogy – az Újszövetség soha nem hoz kapcsolatba a halállal. Hozzá kell fűzni, hogy az erről a továbbélésről szóló kijelentésnél hangsúlyozni kell – mint központi fogalmat – a Krisztussal való közösséget.

A keresztre feszített Jézus megígérte a bűnbánó latornak: „Bizony mondom neked, még ma velem leszel a paradicsomban” (Lk 23,43). A *Paradicsom* zsidó *terminus technicus*, ami a „Nagy Édennek” felel meg. Mégis ki lehet mondani, további részletezés nélkül: a központi gondolat az, hogy Jézus a bűnbánó latort közvetlenül a halála után a vele való közösségbe akarja fogadni. István a megkövezésekor ugyanezt a reményt mutatja fel. A „látom, hogy nyitva az ég, és az Emberfia ott áll az Isten jobbján” (ApCsel 7,56) szavakban, utolsó imájával együtt: „Uram, Jézus, vedd magadhoz lelkemet!” (ApCsel 7,59) megerősíti azt a reményét, hogy Jézus azonnal a vele való közösségbe fogadja őt.

⁴⁰ Vö. Siegbert Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch* (= *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Band V), Gütersloh 1984, 555–558; GCS 5,51–55.

A Jn 14,1-3-ban Jézus arról a sok helyről beszél a tanítványainak, ami Atyjának házában van: „ha aztán elmegyek, és helyet készítek nektek, újra eljövök, és magammal viszlek benneteket, hogy ti is ott legyetek, ahol én vagyok” (Jn 14,3). Aligha lehet kétségbe vonni, hogy ezek a szavak a tanítványok halálának idejére vonatkoznak, nem pedig a parúziára, ami a János szerinti evangéliumban másodlagos helyet kap (nem úgy, mint az első János-levéiben). A Krisztussal való közösség ismét középponti helyen áll. Ő nem csupán „az út, [hanem] az igazság és az élet” is (Jn 14,6). Meg kell jegyezni a *monai* (lakások) és a *ménein* (maradni) szavak hasonlóságát. Jézus így buzdít bennünket, a földi életre hivatkozva: „Maradjatok bennem, és én tibennetek maradok” (Jn 15,4), „Maradjatok meg szeretetemben” (Jn 15,9). Már a földön érvényes: „Aki szeret engem, az megtartja tanításomat, s Atyám is szeretni fogja. Hozzá megyünk és benne fogunk lakni” (Jn 14,23 – *monein*). Ez a „lakás”, ami közösség, a halál után még intenzívebbé válik.

3.5. Pál külön figyelmet érdemel. A köztes állapotról szóló fő szövege a következő: „Hiszen számomra az élet Krisztus, a halál pedig nyereség. Ha meg tovább kell élnem, az gyümölcsöző munkát jelent. Nem tudom tehát, mit válasszak. Mind a kettő vonz: Szeretnék elköltözni, hogy Krisztussal egyesüljek, mert ez mindennél jobb volna. De hogy értetek életben maradjak, arra nagyobb szükség van” (Fil 1,21-24). A 21. versben „az élet” („az élés” *to zén*) az alany, a „Krisztus” az állítmány. Így kap mindig hangsúlyt a Krisztussal való közösség gondolata, amely a földön kezdődve, a halál utáni állapotban való remény egyedüli tárgyaként hirdettetik: „Krisztussal egyesülni” (1,23). A halál utáni közösség intenzívebb, és a halál utáni állapot ezért kíváncs.

Amikor Pál tovább megy, nem becsüli alá a földi életet; végül a „testben való” megmaradás mellett dönt (Fil 1,25). Pál természetesen nem kívánja a halált (vö. 2Kor 5,2-4). A test elvesztése fájdalommal jár. Szokás szembeállítani Szókratész és Jézus halállal szembeni magatartását. Szókratész úgy tekint a halálra, mint a léleknek a test (*szóma*) sírjából (*szeima*) vagy börtönéből való kiszabadulására; Jézus, aki magára veszi a világ bűneit (vö. Jn 10,15), megtapasztalja a Getszemáni kertben a közelgő halál előtti félelmet is (vö. Mk 14,32). Pál magatartása nincs híjával a Jézus magatartásával való hasonlóságnak. A halál utáni állapot csakis azért kíváncs, mert az az Újszövetségben (a Lk 14,19-31 kivételével, ahol azonban a kontextus egészen más) a Jézussal való közösséget jelenti.

Teljesen téves állítás lenne azt mondani, hogy Pál fejlődésen ment át, melynek folyamán a feltámadásba vetett hitről eljutott a halhatatlanságban

való reményre. A kettő ugyanis nála kezdettől fogva együtt létezik. Ugyanabban a filippieknek írt levelében, amelyben előtárja azt az indokot, ami miatt a köztes állapotot kívánni lehet, örömmel beszél az Úr visszajövetelébe vetett reményről is, aki „átalakítja gyarló testünket, és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez” (Fil 3,21). A köztes állapotot mégis átmenetileg fogja fel, ami kétségtelenül kívánatos, mivel a Krisztussal való egyesülést akarja benne, azonban úgy, hogy a legnagyobb remény mindig a test feltámadása marad: „Ennek a romlandó testnek fel kell öltenie a romlatlanságot, ennek a halandónak a halhatatlanságot” (1Kor 15,53).

4. A feltámadás valósága az aktuális teológiai kontextusban

4.1. Könnyű megérteni, hogy az Újszövetségnek eme kettős doktrinális vonalából kiindulva, az egész keresztény hagyomány – jelentősebb kivételek nélkül – szinte napjainkig, az eszkatologikus remény tárgyát úgy fogta fel, hogy az két fázisban jött létre. Ez a hagyomány azt tartja, hogy az ember halála és a világ vége között az embernek fennmarad egy tudatos eleme, amit a „lélek” (*psükhé*) névvel illetnek, amit a Szentírás is használ (Bölcs 3,1; Mt 10,28), és már ott is részesül a retribúcióban. Az Úr újraeljövetelkor – ami a történelem végén következik be – várható azoknak a boldog feltámadása, „akik Krisztushoz tartoznak” (1Kor 15,23). Ekkortól kezdődik a feltámadáson már átment egész ember megdicsőülése, anélkül, hogy sérülne a továbblétezés [*subsistentia*] folyamán az életét leélt ember és a feltámadó ember közötti kontinuitás és az identitás; ennek a továbblétezésnek köszönhetően a konkrét ember soha nem szűnik meg teljesen létezni.

4.2. Ezzel a hagyománnyal szemben kivételként kell említeni a második századból néhány olyan keresztényt, akik a gnosztikusok hatására szembe helyezkedtek a „test üdvösségével”, és feltámadásnak csupán a – bizonyos testiséggel felruházott – lélek továbbélését nevezték.⁴¹ Egy másik kivétel Ta-

⁴¹ Tertullianusz új szaddúceusokként harcolt ellenük (*De resurrectione mortuorum* [*De carnis resurrectione*] 2,2, in *CCL* 2,922; *BKVI* Tertullian 2, Kempten 1872, 219-360, itt 226-230). Szent Ireneusz olyan személyekként vádolja őket, akik nem akarják belátni, „hogy – ha az úgy lenne, amint ők mondják – maga az Úr, akiben hisznek, nem támadt volna fel a harmadik napon, hanem távozása után a kereszten azonnal átszellemiesedett volna, a testét pedig hátrahagyta volna a földön” (*Adversus haereses* V,31,1, in *FC* 8/5,233-234; *SC* 153,388-390). Ireneusz számára Isten teljes „üdvöngondozása” a test révén egységet jelent: Isten az embert testté alkotta, és Fiát testbe küldte, hogy az ember testét megváltsa (vö. *Adversus haereses* V,14,1, in *FC* 8/5, 115-117; *SC* 153,182). Azt is meg kell említeni, hogy a „test feltámadása” kifejezés bekerült a hitvallásokba is, hogy a gnosztikusoknak ezt a befolyását kizárják (lásd fentebb a 25. lábj.).

tianosz és néhány arab eretnek *thnetopszükhiszmosz*-a, akik azt gondolták, hogy az ember olyannyira meghal, hogy a lelke sem létezik tovább. A végső feltámadást úgy értelmezték, mint a halott embernek a semmiből való újjáteremtését.⁴²

Eme tévtanítások óta – szinte napjainkig – gyakorlatilag szinte nincs is semmi kivétel ebben a témában. Luther Márton nem képez kivételt, mert ő elismeri a kettős eszkatologikus fázist. Szerinte a halál „a lélek és a test szétválása”.⁴³ Ő azt állítja, hogy a lelkek a halál és a végső feltámadás között tovább élnek, még ha ki is fejezi kételyét annak módja fölött, hogyan kell elképzelni azt az állapotot, amelyben a lelkek a halál és a feltámadás között vannak: olykor azt gondolta, hogy a szentek talán imádkoznak értünk a mennyben,⁴⁴ míg más helyeken az volt a véleménye, hogy a lelkek alvás állapotában vannak.⁴⁵ Tehát soha nem tagadta a köztes állapotot, csupán csak egy olyan módon magyarázta, amely különbözik a katolikus hittől.⁴⁶ A lutheri ortodoxia a kettős fázist megőrizte, míg a lelkek alvásának ideáját elvetette.

4.3. A kettős fázis tagadását először a XX. században kezdték terjeszteni. Az új tendencia bizonyos evangélikus teológusoknál tűnt fel, mégpedig a teljes halál (mint a régi *thnetopszükhiszmosz*) és az idők végén történő feltámadás formájában, amit a semmiből való újjáteremtésként magyaráztak. Az okok, amikre hivatkoztak, elsősorban konfesszionálisak voltak: az ember semmit sem tud a magáénak felmutatni Isten előtt, nem csupán a műveit, hanem még a lélek természetes halhatatlanságát sem; a halál komolysága csak akkor állna fenn, ha az egész embert érintené, nem csak a testet; ha a halál a bűnért való büntetés, és ha az egész ember bűnös, akkor az egész embert

42 Cezárei Euszebiosz szerint (*Historia ecclesiastica* 6,37, in *GCS* 9/2,592; *BKV2* II,6,37; magyarul: *Euszebiosz egyháztörténete* 6,37, in Vanyó L. [szerk.], *Ókeresztény Írók* 4, Budapest 1983, 280.) Órigenész meggyőzte ezeket az arab eretnekeket, hogy tévedésüktől elálljanak.

43 Martin Luther, *Vorlesungen über 1. Mose 22,11*, in *WA* 43,218.

44 Vö. *Schmalkaldische Artikel* 2,2, in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 31956, 425.

45 Martin Luther, *Brief an Amsdorf* (Wartburg, 13. Januar 1522), in *WA*, Briefwechsel 2,422.

46 Vö. XII. Benedek, *A „Benedictus Deus” rendelkezés*, in *DH* 1000, amely leszögezi, hogy az összes szentek lelkei „közvetlenül a haláluk után” és „még testük újra fölvétele előtt és az általános ítélet napja előtt... látták és látják az isteni lényeket, intuitív látással, és színről-színre, minden teremtmény közvetítése nélkül, amennyiben nem az mutatkozik látott tárgyként, hanem az isteni lényeg közvetlenül mutatja önmagát nekik, lepel nélkül, világosan és kítárva, és hogy akik így látnak, azok élvezik ezt az isteni lényeket, s hogy ettől a látástól és élvezéstől azoknak lelkei, akik már meghaltak, valóban boldogok és birtokolják az örök életet és örök nyugodalmat”.

kell érintenie a halálnak, mert különben arra lehetne gondolni, hogy a lélek, amelyben a bűn gyökere található, mentes a haláltól. Fokozatosan, szinte programozott módon, kezdett megjelenni egy új eszkatológiai séma gondolata: *egyedül* a halhatatlanság helyetti feltámadása, és a feltámadása.

A tendenciának ez az első formája sok nehézséget hozott magával: Ha az egész ember eltűnne is a halálban, Isten tudna egy olyan ember teremteni, aki tökéletesen hasonló lenne hozzá; ha azonban a kettő között semmiféle egzisztenciális folyamatosság nem állna fenn, akkor a második ember nem lenne ugyanaz, mint az első. Ezért olyan új elgondolásokat dolgoztak ki, amelyek a *halálban* való feltámadást állítják, ahol nincs üres tér a halál és a parúzia között. Meg kell jegyezni, hogy ily módon egy olyan témát vezettek be, amely az Újszövetség számára ismeretlen, ugyanis az Újszövetség mindig a parúziában való feltámadásról beszél, és soha nem az ember halálában való feltámadásról.⁴⁷

Amikor az új tendencia elkezdett egyes katolikus teológusokat is megéríteni, a Szentszék egy, az összes püspöknek címzett levélben⁴⁸ a teológiai pluralizmussal összhangban nem lévőknek nyilvánította azt.

4.4. Mindezeket az elgondolásokat a bibliai tanúságtételnek és a hagyomány történetének alapos megvizsgálásával kell értékelni, mind magára az eszkatológiára vonatkozóan, mind pedig annak antropológiai előfeltételeire vonatkozóan. Ugyanis jogosan lehet kérdezni, hogy egy elgondolást könnyen meg lehet-e fosztani minden indítékától, amely a létrejöttéhez vezetett. Különösen figyelmesen kell eljárni, ha egy meghatározott teológiai irányzat valójában konfesszionális, nem katolikus alapelvekből keletkezett.

Továbbá, figyelembe kellett venni az ökumenikus párbeszédre irányuló hátrányokat is, amelyek az új elgondolásból származhatnak. Még ha ez az új tendencia egyes evangélikus teológusoktól származik is, nem felel meg a lutheránus ortodoxia nagy hagyományának, ami ennek a felekezetnek a hívei között uralkodik. A különvált keleti keresztények között még erősebb a meggyőződés a lelkeknek a halottak feltámadását megelőző eszkatológiájára vonatkozóan. Mindezek a keresztények szükségesnek tartják a lelkek eszkatológiáját, mert ők a halottak feltámadását Krisztus parúziájával kapcsolatban látják.⁴⁹ Továbbá, ha a keresztény felekezetek területéről kitekintünk, meg

47 Főtebb, a 2. pontban rámutattunk azokra a fő elméletekre, amelyekkel ma a halálban való feltámadást magyarázzák. Ugyancsak főtebb, a 4.2. pontban említettük ennek a tendenciának a patrisztikus korból való néhány előfutárát.

48 Vö. Hittani Kongregáció, *Recentiores episcoporum Synodi*, in AAS 71 (1979) 939-943; VApS 11.

49 Az evangélikus keresztényekhez lásd *Confessio Augustana* 17 (BSLK 73).

kell állapítanunk, hogy a lelkek eszkatológiája nagyon is közös kincse a nem keresztény vallásoknak is.

A hagyományos keresztény elgondolásban a lelkek eszkatológiája egy olyan stádium, amelyben a történelem folyamán a Krisztusban való testvérek folyamatosan egyesülnek övele és őbenne. A lelkeknek a halálban való családias közösségéről szóló gondolat, ami nem kevés afrikai vallásban ismert, alkalmat nyújt a velük való vallásközi párbeszédre. Végül még hozzá kell fűznünk, hogy a kereszténységben ez a közösség a történelem végén éri el csúcspontját, amikor az emberek a feltámadás révén a maguk teljes egzisztenciális valóságukat érik el, testileg is.

4.5. Ennek a kérdésnek a történetében később jelentkezett egy másik érvelési mód is, amely az egyetlen fázist támogatja. Itt azt kifogásolják, hogy a kettős fázis sémája hellenisztikus torzításból származik. Az egyedüli bibliai elgondolás a feltámadás; ezzel szemben a lélek halhatatlansága a görög filozófiából származhat. Következésképpen az a javaslat, hogy a keresztény eszkatológiát meg kell tisztítani minden hellenisztikus járuléktól.

El kell ismerni, hogy a feltámadás gondolata a Szentírásban meglehetősen fiatal (az első vitathatatlan szöveg ezzel kapcsolatban a Dán 12,1-3). A zsidók legrégebbi felfogása inkább az életüket leélt (*refaim*) emberek árnyékának továbbéléséről szól a halottak olyan közös lakóhelyén (*sheol*), amely különbözik a sírjuktól. Ez a gondolkodásmód meglehetősen hasonlít arra a formára, ahogyan Homérosz beszélt a lelkekről (*pszükhói*) az alvilágban (*hádesz*). Ez a párhuzam a héber és a görög kultúra között, amely más korszakokban is létezik, kétséggé teszi a feltételezett szembeállításukat. Az ókorban a Földközi-tenger teljes partján a kulturális hasonlóságok és a kölcsönhatások sokkal nagyobbak voltak, mint ahogy azt gyakran feltételezik, és nem alkotnak olyan jelenséget, amely a Szentírással szemben másodlagos lenne, és eltorzítaná annak üzenetét.

Másrészt azt sem szabad feltételezni, hogy csakis a zsidó kategóriák voltak az isteni kinyilatkoztatás eszközei. Isten „sokszor és sokféle módon szólt” (Zsid 1,1). Nem szabad azt gondolni, hogy a Szentírásnak azok a könyvei, amelyekben a sugalmazás a görög kultúra szavaival és fogalmaival fejeződik ki, ezért kisebb tekintéllyel rendelkeznek, mint azok, amelyeket héber vagy arám nyelven írtak.

Végezetül nem lehetséges a héber és a görög mentalitásról úgy beszélni, mint ha egy egyszerű egységről lenne szó. A pátriárkák tökéletlen eszkatológiai fogalmai a későbbi kinyilatkoztatások által tökéletesedtek. A görög

filozófia a maga részéről nem szorítkozik a platonimusra vagy a neoplatonizmusra. Ezt nem szabad elfelejteni, mivel az atyáknak már sok kapcsolata volt nemcsak a közép-platonizmussal, hanem a sztoáával is.⁵⁰ Eme oknál fogva mind a kinyilatkoztatás és a hagyomány történetét, mind pedig a héber és a görög kultúra között kapcsolatokat árnyalt módon kell előtárni.

5. A feltámadásra hivatott ember

5.1. A II. Vatikáni Zsinat ezt tanítja: „A test és lélek egysége az ember testi mivoltánál fogva magába gyűjti az anyagi világ elemeit, melyek általa érik el céljukat és emelik föl hangjukat a Teremtő szabad dicséretére. [...]. Az ember pedig nem téved, amikor az anyagi dolgoknál magasabb rendűnek ismeri meg, és nem csupán a természet egy részecskéjének vagy a társadalom anonim elemének tekinti magát. Benső valójával ugyanis a dolgok teljességét meghaladja: ebbe a mély benső világba tér, amikor a szívébe fordul, ahol Isten várja őt, aki a szíveket vizsgálja, s ahol ő maga Isten színe előtt dönt a saját sorsáról. Így tehát amikor fölismeri önmagában a szellemi és halhatatlan lelket, nem valami merőben a fizikai és a társadalmi körülményekből fakadó ábrándképpel hitegeti magát, hanem a valóság mély igazságát érinti.⁵¹ Ezekkel a szavakkal a zsinat elismeri a spontán és elementáris tapasztalat értékét, ami által az ember megtapasztalja, hogy ő minden más földi teremtmény fölé lett rendelve, s hogy ez biztosan azért van így, mert képes az Istent birtokolni az ismeret és a szeretet révén. Az alapvető különbség az ember és minden más teremtmény között a boldogságra való születetlen törekvésben mutatkozik meg. Ez okozza, hogy az ember a személyének teljes megsemmisülését elveti és elutasítja. A lélek, vagyis „az örökkévalóság magában hordozott magva, mivel nem vezethető vissza a puszta anyagra, föllázad a halál ellen”.⁵² Mivel ez a halhatatlan lélek szellemi, az egyház fenntartja, hogy Isten annak teremtője minden emberben.⁵³

Ez az antropológia teszi lehetővé a kettős fázis már idézett eszkatológiáját. Ezt a keresztény antropológiát, mivel az elemek *dualitását* foglalja magá-

50 Vö. Michel Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clement d'Alexandrie* (= *Patristica sorbonensia*), Paris 1956.

51 GS 14, in AAS 58 (1966) 1035-1036.

52 GS 18, in AAS 58 (1966) 1038.

53 Vö. VI. Pál, *Isten népének hitvallása* 8, in AAS 60 (1968) 436; vö. XII. Pius, *Humani generis*, in DH 3896.

ba („a test – lélek” sémát), amelyek oly módon válhatnak szét, hogy a kettő egyike („a szellemi és halhatatlan lélek”) elválasztva is fennmarad és továbbél, olykor platonikus *dualizmussal* vádolják. A „dualizmus” szót sokféle módon lehet értelmezni. Ezért ha keresztény antropológiáról beszélünk, jobb a „dualitás” szót használnunk. Másrészt viszont, mivel a keresztény hagyományban a lélek továbbélési állapota a halál után nem végleges, és nem is ontologikusan a legfőbb állapot, hanem „köztes” és átmeneti állapot, ami a végső célra, a feltámadásra irányul, a keresztény antropológiának egészen sajátos jellege van, és különbözik a platonikusok híres antropológiájától.⁵⁴

5.2. Nem szabad továbbá összekeverni a keresztény antropológiát a platonikus dualizmussal, mivel az előbbiben az ember nem csupán lélek, mint ha a test egy megvetett börtön lenne. A keresztény ember nem szégyelli a testét, mint Plotinosz.⁵⁵ A feltámadásba vetett hit a platonikusok számára abszurdnak tűnne, mivel a reményt nem lehet a börtönbe való visszatérésbe vetni. Ám ez a feltámadásba vetett remény központi helyet foglal el az Újszövetségben. Következésképpen ezzel a reménnyel az ókori keresztény teológia az elvált lelket „fél embernek” tekintette, és ebből vont le azt a megnyugtató tanulságot, hogy majd következik a feltámadás: „Ó, mennyire méltatlan lenne Istenhez, hogy csupán egy fél embert vezessen az üdvösségbe”.⁵⁶ Szent Ágoston jól kifejezi az atyák közös gondolatát, amikor az elvált lélekről azt írja, hogy benne „rejtőzik egy bizonyos természetes vágy a test irányítására [...] mindaddig, amíg nem egyesül a testtel, hogy ez a vágy kielégüljön a test irányítására”.⁵⁷

5.3. A dualitás antropológiája megtalálható a Mt 10,28-ban: „Ne féljete azoktól, akik a testet megölik, a lelket azonban nem tudják megölni! Inkább attól féljete, aki a kárhozatba vetve a testet is, a lelket is el tudja pusztítani!”. Ha ezt a „logiont” az akkori idők antropológiájának és eszkatológiájának fényében hallgatjuk, megtanítja nekünk, hogy Isten által akart dolog az, hogy a lélek a földi halál után tovább éljen, amíg a feltámadásban újra

54 A zsidók még napjainkban is mondják az alvásból felébredve azt az imát (*berakah*), amelyben különbséget tesznek „a lelkek” és „a halott testek” között, mégpedig a „feltámadásra” való utalással. A szöveg a babiloni Talmudból származik. Vö. Seder R. Amran Gaon, part 1., *Hebrew Text with critical Apparatus*, Translation with Notes and Introduction by D. Hedegård (Lund 1951), 13.

55 Vö. Porphyrios, *Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften*, in *Plotins Schriften*, übers. v. Richard Harder, Bd. 5 (Anhang), Hamburg 1958, 2; vö. még Szent Ágoston, *De Civitate Dei* 22,26, in *CCL* 48, 853, Porphüriosz értékeléséhez.

56 Tertullianus, *De resurrectione mortuorum (De carnis resurrectione)* 34,3, in *CCL* 2,964.

57 Szent Ágoston, *De Genesi ad litteram* 112,35, in *CSEL* 28/1,432-433.

egyesül a testtel. Nem kell csodálkozni azon, hogy az Úr ezeket a szavakat a vértanúságról szóló tanítása alkalmával mondta el. A bibliai történet megmutatja, hogy az igazságért történő vértanúság privilegizált mozzanatot is jelent, amiben a hit fényével megvilágosodik mind az Isten által végzett teremtsé, mind a jövőendő eszkatologikus feltámadás és az örök élet ígérete (vö. 2Makk 7,9.11.14.22-23.28 és 36).

A Bölcsesség könyvében is olyan szövegösszefüggésben áll a lelkek eszkatológiájának kinyilatkoztatása, amelyben azokról van szó, akik „az emberek szemében szenvedtek” (Bölcs 3,4). „Az esztelenek szemében úgy látszott, hogy meghaltak; a világból való távozásukat balsorsnak vélték” (Bölcs 3,2), „az igazak lelke azonban Isten kezében van” (Bölcs 3,1). A lelkek eme eszkatológiája ugyanebben a könyvben Isten ama hatalmának világos megvallásához kötődik, hogy meg tudja valósítani az emberek feltámadását (vö. Bölcs 16,13-14).

5.4. Az egyház hűségesen elfogadja az Úr szavait a Mt 10,28-ban, és „leszögezi a folyamatosságát és továbbélését a halál után egy lelki elemnek, ami értelemmel és akarattal lett felruházva, úgy hogy továbbél az »emberi én«, anélkül azonban, hogy a köztes időben a testtel kiegészülne”.⁵⁸ Ez a megállapítás a keresztény antropológia jellegzetes dualitására alapozódik.

Azonban ezzel a megállapítással olykor szembehelyezik Szent Tamás egyes szavait, aki azt tartja, hogy „a lelkem nem a teljes »én«-emet jelenti”.⁵⁹ De ennek a megállapításnak a kontextusát a közvetlenül előtte álló szavak határozzák meg, amelyekben hangsúlyos szerepet kap az, hogy a lélek az ember egy része. Ez a tanítás áthatja Szent Tamás egész „*Summa theologiae*”-ját. Amikor azt állítják: „az elvált lélek az értelmes természet egyedi szubsztanciája, de nem személy”, akkor ő így válaszol: „A lélek csupán egy része az embernek, és így el is lehet választva [a testtől], de természeténél fogva mégis megtartja a [testtel való] egyesülés képességét, és ezért nem lehet egyedi szubsztanciának nevezni, azaz hüposztaszisznak vagy első szubsztanciának, éppoly kevésbé, mint a kezét vagy az ember testének bármely részét. És így nem illeti meg azt a személynek sem a meghatározása, sem a neve”.⁶⁰ Ebben az

58 Hittani Kongregáció, *Recentiores episcoporum Synodi* 3, in *AAS* 71 (1979) 941; *VApS* 11,5.

59 Aquinói Szent Tamás, *Super primam epistolam ad Corinthios* 15,2,924, in *Uő, Super epistolam Sancti Pauli lectura*, ed. Raphael Cai, Bd. 1, Taurini-Romae 1953, 411.

60 Aquinói Szent Tamás, *Summa theologiae* I, q. 29, a. 1,5 és ad 5. (Német kiadás 3, Salzburg-Leipzig 1939, 45-46). Amikor Szent Tamás tévtanításnak tartja „azt mondani, hogy Krisztus a három napos halál folyamán volt ember” (*Summa theologiae* III, q.50, a.4, c. [Német kiadás 28, Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1956, 137]), megvédi azt, hogy a lélek és a test közötti egység az emberi lét fogalmát alkotja.

értelemben, azaz amennyiben az emberi lélek nem jelenti a teljes embert, azt lehet mondani, hogy nem az „én”. Sőt, ezt állítani is kell, hogy a keresztény antropológia hagyományos vonala ezáltal fennmaradjon. Szent Tamás ebből vezeti le azt, hogy az elvált lélekben megvan egy törekvés a test felé, vagyis a feltámadás felé.⁶¹ Szent Tamásnak ez az álláspontja a keresztény antropológia hagyományos értelmét fogalmazza meg, amint azt már Szent Ágoston kifejezésre juttatta.⁶²

Más értelemben azonban azt lehet és kell mondani, hogy az elvált lélekben „ugyanaz az emberi »én«” él tovább.⁶³ Minthogy az embernek öntudatos és továbbélő eleme, neki köszönhetően állíthatunk egy igazi kontinuitást a földön élt ember és a majd feltámadó ember között. Az emberi elemnek továbbélő eme kontinuitása nélkül az az ember, aki a földön élt, és az, aki majd feltámad, nem ugyanaz az „én”. Ezért megmaradnak a halál után az értelemnek és az akaratnak azok a tevékenységei, amelyek a földön mentek végbe. A lélek, még elváltan is, végbevisz személyes értelmi és akarat tevékenységeket. Egyébként az elvált lelkek továbbélése világos az egyház gyakorlata alapján is, amely imádságot intéz a boldogok lelkéhez.

Ezekből a megfontolásokból kitűnik, hogy egyrészt az elvált lélek ontologikusan tökéletlen, és hogy másrészt értelemmel felruházott valóság; sőt, XII. Benedek meghatározása szerint a tökéletesen megtisztult szentek lelkei „közvetlenül haláluk után”, és biztosan már elváltan („még testük újra fölvétele előtt”) birtokolják a közvetlen istenlátás tökéletes boldogságát.⁶⁴ Ez a boldogság önmagában tökéletes, és nincs semmi, ami nála nagyobb lenne. A testnek a feltámadásban való dicsőséges átváltozása adja ennek a látásnak a hatását a testre vonatkozóan. Ebben az értelemben beszél Pál szellemi testről (1Kor 15,44), azaz amely a „szellem” hatása alatt áll, és már nem csak a lélek hatása alatt („pszichikai test”).

A végső feltámadás – az egyedi lélek boldogságával egybevetve – egyházi szempontot is tartalmaz, mivel mindazok a testvérek, akik Krisztusban van-

61 Az 59. lábjegyzetben jelzett helyen Szent Tamás ezt írja: „Biztosan állítható, hogy a lélek természeténél fogva egyesül a testtel, természet ellen való és esetleges az, hogy elválik tőle. Ebből következik, hogy a testbe öltözött lélek tökéletlen, amíg test nélkül van. Azonban lehetetlen az, hogy az, amit természeténél fogva és tulajdonképpeni értelemben létezik, végül és szinte semmi legyen; és az, hogy ami természet ellen valóan és esetlegesen létezik, végtelen legyen, ha a lélek örökre test nélkül továbbél”.

62 Vö. össze azt a szövegét, amire az 57. lábjegyzet hivatkozik.

63 Hittani Kongregáció, *Recentiores episcoporum Synodi* 3, in *AAS* 71 (1979) 941; *VApS* 11,5.

64 XII. Benedek, *A „Benedictus Deus” rendelkezés*, in *DH* 1000.

nak, eljutnak a teljességre (vö. ApCsel 6,11). Aztán az egész teremtett világ Krisztusnak lesz alávetve (vö. 1Kor 15,27-28), és így „a mulandóság szolgálai állapotából majd felszabadul” (Róm8,21).

6. A keresztyén halál

6.1. A jellegzetesen keresztyén antropológia fogalma konkrét lehetőséget szolgáltat a halál értelmének a megértésére. Minthogy a keresztyén antropológiában a test nem börtön, amelyből a bebörtönzött személy ki kívánna szabadulni, nem is olyan öltözet, amely könnyen levethető, a természetesnek látott halál egyetlen ember számára sem kívánatos dolog, és nem is olyan esemény, amit az ember nyugodt lélekkel tudna fogadni, anélkül, hogy előzetesen leküzdene a természetes ellenszenvét. Senkinek sem kell szégyellnie a természetes ellenszenvét, amit a halállal szemben érez, ugyanis maga az Úr is szenvedni akart a halála előtt, Pál pedig megvallja, hogy neki is ilyen tapasztalata volt: „nem azt akarjuk, hogy levetköztessenek, hanem hogy felöltöztessenek” (2Kor 5,4). A halál bensőleg szakítja szét az embereket. Sőt, mivel az emberi természet nem csupán lélek, hanem lélek és test lényegi egysége, a halál a személyt érinti.

A halál abszurduma világosabban megmutatkozik, ha meggondoljuk, hogy az a történelmi rendben Isten akarata ellen létezik (Bölcs 1,13-14; 2,23-24): „a testi halált az ember nem ismerte volna meg, ha nem vétkezik”.⁶⁵ A halált annak a keresztyén embernek bizonyos bűnbánat érzésével kell fogadnia, aki figyelembe veszi Pál szavait: „a bűn zsoldja a halál” (Róm 6,23).

Az is természetes, hogy a keresztyén ember azok halála miatt is szenved, akiket szeret. „Jézus könnyekre fakadt” (Jn 11,35) barátjának, Lázárnak a halála miatt. Nekünk is szabad és kell sírnunk a meghalt barátaink miatt.

6.2. Az az ellenszenv, amit az ember a halállal szemben érez, és az a lehetőség, hogy ezt az ellenszenvet legyőzze, az ember olyan jellegzetes magatartását igazolja, amely tökéletesen különbözik bármiféle más élőlénytől. Ily módon a halál egy olyan alkalom az ember számára, amelyben embernek tud és kell mutatkoznia. A keresztyén ember továbbá le tudja győzni a halál iránti félelmét is, mivel más okokra tud alapozni.

⁶⁵ GS 18, in AAS 58 (1966) 1038.

A hit és a remény a halálnak egy másik arcát mutatja meg nekünk. Jézus az Atya akaratának fényében fogadta el a halálfélelmet (vö. Mk 14,36). Ő azért halt meg, hogy „felszabadítsa azokat, akiket a haláltól való félelem egész életükre rabszolgává tett” (Zsid 2,15). Következésképpen már Pálban is meg lehet a vágy, hogy készen álljon arra, hogy Krisztussal legyen; ezt a halál utáni Krisztussal való közösséget Pál a jelen élet állapotával összehasonlítva szemléli, s úgy látja, az „mindennél jobb volna” (Fil 1,23). A jelen élet előnye abban áll, hogy „testben lakozunk”, és így birtokoljuk a teljes egzisztenciális valóságunkat; de a halál utáni teljes közösség szempontjából „míg e testben vándorként élünk, távol járunk az Úrtól” (2Kor 5,6). Bár a halállal kiköltözünk ebből a testből, és így az egzisztenciális teljességünktől megfosztva látjuk magunkat, jó lélekkel fogadjuk azt, sőt még kívánhatjuk is, hiszen ez oda vezet, hogy „az Úrral legyünk” (vö. 2Kor 5,8). Ez a misztikus vágy a Krisztussal való halál utáni egységre, amely együtt létezhet a halállal szembeni természetes félelemmel, újra meg újra megjelenik az egyház lelki hagyományában, elsősorban a szenteknél, és ezt a maga igazi értelmében kell értelmezni. Amikor ez a vágy oda vezet, hogy a halálért Istent dicsérjük, ez a dicséret semmiféleképpen nem annak az állapotnak pozitív értékelésére alapozódik, amelyben a lélek nélkülözi a testet, hanem arra a reményre, hogy a halál által az Úrral leszünk.⁶⁶ A halált tehát kapuként kell tekinteni, amely a Krisztussal való közösségre vezet a halál után, nem pedig a lélek szabadulásaként a számára terhet jelentő testből.

A keleti hagyományban gyakori az a gondolat, hogy a halál jó, mivel ez a jövődő dicsőséges feltámadás feltétele és útja. „Ha ugyanis nem lehetséges, hogy természetünk a feltámadás nélkül jusson el egy jobb állapotba, a feltámadás pedig nem történhet meg anélkül, hogy előbb a halál el ne jönné, a halál jó dolog, mivel számunkra kezdetet és utat jelent a jobb állapotra való átváltozáshoz”.⁶⁷ Krisztus az ő halálával és feltámadásával ezt a jóságot ajándékozta a halálnak: „mivel teljes természetünket kellett visszahozni a halálból az életre, mintegy kezét nyújtott a fekvő halottnak, olyan mélyre hajolt le hozzánk, amilyen mélyre buktunk a halálban, annyira közelítette meg a halált, hogy megízlelje a halandóságot, a saját testében adja meg természetünk-

66 Vö. *Canticum fratris Solis* 12-13, in Leonard Lehmann (Hg.), *Das Erbe eines Armen. Franziskus-Schriften*, Kevelaer 2003, 55: „Áldjon, Uram, nővérünk, a testi halál, aki elől élő ember el nem futhat. [...] Boldogok, akik magukat megadták te szent akaratodnak, második halál nem fog fájni azoknak”.

67 Nisszai Szent Gergely, *Oratio consolatoria in Pulcheriam*, in *Gregorii Nysseni opera*, hg. v. Werner Jaeger und Hermann Langerbeck, Bd. 9, Leiden 1967, 472.

nek a feltámadás kezdetét”.⁶⁸ Krisztus ebben az értelemben „a napnyugatot napkeletté változtatta”.⁶⁹

A fájdalmat és a betegséget is – amik a halál kezdetét jelentik – új módon kell értelmezniük a keresztényeknek. Ezek már önmagukban is gyötrelmet jelentenek, de még súlyosabbak, ha annak jelei, hogy közeledik testünk feloszlása.⁷⁰ Most azonban a fájdalom és a betegség elfogadásával – amiket Isten enged számunkra – Krisztus szenvedésének lehetünk részesei, és amennyiben azokat felajánljuk, azzal a ténnyel egyesülünk, amivel az Úr a saját életét felajánlotta az Atyának a világ üdvösségeért. Mindnyájunknak meg kell erősítenie, amint már Pál tette: „Örömmel szenvedek értetek, és testemben kiegészítem, ami Krisztus szenvedéséből hiányzik, testének, az Egyháznak javára” (Kol 1,24). Az Úr szenvedéséhez való csatlakozásunk révén jutunk el oda, hogy a feltámadt Krisztus dicsőségében részesedjünk: „Testünkben folyton-folyvást viseljük Jézus szenvedését, hogy egyszer Jézus élete is meg nyilvánuljon testünkön” (2Kor 4,10).⁷¹

Hasonló módon, nem szabad szomorkodnunk barátaink halála fölött, mint a többieknek, „akiknek nincsen reményük” (1Tesz 4,13). Azok „könnyes kesergéssel és panasszal” siránkoznak, „mintha s haldoklók valamiféle vesztét vagy teljes elmúlását siratnák”; mi azonban megvigasztalódunk azzal a gondolattal, amivel Szent Ágoston az anyja halálánál: „Nem nyomorúságosan halt meg az anyám, és nem volt teljes az elmúlása sem”.⁷²

6.3. A halálnak ez a pozitív szemlélete csak azon a módon érhető el, amit az Újszövetség „az Úrban való meghalásnak” nevez: „Boldogok a halottak, akik az Úrban haltak meg” (Jel 14,13). Ez „az Úrban való meghalás” csak akkor kívánatos, ha a boldogságba vezet, és ha egy szent élet készíti azt elő: „Igen, mondja a Lélek, hadd pihenjék ki fáradalmaikat, mert tetteik elkísérik őket” (Jel 14,13). A földi élet ily módon a Krisztussal a halál után megvalósuló közösségre irányul;⁷³ ezt már az elvált lélek is elérheti, ami azonban kétségtelesenül ontológiaiilag még tökéletlen és nem végleges állapot. Minthogy a Krisztussal való közösség magasabb érték az egzisztenciális teljességnél, a földi éle-

68 Nisszai Szent Gergely, *Oratio catechetica magna* 32, in *BKV* 2 56 (1927) 63; *PG* 45,80. – Magyarul: *Nagy kateketikus beszéd*, in Vanyó L. (szerk.), *Ókeresztény Írók* 6, Budapest 1983, 552.

69 Alexandriai Kelemen, *Protrepticus* 11, in *GCS* 12,80.

70 *GS* 18, in *AAS* 58 (1966) 1038.

71 Vö. II. János Pál, *Salvifica doloris*, in *AAS* 76 (1984) 201-250.

72 Aurelius Augustinus, *Confessiones* 9,12,29, in *CCL* 27,150; *PL* 32,776. – Magyarul: Városi I. (ford.), *Vallomások*, Budapest 1982, 270.

73 Vö. XII. Benedek, *A „Benedictus Deus” rendelkezés*, in *DH* 1000.

tet nem szabad legfőbb értéknek tekinteni. Ez igazolja azt, hogy a szentek vágyakoztak a halál után, ami – mint azt már mondtuk – gyakran megesett.

A szent élet által – amire bennünket Isten kegyelme hív, és amire általa segítségünkre jön – a halál és a bűn közötti eredeti kapcsolat szinte széttrörik, nem mintha a halál fizikai értelemben eltörölhető lenne, hanem azért, mert elkezd az örök életre vezetni. A halálnak ez a módja a Jézus Krisztus húsvéti misztériumában való részesedést jelenti. A szentségek az ilyen halálra készíteneek elő bennünket. A keresztség, amiben misztikus módon meghalunk a bűnnek, az Úr feltámadásának szentel bennünket (Róm 6,3-7). Amikor a keresztény ember megkapja az Eucharisziát, a „halhatatlanság orvosságát”,⁷⁴ garanciát kap arra, hogy részesüljön Krisztus feltámadásában.

Az Úrban való meghalás magába foglalja egy másféle módon való meghalás lehetőségét, mégpedig az Úron kívüli halálét, ami a második halálhoz vezet (vö. Jel 20,14). Ebben a halálban a bűnnek – ami által a halál a világba jött (vö. Róm 5,12) – ereje a legmagasabb fokon mutatja meg azt a képességét, hogy Istentől elszakítson.

6.4. Hamar kialakult – mégpedig bizonyosan a halottak feltámadásába vetett hit hatása alatt – a hívők holtteste eltemetésének keresztény szokása. A *coemeterium* (görögül *koimétérion* = *dormitorium*) vagy *depositio* (Krisztus joga, hogy a keresztények testét visszaszerezze, szemben a *donatio*-val) szavakban kifejezésre jutó beszédmod ezt a hitet feltételezi. A holttest eltemetéséről való gondoskodásban „az emberiség kötelességét” látták, de „ha azok is megteszik ezt a dolgot, akik nem hisznek a feltámadásban, mennyivel inkább kötelessége azoknak, akik hiszik, hogy az a szolgálat, amit a lélektelenné vált – de a feltámadásra és örök életre rendelt – testnek nyújtanak, bizonyos módon ugyanerről a hitről szóló tanúságtétel is!”⁷⁵

Hosszú időn keresztül tilos volt a holttest elégetése,⁷⁶ mert történelmileg neoplatonikus mentalitással kapcsolatosnak tartották, ami ezzel a szokással a test elpusztítására törekedett, hogy így a lélek teljesen kiszabadulhasson a börtönéből.⁷⁷ (Ez a szokás a későbbi időkben materialista vagy agnosztikus magatartást foglalt magába.) Az egyház már nem tiltja, „kivéve, ha azt

74 Antióchiai Ignác, *Ad Ephesios* XX,2, in Funk I,230; A. Lindemann (Hg.), *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992, 191. – Magyarul: Vanyó L. (szerk.), *Apostoli atyák, (Ókeresztény Írók 3.)*, Budapest 1980, 170.

75 Szent Ágoston, *De cura pro mortuis gerenda* 18,22, in CSEL 41,658-659.

76 Vö. *A Szent Officium rendelete, 1886. december 15.*, in DH 3195-3196; *A Szent Officium eligazítása, 1926. június 19.*, in DH 3680.

77 Vö. F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, 390.

a keresztény tanítással ellenkező okok miatt választották”.⁷⁸ Gondoskodni kell arról, hogy a hamvasztásnak jelenleg még katolikusok között is meglévő terjedése semmiképpen ne homályosítsa el az ő helyes szemléletüket a test feltámadására vonatkozóan.

7. Az egyház összes tagjának „élő közössége” Krisztusban⁷⁹

7.1. A kommúnió-ekkléziológia, amely a II. Vatikáni Zsinatnak oly jellegzetes vonása, azt tartja, hogy a szentek közössége, vagyis a testvéreknek Krisztusban való egyesülése – ami a szeretet kötelékében áll fenn – a halál által nem szakad meg, „sőt az egyház mindig vallott hite szerint a lelki javak közösségében erősebb lesz”.⁸⁰ A hit a földön élő keresztény embernek „lehetőséget nyújt, hogy lelki közösségben legyen Krisztusban azokkal a szeretett hozzátartozóival, akiket a halál már elragadott”.⁸¹ Ez a közösség az imádság különböző formái révén történik.

A Szent János által írt Jelenések könyvének egyik fontos témáját alkotja a mennyei liturgia. A boldogok lelkei is bekapcsolódnak. A földi liturgia, különösen „eucharisztikus áldozat bemutatása minden másnál jobban összekapcsol bennünket a mennyei Egyház liturgiájával, amikor a szentek közösségében tisztelettel emlékezünk meg elsősorban a dicsőséges, mindenkor szűz Máriáról, valamint Szent Józsefről, a szent apostolokról, a vértanúkról és minden szentről”.⁸² Amikor a földi liturgiát végezzük, ténylegesen kinyilvánítjuk akaratunkat, hogy a mennyei liturgiával egyesítsük azt. Így jelenik meg a római anafórában ez az akarat nemcsak az „Az egész egyház közösségében” imádságban (legalábbis a mai formájában), hanem a prefációról a kánonra való átmenetben és a „Kérünk téged, mindenható Isten” kánon-imádságban, amelyben azért imádkozunk, hogy a földi áldozati adományunk a legmagasabb mennyei oltárra kerüljön.

De ez a mennyei liturgia nem csak dicséretet tartalmaz. Középpontjában a feláldozott Bárány áll (vö. ApCsel 5,6), vagyis „Krisztus Jézus, aki meghalt, sőt fel is támadt, és az Isten jobbján közbenjár értünk” (Róm 8,34; vö. Zsid 7,25). Mivel a boldogok lelkei részt vesznek ebben a közbenjáró liturgiában,

⁷⁸ CIC (1983) 1176. kán., 3. §.

⁷⁹ LG 51, in AAS 57 (1965) 57.

⁸⁰ LG 49, in AAS 57 (1965) 55.

⁸¹ GS 18, in AAS 58 (1966) 1038.

⁸² LG 51, in AAS 57 (1965) 57.

ránk és zarándoklatunkra is gondot viselnek benne: „közbenjárnak értünk és testvéri gondoskodásukkal segítenek bennünket a gyengeségeinkben”.⁸³ Hogy a mennyei és a földi liturgia közötti eme egységében tudatosítsuk önmagunkban, hogy a boldogok imádkoznak értünk, „teljesen helyénvaló tehát, hogy Jézus Krisztusnak e barátait és társörököseit, akik testvéreink és nagy jótevőink is, szeressük, és méltó hálát adjunk értük Istennek”.⁸⁴

Továbbá, az egyház határozottan buzdít minket arra, hogy „jó és hasznos dolog esdekelve segítségül hívni őket, és imáikhoz, támogatásukhoz és segítségükhöz folyamodni, hogy eszközöljék ki Istentől jótéteményeit Fia, a mi Urunk Jézus Krisztus által, aki a mi egyedüli Megváltónk és Üdvözítőnk”.⁸⁵ A szenteknek ez a segítségül hívása olyan tevékenység, amely által a hívő bizalommal szeretetükre bízta magát. Mivel Isten az a forrás, akiből az összes szeretet árad (vö. Róm 5,5), a szentek minden segítségül hívása azt jelenti, hogy Istent az ő szeretetük legmélyebb alapjának ismerjük el, és hogy mint végső célra, űrá irányul.

7.2. A szellemek megidézésének (*evocatio*) gondolata teljesen különbözik a lelkek segítségül hívásától (*invocatio*). A II. Vatikáni Zsinat ajánlotta a boldogok lelkeinek segítségül hívását, ugyanakkor azonban emlékeztetett azokra az Egyházi Tanítóhivatal által kiadott legfontosabb dokumentumokra, amelyek a „szellemidézés minden formája ellen” szólnak.⁸⁶ Ennek a folyamatos tilalomnak már az Ószövetségben megvannak az alapjai (MTörv 18,10-14; vö. még Kiv 22,17; Lev 19,31; 20,6.27). Nagyon ismert Sámuel szelme megidézésének (*’obot*) a leírása, amit Saul király végeztetett (1Sám 28,3-25), és aminek a Szentírás Saul elvetését, sőt halálát tulajdonítja: „Így halt meg Saul hűtlensége miatt, amelyet az Úr ellen elkövetett, az Úr szava miatt, amelyet nem vett figyelembe, és amiatt is, hogy halottlátó asszonyt kérdezett meg, s tőle kért tanácsot. Nem az Úrhoz fordult, azért (az Úr) elvette életét, és a királyságot átadta Dávidnak, Izáj fiának” (1Krón 10,13-14). Az apostolok megtartották ezt a tilalmat az Újszövetségben, minthogy minden mágikus művészkedést elvetettek (ApCsel 13,6-12; 16,16-18; 19,11-20).

A II. Vatikáni Zsinaton a tanítóhivatali bizottság megmagyarázta, mit kell az „idézés” szó alatt érteni; „idézés” lehet bármiféle olyan módszer, „ami-

83 VI. Pál, *Isten népének hitvallása*, 29.

84 LG 50, in AAS 57 (1965) 56.

85 Tridenti Zsinat, 25. ülés, *Határozat a szentek segítségül hívásáról, tiszteletéről és ereklyéiről, és a szentképekről*, 1563. december 3., in DH 1821; LG 50, in AAS 57 (1965) 56.

86 LG 49, 147. lábjegyzet, (7. fejezet, 2. lábjegyzet), in AAS 57 (1965) 55.

nek révén emberi technikákkal próbálnak meg érzékelhető kommunikációt létrehozni a szellemekkel vagy az elvált lelkekkel, hogy különböző híreket és különböző segítséget nyerjenek”.⁸⁷ Ezeknek a technikáknak az együttesét általánosságban a „spiritizmus” elnevezéssel szokták illetni. A szellemek megidézése – amint azt az idézett válasz is mondja – a gyakran okkult hírek megszerzésére irányul. Ezen a területen a híveknek ahhoz kell tartaniuk magukat, amit Isten kinyilatkoztatott: „Van Mózesük, és vannak prófétáik. Azokra hallgassanak” (Lk 16,29). Az ezen túlmenő kíváncsiság, hogy mi van a halál után, egészségtelen, és ezért el kell vetni.

Nem hiányzanak ma az olyan szekták, amelyek a szentek segítségül hívását olyan módon elvetik, ahogyan azt a katolikusok gyakorolják, és amely-nél a bibliai tilalomra hivatkoznak; ily módon nem különböztetik azt meg a szellemidézéstől. A magunk részéről buzdítanunk kell a híveket a szentek segítségül hívására, s ugyanakkor arra is tanítani kell őket, hogy oly módon hívják segítségül a szenteket, ami a szektáknak semmiféle lehetőséget nem ad erre az összemosásra.

7.3. A halottak lelkéért, akik a haláluk után még megtisztulásra szorulnak, „a zárandók Egyház az első keresztyén időkől kezdve... közbenjáró imákat is ajánlott föl”.⁸⁸ Hiszi ugyanis, hogy „használnak nekik az élő hívek könyörgései, tudniillik a szentmiseáldozat, az imádság és az alamizsna, és más jámbor cselekedetek, amelyeket a hívők más hívőkért szoktak tenni az egyház rendelkezése szerint”.⁸⁹

7.4. A Római misekönyv általános bevezetése, a zsinat utáni liturgikus megújulást követően nagyon jól megmagyarázza az egyház összes tagja eme sokféle közösségének értelmét, ami az Eucharisztia ünneplésében éri el csúcspontját: a közbenjáró imádságok „által jut kifejezésre, hogy az Eucharisziát az egész: mind az égi, mind a földi egyházzal való közösségben ünnepeljük, és hogy az áldozat bemutatása az egész Egyházért történik, összes élő és elhunyt tagjaiért, akik meghívást kaptak a megváltásban való részesedésre és a Krisztus teste és vére árán szerzett üdvösségre”.⁹⁰

87 *Ad caput VII de Ecclesia*, responsio ad modum 35, in *Acta Synodalia* 3/8 (Typis Polyglottis Vaticanis, 1976) 144.

88 *LG* 50, in *AAS* 57 (1965) 55.

89 Firenzei Zsinat, *Dekrétum a görögök számára*, in *DH* 1304.

90 *Missale Romanum*, editio typica (Typis Polyglottis Vaticanis 1970), *Institutio generalis Missalis Romani* 55, g, 40. – Magyarul: *Római misekönyv*, (második hivatalos kiadás), Budapest 1991, 36. old.

8. A lélek megtisztulása a megdicsőült Krisztussal való találkozás révén

8.1. Amikor az Egyházi Tanítóhivatal leszögezi, hogy a szentek lelkei közvetlenül a haláluk után az Isten boldogító színelátásának és a Krisztussal való teljes közösségnek örvendhetnek, mindig előfeltételezi, hogy azokról a lelkekről van szó, akik már megtisztultak.⁹¹ Ezért, bár a Zsolt 15 [14],1-2 szavai a földi szentélyre vonatkoznak, nagy jelentőségük van a halál utáni életre is: „Ki időzhet sátradban, Uram, ki lakhat szent hegyeden? Aki bűn nélkül él, a jót teszi, szívében az igazságot forgatja”.⁹² Semmi beszennyezett nem juthat be az Úr jelenlétébe.

Ezek a szavak annak az oly alapvető valóságnak tudatát juttatják kifejezésre, hogy a történelmi vallások nagy részében ilyen vagy olyan formában, de megtalálható a halál utáni megtisztulás szükségességének halvány fénye.

Az egyház is vallja, hogy bármiféle szennyeződés akadályt jelent az Istennel és Krisztussal való bensőséges találkozásban. Ezt az alaptanítást nem csak az olyan szennyeződésekre kell érteni, amelyek széttörik és szétrombolják az Istennel való barátságot, és amelyek – ha a halálban is megmaradnak – lehetetlenné teszik az Istennel való találkozást (halálos bűnök), hanem az olyanokra is, amelyek ezt a barátságot elhomályosítják, és amelyekről előzetesen meg kell tisztulni, hogy ez a találkozás létrejöhessen. Ide tartoznak az úgynevezett „mindennapi” vagy „bocsánatos” bűnök,⁹³ valamint a bűnök következményei, amik megmaradhatnak a megigazult emberben is a bűn megbocsátása után, ami által az örök büntetés ki van zárva.⁹⁴ A betegek kenete szentségének az a célja, hogy a halál előtt megtisztítsa az embert a bűnök következményeitől.⁹⁵ Csak akkor lehetünk közösségben Istennel, ha hasonlóvá válunk Krisztushoz (vö. Róm 8,29).

91 XII. Benedek, *A „Benedictus Deus” rendelkezés*, in *DH* 1000.

92 Órigenész (*In Exodum homilia* 9,2 [SC 321,282-286; PG 12,362-363]) úgy véli, hogy ezen a helyen a mennyi szentélyről van szó; vö. Szent Ágoston, *Enarratio in Psalmum* 14,14,1, in *CCL* 38,88.

93 A bűnök megkülönböztetéséhez lásd Nemzetközi Teológiai Bizottság, *A kiengesztelődés és a bűnbánat* C, III.

94 Vö. Tridenti Zsinat, 6. ülés, *Kánonok a megigazulásról*, 30. kánon, in *DH* 1580.

95 Vö. Tridenti Zsinat, 14. ülés, *Tanítás az utolsó kenet szentségéről*, 2. fejezet: Ennek a szentségnek a hatása, in *DH* 1696.

Ezért vagyunk meghívva a megtisztulásra. Ha valaki a fürdőből jön, a lábát akkor is meg kell tisztítani a portól (vö. Jn 13,10). Az egyház hiszi, hogy azok számára, akik ezt nem tették meg elégséges módon a bűnbánat által, létezik a halál utáni tisztulás állapota,⁹⁶ vagyis „az Isten látását megelőző tisztulás”.⁹⁷ Mivel ez a megtisztulás a halál után és a végső feltámadás előtt történik meg, ez az állapot az eszkatologikus köztes állapothoz tartozik; s ennek az állapotnak a létezése éppen azt igazolja, hogy létezik az eszkatologikus köztes állapot.

Az egyháznak erről az állapotról való hite implicit módon már kifejeződött a halottakért végzett imádságokban is, amikről számos nagyon régi emlék maradt a katakombákban,⁹⁸ és amik végső soron a 2Mak 12,46 tanúskodására alapozódnak.⁹⁹ Ezekben az imádságokban feltételezik, hogy a hívők imádságai segíthetik a halottakat abban, hogy elérjék a megtisztulásukat. Az erre az állapotról vonatkozó teológia a III. században kezdett kifejlődni azokkal kapcsolatban, akik elnyerték az egyházzal való megbékélést, anélkül, hogy haláluk előtt megtartották volna a teljes bűnbánatot.¹⁰⁰

Nagyon fontos megőrizni a halottakért végzett imádság gyakorlatát. Ezekben teljes hitvallás található a tisztulás állapotának létezéséről. Ez a temetési szertartás értelme is, amit nem szabad elhomályosítani: a megigazult embernek szüksége lehet még további tisztulásra is. A bizánci liturgiában nagyon szépen jelenik meg magának az elhunynak a lelke, és így kiált az Úrhoz: „Képe vagyok a te kimondhatatlan dicsőségednek, habár a vétkek égető sebeit viselem”.¹⁰¹

8.2. Az egyház hiszi, hogy létezik a végleges kárhozat állapota azok számára, akik súlyos bűnnel megterhelten halnak meg.¹⁰² Teljesen el kell kerülni, hogy az Istennel való találkozást szolgáló megtisztulás állapotát nagyon egyszerűen ahhoz hasonlóan értelmezzük, mint a kárhozottak állapotát, mintha a kettő közötti különbség csupán az lenne, hogy az egyik

96 Vö. Tridenti Zsinat, 6. ülés, *Kánonok a megigazulásról*, 30. kánon, in *DH* 1580; vö. Firenzei Zsinat, *Dekrétum a görögök számára*, in *DH* 1304.

97 Hittani Kongregáció, *Recentiores episcoporum Synodi* 7, in *AAS* 71 (1979) 942; *VApS* 11,5.

98 Vö. Tertullianus, *De corona* 3,3, in *CCL* 2,1043; *PL* 2,99. – Magyarul: Vanyó L. (szerk.), *Tertullianus művei*, (Ókeresztény Írók 12), Budapest 1986, 334.

99 Vö. *LG* 50, in *AAS* 57 (1965) 55.

100 Vö. Szent Ciprián, *Epistula* 55,20,3, in L. Bayard (ed.), 2a ed., t. 2, Paris 1961, 102; 52; *PL* 3,786.

101 *Versének* a temetési szertartásban az evangélium előtt. – *Egyházi szerkönyv (Euchologion)*, Budapest 1964, 79.

102 Vö. *LG* 48, in *AAS* 57 (1965) 54.

örökké tartó, a másik pedig időbeli lenne; a halál utáni tisztulás „teljesen különbözik a kárhozottak büntetésétől”.¹⁰³ Valójában azt az állapotot, amelynek középpontja a szeretet, és azt a másikat, amelynek középpontja a gyűlölet, nem szabad egymással összekeverni. A megigazult személy Krisztus szeretetében él. Az ő szeretete a halál által még tudatosabbá válik. A szeretet, amely még tartóztatva van attól, hogy a szeretett személyt birtokba vegye, fájdalmat szenved, és a fájdalom által tisztul.¹⁰⁴ Keresztes Szent János úgy magyarázza ezt, hogy a Szentlélek „élő tűzlángként” tisztítja a lelket, amíg az a tökéletes istenszeretetbe jut, a földön éppen úgy, mint a halál után, ha az még szükséges lenne. Ebben az értelemben állít fel egy bizonyos párhuzamot ama tisztulás, ami az úgynevezett „éjszakák” folyamán történik, illetve a purgatóriumban való passzív tisztulás között.¹⁰⁵ Ennek a dogmának a történetében, amikor a tisztulás állapota és a kárhozat állapota közötti eme mély különbséget tárgyalták, a megfelelő megfontoltság hiánya komoly nehézségeket támasztott a keleti keresztényekkel való párbeszéd folytatása terén.¹⁰⁶

9. Az emberi élet megismételhetetlensége és egyetlensége. A reinkarnáció problémái

9.1. A „reinkarnáció” szó (vagy más ezzel megegyező szavak, mint a görög *metempsychószisz* vagy *metempsychómatószisz*) azt a tanítást jelenti, amely szerint az emberi lélek a halál után egy másik testet vesz fel, és ily módon újból megtestesül. A pogányságban született fogalomról van itt szó, amit – mivel

103 Hittani Kongregáció, *Recentiores episcoporum Synodi* 7, in *AAS* 71 (1979) 942; *VApS* II,5.

104 Vö. Santa Caterina da Genova, *Dialogo spirituale tra anima e corpo. Trattato del Purgatorio* (= *L'anima del mondo* 31), Piemme 1999.

105 Johannes vom Kreuz, *Vida y Johannes vom Kreuz*, Cruz, ed. L. Ruano, 10.^a ed. (Madrid 1978) 1013; *Noche oscura* 2,6,6 és 2,20,5; *ibid.*, 682. és 716.

106 A latinokat, akik a purgatórium tüzéről beszéltek, a bizánciak úgy értelmezték, mintha ők azt az órigenészi szisztémát követnék, hogy a büntetések kizárólag és mindig gyógyító jellegűek. Ezért a Firenzei Zsinaton a halál utáni tisztulásról szóló tanítást nagy óvatossággal tárták elő (Firenzei Zsinat, *Dekrétum a görögök számára*, in *DH* 1304.). A XVI. században a reformátorok a halál utáni tisztulás gondolatában más nehézségekkel találkoztak, amelyek a külső megigazulásról szóló tanítással egyedül a hit által álltak kapcsolatban; ezt a kapcsolatot kifejezetten megerősíti az *Apologie der Augsburgischen Konfession* 12 (*BSLK* 252-291, itt 255). Jellemző, hogy a Tridenti Zsinat dogmatikusan erről a halál utáni tisztulásról a 6. ülésen beszélt a megigazulásról szóló dekrétumban (30. kánon, in *DH* 1580); a határozat a tisztítóhelyről a 25. ülésen aztán disziplináris, és kifejezetten hivatkozik a másik, dogmatikus dekrétumra (*DH* 1820.).

teljes ellentmondásban áll a Szentírással és a hagyománnyal – a keresztény hit és teológia mindig elvetett.¹⁰⁷

A „reinkarnáció” manapság nagyon terjed a világban, még nyugaton is, és sok olyan ember között is, aki kereszténynek nevezi magát. Sok megtájékoztató eszköz is hirdeti. Ezenkívül napról napra erősebbé válik az olyan keleti vallások és filozófiák határa, amelyek a reinkarnációt állítják; úgy tűnik, ennek a hatásnak kell tulajdonítani egy szinkretista mentalitás növekedését. Azt a könnyedséget, amivel a reinkarnációt sokan elfogadják, részben talán a növekvő materializmusra adott spontán és ösztönös reakcióra lehet visszavezetni. Korunk sok emberének gondolkodásmódjában ez a földi élet túl rövidnek tűnik ahhoz, hogy az ember minden lehetőségét megvalósítsa, vagy hogy az ebben az életében vétett hibáit legyőzhesse vagy korrigálhassa.

A katolikus hit teljes választ ad erre a gondolkodásmódra. Az igaz, hogy az emberi élet túl rövid ahhoz, hogy az ember a benne vétett hibáit legyőzhesse vagy korrigálhassa, de az eszkatologikus tisztulás tökéletes lesz. Éppoly kevésbé lehetséges, hogy az ember minden virtuális lehetőségét megvalósítsa az egyedi földi élete oly rövid ideje alatt; ám a dicsőségre való végső feltámasztás olyan állapotba vezet, amely minden vágyát felülmúlja.

9.2. Anélkül, hogy lehetséges lenne itt mindazokat a szempontokat előtárni, amelyekkel a reinkarnáció különböző képviselői a szisztémájukat magyarázzák, a reinkarnációról szóló tanítás tendenciáját – amely a nyugati világban oly jelentős – szintetikusán négy pontra lehet szűkíteni.¹⁰⁸

9.2.1. Sokféle földi létezés van. Jelen életünk nem az első testi létezésünk, és nem is az utolsó. Már éltünk korábban is, és még fogunk is, többszörösen megismételve, mindig új materiális testekben élni.

9.2.2. Van a természetben egy olyan törvény, amely folyamatos előrehaladásra törekszik a tökéletességig. Maga ez a törvény vezeti a lelkeket a mindig új élet felé, és nem enged meg semmiféle visszalépést, sem pedig végleges megnyugvást. *A fortiori* ki van zárva a vég nélküli kárhozat állapota. Több vagy

¹⁰⁷ Vö. Leo Scheffczyk, *Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur* (= Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 1985, Heft 4), München 1985.

¹⁰⁸ Nem kevés keleti kultúrában a reinkarnációt úgy tárják elő, hogy nagyobb nyomatókat helyeznek a tisztulás, sőt olykor a büntetés szempontjaira, mint ami a mostani nyugati formában előfordul. Ezáltal a reinkarnációt valami fájdalmas dolognak tartják, amitől az ember szabadulni kíván. Az ebből a ciklusból való szabadulást egyesek a saját erőfeszítésük gyümölcseként, mások Isten kegyelmeként fogják fel.

kevesebb évszázad után mindenki eljut a tiszta lélek végső tökéletességére (a pokol tagadása).

9.2.3. A végső célt a saját érdemek által lehet elérni. A lélek minden új létezésben a saját erőfeszítéseinek mértékében halad előre. Minden elkövetett rosszaságot azzal a személyes vezekléssel lehet helyreállítani, amit a saját lélek az új és nehéz inkarnációkban szenved (a megváltás tagadása).

9.2.4. A lélek, amint fokozatosan előre halad a végső tökéletesség felé, az újabb inkarnációiban minden alkalommal egy kevésbé materiális testet ölt fel. Ebben az értelemben a léleknek az a vágya, hogy a testtől való végső függetlenségre jusson. Ezzel a vándorlással a lélek eléri a végső állapotot, ahol végre örökre a testtől szabadon és az anyagtól függetlenül élhet (a feltámadás tagadása).

9.3. Ez a négy elem, amely a reinkarnációról szóló tanítás antropológiáját alkotja, ellentmond a keresztény kinyilatkoztatás központi kijelentéseinek. Nem szükséges tovább hangsúlyozni a jellegzetesen keresztény antropológiával szemben meglévő különbségeit. A kereszténység *dualitást* állít, a reinkarnáció viszont *dualizmust*, amelyben a test pusztán eszköze a léleknek, amit minden földi létezése után levet, hogy egy másik, teljesen eltérő testet vegyen magára. Az eszkatológia terén az eszkatológiai tanítás elveti az örök kárhozat lehetőségét és a test feltámadásának gondolatát.

Azonban fő tévedését a keresztény szotériológia tagadása jelenti. A lélek a maga erejéből éri el a megváltást. Ily módon olyan *önmegváltó* szotériológiát állít, amely teljesen szemben áll a keresztény *más általi megváltó* szotériológiával. Ám ha az ember elveti a más által történő megváltást, többé egyáltalán nem beszélhet a Megváltó Krisztusról. Az Újszövetség szotériológiáját ezek a szavak foglalják össze: Isten kegyelmével „szeretett Fiában jóságosan megajándékozott minket. Őbenne nyertük el a megváltást a vére árán, és bűneink bocsánatát bőséges kegyelme folytán, amelyet végtelen bölcsességében és megértésében gazdagon árasztott ránk” (Ef 1,6-8). Ezen a középponton *áll vagy bukik* az egyházról, szentségekről és kegyelemről szóló összes tanítás. Így nyilvánvaló az ebben a kérdésben rejlő tanítás súlya, és így könnyű megérteni, hogy az Egyházi Tanítóhivatal ezt a szisztémát teozófia névvel elveti.¹⁰⁹

A döntő pontra vonatkozóan – hogy az emberi élet ismételhető –, amit a reinkarnációs tan követői vallanak, ismerős a Zsidókhoz írt levél 9,27 tanítá-

¹⁰⁹ A *Szent Officium válasza A teozófia tanaira* (DH 3648) erre az egész kérdéskörre vonatkozik.

sa: „az ember számára az a rendelkezés, hogy egyszer haljon meg, és utána ítéletben legyen része”. A II. Vatikáni Zsinat idézte ezt a szöveget, hogy tanítsa: földi életünk folyamata egyetlen”.¹¹⁰

A reinkarnációs tan jelenségében talán bizonyos olyan törekvések válnak láthatóvá, amelyek a materializmustól próbálnak szabadulni. Ez a „spiritualista” mozgalom – ennek ellenére – semmiféle módon nem engedi meg annak elrejtését, hogy a reinkarnáció tana ellentmond az evangéliumi örömhírnek.

10. Az isteni terv nagyszerűsége és az emberi élet komolysága

10.1. Az emberi élet egyetlenségében világosan megmutatkozik annak komolysága. Az emberi életet nem lehet megismételni. Minthogy a földi élet utat jelent az eszkatológiai valóságokhoz, az a mód, ahogyan azon végigmegyünk, visszavonhatatlan következményekkel jár. Ezért ez a testi életünk az örök sorunkba vezet.

Az ember a maga részéről csak akkor kezdi megismerni végső sorsának értelmét, ha tudatosítja magában a saját, Istentől kapott természetét. Isten a maga „képére és hasonlatosságára” teremtette az embert (Ter 1,26). Ez magába foglalja, hogy képessé tette arra, hogy megismerje Istent és szabadon szerezze őt, miközben minden más teremtett dolgot úrként kormányoz, maga alá vet és szolgálatára rendel.¹¹¹ Ez a képesség az emberi lélek szellemiségére alapozódik. Mivel ezt minden emberben Isten közvetlenül teremti,¹¹² minden ember az Isten konkrét teremtettségének a tárgya.

10.2. Isten nem csak megteremtette az embert, hanem ezen túl az Édenbe helyezte őt (Ter 2,8); ezzel a képpel a Szentírás azt akarja kifejezni, hogy az első ember Isten közelségébe és barátságába lett helyezve.¹¹³ Ebből érthető, hogy az Isten súlyos parancsa elleni bűn által az ember elveszítette az Édent (Ter 3,23-24), mivel ez a bűn szétrombolta az embernek az Istennel való barátságát.

Az első ember bűnére következik a megváltás ígérete (Ter 3,15), aminek mind a zsidó, mind a keresztény egzegézis szerint a Messiás által kell meg-

¹¹⁰ Jól ismert történelmi tény, hogy „az egyszeri földi életünk végén” szavak a végső változatba 123 zsinati atya által javasolt modus alapján kiegészültek: „hogy eme földi életünk egyetlensége a reinkarnációs tan követői ellen meg legyen erősítve” (*Ad caput VII de Ecclesia, modus 30, in AS 3/8, 143*).

¹¹¹ Vö. *GS 12*, in *AAS 58* (1966) 1034.

¹¹² Lásd fentebb az 53. lábjegyzetben az Egyházi Tanítóhivatal erre a pontra vonatkozó szövegeit.

¹¹³ Ennek az állapotnak a valóságához vö. Tridenti Zsinat, 5. ülés, *Határozat az áteredő bűnről*, 1. kánon, in *DH 1511*.

történnie (vö. a *szperma* szóval való kapcsolatot a Szeptvagintában [LXX]: *autosz* és nem *autó*).

Valóban, amikor elérkezett az idők teljessége, Isten „Krisztusban kiengesztelődött irántunk” (2Kor 5,18). Ugyanis „ő azt, aki bűnt nem ismert, »bűn-né« tette értünk, hogy benne »Isten igazságossága« legyünk” (2Kor 5,21). Az irgalmasságra indult Isten úgy szerette a világot, „hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen” (Jn 3,16). A megváltás lehetővé teszi nekünk, hogy „fedezzük föl annak a szeretetnek mélységét, mely nem borzadt vissza a Fiú egyedülálló áldozatától, hogy eleget tegyen a Teremtő és Atya hűségének az ember iránt, akit saját képére teremtett, és akit már »kezdetben« kiválasztott a kegyelemre és dicsőségre”.¹¹⁴

Jézus az igazi „Isten Báránya! Ő veszi el a világ bűneit” (Jn 1,29). A Krisztus halála és feltámadása által elnyert bűnbocsánat (vö. Róm 4,25) nem pusztán jogi dolog, hanem sokkal inkább bensőleg újítja meg az embert,¹¹⁵ sőt, a maga természetes állapota fölé emeli őt. Krisztust az Atya küldte, „hogy a fogadott fiúságot elnyerjük” (Gal 4,5). Ha élő hittel hiszünk az ő nevében, megadja nekünk a hatalmat, „hogy Isten gyermekei” legyünk (Jn 1,12). Így válunk Isten családjának tagjává. Az Atya terve az, hogy „Fiának képmását öltük magukra, így lesz ő elsőszülött a sok testvér között” (Róm 8,29). Ennek következtében Jézus Atyja a mi Atyánk lesz (vö. Jn 20,17).

Minthogy az Atya gyermekei vagyunk a Fiúban, „akkor örökösei is: Istennek örökösei, Krisztusnak társörökösei” (Róm 8,17). A nekünk megígért örök élet értelme úgy jelenik meg, mint a Krisztus örökségében való részesedés: „a mi hazánk a mennyben van” (Fil 3,20), ugyanis a mennyet tekintve már nem „idegenek és jövevények, hanem a szentek polgártársai és Isten családjának tagjai” (Ef 2,19) vagyunk.

10.3. Jézus, miközben kinyilatkoztatja nekünk Atyjának titkait, a maga barátaivá akar tenni bennünket (vö. Jn. 15,15). Azonban semmiféle barátságot nem lehet kikényszeríteni. A barátságot – éppen úgy, mint a gyermekké fogadást – csak ajánlani lehet, hogy azt szabadon elfogadják vagy elutasítsák. A mennyei boldogság annak a barátságnak a teljessége, amit Krisztus ingyenesen felajánl, az ember pedig szabadon elfogad. A baráti módon „Krisztussal egyesülni” (Fil 1,23) alkotja a mennyei örök boldogság lényegét (vö. 2Kor 5,6-8; 1Tesz 4,17). A „színről színre” való istenlátást (1Kor 13,12; vö. 1Jn 3,2) úgy kell érteni, mint a bensőséges barátság kifejeződését (vö. már a Kiv

¹¹⁴ II. János Pál, *Dives in misericordia* 42, AAS 72 (1980) 1200.

¹¹⁵ Vö. Tridenti Zsinat, 6. ülés, *Határozat a megigazulásról*, 7. fejezet, in DH 1528.

33,11: „Az Úr szemtől szemben beszélt Mózesnek, ahogy az ember a barátjával beszél”).

Ez a végtelen, szabadon elfogadott barátság magába foglalja az elutasításának lehetőségét is. Mindent, amit szabadon elfogadunk, azt szabadon el is utasíthatjuk. Aki tehát a visszautasítást választja, annak „nincs öröksége Krisztus és az Isten országában” (Ef 5,5). Az örök kárhoz az Isten szeretetének és irgalmának végleges és szabadon történő visszautasításában gyökerezik.¹¹⁶ Az egyház hiszi, hogy ez az állapot az Isten látásának hiányát jelenti, és ennek a büntetésnek az örök kihatását a bűnös egész lényére.¹¹⁷ Hitünknek ez a tanítása éppúgy megmutatja az emberi képességnek az Isten szabad elutasítására vonatkozó jelentőségét, mint ennek a szabad elvetésnek a komolyságát. Mindaddig, amíg a keresztény ember ebben az életben van, Krisztus jövődő ítélete előtt tudja magát: „Mindnyájunknak meg kell ugyanis jelennünk Krisztus ítélőszéke előtt, hogy ki-kik megkapja, amit testi életében kiérdemelt, aszerint, hogy jót vagy gonoszt tett-e” (2Kor 5,10). Csak Krisztus előtt és csak az általa közvetített fény által válik felfoghatóvá az igazságtalanság titka (*mysterium iniquitatis*), ami az elkövetett bűneinkben áll fenn. A súlyos bűnökkel az ember oda jut, hogy a sötétség kormányzója úgy tünteti fel „Istent, mint saját teremtményeinek ellenségét, elsősorban mint az ember ellenségét, mint az emberre nehezéző veszély és fenyegetés forrását”.¹¹⁸

Mivel a földi életünk lefolyása egyetlen (vö. Zsid 9,27),¹¹⁹ és mivel abban ingyenesen kapjuk az isteni barátság és gyermekké fogadás felajánlását, annak veszélyével együtt, hogy el is veszíthetjük azokat a bűnnel, világosan előtűnik ennek az életnek a komolysága. Ugyanis a benne meghozott döntéseknek örök következményei vannak. Az Úr élénk állította „az élet útját és a halál útját” (Jer 21,8). Bár a megelőző és a segítő kegyelem az élet útjára hív bennünket, mégis választhatjuk a két út egyikét.¹²⁰ A választás után Isten komolyan veszi a szabadságunkat, anélkül, hogy megszűnne itt a földön a megszentelő kegyelmét nyújtani azoknak is, akik elszakadnak tőle. Valójában azt kell mondanunk, hogy Isten tiszteli azt, amivé önmagunkat akarjuk tenni szabadságunkban, akár elfogadva a kegyelmet, akár visszautasítva azt. Ebben az értelemben érthető, hogy valami módon mind az üdvösség, mind a

¹¹⁶ VI. Pál, *Isten népének hitvallása*, 12.

¹¹⁷ Hittani Kongregáció, *Recentiores episcoporum Synodi* 7, in AAS 71 (1979) 941 sk; *VApS* 11,5-6.

¹¹⁸ II. János Pál, *Dominum et vivificantem* 38, in. AAS 78 (1986) 851.

¹¹⁹ Vö. *LG* 48, in AAS 57 (1965) 54.

¹²⁰ Vö. Tridenti Zsinat, 6. ülés, *Határozat a megigazulásról*, 5. fejezet, in *DH* 1525.

kárhozat ezen a földön kezdődik, mivel az ember a maga erkölcsi döntéseivel szabadon kitérül Isten felé, vagy elzárkózik előle. Másrészt világosan megmutatkozik az emberi szabadságnak és a belőle származó felelősségnek a nagysága.

Minden teológus tudatában van azoknak a nehézségeknek, amiket az ember akár a mi korunkban, akár a történelem bármely más korszakában tapasztalt az Újszövetség pokolról szóló tanításának elfogadásában. Ezért nagyon ajánlatos az evangélium józan tanítására nyitott lélekkel rendelkezni mind a tanításához, mind annak elhívéséhez. Meg kell elégednünk ezzel a józansággal, és el kell kerülnünk azt, hogy olyan konkrét utakat határozzunk meg, amelyeken keresztül az Isten végtelen jóságát és az igazi emberi szabadságot egymással meg lehet békíteni. Az egyház éppen olyan komolyan veszi az emberi szabadságot, mint az isteni irgalmasságot, ami az embernek a szabadságot mint feltételt bocsátotta rendelkezésére ahhoz, hogy az üdvösséget elérje. Ha az egyház mindenki üdvösségéért imádkozik, akkor tulajdonképpen minden élő ember megtéréséért imádkozik. Isten „azt akarja, hogy minden ember üdvözljön és eljusson az igazság ismeretére” (1Tim 2,4). Az egyház mindig hitte, hogy Isten eme egyetemes üdvözítő szándékának valóban nagy hatékonysága van. Az egyház soha nem nyilvánította ki egyetlen konkrét személyről sem, hogy a kárhozatba került. Mivel azonban a pokol igazi, valóságos lehetőség minden ember számára, meg nem engedhető – még ha ma egy-egy temetési beszédben meg is feledkeznek róla –, hogy az üdvözlést úgy mutassuk be, hogy az automatikus módon történik. Ezért erre a tanításra vonatkozóan abszolúte szükséges, hogy Pál szavait tegyük magunkévá: „Mekkora a mélysége az Isten gazdagságának, bölcsességének és tudásának! Mily kifürkészhetetlenek szándékai, mily megfoghatatlanok útjai!” (Róm 11,33).

10.4. A földi élet a reinkarnáció tanát követők számára túl rövidnek tűnik ahhoz, hogy egyetlen legyen. Ennek okán a megismételhetőségére gondoltak. A keresztény embernek tudatában kell lennie annak, hogy ez a földi élet rövid, amiről tudja, hogy egyetlen. Mivel „sokban vétünk mindnyájan” (Jak 3,2), és a bűn gyakran jelen volt az eltelt életünkben, szükséges „az idő felhasználása” (vö. Ef 5,16). Azt akarjuk, hogy szabadabbá váljunk „minden tehertől, különösen a bűntől, amely behálóz minket, és fussuk meg kitartással az előttünk levő pályát. Emeljük tekintetünket a hit szerzőjére és bevezetőjére, Jézusra” (Zsid 12,1-2). „Hiszen nincsen itt maradandó hazánk, hanem jövődő hazánkat keressük” (Zsid 13,14). Így a keresztény ember mint idegen és vendég (vö.

1Pt 2,11) siet, hogy szent élete révén elérje azt a hazát (vö. Zsid 11,14), amelyben örökre az Úrral lesz (vö. 1Tesz 4,17).

II. Lex orandi – lex credendi

II.1. Teológiai alapelv, hogy „az imádság törvénye szabja meg a hit törvényét” (*legem credendi lex statuat supplicandi*).¹²¹ A liturgiában kereshetjük és megtalálhatjuk az egyház hitét, sőt ezt meg is kell tennünk. Mivel itt nem lehetséges egy teljes körű vizsgálódás a liturgia eszkatologikus tanításáról, csupán arra törekszünk, hogy egy rövid szintézist állítsunk össze azokból a legfontosabb gondolatokból, amelyek a II. Vatikáni Zsinat után megújított római liturgiában megtalálhatók.

II.2. Elsőként azt kell leszögeznünk, hogy a gyászliturgiában¹²² a feltámadt Krisztus a végső valóság, aki megvilágítja az összes többi eszkatologikus valóságot. Következésképpen a legnagyobb reményt vetjük a testi feltámadásba: „Mivel pedig Krisztus feltámadt, elsőnek a holtak közül megújítja a mi gyarló testünket, és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez. A mi Urunk jószágába ajánljuk tehát keresztény testvérünket, részesítse őt mennyei békéjében, testét pedig támassza fel az utolsó napon”.¹²³ Ebből a szövegből világosan kitűnik, hogy a feltámadást nem csupán egy jövőbeli, vagyis még meg nem valósult dolognak tartjuk, hanem olyannak, aminek a világ végén meg kell történnie.

II.3. Minthogy a feltámadásra várni kell az idők végezetéig, időközben léteznek a lelkek eszkatológiája. Ezen oknál fogva a sír megáldásánál imádságot mondunk, hogy „míg [testvérünk] testét a sír magába zárja, lelkét fogadja be a mennyország”.¹²⁴ A Lk 23,43-ból vett szentírási szavakkal arra emlékezünk, hogy „közvetlenül a halál után van retribúció a lélek számára. Más imaformulák is megvallják a lelkeknek ezt az eszkatológiáját. Így az *Ordo exsequiarum*

¹²¹ *Indiculus* 8, in *DH* 246.

¹²² A latin *defunctus* (halott) szó olyan személyt jelöl, aki elvégezte a feladatát. A *defunctus* szubjektumként létezik most tovább. Aki teljesítette kötelességeit a földön (*defungitur*), beléphet az Isten Országába akár közvetlenül a halála után, akár – ha szükséges – az eszkatologikus megtisztulása után.

¹²³ *Ordo exsequiarum* 55, editio typica (Typis Polyglottis Vaticanis 1969) 25. old. – Magyarul: *Ordo exsequiarum*, I. kötet: *A temetés rendje. Templomi gyászszerzőtársok*, Budapest 1977, 34. old. – Ugyanezek a szavak találhatók a következő helyeken: *Ordo exsequiarum* 72, 32. old. és 184, 73. old. – Magyarul: *Temetési szertartáskönyv*, 39. old. és 95. old.

¹²⁴ *Ordo exsequiarum* 195, 77. old. – Magyarul: *Temetési szertartáskönyv*, 98. old.

tartalmazza a következő imádságot is, amit akkor kell mondani, amikor a testet a koporsóba helyezik: „Fogadd jóságosan, Urunk, N. szolgálát (testvérünket), akit ebből a világból magadhoz szólítottál. Bűneinek bilincseiből feloldozva ajándékozd meg [lelkét] békével és örök világossággal, hogy szentjeid és választottaid körében a feltámadás dicsőségére jusson”.¹²⁵ Egy imádságot pedig az elhunyt „lelkéért” többszörösen is elimádkoznak.¹²⁶ Teljesen hagyományos és nagyon ősi az az imaformula, amit a haldokló mellett kell imádkozni, amikor már nagyon közelinek tűnik a halála: „Költözzél el, keresztény lélek, ebből a világból a mindenható Atyaisten nevében, aki téged megteremtett, az élő Isten Fia, Jézus Krisztus nevében, aki érted kínhalált szenvedett, a Szentlélek Úristen nevében, aki kiáradt reád! Még ma legyen részed az Úr békéjében és lakásod Istennél, az ő szent városában!”¹²⁷

Az ilyen imádságokban használatos megfogalmazások olyan kérést tartalmaznak, amely nem lenne érthető, ha a halál után nem létezne halál utáni tisztulás: „Lelkének ne kelljen szenvednie [...] Bocsásd meg minden vétkét és bűnét”.¹²⁸ A vétkekre és bűnökre való utalást itt a mindennapi bűnökre és a halálos bűnök következményeire kell érteni, mivel az egyházban egyetlen imádság sincs az elkárhozottakért.

Egy másik imádság nagyon szépen kidomborítja, hogy a lelkek eszkatológiája a feltámadásra irányul: „Jóságos Atyánk, kezedbe ajánljuk N. testvérünk lelkét. Erős a mi reményünk, hogy ő is feltámad Krisztussal az utolsó napon mindazokkal együtt, akik Krisztussal haltak meg”.¹²⁹ Ezt a feltámadást teljesen valóságos módon kell érteni, mind magának Krisztusnak a feltámadásával való párhuzama miatt, mind a sírban fekvő holttesttel való kapcsolata miatt: „Urunk, Jézus Krisztus, Te három napon át sírban nyugodtál, és ezzel megszentelted híveid sírját. Ezért a sírba tétel számunkra nemcsak a test temetése, hanem növeli bennünk a feltámadás reményét is. Add, hogy N. testvérünk, akit most eltemetünk, békességben nyugodjék mindaddig, amíg életre nem kelted a feltámadás napján, mert Te vagy a feltámadás és az

¹²⁵ *Ordo exequiarum* 30, 16. old. – Magyarul: *Temetési szertartáskönyv*, 26. old.

¹²⁶ Vö. *Ordo exequiarum* 33, 18. old.; 46-48, 22. old.; 65, 29. old.; 67, 30. old.; 167, 67. old.; 174, 70. old.; 192-193, 76. old.; 195, 77. old.; 200, 80. old.; 230, 87. old. – Magyarul csak a következő helyeken szerepel a „lélek” szó: *Temetési szertartáskönyv*, 48., 31. old.; 67., 37. old.; 167., 90. old.; 174., 92. old.; 192-193., 97. old.; 195., 98. old.; 200., 100. old.; 230., 108. old.

¹²⁷ *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis cura* 146, editio typica (Typis Polyglottis Vaticanis 1972), 60. – Magyarul: *A betegek kenete és a lelkipásztori betegellátás szertartása*, Budapest 1974, 78. old.

¹²⁸ *Ordo exequiarum* 167, 68. old. – Magyarul: *Temetési szertartáskönyv*, 90. old.

¹²⁹ *Ordo exequiarum* 48, 22. old. – Magyarul: *Temetési szertartáskönyv*, 31. old.

élet. Engedd, hogy a mennyei örök világosságot a Te tündöklő arcodon lássa meg”.¹³⁰ A harmadik eucharisztikus imádság ugyanakkor aláhúzza a holtak feltámadásának valóságosságát (összekapcsolva a dicsőséges feltámadás gondolatával), annak kapcsolatát magának Krisztusnak a feltámadásával és annak jövőbeli jellegét: „Add, hogy aki a keresztségben titokzatos módon részesült Fiad halálában, részesüljön Fiad feltámadásában is, amikor a holtakat életre kelti a föld porából, és romlandó testünket megdicsőült testéhez hasonlóvá teszi”.¹³¹ Ez a szöveg nagy teológiai jelentőséggel rendelkezik, mert magában az eucharisztikus imában van jelen.

Összefoglalás

Ezt az eszkatológia néhány aktuális kérdéséről szóló tanulmányunkat a liturgiából vett tanúságtétellel kívántuk zárni. Ugyanis az egyház hite a liturgiában mutatkozik meg, ami kiemelkedő helyként szolgál ahhoz, hogy ezt a hitet megvalljuk. Tanúságtételéből kitűnt, hogy a liturgia megőrzi azt az egyensúlyt, aminek az eszkatológiában az individuális és kollektív elemek között meg kell lennie, és hogy aláhúzza a végső valóságok keresztény értelmét, ami nélkül az eszkatológia merő emberi spekulációvá degradálnék.

Engedtesse meg, hogy ennek a tanulmánynak a végén – a tanítás záró szintéziseként – azt a „Bevezető tudnivalókat” idézzük, amivel a temetési liturgia kezdődik, amelyben egyébként tökéletesen kifejeződik a megújított római liturgia szelleme:

„Krisztus húsvéti szent titkát ünnepli az Egyház fiainak temetésekor abban a hitben és reményben, hogy akik a keresztség által egy testté lettek a meghalt és feltámadt Krisztussal, vele együtt eljussanak az életre a halál által, Lelkük megtisztul, és a szentekkel és választottakkal együtt a mennybe véteik, testük pedig reménykedve várja Krisztus eljövetelét és a holtak feltámadását.

Éppen ezért az Egyház a feltámadt Krisztus eucharisztikus áldozatát ajánlja fel a megholtakért. Könyörgő imádságokat mond értük, hogy egyesülve Krisztus minden tagjával, egyeseknek lelki segítséget esdjen ki, másoknak pedig a remény vigasztalását nyújtsa.”¹³²

130 *Ordo exequiarum* 53, 24. old. – Magyarul: *Temetési szertartáskönyv*, 33. old.

131 *Missale Romanum*, editio typica (Typis Polyglottis Vaticanis 1970), 465. – Magyarul: *Római misekönyv*, (második hivatalos kiadás), Budapest 1991, 456. old.

132 *Ordo exequiarum*, Praenotanda I, 7. old. – Magyarul: *Temetési szertartáskönyv*, 20. old.

Az *Orientalium Ecclesiarum* helye a II. Vatikáni Zsinaton és a XX. század teológiai rendszerében¹

TARTALOM: Bevezetés; 1. Mi volt a zsinat? 2. Az *Orientalium Ecclesiarum*, a keleti katolikusokról szóló zsinati dokumentum helye és jelentősége; 3. Az *Orientalium Ecclesiarum* előkészítése; Befejezés.

István SESZTÁK: *The Place of Orientalium Ecclesiarum at the Second Vatican Council and in the Theological System of the 20th Century*

Nearly half a century ago, on 21 November 1964, on the feast day of the Entry of the Theotokos into the Temple, the fathers of the Second Vatican Council concluded their work in the third session by accepting three thematically related documents: *Lumen Gentium*, a dogmatic constitution on the Church and her mystery; *Unitatis Redintegratio*, a council decree on ecumenism; and *Orientalium Ecclesiarum*, a statement on Eastern Catholic Churches. These three documents, with their seeming differences but easily noticeable uniformity, inevitably raise questions in the minds of theologians, ecclesiastical historians or even of the faithful laity reading these pieces, about the meaning, unity, interrelatedness and overall composition of these texts. The image of the Church defined in *Lumen Gentium*, suggesting that the Church of Christ is a mystery which does not regard itself as an exclusive reality on the spectrum of the possible forms of existence of churches but sees the Catholic Church as the fullness thereof instead. This understanding characteristic of the Council provides the basis for the ecumenical endeavour to get closer to ecclesiastical unity. At the same time, it is also the key to examining Catholic Churches of other rites.

The present paper is an attempt at re-interpreting this council document underpinning the identity of the Eastern Catholic Churches and their role as read-dressed in the 20th century. It is particularly emphasised that the final outcome and, thus, significance of the Council may not be viewed and analysed in isolation. It is imperative that the Council as an event be situated in a process, i.e. the context of the theological history of the previous century, not merely as a component but as a primary tool of interpretation.

The decree on Eastern Catholic must be seen as the key to interpreting the process wherein, in the century of ecumenism, especially in its final decades, the Churches concerned were also encouraged to re-discover and re-live their unique mission and identity. In this process, despite the scarcity of discussions on it, this council document has had and continues to have an unquestionable impact.

¹ Az írás szóbeli változata az „*Orientalium Ecclesiarum* fél évszázad távlatából” címet viselő 2014. évi „Teológiai Napok” elnevezésű továbbképzés bevezető előadásaként hangzott el.

Bevezetés

Fél évszázaddal vagyunk a zsinat után, de ami igazán meglepő és elgondolkodtató, hogy papi, teológusi generációk jelentős része mára már szinte kizárólag a zsinat utáni teológia, gondolkodásmód és lelkiség ismerője, vagy még inkább csak „gyermeke”! Milyen érdekes, hogy ma már a zsinatról egyre inkább olyanok beszélnek, akik nem is éltek a zsinat éveiben! Tanulmányaikhoz, kutatásaikhoz elsődlegesen tanulmányok és írott források szolgálnak. Gyakran felmerül bennem a kérdés, vajon a zsinattal való személyes (értésd időben is közeli) kapcsolat elhalványulása nem jelenti-e a tartalom és a mondanivaló átalakulását? Talán nem meglepő, hogy éppen a napokban került kezembe egy olasz nyelvű könyv, melynek címe a „II. Vatikáni Zsinat azoknak, akik nem éltek meg azt”.²

Amikor meghallom a „II. Vatikáni Zsinat” kifejezést, szinte mindig két dolog jut eszembe. Mindenekelőtt: a zsinat az a rendkívüli esemény, mely a Gondviselés műveként képes volt megpecsételni egy változást, egy megújulást sürgető folyamatot... Úgy, hogy a zsinat utáni – főként európai – egyházaknak, bár igen komoly nehézségeket kellett átélniük, a zsinat mégis képes volt egységet teremteni bennük, vagy talán még inkább, egységben válaszolni nekik. Másrészről eszembe jutnak kedves szentségtan tanárunk Rosato atya szavai a Gergely Egyetemről, aki gyakran beszélt úgy a zsinatról, hogy az legalább harminc évvel megelőzte korát.

1. Mi volt a zsinat?³

Hogy mi volt a zsinat? Gyakran halljuk, hogy a 20. század legnagyobb egyházi eseménye, „mennyeiségileg” tagadhatatlanul, tartalmában is biztosan, különösen, ha ezt nem egy elszigetelt eseményként tekintjük, vizsgáljuk és éljük ma is.

A zsinat „eredményeinek és jelentőségeinek” vizsgálatához és felsorolásához látnunk kell a 20. századi teológia folyamatát, s persze mindezek háttérben magát a 20. század történelmét, benne a szomorú világágésekkel, a szinte

² MOULINET, D., *Il Vaticano II raccontato a chi non l'ha vissuto*, Milano 2012.

³ A zsinatról, annak eredményeiről számtalan szempontból beszélhetnénk. E rövid fejezetben elsődlegesen csak azt szeretném kiemelni, hogy a zsinat, mely képes, mint egy folyamat értelmező kulcsa, megértetni velünk a 20. század teológiájának történeteit, s ezen belül az *Orientalium Ecclesiarum* zsinati határozat születését.

követhetetlen technikai fejlődéssel, a gondolkodás és életterek radikális változásaival együtt.

A zsinat értékelése, mint egy folyamat teljes áttekintése, benne a befogadás, a megértés kérdése, erre ösztönöznek az elmúlt évtizedek pápáinak fel szólításai is. Szűk másfél évtizeddel ezelőtt, az ezredfordulóra készülve II. János Pál pápa, *Tertio Millennio Adveniente* (A harmadik évezred közeledtével) kezdetű apostoli levelében, igen különös lelkiismeret-vizsgálatra hív minden embert. Olyan őszinte és igaz lelkiismeret-vizsgálatra, melynek

„ki kell terjednie arra a kérdésre is, hogy befogadtuk-e a zsinatot, a Szentlélek nagy ajándékát a második évezred végén? Vajon mennyire vált Isten Igéje a teológia lelkévé és a keresztény lét éltető elvévé, ahogy ezt a *Dei Verbum* kívánta? [...] Az egyetemes egyházban és a helyi egyházakban erősödik-e a *Lumen Gentiumban* megfogalmazott communio-egyháztan, mely teret ad a karizmáknak, a szolgálatoknak, Isten népe változatos részvételének, anélkül, hogy a demokratizmusnak vagy a szociologizmusnak engedne, melyek távol állnak az egyház katolikus szemléletétől és a II. Vatikáni Zsinat igazi szellemétől? Vizsgálat tárgyává kell tenni az egyház és a világ kapcsolatának stílusát is. A nyitott párbeszéd, az igazság melletti szívélyes és tiszteletteljes, ugyanakkor gondosan diszkrét és bátor tanúságtétel – a *Gaudium et Spes* és más dokumentumokban megfogalmazott – zsinati szabályai változatlanul érvényesek és további cselekvésre készítenek.”⁴

A zsinat befogadásához, megértéséhez lelkiismeret-vizsgálatra van szükség!

II. János Pál pápa figyelmeztető szavai, egy egészen más összefüggésben, de azt hiszem, hasonló tartalommal kerülnek elő, XVI. Benedek pápa pápaságának „iránymeghatározónak is” tartott beszédében,⁵ mikor is a zsinat helyes megértéséről, befogadásáról beszél:

„Az emlékezés felveti: mi lett a zsinat eredménye? Helyesen fogadtuk-e be? Mi volt a jó a zsinat recepciójában, mi volt elégtelen vagy elhibázott? Mit kell még tennünk? Senki sem tagadhatja, hogy a zsinat recepciója az egyházban sok helyen eléggé nehezen ment végbe, még ha nem is akarjuk a történetekre alkalmazni azt a leírást, amellyel a nagy egyháztanító, Szent Bazil élt az egyháznak a Niceai Zsinat utáni helyzetéről beszélve; sötét viharban zajló tengeri csatához hasonlítja, és többek közt ezt mondja: »Az egész Egy-

4 TMA 36. Vö. FISICHELLA, R. (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo, 2000.

5 Vö. XVI. BENEDEK PÁPA, „A II. Vatikáni Zsinat helyes értelmezéséről”, in *Sapientiana* 2 (2009) 102-109.

házat betölti már az ellentmondás következtében egymásra támadók durva ordítózása, az érthetetlen kiabálás, a szünni nem akaró zavarok kivehetetlen zaja, azoknak hangja, akik az igaz hit tanítását túlzásaikkal és tagadásaikkal felforgatják»⁶. Nem akarjuk alkalmazni ezt a drámai leírást a zsinat utáni helyzetre, de mégis tükröz valamit abból, ami történt. Felmerül a kérdés: a zsinat recepciója miért folyt eddig ennyire nehezen oly sok helyen az egyházban? Igazából minden a zsinat helyes értelmezésétől függ, vagy – ahogyan ma mondanánk – a helyes hermeneutikától, a helyes alkalmazási és olvasási kulcstól. A recepció problémái abból a tényből születtek, hogy két ellentétes hermeneutika állt szemben egymással és szállt vitába. Az egyik zűrzavart okozott, a másik csendben, de egyre láthatóbban, gyümölcsöt hozott. Egyfelől létezik az az értelmezés, amelyet a »szakítás és törés hermeneutikájának« szeretnék nevezni, és amely nem ritkán elnyerte a média és a modern teológia egy részének szimpátiáját is. Másfelől pedig ott van a »reform hermeneutikája«, a megújulásé, az egyetlen szubjektum, az egyház folytonosságában, amelyet az Úr adott nekünk; ez a szubjektum, az egyház, növekszik és fejlődik az időben, miközben ugyanaz marad: Isten vándorló népének egyetlen szubjektuma.⁷

A lelkiismeret-vizsgálat és a helyes befogadás kérdése, vagy ahogy Benedek pápa nevezte, a „reform hermeneutikája”, különösen számunkra, Magyarországon élő görögkatolikusok számára, az *Orientalium Ecclesiarum* nekünk és rólunk szóló dokumentumának esetében, tartalmában és recepciójában egyaránt különös jelentéssel bír. Az igazi kérdés: a lelkiismeretünket szem előtt tartva, az egyház teológiai hagyományának folytonosságában mit jelent a keleti katolikusokról szóló tanítás, annak értéke és jelentősége?

A II. Vatikáni Zsinatra tekintve, talán nincs is olyan egyházi vezető, teológus, vagy akár csak egyszerű olvasó a múlt századból, akit annak „összessége”, vagy ahogy gyakran fogalmaznak „zsinati corpora”⁸ hidegen vagy semlegesen hagyott volna. Természetesen sokan szeretnék elfelejteni, akár emlékezetükből teljesen kitörölni és semmissé tenni, de őket is foglalkoztatja a zsinat vagy talán még inkább a zsinati corpus és annak hatásának számukra szomorú eredménye. Őket egységesen „tradicionalistáknak” nevezhetjük. Talán azonban többen vannak, akik magát a zsinat tényét és annak eredményeit nagy

6 *De Spiritu Sancto*, XXX,77; *PG* 32,213A; *SCb* 17bis, 524.1. Magyarul: Vanyó László fordítása, in *A kappadókiai atyák*, Szent István Társulat, Budapest 1983, 161.

7 *Uo.*, 102.

8 A zsinati „corpus” alatt most magának a zsinatnak a szellemiségét értem. A szövegeket és azt az „esemény” jelleget, mely éppen a kettőt együtt egyfajta *corpussá* tudja varázsolni.

lelkesedéssel, mondhatnám, igazi eufóriával fogadták. Igaz, sokszor tapasztalhatták meg a zsinat helytelen befogadásának tévútjait, és szembesültek a zsinat nem várt következményeivel is: hitelhagyás, egyházból való kilépés stb. A II. Vatikáni Zsinat, ahogy azt Walter Kasper gyakran megfogalmazza, a maga jelenségében „mindig vitatott”.⁹

Meglátásom szerint a zsinat értékelésének, befogadásának legnagyobb veszélye, ha kiszakítjuk azt abból a 20. századi teológiai folyamatból, melynek nem pusztán része, hanem értelmező, bátrabban fogalmazva, értelmet adó kulcsa. Ez azt jelenti, hogy a zsinat nem kettéválasztja a 20. századi teológiát, mégpedig zsinat előtti és zsinat utáni időkre, hanem éppen ellenkezőleg, a kettőt összeforrasztja, egységessé, egyben (is) értelmezhetővé teszi. (Lehet, hogy ennek belátásához még az eltelt fél évszázad is kevés idő!)

Benedek pápa, a már említett, híres, a 2005-ös évet értékelő beszédében¹⁰ a zsinat helyes értelmezéséről szólva, azt mondja:

„a zsinat igazi szelleme az újdonság felé irányuló törekvéseiben figyelhető meg, melyek a szövegekben rejlenek: csak ezek jelenítik meg a zsinat igazi szellemét, és ezekből kiindulva és azokhoz alakulva kellene előre haladni...
Egyszóval: nem a zsinat szövegeit kell követni, hanem annak szellemét.”¹¹

A Szentatya a zsinat valós hermeneutikáját keresve írja ezeket a szavakat, melynek lehetséges „reform” műfaja akkor valósul meg, mikor a szolgálat szellemében egy zsinaton a hűség és a dinamizmus szinte teljesen eggyé válik.¹²

Azt hiszem, ez azonban csak úgy lehetséges, ha a zsinat *corpusában* és az azt követő fél évszázad történéseiben egy igazi gondolkodásmódot, vagy ahogy sokan fogalmaznak, egy új stílust látunk meg, mely értelmezi az előtte álló időt, és irányt szab a zsinat utáni kornak.

Mikor 1959. január 25-én a Szent Pál-bazilikában tartott istentisztelet után XXIII. János pápa a bíborosoknak bejelentette egy római egyházmegyei szinódus és egy „egyetemes zsinat” összehívását, minden bizonnyal sokan meg nem értésből vagy egyéb okból, de csendben maradtak. A „jó pápa”

9 Vö. KASPER, W., „Egyház, merre tartasz? A II. Vatikáni Zsinat maradandó jelentősége”, in KRÁNITZ, M. (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából, 1962–2002*, Budapest 2002. 18.

10 Vö. XVI. BENEDEK PÁPA, *op. cit.*, 102.

11 Uo., 103. Vö. SESZTÁK I., „Négy évtized távlatából – visszatekintés a II. Vatikáni Zsinatra”, in *Athanasiana* 15 (2002) 57–68.

12 XVI. BENEDEK PÁPA, *op. cit.*, 103–104.

már a kezdetektől arra törekedett, hogy ez a zsinat elsősorban a megerősítést, a tisztázást, a megújulást keresse, s ne valamilyen tévtanítás elutasításaként és korrekciójaként vonuljon be az egyház történelmébe. Az egyházat akarta megújítani, de nem új egyházat kitalálni vagy kiokoskodni.

A pápa szándéka az volt, összhangban azzal, amit maga is tapasztalt a különböző krízisek láttán, hogy az egyházat belsőleg tegye képessé arra, hogy magába nézzon és megújuljon. Pasztorális zsinatot akart.¹³ Nem elítélni, hanem megerősíteni akart.

Az előkészítő bizottság (*Comissio antepreparatoria*) egyik ülésén maga is így fogalmazott: „az egyháznak törekednie kell arra, hogy hűen a szent alapelvekhez, amelyre támaszkodik és a megváltoztathatatlan tanításhoz, amelyeket az isteni Alapító rábízott..., életét és egységét bátor tettekkel ismét erősítse meg, tekintettel a modern idők számos sajátosságára és kihívására”. Már itt megfogalmazódik a Szentatya azon törekvése, amely az egyház nyelvezetébe egyszerűen csak az „aggiornamento” (számvetés a kor problémáival és válaszadás rá) kifejezéssel vonult be.¹⁴ Ez nemcsak a pápa gondolkodásmódja volt, hanem az a stílus, mely a zsinatot életre hívta, elindította, a zsinaton jelen lévő „haladó” és „konzervatív” atyáinak kompromisszumait lehetővé tette, és már VI. Pál pápasága alatt a tizenhat zsinati dokumentumot megteremtette.

Hosszú és fáradságos előkészület után, a Szentatya 1961. december 25-én, a „*Humanae salutis*” kezdetű konstitúcióval a zsinatot formálisan is összehívta. Az egyháztörténelem 21. (a szám vitatott lehet) egyetemes zsinata 1962. október 11. és 1965. december 8. között, négy őszi ülésszakon keresztül tartott, melynek keretében 16 dokumentumot, köztük 4 konstitúciót, 9 dokumentumot, dekrétumot és 3 nyilatkozatot fogalmaztak meg és fogadtak el.¹⁵

13 Vö. PESCH, O.H., *Il Concilio Vaticano Secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Brescia, 2005, 55–56. A zsinat, mint stílus kérdésében lásd ROUTHIER, G., *Un concilio per il XXI secolo, Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Milano 2012, 144köv.

14 Vö. SESZTÁK, *op. cit.*, 58–59.

15 A zsinati dokumentumok közül az *Orientalium Ecclesiarum*nak, a Keleti Katolikus Egyházakról szóló dekrétumnak is megvan a saját története, mely nem határolódik le a zsinati ülésszakokra. A határozat megszületésének történetéhez lásd SESZTÁK, I., „*Orientalium Ecclesiarum*, határozat a Keleti Katolikus Egyházakról (1964)”, in KRÁNITZ, A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, 118–119.

2. Az *Orientalium Ecclesiarum*, a keleti katolikusokról szóló zsinati dokumentum helye és jelentősége

Közel fél évszázaddal ezelőtt, 1964. november 21-én, az Istenszülő templomba vezetésének az ünnepén a II. Vatikáni Zsinat atyái, harmadik ülésükön, három – témájában közel álló – dokumentum elfogadásával fejezték be munkájukat. Az egyházzal s annak titkáról szóló dogmatikai konstitúció, a *Lumen Gentium*; az ökumenizmusról szóló zsinati határozat, az *Unitatis Redintegratio* és a keleti katolikusok egyházakról „állást foglaló”, *Orientalium Ecclesiarum*. Három dokumentum, melyeknek látszólagos különbözősége, ugyanakkor könnyen észrevehető egysége bőven felteszi a teológusoknak, az egyháztörténészeknek, vagy egyszerűen csak az azokat olvasó híveknek is a kérdést: mit jelentenek ezek a szövegek, ezeknek egysége, egymásrautaltsága, összessége? A *Lumen Gentium* egyházképe, miszerint Krisztus Egyháza az a titok, mely magát már nem úgy tekinti, mint kizárólagos realitás az egyházak lehetőségi létének palettáját, hanem a katolikus egyházban annak teljességét látja, ez a zsinati elgondolás az alapja az ökumenikus közeledésnek, ugyanakkor megértési kulcsa a más rítusú katolikus egyházak vizsgálatának is.¹⁶

Gondolatmenetünk megértéséhez pusztán néhány szövegrészt szeretnék felsorakoztatni, melyek tartalma és jelentősége bizonyos értelemben felbecsülhetetlen.

„A keleti egyházak intézményeit, liturgiáját, egyházi hagyományait és keresztény életének fegyelmi rendjét nagyra becsüli a katolikus egyház. Bennük ugyanis az apostoloktól az egyházatyákon keresztül jutott el hozzánk a koránál fogva is tiszteletre méltó hagyomány, mely része az egyetemes egyház Istentől kinyilatkoztatott és osztatlan örökségének.”¹⁷

„A katolikus egyháznak ezért őszinte kívánsága, hogy minden részegyháznak, vagyis szertartásnak hagyományai csorbitatlanul megmaradjanak.”¹⁸

„A részegyházak egyenrangúak, úgyhogy a szertartás címén egyikük sem előzi meg a többit, ugyanazok a jogaik és kötelességeik, abban is, ami az evangélium az egész világon való hirdetésére (vö. Mk 16,15) vonatkozik a római pápa irányítása alatt.”¹⁹

16 Vö. MANNA, S. – DISTANTE, G., *Orientalium Ecclesiarum, Decreto sulle Chiese Orientali Cattoliche*, Casale Monferrato 1984, 15.

17 OE 1.

18 OE 2.

19 OE 3.

A dekrétum kezdete szinte felbecsülhetetlen tartalmat hordoz. A katolikus egyház nagyra becsüli, nem pusztán elfogadja mindazt, ami a keleti egyházak lényegi sajátossága. A jelen idejű forma igazán kifejező, hiszen ezzel valami új kezdetet hirdet meg, s irányt mutat nemcsak a jelen, hanem a mindenkori jövő számára is. Nem a múlt sokszor fájdalmas „tetteit és lépéseit” mentegeti, hanem a katolikus egyház őszinte szándékát fejezi ki. A keleti egyházak, mint élő tanúk, részét alkotják az egyetemes egyház Istentől kinyilatkoztatott osztatlan örökségének. A zsinati dokumentum ezzel is kiemeli, hogy a keleti katolikus egyházak nem pusztán a katolikus egyház különös „függeléke”, hanem olyan valóság, amelyet a katolikus egyházzal egyenlő jogok illetnek meg. Ennek a megfogalmazásnak erőssége és igazi tartalma – hiszen egyedül a *Dei Verbum* dogmatikai konstitúcióban találunk utalást arra, mi is az a *divinitus revelata* hittitok –, azt is jelenti, hogy a keleti egyházak hagyományait is a Szentlélek sugalmazta, s magukon hordozzák az Isteni Lélek jelenlétét és erejét.²⁰

3. Az *Orientalium Ecclesiarum* előkészítése

Az *Orientalium Ecclesiarum* zsinati dokumentum is, hangsúlyosan kiemelve azt a tényt, hogy a keleti katolikus egyházakról szóló zsinati tanítás nem pusztán egy másik határozat része, hanem önálló dokumentum, szervesen illeszkedik abba a folyamatba, melynek kezdete XIII. Leó pápa „*Orientalium dignitas*” kezdetű, 1894-ben írt apostoli levele. Ez az, ami görögkatolikus életünk, görögkatolikuságunk napjait is jelentősen meghatározó több mint egy évszázados folyamat, mely végigvonul a múlt század szinte minden pápájának gondolkodásán és tevékenységén. Ez azonban, véleményem szerint, nem egyszerűen Róma magatartásában megfigyelhető paradigmaváltás, hanem a keleti katolikus egyházak identitásának és az ebből fakadó megújulásuknak a kora is, mely ma is tart (*ecclesia semper reformanda*). XIII. Leó levele nem egyedülálló a keletieket méltató megnyilatkozásait tekintve.²¹ Utódja, X. Piusz, Aranyszájú Szent János halálának 1500. évfordulója alkalmából, a Szent Péter-bazilikában bemutatott Szent Liturgián is Rómának arról a szándékáról beszélt, mely megőrizni kívánja

²⁰ Vö. SESZTÁK, „*Orientalium Ecclesiarum*...”, 120.

²¹ Vö. FÜRST, C. G., „XIII Leó pápa 1894. november 30-án kelt »*Orientalium Dignitas*« kezdetű apostoli levele”, in Orosz L. (szerk.), *Orientalium Dignitas*, Nyíregyháza 1995, 34–43.

a Keleti Kereszténység nagy hagyományainak felbecsülhetetlen érdemeit és hagyományát. (Nem is beszélve arról az apostoli tevékenységről, mely a Hajdúdorogi Egyházmegye létrejöttét szentesítette.) XV. Benedek pápa a Keleti Kongregáció²² és a Pápai Keleti Intézet megalapításával elévülhetetlen érdemeket szerzett annak a folyamatnak a megerősítésében, mely a keresztény Nyugat és Kelet közeledését, egymás minél hatékonyabb megismerését, s Krisztus parancsának (kérésének), hogy „legyenek mindnyájan egy”, útját szolgálta.

Egy folyamat részesei vagyunk, mely igen komoly előkészítő szerepet játszott az „*Orientalium Ecclesiarum*” megszületésében. XI. Piusz, elődei útján járva, nem pusztán élénk érdeklődést mutatott az ortodox egyházak lelki és teológiai hagyományának megismerésére, hanem a Keleti Intézet jelentős felkarolása mellett megalapította a *Chevetogne-i apátságot*, a *Párizsi Istina Intézetet* és a *Russicumot* is. XII. Piusz nagy figyelmet szentelt az Európa keleti részein a kommunizmus miatt szenvedő keleti keresztényeknek, aminek számos jelét mutatta az általa írt három enciklikában. Az *Orientalis Ecclesiae* enciklikában (1944) megerősíti, hogy az egységre tért keresztényeknek nem kell feladniuk rítusukat. Az 1945-ben megjelent *Orientales omnes Ecclesias* kezdetű enciklikát kimondottan a Breszti unió 350. évfordulójára írta, míg az 1953-ban megjelent *Orientales Ecclesias* kezdetű írásában közvetlenül is a szenvedések elviseléséről ír. XXIII. János pápa pedig köztudottan kereste a keleti kereszténység minél teljesebb megismerését, éppen a velük való egyesülés reményében, az ehhez vezető fáradságos út megkönnyítésének érdekében pedig létrehozta az *Pápai Egységtitkárságot*, melynek igen komoly szerepe volt a II. Vatikáni Zsinat „corpusának” alakításában is.

Mindezek fényében és „folyásában” talán még érthetőbbé válik az *Orientalium Ecclesiarum* zsinati határozat néhány alapvető princípiuma, mely alapja lesz a zsinat utáni időszaknak, leginkább abban, hogy egy új gondolkodásmód alapjait fekteti le:

1. A rítusok különbözősége az egység egyértelmű jele;
2. A rítusok egyenrangúak, egyik sem előzi meg a másikat;
3. A zsinat a keleti egyházak lelki és teológiai hagyományára mint az egyetemes egyház öröksége tekint;

22 Vö. BROGI, M., „A keleti kongregáció és tevékenysége”, in Orosz, *Orientalium Dignitas*, 45–58.

4. A keleti egyházak pátriárkátusai sajátos tiszteletet élveznek;
5. A keleti katolikus egyházaknak igen sajátos küldetésük van az ökumenizmus útján, különösen az ortodox egyházakkal való párbeszéd és közeledés előmozdítását tekintve.

Láthatjuk tehát, hogy a zsinati határozat egy hosszú folyamat eredménye, pontosabban állomása, mely egyszerre jelöli ki a katolikus egyház számára a más keresztény felekezetekhez való közeledés útját, benne pedig a saját identitásunkban való megerősödést és megerősítést, melynek alapja a keleti katolikus keresztény hagyomány elismerése, és minél hatékonyabb megismerése.

Összességében elmondhatjuk, hogy az *Orientalium Ecclesiarum* dokumentum legnagyobb eredménye, hogy igen jelentős szerepet bírt (bír ma is) egy új atmoszféra megteremtésében, mely a keleti katolikus egyházakat, azok megítélését övezi. A dokumentum bizonyos értelemben kanonizálta a keleti egyházak, s a keleti katolikus egyházak méltóságát,²³ kimondva azt is, hogy Krisztus egyházában a részegyházak egyenrangúak.

E sajátos, ugyanakkor igen jelentős eredmény mellett, számos feladatot is kijelölt a zsinat olykor igen szűkszavú, de sokszor hallgatásában is hangos (paradigmaváltás) dekrétuma. Mindenekelőtt azt a feladatot, hogy a keleti katolikusok próbáljanak meg minél inkább önmaguk lenni, önmagukká válni, kisebbségi érzések és komplexusok nélkül.²⁴ Ismerjék meg és fedezzék fel, saját identitásuk megtalálásának érdekében, a keleti kereszténység igen gazdag lelkeségi és teológiai hagyományát, melyet II. János Pál pápa sokszor és sok helyen, egész egyszerűen csak kincsnek nevez!²⁵ Ismerjék meg a nyugati kereszténység hagyományát, ne azért, hogy ahhoz hasonuljanak, hanem, hogy megtapasztalják Krisztus Egyházának a sokféleségben is visszatükröződő egységét, Krisztus akaratát.

Természetesen a feladatok fél évszázad távlatában sem fogynak. Ám vitathatatlan, hogy azon túl, hogy a zsinat ösztönzésére a nyugati világ egyházai és teológusai, s talán hívei is, egyre inkább megismerik a keresztény keletet, és felismerik hagyományának gazdagságát, a keleti katolikus egyházak is folyamatosan megújulnak és megerősödnek hivatásukban és

23 Vö. MANNA – DISTANTE, *Orientalium Ecclesiarum*, 14. és 53köv.

24 *Uo.*, 54.

25 Vö. II. JÁNOS PÁL PÁPA, „Orientale Lumen kezdetű apostoli levele”, in Orosz, *Orientalium Dignitas*, 203–235.

küldetésükben. Egy igen jelentős úton vagyunk, önazonosságunk megtalálásának és megújulásunknak folyamatában.

Befejezés

Az 1985-ös Rendkívüli Püspöki Szinódus záródokumentuma, amit a Szentatya éppen a zsinat lezárásának 20. évfordulójára hívott össze, a zsinat jelentőségét hangsúlyozandó, így fogalmaz: „Csak a belső magáévá tétel és gyakorlati aktualizálás tehetik élővé és éltetővé a zsinati dokumentumokat.”²⁶ Éppen ezért a szövegek vizsgálatánál meg kell találnunk azt a „zsinati hermeneutikát”, amelyek mint biztos normák segítik a zsinat megértését és megélését. Walter Kasper, aki a fent említett szinódus titkára volt, öt ilyen biztos normát – mint hermeneutikai segítséget – jelölt meg a szövegek mindenkori vizsgálatában. (Öt szabály, amelyek szorosan kapcsolódnak, s ilyen értelemben el nem választhatók egymástól.)

- 1. A zsinati szövegeket, azok globalitásában, összességében kell megértenünk: az egyedi gondolatok, kifejezések és fogalmak nem szakíthatók ki azok szövegösszefüggéséből, s megkövetelik azok együttes látásmódját, mégha sokszor összetett és bonyolult is. Különösen is igaz ez a négy nagy konstitúció (*SC*, *DV*, *LG*, *GS*) szövegére és tartalmára.
- 2. Nem lehetséges és nem is szabad a zsinati dokumentumok pasztorális jelentését azok doktrinális, kimondottan teológiai tartalmától mereven elválasztani, hiszen a pasztorális szándék éppen a teológia örök és változhatatlan igazságainak aktualizálása és alkalmazása az adott korban.
- 3. A zsinat lelke (szellemisége) és szövege (eredménye) egyetlen egységet alkotnak, ami két szélsőség elkerülését jelenti: egy tisztán szövegű (legalisztikus), másrésről egy olyan általános magyarázatát, amely eltekint a konkrét szövegektől.
- 4. A zsinati szövegeknek bele kell helyezkedniük az egyház és az előző zsinatok élő hagyományába, és abban kell igazi jelentésüket és magyarázatukat megtalálnunk (nem lehetséges azt mondanunk

²⁶ A Második Rendkívüli Püspöki Szinódus Záródokumentumáról lásd *Il futuro della forza del Concilio*, Brescia 1986, 18.

és feltételeznünk, hogy a zsinat előtt minden rossz volt, utána minden jó, vagy éppen fordítva – ez túlságosan is manicheista, minden történelmi és teológiai alapot nélkülöző magyarázat lenne).

- 5. A zsinat és az élő hagyomány szoros kapcsolata, ahogy azt az előző pontban is láttuk, feltételezi, hogy a zsinat jelentését az „idők jeleinek” (a zsinat oly kedves és tartalommal bíró fogalma ez) fényében is értelmeznünk kell, ami a konkrét, újonnan jelentkező problémákból kiindulva próbálja meg az evangélium és az aktuális helyzet mélyebb ismeretét elsajátítani.

Manapság, egy ilyen hermeneutikai segítséggel való átolvasása a szövegeknek, azaz megértése annak, hogy a zsinat egy folyamat (érés),²⁷ akár úgy, hogy ez értelmezi magát a folyamatot, képes megmutatni a zsinat aktualitását nemcsak azok számára, akik átértékelték azt, hanem minden olyan fiatal számára, akik esetleg már a zsinat után születtek, de képesek befogadni eme folyamat gyümölcsét, azokat az eredményeket, amelyek meghatározzák a holnap kereszténységét. Egy ilyen újraolvasás végül is, a II. Vatikáni Zsinatot nem a múlt maradványaként tekinti, hanem egy figyelmes előfutárként képes bátran – azaz hittel, reménnyel és szeretettel – szembehelyezkedni és fogadni az új idők kihívásait és feladatait. A zsinat kezdete valaminek, s nem pedig a vége.

A zsinat egy új stílus, melynek befogadására még nem voltak, nem voltunk felkészülve. A zsinat egy stílus, mely megelőzte korát, talán egy új generáció számára is született... Rosato atya szavai minden eddiginél erőteljesebben jutnak eszembe.

²⁷ Vö. SESZTÁK, „Négy évtized távlatából...”, 60–62.

GYURKOVICS Miklós

Értelmes élet, értelmes ének **Alexandriai Kelemen és a posztmodern¹**

TARTALOM: Bevezetés; 1. Az értelem és a tudás; 2. A dialogosz és a logoszok közötti kapcsolat; 3. A Logosz harci éneke; 4. Amit szem nem látott, fül nem hallott, ami az ember szívébe föl nem hatolt; 5. Új értelem, új ének.

Miklós GYURKOVICS: *Clement of Alexandria and Postmodernism*

The value of reason and disillusionment in reason, i.e. the 'value loss of reason', are pertinent not only to contemporary pathography. Thinkers of late Antiquity were fascinated by the natural power of the word, oracy, numeracy, and knowledge, and would, therefore, ardently search for the ultimate foundations of these so that they could derive even more from them with a view to chiselling the very self of the human being, as well as ennobling their moral and mental attributes. This article is intended to reconstruct the thoughts of Plato and Philo of Alexandria, as reinterpreted by the teachings of Clement of Alexandria. This new interpretation would for centuries encourage the European individual to gradually exceed his own mental and spiritual limitations through the activities of his reason, while humbly fixing his gaze on a reason of a higher order. In line with the expression of 1Cor 2:9 – 'Eye hath not seen, nor ear heard, neither have entered into the heart of man' –, the metaphysical interpretation of Clement of Alexandria is discussed with regard to hearing, seeing, singing and learning.

Bevezetés

Az értelem értéke és az értelemben való csalódás, vagyis az „értelem értékvesztése” nem csak a jelenkor korképéhez tartozik. A biztos tudás érzetét nyújtó alaptételek megingása, megkérdőjelezése a modern és a posztmodern kor emberének immár nemcsak problémája, hanem sajátossága is. Olyan tudományos tételek érvényessége, melyek évszázadokon keresztül biztos alapot nyújtottak az egyes tudományterületek építkezésére

¹ Gyurkovics Miklós kutatása a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése országos program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

vagy megszilárdítására, nézőpont és kutatási módszer függvényei lettek.² A megingathatatlan megingatása nem szükségszerűen agresszív rebellióból születik, mely leigáz és rombol, hanem olyan jövőbeli távlatok ösvényének a lerakását szolgálja, melyeknek nélkülözhetetlen alapköveit a múlt tudományos műhelyében csiszolták olyan simára, hogy a rajta haladó, az ismeretlenben bámészkodó ne botoljon el, még akkor sem, ha elfelejtkezik a legfontosabbról: saját lába elé nézni. A késő antik gondolkodóit lenyűgözte a szó, a beszéd, a szám és a tudás természetes hatalma, és ezért fáradságosan keresték ezek végső alapjait, hogy még többet tudjanak belőlük meríteni az ember lényének csiszolására, erkölcsi és értelmi sajátosságainak nemesítésére. A posztmodern embernek a nyelv, a kommunikáció, a számítástechnika és a tudásátadás, illetve az információk közvetítésének feladatával kell megbirkóznia.³ A racionális és az irracionális, a tudás és a tudatlanság, a valóság és a „virtuális” határai egyre inkább elhalványulnak, vagy oly módon válnak töredezetté, hogy az általánosan vett élet és a tudomány egy-egy szegmensében az irracionális valósággá, vagy a „virtuális” is racionálissá vált (számok alapján és megjelenítve).⁴ Mindez úgy zajlik az élet forgatagában, hogy az ember tudatosan a tudatlanság hullámaina sodródik, kérdései nem a tudásra irányulnak, hanem a felhasználói előnyöket kutatják. Az irracionális és a tudás bizonytalanságának határai tágíthatóak; mindez az ember saját korlátoltságának a leküzdésével is járhat, vagy legalábbis a korlátok határainak vagy magasságának átszabásával. A modern tudományosság szempontjából a késő antik metafizikájának az irracionálisitása a posztmodernben, mint ahogy a késő antik gondolkodók-nál is, megmarad irracionálisnak, mivel egyrészt bizonyos tudományterületek szempontjából ugyan kicsúszik a ráció a logika szabályozott törvényei alól, azonban annak elbírálása, egyes tudományterületek határainak kité-

2 Euklideszi geometria – nem euklideszi geometria, racionális számok – irracionális számok, végtelen – aktuális végtelen, egy – nem egy/sok.

3 Vö. DOTOLO, C., *Un Cristianesimo Possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Brescia, 2007. BAUMAN, Z., *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London – New York 1992, 48–53, 189–196; VATTIMO, G., *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Milano 2003; LYOTARD, J.-F., *A posztmodern állapot*, Budapest 1993, 7–146; HABERMAS, J., „A metafizika utáni gondolkodás motívumai”, in *A posztmodern állapot*, Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Porty tanulmányai, Budapest 1993, 179–212, 201–202.

4 P. Zellini úgy véli, a nyelv és a lét valós kettéválasztásának az előfutára Bernard Bolzano volt (1781–1848), mivel a fogalmak gondolatbeli mivoltát dologként kezelte és nem valós létezőként, beleértve az erkölcsi és vallásos fogalmakat, ideákat is. Vö. ZELLINI, P., *Breve storia dell'infinito*, Milano 1980, ottava edizione: 2011, 193, 240.

gításával nemcsak racionális létjogosultságot nyer, hanem új tudományos fejlődések lehetőségére is perspektívát nyit. A számok tudományában az „irracionalis” kifejezés nem kelt félelmet, mint ahogy a geometria törvényei is egyre többször tágitják ki a valóság dimenzióit. Mindez korántsem új módszertan, még ha módszertanilag a posztmodern eltérő környezetben bontakoztatja is ki ugyanazokat a fejtegetéseket, melyek az antik gondolkodók dialektikájában egy bizonyos észalapokra helyezett elméleti rendszerben már egyszer létjogosultságot nyertek. Sőt, az ókori bölcsletben a létezés alapjaira mutatott rá a tudományos törvényszerűségek kitágítása és átdimenzionálása; olykor pedig a jelen eseményei úgy mutatkoznak, mint ha a posztmodern ember törekvései újra ezeket a határokat törnék fel.⁵

I. Az értelem és a tudás

Kevés olyan sokszínű fogalommal találkozhatunk a késő antik korszakban alkotó bölcselek írásaiban, mint az értelem és a tudás. A Krisztus előtti utolsó század szerzői és az azt követő tág hat század gondolkodói sokrétűen tárgyalták ezeket a számukra oly kedves fogalmakat. Az értelem és tudás párosa és feltételei a λόγος (logosz) és a νοῦς (nousz).⁶ A *logosz* elsődleges jelentése a szó, de jelenthet állásfoglalást, tanítást, parancsot, ígéretet, történetet, elbeszélést, szónoklatot, beszédet, szövegrészletet a Szentírásból, a beszéd lényegét. Keresztény teológiai szövegekörnyezetben a *Logosz* a második isteni személyre utal, vagyis a Fiúra. A késő antik szerzők a fent említett értelembe, felváltva használják a *logosz* kifejezését, vagyis megtartják a *logosz* jelentésének a sokszínűségét és többértelműségét is; ezzel

- 5 C. Danani a határok átlépését, kitágítását és túlhaladását a transzcendens fogalmának tükrében értelmezi. A transzcendensben benne van a felemelkedés képessége, de a leereszkedés is, mivel az ember akkor tud önmaga fölé emelkedni, ha előbb önmagába száll és lemezteleníti önmagát. Ezért aki lemezteleníti önmagát, és felül is emelkedik önmagán, saját határait kitágítja, és korlátoltságát átlépi. Az ilyen ember a lehetőségek talaján találja magát. Vö. ANDANANI, C., „Per la «coscienza di luogo»”, in *Spazio filosofico* 11 (2014) 213–222, 218. A modernhez viszonyítva a posztmodern önmagában hordja a határok újraszabását vagy azok átlépését is. Vö. MOLINARO, A., „Filosofare-secolarizzare. Modernità e postmodernità”, in *Filosofia e Teologia* 9 (1995) 503.
- 6 A két fogalom pár e lapon szándékosan maradt görög eredetijében, mivel nehezen fordítható magyar vagy más modern nyelvre. Az oxfordi *A Patristic Greek Lexicon* a λόγος-t tárgyaló szócikket nyolc oszlopra terjesztette ki. A *logosz* kifejezheti az immanens, vagyis a bennfoglalt racionalitást is, az értelemet és a számítást is. Vö. LAMPE, G. W. H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

a *logosz* az olvasó és a beszédet hallgató ember értelmezésében túlmutat önmagán. Ebből kifolyólag a *logosz* a „játékosság” kifejezése is, mely az emberi értelem találékonyságából indul ki, és az ésszerű törvények szabályai párbeszédében egyszerre tud kézzelfoghatóvá és rejtelmessé válni. Ha a szóban megfogalmazott és elhangzott tanításra mint *logosza* gondolunk, mely egyben az ókor védjegye is,⁷ akkor látnunk kell az élszóban rejlő lehetőségek erejét is, mely arra hivatott, hogy a hallgató a szavakba foglalt értelem nyomán túlhaladja a szó korlátait, ezért a *logosznak* marad egy megfoghatatlan vetülete is. A sztoikusok bennfoglalt és kimondott *logosza* egy olyan kettősség irányába utal, melynek kisarkításával a bennfoglalt és kimondott *logosz* közé választó ék is kerülhet.⁸ A bennfoglalt *logosz*, vagyis a fogalmak fonásából egybeállt gondolat nehezen körülírható. A kimondott, a szavakba zárt gondolat bár ténylegesen körülírható, mégsem teljes. A bennfoglalt *logosz*, mikor a kimondott *logosz* tükrébe tekint, önmaga kép-mását látja. Azonban a prototípus a képmással teljesen mégsem egyezik meg. E tapasztalat az első századok több misztikus színezetű írásában is drámaként jelenik meg,⁹ főleg ha a képmás, vagyis ha a kimondott gondolat úgy kel önálló életre, hogy az immanens szóval konfliktusba száll, vagyis a bennfoglalt értelmet megmásítja és ellentmond neki: ez a kimondott *logosz* autonómiája és emancipációja.¹⁰ A kimondott szó saját szülőatyját,

7 A szóban, írásban és jelekben kifejtett tanításról vö. *Str.* I,2,1–3; VI,125–132; V,20,3.

8 E téren, a bennfoglalt *logosz*/gondolat témájában Kelemennél is felfedezhetünk némi sztoikus vonást, azonban a hasonlóságokból nem szükséges teológiai következtetéseket levonni. Kelemen *logosztana* nem egyezik meg a sztoikusok *logosztanával*, mivel Kelemen *Logosza* transzcendens, a sztoikusoké kizárólagosan immanens. Vö. *Str.* VII,53,6; 55,4; I,2,1.

9 Vö. EUGNOSZTOSZ, NHC III, 75, 4–9. Eugnoste. Lettre sur le Dieu Transcendant (NH III,3 et V,1). PASQUIER, A., *Commentaire, Bibliothèque copte de NegHammadi*, Louvain/ Paris / Walpole, 2010, 42 ss.; QUISPEL, G., „Ezekiel 1,26 in Jewish Mysticism and Gnosis”, in *VChr* 34 (1980) 1–13. További példaként vö. *Refutatio* V,9,1–2: az Atya és a Fiú „elmentszésének” a képét használja a kettejük között fennálló különbség kifejezésére. A valentiniánus gnosztikusok teológiai rendszerét a *Refutatio* szerzője az Atya és Pléroma teljességén belül a Nousz és Logosz emanációjaként írja le, és egyben az Atya tökéletességének hasonlíthatatlan teljességét domborítja ki (*Refutatio* VI,29–30), a Pléromát követő világ létrejöttének az okaként Szofia zavarodottságát határozza meg, és az ebből „született”, elvetélt Démonosz esztelen alkotó tevékenységét, aki bár Szofiától született, mégis nagy szakadék választja el őt a Pléroma teljességétől (Vö. *Refutatio* VI,33,1).

10 A Mt 4,1–11 szép példa a *logosz* emancipációjának és konfliktusának ábrázolására. Jézus: Isten Logosza; A Szentírás: Isteni *logosz*; A Szentírás *logosza* a kísértő szájában: *Logosz* elleni fegyver. Mt 4,1–11: Akkor a Lélek a pusztába vitte Jézust, hogy az ördög megkísértse. Negyven nap és negyven éjjel böjtölt, végül megéhezett. Odalépett hozzá a kísértő, és így szólt: „Ha Isten Fia vagy, mondd, hogy ezek a kövek változzanak kenyérré.” Azt felelte: „Meg van írva: Nemcsak kenyérrel él az ember, hanem minden tanítással is, amely az Isten szájából

a gondolkodót is megtámadhatja. Azonban kit is nevezhetünk a *logosz* szülőatyjának? A szó – akárcsak az értelem – eredete az ész, amit a görögök νοῦς-nak neveztek.¹¹ Ahogy a Logoszt a keresztény teológiai rendszerben a második isteni személyre is értelmezték, úgy a Nouszt a Logosz Atyjának is hívták.

2. A *dialogosz* és a *logoszok* közötti kapcsolat

A *dialogosz*, vagyis a párbeszéd, két fél közeledését vagy távolodását eredményezheti. A *logoszok* találkozása vagy ütköztetése egy olyan játszmatételez fel, melynek végkimenetele az eshetőségek széles skáláján mozog. Ez a nyitott játszma a művészetek, az alkotó tevékenységek mozgatórugója. Megkövesült környezetben, ahol akadályozzák a *logoszok* értelmes párbeszédét, minden *logosznak* van egy *ellenlogosza* (*logosz* – *antilogosz*, *alogosz*), mint ahogy minden kijelentő mondatnak van egy tagadó mondata is. A bennfoglalt és kimondott *logosz* párosával szemben az immanens *nousz* inkább a dolgok belső értelmét fejezi ki, a kiterjedt *nousz* pedig egy másik *nouszt*, „eszét”, ami teológiai szövegekörnyezetben a teremtő és a teremtettt észre utal. A *logoszok* közti *dia-logosz* viszonyának mintája a *nouszok* közti kapcsolatokban is felfedezhető. Az író esze / *nousza* és a szöveg értelme / *nousza* közti viszony épp annyira feszültséggel teli, amennyire a *logosz* emancipációjának végkimenetele is lehet. Az emberi *nousz* a késő antik szerzőknél az isteni *nousz* képe, és ezért a két *nousz* harmonikus együttállásának megbomlását a kozmikus tragédia kezdeteként ábrázolják. Az ilyen jellegű leírások színesen ecsetelik a teremtettt *nousz* pökhendi jellemvonásait, ami valójában tudatlanságából és szűklátókörűségéből ered. A lázadó teremtettt *nousz* önteltségének

származik.” Most a szent városba vitte az ördög, és a templom párkányára állította. „Ha Isten Fia vagy – mondta –, vedd le magad, hiszen írva van: „Parancsot adott angyalainak, a kezükön hordoznak majd, nehogy kőbe üsd a lábad.” Jézus így válaszolt: „Az is meg van írva: Ne kísértsd Uradat, Istenedet.” Végül egy igen magas hegyre vitte az ördög, s felvonultatta szeme előtt a világ minden országát és dicsőségüket. „Ezt mind neked adom – mondta –, ha leborulva imádsz engem.” Jézus elutasította: „Távozz, ördög! Meg van írva: Uradat, Istenedet imádd, s csak neki szolgálj!” Erre otthagya az ördög, és angyalok jöttek a szolgálatára.

- II A *logosz* sokértelmű szemantikai karakterének a megvilágítása után, ha a νοῦς / *nousz* szó-cikknél ürtjük fel Lampe görög lexikonját, látjuk, hogy e fogalom kifejtése szintén több mint nyolc oszlopra terjedt. A *nousz* fogalma először is az észre és annak funkcióira utal, azonban teológiai szövegekörnyezetben a görög szerzők nemegyszer a legmagasabb istenséget is *nousznak* nevezték. Az emberi ész és az értelemmel bíró szellemi létező (angyal, megszemélyesített erő) a késő antik irodalomban szintén a *nousz*.

vakságában értelmével nem fogja fel alkotója létezését, helyette saját műveiben, „termékeiben” gyönyörködik.¹² Ezzel szemben Alexandriai Kelemen elindítja az emberi *nousz*, vagyis az emberi ész lehetőségeire alapozott forradalmi újítását. Forradalmi, mivel feltételezése szerint minden ember egyforma lehetőséggel indul el az ész útján.¹³ Egy összehangolatlan törvények kavalkádjában nyüzsgő világ embere egyhamar pesszimista vagy nihilista lesz, ami elidegenedéssel jár. Azonban egy harmonikus világ a benne élő ember otthonává válhat.¹⁴ Még az idegenben is otthont teremthet magának az ember, mivel rokoni szálak fűzik össze a világban, a benne és a felette működő *nousz* kapcsán.¹⁵ Az ösztönöktől hajtott ember elveszti a dialógusra hajló jókedvét, és szemben áll mindennel és mindenkivel, amit nem képes megkaparintani vagy leigázni. Bölcsen írja Alexandriai Kelemen, hogy a háború és a fényűzés sok emberi igyekvést öröl fel, miközben a béke és a szeretet olyan két alázatos nővér, akiknek az eledele maga a *Logosz*, és általa növekszik bennük a szabadság iránti szeretet.¹⁶ Alexandriai Kelemen meggyőződése, hogy az értelmes életre vezető nevelő maga a *Logosz*, helyesebben szólva, a megtestesült *Logosz*, aki az embert az irracionális útvesztőjéből átkíséri a racionális életre.¹⁷ Annak ellenére, hogy a kimondhatatlan és körülírhatatlan Isten Logoszáról van szó, mégis az embert egy értelmes párbeszédre hívja.¹⁸

12 A teremtett és teremtetlen *nousz* közti feszültséget már Alexandriai Philón is papírra vetette, később pedig a gnosztikus színezetű irodalmi alkotások egész rendszerük alapjává választották ezen öskonfliktus értelmezését. Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN, *LA* 1,90–95; Az *Opif.* 8–12-ben a világ teremtésének kettős okáról beszél Philón: passzív és aktív ok.

13 Az emberről és értelmi képességeiről pozitív értelemben ír Kelemen, minden ember egyforma természettel született. Vö. *Paed.* I,7,1–9,4; *Paed.* I,31,2; *Str.* IV,58,4; III,92,2–3; V,100,3.

14 A posztmodern ember a „társadalom-világban” él, ahol a sokaság együtt él a másággal, anélkül, hogy házasságra lépnének, vagyis egyesülnének egymással. DOTOLO, *Un Cristianesimo Possibile*, 83.

15 *Paed.* I,6,5–6.

16 Vö. *Paed.* I,99,1.

17 Vö. *Str.* V,70,1–2; V,71,5; V,66,3; *Prot.* X,98,4; *Str.* IV,136,4–5; IV,137,1–2; V,40,4.

18 Yannis Spiteris Palamasz Gergely tanítására hívja fel a posztmodern olvasó figyelmét, aki az első századok görög atyáinak műveiből építi fel teológiai rendszerét. Olyan ember és Isten közötti kapcsolatot mutat be, mely egyrészt Isten megközelíthetlenségéből és elbeszélhetetlenségéből indul ki, ugyanakkor teológiája mégis Isten és az ember kapcsolatáról, párbeszédéről szól. Isten energiái Isten személyes kommunikációs „eszközei”, melyekkel az embernek személyes belső életét tárja fel. Vö. SPITERIS, Y., „La teologia ortodossa „riscoprire” il suo passato. La teologia dei Padri riproposta all’uomo di oggi”, in GIBELLINI, R., (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, (Biblioteca di teologia contemporanea), Brescia 2003, 275–307.

3. A Logosz harci éneke

Alexandriai Kelemen olyannyira tiszteletben tartja az emberi természet méltóságát és szabadságát, hogy amikor a *Logosz* pedagógiai módszertanáról beszél, egy kis szójátékkal élve megemlíti, hogy nem túlfeszített *ὑπέρτονος*, hanem helyesen, vagyis jól megfeszített *εὐτονος*.¹⁹ E szójátékban meg kell látnunk Kelemen logosztanának jellegzetes vonását is, ami a *Logoszt* úgy írja le, mint az új éneket, minden betegség édes gyógyírját.²⁰ Az éneklés önmagában összeszedettséget, figyelmet, mértéktartást, összhangot, vagyis értelmet kíván. Az éneklő éneke pedig, amikor a hallgatóhoz ér, a hallgató értelmét és szívét ragadja meg, mozgásra, vagyis cselekvésre kényszeríti. Így van ez az értelmes üzenettel is, a hallgatót cselekvésre kényszeríti, kimozdítja és elindítja. Az értelmes beszédet hallgató szabadsága szerint bármerre és bárhogyan is mozdulhat, azonban csak egy irány és egy ritmus követése áll az értelemmel összhangban, a többi kevésbé racionális, vagy egyenesen irracionális. Kelemen szerint erőteljes az értelem éneke, és a ritmusa sem lanya, könnyen meghallható, azonban nem fület sértő biztos lépésekre serkentő, de azért nem erőltetett. Az ember azért kapcsolódhat bele ebbe az értelmes énekbe, mert szellemi képessége szerint a *Logosz* képmása, mint egy megelégsített hangszer. Isten *Logosza* (ének és hangszer) azonban harmóniával teljes, olyan bölcsesség, amely túlhaladja a világunkat, mivel ő a mennyei *Logosz*.²¹ A „mennyei” kifejezés, elsősorban a „materiális világ felettire” utal, és egyben nagyon is kötődik a materiális világhoz. Bölcsellettörténeti vizsgálódásból tekintve a „mennyei” kifejezést, a harmadik század hajnalán a mennyei létezése pont annyira volt kézenfekvő, mint a földi.²²

A Kelemen *Protreptikoszának* elején található *mennyei* kifejezés keretének a folytatását a mű végén találhatjuk meg. A túlfeszített, erőszakos ének motívuma újra teret kap a mű záróakkordjaiban, felidézvén a csatakürtök harsogó zaját, ezzel szemben a *Logosz* békítő dallama átjárja a földkerekség határait, és a béke katonáit gyűjti maga köré, hogy rájuk bízza a *mennyei királyságot*.²³ A

19 Vö. *Paed.* I,99,2 – I,100,1.

20 *Prot.* I,2,4.

21 Vö. *Prot.* I,5,4.

22 Vö. *Str.* VI,33,4 – 34,3. Vö. LUGARES, L., „Canto del Logos, dramma soteriologico e conoscenza di fede in Clemente Alessandrino”, in RADICE, R. – VALVO, A. (ed.), *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio*, Milano 2011, 243–276; HEALBRIGHAM, K., „The concept of new song in Clement of Alexandria’s Exhortation to the Greeks”, in *Classical Folia* 16 (1962) 9–13.

23 Vö. *Prot.* II,116,1–2.

Logosz hadi stratégiája az, hogy úgy támadja meg az ellenséget, ahogy az arra végképp nem számított. Vagyis a potencia fölénye mellett még a módszer kidolgozására is tökéletes hangsúlyt fektetett. A *Logosz* módszere pedig, ahogy ezt Kelemen bemutatja, a ráció irracionális, vagyis az irracionális végsőkig menő kitágítása. Ez a „hadi” stratégia, melynek elve a végletek felé való megfeszítés, a szeretet és a béke potenciális erejében működik. Az agresszió a ráció köntösébe bújlik. A háború, a viszály és a gyilkosság racionalizáló indítékával szemben a *Logosz* az értelmetlen gyengeségbe (gyengédségbe) öltözködik. „Ő szent és áldott ez az erő, ami által Isten az emberek polgártársává válik”.²⁴ A *Logosz* hadviselésének az ereje, mely irracionálisnak mutatkozik, éppen abban rejlik, hogy a „gyengédséget” olyannyira végletekig menően kitágítja, hogy az ellenség megtörése szinte szükségszerű következménye. Paolo Zellini a *Numero e Logos* című művét²⁵ Próteusszal, a görögök tengeri istenével kezdte.²⁶ Próteusz – az alakváltoztató, nehezen „megragadható” istenség – zavarba esik, mikor a kedvelt fókacsordáját számolgatja, és megállapítja, hogy más számot kapott, mint amire számított. Számításai nem jöttek be, mivel a főkabórbe bújt embereket is csordája közé számította. Miután összezavarodottságában több alakot is váltott, végül kis álmos szemű öregként foglyul ejtik. Az ember, mikor számol, akkor hozzá számít valamit egy csoporthoz, kivon, összead, sokszorosít, vagy oszt – legyen szó önmagáról, másvalakiről, vagy bármilyen más számításba jövő valóságról – mindezt fejében, eszében teszi. A végeredményt, ha megfogalmazható, kimondja. Az ilyen számolást a görögök szintén *logosznak* hívták. Elgondolkodtató, hogy a Krisztus keresztelését ábrázoló bizánci ikonokon a Jordán folyóban Krisztus alakja mellé gyakran egy Próteuszhoz hasonló mitológiai alakot festenek: Krisztus uralkodik a vizek mélyén rejtőzködő rossz erőkön. A nyilvánvaló elferdítésével könnyen megteveszthető az ember józan ítélőképessége. Próteusz alakváltoztatásával azokat a halandó ellenfeleit tudta leigázni, akik nem ismerték fel ellenségük valós kilétét. Ebben az esetben a következő lépés azért kiszámíthatatlan, mert

24 Vö. *Prot.* 11,117, 1. Érdekes, hogy az úgynevezett János-apokrifben a „mennyei emberről” esik szó, akit Adamas-nak is neveznek: Ireneusz, *Haer.*, I,30 és *BG* 44,19ss. Alkinoosz a *Did.* X. a platóni *Állam* 507d – 508c alapján Mennyei Nouszról.

25 Vö. ZELLINI, P., *Numero e Logos*, Milano 2011, 13–38.

26 Próteusz a tengeri vén: HOMÉROSZ, *Odüsszeia* IV. Hasznos ebben a szöveggörnyezetben is át-olvasni Menelaosz szavait: „Jól tudod, agg – minek is kérdés csavaros szavaiddal? –, hogy mily régen időzöm e földön, s nem jut eszembe semmi kiút, s ezalatt keblemben sorvad a szívem. Most pedig azt áruld el, hisz mindent tud az isten, hogy melyik égilakó tart vissza, utam lekötözve, s hogy hogyan érhetnék haza már a halálos habon által.” (Devecseri Gábor fordítása.)

a zavarból kell megszületnie. A bizonytalan és az irányt vesztett ember könnyen manipulálható. Mindezekért Kelemen a megtévesztés állapotát globális problémaként tünteti fel, mintha a világot alkotó elemek kimozdultak volna saját helyükről, és bizonytalanná vált volna az emberi élet minden törvénye. A hibás szerkezet hibás tételek alapján hibás útra térít: az ember szokásává válik a bizonytalanságból fakadó értelmetlenség. A *rossz szokás*, írja Kelemen, szorongatja az embert, eltérít az igazságtól, elvon az élettől, csapda és szakadék.²⁷ E mondat eredeti görög kifejezései az emberi élet *redukciójáról*, *kivonásáról* és *stornózásáról* szól. A szirének éneke az élvezet dala, a közönséges zene és a halált hozó ének szimbólumai, a meggyengült és célt tévesztett emberi akaratot manipuláló erőket ábrázolják. A megzavarodott és bizonytalanságban élő ember a *Protreptikosz* fejtegetése szerint olyan, mint a részeg, aki nem képes helyesen gondolkodni, érzékszervei becsapják, vágyai kisiklatják józan ítélőképességét.²⁸

4. Amit szem nem látott, fül nem hallott, ami az ember szívébe föl nem hatolt²⁹

A tudás és az értelem számos célt állíthat maga elé, azonban értelemmel tudni nem is olyan könnyű feladat. A posztmodern kor embere az eszközök helyes használatára törekszik, ez már tudás és félsiker is lehetne. Emiatt a felhasználói szakértelem a használt eszköz korlátai közé szűkül. Ami túlhaladja az eszköz határait, az egyben a felhasználó tudásának a határa is lehet. Az eszközök számának a növelésével csak a felhasználó tudásának a határa gazdagodik. Más szóval élve, a felhasználó saját tudását az eszközök határával harmonizálja, ami akármennyire is szépen cseng, valójában az ember tudásának lezsugorításáról van szó. Platón, aki az emberi értelem korlátainak kitágításában reménykedett, az emberi tudás lehetőségeit a végletekig feszi-

27 Vö. *Prot.* XII,118,1.

28 Vö. *Prot.* XII,118,5 12.118,5.1. A *Str.* IV,138,1 tanítása szerint az embernek távol kell tartania magát minden szenvedélytől; ez az érzékszervek megtisztításával kezdődik. A szellem így megszilárdul, önmaga stabil állapotában marad. Vö. *Str.* IV,139,5. PLATÓN, *Theaitétosz* 17b; *Str.* II,80,5 – 81,1; *Str.* VII,101,3.

29 1Kor 2,9; 1Kor 2,8–9: „Ezt senki sem ismerte fel ennek a világnak a fejedelmei közül... »Hanem amint írva van: Amit szem nem látott, fül nem hallott, ami az ember szívébe föl nem hatolt, azt készítette Isten azoknak, akik szeretik őt«; Iz 64, 3: „Ősidők óta senki sem hallotta, fülével fel nem fogta, szem nem látta, hogy volna isten rajtad kívül, aki a benne bízókért cselekszik.”

tette. A fáradtság és küzdelem árán megszerzett tudás határa, Platón szerint, a csillagos ég, illetve azon túl, vagy ahogy ezt maga mondta: „ők pedig szemlélik az égen kívül levő dolgokat... Az ég fölötti tájat még nem énekelte meg földi költő és méltóan nem is fogja megénekelni, de ilyesféle lehet. Vállalkoznunk kell rá.”³⁰ A tudás, e felfogás szerint, önmagában is cél lehet. Azonban hogy mutathatnánk rá a tudás tárgyára? Platón az *Államban* (476b) két fajta emberről ír: „A látványosságokat kedvelők és a hallásban gyönyörködők csak a szép hangokat, színeket és alakokat szeretik, meg azt, ami ezekből van alkotva, de magának a szépnek a természetét az ő elméjük nem képes meglátni és megszeretni”. Akik az örökké változatlanul létező egyes fogalmakat szemlélik, ismerik is őket, és nem csak vélekednek róluk (vö. 479 e). A látás és a hallás, vagyis a tapasztalat határainak kitágítására és átlépésére irányul az emberi tudás célja. Alexandriai Kelemen a *Sztrómateisz* V,19,2-ben azt írja, hogy a vakok és a süketek nem birtokolhatják a szemlélődő lélek tudását, sem a lélek biztos és éles látását.³¹ Kelemen Platón fent említett tanítására utal, és Pál írásával érvel. Vagyis az „amit szem nem látott, fül nem hallott, ami az ember szívébe föl nem hatolt”³² mondat értelmezése mintegy vezérmotorként járja át a *Sztrómateisz* oldalait. Kelemennél azonban a tudás megszerzése nem csak a tudás tárgyától függ, mivel meglehetősen rendhagyó módon közelíti meg a tudás birtoklásának feltételeit. Egyrészt, természetesen, az emberi erőfeszítés *nélkülözhetetlen*, másrészt azonban Kelemen meggyőződése szerint egyenesen a „tudás” ajánlja fel önmagát. Vagyis a cél (legmagasabb tudás) nemcsak szentesíti az eszközt, hanem a cél eszközt ad: az *Értelem* maga ajánlja fel a saját segítségét ahhoz, hogy az őt kereső ember birtokába lépjen.³³ A két tényező – az ember akarata és a tudás önfelajánlása – együttállása nélkülözhetetlen a tudás eléréséhez.

³⁰ PLATÓN, *Phaidrosz* 247c. (Kövendi Dénes fordítása)

³¹ *Str.* V,19,2–4. Alain Le Boulluec egyfajta „occultation”-ról beszél, ami hasonlíthat a napfogyatkozás effektusához, vagy egy árnyékoláshoz is. Egyrészt a pogányok erkölcsi élete árnyékot vet értelmükre, ezért nem látják meg az igazságot. Másrészt az igazság szándékosan is árnyékba burkolódik, mivel nem lehet mindenkié. LE BOULLUEC, A., *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V. Commentaire*, Éditions du Cerf, Paris 1981 (*SCh* 279) 96.

³² 1Kor 2,9 – *Str.* V,25,4.

³³ *Str.* V,25,5. Vö. *Str.* VI,166,3: A „szent lélek” a „szentlelket szemléli”. A tudásra vágyó ember célja, hogy saját lelke szentté váljon – mivel a „hasonló a hasonlóval” ismerhető meg –, hogy Isten Szentlelkrét szemlélhesse. Ezzel a tanítással könnyebben értelmezhető a *Str.* I,2,1 sora, vagyis az egész mű kezdő gondolata, ami a tudás megszerzéséről szól: a lélek a lélekkel, a szellem a szellemmel egyesül, mikor a szó/logosz az elvetett magot/logoszt növeszti, és életet alkot. A leírás hasonló módon értelmezhető az ember és az ember, az ember és Isten kapcsolat tanulására és tanítására.

Alexandriai Kelemen a tudás, a hallás és a látás céljaként a felfoghatatlant, a kimondhatatlant és a láthatatlant nevezi meg. Szerinte az ember legfőbb célja, hogy a felfoghatatlant megértse, a kimondhatatlant meghallja, a láthatatlant pedig megismerje. Mindez meglehetősen értelmetlennek is tűnhet, vagyis irracionálisnak, ha az empirikus tudományok kritériumai határozzák meg a dolgok valóságos létjogosultságát. Bölcselőnkénél a fent említett fosztóképzős szavakkal jelölt fogalmak iránya kettős: az ember ismeretszerzésének és tudásának korlátait fejezik ki, melyek antropológiai gyökerekre utalnak vissza; ugyanakkor a transzcendens lét abszolútuma is megjelölik, melyek teológiai fejtegetéseknek is teret adnak. Kelemen világa a láthatatlan és a látható keveredése, mely egyrészt öt érzékszervvel megtapasztható, másrészt pedig értelemmel felfogható. A tudás pedig a látás és a hallás oly módú megértése, mely az abszolúttal való folytonos egybevetésből születik.

A *Sztromateisz* ötödik könyve Alexandriai Kelemen egyik legérdekesebb és egyben legelvontabb műve. Amint már a címe is kifejezi, a *sztromateisz* – vagyis a szőnyeg, egy olyan irodalmi műfaj, mely egyszerre több témakörrel is foglalkozik. Egyes témák pedig a mű menetében, mint a szőnyeg mintáját képező fonalak, egyszer felszínre kerülnek, máskor pedig a háttérben rejtőzködnek. Akármennyire is sokrétű egy szőnyeg szálainak a sokasága, a tarka szálak mégis egy harmonikus és szemet gyönyörködtető mintát ábrázolnak.

Egy ilyen kivételesen figyelemre méltó szellemi szövése a *Sztromateisz* ötödik könyvében a már tárgyalt 1Kor 2,9-ből származik. Kelemen a *biztos tudás* elérésének a módját ábrázolja, mikor a *hallás* és a *látás* által felkínált lehetőségeket mutatja be. A *hallás* és a *látás*, vagyis az emberi ismeretszerzés célja az *igazság megismerése*, ez Kelemen szerint a valóság szemlélése, ami önmagában a *tudás* megszerzését eredményezi. Kelemen úgy véli, hogy az ember az őt körülvevő világot leginkább a *látás* és a *hallás* útján ismeri fel, hisz az ember természetes felépítéséből indul ki. A *szemek* és a *fülek* által szerzett információk összessége azonban nem vezethet a valódi *tudáshoz*. Sőt, figyelmeztet, hogy nem szükséges minden beszélőt meghallgatni, vagy minden írot elolvasni.³⁴ A már Kelemen számára is régi bölcs tanításként csengő „a hasonló a hasonlóhoz vonzódik”³⁵ elv az ismeretelméleti módszer útjának

34 A *Str.* V,122,3. A *Str.* V,13,1-ben azt írja, hogy a szülők a gyermekek füleit csókolják meg, hogy a gyermekek a halláson keresztül a szeretet készségét sajátítsák el.

35 Vö. *Str.* V,13,2. PLATÓN, *Lys.* 214b; *Gorg.* 510b; ARISZTOTELÉSZ, *De anima* I. 2 404b 16; ALKINOOSZ, *Did.* 14,1.

alapköve.³⁶ Egyszerű, mégis mély gondolatokra alapoz, amikor a *hallgatást* a *hallás* alapjává teszi, a nyitott *szemeket* pedig a *látás* kezdetének.³⁷ A vizsgált tárgy alapján pedig szinte kettős látásról és kettős hallásról is ír, mint ahogy Kelemennél a hit is megkettőződik. A hit alapjára építkezve tökéletesebb hit épül, vagyis a helyes figyelem tökéletesebb hallást és látást eredményez.³⁸ A „kettős látás” vagy a „kettős hallás”, mint ahogy a „kettős hit” is Kelemennél, azt a fejlődést fejezi ki, mely már a látás, a hallás és a hit meglévő, előzetes alapjára épül. Az alap tárgya azonos a ráépülő valóság tárgyával, viszont a ráépülő valóság lényegében és minőségében is eltérő, mivel tökéletesebb és igazabb. Kelemen, mikor a tökéletesebb valóság szemszöge felől tekinti az alapot, akkor az alap e viszonyítási pontból tekintve, még ha nem is ellentétes, de lényegét tekintve relevánsan más. A „kettős hit” kérdésének feltárását az utóbbi években többen is megtették, a látásról és hallásról azonban kevesebb szó esett. Már a *Sztromateisz* első könyvében a bevezető gondolatok is a hallás és a látás témái körül forognak. Valójában az igaz tudás megszerzésének lehetőségeit tárgyalja, ami a kimondott, a meghallott és a leírt szó erején alapszik.³⁹ Az írott szóval szemben az elhangzott szó, és az élőszóban elhangzott tanítás értéke szerzőnk szerint sokkal nagyobb, jómaga is csak azért ír, hogy az emlékezetét gyakorlatban tartsa.⁴⁰ Továbbá fontosnak tartja, hogy gondosan megalapozza a tárgyalás menetét. Először is a világ eredetéről és a fizikáról akar tanítani. Majd miután ezek a kérdések már nem gördítenek további akadályt az ember logikájának haladása elé, elindulhat a valódi tudás/*gnózis* útján: „Immár a füleink készen állnak, hogy befogadják a gnosztikus hagyományt.”⁴¹ A *Gnózis*, vagyis a *Tudás* Kelemen szerint az a legmagasabb fokú szemlélődés, mely a tiszteletre méltó hagyomány normái szerint érhető el. Szerzőnk a platóni *Symposionban* kitűzött szemlélődés⁴² megvalósulását a keresztény hagyományon keresztül mutatja be.⁴³ Bár az ér-

36 Hasonló a hasonlót. Vö. *Str.* V,7,4; V,19,2; V,17,1; V,18,5.

37 Vö. *Str.* V,19,1–2; V,25,1–2.

38 A kettős hitről, vagyis az alap és tökéletes hitről vö. *Str.* V,1,4–5; V,2,2–6; V,33–40.

39 Vö. *Str.* I,11,1–15,5.

40 Vö. *Str.* I,13,2–3; I,14,1–2.

41 *Str.* I,15,2.

42 PLATÓN, *Symp.* 210a. A tökéletes, szemtől szemben való látás fokozata: szép testek, szép gondolatok, lélek szépsége, szép cselekedetek, tudományok. „A szépség roppant tengere felé fordulva, s szemléletbe merülve, sok szép és magasztos gondolatot szüljön, dús, gazdag bölcsességből fakadó eszméket.” (Telegdi Zsigmond fordítása)

43 Vö. *Str.* I,29,4; I,76,2; IV,3,1–2; V,66,2; V,67,3; V,71,1; VII,27,6; VII,57,1; VII,68,4. RÓMAI KELEMEN, 1Kor 7,2; 2Kor 10,15–16: hit növekedése. Az egyház „gnosztikus hagyomány ká-

zékszervekkel felfogott információk csak a tudás alapját képezik, Kelemen a figyelem irányultságának helyes kritériumait mégis részletesen tárgyalja. Tehát másként mondva, az emberi értelem kezdetben megfogalmazott célja a tudás, ami valójában a tudás alapja is egyben. Azonban a kiinduló szellemi állapotot jellemző tudás és a cél között oly nagy a különbség, hogy az előbbi az utóbbihoz viszonyítva, bizonyos értelemben tudatlanságnak tűnik. Így Kelemen a két hallás, látás és tudás közé beékeli az ellentétek összeütközését, ami a magasabb tudás szükséges feltétele. Az ellentétes pólus beiktatásával a kettősség hármassággá alakul át: hallás – sükettség – tökéletesebb hallás; látás – vakság – tökéletesebb látás; tudás – tudatlanság – tökéletesebb tudás. Az ellentétes pólus beiktatása Kelemen módszere szerint elkerülhetetlen, mivel a tökéletesebb tudás kialakításához vezető első lépcsőfok a cél, vagyis a ráirányulás megváltoztatása, ami az érzékszervek „megtisztításával” kezdődik.⁴⁴ A tudás megszerzése fokozatosságának szemléltetésére az ószövegségi Ábrahám személyét több alkalommal is példaként említi szerzőnk. Ábrahám elsőként a természettudományokban szerzett jártasságot, majd mikor elérte a természettudományok kritériumainak a határát, vagyis az öt érzékszervén keresztül szerzett tapasztalat „zavarba ejtette” Ábrahámot, a tudatlanság bizonytalanságát tapasztalta meg.⁴⁵ A bizonytalanság irracionálissal párosul, vagyis Ábrahám kétségeit a fizikai valóság törvényei saját határain belül nem képesek megszüntetni.⁴⁶ Második fokozatként az irracionális határának átlépése hoz valódi változást: Ábrahám felemeli szeméit és az eget fürkészi, az egeken lévő és mozgó anyagi valóságoknál és jelenségeknél is magasabb dolgokat szemlél.⁴⁷ Az efféle szemlélődés immár nem az érzékszervek tapasztalatából indul ki, mivel Ábrahám összezavarodottsága az érzékszervek tapasztalatába vetett bizalmatlanságot eredményez, és ezért az eddigi látása egy magasabb szempontból megközelítve egyenlő a vakssággal. A látás és a vakság ütköztetése különböző látást eredményez, ami immár nem az érzék-

nonjáról” Kelemen a következő helyeken tesz említést: *Str.* IV,3,2; VI,131,1; VII,94,5; V,1,4; VI,125,2–3; VI,165,1; VII,41,3; VII,90,2; VII,103,5.

44 *Vö. Str.* V,7,7; V,13,2.

45 *Vö. Str.* V,8,1–5.

46 A posztmodern ember kultúráját sokszor a „krízis” fogalma fejezi ki leginkább, ami az összezavarodottság állapotára utal. Az egyre több szférában kialakult „krízis központ” azt is sugallhatja, hogy a posztmodern kor központja nem más, mint a krízis, vagy esetleg azt, hogy a posztmodern magát a központot veszítette el. E témában *Vö. REMOTTI, F., „Introduzione a un’antropologia dei centri”, in Spazio Filosofico 11 (2014) 257–271, 261.*

47 *Vö. Str.* V,8,5. Kelemen a 1Kor 13,12 szerint a homályos látást felválthatja a „szemtől szemben” szemlélődés *Vö. Paed.* I,36,6; *Str.* I,94,4; V,7,5; V,74,1; V,12,2; VI,102,2; VII,68,4.

szervekre alapoz, hanem magára a szellemre: a szellemi valóságokat Ábrahám a lélek szemeivel szemléli, vagyis értelmével. Az ilyen szemlélődésben jártas Ábrahám lelki szemeivel megpillanthatta a legmagasabb értelmet, vagyis a Mennyei Logoszt,⁴⁸ akit Kelemen szerint csak az értelemmel lehet szemlélni.⁴⁹ Szerzőnk hasonló struktúrát követ a hallással kapcsolatban, vagyis továbbra is marad a hallás és a látás által nyújtott tudásszerzés lehetőségeinek a kiaknázásánál. Ábrahám új tudása egész személyében változást okoz, amit nevének megváltoztatása is szépen tükröz. Ábrám neve megváltozásával az egész személyében végbement változást szemlélteti az új név: „Ábrahám természet tudásból bölcs és Isten barátja lett. Az új név jelentése pedig »a hangból választott atya«, mivel a kimondott szónak hangja van. A kimondott szó (*logosz*) atyja pedig az ész (*nousz*).⁵⁰ Ábrahám személyének értelmezése alapján Kelemen saját ismeretelméleti módszerét szemlélteti, mely három fázisból áll: 1) Pozitív racionális: kiinduló célirányos alapállás. 2) Negatív iracionális: bizalomvesztés, összezavarodottság, célvesztés. 3) Az irracionális átlépése, a racionális túlhaladása, értelemfeletti. Mindezt Kelemen lezser természetességgel a következőképpen fogalmazza meg: „Hol az írástudó? Hol van e világ kutatója? Nemde balgasággá tette Isten e világ bölcsességét?” Továbbá: „Tönkreteszem a bölcsék bölcsességét, és megsemmisítem az okosok okosságát.”⁵¹

5. Új értelem, új ének

Kelemen ismertelméletének a célja, még ha tagadások során vezet is keresztül, semmi esetre sem negatív töltetű. A biztos és magasabb szintű ismeret elnyerése érdekében a *Sztromateisz* V,83,1 szerint a tudás határait úgy kell átugrani, mint az atlétáknak a sáncot. Azonban az ember önmagában nem talál annyi erőt, hogy le tudja küzdeni saját határainak korlátait, a magasabb rendű valóságokhoz a magasabb rendű *Logosz* ad szárnyakat, neki köszön-

48 Vö. *Str.* V,8,6.

49 Vö. *Str.* V,16,1. Isten kontemplálása csak Isten segítségével lehetséges. Isten ezért a Mennyei Logoszt adja. Vö. *Str.* I,33,1; 176–178; V,12,3; 13,2; 16,1; 66,2; VI,34,2–3; 155,3; VII,91,4 egybeesik a *Str.* II,51,6 tanításával, itt az emberi képességről van szó. A szemlélődés témájában vö. LILLA, S., *Clement of Alexandria*, Oxford 1971, 81, 97. RIZZERIO, L., *Clemente di Alessandria e la „physiologia veramente gnostica”*. *Saggio sulle origini e le implicazioni di un epistemologia e di un'ontologia „cristiana”*, Leuven 1996.

50 *Str.* V,8,6–7.

51 Vö. 1Kor 1,20 és Iz 29,14 – *Str.* V,8,1.

hetően minden nehezéktől meg lehet szabadulni, hogy az ember visszaszolgáltathassa „súlyait” a hozzá hasonló „súlyos” természetű létezőknek.⁵² E sorokban Platón és Alexandriai Philón gondolatai elevenednek fel, melyek szerzőnk tanításában új értelmet nyernek az új ének/*Logosz* „zenéjében-harmóniájában.”⁵³ Ez az új értelem évszázadokon keresztül arra biztatta Európa emberét, hogy értelmi tevékenységével fokozatosan küzdje le saját szellemi határait, miközben alázatosan egy magasabb értelemre szegezte szemeit. A kereső és gondolkodó ember a magasztos lehetőségek elérésének reményében nem riadt vissza a küzdelmektől, melyek egyszer hallgatásra parancsolták, máskor pedig vakságra. A csend és a sötétség reflexiójában az értelem, miután átlépte a kétségbeesésből származó bizonytalanságot, elindult a láthatatlan és kimondhatatlan világ felfedezésére. Az európai ember így talált önmagára, és így került közelebb a transzcendens rációhoz. Vagy így talált önmagára, és maradt önmaga csodálatának bűvkörében. Az első további lehetőségeket lát korlátainak leküzdésére, a második pedig megszabja világának határát, melynek átlépését senkinek sem engedélyezi, legyen az benne vagy felette.

⁵² Vö. *Str.* V,83,1–2.

⁵³ Vö. *Prot.* I,6,1 + I,2 35,5–6; Mt 11,5; Lk 7,22.

A pap és vallásfilozófus Bernhard Welte – Dialógus kereszténység és korszellem között –

TARTALOM: 1. Pluralizmus és kereszténység; 1.1. Életrajzi adatok és szellemi légkör; 1.2. Welte vallásfilozófiai művei; 2. A két gondolkodásmód; 2.1. Posztmetafizika és vallásfilozófia; 3. Filozófia és vallásfilozófia tulajdonsága; 3.1. Filozófusok, irányzatok a vallással, vallásfilozófiával szemben; 3.2. A vallás fenomenológiája és az ember autentikus léte; 4. Bernhard Welte jelentősége.

Krisztián VINCZE: *Bernhard Welte, a Priest and Philosopher of Religion – A Dialogue between Christianity and the Zeitgeist*

This paper is aimed at presenting the person as well as the main features and merits of the philosophy-of-religion-related activities of German Catholic priest and philosopher of religion, Bernhard Welte. Welte represented a kind of philosophy of religion that is conducive to theology's endeavour to engage in dialogue and the foundations of which are reformulated via the method of phenomenology. Thus, the starting point in Welte's oeuvre is the communication hiatus between the *Zeitgeist* and the content of Christianity, a challenge that Welte's philosophy is ready to address and efficiently tackle.

1. Pluralizmus és kereszténység

A katolikus pap és vallásfilozófus Bernhard Welte személye és írásai a magyar olvasóközönség előtt még kevésbé ismertek, hiszen művei közül eddig még csak egyet fordítottak le. Ez Görföl Tibor munkájának köszönhető, és szintén a fordító tollából származik az a tanulmány,¹ amelyben Welte sajátos gondolkodásmódja kerül elhelyezésre a 20. századi teológia (és vallásfilozófia) horizontján. Welte személye és filozófiája elsősorban azért érdemel nagy megbecsülést, mert az európai embert abban akarja segíteni, hogy a végeláthatatlan filozófiai pluralizmus és az korszellem ellenére még képes legyen a keresztény hit tapasztalatának megismerésére, abban el is merülhessen, és a

¹ A fordítás: GÖRFÖL T., *Mit jelent hinni? Vallásfilozófiai megfontolások*, L'Harmattan, 2013. Az említett tanulmány: GÖRFÖL T., „A teológia a kétségbeesés és az összeomlás horizontján: Bernhard Welte gondolati kísérlete korunk összefüggésében”, in *Vigilia* 78, 482–490.

kereszténység nem magától értetődése ellenére is találja meg a kinyilatkoztatáshoz vezető utat. Amire a weltei vallásfilozófia egésze leginkább törekszik, az annak feltárása, hogy Isten önközlése az emberi tapasztalatban hogyan is válik kitapinthatóvá, vajon mely antropológiai jegyekben lehet azonosítani az Istenre való nyitottságunkat, s mindezek tükrében hol található meg a hithez való hozzáférésünk és elkötelezettségünk ösvénye. A teológia legnagyobb kihívása a 20. század második felére az lett, hogy a posztmetafizikai és szekularizált európai szellemi légkör töredezett – ugyanakkor önmagukban mégis autonómiára törekvő – gondolatkísérleteivel végre álljon párbeszédbe, és ne csak defenzív módon takarja önmagát. Az egyházra ugyanis az volt a múlt század elején jellemző, hogy a párbeszédtől való félelmében inkább visszahúzódásra hajlott, mintsem fel merte volna rögtön vállalni az „Isten halálát” és a „metafizika értelmetlenségét” alaptételként állító filozófiai áramlatok nyílt kritikáját és cáfolatkísérleteit.

Karl Rahner éppen a papnövendékek esetében tartja leginkább fontosnak, hogy a filozófiai pluralizmus következtében új módon kerüljön megfogalmazásra és megalapozásra a keresztény hit változatlan tartalma.² Rahner kortársa Welte, aki a fenomenológiai antropológia eszközeivel olyan vallásfilozófiát próbál létrehívni, amiről egyértelműen megállapítható, hogy az a teológia szolgálatába szegődik.³ Ez egyáltalán nem alárendeltségi viszonyt jelent (vallás)filozófia és teológia között, hanem azt a fajta autentikus hitmegalapozást, amelynek leginkább az érzi szükségét, aki papként próbál közvetíteni ember és Isten, emberi értelem és kinyilatkoztatás, Egyházi Tanítóhivatal által megfogalmazott hitigazságok és az európai szellemi légkörben megérlelődött hívők sokszor igazán törékeny kereszténysége között. Bernhard Welte papsága, prédikációi is azt tükrözik, hogy teológia és szellemi légkör (a filozófia pluralizmusa) között újszerűen kell közvetíteni, mert a kettő közötti kommunikációs csatorna már rég nem ad tiszta és egyértelmű hangokat.

2 Természetesen ez nemcsak a szeminaristák számára fontos, hanem a kor minden európai keresztényét érintő szükség. Ennek feltétele többek között a „fogalom erőfeszítése”, ami azt jelenti, hogy saját magunk személyes hitét, hitbeli döntéseinket és vallásos épülésünket fogalmi szintre emeljük, hogy az intellektuálisan közölhető formába kerüljön. Vö. RAHNER, K., *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, Agapé 1998, 17, 21.

3 MOLINARI, G. SJ., *Die Religionsphilosophie Bernhard Weltes. Ein Denken im Spannungsfeld zwischen Phänomenologie und der Lehre von Gott*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, PUG 1987, 10.

1.1. Életrajzi adatok és szellemi légkör

Bernhard Welte 1906. március 31-án született Messkirchben, azon a helyen, ahol Martin Heidegger (1889) és a freiburgi érsek Conrad Gröber (1872) is napvilágot látott. Welte – visszaemlékezése szerint – a szülői házból egy olyan magától értetődő kereszténységet hozott magával, ami egy defenzív helyzet gyümölcse volt. A neoszkolasztika uralta az akkori teológiát, ami minden keresztényellenes tendenciával⁴ szemben biztos menedéket akart nyújtani. Nem vitatja, hogy akkor is találkozhatott az ember autentikus hittel és őszinte jámborsággal, de gyakran volt zavaró az egyházi gondolkodást jellemző „szűkösségre, kicsinyességre és skrupolozításra való hajlam”,⁵ ami szélsőséges esetben okozhatta volna akár az egyház gettósodását is, csak azért, hogy ne kelljen a „gonosz világgal” nyíltan szembenézni és azzal beszédbe elegyedni. Welte az effajta defenzív katolicizmust akarta elkerülni, s szellemi magatartásának az lett a legfőbb elve, hogy a keresztényeknek az intellektuális becsületesség jegyében igenis nyíltan, párbeszédet folytatva kell szembeesülniük az adott szellemi légkörrel.

Pappá 1929-ben szentelődött, s Conrad Gröber érsek 1934-től nevezte ki őt titkárának. Az érseket sok útra kellett elkísérnie, ennek ellenére 1938-ban ledoktorált a Freiburgi Egyetem Katolikus Teológia Fakultásán. Jó barátsága Karl Färberrel⁶ mindenképpen említésre méltó, hiszen a keresztény újságíróval szellemi rokonságukban mindketten azt találták a legfontosabb feladatnak, hogy hitkérdésekben őszinte, segítőkész támaszt nyújtsanak azoknak, akik a jelenkorban az áthagyományozott kereszténységet kísérlik megélni. Egyre több modern filozófiai szöveggel való megismerkedés után azt érezte Welte, hogy kötelessége „az elmélyült kritikus gondolkodás által egy a káoszából való újjászületést elősegíteni”.⁷ Gröber érsek eleinte inkább elutasító volt a modern filozófiával folytatott párbeszéddel szemben, ennek ellenére az

4 A szekularizált Európa és a különböző felvilágosodási hullámok főszereplői között Feuerbach, Marx és Nietzsche szerepelnek első helyen a weltei reflexióban. Vö. WELTE, B., „Glaube an Gott und Entfremdung”, in *Zur Frage nach Gott, Gesammelte Schriften*, Band III/3, Herder 2008, 65–74, 65.

5 WELTE, B., „Zur Lage der Theologie heute und zur Rolle der Philosophie im Rahmen dieser Situation”, in CASPER, B., (Hrsg.), *Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen*, München 1982, 67.

6 A „Christ in der Gegenwart” folyóirat alapítója, melyben természetesen Welte is gyakran publikált.

7 Welte, B., *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1965, 7. idézve Molinaritól: MOLINARI, *Die Religionsphilosophie*, 15.

1949-ben habilitált⁸ Weltét megbízta a vallásfilozófia oktatásával. Ez a szak a teológiai fakultáson eleinte kifejezetten idegennek tűnt, mindenesetre Welte akadémiai munkássága gyors elismerésre tett szert.

Hogy a katolikus egyház a defenzív gondolkodásából előre léphetett, az szoros összefüggésben van Martin Heidegger filozófiájával is, amelynek szintén egyértelmű a hatása Welte esetében. A *Lét és idő* figyelmét az emberi lét, a jelenvaló lét, az időbeliség filozófiai problémája köti le, amiben az emberi végeesség és halálhoz közeledés központi értelmet nyernek. Ez azért fontos, mert ha a posztmetafizikai légkör már nem is akarta megengedni a klasszikus metafizikai értekezést pl. olyan teológiaiul kulcsfontosságú fogalmakról, mint *idő és örökkévaló*, akkor azt most más módon, de a heideggeri fenomenológia mégis csak lehetővé tette. Ha tehát Welte egyszerre állít szemünk elé modern gondolkodókat és Aquinói Szent Tamást, akkor ez azt tükrözi, hogy továbbra is párbeszédképes az a fajta áthagyományozott keresztény filozófia, amit sokan akár vallásellenes megfontolásból vagy éppen a posztmetafizika jegyében szerettek volna semmisnek, érvénytelennek nyilvánítani.

Aquinói Szent Tamás és Immanuel Kant filozófiája Marechalon keresztül találkozhatott. Ennek a találkozásnak fontos állomása Rahner *Geist in Welt* műve, ami az érzékiség és szellemi lét spekulatív viszonyát vizsgálja. Ezt követte az a törekvés, ami Szent Tamást Hegellel állította szembe és párbeszédbe, s végül Heideggerre kerül sor, aki szintén a tamási örökség párbeszédképes alanyává lett. Max Müller műve a *Sein und Geist* címet viseli, ami félreismerhetetlen konnotációja a *Sein und Zeit*-nak. Ebbe a sorba áll be Bernhard Welte is, aki a tamási és a jaspersi vallásfilozófia fenomenológiai összevetését végzi el.⁹ Habilitációs munkájának hármas célja volt: fel kell mutatni a keresztény hit emberben rögzített előzetes feltételeit, világosabbá kell tenni a hit lényegének természetét, s végül rá kell mutatni az ember transzcendenciára való ráutaltságára, amely nélkül lehetetlen lenne hit. Ez a próbálkozás természetesen beágyazódik Welte párbeszédszeretetébe. A párbeszédnek egyrészt az a jelentősége, hogy határokat lép át a különböző tudományok között, ami nemcsak az egymással határos tudományokra vonatkozik, hanem a tudományok összessége és az emberileg gondolható lehetőségének egésze (in das Ganze der menschlich-denkerischen

8 A habilitációs munka címe: *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*. Ez rögtön elárulja, hogy milyen nagy befolyást gyakorol rá a jaspersi filozófia, abból is leginkább a határhelyzetek fogalma és analízise.

9 MOLINARI, *Die Religionsphilosophie*, 20.

Möglichkeiten)¹⁰ közötti átjárásra is; másrészt a párbeszéd mint közvetítés vonatkozik a nagy gondolkodók és a kereszténység fontos alakjai között lezajló szellemi érintkezésekre is. Welte célja tehát, hogy a „mai gondolkodás tükrében juttassa szóhoz az áthagyományozott szövegekben összefoglalt emberi alapkérdéseket.”¹¹ Ennek a célnak a hátterében ott rejlik az a meggyőződés is, hogy az igazság, mint történés, mint dinamikus, mint önmagát transzcendáló mozgás tárul fel. Ha pedig ez valóban így van, akkor nincs másképp esély az igazság megtalálására és közvetítésére, csakis az őszinte, közös dialógus talaján megállva.

Welte 1973-ban *professor emeritus* lett, s még ugyanebben az évben díszdoktori címet kapott egy argentinai egyetemről. Ez a cím azért is illette őt meg, mert Európa és a harmadik világ között zajló hídverési folyamatok szereplőjeként is számon tartják. Ezt az igazolja leginkább, hogy a hatvanas évektől fogva rendszeresen fordult meg latin-amerikai egyetemeken, mert előadások és szemináriumok megtartására kérték fel, ami nagyban hozzájárult katolicitásának intenzív megéléséhez. Élete végéhez 1983. szeptember 6-án érkezett el a freiburgi Loretto Kórházban.

1.2. Welte vallásfilozófiai művei

Egy rövid áttekintésben végigvesszük Bernhard Welte legfontosabb vallásfilozófiai műveit, kronológiai sorrendben. A habilitációs munkát követte az az 1952-ben megjelent rövidebb írás, melynek címe *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, s melynek célja az volt, hogy a tamási, husserli, heideggeri és scheleri filozófia fényében derítsen fényt a historizmus, valamint az igazság megismerhetőségének és valóságának a kapcsolatára.¹² A teológia és a filozófia viszonyát próbálta meghatározni egy 1957-ben, majd egy 1974-ben megjelent cikkében. Az első a *Die Philosophie in der Theologie*, a másik pedig a *Was hat Philosophie in der Theologie zu tun?* címet viseli. Első, a fenomenológiai módszer alkalmazásának szempontjából komoly műve az *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*. Itt az emberi lét azon alapvető tapasztalatait mutatja fel, melyek túlmutatnak a pusztán filozófiai kérdéseken, és mint ilyenek az

¹⁰ MÜLLER, M., *Laudatio für Bernhard Welte anlässlich der Verleihung der Ehrenbürgerurkunde der Stadt Messkirch am 28. Mai 1967*, in MOLINARI, *Die Religionsphilosophie*, 13.

¹¹ CASPER, B., „Da mir eng war, hast Du mirs weitgemacht”, in *CiG* 35 (1983) 325.

¹² MOLINARI, *Die Religionsphilosophie*, 22.

ún. filozófiai hitre utalnak.¹³ Itt azok az alapvető gondolatok nyernek megfogalmazást – mérlegelve és ütköztetve olyan szerzők írásait, mint Heidegger, Hegel, Nietzsche sőt Eckhart Mester is –, amelyek az élet értelmes mivoltának és a hitnek az ember számára adódó jelentőségét ölelik magukba. 1966-ban az a mű lát napvilágot, mely a létértelmezés üdvértelmezésként való formáját mutatja fel – *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*. Isten istenségét és az ember emberségét gondolja át új szempontok alapján az *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins* írásában. 1969-ben azt vizsgálja Welte, hogy milyen kapcsolat van az embert jellemző szabadság és determinizmus között, s ezt úgy teszi, hogy a szabadság fenomenológiai alapjait vezeti el a szabadság ontológiai megalapozottságáig, az írás címe: *Determination und Freiheit*. Az időbeliség problémáját veszi szemügyre, és közben az ateizmus jelenségeire reagál abban az 1975-ben kiadott munkájában, amely a *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt* címet kapta. Itt kerül leszögezésre többek között az is, hogy az ateizmust igazán csak a teológiára vonatkoztatott filozófia képes egyáltalán megérteni, értelmezni és kezelni. Másrészt érdemes megemlíteni, hogy a vallásos nyelv analízisére is ebben a művében tesz próbát Welte, s eközben arra a következtetésre jut, hogy új és mélyebb kommunikációra van szükség a keresztény vallás önközlésében, az emberekben pedig újra kell ébresztetni a szimbólumok megértésének képességét, s végül a transzcendens valósághoz vezető új utakat is fel kell mutatni. 1978 a *Religionsphilosophie* megjelenésének az éve, ami Welte minden korábbi filozófiai fáradozását immár rendszerbe foglalva tárja az olvasó elé, s megjelennek közben a weltei párbeszédben most már olyan gondolkodók is, mint Wittgenstein, Popper s a Frankfurti Iskola képviselői is. 1980-ban leginkább Gadamerre, Kantra és Husserlre reagál, amikor a vallási tapasztalat fogalmát elemzi a *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung* könyvében. 1982 az az évszám, amikor az utolsó nagyobb terjedelmű írása megjelenik – *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche* –, melyben koranalízist végez, a semmi különböző jelentéseit vizsgálja, s az ember időbe és világba ágyazottságát szemléli. A vallásfilozófiai művek utolsó darabjaként 1982-ben jelenik meg az a rövid írás, amely a *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie* címet viseli magán.

13 Ez a fogalom leginkább onnan ismert, hogy Karl Jaspers művei egyikének címével esik egybe. JASPERS, K., *A filozófiai hit*, Attraktor 2004.

2. A két gondolkodásmód

Welte szerint az európai filozófiában kétféle gondolkodás különül el egymástól, melyek egyike az arisztotelészi tradícióból ered, a másik pedig eredendő kapcsolatok és viszonyok megállapításából fakad. Arisztotelész nyomán szubsztanciafilozófiáról szokás beszélni, melynek kiindulópontja az arisztotelészi kategóriatan. A szubsztancia (*ouszia*) áll az első helyén ennek a felsorolásnak, s legvégül a relatiót (*prosti*) mint kilencedik járulékot említi a görög filozófus. Welte meglepő módon azt a kérdést teszi fel, vajon nem lehet-e felcserélni a táblázat felsoroltjait, s akkor a relatio lenne mindennek a kezdete.¹⁴ Első hallásra ez nagyon merésznek tűnik, hiszen Arisztotelész számára első helyen a lét- és kijelentésmódokban egyaránt a szubsztancia szerepel, hiszen minden más járulékos jegye a létezőnek ehhez a hordozóhoz van hozzákötve. Járulékos jegyek nem gondolhatók el valami olyasmi nélkül, ami megengedi, hogy rávonatkozzanak, így elsődleges a szubsztancia. A szubsztancia továbbá attól ön maga, hogy csak önmagára vonatkozhat, s éppen emiatt önmagából érthető a léte, benne a létező mint létező jelenik meg. Ráadásul a létmód kategóriái egyben az állíthatóság kategóriái is, hiszen a szubsztancia a logossal, a nyelvvel, mint meghatározó gondolkodással áll összefüggésben. A definíciók szerepe éppen az, hogy megmondják és pontosítják, hogy mi a konkrét létező önmagában, s mint a *logosz* elsőrendű formái azt rögzítik pontosan, hogy mi az a hordozó, ami minden állítmánynak alapja, s amit később egyszerűen tárgynak nevezünk el. Mindeközben az utolsó helyen említett *relatio* a leggyengébb járulékos jegyként tűnik fel, hiszen két különböző létező (szubsztancia) közötti kapcsolat esetében maga a relatio a létezőhöz csak mint valami egészen külsődlegesen hozzá tartozó jelenik meg. Ez az arisztotelészi gondolat az egész európai filozófiát döntően befolyásolta, s ezáltal vált a tulajdonképpeni metafizika elsőrendű feladatává az, hogy pontosan definiált fogalmakból állítsa össze a létezőkről objektív módon megszerezhető ismereteinket. Welte áttekinti a szubsztancia fogalmának a történetét, s alakváltozott mivoltában ezt jelöli meg központi problémaként a wittgensteini, popperi filozófiában is. Ezeknél a gondolkodóknál a szubsztancia az objektív és obejektiválható elemmé (*Bestand*) lett, melyen keresztül a megismerés objektívitását szeretnék garantálva látni.

¹⁴ Vö. WELTE, B., „Über die zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie”, in *Zur Frage nach Gott, Gesammelte Schriften*, Band III/3, Herder 2008, 99–117, 100–105.

A relationális gondolkodásmódról viszont azt feltételezi Welte, hogy másképpen és egyben mélyebben vezet el a valósághoz. Azért lehet ez a kiindulópont, mert eleve viszony és kapcsolat létezik az észlelő és észlelt, illetve a gondolkodó személy és az elgondolt dolog között, olyannyira, hogy tulajdonképpen minden gondolatnak ez lesz a háttere. Persze ez azt is jelenti, hogy nem az arisztotelészi kategóriák felcseréléséről van szó, hanem annak felfedezéséről, hogy a relatio mint olyan a kategóriatáblázaton túl, vagy ha úgy tetszik, azon innen van. Edmund Husserl is azon filozófusok között volt, akik jól látták, hogy egyáltalán nem egyértelműek a szubsztanciára és a járulékokra vonatkozó arisztotelészi örökségben mozgó gondolatok. Husserl emiatt zárójelbe tett minden olyan fogalmi formát, mely nem volt levezethető a dolognak a megjelenéséből – éppen erre vonatkozik a fenomenológiai redukció lényege. Maga a fenomenológia kiindulásként abban a viszonyban mélyül el, amelyben a gondolkodás a gondolthoz, az észlelés az észlelthez és a megélés a megélthez viszonylik. Így alakul ki a két fontos terminus: a *noészisz* és a *noema*.¹⁵ A noészisz a gondolkodási aktus, a noema pedig az elgondolt dolog, melyek egy eredendő korrelációban fennállva megelőznek minden egyes elgondolható kategóriát. Az emberi megértésnek és megismerésnek egy olyan alapja lett tehát ebben a viszonyban megjelölve, amihez kötelező módon vonatkoztatva kell minden későbbi szubsztanciát vagy bármiféle gondolati orientációt értelmezni.

Nem lehet nem észrevenni, hogy a heideggeri filozófia már radikálisan a husserli következmények jegyében zajlik. Heideggernél ugyanis szinte minden lényegi meghatározás viszonymeghatározássá lett, így keletkeznek az olyan kifejezések, mint In-der-Welt-Sein, Da-Sein, Mit-Sein. A Da-Sein pl. arra a megjelenési módra vonatkozik, melyen az emberi létező léte feltárul vagy elrejtekezik. Függetlenül Heideggertől és Husserltől Rosenzweig azt állapítja meg, hogy az emberi nyelv mint váltakozó beszéd adja az alapját a gondolkodásunknak. Két ember között zajló beszélgetés ugyanis egy kapcsolatiság közegében zajló történés, ami hasonlóan a noészisz és noema relációjához, valamint az idő és a benne feltárulkozó lét viszonyához azt a megállapítást teszi meg, hogy a gondolkodás, s a gondolkodás igazság egy önmagát mindig megújító időben zajló folyamat. Welte nem azt állítja mindeközben, hogy az új gondolkodásmód teljesen érvényteleníti az arisztotelészi örökségből áthagyományozottat, hanem azt mondja, mindkettő képes saját módján

¹⁵ WELTE, *Über die zwei Weisen*, 109.

a valóságot megközelíteni, de ha abszolút módon kezelik egyiket vagy másikat, akkor az a másikat teszi mindig egyre kérdésesebbé. Még ha a második gondolkodásmód mélyebb és gazdagabb is Welte ítéletében, az „még nem teszi jogtalanná a másikat”.¹⁶

Welte azért közeledik a husserli és heideggeri relationális fenomenológiai gondolkodásmódhoz, hogy vallásfilozófiai kiindulópontját tudja ezáltal rögzíteni, amely majd lehetővé teszi, hogy a mai szekularizált világban élő embert a vallási tapasztalathoz elvezethesse. Közben minden teológiai fogalmat és kategóriát megpróbál a filozófián keresztül értelmezni. Az ember saját létét és Istenhez való kapcsolatát közvetlenül akarja tanulmányozni, amely úgy valósul meg, hogy minden önmagát feltáró valóságot meghagy a saját maga közvetlen megmutatkozásában. Ennek legfontosabb módszere a meditatív gondolkodás, mozgásteret pedig az emberi tapasztalatok horizontja, mindenekelőtt pedig az emberi határtapasztalatok. A határtapasztalatok azért fontosak, mert a bennük felsejlő emberi életet értelmetlenséggel fenyegető benyomások az emberi lét egészének honnanját és hovatartását is kérdésként hozzák felszínre. Ilyen szempontból a weltei vallásfilozófia nem más, mint a határtapasztalatok fenomenológiája. Welte módszere ennek alapján a deskripció, az emberi lét jelenségeit vizsgáló fenomenológia. A módszer célja az lesz, hogy az emberi lét titokzatos alapját fedje fel, amely az ember legvégső meghatározottságát adja. Az arisztotelészi szubsztancia-metafizika éppen azt a veszélyt hordja magában, hogy a szubsztanciát összekeveri az istenivel, hiszen nem a minden létező alapját jelentő titokra irányul, hanem a partikulárisat tanulmányozza, amit így hamar az abszolúttal tesz egyenlővé. Welte mindeközben azt is reméli, hogy ezen a módszeren keresztül elkerülheti azokat a filozófiai tévutakat, amelyek vagy a világ nélküli énhez, vagy az én nélküli világhoz vezetnek el, ahelyett, hogy a világ és én alapját alkotó isteni titokig jutnának el.¹⁷

2.1. Posztmetafizika és vallásfilozófia

Welte a fentebbi gondolatok következtében elkötelezi magát amellett a filozófiai látásmód mellett, amely a szubsztancia-metafizikával szemben áll. Ezzel a választással azok sorába áll be, akik az ún. posztmetafizikai filozófiát képviselik. Ebben a látásmódban Isten nem mint szubsztancia tűnik fel, ha-

¹⁶ MOLINARI, *Die Religionsphilosophie*, 43.

¹⁷ MOLINARI, *Die Religionsphilosophie*, 49.

nem úgy, mint az isteni Isten. Ő az, aki a vallásos, a vallását gyakorló embernek válik indíttatásává, Ő az ember lényét belülről átható titokzatosság. Isten ebben a filozófiai látásmódban nem fogalmi konstrukció eredménye vagy egzakt fogalmak foglalata, hanem egy eredendő tapasztalatra épített valóság. Ez nem azt jelenti, hogy a klasszikus metafizika mellőzött volna mindenféle tapasztalatiságot, és azt sem jelenti, hogy egy posztmetafizikai álláspont nem lenne ráutalva a fogalmi kifejezésre. Jelenti viszont azt, hogy a fogalmakat valódi tapasztalattal kell megtölteni! Heidegger véleményével azonosulva azt veszi észre Welte, hogy a klasszikus metafizika az emberi tudat számára a konkrét jelenségből mindig tárgyat készít. Ez az elképzelő (*vor-stellende*), objektiváló gondolkodás az, amely a létezőket gondolatokban rögzíti, gondolatokon keresztül állapítja meg, és gondolatilag határolja le. A dolog ekkor objektummá alakul egy olyan szubjektum számára, amelytől távol esik, így alakul ki a szubjektum és objektum különbsége és ellentétessége. Ha ezt a fajta metafizikát konzekvens módon követjük, akkor Isten e gondolkodás számára a legmagasabb létezővé válik, közben (istenérveken) bizonyítékokon keresztül léte „biztosítást” is nyer. Sajnos azonban az ilyen (bizonyított) Isten nem isteni már, hanem az emberi gondolkodás nemzettje, amit így ellenétes gondolkodási formákkal tagadni és gondolati támadásokkal elutasítani is lehetséges. Heidegger kritikája éppen ebben állt, hogy az effajta gondolkodásmódot meg kell haladni, Welte szerint pedig, amit kimondott a klasszikus metafizika, azt most új módon kell gondolni és mondani. Welte tehát tiszteli a klasszikus metafizikát, egyáltalán nem elfordulni akar tőle, azonban termékenyebbnek látja, ha a modern fenomenológia impulzusai átjárják a vallásfilozófiát. Ez azért is jó, mert közben a vallás jelenségei, a vallásos emberi magatartás jelenségei is – mint pl. a konkrét emberi szabadság, a vallás etikája – méltóbb módon kerülnek szóba.

3. Filozófia és vallásfilozófia tulajdonsága

A szaktudományok elsődlegesen a dolgok és jelenségek egyedi vonásait és tulajdonságait fürkészik, a filozófia azonban az egészre kérdez rá. Ez egy sokat ismételt megállapítás a filozófia és szaktudományok különbségéről, ugyanakkor ennek van egy fontos következménye is Welte szerint, amivel nem feltétlenül ért egyet minden gondolkodó. A filozófiai gondolkodás, mint olyan, szerinte lezárhatatlan. Akármivel is foglalkozik konkrétan a fi-

lozófiai vizsgálódás, végérvényesen soha sem lehet kész a dologgal, bármit is tanulmányoz, annak nem lesz vége. Ennek pedig az a legfontosabb oka, hogy a létező léte a gondolkodás látásmódja számára kimeríthetetlen. Éppen ezért az igazi filozófiai gondolatokat soha sem lehet meghaladni, de nincsenek is soha teljesen készen. Amíg a szaktudományokat a gyors előrelépés jellemzi, az ügyesség, a haladás és az ismeret felhalmozása, addig a filozófiáról inkább azt lehet mondani, mint a műalkotásokról: „A régít nem lehet meghaladni, és az új közben sohasem válhat a végérvényessé.”¹⁸ Ebbe a keretbe kell beleilleszkednie a vallásfilozófiának is Bernhard Welte propedeutikuma alapján.

Miután ezt a megállapítást megteszi Welte a filozófia egészéről, magát a vallásfilozófiát jellemzi úgy, hogy az az ember önmegértésének egyik lehetősége. Vallásfilozófiája szemléletében a vallás ugyanis egy emberi történet, egy bizonyos formája az emberi életnek, ami természetesen az ember önálló, szubjektív önértelmezésébe helyezkedik bele. A vallásfilozófia veszélyessé válhat a vallásra nézve, amennyiben éppen a vallás lényegi jegyét hibázza el, s félreismeri benne a lényegét. Ugyanakkor szintén nagy veszélyt hordozhat az is magában, ha vallását az ember esetleg teljesen reflektálatlan módon éli meg, vagy ha azt annak csak teljes közvetlenségében szemléli. Ha tehát a vallásfilozófia a vallást kutatja, akkor hagynia kell, hogy a vallás lényegileg mutakozzon meg számára.

3.1. Filozófusok, irányzatok a vallással, vallásfilozófiával szemben

Bernhard Welte fontosnak tartotta, hogy közelebbről is tanulmányozza azokat a filozófiai áramlatokat és szerzőket, amik és akik alapállása szerint a vallást, a vallásit nem lehet racionálisan, tudományosan gondolni. A 20. századi filozófia egyik legmeghatározóbb személye, Ludwig Wittgenstein, azzal az igénnyel lépett fel, hogy a filozófiát tekintse mindenki olyan tudománynak, mely elsődleges feladatát a gondolatok logikai tisztázásában látja el. Minden kijelentésszerű emberi gondolat tényállások megjelölése, s a szaktudományokban éppen a tényállásokra vonatkozó igaz kijelentések felhalmozása és rendszerzése zajlik. Ezen megjelölések mind ellenőrizhetőek és fölfoghatóak a wittgensteini filozófia szerint – azonban Isten nem tekinthető sem tárgynak, sem tényállásnak, akiről így nem lehet hasonló módon kijelentéseket tenni. Ha Ő az apeiron, (a határtalan), akkor egyáltalán nem lehet kijelentések építőeleme. Karl Popper szintén kizártnak tartja, hogy Is-

¹⁸ WELTE, *Religionsphilosophie*, 27.

tenről ismereteket szerezhetne az ember. Ennek az elutasításnak az a háttere, hogy minden tudományos elmélet egyik fontos ismertetőjegye a falszifikálhatóság a popperi filozófia szerint. Ez azt jelenti, hogy az elmélet mondatai olyan rendszerben állnak össze, mely maga falszifikálható, azaz van hozzá olyan kísérleti, eljárási lehetőség, mely alapján helytelensége, hamissága vagy tévedése igazolható lenne. Ezek a falszifikálható elméletek mind tapasztalati mondatokból állnak. A tapasztalatiság egyértelműen arra vonatkozik, ami tényszerű, korlátozott és meghatározott, ennek szükségszerű következménye folytán pedig így az Istenhez kötött elméletek nem szerepelhetnek tudományos elméletek között. Wittgenstein és Popper után Hans Albert kritikai racionalizmusa is említésre méltó, mert szintén az Istenről való filozofálás lehetetlensége mellett emel szót. Hans Albert ebben az összefüggésben az ún. Münchhausen-trilemmát fogalmazza meg: Ha a kijelentéseinket akarjuk alátámasztani úgy, hogy azok teljesen megingathatatlanok legyenek, akkor a következő lehetőségeink vannak. Vagy az alátámasztásainkat kezdjük el a végtelenbe visszavezetni – amely természetesen gyakorlatilag kivitelezhetetlen –, vagy egy logikailag hibás körbenforgás mellett maradunk, vagy egyszerűen egy bizonyos pontnál abbahagyjuk az eljárást azzal az önkényes kijelentéssel, hogy ez a pont alkotja a biztos alapot! A vallást megközelítő filozófiára, a vallásfilozófiára Hans Albert szerint a harmadik megoldás a jellemző általában: találnak valami „abszolút” jellegűt, s erre építenek rá mindent.

A Frankfurter Iskola, Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Max Horkheimer szintén résztvevői a pozitívizmus vitáknak, kutatásaikban leginkább azonban az köti le figyelmüket, hogy milyenek a konkrét társadalmi viszonyok, s ezekben milyen szerepe, milyen jellege adódhat a vallásnak. „A társadalom a nagyobb egész, melynek keretein belül kell minden egyesnek, így a tudománynak és a filozófiának is a jelentését látni.”¹⁹ Filozófiájukban olyan emberi gyakorlatot, praxist szeretnének megalapozni, amely elősegíti, hogy a társadalom minél inkább ésszerűbben és felelősségteljesen strukturálja magát! Ebben az összefüggésben a vallást nagyon érdekes és fontos jelenségnek tartják az emberi társadalmon belül, de azt csak mint részkomponenst azonosítják.

Welte szerint a vallás megjelenése természetesen egyrészt társadalmi viszonyoknak is függvénye, ugyanakkor sokkal inkább az jellemző rá, hogy maga a vallás az, ami a társadalmat alakítja! Éppen ezért egyáltalán nem jogosulat-

19 WELTE, *Religionsphilosophie*, 23–47, 46.

lan az, ha a vallásfilozófia társadalomelemző vagy társadalomkritikus megfigyeléseket fogalmaz meg. Másrészt gondolatainak és fenomenológiájának az is egyik közvetlen célja, hogy a popperi, wittgensteini és a Hans Albert-i kritikákkal nyíltan szembenézzen, s azok kereszttüzében a vallásfilozófiát mégis jól megalapozott, a racionális követelményeknek megfelelő tudományként mutassa fel.

3.2. A vallás fenomenológiája és az ember autentikus léte

Welte fenomenológiájának első megállapítása az, hogy Isten valamilyen módon adott, ez az adottság azonban nem magától értetődő. Éppen ezért új utakat kell feltárni, melyeken keresztül láthatóvá válik, és találkozhatunk Vele, s ezen tapasztalatok után válna lehetségessé, hogy Istenről konkrét megfogalmazásokat is megformálhassunk. A fenomenológia, a fenomenológiai módszer tulajdonképpen a látás iskolája akart mindig is lenni, mely a dolgot magát akarja elérni és láttatni önmaga feltárulkozásában. A tudományok egy-egy meghatározott szempont alapján tekintik a valóság dolgait, kiemelik tulajdonságaik közül azokat a mozzanatok, melyek az adott tudomány kompetenciájába tartoznak, mint pl. a mennyiségi tulajdonságok. A fenomenológia viszont arra törekszik, hogy mint tudományt megelőző tevékenység, mint előtudomány a dolog lényeges és lényegtelen mozzanatai között húzza meg a határvonalat. A tudományok mindegyike a tényszerűt állapítja meg, és a tényszerűt gondolja tovább annak következményeivel együtt, amíg a fenomenológia a tényszerűt még csak felszínnek ítéli, s a dolog mélystruktúráját kutatja. Kérdései általában a következők: „Mi ez tulajdonképpen? Mi ez lényegét tekintve? Mit lehet tudni e dolog létéről és igazságáról? Mit lehet tudni létről és igazságról egyáltalán a világ egészét tekintve?” Korábban utaltunk arra, hogy a fenomenológia alapja a viszony, mely gondolkodó és elgondolt között van. Ennél fogva nincs olyan része a világnak, mely ne lenne az elgondolásra méltó, hiszen az ember az egész világgal találkozik, s minden dolog utal az őt megalapozó titokra. A fenomenológia eleve arra utal, hogy az ember és a világ egésze találkozik egymással, amely találkozásnak ebben az esetben maga a vallás lesz a vizsgált tárgya. Welte filozófiája a vallást teszi meg tárgyául, a vallás lényegét és létmódját próbálja megvilágítani. A vallás mozgatórugója pedig az ember személyes hite, amit a következő módon határoz meg a német vallásfilozófus: „Én, én magam vagyok az, aki egészen Istenre és az Ő titkára hagyatkozom. Ez egy élő valóságnak a két oldala. Az

egyik oldal az, hogy önmagam vagyok, teljesen összeszedetten vagyok önmagam, s a másik oldal pedig, hogy önmagam mégis teljesen átadom Isten nagy titkának.”²⁰ Az ember vallása tehát ahhoz is hozzájárul, hogy elfogadja önmagát, egész létét, úgy, ahogyan van. Olyan szabadságpotenciál rejtekezik benne, ami nem enged az ember önmagát kikerülni igyekvő kényszereinek, sem az önmagunk elől való elrejtőzés trükkjeinek, általa felépíthető a „létünk egészét és a teljes világot érintő nagy pozitivitás”.²¹

4. Bernhard Welte jelentősége

Stjepan Kusar szerint Welte igazi érdeme abban áll, hogy fenomenológiai megfigyeléseit és töprengéseit addig a pontig vezeti, ahol az ember transzcendenciára és isteni titokra való vonatkozása megmutatkozik, és ennek következményeként az ember hit melletti döntése egyértelműen értelmes állásfoglalásként jelenik meg. Innentől fogva az ember meghívottja egy vallásosan megélt egzisztenciának.²² Elke Kirsten úgy véli, hogy a weltei vallásfilozófia arra a célra törekszik, hogy a lét legmélyebb dimenzióját tárja fel, s megmutassa, hogy ez a mélység az emberi lét minden alapjelenségével kapcsolatban áll. Ha az olvasó a weltei szövegeket követi, akkor a „bennünket körülövező valóság lehetőségeinek eddig nem sejtett teljességére juthatunk el”.²³ Ennek feltétele az, hogy az emberben kialakuljon a világban rejlő szentet illető szenzibilitásunk. Ha a világ jelenségeit szemléljük, akkor a jelenségekben rejlő logoszra, a jelenség alapját jelentő lényegi alakra irányulunk. A jelenséglogosz azonban nem véges és nem határolt, hanem Welte szerint a lét mélydimenziójához vezet el.

Bernhard Casper elsősorban azért hálás a weltei életmű iránt, mert az arra vállalkozott, hogy a radikálisan megváltozott világértelmezési és emberi önértelmezési környezetben a bibliai örömhírt új alakban fejezze ki. A kereszténység történelmében többször volt már példa arra, hogy a keresztény vallás a saját maga üzenetét és lényegi tartalmát a korábbiakhoz mérten más

20 WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, idézve: KUSAR, S., *Dem göttlichen Gott entgegenenden. Der Weg von der metaphysischen zu einer nach metaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes*, Dissertatio ad Doctoratum, PUG 1986, 41.

21 WELTE, *Religionsphilosophie*, 158–234,

22 *Uo.*, 3.

23 KIRSTEN, E., „Einführung”, in WELTE, B., *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, Gesammelte Schriften, Band I/3, Herder 2006, 9.

módon fogalmazta meg. Nagy kihívás volt a palesztinai környezetben született kereszténységet a görög-római kultúra nyelvezetében megfogalmazni. Aztán ez a kereszténység új módon nyert kifejezést, amikor a germán világba hatolt be, majd párbeszédbe kellett lépnie az európai újkorral is. A 20. század végével kapcsolatban azt a megállapítást teszi Casper, hogy globális világunkban és globális jövőnkben a keresztény hit a hit eseményét jelenti, amely saját maga megértését keresi.²⁴ Welte az emberi lét alapvető problémáiból kiindulva egyrészt azt próbálta megfogalmazni, hogy a vallásos életmód, az ember vallásos magatartása egyáltalán milyen igazságot hordhat magában. Másrészt fenomenológiai módszere abban segít, hogy a mai ember hogyan kerülhet a keresztény vallás központi titkainak a közelébe.

24 CASPER, B., „Vorwort”, in WELTE., B., *Person*, Gesammelte Schriften, Band I/1, Herder, 2005, 7.

A multikulturális nevelés: kényszer, veszély, esély

TARTALOM: Elöljáróban; 1. Az egyház multikulturális karaktere; 2. A vallási környezet multikulturalitása: a felekezetek és a vallások pluralizmusa; 3. Multikulturális kihívások az etnikai sokszínűségben; 4. Politikai pluralizmus; 5. A „multikulturális szexuális magatartásformák” témaköre; 6. Társadalmi adottságokból fakadó sokszínűség; Befejezés.

László ÖBBÁGY: *Multicultural Education: Pressure, Danger and Opportunity*

In this age, one may witness the convergence and also mingling and disintegration of cultures. Multicultural education has become one of the key terms of contemporary pedagogy. As will be argued, this approach contains a large number of positive elements which may be seen as natural components of Christian pedagogy. At the same time, however, it also poses some serious dangers.

Pluralism and a multicultural context are no new phenomena for the Church. On the contrary, a multicultural character is a fundamental part of the existence, history and life of the church. However, the complexity of the religious environment surrounding traditional European Christendom, ethnic diversity, pluralism arising out of political and social factors, as well as the wide variety of moral and, most importantly, sexual behavioural forms, combined with their frequently aggressive propagation, raise a series of new questions nowadays.

We do not intend to dispute multicultural education, but we do not consider the current understanding of multicultural education to be acceptable as it popularises a false notion of freedom; it detaches respect for otherness from a sense of identity stemming from the condition of being created to the image of God and puts it on a pedestal; it also consciously misinterprets and absolutises tolerance. Should this approach strive to impose on pedagogy any extreme views that are incompatible with the principles of catechetical education, our response may only be repudiation.

However limited its scope may be, the present paper is meant to take an account of the possible ways this currently fashionable slogan and widespread phenomenon relativising obvious values and hampering educational efforts, as well as the pressure from inappropriately interpreted multicultural education may be countered.

Elöljáróban

A katekézis több mint információközlés, több ismeretek átadásánál; nem csupán a hittartalom oktatása, és nem is csak keresztény értékrendre nevelés.

A katekézis célja nem kevesebb, mint bevezetni a ránk bízottakat az egyház életébe, annak liturgikus- és szeretetközösségébe, elvezetni őket az eleven Krisztus-Test életének egyéniségünket átjáró és átalakító, boldog személyes tapasztalatára; a bizonyosságra, hogy Krisztusban élni nem megfelelés, nem parancskövetés, nem korlát és nem kényszerzubbony, de elmondhatatlan, rendkívüli, hol dadogósan, hol könnyesen szép öröm, boldogság és szabadság.

A katekézis számára minden korszakban más módon jelentett kihívást e cél megvalósítása. Jézus nem ígért ideális körülményeket; az evangelizáció, a valódi katekézis soha nem volt sétagalopp. Az egyháztörténelem valamennyi periódusában megtalálhatók az evangélium hirdetését gátló vagy legalábbis nehezítő tényezők.

Ma sincs ez másképp. A kultúrák találkozásának s egyúttal keveredésének és szétesésének korszakát éljük. Korunk pedagógiájának egyik alapszava lett a multikulturális nevelés. Ez az irányzat – meglátásunk szerint – sok pozitív és a keresztény pedagógia számára is magától értetődő elemet tartalmaz, ugyanakkor komoly veszélyeket is hordoz. Amennyiben a másság tiszteletét az istenképiségből fakadó azonosságtól, az emberi méltóságtól elszakítja és piederstálra emeli, illetve a toleranciát tudatosan félreértelmezi és abszolutizálja, és így a katekézis nevelési elvei számára elfogadhatatlan végleteket is a pedagógiára erőltet, nemet kell mondanunk rá.

Szerény írásunk keretei között azt igyekszünk végiggondolni, milyen módon tudunk megbirkózni korunk e divatos szlogenjével, nyilvánvaló értékeket relativizáló, nevelő munkánkat bénító jelenségével, a helytelenül értelmezett multikulturális nevelés kényszerével.¹

I. Az egyház multikulturális karaktere

A pluralizmus, a multikulturális környezet nem új jelenség az egyház számára. Sőt! A multikulturális karakter alapvetően tartozik hozzá az egyház létehez, életéhez. Néhány egyszerű, közismert evangéliumi és egyháztörténeti tényen, illetve az egyház életének mindennapjain alapuló megfigyelés magától értetődővé teszi állításunkat.

¹ Gondolatsorunk nem a téma szakirodalmon alapuló, tudományos igényű, részletes kifejtése. A leegyszerűsítés, tárgykörünk rövid és átfogó átgondolása írásunk tudatosan vállalt hiányossága. Célunk – a gyakorló katekéták részéről érkező, az ő napi küzdelmüket tükröző kérdések kapcsán – a probléma felvetése mellett az ösztönzés a tisztánlátás igényére, valamint a megerősítés, hogy a „multikulturalitás kényszerével” evangéliumi bátorsággal nézzünk szembe.

1.1. Már Jézus tanítványainak is eltérő volt a kulturális háttere: az apostolok testülete valódi multikulturális közösség. A mezítlábas halász, Péter apostol és néhány társa a társadalom legegyszerűbb rétegéből került ki.² A pénzes asztalkájánál üldögélő Mátét ma talán közgazdásznak vagy akár bankárnak mondanánk.³ A buzgó Simon radikális politikai irányvonalat képviselt,⁴ Bertalan (Natánael) filozófus alkatnak tűnik.⁵ Volt, aki falusi háttérrel rendelkezett,⁶ más városi közegekből érkezett.⁷ A bővebb tanítványi kört nézve Johanna személyében látunk Jézus körül magas beosztású és valószínűleg tisztetnek örvendő „köztisztviselő-feleséget”,⁸ de ott van mellette a magdalai Mária is, akiből meg hét ördögöt űzött ki.⁹ Nikodémus másként szocializálódott; ő az előkelő értelmiségi karaktere.¹⁰ Lukács a hagyomány szerint orvos volt.¹¹ Pál szintén iskolázott ember, írástudó, teológus.¹² Elmondhatjuk, hogy az apostolok, tanítványok majdhogynem ahányan voltak, annyiféle kulturális milióból jöttek, és a háttérüket minden bizonnyal meg is őrizték.

1.2. Az emeleti tereméből kilépő apostolok az első pünkösdi alkalmával rendkívül színes gyülekezetet szolgáltattak meg.¹³ A jeruzsálemi ősegyház tagjai ugyan „egy szív, egy lélek voltak”,¹⁴ de szocializációjuk, kulturális, szellemi háttérük korántsem tűnik egyformának. Az első keresztények között vannak gazdagok és szegények, rabszolgák és szabadok, férfiak és nők; képviselve van körükben a társadalom minden rétege. A legkomolyabb szellemi, kulturális különbséget a zsidóság és a pogány hellén világ kultúrájának jelentős eltérése jelentette. A szétszórtságban élő zsidók számára komoly kihívás volt az idegen, pluralista közegben megtartani az atyák törvényét. A kereszténység egyszerre szólította meg mindkét kultúrát. Az apostoli igehirdetés első színtere majd minden helyszínen a zsinagóga volt, de a befogadás hiánya a pogányok felé nyitotta meg Pál és társai szívét; a filippi folyópart vagy az athéni

² Vö. Mt 4,18–22; Mk 1,16–20; Lk 5,1–11.

³ Vö. Mt 9,9–13; Mk 2,13–17; Lk 5,27–32.

⁴ Vö. Lk 6,14; ApCsel 1,13.

⁵ Vö. Jn 1,45–51.

⁶ Vö. Mt 10,4; Jn 21,2.

⁷ Vö. Jn 1,43; 12,22 – Fülöp mellett Péter és András is Betsaidából származott, ahol a jelentős nagyságrendű görög lakosság okán maguk is kulturális sokszínűségben szocializálódtak.

⁸ Vö. Lk 8,3.

⁹ Vö. Lk 8,2; Mk 16,9.

¹⁰ Vö. Jn 1,1kk; 7,50; 19,39.

¹¹ Vö. Kol 4,14.

¹² Vö. ApCsel 22,3.

¹³ Vö. ApCsel 2,5–11.

¹⁴ Vö. ApCsel 2,46.

Areopágusz izgalmasan multikulturális környezet lehetett.¹⁵ Sejthető, hogy az etióp kincstárnok meg a Cezáreában élő római százados sem azonos kultúrkört képviselt.¹⁶ Az első, még az apostolok életében lezajlott zsinat tulajdonképpen a két kultúra ütközésének zsinata volt – és az egyház megtalálta a konszenzust.¹⁷

1.3. Az ókeresztény kor katekézisének egyik legfontosabb tanulsága, hogy az egyház nem elutasította, hanem felhasználta a korai kereszténység világának profán kultúráját, sőt részben helyet is talált számára saját filozófiai/teológiai koordinátái között. Jusztinosz szerint a Logosz földre szállása előtt kinyilatkoztatta magát Mózesnek és a prófétáknak, de mint mindenütt működő *logosz szpermatikosz* az ókor bölcseit is az igazság ismeretére segítette; azaz az igazság magvai érvényesültek a görög filozófiában is. Alexandriai Kelemen szerint amint a törvény a zsidókat, úgy vezette a filozófia Krisztushoz a görögöket. A filozófia előkészület arra, aminek Krisztusban kellett beteljesednie. A művészetben, irodalomban, kultúrában elszórtan, csíraszerűen sok olyan mozzanat fedezhető fel, amely az evangéliumokban, Krisztus tanításában bomlik ki igazán. Korunk patrisztikus kutatásai ma újfent izgalmas felismerésekkel gazdagítják e téma szakirodalmát; az mindenesetre biztonsággal kijelenthető, hogy az ókeresztény kor multikulturális közege korántsem csupán feszültségeket generált, sokkal inkább inspiráló erőt jelentett e korszak egyháza – evangelizációja, katekézise, teológiája – számára.

1.4. A kulturális sokszínűség csapódik le már az első századoktól kezdődően a rítusok kialakulásában is. A nagy rítuscsaládok (a latin mellett a bizánci, az alexandriai, az antiochiai, a káld, az örmény rítus) különféle területekhez, így nyilvánvalóan különféle kulturális közegekhez is kö-

¹⁵ Vö. ApCsel 17,17–34; 16,13.

¹⁶ Vö. ApCsel 8,27kk; 10,1kk.

¹⁷ A Kr. u. 49-ben lezajlott ún. *apostoli zsinat* az antiochiai egyház küldötteinek, Pálnak és Barnabásnak a tanácskozása volt a jeruzsálemi egyházzal, az apostolokkal és a presbiterekkel (vö. ApCsel 15,1–29). „A kérdés ez volt: vajon a keresztség mellett a körülmetélés is okvetlenül szükséges-e a pogányoknak az üdvösséghez. A buzgó antiochiai zsidók követelték a körülmetélést; a farizeusok közül megtértek szintén úgy nyilatkoztak, hogy a megkeresztelkedett pogányokat körül kell metélni (15,6). Pétert és Jakabot meghallgatva az apostoli zsinat ellenük foglalt állást, csak azt kötötték a hívek lelkére, hogy »tartózkodjanak a bálványoknak áldozott eledeltől, a vértől, a fojtott állattól és a paráznaságtól« (15,23–29). Az apostoli zsinat az Egyház egyetemességét és egységét szolgálta, s megakadályozta, hogy Krisztus Egyháza a zsidóságon belüli közösséggé váljon.” *Magyar Katolikus Lexikon*, <http://lexikon.katolikus.hu/A/apostoli%20zsinat.html>

tődnek.¹⁸ A hit egy, az egyház egy, de a liturgikus ünneplés rituáléja, a templomi szertartások tipikonja, az egyházfegyelem rendje a különböző kulturális környezetben jócskán eltér egymástól. Ezt a sokszínűséget alkalmasint ugyan nem feszültségek nélkül, de mindig gazdagsága jeleként értékelte és élte meg Krisztus egyháza. A *Katolikus Egyház Katekizmusa* szerint „Krisztus misztériuma oly kimeríthetetlenül gazdag, hogy egyetlen liturgikus hagyomány sem képes teljesen és tökéletesen kifejezni. A rítusok kialakulásának és fejlődésének története csodálatos, egymást kiegészítő sokféleségről tanúskodik.”¹⁹ A liturgia ünneplésének – amint ezt korábban a II. Vatikáni Zsinat is hangsúlyozta – „meg kell felelnie a különböző népek szellemének és kultúrájának.”²⁰ „Isten gyermekeinek sokasága a maga sajátos emberi kultúrájával és – miután Krisztus magához emelte és átforgalmazta – e kultúrán keresztül jut el az Atyához.”²¹ Az egyház katolicitása azt is jelenti, hogy a kultúrák minden igazi gazdagságát meg tudja tisztítani és a maga egységébe tudja vonni.

1.5. Az is az egyház multikulturális karakteréhez tartozik, hogy – amint a rítusokat – a személyeket, az egyház tagjait illetően sincs kötelező uniformis; az evangélium örömhírét mindenki a saját kulturális léte, lénye szerint élte, éli meg. Mennyire eltérő Khrüszosztomosz és Ambrus egyénisége, mégis mindkettő az evangélium hirdetésének magával ragadó szentje. Néri Fülöp és Loyolai Ignác – kortársként – két külön világ voltak, s az egyház mindkettejüket szentként tiszteli. Mennyivel másabb a dél-amerikai, vidám és emberközelű Ferenc pápa karaktere, mint a rendkívül tiszteltreméltó tudással rendelkező, de jóval visszafogottabb és zárkózottabb Benedeké. Szerzetes Barsi Balázs és Bőjte Csaba is, ráadásul mindketten ferencesek; egyikük a Szent Ferenc-i lelkiség elmélyült ismerője és hirde-

18 Vö. IVANCSÓ I., *Görög katolikus szertartástan*, Nyíregyháza 32013, 9–12.

19 <http://www.katolikus.hu/kek/kek01135.html> 1201. – „A különböző liturgikus hagyományok az Egyház küldetése miatt keletkeztek. Az azonos földrajzi és kulturális területen élő egyházak Krisztus misztériumát lassanként sajátos, kultúrájukra jellemző kifejezési formákban kezdték ünnepelni. Különbségek mutatkoztak a »hitletétemény« áthagyományozásában, a liturgikus szimbolikában, a testvéri közösség megszervezésében, a misztériumok teológiai megértésében és az életszentség formáiban. Így mutatkozott meg egy meghatározott egyház liturgikus élete által Krisztus – minden nép világossága és üdvössége – annak a népnek és kultúrának, melyhez az adott egyház küldetett, s amelyben gyökeret vert. Az Egyház katolikus: a kultúrák minden igazi gazdagságát meg tudja tisztítani és a maga egységébe be tudja vonni.” *Uo.*, 1202.

20 *Uo.*, 1204. Vö. *Sacrosanctum Concilium* 37–40, <http://www.katolikus.hu/zsinat/sc.html>

21 *Uo.*

tője, másíku az evangéliumi szeretet fáradhatatlanul talpaló hétköznapi aktivistája. Hány pap és hány hitoktató van, aki serény, vidám, lelkes és lelkesítő egyéniségével hirdeti Krisztust – és hány olyan, aki belső életének csöndjével, istenkapcsolata mélységével tesz tanúságot róla. A kegyelem és a fegyelem egysége ma sem uniformist teremt, hanem sokszínű gazdagságot, egységet a sokféleségben.

2. A vallási környezet multikulturalitása: a felekezetek és a vallások pluralizmusa

Kétszáz évvel ezelőtt az egyes vallási tradíciók még teljesen elkülönültek egymástól. Európában a kereszténység, Indiában a hinduizmus és a buddhizmus, Kínában a buddhizmus és a taoizmus, Közel-Keleten, Észak-Afrikában az iszlám, Afrikában, Ausztráliában, Dél-Amerikában pedig főként a helyi kultuszok, az animizmus és a totemizmus voltak az uralkodó vallások. Ezek a vallási tradíciók meghatározták a világ egyes területein élők kultúráját, gondolkodásmódját, az emberek egymáshoz, a természethez és a természetfelettihez való viszonyulását.²² Az egyes világnézetek, kultúrák csak ritkán ütköztek, találkoztak egymással. Ennek oka az egyes területek közötti távolság és a közlekedés nehézsége volt. „A másik vallás gyakorlatilag mindig egy másik kultúrkör vallása volt, egy olyan történelemé, mellyel ki-ki csak a maga történelme peremén érintkezett, így egy minden más szempontból is idegen világ vallása volt.”²³

A 20. század azonban egy korábban ismeretlen szituációt eredményezett. A felvilágosodással elindult szekularizációs folyamat tovább erősödött. „Akár tetszik, akár nem, arra lettünk ítélve, hogy vallásilag kevert társadalomban éljünk, amely sokféle hitű emberekből áll, és olyanokból is, akiknek egyáltalán nincs hitük.”²⁴ Való igaz, hogy egy vallásilag pluralisztikus világban élni az eddig az európai kultúra bölcsőjében élő kereszténység számára „erős megrázkódtatást jelent”,²⁵ megítélásunk szerint e zavaró sokféleség közepette is eligazíthatja gondolkodásunkat és katekézisünk irányát a Szentlélek adta szabadság és bölcsesség ajándéka.

22 Vö. MERÉNYI Z., *Vallási pluralizmus*, in <http://www.merenyi.baptist.hu/index.php?m=5056>, Bevezetés.

23 RAHNER, K, *Isten: rejtetem. Öt tanulmány*, Budapest 1994, 52.

24 MERÉNYI, *op. cit.*

25 Vö. LIPTAY L., *A keresztyénség viszonya más vallásokhoz*, Pozsony 2005, 20.

2.1. Ha a kereszténységen belül, de saját (görög)katolikus egyházunkon túl tekintve vizsgáljuk a kérdést, az első kihívás a felekezetek sokszínűsége. Mivel e tény mögött tudjuk Krisztus köpenyének fájdalmas szétszakítottóságát, egyáltalán nem magától értetődő, hogy e sokszínűség pozitívumait alpból örömmel ismerjük fel. Őszintén eltölt bennünket ugyanakkor a Krisztus-követők egységének vágya s ebből fakadóan a kereszténységüket más módon megélők Krisztushoz kapcsolt életének megismerése.

Nyilvánvaló, hogy a különböző keresztény/keresztyén felekezetek eltérő kulturális közeget is jelentenek. Ismét nagyon egyszerű példával élve: egy puritán templomhoz szokott református ember a legjobb szándékkal is nehezen érti a keleti szertartású keresztények ikonográfiáját; aki meg az áradó szépségű, tömjénillattal varázsos keleti liturgia bűvöletében nőtt fel, és az egyházba „liturgikus úton” szocializálódott, annak hiányérzete van a protestáns istentiszteleten. Az ökumenizmus a katekézis szintjén és gyakorlatában azt jelenti, hogy – miközben egyre mélyebben meg akarjuk ismerni és élni saját egyházi létünket – a szeretet légkörében igyekszünk rácsodálkozni egymás gazdagságára, és a közös kincset próbáljuk felmutatni a világ felé.

2.2. Még mindig a kereszténység körén belül maradvá, szintúgy a multikulturális közeg kihívásai közé tartozik a történelmi egyházak mellett az új vallási közösségek megjelenése. Akik „katolikus karanténba zárva” gondolkodnak, a neoprotestáns közösségeket mindenestül bizniszegházaknak tekintik. Kétségtelenül akadnak anyagi előnyszerzésre szakosodott s a névvel – és magával a vallásszabadsággal – visszaélő „egházak”, sőt e kisegyházi palettán politikai indíttatású egyházalapításokat is sejthetünk; mégis úgy vélem, súlyos hiba lenne az általánosító negatív szemlélet. „Gyümölcséről ismeritek meg őket” – mondja Jézus, és ezeket a szavakat komolyan kell vennünk. De hogy – a közös keresztény/keresztyén háttérrel együtt is – más „kulturális övezetbe” tartoznak a történelmi egyházakban szocializálódottak, illetve a neoprotestáns gyülekezetek tagjai, az bizonyosnak tűnik. A párbeszéd pedig elkerülhetetlennek.

2.3. Az ún. „keleti vallások” (buddhizmus, hinduizmus) iránti érdeklődés, az Európában és némiképp Magyarországon is növekvő népszerűség sokak szerint csak divatjelenség. Meglátásom szerint – miközben e vallások hazai megjelenési formái nem egyszer kérdésesek – valódi keresés, őszinte érdeklődés is megmutatkozik benne. Komolyan elgondolkodtató kérdés az, hogy miért egy idegen kultúrkör lelkisége érinti meg e vallások követőit, s hogy vajon mit tudunk tenni azért, hogy a kereszténységen belül mutas-

suk fel hitelesen azt a spiritualitást, amelyet ezekben a vallásokban sokan a Transzcendens iránti valódi lelki szomjjal keresnek. Közelebb vagyunk egymáshoz, ha magunk is tudatosítjuk, hogy a Krisztusban megtalált életünk is folyamatos, gyönyörűséges istenkeresés.

2.4. Az előttünk álló évtizedek egyik legnagyobb európai kihívása kétségtelenül az előregedő, elfogyó kereszténység és az előretörő iszlám közötti kulturális különbségek megélése lesz.²⁶ Nagy-Britanniában az utolsó harminc évben megharmincszorozódott a muszlim népesség száma, s jelzés értékű, hogy a több mint ezer mecset közül igen sok valójában átalakított keresztény templom. Hollandiában az újszülöttek fele mohamedán családban születik. Berlin – Isztambul mögött – már húsz évvel ezelőtt is a második legnagyobb török város volt; negyven év múlva viszont, bármily hihetetlen, egész Németország iszlám országnak fog számítani. Hasonló sors vár Franciaországra is.²⁷ A jelenlegi demográfiai adatok alapján ez a folyamat visszafordíthatatlannak tűnik. Nagy kérdés, hogy lesz-e tudatosabb a Krisztus-hívők zsugorodó, kisebbségbe szoruló közössége; lesz-e vállaltabb, tudatosabb a keresztények hitbeli elkötelezettsége; áttetszőbb és az általános erkölcsi válságban utat mutató minta lesz-e az értékrendjük. A túlélésre csak egy megújult, minőségben gondolkodó kereszténységnek van esélye.²⁸

3. Multikulturális kihívások az etnikai sokszínűségben

Magyarnak lenni – ez életünk magától értetődő adottsága; sokszor büszkeség, öröm, az „Isten, áldd meg a magyart” felemelő érzése, más-kor megcségyenülés, belső széthúzásaink keserű fájdalma. Így vagy úgy, magyar nemzeti mivoltunk mindenképp életünk meghatározó fundamen-

26 A szociológusok, népességekutatók szinte egyöntetű véleménye szerint az általunk ma ismert Európa néhány év múlva megszűnik létezni. Az Európai Unió termékenységi indexe ugyanis ma 1,38; az ideális 2,11 lenne, arra pedig nincs példa a világtörténelemben, hogy 1,9 alatt egy kultúra fennmaradt volna. A népesség egésze azért nem csökken számottevően Európában, mert folyamatos a muzulmánok bevándorlása.

27 Franciaországban a francia (jobbára keresztény) családok termékenységi indexe 1,8, a mohamedánoké 8,1. A 20 év alatti korosztály 30%-a muzulmán. (A nagyvárosokban /Nizza, Marseille, Párizs/ ez az arány már most eléri a 40-45%-ot is.)

28 Magyarországon különleges és sajátos nehézséget jelenthet a közeljövőben a Magyar Iszlám Közösség térnyerése, amely hívó bázis nélkül, megítélésünk szerint igen megkérdőjelezhető módon terjeszkedve egyre erőteljesebben van jelen az oktatási és szociális szféra különböző szegmenseiben.

tuma. Ahhoz, hogy a „multikulturális” gondolkodás e téren mások kultúrájának értékelése se ne a magunké feladása, ne valamiféle internacionalista kapituláció legyen, nevelésünkben meghatározóan jelen kell lennie a hazaszeretetnek, az anyaföld iránti ragaszkodásnak, történelmi múltunk ismeretének. Csak ezzel a háttérrel lépkedhetünk biztonsággal az etnikai sokszínűség mezején.

3.1. Nevelői munkánkban nagy hangsúlyt kell fektetnünk magyar szentjeink életének ismertetésére Szent Istvántól egészen Batthyány-Strattmann Lászlóig. Fiataljainkat a perc-emberkéik iránti irányított rajongás egy tál lencséje helyett ma is megilleti a valódi példaképek elsőszülöttségi joga; a szentek – ha életüket koruk kontextusában, ugyanakkor megfelelően aktualizálva tudjuk bemutatni – ilyen példaképek, valódi világítótornyok.²⁹ Személyük, életük, munkásságuk, magyarságuk ugyanakkor a helyes multikulturalitás megértésében is segít.³⁰

3.2. Az Európai Unió építése a keresztény értékrend talaján kezdődött; az Unió alapgondolata keresztény politikusoktól származik.³¹ Korunk Krisztus-követőinek egyik legfontosabb hivatása a mára elkereszténytelenedett, szekularizálódott Európát újra megismertetni Isten szeretetének örömeivel. Az evangélium talaján az etnikai feszültségek is kezelhetőbbek lennének. A helyesen értelmezett multikulturalitás nem lehet akadály a

29 Vö. NIGG, W, *A szentek visszatérnek*, Budapest 1984, 11.

30 Árpád-házi szentjeink nemzetközi kapcsolatrendszere a multikulturalitás kiváló példája. Keleti egyházunk szempontjából Szent László leányát, az Iréne néven bizánci császárnő Szent Piroskát említhetjük mintaként. Nem kétséges, hogy – Szent István királyunk pápától kért koronájától kezdve – a keleti kereszténység háttere és a nyugati irányultság fontosságának felismerése kulturális szempontból is meghatározó jelentőséggel bírt nemzetünk számára. A multikulturalitás szempontjából kiváló közelmúltbeli példa a kommunizmus áldozataként elhunyt két görögkatolikus püspök, Gajdics Pál és Romzsa Teodor: egyikük a ma Szlovákiához tartozó Eperjes, másikuk a ma Ukrajna területén fekvő Munkács főpásztoraként, magyarok, szlovákok, ruszinok, rutének, ukránok lakta – mindenesztül multikulturális – területen élte hitvalló életét, vezette egyházmegyéjét.

31 Az Európai Unió tizenkét csillagos zászlaját eredendően egy bibliai idézet ihlette. A zászlót a mélyen vallásos *Arsene Heitz* tervezte, akit saját elmondása szerint a Jelenések könyve 12. fejezet 1. versében található csillagokból álló korona képe ihletett meg, ahol az asszonyt Szűz Máriával szokták azonosítani. – Európa nem egy országa tiszteli mintegy védőszentjeként Szűz Máriát, így nem meglepő, hogy a hozzá kapcsolható zászló tervét ítélte legjobbnak az akkori – vállaltan keresztény – európai vezetés (*Robert Schuman, Jean Monet* és társaik). További „véletlen” egybeesés, hogy a zászló tervét hivatalosan 1955. december 8-án fogadták el, ami éppen a Szeplőtelen Fogantatás ünnepe, a katolikus egyház egyik legnagyobb Mária-ünnepe. Mindez fényes bizonyítéka annak, hogy mi, itt Európában keresztény kultúrkörben élünk, és maga a Közös Piac, a későbbi Európai Unió alapgondolata korántsem idegen a keresztény értékektől.

népek közti közeledésben, hanem lehetőség az új megismerésére, befogadására, elsajátítására. Lehetőség a tanulásra, a fejlődésre, újszerű kapcsolatok kialakítására. Európa multikulturalitását nem a fejlődés vagy együttműködés gátlójának kell tekintenünk, hanem meg kell tanulnunk vele együtt élni, és az általa nyújtott lehetőségeket kihasználni. Magyarként, (görög) katolikus keresztény magyarként élni Európában – ajándék és feladat.

3.3. A Magyar Görögkatolikus Egyház mintegy negyedmilliós közösségének túlnyomó többsége Kelet-Magyarországon él. A multikulturális közeg kihívásait tekintve ezért a legfontosabb kérdések közé tartozik egyházunk számára a roma etnikum integrációjának problémaköre. Egyházunk cigánypasztorációs elkötelezettsége egyértelmű: óvodától iskolán és egyetemi szakkollégiumon át idősotthonig kiépített intézményrendszerünk van, és több, sok-sok reménnyel kecsegtető, egyelőre még gyermekcipőben járó próbálkozásunk. Ennek az elkötelezettségnek a hétköznapi vetületei ugyanakkor igen sokrétűek, és az intézményi mellett sokaktól követelnek személyes elkötelezettséget, személyes áldozatot is. Mindemellett a „politikailag korrekt” beszéd farizeizmusa, a szemforgató pozitív és a gyűlölködő negatív diszkrimináció is rendkívüli mód nehezíti teendőinket.³²

3.4. Nyugat-Európához viszonyítva Magyarországon még csak csekély mértékben érezhető a migráció hatása, de gyermekeinket erre is fel kell készítenünk. Az Észak és Dél, Kelet és Nyugat közötti kiáltó gazdasági különbségek tarthatatlanok, így egyre nagyobb tömegek indulnak meg a világ szegényebb régiói felől. A 21. század a migráció évszázada lesz, annak minden gazdasági és kulturális kihívásával. Az egyháznak ennek okán is még inkább befogadó közösségnek kell lennie, ahol minden ember otthonra talál. Újra meg kell tanulnunk a feltétel nélküli elfogadás „szentségét”, és fel kell nőnünk az első századok egyházának jelzőjéhez: az egyház egy, szent, katolikus, apostoli – és vendéglátó.³³ Ez utóbbi jelzőt elfelejtettük,

32 Görögkatolikus cigánypasztorációról ld. <http://www.ciganypasztoracio.hu/> – Az utóbbi időszak legismertebb és legvitatottabb projektjével, a nyíregyházi Huszár Lakótelepen lévő iskolánkkal kapcsolatos legutóbbi bírósági döntés után született beszédes kisfilm elérhető: <http://www.ciganypasztoracio.hu/hir/2014/templom-es-iskola>.

33 Részletesen kifejtve: OBBÁGY L., „A lelkipásztorkodás mint vendéglátás”, in IVANCSÓ I. (szerk.) *Ecclesiam Aedificans. A 70 éves Keresztes Szilárd püspök köszöntése*, Nyíregyháza 2002, 239-257. Érdekes kiegészítő szempontot találunk a témához: OROSZ A. „A hontalan parókus (paroikosz) ideáltípusa és az idegenben való tartózkodás (xeniteia) életeszménye a Ter 12,1 görög exegézisében”, in *Athanasiana* 16 (2003) 75-98.

pedig épp arra utal, hogy az egyház minden ember számára a „feltétel nélkül szeretve lenni” érzésétől átitatott otthon.

4. Politikai pluralizmus

4.1. Az egyház minden kor minden emberéhez szól: küldetésénél fogva felette áll pártokon és politikai rendszereken. Ebből fakadóan a katolikus egyház azt kéri papjaitól, hogy tartsák távol magukat a pártpolitikától. A szentbeszédeket, a vasárnapi prédikációkat, az evangelizáció, az igehirdetés, a katekézis alkalmait mindig és mindenki számára Isten Országa örömhírének kell áthatnia.

4.2. Ez nyilván nem azt jelenti, hogy a papnak, a katekétának ne lehetne markáns politikai meggyőződése. Hogy ne képviselné azt az álláspontot, amely jézusi embereket szeretne látni a politikában is. Hogy ne mondaná ki: keresztény, vallásos, templomba járó ember, aki életét az evangélium tanítása alapján igyekszik berendezni, s hitét és keresztény értékrendjét az utánunk jövő generációknak is át akarja adni, az ígérethalmazok átláthatatlan kavalkádjá közepette sem szavazhat keresztény- és egyházellenes erőkre.

4.3. A gyermekek világát nem kell napi politikával fertőzni. Hit- és erkölcsstan órákon ugyanakkor az erkölcsi felelősségről beszélgetve felmerül a közjó, s ennek kapcsán a jövő alakításának személyes felelőssége, amelyhez felnőttként a választásokon való részvétel lelkiismereti kötelessége is hozzátartozik. A politika témakörének a hivatás, az értelmesen élt, a mások szolgálatába állított élet nevelési kérdései kapcsán is képbe kell kerülnie.

5. A „multikulturális szexuális magatartásformák” témaköre

Az erkölcssteológiai szakirodalom kiválóan eligazít bennünket a „multikulturális szexuális magatartásformák” témakörében. Itt csupán néhány, a katekézis szintjén is megjelenő kérdést érintünk.

5.1. Fejlődéslélektani és pedagógiai szempontból is tragikus dolog az, hogy gyermekeink olyan világban nőnek fel, amelyben szinte előbb találkoznak a pornográfiával, mint a szerelemmel, s amelyben a szenzációhajász média a szexuális identitásválsággal küzdő embereket a másság minthaiként állítja eléjük. Ez a kérdéskör a multikulturális nevelés területének az a témaköre, amelyben határozottan állást kell foglalnunk az egészséges,

az emberhez méltó szemlélet képviselésében – akkor is, ha az e téren feltűnően hangos kisebbség nem csupán konzervatív, de antihumánus gondolkodással vádolja a kinyilatkoztatásból fakadó nevelési elveinket.

5.2. Nagyon kell szeretnünk a szexuális identitásválsággal küzdő, minden bizonnyal sok lelki sérülést hordozó testvéreinket. A manapság gőzerővel propagált genderelméletet és annak következményeit ugyanakkor egyértelműen el kell utasítanunk. Ez nem multikulturalitás, hanem emberellenesség és deviancia. Az Isten gazdagságát tükröző sokszínűség szépségét, a multikulturalitás ebből fakadó és az életünket gazdagító értékeit is hiteltelenítjük, ha engedjük, hogy a férfinak és nőnek teremtett ember lényétől, lététől idegen, ugyanakkor ma „nagyüzemileg” népszerűsített magatartásformák ösztönlénnyé züllesszék az embert. Az egyszerűen nem történhet meg, hogy a „multikulturális nevelés” fogalma mögé bújva, arra hivatkozva, terminológiáját, szemléletét felhasználva és azzal visszaélve győzzön az emberellenesség és a deviancia, a józan ész és a természetes erkölcs pedig vereséget szenvedjen.

Ez a határozott álláspont véletlenül sem a szexuális másságban élők bántása. Való igaz – ezt szociálpszichológiai elméletek és kutatások eredményei igazolják –, hogy a bizonytalan jövőképű, sokszor depressziós emberek identitásának erősítéséhez nagyon jó eszköz egy náluknál sebezhetőbb, abnormálisnak tekintett személy vagy csoport támadása, és a szexuális mássággal szembeni támadásoknak lehet ilyen gyökere is. Mi azonban a moralitás objektív normáit hangsúlyozzuk, amelyek nélkül vége a világnak.

5.3. Amikor a házasság, család, szexualitás témái hittanórákon előkerülnek, minden alkalommal a pozitív mintákat kell közvetítenünk. Az a célunk, hogy ne csupán ösztönlényeket, de kiegyensúlyozott, a szexualitást boldog párkapcsolatban ajándékként megélő férfiakat és nőket neveljünk. Mi e téren pisztráng-kultúrát építünk. Azaz: szembe úszunk az árral. Akkor is, ha kiáltónak látjuk a tolerancia papjainak intoleranciáját, akkor is, ha úgy érzékeljük, a másságot istenítők kultúrája a pisztráng-kultúra másságát nem akarja elfogadni.

6. Társadalmi adottságokból fakadó sokszínűség

Részletesen szólhatnánk a korosztályi pluralitásról, a katekézis különböző kulturális miliókhöz alkalmazkodó formáiról, a rétegpasztoráció

multikulturalitást szem előtt tartó szakmai kérdéseiről is. A betegek, özvegyek, elváltak, egyedülállók külön-külön világ, egy-egy kisebb kultúra. Az egyház valamennyiük körében jelen van. Mint ahogy megszólítja az értelmiséget és az alacsonyabb iskolázottságúakat, a férfiakat és a nőket, a szegényeket és a gazdagokat is.

Önálló témaként merül föl az evangelizáció és inkulturáció kérdésköre. A kultúrákkal való találkozás és szembesülés olyan tapasztalat, amelyet az egyház az evangélium hirdetésének kezdete óta átélt, de „napjainkban, amikor az evangélium egymás után kerül érintkezésbe olyan kultúrákkal, melyek korábban kívül estek a kereszténység területén, az inkulturáció új feladatai merülnek föl”.³⁴ Jelen gondolatsorunkban e feladatokra már nem térünk ki, de tisztában vagyunk vele, hogy a témakör a katekézis területén is gazdagító gondolatokat vet föl.

Nem egyszer vádolják az egyházat egyoldalúsággal, a pluralista társadalomban ma már magától értetődő multikulturalitás tagadásával. Valójában nehéz elképzelni az egyháznál multikulturálisabb és a valódi tolerancia jegyében működő közösséget. Ennek alázattal történő tudatosítása evangéliumi bátorságot és önbizalmat adhat a multikulturális nevelési környezetben dolgozó és e közegben néhanapján elbizonytalanodni látszó katekétának.

Befejezés

Bár az ember mindig egy konkrét kultúrában él, az ember több mint az adott kultúra. A kultúrák haladása maga mutatja, hogy van valami az emberben, ami a kultúrák fölött áll, azaz transzcendens, s pontosan ez a „valami” az *emberi természet*: ez a természet a kultúra meghatározója, és feltétele annak, hogy az ember egyetlen kultúrának se váljék rabszolgájává, hanem megőrizze személyes méltóságát azáltal, hogy embersége igazságának megfelelően él.³⁵

34 *Fides et ratio*, in <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=69>

35 Vö. *Veritatis Splendor*, in <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=82>

PUSKÁS Bernadett

A kárpáti régió késő középkori ikonfestészete: stílusváltozatok és műhelyek

TARTALOM: Bevezetés: Nemzeti vagy regionális kultúra? 1. Emlékek a kárpáti régió korai ikonfestészetéből; 2. Hagyomány és újítás a 15. század közepe után; 3. A 16. század második felének ikonfestészete; Összegzés.

Bernadett PUSKÁS: *The Late Medieval Icon Painting of the Carpathian Region: Stylistic Variations and Workshops*

This study is aimed at outlining the main trends in the icon painting of the Carpathian Region in the late medieval period. The icons surviving in the Region testify to a dynamic artistic life from as early as the post-Mongol Invasion period. This geographical area accommodated various understandings of painting, which would live side by side or follow one another in succession even in centuries markedly defined by formal canons. The sacred works of art highlighted as examples confirm that differences between the art of major centres and the peripheries in terms of quality existed from an early period. The diverse trends present as of the turn of the 14th and 15th centuries may indicate some fairly extensive connections, or at least influence from icons of more distant origins (the Balkans and northern Russian territories). Apart from the retention of mid-Byzantine tradition, one of the peculiarities of local icon painting is a sense of openness to the formal arrangements of western panel painting. It is unquestionable that Ruthenian culture played a dominant role in the Region. However, this artistic unity ought not to be seen as organised on the basis of ethnicity prior to the end of the 16th century. This complex artistic phenomenon may be shown to be related to the so-called late Gothic of Western and Central Europe especially from the turn of the 15th and 16th centuries onwards since, even within this predominantly medieval culture, one may already encounter elements of the Italian Renaissance and the influence of the painting of the Low Countries, as well as of masters already known by name. Bishoprics immersed in local traditions were developing along shared lines, with their art remaining particularly open to influences from the neighbouring regions. It was in this manner that their common characteristic was established: an idiosyncratic Central European version of the Byzantine tradition adapted to local communities.

Bevezetés: Nemzeti vagy regionális kultúra?

A 15-16. században a Magyar Királyság északkeleti területein formálódó helyi bizánci egyházszervezet szoros kapcsolatban állt a környező bizánci

rítusú püspökségekkel. Művészete szintén több szállal fűződött a régióban zajló folyamatokhoz. A tágabb régióban fennmaradt emlékek a kornak megfelelően szinte sohasem szignáltak, írott források híján elsősorban stílusjegyeik és ikonográfiájuk vizsgálható. Ennek ellenére ezek az ikonok dinamikus művészeti életről tanúskodnak már a tatárjárás utáni időszaktól kezdődően, azt példázva, hogy különféle festészeti felfogások éltek együtt, vagy váltották egymást még ezekben a formai kánonok által erősen meghatározott századokban is. E tendenciák megismerése nemcsak a magyarországi ikonok kutatása szempontjából elengedhetetlen, hanem az egyházmegyék kapcsolatrendszere vonatkozásában is további kutatásokat inspirálhat, mind az egyháztörténet, mind a liturgiátörténet területén.

A lengyel, a szlovák és az ukrán szakirodalom nem teljesen ért egyet a régió ikonkutatásának egyes kérdéseiben. Mindmáig fel-fellobbanó vitákat vált ki maga a Kárpát-vidék fogalma. Ezek alapját az a nézetkülönbség képezi, hogy vajon nemzeti alapon szerveződött-e ez az alapvetően szakrális művészeti gyakorlat mintegy a nemzeti egyházi kultúrák mintájára, vagy pedig ennél összetettebb formálódásának története. Az érvek és ellenérvek mérlegelése során valójában össze nem mérhető fogalmakon, vagy nem tisztázott problémákon folyik a vita, ilyen többek között a nemzeti kultúra fogalma e bizánci rítusú keresztény közösségben, e kultúra időbeli kezdeteinek kérdése, vagy a népi művészet kategóriája.¹

E művészeti kör nemzeti vagy regionális voltának tekintetében véleményünkkel azokhoz csatlakozunk, akik nem egyetlen nemzet saját művészeti jelenségeként tekintenek rá, hanem a Kárpátok vonulata mentén szerveződött multikulturális régiónak vallják, nem vitatva e körben a rutének jelentős szerepét. Mindenekelőtt azért, mert a középkori rutén nyelvű kultúra – a fejedelemségek fennállása idején is, de különösen önállóságuk elvesztésével (1349) – elsősorban az egyházi élet nemzetek feletti kereteihez, szakrális formáihoz kapcsolódott, másrészt, mivel az ukrán vagy a belorusz kultúra

1 A kérdések, a terület történelmének problematikájához hasonlóan, nem mentesek politikai szempontoktól sem. Így példaként említhető többek között „Az ukrán népi festészet a XIII–XX. században” címmel válogatott album (Свенціцька В. – Откович В., *Українське народне малярство XIII–XX століть*, Київ 1991), vezető művészettörténészek tollából, amelynek terminológiája mindmáig jelen van az ukrán kutatásban, holott a „népi művészet” fogalma tulajdonképpen a kommunista-szocialista kultúrpropagandából maradt vissza, s a tudomány szempontjából leginkább arra volt alkalmas, hogy a reakciónak tekintett szakrális művészet népművészeti alkotásként vizsgálható volt és fennmaradhatott. A kárpáti régió témájának első hazai ismertetése RUZSA GY., *Ikonok könyve*, Budapest 1981, 71–72.

sajátosságai csak a 17. század folyamán kezdtek elkülönülni, s a nemzeti mi-volt meghatározása pedig jóval később, a 19. század folyamán került előtérbe. Mindezek mellett a Kárpát-vidék sajátosan nyitott volt a különféle kulturális hatások befogadására, korán beintegrálódott a nyugati keresztény államokba, de megőrizte bizánci rítusát. Több hullámban zajlott itt váltott legelő, vlach-rutén jogon migráció, továbbá a Balkán felől több mester – köztük görög is – érkezett ide, minden bizonnyal ma már nem ismert ikonokkal, kézíratos könyvekkel. A bizánci rítus gyakorlása a helyi körülmények között sajátos formákat hozott létre a szakrális művészetben, hisz e régió határjellege révén nemcsak a keleti ikonográfia, vagy az ikonosztázionállítás távolabbi, eltérő formáit tudta ötvözni, hanem a nyugati kereszténység emlékeinek legalább formai hatását is befogadta.²

Vitatott kérdés a helyi tradíció kiindulópontja is. Az ukrán kutatással ellentétben a lengyel kutatás korábbi és újabb generációja sem tekinti a 15-16. századi helyi ikonfestészetet a Kijevi Rusz festészeti hagyományának folytatójaként. Bár mérvadó tekintélyű ukrán kutatók sem vitatják a 16. századtól megerősödő déli, balkáni befolyás hatását, köztük Maria Helitovics, mégis hozzá hasonlóan mindegyikük azt tartja meghatározónak, hogy az ikon az ukrán nemzeti konszolidáció formája a régióban, ezért nem szűnhetett meg a művészetben a Kijevre való orientáltság, sőt, a 16. században a függetlenedési folyamatok megélénkülésének következtében ez az irányultság szerintük még szembetűnőbb lett.³ Ez az álláspont azonban alulértékeli a helyi egyházi központok szerepét, s kissé átpolitizálnak tűnik.

1. Emlékek a kárpáti régió korai ikonfestészetéből

Előzmények. Az ikonfestészet helyi fejlődését az ezen a vidéken is érvényesülő, bizánci alapokon álló templomi képi rendszer segítette elő,

- 2 A kérdéskör részletes bemutatását és véleményünk indoklását lásd Puskás B., „A görög katolikus művészet kutatásának kérdései: a kárpáti régió fogalma körüli vita és tanulságai”, in VÉGHSEŐ T. (szerk./ed.), *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nikolaus Nilles SJ – Symbolae. A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai*, Nyíregyháza 2010, (Collectanea Athanasiana – I. Studia, 3.) 141–156.
- 3 Степовик, Д., *Історія української ікони Х-XX століть*, Київ 1996, 35–39. Гелитович М., *Іконостасний ансамбль церкви Успіння Богородиці з Наконечного у контексті українського іконопису другої половини XVI століття. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата мистецтвознавства. Інститут народознавства НАН України (автореферат)*, Львів 2001, 5.

melyben itt, az építészeti sajátosságokból fakadóan az ikon műfaja vált meghatározóvá. A festésmód alakulása az érkező mintákkal, az ikonfestő műhelyek kapcsolatrendszerével függött össze. A 13–15. század ikonfestését az ukrán kutatás a Kijevi Nagyfejedelemség időszakának hagyományaiból vezeti le, annak közvetlen folytatásaként, bár már ebben az időszakban, a 13. század második felében is érte a régiót egy déli beköltözési hullám, saját művészeti hatással.

Az előzmények közül, a tatárjárás előtti időszakból csupán néhány ikon maradhatott fenn, így nagyobb összefüggések megállapítására nincs lehetőség. Ezen ikonok közé sorolják a *Ménologion ikon* töredéket, amelynek előoldalán álló szentek alakjai szerepelnek több sorban (*Jaworáról*, Lemberg, Nacionalnij muzej u Lvovi / Lembergi Nemzeti Múzeum, a továbbiakban NML) és egy *Istenszülő oltalma* ikont *Kelet-Galíciából* (Kijev, Nacionalnij chudozsnyj muzej Ukrajini / Ukrajna Nemzeti Művészeti Múzeuma).⁴ Mindkettőt a 12. század végére, a 13. század elejére datálják. Mégis, a két ikon két teljesen ellentétes stílus jelenlétét példázza. A *Ménologion* finom részletezettséggel megfestett, színvonala nem sokban marad el bizánci korabeli ikonokétól. Nem zárható ki teljesen, hogy import ikon lehetett, bár görög feliratai hibásak. Az *Istenszülő oltalma ikon* jóval provinciálisabb, szinte naiv megfogalmazású, ami azzal is magyarázható, hogy ennek az ikonográfiai típusnak nem voltak bizánci példái, hanem észak-orosz ikonok szolgálhattak előképül.

13. század vége – 14. század: a bizánci tradíció helyi változatai. A tatárjárás utáni időszak legkorábbi emléke a volhíniai *Dorohobuzból* származó *Hodigitria* (Rivne, Krajeznavcsyj muzej / Helytörténeti Múzeum), melynek csak a festett, alapozott alávásznazása maradt fenn, maga a hordozó ikontábla elenyészett. A korszak falképfestészeti emlékei nyomán az ikont a 13. század végére, vagy a 13–14. század fordulójára datálják.⁵ Monumentális méretei arra utalnak, hogy talán ikonosztázion alapképként szol-

4 Міляєва, Л. (Гелитович, М. közreműködésével), *Українська ікона XI–XVIII століть*, Київ 2007, kat. 20. (a *Ménologion ikon* hátoldalán *Aranyaszájú Szent János Deésziszből*, 15. század) és kat. 21. A lelőhelyek helynevei a történelmi lengyel névváltozatban szerepelnek. Kivételt tettünk abban a néhány esetben, ahol közismert magyar névváltozat is van.

5 Александрович, В., „Дорогобузька ікона Богородиці Одигітрії і малярська культура княжої України другої половини XIII – початку XIV століття”, in Александрович В., *Українське малярство XIII–XV ст.*, (Студії з історії українського мистецтва, Т. 1), Львів 1995, 7–76. Miljajeva szerint inkább a századfordulón készült.

gált, stiláris jegyeivel inkább a középbizánci időszak második szakaszának szárazabb festészeti hagyományait követi. Kiemelkedő festésmódja alapján feltehetően vezető műhelyben készült.

A 14. század elejének helyi ikonfestő stílusa nem a korabeli Paleologosz reneszánsz plasztikus-festői felfogását tükrözi, mely talán ekkor még el sem jutott a nyugati perifériára, hanem inkább konzervatívabb felfogást mutat, a korábbi időszak stilizálásának, grafikusabb megoldásainak különféle változatait követi (*Színeváltozás Busowiskáról*, 14. század eleje, Lemberg, NML).⁶ Síkszerűség, nagy foltok, szűk színskála, egyszerűsített mozgásbázis, nyújtott, testetlen alakok jellemzik ezeket az ikonkompozíciókat.

A 14. században a helyi ikonfestészetben már több tendencia is megfigyelhető. Egyrészt egy klasszikus bizánci látásmód, amely az ukrán kutatás véleménye szerint korai kijevi megfogalmazásban valósult meg (*Volhíniai Hodigitria Luckból*, Kijev), másrészt a 14. századi, késő bizánci művészet új irányvonalának hatása alatt kialakuló szemlélet. Harmadrészt egyes ikonok megfestése arra utal, hogy már ekkor kezdenek kiépülni a kapcsolatok nemcsak Bizánccal és a Balkánnal, hanem a nyugati művészettel is.⁷

Ennek az időszaknak egyik művészeti körét jelentik a *Szary Sambor* környékén álló kolostorok. Az Uzsoki- és Vereckei-hágóhoz vezető neves „Rutén út” mentén létesült védelmi kapuk, települések erődítményei mellett a kolostoroknak, így a *Spasban* működő *Színeváltozás-kolostornak* (téglateploma 1252–1253) és a *lawrówi Szent Onofer-kolostornak* (kolostora 12. századi, temploma 13. századi) is védelmi szerepe volt.⁸ A környéken fennmaradt ikonok alapján a kutatás szerint a két kolostorban ikonfestő műhelyek is létesültek.⁹ Az itt készült ikonok közé sorolható a *stanilai Szent György a sárkánnyal ikon* (14. század utolsó negyede, Lemberg, NML), melyet finom, kissé aszketikus arányok, grafikus jelleg, éles élfények jellemeznek annak a megfogalmazásnak megfelelően, amely a 14. század második felében a bizánci művészetben is hangsúlyos lett a *hészükhazmus* hatására.

6 Логвин, Г. – Міляєва Л., Свенціцька В., *Український середньовічний живопис*, Київ 1976, XX. кър.

7 Александрович, В., „Образотворче та декоративно-ужиткове мистецтво Українська культура XIII. першої половини XV ст.”, in Ісаєвич, Я. (főszerk.), *Історія української культури*. Том 2., (Українська культура XIII. першої половини XVII століть), Київ 2001, 276.

8 Омельчук, Б., „Деревина та камінь в оборонному будівництві Старосамбірського Підгір'я у XIII–XVI ст.”, in *Науковий вісник НЛТУ України*, Вип. 20.2. 83. Львів 2010, 80–87.

9 Александрович (Образотворче...), *i. m.*, 287–289.

Talán nem mellékes az ikon témája, a harcos szent ábrázolása sem ezen a határvidéken. Erre az utal, hogy röviddel megfestése után meglehetősen pontos másolata is készült (*Kropiwnik Stary*-ről, 15. század eleje, Lemberg, Studion Gyűjtemény).¹⁰

15. század első fele: klasszikus festésmód és korai nyugati hatások.

A régió egyik legjelentősebb egyházi központja *Przemysl* volt, amelynek környezetében már a 14. században és a 15. század első felében ikonfestő műhelyek is működhettek. A fennmaradt emlékek alapján épp ezen műhelyek ikonfestészetéről lehet pontosabb képet nyerni, s megfigyelni, hogy hol egymás mellett, hol részben egymást váltva különféle festészeti felfogások is jelen lehettek itt. Az ebben az időszakban *Przemysl*ben festett ikonok stílusjegyei alapján több olyan mester tevékenysége különíthető el, akik stílusmegoldásai, bizonyos ikonográfiai részletei a későbbi helyi festészetre is komolyan kihatottak.

A *przemysli* körhöz tartozik így a klasszikus festői megfogalmazású *wujskie Pantokrátoron* kívül (15. század első fele, Sanok, Muzeum Historyczne) többek között az *olszanicai Színeváltozás* (Lemberg, NML). Nyugodt arányok, telt, kissé zömök formák, plasztikus tónusátmenetek alkalmazása jellemzi ezeket. A 15. század elejéről maradt fenn a korszak legkorábbi ismert egybefüggő táblára festett *Deészise* (*Przemysl*, Muzeum Narodowe Ziemi Przemyskiej w *Przemysłu*).¹¹ Ez a technikai megoldás a középbizánci templonok, ikonablak tradícióját követi.

A kutatás a román kori festészetet visszhangozó irányzatot is megkülönböztet, amelynek központjaként szintén *Przemysl*t nevezi meg.¹² A 14-15. század fordulóján és a 15. század elején a *Przemysl* környéki művészetben változás nyomai kísérhetők nyomon. Az ikonok kezdtek veszíteni a méltóságos monumentalitásból, grafikusabb jelleget öltött a drapériák, a táj megfogalmazása, a finom tónusátmeneteket erőteljesebb színhasználat váltja fel. Az ikonográfiában egyes jelenetek a nyugati ikonográfia

¹⁰ Александрович, В., „Дві версії ікони кінного святого Георгія з церкви Собору Іоакима і Анни у Станілі та церкви Перенесення мощів святого Миколи у Старому Кропивнику: іконографічний аспект дослідження”, in Дмитрух, Севастіян, *Українське сакральне мистецтво з колекції Студіон*, Львів 2012, 10–19.

¹¹ Biskupski, R., „Deesis na jednym podobraziu w malarstwie ikonowym XV i pierwszej połowy XVI wieku”, in *Materiały Muzeum budownictwa ludowego w Sanoku*, Sanok 29 (1986) 106–110.

¹² Ярема – Патріарх Димитрій, *Іконопис Західної України XII-XV ст.*, Львів 2005, 129–141.

hatásáról tanúskodnak. Az ide sorolt *tyliczi Kozma és Damján* (15. század, Lemberg, NML), a *malnówi Péter és Pál*, a *radruzi Mennybemenetel* a román kori nyugati falképfestészethez hasonlóan erőteljes sötét kontúrokkal, tónusozás nélküli nagy színfoltokkal készült, szinte a fal-képműfaj szükséztűségével. A *Radruz* környékén fennmaradt ikonokat a kutatás a *wislicai* és a *sandomierzi* falképekkel rokonítja és feltételelesen ugyancsak egy przemysli festővel, *Hajl* mesterrel kapcsolja össze.¹³ Ez az irányvonal nemcsak az ikonfestészetben mutatkozott meg, a *volhíniai Vladimir*-templom épületén szintén több, inkább a nyugati építészetre jellemző megoldás volt. Ahogy a *Halics-volhíniai évkönyv* leírása említi, négy boltozat fedte, a boltozatot négy faragott emberfejet mintázó oszlopfő támasztotta alá, amely leginkább a román kori kőfaragásban ismert figurális oszlopfőhöz lehetett hasonlatos. Három ablakon „római üveg” volt, azaz üveglak.¹⁴

Kapcsolatok. A mesterek vándorlása révén a régióban északi és déli, keleti és nyugati művészeti kapcsolatok kölcsönhatása érvényesült, így egyrészt a Balkán ikonfestészetének hatása (*Tarnovói Szent Paraszkéva* tisztelete és ikonjai), a bizánci tradíciók. A Paleologosz reneszánszhoz közel álló felfogást a *daliowai Arkangyalok* és a *krasówi Hodigitria* reprezentálja.¹⁵ A bizánci, balkáni és a nyugati hatás mellett a harmadik, talán még hangsúlyosabb stiláris és ikonográfiai kapcsolat a korabeli észak-orosz városok ikonfestészetével fűzi össze a 15. századi helyi ikonfestészetet, amit erőteljes cinóber hátterek, olajzöld szín használata, rokon ikonográfiai megoldások igazolnak (*Szent Miklós életút jelenetekkel* ismeretlen helyről, 15. század, Sannok, Muzeum Budownictwa Ludowego).¹⁶ A helyi ikonográfia formálódására az életút ikonok sajátos kompozíciója utal, de az *Istenszülő*- vagy *Krisztus-ikonok* tematikájának is voltak helyi sajátosságai. Ilyen a *Hodigitria* és a *Krisztus – Dicsőséges Megváltó* képtípusok dominanciája.

13 Александрович, В., „Священник Гайль – маляр короля Владислава II Ягайла – і перемиське малярство XIV-XV століть”, in Александрович, В., *Українське малярство XIII-XV ст.*, (Студії з історії українського мистецтва, Т. 1), Львів 1995, 77–194.

14 Ярема, і. т., 166–168.; Крип'якевич, І., *Галицько-Волинське князівство*, Київ 1984, 150.

15 Свенціцька, В., „Українське малярство XIV–XVI століть”, in Свенціцька, В. – Сидор, О., *Спадщина віків. Українське малярство XIV-XVIII століть у музейних колекціях Львова*, Львів 1990, 10–11.

16 КЛОСІНСКА, J., *Ikony*, (Muzeum Narodowe w Krakowie: Katalogi zbiorów, Tom. 1), Kraków 1973, 36.

Ikonok szerepe. A 15. század első feléig a templomokban a későbbi gyakorlathoz képest viszonylag kevés ikon volt. A Luck melletti Megváltókolostor 1429 körül készült inventáriumában csak hét „kovácsolt”, azaz feltehetően endimával, okláddal fedett ikont említ.¹⁷ Alekszandrovics szerint az ötvösborító nélkül készült ikonok száma sem volt sokkal jelentősebb, amit véleménye szerint az is igazol, hogy viszonylag kevés korabeli emlék maradt fenn.¹⁸ Mindez nem azt jelentette, hogy az ikon szerepe jelentéktelen lett volna, hanem inkább a kivitelezés költséges mivoltából fakadhatott. Az ikonok kötött keretek között, kolostori műhelyekben készültek. Nem ismert, mennyire mélyen tudatosult teológiájuk az egyszerű nép körében, de a hagyományos képtisztelet mellett talán az énekelt liturgikus ünnepi szövegek biztosították ikonográfiájuk és jelentőségük megértését.

2. Hagomány és újítás a 15. század közepe után

Przemysl és Lemberg. A 15. század második felében még a korábbi művészeti központok maradtak vezető szerepben, amelyek között első helyen változatlanul Przemysl állt. Az itt készült ikonok egyik csoportja kifejezetten az előző időszak hagyományainak követéséről tesz tanúbizonyságot (*Pantokrátor Milikről*, Lemberg, NML). Számos ikon a korábbi periódus prototípusait ismétli, szinte korábbi ikonok másolataiként.¹⁹ Ebben a körbe tartoznak a *waniówkai Deészisz*, a *zdwirzeni* és *zohatyni* együttesek.²⁰ Azonos stílusjegyek, arctípusok, ikonográfia kapcsolja egy körbe ezeket az ikonokat. Ezek között található a legkorábbi fennmaradt *Keresztre feszítés a szenvedéstörténet jeleneteivel* és az összetett kompozíciójú *Szent Kereszt felmagasztalása evangéliumi jelenetekkel* ikon, utóbbi egyes feltételezések szerint szentélyikonként készült. Az egymással összefüggő csoportot alkotó ikonokon túl ebből az időszakból hasonló felfogású, de különféle egyedi változatok is fennmaradtak. Ilyen a *nowosieclei Megváltó dicsősége* (Sanok, MH), illetve egy másik, kicsit rajzosabb stílusváltozatot képviselő *Szent Paraszkéva életútjelenetekkel Krempnáról*.

17 Розов, В., *Українські грамоти. XIV і перша половина XV в.*, Т. 1., Київ 1928, 194.

18 Александрович (Образотворче...), *i. m.*, 292.

19 BISKUPSKI, *i. m.*, 127.

20 Свенцицкая, В., „Мастер икон XV века из сел Ванивка и Здвизень”, in Лазарев, В. (szerk.), *Древнерусское искусство: Проблемы и атрибуции*, Москва 1977, 279–290.

A przemysli iskola nemcsak a századfordulón, hanem a 16. század első felében is jelentős maradt. Legkvalitásosabb emlékei ebből az időszakból három *Hodigitria prófétákkal* (*Paniszaról*, Sanok, MH; a ma lapangó ikon *Rudkáról* és *Berehy Dolneből*, Lemberg NML), mindhárom ugyanakkor a klasszikus irányvonalat képviseli. Az elloptott *rudkai* ikon a nyugati ornamentika alkalmazásának egyik legkorábbi példája; az ikon hátterén és keretmezején is gótikus díszítő motívumok láthatók. A 16. század közepén a przemysli körben egyre erősödik a grafikus jelleg, a stilizálás, az erős fekete kontúrok (*Szent Nikétász és Mihály arkangyal életjeleneteivel Ilnikről*, Lemberg, NML). Hasonló stílusban dolgozott *Olekszej* mester is, akit a kutatók egy része *Olekszej Horoskovics* przemysli mesterrel azonosít.²¹

A 15. század második felében és a 16. század első felében jelentős változások történtek a régió ikonfestészetét is érintve. Bár Przemysl meghatározó egyházi központként megőrizte szerepét a művészetben, egyre nagyobb jelentőségűvé vált Lemberg, amely a világi kultúra központjává emelkedett. A korszak komolyabb megrendelői a korábbi időszak fejedelmei helyett a nemesség, amelyhez a lengyel nemesség képviselői is csatlakoztak, továbbá a főpapság és szerzetesség, de a városok megerősödésével polgárság is. A festészetben két irányvonal kezdett kirajzolódni, az arisztokratikus-egyházi és a provinciális-iparos kvalitás és felfogás. Jelentős változást hozott a régió művészetében Bizánc bukása, a Lengyel Királyság fennhatósága, a lengyel-litván unió 1569-ben, a megerősödő nyugat-európai kapcsolatok. A mesterek még a korábbi időszak keretei között működtek, elsősorban egyházi személyként kolostorokban, vagy püspöki központok közelében, közülük elsősorban przemysli és lembergi mesterekkel kapcsolatban maradtak fenn levéltári források. Így Przemyslben egymással együttműködő világi papfestőkről vannak adatok. A 16. század második harmadától már inkább a lembergi mesterekkel kapcsolatban áll rendelkezésre több adat.²²

21 Александрович, В., „Українське малярство в Перемишлі XIII. початку XVII ст.: головні проблеми історії”, in Заброварний, С. (szerk.), *Перемишль і перемиська земля протягом віків. Збірник наукових праць і матеріалів Міжнародної наукової конференції, організованої Науковим товариством імені Т. Шевченка в Польщі у Перемишлі 24–25 червня 1994 р.*, Перемишль, Львів 1996, 45.

22 Александрович (Образотворче...) i. m., 431; Александрович, В., „Львівське середовище українських малярів у XVI ст.”, in Зашкільняк, Л. – Крикун, М. (szerk.), *Країни Центральної та Східної Європи у XV-XVIII століття. До 100-річчя від дня народження професора Дмитра Похилевича*, Львів 1998, 152-161.

A gótika hatásának megjelenése. A 15-16. század fordulóján a háttér és keretsáv díszítésének ornamentikája és módja is változott, a helyi ikonfestészet egyik jellegzetességévé vált a friss alapozásba nyomott vagy utólag vésett gotizáló jellegű minták alkalmazása. Ezek a változtatások ugyanakkor sohasem érintették az ikon lényegi oldalát és jelentését. A 16. század első harmadában a helyi késő gótikus formanyelvből kölcsönzött elemek az ikonok megfestésében, képi részleteiben is mindinkább gyakorivá váltak. Így a század folyamán a Kárpát-vidéki ikonfestészet az ikon- és gótikus táblakép sajátos formai szintézisét hozta létre. A stílusos összegzést a kutatás feltételelesen Lemberghez kapcsolja, ahhoz a jelentős polgári fejlődést átélő városhoz, ahol az újítások iránt több nyitottság mutatkozott, mint a konzervatívvá váló Przemyslben (*Remenówi Pantokrátor, Szent Péter és Nagy Szent Bazil*, Lemberg, NML). A városban a *Hodigitria* helyi variánsát is megfestették (1534).²³

A leMBERGI gotizáló felfogás néhány *Keresztre feszítés ikonon* is nyomon kísérhető (*Keresztre feszítés latrokkal és mellékalakokkal, Keresztre feszítés mellékalakokkal Barszczowicéből*, Lemberg, NML), amelyeken a festő drámai, erőteljes formaképzéssel ábrázolta a sajátosan megtört Krisztus-testet, a sebekből patakzó vért.

Távolabbi központok. A 16. század első felében készült *volhíniai* ikonok a leMBERGITŐL eltérő festői felfogást képviselnek, amely inkább keleti-déli kapcsolatok befolyása alatt áll. Ilyen a bizánci görög hagyományokat követő *Megváltó apostolokkal Reczycaról (Rivne, Krajevnavcsij muzej)*, a *pocsajevi kolostor kegyikonja*, melyet görög származásúként tart számon a helyi hagyomány.²⁴

A 16. század első felétől nemcsak Przemysl, Lemberg és Volhínia területéről maradtak fenn ikonok, hanem a Magyar Királyságban is. A később püspöki székhellyé vált *Munkács-Csernekhegyet* a helyi hagyomány szerint *Koriatovics Tódor* podóliai litván-rutén fejedelem alapította a 14. század végén, miután Zsigmond királytól megkapta a határ védelmére a munkácsi domíniumot. Bár a munkácsi kolostorral kapcsolatban nem maradtak fenn adatok ikonfestő műhely működéséről, mégis lehetett itt valamilyen művészeti tevékenység, hiszen több kéziratos könyv is fennmaradt környékén festett figurális miniatúrákkal és ornamentális fejlécekkel, beté-

23 Александрович, В., „Львівська ікона Богородиці 1534 р.”, in *Релігія в Україні: Дослідження, матеріали*. Вип. 2., Львів 1994, 10–25.

24 Александрович (Образотворче...) i. m., 431.

tekkel.²⁵ Korai ikonok között elsőként az *Alsókalocsáról* származó *Mihály arkangyal ikonja* (Ungvár, Népi építészet múzeuma) érdemel említést, mint az egyik legkvalitásosabb fennmaradt ikon. Az ikon a 16. század első felében készülhetett, stílusában a przemysli ikonokkal mutat rokonságot.

A munkácsi püspökség megalakulása és joghatóságának kiszélesedése előtt is a Felvidék és Kárpátalja bizánci rítusú egyházközségei a przemysli püspökséggel álltak kapcsolatban. A Bártfa, Svidnik környékén fennmaradt ikonok egy része galíciai emlékekkel rokonítható, ami a korábban kiépült kapcsolatrendszerből következik. Az itteni templomokban felállított ikonok részben lengyelországi műhelyekből származnak, a többi – provinciálisabb kivitelezésű – ikon akár helyi mestereknek is tulajdonítható Alekszandrovics szerint.²⁶ Több jelentős helyi kolostor működött ebben az időszakban. A Felvidéken, a 14. században alapított, Magyarország és Halics között vezető út mellett létesült, mára rommá vált *krasznibrodi kolostor* később ismertté vált *kegyikonja*, illetve inkább annak előképe is középkori eredetűként ismert. Az ikon *Hodigitriát* ábrázol, a gyermek Jézus kezében kibontott, hosszú írástekercs látható, a Balkán ikonfestészetéből ismert motívumként. A felvidéki emlékanyagban a legkorábbi a *csebinyei Megváltó dicsősége*. Fennmaradt egy tizenegy alakos *Deészisz* és a hozzá tartozó alapképekből egy *Szent Mihály arkangyalt cselekedeteivel* ábrázoló ikon. Mivel az ikonnak ismert másik, egyszerűbb változata, egyes feltételezések szerint egy helyi, különösen tisztelt előkép másolásáról van szó.²⁷ Azonban semmilyen erre utaló adat, hagyomány, vagy későbbi ikon ezt nem támasztja alá.

3. A 16. század második felének ikonfestészete

Mesterek. A 16. század közepétől már egyre nagyobb számú levéltári forrás nyújt adalékokat az ikonfestészeti gyakorlat megismeréséhez. Ezek a művészettörténet szempontjából sokszor csak közvetetten használhatók,

25 Vö. PUSKÁS B., *A görög katolikus egyház művészete a történelmi Magyarországon. Hagyomány és megújulás*, Budapest 2008, 46–47.

26 ALEKSANDROWYCZ, W., „Malarze południowo-wschodnich terenów prawosławnej diecezji przemyskiej w drugiej połowie XVI wieku”, in GIEMZA, J. – STEPAN, A. (szerk.), *Sztuka cerkiewna w diecezji przemyskiej. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej 25-26 marca 1995 roku*, Łańcut 1999, 85–86.

27 Александрович (Образотворче...), i. m., 431.

hiszen gyakran peres iratok lévén, főképp festőket említene, s csupán elvértve közölnek adatokat konkrét művekkel kapcsolatban, amelyek között ráadásul alig találni napjainkra is fennmaradt ikonokat.

Nem csak a városi műhelyek fennmaradt dokumentumai említene, név szerint mestereket. Ikonokon is felírásra kerültek megrendelők nevei és mesterszignók, évszámok. Bár az utóbbiak száma korántsem jelentős az emléktárgy viszonylatában – hisz összesen tíz datált és ezek között öt szignált ikon van –, ezek mégis a középkori személytelenségtől való távolodást jelzik. Az ikonokon szereplő mesternevek – a suceavai *Hrihorij Boszíkovic*s, *Olekszej*, *Demetrij*, *Feduszko* sambori mester és *Fedor* – a személyes mesteri rang kiemelkedését jelentették, és bizonyos elmozdulásra utalnak már a művész európai fogalma felé. Olekszejnek tulajdonítja a kutatás a *Ruszka Bisztráról* származó *Utolsó ítélet* töredékét (Múzeum ukrajinsko-rusínskej kultúry, Svidník), amely így az első olyan középkori ikon a történelmi munkácsi püspökség anyagában, amely név szerint is ismert mesterhez kapcsolható.²⁸

Műhelyek. A 16. század közepe után Przemyśl korábbi iránymutató szerepe végképp háttérbe szorult. A források és a fennmaradt ikonok alapján a nagy műhelyek helyett itt már csak néhány önálló mester dolgozott. Inkább új, vidéki kisvárosi központok jutottak immár jelentősebb feladatokhoz, nagyobb számú, ugyanakkor provinciálisabb stílusban alkotó iparosmesterrel. Ez többek között az ikonfestészet szerényebb technikái, művészi színvonalában is megmutatkozik.²⁹ A korszak egyik egyéni stílusú ikonfestő műhelye *Samborban* működött. Festésmódját a formák, foltok sötét kontúrvonallal való körülhatárolása jellemezte. További jellegzetessége a hagyományosnál jóval több cinkfém alkalmazása, az alapozásból kialakított, modellált ezüstözött mustra, amely a korábbi ikonokkal ellentétben már az egész hátteret beborította, a nagyobb és kisebb ikonokon

28 Сидор, О., „Ікони майстрів Олексія і Дмитрія в колекції Національного музею у Львові (з матеріалів до зведеного каталога збірок НМЛ)”, in *Літопис Національного музею у Львові*, (Львів) 2000 / 1 (6) 89–91. Szidor megkérdőjelezi Alekszandrovics feltételezését azzal kapcsolatban, hogy a festő a későbbi Olekszij Horoskovicssal volna azonos. Александрович, В., *Західноукраїнські малярі XVI століття. Студії з історії українського мистецтва*, Т. 3., Львів 1995, 52–66.

29 Александрович (Образотворче...), i. m., 654.; Александрович, В., „Закарпатський напрямок діяльності майстрів західноукраїнського малярства другої половини XVII ст. як результат розвитку мистецької ситуації у львівсько-перемиському історико-культурному регіоні”, in *Культура українських Карпат: Традиції та сучасність. Матеріали міжнародної наукової конференції*, Ужгород 1994, 289–299.

egyaránt ötvösmű ikonborítót imitálva. Az alkalmazott motívumok és egyes rajzi, ikonográfiai megoldások között számos részlet a korabeli késő gótikus táblaképeken is feltűnik.³⁰ Ezek az elemek szervesen beleolvadtak a hagyományos bizánci ikonográfiába, így a sambori ikonok stílusa sajátos közép-európai posztbizánci szintézist valósított meg.

Przemysl hanyatlásával a 16. század végén *Lemberg* szerepe különösen is meghatározóvá, tulajdonképpen dominánssá lesz. Egyes környékbeli mesterek még a 16. század második felében is ragaszkodnak a klasszikus bizánci hagyományokhoz (*Hodigitria prófétákkal Buskról*, *Lemberg*, *Kartinna halereja*), és érdekes módon, épp ez a klasszicizálás lesz a kiindulási pontja a 17. századi késő reneszánsz átfogalmazásnak.

Új festészeti felfogás, illetve helyi stílus kérdése. A korszak ikonfestészetének legfontosabb jegyei a többi helyi ikonfestő műhely esetében is a samborihoz hasonló stiláris megoldások, részben a grafikus jelleg megerősödése, a színpaletta kivilágosodása az ólomfehér bevezetésével, a háttér alapozásának plasztikus mintával való kialakítása. Ugyanakkor ezekhez bizonyos további képi változások is társulnak. Ilyen az elvontabb ábrázolástól való távolodás és bizonyos életszerű részletek, melyek példái a század közepétől tűnnek fel (*szklary-i Megváltó dicsősége* és *repnewi Hodigitria*). Ebben a változásban, amikor például az absztrakciót valóságosabb vonások váltják fel az arcok ábrázolásában, egyes szerzők néhol ukrán etnikai típusokat is belelátnak.³¹

Az ukrán kutatás a korszak legsajátosabb jellegzetességét a „nemzeti kezdet” megjelenésében, megerősödésében látja. Mivel ezt az időszakot általában „népi festésű” ikonok jellemzik, ezt a művészi folyamatok decentralizációjának és demokratizálódásának jeleként értelmezik.³² Véleményük szerint a „népi” festőműhelyek tevékenysége különösen a 16. század utolsó negyedében és a 17. század elején, a stílusváltás idején élénkült meg, ebből a demokratizálódó folyamatból fakadt az ukrán ikonfestészet sajátos jellege. Ezt nemcsak művek, hanem a mesterekkel kapcsolatos, nagyobb számban fennmaradt írott források is tanúsítják szerintük. Ahogy az ukrán kutatás rámutat, a nemzeti kezdetre sok esetben az ikonok ma-

30 Скоп, Л., „Особливості самбірської школи іконопису другої половини XVI століття”, in *Київська Церква*, (Київ-Львів) 2000/ 5 (11) 93.

31 Гелитович, і. т., 9.

32 Свенціцька, В. – Откович, В., *Українське народне малярство XIII-XX століть*, Київ 1991, 15–16.

gyarázó feliratai is utalnak, melyek dialektusokból származó fordulatokat tartalmaznak, s gyakran – a kánontól eltérően – erőteljes érzelmi töltetet közvetítenek.

A megfigyelések helytállóak, valóban jelentős változást jelentett, hogy ebben az időszakban az ikonfestés már egyre kevésbé kapcsolódott szerzetesi műhelyekhez, a készülő ikonok nagy része kisvárosi polgári műhelyekből származik, amelyekből több is létesült és működött a 16. század második felében.³³ Azonban – bár az ukrán szakirodalom nem egyszer használja a népi mester kifejezést a kevésbé professzionális alkotókra, valójában a provinciális mesteremberek közé sorolható festőkről lehetett szó – ezek a folyamatok nem egyszerűsíthetők le a népi, nemzeti festészet tevékenységékként. Az új megoldásokat pedig a polgári műhelyekben a látásmód és festői gyakorlat megváltozása hozta magával.

A 16. századi stílári változásokat két irányvonal jellemzi. Az egyik a nyugati művészet távoli recepciójáról tanúskodik (a *bartnei Kozma és Damján* mesterének köre). A másikon az ember és környezete iránt feltámadó érdeklődést ekkor már olyan új elemek illusztrálják, mint a tájháttér egyes konkrét elemei, csendéleti tárgyak, életkép jellegű kompozíciók. Az ukrán kutatók szerint a hagyományos megoldásokat felváltó új motívumok (ornamentika, táji motívumok, példáulja a *nakoniecznei Elszenderedés-templom ikonosztázionja*) hangsúlyozottan helyi jellegűek.³⁴ A sajátos reáliák megjelenésével az ikon határozottan új sajátosságokat ölt magára, amit egyértelmű nemzeti jegyként emelnek ki. A váltást a valóságként pontos ábrázolás irányába a humanizmus eszméinek a szakrális szférába történő átszüremlésével magyarázzák.³⁵ Valójában ennek a jelenségnek két, jóval konkrétabb magyarázata van. Egyrészt valójában az új, könyvgrafikai mintaképek hatása kezd érvényesülni. Másrészt ezek a megoldások az internacionális késő gótika festészetében is jelen vannak, épp ezzel erősítve a rejtett szimbolizmus érvényesülését.

Mindenki által elfogadott megállapítás, hogy a 16. század második felének ikonjait, a stílusvariánsoktól eltekintve, jellegzetes rokon felfogás kapcsolja egybe, amely a helyi ikonfestészet külön periódusává különítette

33 В. Жолтовський, П., „Словник художників, що працювали на Україні в XIV-XVIII ст.”, in Жолтовський, П., *Художнє життя на Україні XVI-XVIII ст.*, Київ 1983, 111–117.

34 Гелитович, і. т., 15.

35 Овсїйчук, В., *Українське мистецтво другої половини XVI – першої половини XVII ст. Гуманістичні та визвольні ідеї*, Київ 1985, 117–123.

el ezt az időszakot.³⁶ Az ukrán szakirodalomban hangoztatott vélemény szerint ezt a korszakot már reneszánszként lehet definiálni, de ez nem kellően megalapozott. Bár a század közepétől megjelentek a reneszánsz bizonyos előjelei, de ezek csak szórványosak és felszínesek voltak, inkább egyes könyvfestészeti ornamentális motívumokban jelentek meg, és általános-ságban inkább a gazdasági-társadalmi életben bekövetkező változásokkal, illetve tágabb európai művészeti folyamatokkal is összefüggtek.

Bár a bizantinizáló hagyomány erre az időszakra már kezdte kimeríteni lehetőségeit, és az ikonfestészetben is új tendencia előjelei bukkantak fel, mégis a korábbi középkori festészeti tradíció maradt az elsődleges a Kárpát-vidéken a 16. század második felében is. Nem reneszánszról van tehát szó. Inkább azzal rokonítható jelenséggel találkozunk a régióban, amely Nyugat- és Közép-Európában még késő gótikaként a 16. század elején is jelen van. Ez utóbbi szintén összetett művészeti jelenség, alapvetően még középkori hagyományú kultúra, de ugyanúgy találkozunk ott beszűremlő itáliai reneszánsz elemekkel és a németalföldi festészet hatásával, valamint fellépő művészegyeniségekkel.

A stílustendenciák szempontjából ez az időszak valóban egy korábbi, helyi bizánci hagyomány utolsó fázisa, s bár megjelennek benne egyes olyan jegyek, melyeket manierisztikus jellegűeknek neveznek (Ovszijcsuk), mégis ezek csak a 17. század elején válnak nyilvánvalókká.³⁷ A helyi mesterek a 16. század közepe előtt a monumentális festészet megoldásaival éltek az ikonok méreteitől függetlenül, de ez a Kárpát-vidéki ikonfestészetre korábban jellemző monumentalitás a század végén fokozatosan elvész. A szigorú ünnepélyességet egyfajta lírai, könnyed megfogalmazás váltja fel. Mégis, az ikonfestészeti példák vizsgálata azt tanúsítja, hogy a korábbi képi hagyomány hanyatlása jóval lassabban zajlott le, mint azt korábban vélték. Csak a 16–17. század fordulóján csökken a korábbi magas művészi, profesz-zionális színvonal, és adja át helyét kisvárosi iparos munkáknak.

Összegzés

A stílusváltozások dinamikája – véleményünk szerint – azt igazolja, hogy a Kárpátok vonulata mentén a 14–16. század során sajátos helyi

36 Овсійчук, В., *Українське малярство X-XVIII ст. Проблеми кольору*, Львів 1996, 247–248.

37 Овсійчук (1996), i. m., 251–256.

bizánci, posztbizánci tradíció alakult ki, amely nem szűken nemzeti keretben működött, s amelynek regionális, azaz nem nemzeti sajátosságai a meghatározóak. A helyi tradícióban élő püspökségek, így többek között a munkácsi egyházmegye művészete is egymással szoros kapcsolatban fejlődött, ugyanakkor művészetük rendkívül nyitott volt a szomszédos régiók hatásaira, befogadva – még ebben a viszonylag rövid periódusban is – egészen különféle, így észak-orosz és balkáni, görög, szerb és nyugati, főképp késő gótikus hatásokat. A régióban számos ikonfestő műhely létesült ebben az időszakban, ezekből napjainkra már több jelentősebbet ismerünk. Némelyik festésmódjában jelentős változások is történtek a hagyományos ikonográfia megtartása mellett. Együttes tevékenységükből jellegzetes helyi jelenség jött létre a közel két évszázad alatt, a bizánci művészeti hagyomány helyi közeghez adaptálódó, sajátos közép-európai változatának kialakítása.

NAGY Edit

A család, mint közösség bemutatása, esetelemzés az életstílusuk alapján

TARTALOM: I. A család mint közösség; 1. A család funkciói; 2. Családtípusok a mai Magyarországon; 3. A családi konfliktusok forrásai és területei; II. Esetelemzés az életstílusuk alapján; 1. Tinédzser nevelő életciklusban lévő család bemutatása; 2. Intézményekkel való kapcsolat, verbális kommunikáció révén; 3. Szociális háló, kiterjedt családdal való kapcsolat, verbális kommunikáció révén; 4. Családstruktúra, családdinamika leírása; Bibliográfia.

Edit NAGY: *Family as a Community*

The primary function of a family is to provide its members with a sense of intimate community. Experience shows that, from the point of view of a child's development, home atmosphere is crucial. His or her happiness, emotional balance, relationships with peers and adults, self-confidence, as well as forms of behaviour in new and unusual situations all depend upon it. The present study is intended to address these aspects.

I. A család mint közösség

A család egyik legfőbb funkciója, hogy tagjainak bensőséges, intim közösséget biztosítson. A tapasztalat szerint a gyermeki fejlődés szempontjából az otthon légköre a meghatározó. Ettől függ, mennyire lesz boldog, kiegyensúlyozott, milyen lesz a kapcsolata társaival és a felnőttekkel, mekkora lesz az önbizalma, hogyan viselkedik új és szokatlan helyzetekben. (Szabó-Tóth 2009, Komlósi, 1995).

1. A család funkciói

Biológiai vagy reprodukzív funkció:

A család alapvető feladata a biológiai reprodukció. A szülők a gyermekükben önmaguk folytatását látják, ők a társadalom jövőbeli felnőttei, akik a társadalom életét is folytatják. Hazánkban, mint a világ fejlettebb országai-

ban, csökken a születendő gyermekek száma. A tapasztalat azt mutatja, hogy a legtöbb gyermek a legkedvezőtlenebb körülmények között élő családokban születik, míg a jó körülmények között élő családokban a vagyon összetartása miatt gyakori, hogy csak egy gyermeket vállalnak. (Hablicsek, 2000; Szobotka 2009)

Szocializációs funkció:

Az ember születésekor kiszolgáltatott, hosszú és bonyolult tanulási folyamat eredményeként tanul meg a társadalomban élni, melynek alapozása a családban történik. A család hatására alakul ki az egyén társas viszonyokhoz való hozzáállása, ez attól függ, hogy a családban hogyan törődnek vele, legtöbb esetben azt adja vissza, amit kap. (Szabó-Tóth, 2009; Varga, 2001)

Nevelő funkció:

A személyiséget tudatosan irányító, fejlesztő, formáló tevékenység a nevelés, melynek elsődleges területe a család. Fontos, hogy a gyermekek kérdéseikre mindig választ kapjanak, különben más csoportokban keresnek választ. Ekkor kezdődik a szökés és csavargás, melyet a szülők jelentős része nem tud megfelelően kezelni. (Hablicsek, 2000; Szobotka, 2009)

Gazdasági funkció:

A család a történelem során termelői egységből fogyasztói egységgé alakult át. A jövedelem, a vagyon ma is fontos összetartó elem. A család együttes jövedelme, a „közös kassza” felhasználásáról a családtagok közösen döntenek. A család jövedelme alapvetően meghatározza életszínvonalát és anyagi lehetőségeit. A rendszerváltás után sokan veszítették el munkájukat, így a család esetleg mindkét tagja munkanélkülivé vált. Őket a társadalom is segíti különböző juttatások, szociális támogatások formájában.

A pénzhajhászás, vagy a munkahely elvesztésétől való félelem hatására egyesek a munka „szenvedélybetegévé” válnak, mely a család elhanyagolásához, a házastársak elidegenedéséhez vezethet. (Hablicsek, 2000; Szobotka, 2009)

Érzelmi funkció:

Az érzelmi szükségletek szerepe a házasságon belül a 20. század polgári társadalmában olyan erővel jelent meg, mint a megelőző társadalmakban soha. A családtagok közötti interakciók teszik működőképpé a családot az érzelmi szükségletek biztosítására. A családnak intim közösséget kell biztosítania tagjainak, fokozva érzelmi teherbírásukat. A családi légkörtől függ, hogy az egyén „otthon érzi-e magát”, ahova jó hazamenni, ahol szívesen él, ahol felelős valaki érte, s ahol ő is felelős valakiért. Fontos, hogy a családtagok kölcsönösen toleránsak legyenek egymással (Komlói, 1995)

Kulturális funkció:

A család kulturális légkörét a szülők iskolázottsága, foglalkozása, érdeklődése határozza meg. Feltöltődést biztosít a testi-lelki fáradtságból a család tagjainak. A kevés szabadidő és sokszor anyagi okok is közrejátszanak, hogy egyre kevesebb a „házon kívüli” szabadidős tevékenység, a sport, a kirándulás, a színházba és egyéb rendezvényekre való járás. Így a tömegkommunikációs eszközök és az elektronikus játékok (videó, dvd, számítógépes játékok, internet) jelentik a család kulturális tevékenységét, ami azért is sajnálatos, mert ezek színvonala gyakran nem üti meg a kívánatos szintet. (Szobotka, 2009; Varga, 2001)

2. Családtípusok a mai Magyarországon

Jogilag rendezett és teljes nukleáris család

- együtt élő kisközösség: szülőkből és kiskorú (vagy nem kiskorú, de a szülőkkel még együtt élő, eltartott) gyermekekből áll
- a szülők házasságban élnek
- a nem vér szerinti gyermekek helyzete is örökbefogadással (vagy más módon) jogilag rendezett
- hazánkban ez a legelterjedtebb családtípus

Jogi szempontból részlegesen rendezett nukleáris család

- szerkezete és összetétele megegyezik az előzővel
- a részleges jogi rendezettség azt jelenti, hogy a szülők nem kötöttek házasságot, csak élettársak
- a gyermekek nem vagy nem mindegyike az adott szülői kapcsolatból származik és családi jogállása nem egyértelműen rendezett

Kiscsalád

- 1–3 gyermekkel

Nagycsalád

- 4 vagy több gyermek

Jogilag rendezett párkapcsolat

- olyan tartós együttélési forma, amelyből utód nem származott és várhatóan nem is fog
- Magyarországon jelenleg csekély a száma

Csonka családok

Gyermekeit házastársi-élettársi kapcsolaton kívül szülő és egyedül nevelő nő

- kialakulhat úgy, hogy a nő tudatosan választja ezt az életet

- vagy úgy, hogy a gyermeket váró nő valami okból nem tud az apával házassági-élettársi kapcsolatot létesíteni

- lélektanilag teljesen különböző állapot

Válás miatt gyermekét egyedül nevelő szülőből és gyermekéből álló család

- ebben az esetben van a gyermekért felelősséggel tartozó másik szülő

- a gyermekért való szülői felelősség nem szűnik meg a válással

Egyik szülő halála miatt gyermekét egyedül nevelő szülő

- ebben az esetben nincs a szülői felelősségben osztozó másik fél

- ezt a szerepet a társadalomnak kell átvállalnia

Többgenerációs családformák

- három vagy több generációt képviselő, egymással egyenes ágú vérségi kapcsolatban álló személyek együttélése

- korábban igen elterjedt volt, mára az ilyen családok száma erősen megcsappant

Összetett család

- olyan több generációt felölelő családi jellegű együttélési forma, amelyben a család tagjai között vannak olyan személyek is, akik a többi taggal nincsenek egyenes vonalú vérségi kapcsolatban. (Bodnárné dr. Kiss Katalin, 2013. mesterkurzus)

3. A családi konfliktusok forrásai és területei

Konfliktusok az érzelmi viszonyok területén

- akkor problémamentes a család működése, ha az érzelmek valamilyen mértékben kiegyensúlyozottak

- konfliktus akkor jön létre, ha valamely családtag nem kapja meg más családtagtól a számára szükséges érzelmeket

- gyakran eldönthetetlen, hogy a hiány ténylegesen fennáll-e

- olyanfajta szükséglet-kielégítésre vonatkozik, aminek megadása nem racionális megfontolás, nem döntés kérdése

- ezért különösen nehéz az érzelmi területeken kialakult konfliktusok kezelése

A családon belüli kapcsolatok konfliktusai

- oka lehet eltérő, ellentmondó szövetségkötésre irányuló szándék

- lehetnek kompetenciaviszonyok és a családi döntési struktúrában elfoglalt hely kapcsán kialakuló konfliktusok

- a belső kapcsolatok konfliktusainak megoldása többnyire a viszonyok valamilyen mérvű átrendeződését eredményezi

A családon kívüli kapcsolatok mint konfliktusforrások

- probléma akkor adódik, ha a családtagoknak különböző a külső kapcsolati szükséglete

- gyakori konfliktusmező a baráti-társasági kapcsolatok szférája

A jövedelemszerzés konfliktusai

Jellegzetesen három típusa szokott kibontakozni:

- a megszerzett családi jövedelem nagyságával kapcsolatos problémák

- a családtagok jövedelmi különbségéből adódó problémák

- a szükségesnek ítélt jövedelem megszerzésének módjával kapcsolatos problémák

A jövedelemfelhasználás, a családi pénzgazdálkodás konfliktusai

- a jövedelem felhasználás lényegében döntések sorozata

- a folyó kiadások terén is (még akkor is, ha van a családban kialakult rendje az ilyen döntéseknek) létrejöhet olyan helyzet, amely a konfliktus forrása

- még inkább létrejön ilyen helyzet az egyedi kiadások területén: az ellentét az értékrendek, szükségleti preferenciák különbségei magyarázzák

A mindennapi családi „üzemmenet” konfliktusai

- konfliktust okozhat az étkezés, táplálkozás megszervezése, lakáskarbantartás, a lakás használata, berendezése, önálló lakás megszerzése

A családtagok életstílusa mint konfliktusforrás

- az életstílus személyiségfüggő – különböző életstílusú emberek együttélésének feltétele a tolerancia

- a leggyakoribb konfliktus, amikor valamelyik fél megkísérli rákényszeríteni a maga életstílusát társára

Az életmód és az egészségmegőrzés területei

- az életmód alapvetően családjellemző – a család alakít ki valamilyen életmódformát

- az életmód egyéni eltérései az időszerkezet eltéréseiben a legláthatóbbak: munkára, tanulásra, pihenésre, szórakozásra fordított idő

- a család tagjainak eltérő lehet az időszerkezete – a konfliktusok abból származhatnak, ha a családtagok eltérően ítélik meg az időszerkezet egyéni eltéréseit

A munka, szakma, hivatás területeinek konfliktusai

- ha az ember nem szabad döntésével választotta a munkáját: ez belső feszültséget vált ki, amely áttevéődhet a családon belüli viszonyokra is

- az is probléma lehet, ha a család valamely tagja túlazonosul a munkájával
- a munka világa a családhoz képest külső szféra: az emberek külső világban való mozgásai áttevődhetnek a családon belüli konfliktussá

Az általános világkép eltérése mint konfliktusforrás

- az eltérő világkép cselekvésvezérlő értéként működik és eltérő cselekvést vált ki: vallásosság kontra materializmus (járunk-e templomba, vagy nem)

A magatartást szabályozó értékek

- konfliktus a konfliktusról: a konfliktuskezelésre vonatkozó normák eltéréseiből adódik

- az család életében az első ciklus fontos tartalma a közös normák kialakítása

Szellemi-kulturális értékek eltérései

- általában nem önmagukban jelentenek konfliktusforrást, hanem csak akkor, amikor aktuálisan vezérlik az emberek cselekvéseit

Közéleti-politikai érdekek

- nem önmagában az értékek különbsége a konfliktusok forrása, hanem az ebből következő cselekvések

A személyiség és a szerepek a családi konfliktusokban

A szerepekből (és személyiségből) eredő családi konfliktus alapvetően két módon képződik:

- amikor valamely családtagnak a szerepéről való saját szerepfelfogása eltér attól, amit más családtag az adott szereppel kapcsolatban elvár
- egyazon ember különböző szerepei másfajta, egymástól eltérő vagy egymásnak ellentmondó követelményeket tartalmaznak
 - házastársi szerepek eltérő értelmezése – gyakori a modernizált és a hagyományos szerepfelfogás és -elvárás ütközése
 - a szülői, nagyszülői szerepek eltérő értelmezése
 - a gyermek szerep eltérő értelmezése

A szerepek differenciáltságából adódó belső konfliktus akkor válik személyközi (családi) konfliktussá, ha a belső konfliktus megoldására vonatkozóan eltérő a felek felfogása: nem önmagában az elvárás és a szerepfelfogás ellentéte a konfliktusforrás, hanem csak az ezeket manifesztáló cselekvési szándékok, akaratok, interakciók. (Bodnárné dr. Kiss Katalin, 2013. mesterkurzus)

A családi konfliktusok lehetséges kimenetei

A konfliktus fázisai

- lappangás

- a konfliktus manifesztálódása

- összeütközés

- a konfliktus lezáródása

A családi kapcsolatok alakulása szempontjából négy lehetséges (tipikus) konfliktuskimenetel írható le:

1. A kapcsolat megszakadása

- akkor a legnagyobb a valószínűsége, ha a felek között alapvető, lényegi ellentét van

- a családi kapcsolat megszakadása mindig nagy mentális megterhelést jelent a felek számára: az embernek újra kell rendeznie mikroközösségi kapcsolati hálóját

2. A konfliktus elrejtése

- nem vállalják az összeütközést

- elrejtik, úgy tesznek, mintha nem volna konfliktus

3. A konfliktus félretétele

- az eltérő szándékot mindkét fél manifesztálja, és a felek úgy döntenek, hogy a konfliktust okozó kérdésben nem döntenek

- ez nem megoldása, csak elodázása a problémának

4. A konfliktus megoldása

- a felek véghezviszik a konfliktust

- megtörténik a törekvések, akaratok manifesztációja, vállalják az összeütközést, és végül eljutnak egy mindkettőjük számára elfogadható döntéshez

- fontos, hogy a döntés mindkettőjük számára elfogadható legyen

- a megoldott konfliktusok jó eséllyel erősítik a kapcsolatot

A konfliktus kimenetelét meghatározó tényezők

- Milyen erős a konfliktus, milyen nagy az érdekellentét a felek között: lehet nézeteltérés, összeütközés vagy kritikus összecsapás;

- A felek mennyire érdekeltek a konfliktus megoldásában: mennyire fontos számukra az adott konfliktustárgy, és mennyire fontos, hogy maga a kapcsolat fennmaradjon;

- Van-e a felek közt érdeazonosság: van-e közös érdekük, ami mindegyik érintett fél számára fontosabb, mint a konfliktusban érintett érdek;

- A bizalom szintje: mennyire hiszek abban, hogy a másik enyémtől eltérő akarata nem ellenem irányul;

- Vannak-e a családban konfliktuskezelő technikák.

A konfliktuskezelés módjai

1. A konfliktus kikerülése

- alapja lehet a lustaság, a bizalom, önbizalom hiánya, az erőviszonyok felmérése
- a konfliktus kikerülése – kimenetelét tekintve – mindig, vagy a konfliktus elrejtése, vagy félretétele
- 2. Önkéntes alávetés, alkalmazkodás
 - a felek egyike lemond saját szándékának megvalósításáról, és elfogadja a másik akaratát
 - az önalávetésnek általában kétfajta motivációja van – a félelem és a szeretet
 - a félelem motiváció hosszabb távon a kapcsolat tényleges, vagy belső megszakadásához vezet
 - a szeretet motiváció ellenben általában a konfliktusok sajátos, de valóságos megoldását jelenti, így a kapcsolat erősödéséhez vezet
- 3. Önérvényesítés erővel
 - a saját akaratnak a másikkal szembeni érvényesítése
 - a konfliktus kimenetele a kapcsolat megszakadása, elrejtése, vagy félretétele lesz
- 4. Kompromisszum keresése
 - mindkét fél veszít valamennyit, kevesebbet kap, mint eredetileg szeretett volna
 - út a konfliktus megoldása felé
 - kimenetele lehet a kapcsolat erősödése, de maradhat feszültség
- 5. Konszenzus keresése
 - olyan érdekegyeztetés, amelynek eredménye gyakran valami más cselekvés mindkét fél eredeti törekvéséhez képest
 - mindig a kapcsolat erősödéséhez vezet
 - kompromisszum vagy konszenzus keresése igen munkaigényes
 - tartalmi konfliktusmegoldás csak kompromisszumos vagy konszenzusos konfliktuskezelési mód esetén lehetséges. (Andorka, 2002.)

II. Esetelemzés az életstílusuk alapján

A. Az esetelemzés és az interjú területei:

1. Munka, jövedelem, gazdálkodás, verbális kommunikáció révén
2. Intézményekkel való kapcsolat, verbális kommunikáció révén
3. Szociális háló, kiterjedt családdal való kapcsolat, verbális kommunikáció révén
4. Családstruktúra, családdinamika – megfigyelés alapján

B. A szektorok leírása:

1. Realitás
2. Aspirációk, mire törekszik a család
3. Akadályok, nehézségek, illetve azok család által kimondott okai
4. Megoldás: lehetőségek, elképzelések, külső segítség stb.

1. Tinédzsert nevelő életciklusban lévő család bemutatása

1.1. *A realitásban: munka, jövedelem, gazdálkodás bemutatása*

Család összetétele: 4 fő

A családtagok megnevezése, a települések neve természetesen fantáziánév, a személyiségi jogok sértetlenségének betartása miatt!

A család tagjai:

- 44 éves férj, Attila, szakmunkás végzettségű, autószerelő, hivatásos sofőr, jelenleg Németországban betanított munkát végez, havonta látogat haza.
- 40 éves feleség, Zsuzsi, kereskedelmi érettségi, egészségügyi, laboratóriumi asszisztens, a megyei kórház alkalmazásában áll, minimálbérért foglalkoztatják, egy műszakban, napi 8 órában
- 18 éves tinédzser lány, Lili, aki 5. évfolyamon tanul, az ÉVISZ-ben, technikus képzésen folytatja középfokú tanulmányait, a tanulás mellett, egy pizériában pultosként dolgozik, hetente 3 alkalommal.
- 13 éves, pubertáskorú fiú, általános iskola 6. osztályába jár, nevezzük Benécének

Kertvárosban, saját maguk, szüleik és a tágabb rokoni kör segítségével építették fel közel 150 m²-es családi házukat, összkomfortos kivitelben, az udvaron medencével, pázsitos felülettel, pihenőkerttel, játszósarokkal kiegészítve.

Nagyon jelentős volt a feleség szüleinek anyagi támogatása, a férj oldaláról pedig a hozzáadott munka volt meghatározó az építkezés során.

Sikerült megtartani az összhangot a származási családok között, azonos arányban járultak hozzá a szülők a fiatalok családi házának létrehozásához.

Nappali, étkező, konyha, spájz, fürdőszoba, külön WC, mosókonyha, vendégszoba, az emeleten pedig a szülők és a gyerekek hálósobái találhatók, zuhanyzó és WC helyiségekkel együtt.

1.2. Aspirációk

Jelenleg három fő dolgozik a családban, a feleség nettó 100 ezer forintot, a leány havi 40 ezer forintot keres, a férj pedig 200 ezer forintot küld haza a családnak, az egy főre eső jövedelem: 85 ezer forint, amit kevésnek tart a család, szeretnének legalább 100 ezer forint/fő egy főre eső jövedelemhez jutni. Szeretnének függetlenedni a nagyszülői anyagi segítségétől, ezért vállalt a férj külföldi munkavégzést, s emiatt képezte magát a feleség kereskedőből egészségügyi dolgozóvá. Bevonták Lilit a jövedelemszerző funkcióba, persze ez nem rendszeres munkaviszonyt jelent, inkább kisegítés jellegű tevékenység. Motivációs értéke erős, mert a leány az ott szerzett pénzt iskolai és saját igényei, szükségletei kielégítésére fordíthatja.

1.3. Akadályok, nehézségek, problémák, konfliktusok, illetve azok család által kimondott okai:

A gazdasági válság előtt a család kalákában kereskedelemmel foglalkozott, lakásberendezési tárgyakat értékesítettek, ami lényegesen magasabb életszínvonalat eredményezett számukra. A feleség s a férj együtt dolgozott, közös vállalkozásban.

Segítette őket a nagyszülői alrendszer, mindkét oldalról, gyerekekre való felügyelés, óvodába, iskolába való elvitel, együtt tanulás, az apai nagymama szakácsnő volt, ő gondoskodott a finom ételekről. De a válság következtében tönkrement a vállalkozásuk, anyagilag csődhelyzetbe kerültek, s fel kellett számolniuk az üzleti tevékenységet.

Tovább nehezítette a helyzetet, hogy a szakácsnő apai nagymama nyugdíjba vonult, így nem tudott tovább gondoskodni a család ételmezéséről, a feleség édesapja pedig súlyos betegségben szenved, agyi érkatasztrófa miatt elveszítette munkavégző képességét. Mindezek a tényezők súlyos, halmozott krízist jelentenek a család számára mind gazdasági, mind emocionális vonatkozásban. A megváltozott élethelyzet feszültséget teremtett a családban, a gyerekek nem értették, hogy egyik napról a másikra miért esett drasztikusan a család életszínvonala, a szüleik egymás között miért veszekszenek, s talán a legnehezebb volt számukra látni nagyapjuk mentális leépülését, az orvosi kezelésekre vetett bizalom lassú elvesztését.

Milyen következményei voltak a családi krízisnek a két gyermekre?

- Lili számára háttérbe szorult a továbbtanulás. Jelentősen csökkent a ta-

nulási motivációja, a tanulás értelmetlenségét fogalmazta meg. S olyan férfival létesített szexuális, majd érzelmi kapcsolatot, aki jelentős vagyonnal rendelkezett, egyedül volt a tulajdonosa egy testépítő szalonnak, s kilenc évvel volt a leánytól idősebb.

- Bence igyekezett bezárkózni, az interneten kívül talált magának másik stresszkezelési technikát, ekkor kezdett el komolyan zenével foglalkozni, dobbon játszani.

4.4. Megoldási lehetőségek, elképzelések, célok

A férj autószerelőként nem tudott elhelyezkedni, ezért autóbust vezetett, de az azzal a munkával keresett pénz nem volt elegendő. Éppen ezért a család a külföldi munkavállalás mellett döntött, így a családfő barátai segítségével német nyelvterületen vállalt kisegítő munkát.

Hentes betanított munkásként a fizetése több, mint hazánkban, így magasabb életszínvonalon tud élni a család. Ezt az áldozatot hozta gyermekeiért, feleségeért, havonta egy alkalommal tud hazajönni.

A feleség számára nyilvánvaló volt, hogy át kell vennie férje otthoni szerepeit, a gyerekeket jobban be kellett vonnia a háztartási tevékenységek végrehajtásába, új napirendet kellett készíteni, s megnőtt mindenkinek a családon belül a felelőssége is. Az apa nincs otthon, az anya átképzésen vesz részt, s a leány, Lili olyan továbbtanuláson gondolkodik, aminek a képzési helye Nyíregyházán van. Bence középiskolai tanulmányait még nem kezdte el, de ő is úgy gondolja, hogy Nyíregyházán szeretne szakközépiskolai tanulmányokat folytatni, így a bejárás s az étkezés nem jelentene pluszkiöltséget a családnak. Távlabbi célja a családnak, hogy ismét közös kereskedelmi vállalkozást hozzanak létre, az ehhez szükséges tőkét az édesapa munkájából származó jövedelem fedezné. Ezt az elképzelést a család minden tagja támogatja, Bence különösen, mert ő is kereskedelmi szakközépiskolában szeretné folytatni középiskolai tanulmányait. Nagyon fontos szempont, hogy minél kevesebb ideig tartson a család különélése, hiszen az intimitás, a romantika, a szexus megtartása a párkapcsolatban mindkét fél számára meghatározó tényező.

2. Intézményekkel való kapcsolat, verbális kommunikáció révén

A gyermekek szervezett módon történő tanulása s aktuális egészségügyi állapota kapcsán az általános iskolával, Lili révén a középiskolával, s a házi gyermekorvossal van állandó kapcsolata a családnak. Ez a kapcsolat mindkét szervezet irányában jónak mondható. Zsuzsa rendszeresen részt vesz a szülői értekezleteken, gyermekeivel nincs iskolai teljesítmény- és magatartási probléma, négyes körüli átlaguk van, amivel a szülők elégedettek.

Bence esetében volt szükség komolyabb szabályozók beiktatására, az internet okán. Lili korán megnyilvánuló nőiessége, partnerkapcsolata létrejötté hamar megkövetelte a pszichoszexualitás kérdéseinek tisztázását, a hormonális fogamzásgátlás lehetőségeit sikerült gyermeknőgyógyással megbeszélni. Zsuzsa és Ati egészségesek, nem szenvednek semmilyen krónikus betegségben. Szociális, családsegítő vagy gyermekvédelmi intézménnyel nem volt kapcsolatuk, evangélikus családként a lakóközveti evangélikus egyházközsséggel van együttműködésük.

3. Szociális háló, kiterjedt családdal való kapcsolat, verbális kommunikáció révén

A család kiterjedt számú jól s kölcsönösen működő emberi kapcsolattal rendelkezik. Még az együtt járás időszaká alapozta ezt meg, hiszen azonos baráti körben ismerkedtek meg egymással a fiatalok.

Így a mai napig elmondható, hogy a baráti körrel való kapcsolat kölcsönös, s mind a férj, mind a feleség barátai jól ismerik, s elfogadják egymást, s szívesen bográcsoznak vagy kirándulnak együtt. Ugyanez elmondható a rokonokra is, bár a feleség mélyebben ápolja édesanyja rokonaival a kapcsolatot, több másod-unokatestvérével is baráti mélységű nexust tart fenn.

A családi házuk felépítése nem valósulhatott volna meg a barátok, rokonok együttműködése nélkül. A mai napig hálások azért a segítségért, amit szüleiktől s rokonaiktól kaptak, tudják, hogy anélkül nem lettek volna képesek befejezni az építkezést.

Lassan eljutottak abba az életkorba, amikor tudatosul az emberben az, hogy eljön annak az ideje, hogy most már ő tegyen másokért. Barátok, rokonok gyerekeinek segítése, idősödő szülők terheinek csökkentése, az együtt töltött idő minőségivé tévése, szóval a tudatos élet kialakítása, amelyben nem

élhetnek úgy, hogy ne alkalmazzák az aranyszabály etikai elvét, miszerint: „Tedd azt, amit szeretnél, hogy mások tegyenek Veled...”

Kölcsönösen elégedettek a külső kapcsolataikkal, rendszeresen, havonta találkoznak barátaikkal, ebben az időszakban akkor, amikor Attila hazajön Németországból. Neki a kintétet is az könnyíti meg, hogy három barátjával vállalkoztak közösen a külföldi munkavégzésre. Zsuzsának apukájával való kapcsolata mindig jobban működött, mint az anyjával való kapcsolata, ez mára módosult.

Édesapja betegsége miatt szemérmesebb, visszafogottabb lett Zsuzsinak a vele való kapcsolata, viszont anyjával elmélyült viszonyuk. Zsuzsi maga ismerte fel, hogy feleségként, anyaként gyakorta ugyanolyan módon reagál konfliktushelyzetekben, ahogyan az édesanyjától látta.

Azt mondja, hogy titokban ezen jól mosolyog magában... Jó lenne több időt együtt lenni a családnak, azt szeretné, ha minél hamarabb közös vállalkozásban dolgoznának valamennyien. Erre reálsan három évet biztosan várniuk kell még, hiszen a vállalkozáshoz szükséges tőke megszerzéséhez legalább három évig kell a férjnek Németországban dolgoznia.

Családgondozási terv elemei:

1. A házastársak kommunikációjának fenntartása, a férj külföldi munkavállalása miatt, elektronikus kommunikáció, mobiltelefon, skype használata;
2. A gyerekekkel való kapcsolat fenntartása, skype, internet segítségével;
3. A háztartási munka végzésébe bevonni a gyerekeket is;
4. A tinédzser korú lány partnerkapcsolatának kontrollálása, iskolai eredményeinek folyamatos monitorozása, munkavégzésének felügyelete;
5. A kiskamasz Bence tanulási aktivitásának megtartása, internethasználat szabályozása, osztályfőnökkel való kapcsolattartás;
6. Mindkét irányban tartani a nagyszülőkkel való kapcsolatot, feleség édesapjának fokozott pszichés támogatása;
7. Baráti kapcsolatok ápolása, rekreáció stb.;
8. Közös ünnepek, évfordulók megtartása, rituálék a családban, amelyek segítik az összetartozás élményének kialakítását, a közös felelősségvállalás elvének gyakorlatban történő megélését.

4. Családstruktúra, családdinamika leírása

Zsuzsi és Ati kortársak, akik egy baráti körben tinédzserkedtek, egy kortárs csoporthoz tartoztak. Attila ott volt, azon a településen katoná, ahol Zsuzsi szüleivel és testvérével együtt élt.

Zsuzsa volt az, aki kinézte magának a helyes, jóképű, tiszta tekintetű fiatalembert, aki akkor együtt járt egy tőle öt évvel fiatalabb lánnyal, s valamennyien egy kortárs csoport tagjai voltak.

Zsuzsa nagyon attraktív, extrovertált személyiség, aki mindent megtett azért, hogy Attila minél hamarabb vegye őt észre. Zsuzsi, Attila barátai révén megtudta, hogy a fiú szüleinek nem tetszik a fiatal lánnyal való kapcsolata. Katonaként nagyon sok eltávozáson volt Attila, s ekkor mindig azonos szórakozóhelyre ment, oda, ahol a barátai is voltak.

Így nem volt nagyon nehéz dolga Zsuzsinak, hiszen rendszeresen tudtak találkozni a csoporton belül, a bárban, s ez a rendszeresség előbb-utóbb megszokottá vált a kapcsolatukban. Egy alkalommal Zsuzsi tudatosan nem ment el a bárba, nem mondta el senkinek sem az okát. Arra volt kíváncsi, hogy feltűnik-e a fiúnak az ő hiánya. Attila elkérte az egyik leánytól Zsuzsi telefonszámát, hogy megtudja, miért nem volt jelen, mi történt vele. Ez volt az a pillanat, amikor tudatosult mindkettőjükben, hogy kölcsönössé vált a vonzalom közöttük. Elkezdtek randizni, barátság, szerelem alakult ki közöttük, s Attila szakított a fiatal lánnyal.

Egy évig tartó jegyesség következett az életükben, majd egy igazi, hagyományos, sátoros lagzi után kezdték el közös életüket. Egyértelmű, asszertív, nyílt kommunikáció jellemezte, s mai napig is az jellemzi kapcsolatukat. Fontosnak tartják a tiszteletet, bizalmat, s a szerelmi szenvedélyességet, a kölcsönös örömszerzésen alapuló intimitást a kapcsolatukban. Ez a három dolog az, ami segítette őket akkor is, amikor elfáradtnak érezték a házasságukat. Hagyományos házastársi szerep szerint építették fel viszonyukat, a küszöbön belüli életért, annak zavartalanságáért, a családi fészek melegéért Zsuzsi a felelős, míg a küszöbön kívüli életben Attila sokat tesz a gyerekekért, a közös hobbi révén, s egyértelműen ő teremti meg a család működéséhez szükséges anyagi feltételeket.

Megküzdöttek, megharcoltnak érzik életüket, amelyben eddig sikerült egymást úgy szeretni s elfogadni, ahogyan van. Kellő fizikai s lelki távolságot alakítottak ki a szülöktől, hiszen elköltöztek Zsuzsi szüleitől. Ez fontos lépés volt. Azt mondják, így váltak igazán le arról a bizonyos lelki köldökzsinorról,

s ma már kívülről látják a szülők példáját saját nevelési attitűdjeiken. Ez is okot ad arra, hogy együtt tudjanak mosolyogni.

Bibliográfia

Andorka Rudolf: *Bevezetés a szociológiába*. OSIRIS Kiadó, Bp., 2002

Bodnárné dr. Kiss Katalin: *Családszociológia, mesterkurzus előadása alapján, 2013. Nyíregyházi Főiskola*

Eduline: *Családszociológia*, <http://www.eduline.hu/segedanyagtalalatok.aspx/le-tolt/3649>, 2009.

Gácsér Magdolna: *Mentálhigiéné a családban és az iskolában*. Segédanyag pedagógia szakosoknak, Szeged, 1995.

Szobotka: *A család fogalma és háztartás fogalma, funkciói*. <http://www.szobotka.extra.hu>, 2009.

SZOTE: *Prevenció a családban*. <http://www.szote.u-szeged.hu/psych/pdf/ment6.pdf>, Szeged, 2005.

Varga István: Családi szocializáció és a korszerű család. In: *Gondolatok a nevelésről. Pedagógiai Antológia IV.* szerk.: Gácsér József, JGYTF Kiadó, Szeged, 2001.

A katolikus, izraelita és iszlám párbeszéd¹

TARTALOM: Bevezetés; 1. A katolikus–zsidó dialógus; 2. A katolikus–iszlám dialógus; Befejezés.

Bevezetés

Az előadás címében a három ábrahámi vallás szerepel. Néhány éve az amerikai Notre Dame katolikus egyetem könyvesboltjában vettem egy vallásközi párbeszédről szóló könyvet, melynek címe: „Trialogue” (trialógus). Először nagyon modernnek és pozitívnak tartottam ezt a fogalmat, majd kezdett nem tetszeni: hiszen a „dialógus” szó két fél közötti, egymással szembenéző s egymást kölcsönösen megérteni akaró párbeszédet jelent. Ezért metodológiaiailag jelen alkalommal is külön kívánok szólni a katolikus és zsidó, valamint a katolikus és iszlám dialógusról.

1. A katolikus–zsidó dialógus

A katolikus–zsidó dialógusban két dátum jelent mérföldkövet a Shoah után. Az egyik: 1960. szeptember 18-án kérte fel (a ma már Szent) XXIII. János pápa Bea bíborost, hogy hozza létre a hivatalos vallásközi párbeszéd intézményét a zsidósággal (ez a *Commissione per i rapporti religiosi con l'Ebraismo*, amely bizottság közvetlenül a „Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács” mellett működik, jelezve a katolikus–izraelita párbeszéd kiemelt fontosságát).

A másik mérföldkö: 1965. október 28-a, amely napon VI. Pál pápa promulgálta a *Nostra Aetate* zsinati dokumentumot (jövőre lesz 50 éves). Mint tudjuk, végső formájában ez a dokumentum a világ összes vallásával foglal-

1 Ez a tanulmány eredetileg – azonos címmel – előadásként hangzott el a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia által megrendezett „Nostra Aetate” emlékkonferencián a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen 2014. május 26-án.

kozik, középpontjában mégis az a kapcsolat áll, mely egyedülálló módon köti össze a katolikus egyházat a judaizmussal és a zsidó néppel.

Negyven évvel később, 2005 szeptemberében több száz kutató (szakértő) érkezett Rómába a világ számos országából, hogy részt vegyen azon a Pápai Gergely Egyetemen megtartott konferencián, amely a *Nostra Aetate* vallásközi kapcsolatokra gyakorolt hatását kívánta vizsgálni a kihirdetés óta eltelt időszakban.

A katolikus–zsidó kapcsolatok terén jó néhány előremutató, lényegyet érintő esemény történt az elmúlt évtizedekben, melyek közül a legfontosabbak a következők:

- a már említett pápai bizottság 3 nyilatkozata, amely hivatalos, tanítóhivatali szinten fejt ki a katolikus egyház elmélyített, megújított kapcsolatát a judaizmussal és a zsidó néppel;
- a zsinati dokumentum hatására minden kontinensen megkezdődtek a találkozók a két vallás képviselői között, nemcsak vezetői, hanem tudományos és közéleti szinten is;
- II. János Pál hosszú pontifikátusában kiemelt jelentősége volt a zsidósággal folytatott kapcsolatelmélyítésnek, gondoljunk csak a római zsinagógában tett emlékezetes látogatására („idősebb testvér”) vagy a jeruzsálemi siratófalnál tett, bűnbánattal teli „zarándoklatára”;
- az egyes országok püspöki konferenciáinak nyilatkozatai és bilaterális rendezvényei (a zsidó közösséggel);
- intenzív biblikus, teológiai és történelmi kutatási tevékenység a két vallás szakértőinek bevonásával, melynek helyszínéül nemegyszer a katolikus egyetemek szolgáltak (mint például Budapesten is 2010-ben).²

A római konferencia résztvevői egyetértettek abban, hogy tovább kell mélyíteni a teológiai párbeszédet, s e célból négy katolikus egyetem professzorainak vezetésével (Gregoriana, Chicago, Boston, Leuven) megalapították a „Christ and the Jewish People” kutatócsoportot, melyben konzultatív szinten néhány lutheránus és zsidó kutató is részt vett. Első

2 DOBOS K. D. – FODOR Gy. (szerk.), „Vízió és Valóság”. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem 2010. október 28–29-én „A dialógus sodrában...” címmel tartott zsidó–keresztény konferencia előadásai, (Studia Theologica Budapestinensia 35.), Budapest 2011. Vö. még ROMAIN, J. A. – HOMOLKA, W., *Progressives Judentum, Leben und Lehre*, München 1999, 20–355.

ülésüket az olaszországi Aricciában tartották 2006 októberében, ahol a legfontosabb téma a következő volt: Hogyan tudjuk mi, keresztények, úgy megfogalmazni hitünket, hogy szilárdan hisszük: Jézus Krisztus az egész emberiség üdvözítője; miközben azt is kijelentjük, hogy Isten Izraellel kötött szövetsége nem szakadt meg?

Az aricciai konferenciát több kisebb konzultáció követte néhány katolikus és lutheránus svéd teológiai intézményben, ahol a következő kérdésekre keresték a választ:

- Az egyház és az egyház tanítása Jézus haláláról;
- Mi a jelentősége annak, hogy Isten ígéje a zsidó nép fiaként vett fel testet?
- Mit értünk azon, hogy: üdvösség?
- Milyen kapcsolat áll fenn „üdvösség” és „szövetség” között?
- Mit értünk azon, hogy Jézus Krisztus az „üdvösség” lényegi feltétele?

Mennyiben állítja kihívás elé a keresztényeket a Shoah abban a tekintetben, hogy hogyan gondolkodnak Jézus Krisztusról mint Üdvözítőről?

Ezeknek a találkozásoknak, konferenciáknak az anyagát mutatja be az a három évvel ezelőtt megjelent kötet, melynek címe: „Christ Jesus and the Jewish People Today” (Grand Rapids, Michigan, USA).

Figyelemre méltó a könyv szerkesztése: a felsorolt teológiai témák mindegyikében (hat blokk) előbb két vagy három tanulmányt olvashatunk keresztény oldalról, majd egy válasz-reflexió-tanulmány következik, egy zsidó tudós tollából. Mind a hat téma külön előadást, vagy szakmai napot igényelne, így hát megelégszünk azzal, hogy felhívjuk a figyelmet erre az érdekesítő könyvre, amely a zsidó–keresztény teológiai dialógus legújabb kutatási eredményeit mutatja be.³

A mai referátum további része az 1965 utáni, az Apostoli Szentszék által kiadott dokumentumokról szól, az *Enchiridion Vaticanum* 5., 21., 22. és 23. kötetében található hivatalos szövegekre támaszkodva.

Az első elemző dokumentumot közel tíz évvel a Nostra Aetate után adta ki a vatikáni egységtitkárság, melynek címe: *Orientamenti e suggeri-*

3 CUNNINGHAM, PH. A. – SIEVERS, J., *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships*, Michigan 2011, 1–295. Vö. még HOMOLKA, W. – FRIEDLANDER, A. H., *The Gate to Perfection, The Idea of Peace in Jewish Thought*, Oxford 1994, 1–21.

menti per l'applicazione della dichiarazione „Nostra Aetate” (Irányelvek és javaslatok a *Nostra Aetate* alkalmazásával kapcsolatban).

Miután elemezte a zsinati nyilatkozat jelentőségét, a következő témákban fejt ki a katolikus egyház álláspontját: maga a dialógus, mint ilyen; a liturgia; oktatás és nevelés; szociális és közösségi tevékenység.⁴

1. Ami a dialógust illeti: a zsinatig a zsidó–keresztény dialógusok – már ha egyáltalán léteztek ilyenek – valójában „monológusok” voltak. Milyen az igazi dialógus? Az előadás elején már érintettük ezt a kérdést, de a dokumentum nyomán tegyük hozzá: saját tradícióink gazdagságának egyre mélyebb megismerése és átadása, de mindenekelőtt: a másik fél feltétlen tisztelete, s főképpen a másik fél hitének és vallási hittételeinek tisztelete.

Az egyháznak – lényegénél és küldetésénél fogva (hitünk szerint) – hirdetni kell Jézus Krisztust a világnak. Ezt a tanúságtételt azonban a katolikusoknak – többek között azért, hogy ne tűnjön agresszióknak zsidó testvéreink szemében – úgy kell hirdetniük, hogy a lehető legszigorúbban tiszteletben tartják a vallásszabadság Zsinat által oly sokszor hangsúlyozott tételét (vö. *Dignitatis Humanae*).

Úgyszintén meg kell értenünk azokat a nehézségeket, amelyekkel a vallásos zsidó lélek küzd, miközben mi a Megtestesült Igéről beszélünk, hiszen az isteni transzcendenciának nagyon ősi és csodálatosan tiszta ki nyilatkoztatását birtokolja (a vallásos zsidó lélek). Éppen ezért a dokumentum bátorít nemcsak a baráti találkozókra, hanem kompetens szakértők konferenciáira is, melyek során mindenkinek tudatában kell lennie, hogy még nem szándékosan sem szabad megbántania kollégáját.

S végül, ha a körülmények megengedik, és kölcsönösen óhajtott, mozgásuk elő a találkozást Isten színe előtt, imádsággal vagy csendes elmélkedéssel, hogy olykor lélektől lélekig is megérinthessük egymást – ehhez nagy alázat és bátorság kell. Az olyan kiemelkedő alkalmak, mint az igazságosságért és a békéért folytatott küzdelem, jó alkalmul szolgálhatnak az ilyen találkozóknak.

2. Az istentisztelet (liturgia) – A liturgiában Istennek szolgálunk és Isten szeretete által az emberért, az emberiségért tevékenykedünk. Ez a kettős szolgálat a zsidó és a keresztény liturgiának egyformán sajátja. Éppen ezért a zsidó és keresztény kapcsolatok szempontjából igen fontos, hogy a

4 *Enchiridion Vaticanum* 25, Roma 1974, 772–792. Ezen oldalak tartalmát foglaljuk össze az alábbi négy pontban.

liturgikus élet közös elemeit megismerjük (ünnepek, szertartások, imák, liturgikus terek stb.).

Arra is törekednünk kell, hogy minél jobban megértsük: mi az, ami az Ószövetségben egyedülálló és örök érvényű, nem feledve, hogy az egyház hite szerint az Ószövetség teljes értelme (*sensus plenior*, különös tekintettel a prófétai és bölcsességi szövegekre) az Újszövetségben tárul fel. (Ennek kapcsán fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy a liturgikus reform során – tudatosan – nemcsak krisztológiaiilag lényeges, hanem sok más, önmagában is örökérvényű ószövetségi szöveget tettek a liturgia részévé.) Isten uralmának végérvényes, eszkatologikus várása szintén része a közös hitnek, ami a liturgiában is kifejezésre jut.

Amennyiben olyan szentírási szövegek kerülnének felolvasásra, melyek a zsidó népet kedvezőtlen színben tüntetik fel, mindenképpen szükséges, hogy a keresztény nép ezekkel kapcsolatban helytálló, történetkritikai és teológiai szempontból korrekt magyarázatot kapjon.⁶

A bibliai szövegek fordításával megbízott bizottságok, természetesen nem megváltoztatva az eredeti szöveget, a liturgikus használatra szánt textusok esetében, a helyes érthetőség érdekében törekedjenek az értelemszerű fordításra (pl. János evangéliumában: „a zsidók” helyett „a zsidó vezetők” vagy „Jézus ellenfelei”; vagy a farizeusok korrekt bemutatása).

Ezeket a szempontokat az olvasmányok bevezetőjében vagy az „egyetemes könyörgésekben” is lehet alkalmazni.

3. Oktatás és nevelés – E téren is jelentős haladást tudhatunk magunk mögött az egyház tanításának, a szakértők kutatásainak és a kölcsönös erőfeszítéseknek köszönhetően. Csupán néhány pontot szeretnénk kiemelni, amelyeknek jelen kell lenniük az oktatásban és a köztudatban:

- „Ugyanaz az Isten” beszél az Ó- és az Újszövetségben.
- Jézus és az apostolok korának zsidósága rendkívül komplex valóság, vallási, spirituális, társadalmi és kulturális értelemben egyaránt.
- Az Ószövetséget és az arra épülő zsidó tradíciót nem szabad úgy tekinteni, mint az Újszövetség ellenpárját (mint ami csak a le-

5 SZENT JEROMOS TÁRSULAT, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, (Biblikus íráások I.), Budapest 1998, 25. A Pápai Biblikus Bizottság dokumentuma eredetileg 1993-ban jelent meg Rómában, II. János Pál pápa idevágó beszédével együtt.

6 A *Szentírásmagyarázat az Egyházban* külön kiemeli a történetkritikai módszer fontosságát ebben a tekintetben is.

galizmusra, félelemre és a társadalmi igazságosságra koncentrálna, elhanyagolva az Isten és az embertárs iránti szeretet dimenzióját).

- Jézus, mint ahogy az első tanítványok túlnyomó része, a zsidó nép tagjaként született. S bár azáltal, hogy Messiásnak és Isten Fiának jelentette ki magát, radikális és – hitünk szerint – felülmúlhatatlan „új”-at hozott, ez nem jelenti azt, hogy ne kötődne számtalan szállal az ószövetségi szent iratokhoz, azok – sokszor rabbinikus módszerrel történő – kifejtéséhez, a zsidó ünnepekhez és megannyi zsidó hagyományhoz és szokáshoz.
- Ami Jézus perét és elítélését illeti, a Zsinat nyomatékosan emlékeztet: ami a passió során történt, egyáltalán nem írható minden akkor élő zsidó ember számlájára, mint ahogy természetesen az azóta élők sem lehetnek bűnösök abban.
- A zsidóság történelme nem zárult le Jeruzsálem 70-ben történt pusztulásával. Isten nem vetette el népét, a judaizmus zsidósága gazdag a vallási értékekben, melyek által megéli az Istennel kötött szövetséget, mely keresztény üdvtörténeti szempontból nyilvánvalóan „az első” szövetség, melyet Jézus beteljesített „a második”, az új és végérvényes szövetséggel. Várjuk azt a napot, amit csak Isten ismer, amikor minden nép elismeri az Urat: „akkor majd tiszta ajkat adok a népeknek, hogy mindannyian segítségül hívhassák az Úr nevét és egy szívvel szolgáljanak neki” (Szof 3,9).

Ezeket a legalapvetőbb igazságokat minden szinten meg kell ismertetni, a családoktól kezdve az egyetemekig. Külön kiemeli a dokumentum a hitoktatás felelősségét, valamint a felsőoktatási intézmények lehetőségeit a kutatásban (nemcsak a teológiákon, hanem a katolikus egyetemek más karain is: hebraisztika, judaisztika).

4. Szociális és közösségi tevékenység – Minden ember Isten képmása. Ezért a két vallás híveinek az ember érdekében a szolidaritás konkrét tetteiben is ki kell fejezni a felebarát szolgálatát. Szükség van a közös fellépésre a nagyobb ügyekben (társadalmi igazságosság, kisebbségek megvédeése stb.), de helyi szinten az a minimum, hogy a rászorulókat szeretettel fogadjuk, bármilyen valláshoz vagy felekezethez tartozzanak is.

Ez a Willebrands bíboros aláírásával ellátott dokumentum végül kiteri a püspökök sajátos felelősségére, a tekintetben, hogy megfelelő egyházi és

világi személyeket nevezzenek ki a kapcsolatok előmozdítására, az oktatás-nevelés és karitatív munka területén is.

Több dokumentum ismertetésére most nincs lehetőség, de ebből is kiviláglik, hogy nemcsak elméleti, hanem gyakorlati téren is megtermékenyítő hatása volt a *Nostra Aetate* dokumentumnak.⁷

2. A katolikus–iszlám dialógus

Ami a katolikus egyház és az iszlám dialógusát illeti: kijelenthetjük, hogy sokkal bonyolultabb, mint a judaizmussal folytatott párbeszéd. Teológiai szempontból alapvetően azért, mert nem áll fenn az a kontinuitás és az a Szent Pál római leveléből jól ismert olajfa-hasonlat (vö. Róm 11,17–20), amely az Ószövetséget az Újszövetséggel eltéphetetlenül egybeköti (XVI. Benedek pápa: az Újszövetség az Ószövetség nélkül olyan, mint a virág gyökérzet nélkül). De ezenkívül vannak olyan, nem csak technikai nehézségek is, mint például: a szunnita és a síita iszlám komoly tanbeli ellentétei, vagy az a széttagoeltság a szunnita iszlámon belül, ami abban nyilvánul meg, hogy nincs tanítóhivatal (vagy egy olyan központi vallási intézmény, mint a fő-rabbinátus Izraelben), hanem kiemelkedő vallási egyetemekkel és jogi iskolák ulamáival (legfőbb vallástudósai-val) kell találkozoznunk és dialógust folytatnunk (a szunniták esetében: Kairó, Tunisz, Fez stb.). Ezen kívül az egyes muszlim országok állami berendezkedésüktől függően létrehozhatják saját legfelsőbb vallási döntéshozó testületüket: például az örök (*ayatollahok*) tanácsa Iránban (síita), vagy a vallási rendőrséget is működtető minisztérium Szaúd-Arábiában (szunnita).⁸

Mindezen nehézségek ellenére osztjuk annak a közel-keleti nunciusnak a véleményét, akivel egyszer Damaszkuszban találkoztunk egy keresztény–muszlim konferencia után, s aki azt mondta: tudjuk, hogy sok feszültség terheli a három ábrahámi vallás kapcsolatát, mindazonáltal nem mondhatunk le a szeretet dialógusáról, mert ha komolyan belegondolunk, rá kell döbbernünk: mennyivel több a személyes Egy Istenben való hit a természeti vallásoknál, a politeizmusnál, vagy a távol-keleti személytelen örök

7 MARTOS, L. B., „Az olajfa és beoltott ágai. Egy félig elfeledett vatikáni dokumentum méltatása”, in SZÉCSI J. (szerk.), *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2012*, Budapest 2013, 194–203.

8 FARAHIAN, E., *Breve Introduzione all'Islam*, Roma 1999, 92–94.

világtörvény vallásainál. S ha ezt felismertük, akkor azt is megvallhatjuk, hogy monoteista vallásunk ajándék, ami összeköt bennünket. S ez így van akkor is, ha tudjuk: a három ábrahámi vallás hívei eltérő módon ismerik az Egy Istent és másképpen imádják Őt.

Tíz évvel ezelőtt Sashi Taror ENSZ-főtitkárhelyettes konferenciát szervezett New Yorkban: „Confronting Islamophobia” címmel, amelyen kb. 20 percben én is előadó voltam. Az „Enchiridion Vaticanum”-ra és azon belül különösen is II. János Pál hivatalos beszédeire támaszkodva kimutattam, mi mindent tett a katolikus egyház az iszlámmal való párbeszéd érdekében (külön kiemeltam a pápa damaszkuszi Omajjád-mecsetben elmondott beszédét, amelyben bocsánatot kért a kereszténység Közel-Keleten elkövetett bűneiért, legyenek azok tudatosak vagy a korabeli vallásos néplélekből spontán fakadóak).

Megannyi vallásszabadságra és kölcsönös bocsánatkérésre utaló mondat után feltettem a kérdést: vajon nem egyoldalú (aszimmetrikus)-e minden, amit a katolikus egyház tett (illetve azóta is tesz). Hogy a muszlim hittankönyvek többsége ma is quasi politeistának és pokolra küldendőnek tartja a keresztényeket, szemben az egyház azon tanításával, hogy a muszlimok sincsenek kizárva az üdvösségből. Egyetlen reakció volt erre a kb. 400 fős hallgatóságból: egy idős muszlim tanár jelezte, hogy nem minden muszlim gondolkodik így.

Ha végigolvassuk az *Enchiridion Vaticanum* hivatalos szövegeit, rábukkanhatunk arra is, hogy a Szentszék bátorítja a kölcsönös megismerést és elismerést előmozdító kutatást a katolikus egyetemeken, amely áttörheti a bizalmatlanság légkörét a két vallás között.

Sajnos ez is aszimmetrikus, egyoldalú a gyakorlatban: mert amíg mi a katolikus egyetemek kompetens tanszékeire majdnem minden évben meghívunk muszlim oktatót (blokkosítva), hogy beszéljen az iszlámról s annak legfontosabb tanításairól, addig mi sohasem kapunk meghívást a muszlim egyetemek részéről, hogy néhány órában mi magunk ismertessük a kereszténység lényegét. Hol itt a szimmetria, hol a kölcsönösség? (Mi lefordítjuk mértékadó muszlim szerzők műveit, ők nem... stb.).⁹

II. János Pál szavaival fejezem be, amivel a New York-i referátumomat is zártam: „Meglehet, hogy aszimmetrikus az, amit teszünk, de az egyház-

9 Konfrontatív, polemikus, vagy éppen apologetikus művekből nincs hiány muszlim oldalon. Vö. pl. WOOD, S. A., *Christian Criticisms, Islamic Proofs: Rashid Rida's Modernist Defense of Islam*, Oxford 2008, 2–208.

nak Jézus Krisztus tanítása alapján ezt kell tennie: újra és újra kinyújtani a kezét muszlim testvérei felé, akár elfogadják, akár nem.”¹⁰

Befejezés

A *Nostra Aetate* promugálásának 70. évfordulóján időszerűvé vált a három monoteista világvallás dialógusának átfontolása. Megállapíthatjuk, hogy a kezdeti megtorpanás után a keresztény–zsidó teológiai párbeszéd új erőre kapott, bár az elméleti párbeszéd határai egyre inkább kirajzolódnak. A szeretet dialógusának mindenképpen folytatódnia kell. Az iszlámmal folytatott dialógus tovább halad, de jóval visszafogottabban. Egyrészt azért, mert nincs központi vallási tekintély muszlim oldalon, másrészt mert a hagyományos muszlim defenzív magatartás megújulása még várat magára.

¹⁰ Az állhatatosságot hangsúlyozza grandiózus művében Hans Küng is, aki reményét fejezi ki, hogy a távoli jövőben közösen imádkozhatnak egyszer a három ábrahámi vallás követői. Vö. KÜNG, H., *Islam: Past, Present, and Future*, Cairo 2007, 641–642.

VINCZE Krisztián

Az ellentéteken túl... 550 éve hunyt el Nicolaus Cusanus

TARTALOM: 1. Nicolaus Cusanus életútja; 2. Tudós tudatlanság, az ellentétek egy-
sége; 3. Krisztus és az emberek közötti dialógus; 4. A cusanusi spiritualitás.

1. Nicolaus Cusanus életútja

Nicolaus Cusanus személyében egy olyan keresztény tudóst tisztelhetünk, „aki azt tartja össze gondolkodásában, ami ma szétesőben van: Istent és a világot”.¹ Ezzel a találó megjegyzéssel jellemzi az 550 éve elhunyt gondolkodót Gotthard Fuchs, miközben felhívja figyelmünket, hogy korunk és Cusanus kora között egy feltűnő hasonlóság egyértelműen megállapítható: a több szinten is érzékelhető feszültség. Cusanus olyan történelmi és szellemtörténeti korszakban élt, amit nagyon komoly feszültségek és ellentétek jellemeztek, mint pl. a pápaság és császárság középkori szintézisének a szétesése, az öntudatos nemzetállamok megjelenése, az emberek szabadságra és tudásra való egyre intenzívebb vágyakozása és a közeledő török seregek fenyegetése. Tizenöt évesen Heidelbergben kezdte meg tanulmányait, később jogot tanult Páduában. Tanulmányai és későbbi kutatásai között a teológia és filozófia mellett megjelent még a matematika, a geometria és a csillagászat is. Huszonhat éves korától a trieri püspök titkáráként dolgozott, majd 1436-ban pappá szentelődött. A basel-ferrara-fienzei zsinaton fontos tanácsadóként és szervezőként vett részt, amikor az 1054-ben megtörtént egyházszakadás következményein próbált változtatni az egyház. Diplomáciai rátermettsége, intellektusa és Ennea Piccolominihez (II. Piusz pápa) fűződő barátsága nagy egyházi karrierhez segítette őt, hiszen 1448-ban bíboros lett, ezt követően nem sokkal pedig Brixen püspökévé szentelték. 1464. augusztus 11-én hunyt el, hagyatéka huszonöt filozófiai és teológiai mű, kisebb matematikai írások és közel háromszáz prédikáció.

1 FUCHS, G., „Die Mauer des Paradieses”, in *CIG* 32 (2014), 361–362. 361.

Élete egyik legfontosabb korszaka az volt, amikor a Bizánci Császárság vezetőit hívta a fentebb említett basel-ferrara-firenzei zsinatra. Konstantinápolyi tartózkodása idején nemcsak a görög gondolkodók és egyházatyák írásai kerültek hozzá közelebb, hanem a legfontosabb misztikus élményeit is ennek az utazásnak a folyamán élte át. A brixeni egyházmegye vezetőjeként nagyon komoly reformokat hozott; elsődleges célja az volt, hogy egyházmegyéjét mintaegyházmegyévé tegye, miközben püspöki méltóságában a lelkipásztori tevékenységet is mindig elsőrangú kötelességként kezelte. Papjait rendszeresen képezte, szinódusokat tartott számukra, tiltakozott a babonáság minden válfaja ellen, és a boszorkányüldözéseket nagyon mély kritikával illette. Egyházi tanszéket kétszer is ajánlottak neki, de nem fogadta el, helyette a politikai, egyházi diplomáciai életet választotta. Jártas volt az asztronómiában, neki köszönhetjük Közép-Európa egyik térképét, spekulatív gondolataiban pedig elvetette a ptolemaioszi világképet. Testét a római San Pietro in Vincoli templomban helyezték nyugalomra, szíve pedig a kues-i, általa és testvérei által alapított kórházban található.²

2. Tudós tudatlanság, az ellentétek egysége

Cusanus kereszténységének két fontos pillére volt. Szellemi világának sajátos vezérfonala szerint Istenhez gondolatilag csak nem tudásunk fel- és elismerésében közeledhetünk, emiatt szükségünk van a negatív teológia kifejező eszközeire, s ehhez kötődően egy olyan gondolkodásmódra, amely felfedezi, hogy a világunkat jellemző ellentéteket Isten mind egybefogja és felülmúlja.³ A másik cusanusi gondolatpillér szerint az egész teremtett világ legfőbb értelme az Istenre való ráutalás, hiszen a világmindenség a Teremtőnek a szimbóluma, amit az embernek kell(enne) olvasni tudni és megérteni.

2 Vö. BRÖSCH, M. – EULER, A. W., „Von der Einheit der Wahrheit, Die Cusanus-Institutionen weltweit”, in *Stimmen der Zeit* 8 (2014) 537–546.

3 Persze az emberi értelemnek nem könnyű erre a belátásra eljutnia, hiszen az értelem – úgy tűnik – éppen természete alapján nem ugorhatja át az ellentéteket. Ezért van az, hogy bármilyen fogalommal is ragadja meg az értelem Istent, közben mindig a földi ellentétek által strukturált valóságba helyezi Őt át, és így nem tud Róla autentikus ismeretet nyerni. Innen ered a „tudós tudatlanság” gondolata: Ha Istent nem tudjuk megragadni a tudásunk által, akkor a nem-tudásban kell ezt tennünk! „Az értelemnek tehát tudatlanná kell lennie, árnyékba kell húzódnia, hogy ha Téged látni akar!” Így jutunk el a paradoxonig, mely szerint Isten a nemtudásban lesz tudott – ez a *docta ignorantia*. Vö. WEISCHEDEL, W., *Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1983, 157–164.

Amikor Nicolaus Cusanust 1437-ben Konstantinápolyba küldték, hogy a keleti egyház tagjaival építsen ki kapcsolatot és invitálja őket a ferrara-firenzei zsinatra, lehetősége adódott arra is, hogy közelebb kerüljön az antik gondolkodáshoz és az egyházatyák írásaihoz. Platónon, illetve az újplatonikus gondolkodásmódon kívül lekötötte még figyelmét az arab természettudományos írások tartalma is, melyek még további impulzusokkal gazdagították gondolkodásmódját. Visszautazása közben a tengeren olyan misztikus élmény érte, ami meghatározóvá vált egész életére. Guliano Cesarini bíborosnak azt írja:

„Amit már hosszabb ideje több különböző tudomány útján is elérni vágytam, s nem sikerült, azt a világosság Atyjától való ajándékként megkaptam útban Görögországból visszafelé. Tudós tudatlanságban a megragadhatatlant felfoghatatlan módon ragadtam meg, és arra láttam rá, ami az örök igazságokból emberi módon megismerhető... Emberi szellemünk legsürgetőbb feladata, hogy ahhoz az egyszerűséghez emelkedjünk fel, ahol az ellentétek egybeesnek.”⁴

Ezt a misztikus élményt keresztény szerzők elmélyült tanulmányozása, spekulatív gondolati kísérletek, szenvedélyes imádságok követték még, s ez után jutott el a felismerés megfogalmazásáig Cusanus, mely szerint Istenben van sűrítve minden lét, minden létező (*complicatio*), a világ pedig, a benne lévő létezők sokaságával és azok ellentétességével együtt mind ebből az egységből bontakozik ki (*explicatio*). Cusanus nagyra értékelte Eckhart Mestert, s általában azokat az egyházatyákat is, akik azon fáradoztak, hogy a görög gondolkodást összekössék a bibliai hittel. Ez a közvetítés alapozhatta meg azt a Cusanus által is képviselt keresztény misztikus látásmódot, melyben a Minden-Egy mint eredet és cél fogalmazódik meg. A Minden-Egy az isteninek és emberinek, az isteninek és a világinak az egybecsengése, ami természetesen a világnak a beteljesedését is jelenti. Ennek fontos következménye az az újszerű meglátás, amely szerint, ami a világban szétforgácsoltnak, ellentétesnek és feszültségteljesnek mutatkozik, az az Egyből bontakozott ki, és rendeltetése szerint oda is tart vissza. Az, ami soknak, ellentétesnek, egymásnak feszülőnek tűnik, az mind közös eredettel és mind közös beteljesedéssel bír.

Isten az emberi tudat számára teljesen más. Számunkra felfoghatatlan, megragadhatatlan és nagyon távoli, amikor a világgal és önmagunkkal állítjuk Őt szembe, akkor egyenesen elérhetetlennek tűnik. Ugyanakkor Cusanus szerint Ő maga az ellentétek egysége (*a coincidentia oppositorum*), Isten

4 FUCHS, *Die Mauer*, 361.

maga mutatkozik meg úgy, mint a világban általunk megtapasztalt ellentétek egysége, s ebben a mivoltában már egészen közelivé lesz az ember és a világ számára. Jézus Krisztus szerepe és személye azért nagyon fontos, mert általa valósul meg az ellentétek közötti közvetítés. Schol sincs úgy megbékítve egymással világunk tényszerűen tapasztalt ellentétes struktúrája, mint a názáreti Jézus személyében. Rajta keresztül az látható még a cusanusi filozófia szerint, hogy a valóság egy folyamatos egyesülési történet, melyben az igazság egybecsengések, konszonanciák formájában tűnik fel, s a valóság ellentétes sokasága pedig képessé válik az együttlétezésre. A cusanusi filozófiában ezért fontosak az olyan kifejezések, mint *konkordancia*, *konszonancia*, *koincidencia*, *kompéndium*, mert ezek mind a világ és Isten közötti kommunikációra utalnak. Természetesen ez a cusanusi misztikus látásmód nem erőszakos uniformizálásra törekszik, nem is egyfajta pszeudoegységet vagy éppen művies egységesítést kíván elérni. Inkább arra utal, hogy amennyiben az ember egyben tartja a tudományt és az imádságot, amennyiben egybefogja intellektuális és spirituális tevékenységeit, akkor felfedezheti a valóság alapját alkotó Isten és világ közötti alapvető összetartozást. Minden filozófiának és minden bölcsességnek innentől fogva az a feladata, hogy az embert, s az emberi megismerést ebben az igazságban erősítse meg.

3. Krisztus és az emberek közötti dialógus

A 15. század egyik komoly nehézsége az volt, hogy az egyházban végbement szakadásokat megpróbálják megérteni, és azokon próbáljanak változtatni is, miközben a nem keresztény vallások közelségét és a kereszténységre gyakorolt egyre nagyobb befolyásukat sem lehetett már figyelmen kívül hagyni. Nicolaus Cusanus teológusi és diplomáciai pályafutásának kezdetétől fogva tevékenyen részt vett az egységes egyház előmozdításának ügyében. 1453-ban őt is megrázták azok a hírek, melyek arról számoltak be, hogy a törökök elfoglalták Konstantinápolyt, s hogy ezután hogyan bántak a leigázottakkal. Ezekből a tapasztalatokból kiindulva fogalmazta meg azt a célt, mely szerint a különböző vallású embereknek az eltérő vallások különböző szokásai ellenére is el kell érniük a közös béke megvalósulását. Elképzelhetőnek tartotta még azt is, hogy az akkori nagy vallások képviselői találkoznak és párbeszédbe bocsátkoznak egymással – törököknek, araboknak, zsidóknak, indiaiaknak és perzsáknak –, Cusanus szerint párbeszédet kellene folytatni a

békés helyzet kialakításának céljából. Párbeszédükben arra a középre kellene hivatkozniuk, amely az igazi emberi egységet alapozhatja meg: ez pedig Isten szeretete. Minden különböző vallásgyakorlati forma, hagyomány és rítus ellenére ott van a vallások alapvető felismerése, hogy Isten és ember között szeretetteljes egység van, amiből kifolyólag mind az emberi értelemnek, mind az emberi hitnek inkább felel meg a béke, mint az ellenségeskedés állapota. „Egy vallás a rítusok sokaságában!” – ez lett a cusanusi vallások és felekezetek közötti béketörekvések mottója. Ez a mottó nem relativizálni akarta a kereszténység jelentőségét, hanem éppen ellenkezőleg! Isten- és emberszeretet Cusanus meggyőződése szerint az igazság legmagasabb elgondolható alakjával esnek egybe, s ahol ezek megvalósulnak, ott jelenik meg a kereszténység. Tehát a kereszténység az a vallás, amely közvetítő erején keresztül képes a különböző vallásokban is egységesítő perspektívák megalkotására. A cél az, hogy minden vallásban, a vallások és felekezetek egymásmellettségében is egyre inkább, s egyre hasonlóbban megvalósuljon az, ami megvalósult Krisztusban: az egységesítés, a kommunió Isten és a világ között.

A középkori gondolkodásmóddal ellentétben Cusanus kereszténységében a hangsúly nem a keresztre, nem a krisztusi szenvedésre, és nem is az ember radikális bűnösségére esett. Nála korábbi teológusok általában Krisztus szenvedésében látták meg a megváltás lényegét. Nemsokára elérkezik Luther, aki az emberi bűnös egzisztenciát teszi meg kiindulópontjának. Brixen püspöke számára a krisztusi közvetítés az emberi gondolkodásmódot meghatározó teológiai paradigma, amely még arra is képes, hogy az egyházat az egyházon kívüliekkel is konszonanciára bírja. Hiszen Jézus Krisztus egyszerre eredet, közép és cél, Ő az, aki Istent és embert képes egybetartani. Krisztusnak e közvetítői szerepét felismerhetőnek tartja Cusanus a többi vallásban is. Az igazság teljességét a kereszténységben látja, ugyanakkor nagyra becsüli, hogy minden vallásban kifejeződik az emberek Isten utáni vágya. Szerinte van egy általános emberi spirituális természet, amely Istenre törekszik még a kereszténységen kívüli vallásokban is – miközben Krisztus, mint isteni Logosz, mint közvetítő, benne rejtőzik ezekben a vallásokban, sőt minden tiszteletre méltó emberi igazságkeresésben is.⁵ Ennek tükrében Nicolaus Cusanus gon-

5 A hegeli filozófia egyértelműen rokon vonásokat mutat fel ezen a ponton Cusanus gondolataival. A szellemet Hegel ugyanis az abszolútum feltárulkozásaként, önkinyilatkoztatásaként értelmezi. A különböző vallások azért értékesek számára, mert a feltárulkozó szellemnek a fokozatos megnyilatkozásai. Vö. HALFWASSEN, J., „Nikolaus von Kues”, in AXT-PISCALAR, CH. – RINGLEBEN, J. (Hg), *Denker des Christentums*, Tübingen 2004, 66–89, 87.

dolgozásnak egyik legnagyobb teljesítménye éppen az, hogy dialógusra törekedett, hogy az ellentéteket próbálta meg feloldani, s e tevékenységekben Jézus Krisztust, az egyetlen Közvetítőt tartotta mintának és mozgatórugónak.

4. A cusanusi spiritualitás

Egy-egy írásában *második Istennek* nevezi az embert Cusanus. Nem volt ez szokatlan keresztény szerzők esetében, ő maga sem ijedt meg ettől a kifejezéstől, bár már előre sejthette a veszélyt, hogy a *második Isten* egyre inkább önállósodni akar, majd pedig egyenesen Isten helyére akarja magát állítani. Kereszténységében és humanista gondolkodásmódjában a középkor és az újkor határán állva még azt tükrözte vissza, hogy hit és értelem, egyáltalán intellektus és ratio, ész és értelem képesek egyensúlyban maradni. Ezen fogalmak szerves egységét mutatta fel, de utókora sajnos nem volt már elég fogékony erre. A közeledő újkor ugyanis megfelezi az embert, hiszen a világot és az egyéni emberi létezőt is a tudományos és technikai kutatások tárgyává alacsonyítja le, miközben a világ és az ember kapcsolatát a függetlenné vált racionalizmus erejében átrendezi.

Mielőtt ez bekövetkezett volna, még a bencés apátság vezetője, Kaspar Aindorfer is Cusanust kérdezte, vajon a spiritualitáshoz mi szükségesebb inkább: az értelem megismerő tevékenysége, a gondolkodás, az intellektus munkája, vagy pedig az ember szeretetképessége, az emberi érzelmek és affektusok. Válasza erre is az, hogy Istenben az ellentétek egybeesnek, egybeesik az ismeret és a szeretet, nincs tehát semmi ütközés teológia és spiritualitás között. Ha Isten és ember találkoznak egymással, akkor ennek a találkozásnak nem útjai, hanem pólusai, poláris jellemzői a megismerés és szeretet.

Cusanusnál található egy nagyon egyszerű, de tartalomban igen gazdag hasonlat. Észrevette, hogy vannak olyan képek, portrék (ikonok is), amelyek úgy vannak megfestve, hogy a szemlélő akármelyik irányból is szemléli azokat, mindig az a benyomása, hogy az ábrázolt személy egyfolytában őt figyeli, tehát kikerülhetetlen a szemlélő és szemlélt tekintetének állandó találkozása. Müsztagógiájának lett ez vezérfonala, mely szerint Krisztusban egybeesik Isten embert szemlélése és az ember lehetséges istenlátása is. Jézus Krisztusban Isten szemléli minden egyes embert, úgy hogy Ő az, aki mindent egyben, s közben mindent, mindenkit egyenként is lát. Az Isten atyai vonása az, hogy teremtett művére letekint, abban minden teremtményét, s mindenekelőtt a

gondolkodó és kérdező embert kíséri állandóan tekintetével. Ettől fogva pedig az lesz az emberi boldogság forrása (és spiritualitásunk célja), hogy Istenre visszatekintsünk és kölcsönösen szemléljük Őt. Ez a boldog szemlélet viszont feltételezi azt is, hogy nem tudásunk tudatában átlépünk a közvetlen ellentéteken:

„Megtaláltam a helyet, ahol rejtetlenül Rád és önmagára találhat az ember! Az egybeeső ellentétek övezik azt körül. Ez annak a paradicsomnak a fala, mely mögött Te lakozol. Kapuját a legkonokabb értelem vigyázza – akit ha le nem győz az ember, be nem léphet oda. Az ellentétek egybeesésének túloldalán láthat Téged az ember, az innenső oldalról még nem.”⁶

6 FUCHS, *Die Mauer*, 362.

A Collectanea Athanasiana sorozat legújabb köteteként megjelent

VÉGHSEŐ TAMÁS – KATKÓ MÁRTON ÁRON: *Források a magyar görögkatolikusok történetéhez*, 1. kötet: 1778–1905, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes, 4/1.), Nyíregyháza 2014. 608 oldal

Magyarország 19-20. századi egyháztörténelmének sajátos és kevésbé ismert területe a magyar identitású görögkatolikusok mozgalma a magyar nyelv liturgikus használatának engedélyezéseért és egy magyar jellegű bizánci szertartású katolikus egyházmegye felállításáért.

Jelen kiadvány egy többkötetes forrásgyűjtemény első köteteként a magyar görögkatolikusok mozgalmának 1905-ig tartó szakaszát öleli fel. Hazai és külföldi levéltárak – döntő többségében eddig kiadatlan – iratai mellett korabeli újságok tudósításaiból, publicisztikájából, illetve országgyűlési jegyzőkönyvekből válogattunk forrásokat, melyek megítélésünk szerint jól illusztrálják a magyar görögkatolikusok mozgalmát.

A válogatás során arra törekedtünk, hogy a mozgalom minden jelentős hivatalos dokumentuma (felterjesztések, határozatok) – lehetőleg az eredeti levéltári példányokból készült átírással – bekerüljön a kötetbe. A levéltári források legfontosabb lelőhelyei: a Rendkívüli Egyházi Ügyek Kongregációjának levéltára a Vatikáni Titkos Levéltárban, a miniszterelnökség levéltára a Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltárában, a prímási szék – úgy is mint illetékes metropolitai szék – levéltára az Esztergomi Prímási Levéltárban, a Hajdúdorogi Külhelynökség gyűjteménye a Görögkatolikus Püspöki Levéltárban, illetve a Munkácsi Egyházmegye irattára a Kárpátaljai Területi Állami Levéltárban.

A dokumentumok előtt tanulmány vázolja az eseménysort. Az idegen nyelvű források előtt rövid regeszta segíti az irat értelmezését. A forrásokban szereplő személyek fontosabb életrajzi adatait a kötet végén gyűjtöttük össze. Szintén a kötet végén névmutató segíti a tájékozódást.

A forrásgyűjtemény kiadását az Országos Tudományos Kutatási Alap-programok K 108780 számú, Görögkatolikus egyház- és művészettörténeti források feldolgozása és közreadása, adattárak (történeti névtár és sematizmus) kiadása, digitalizált adatbázisok készítése (18-20. század) című kutatási projektje tette lehetővé.

A kötet megrendelhető a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Tanulmányi Osztályán (atanaz@atanaz.hu), vagy megvásárolható a nyíregyházi Szent Atanáz Boltban (Bethlen G. u. 5.). Ára: 3000 Ft.

VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – SIMON KATALIN: *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez. Az egri egyházmegye területén szolgáló görögkatolikus papok 1741. évi javadalom-összeírása*, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes; 5.), Nyíregyháza 2014. 576 oldal

A kötet az Esztergomi Prímási Levéltárban őrzött, a *Connotio Proventuum Annuorum Venerabilis Cleri Graeci Ritus Unitorum Presbyterorum Anni 1741 Dioecesis Agriensis* címet viselő javadalom-összeírás teljes szövegű átiratát tartalmazza. Az összeírás mintegy félezer, az egri püspök joghatósága alatt álló Ung, Abaúj, Sáros, Zemplén, Szatmár, Ugocsa és Bereg vármegyei görögkatolikus parókia fontosabb adatait és jövedelmi viszonyait részletezi. Adatmezői a következőképpen épülnek fel. A parókia nevének megadása után következnek a parókus nevére (esetlegesen a leányegházakra), a templom szerkezetére (kő- vagy fatemplom), állapotára, felszereltségére, javadalmára vonatkozó információk. Ezt követi a parókiaépület jellemzése, majd a parókus jövedelemforrásainak és stólaris bevételeinek részletes bemutatása. A leírást a kegyúr és a tanító megnevezése, illetve az ez utóbbi javadalmazására vonatkozó adatok zárják.

A latin nyelvű forrás értelmezését latin-magyar szószedet segíti. Az egyes települések földrajzi beazonosítása, illetve későbbi összeírások névalakjaival való megfeleltetése a lábjegyzetekben megtalálható. A kötet végén személy- és helynévmutató segíti a tájékozódást.

A forrásgyűjtemény kiadását az Országos Tudományos Kutatási Alap-programok K 108780 számú, Görögkatolikus egyház- és művészettörténeti források feldolgozása és közreadása, adattárak (történeti névtár és sematiz-

mus) kiadása, digitalizált adatbázisok készítése (18-20. század) című kutatási projektje tette lehetővé.

A kötet megrendelhető a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Tanulmányi Osztályán (atanaz@atanaz.hu), vagy megvásárolható a nyíregyházi Szent Atanáz Boltban (Bethlen G. u. 5.). Ára: 3000 Ft.

Krónika

„Colloquium Clementinum II” – Szakmai beszámoló

Morvaország történelmi központjában, Olmützben, 2014. május 29. és 31. között a Palacký Egyetem teológiai kara immár másodjára szervezte meg a „Colloquium Clementinum” című tudományos konferenciát. A világ számos pontjáról érkező, Alexandriai Kelemen kutató tudósok egy kerekasztal mögött mutatták be és vitatták meg kutatási eredményeiket angol, olasz és francia nyelven.

Az első nap a konferencia főszervezője *Vít Hušek* megnyitó gondolatai után *Alain Le Boulluec* tartotta meg Alexandriai Kelemen szimbolikus bibliaértelmezéséről szóló előadását. Alain Le Boulluec munkássága jól ismert a patrisztikus tudományok világában, mivel többek között a *Stromateis* V. és VII. könyvét fordította le *Sources Chrétiennes* sorozatban (*SCh.* 278., *SCh.* 428). Úgyszintén ebben a sorozatban jelentette meg a *Stromateis* V. könyvéhez írt részletes kommentárját (*SCh.* 279). Le Boulluec, miközben ismertette a hellén, az egyiptomi és zsidó írásmagyarázás sajátosságait, előadásában Kelemen egzegetikai módszerének újdonságára mutatott

rá. Meglátása szerint Kelemen a bibliai szövegek értelmének feltárásához és szemléltetéséhez mindamellet, hogy a hellén kultúrából is merített irodalmi forrásokat, leginkább a „hieroglifák módszertanára” támaszkodott, melynek segítségével a Szentírás szavait a hitből fakadó cselekedetek és a vallásos gyakorlatok tükrében értelmezte. E téren Kelemen keresztény példaképe a Barnabás-levél, amit műveiben többször is nagy tisztelettel idéz. A *Stromateis* V,20,3-ban Kelemen pontos ismertetést ad a hieroglifák írásmódszeréről, amit szó szerintire és szimbolikusra oszt. A szimbolikus írás és szövegmagyarázás egyik válfaja az allegória. A francia tudós kiemelte, hogy Kelemen szövegkörnyezettől függően mindkét módszert kiegyensúlyozottan használta annak érdekében, hogy a lehető legjobban feltárja a kinyilatkoztatott igazság üzenetét.

A konferencia második főelőadását *Annewies van den Hoek*, a Harvard Divinity School professzorasszonya tartotta. Az 1988-ban kiadott „Clement of Alexandria and his use of Philo in the *Stromateis*” című, mára már klasszikussá vált műve stílusát és kutatási módszerét követte a „Clement of Alexandria

and the Book of Proverbs” című előadásában. Részletes pontossággal mutatta ki, hogy hány alkalommal és milyen módon használta Alexandriai Kelemen a Példabeszédek könyvét. Nemcsak arra fektetett nagy hangsúlyt, hogy a leggyakrabban használt példabeszédi tanításokra hívja fel a figyelmünket (Péld 1–3 és Péld 8–11 összesen 200 alkalommal idézte műveiben), hanem azt is fontosnak találta, hogy rámutasson a kevésbé idézett, vagy egyáltalán nem idézett versekre (Péld 25 egyszer sem). Kutatása során arra a következtetésre jutott, hogy Kelemen a Példabeszédek könyvét legtöbbször erkölcsi kérdések tárgyalásánál, nevelői jelleggel idézte. Továbbá a kevésbé pontos idézetek nagyobb száma és a gyakori parafrazisok feltehetően arra utalhatnak, hogy Kelemen megváltozott élethelyzete miatt, tudniillik elhagyta Alexandriát, nem birtokolhatta már többé a könyvet, így csak emlékezetére hagyatkozhatott az idézetek leírásánál (Alexandriai Philón műveinek használatát illetően is hasonló elmélet kap létjogosultságot).

Főiskolánkat *Gyurkovics Miklós* képviselte a „Le problematichie sul Nous Divino di Clemente Alessandrino nel contesto del prologo del Vangelo di Giovanni (Alexandriai Kelemen Isteni Nous tanának kérdésfelvetései János evangélium

Prológusának fényében)” című előadásával. Kutatását három olyan pontban ismertette, melyek – belátása szerint – Alexandriai Kelemen egzegetikai módszerének a feltárásához nélkülözhetetlenek: a) Párhuzamos valóságok. b) Hely teológiája. c) Szó szerinti allegória. Az ókeresztény szerzők János evangéliumának Prológusát köztudottan az Isteni Logosz személyére vonatkoztatták. Mivel a Logosz-teológia egyik legismertebb képviselője Kelemen, kézenfekvő lenne, hogy ő is a Prológus verseit az Isteni Logosz személyére vonatkoztassa. E tézis kutatásának nehézsége viszont abból a disputából ered, amit a múlt század elején, 1924-ben R. P. Casey tett fel a „Clement and the Two Divine Logoi” (JThS. 25) című cikkében: két vagy egy Isteni Logoszt különböztethetünk meg Kelemen teológiai rendszerében? A későbbiekben Kelemen teológiai rendszerét párhuzamba állították Alexandriai Philón Logosz-tanával vagy a Sztoából ismert Logosz-elmélettel. Ez viszont bizonyos esetekben mellékvágányra állíthatta Kelemen Logosz-tanának valós feltárását, mivel még a legjobb szándékkal is Kelemen teológiáját philoni teológiává „faragták” át (ugyanaz elmondható a Sztoa vagy a „középső / új platonista” irányzatokkal való párhuzamokról). Gyurkovics azt tanácsolta, hogy a kérdés

újrátárgyalásához nem szükségszerűen azokat a kelemen-i részleteket kell átvizsgálni, amelyek egyértelműen az Isteni Logoszra vonatkoznak, hanem azokat, ahol Kelemen az Isteni Nouszra utal (Prot. X,98,3; Str. V,6,3; 16,5; IV,155,2). Az Isteni Nousz teológiai interpretálása a kelemen-i kutatásokban még nem igazán kiaknázott, sőt, több értelemben ambiguitásoknak ad helyet, mivel az Isteni Nouszt hol magával az Atya Istennel azonosítják, hol pedig a Logosszal. Gyurkovics a Prológus három jól ismert versét (Jn 1,1; Jn 1,3b-4a; Jn 1,18) a bevezetőben említett elméletekkel vizsgálta meg. Ennek eredményeként a következőket mondhatjuk el: Kelemen teológiai rendszerének alapja az a nem szokványos egzisztenciális módszer, amit „betű szerinti allegóriának” is nevezhetünk. Mindhárom szentírási vers teológiai értelmezésében Kelemen nagy figyelmet szentelt a „hely” pontos meghatározására, vagyis a helyhatározószókra. A Prológus elsődleges szférája az isteni szféra, ami ebben az esetben azt jelenti, hogy a „benne” és az „Atya keble” kifejezéseket Kelemen nem értelmezhetette fiktív módon, ellenkező esetben az egész interpretálási módszere fiktívvá válna. A három vers helyhatározóit Kelemen minden esetben az Isteni Nouszra értelmezte. Mivel az Istenségben

Kelemen szerint semmi sem lehet „valótlan”, ezért az Isteni Nousz az a valós létező, aki körülírhatatlan, és a világ teremtésénél körülírhatóvá formálódik, hogy körbeölelje a megformált szellemi és anyagi valóságot. Mint ahogy Kelemen istentáiban nincs fiktív hely (kezdet Jn 1,1), úgy kozmológiájában is ügyel arra, hogy minden létezőt létállapotának megfelelően saját helyére állítson (kezdet Ter 1,1). Végül azt is látnunk kell, hogy Kelemennél a teológia összeforr a kozmológiával, mégpedig akkor válik ez világossá, amikor felismerjük, hogy szerzőnkél minden létező helye maga az Isteni Logosz, aki a létezőknek megfelelően alkalmassá teszi magát arra, hogy önmagába foglalja a körülírhatatlan isteni gondolatokat, mivel ő az Atya Esze (Nousz). Az Isteni Logosz önmagába foglalja a teremtetett szellemi és anyagi világot, mivel ő a teremtető Logosz. Az Isteni Logosz emberi testben jár, és átöleli az embert, mivel ő a megtestesült Logosz. Az Isteni Logosz három aspektusa nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy ugyanarról a Logoszról beszéljünk, akin kívül semmi sem lett. Kelemen bibliai interpretációja eltér a mítoszok allegóriájától, mivel nagy gondot fordít arra, hogy a konkrét valóság talajába gyökereztesse a látható vagy a láthatatlan világ szereplőit, eseményeit vagy magát

az Istenséget. Ez párhuzamos valóságok világa, nem más, mint az isteni szféra képmása (a képmás nem kevésbé valós). Az Isteni Logosz és az Isteni Nousz két párhuzamos valóságú aspektusa ugyanannak a Fiúnak, aki testet öltött, és aki emberré lett. Az Isteni Nousz és az Isteni Logosz valós párhuzamos egysége támpontot ad a Biblia párhuzamos értékű interpretációjára is. Kelemen kozmológiájában a valóságnak nem egyszerűen metafizikai kritériuma van, hanem a lét végső valósága attól függ, hogy a „létezők” milyen mértékben kapcsolódnak az Isteni Logoszba, aki létalapja az egész teremtett szellemi és anyagi világnak. Kelemen Nousz-tanának feltárásával közelebb kerülhetünk a „hely” filozófiai értelmezéséhez is, mely Platón metafizikájában köztudottan nehezen definiálható. Kelemen platonikus fogalmak szemléltetéseivel szó szerint értelmezte János evangéliumának Prológusát, így tanításának fogalmi eszköztára részben más bölcselők műveihez köthető, mondanivalója azonban az Újszövetség értelméhez.

Gyurkovics Miklós kutatása a TÁMOP 4.2.4.A/2-II-1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése országos program című kiemelt

projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

Gyurkovics Miklós

Ivancsó István köszöntése

A második ötéves ciklus lejártával Ivancsó István, főiskolánk tanszékvezető tanára befejezte évtizedes szolgálatát a Nemzetközi Teológiai Bizottságban. Az alkalomból Pietro Parolin államtitkár, Gerhard Müller, a Hittani Kongregáció prefektusa és Alberto Bottari de Castello apostoli nuncius levélben köszöntötte Ivancsó István atyát. Az alábbiakban eredetiben közöljük a három levelet, s csatlakozunk az abban foglalt köszönő szavakhoz és jókívánságokhoz.

Parolin bíboros levele:

Segreteria di Stato

N.3.558./P

Ex Aedibus Vaticanis, 26-VII-2014

Reverendo Domino

Stephano Ivancsó

Reverende Domine,

cum secundum normas per Constitutionem Apostolicam „Pastor bonus” latas (n. 5, § 1) finis impositus est muneri tibi in Romana Curia demandato, Membri scilicet Commissionis Theologicae Interna-

tionalis, facere non potest Beatissimus Pater quin gratum animum peramanter ad te convertat, qui per hoc quinquennium Eius de universa Ecclesia sollicitudines participasti.

Dum igitur memori volente erga te affectus, Romanus Pontifex per me gratias tibi plurimas pro expleto officio ex animo persolvit, Apostolicam Benedictionem tibi tuisque Ipse libenter imertit.

Haec dum tecum communico, qua par est observantia, me profiteri gaudeo

Tibi addictissimum
Petrus Card. Parolin Secretarium
Statum

Müller bíboros levele:

Commissio Theologica Internationalis

Prot. N. 1/14

Palazzo del S. Ufficio,

die IV. septembris 2014

Rev.mo Professore

István Ivancsó

Reverendissime Domine,

expleto secundo quinquennio, quo perdurante operam Tuam in sinu Commissionis Theologicae Internationalis tamquam eius Memberum navastio, ut Praeses huius Commissionis gratias maximas Tibi exhibere cupio pro tam sedula et competenti collaboratione cum Sede Apostolica et cum hac Cong-

regatione pro Doctrina Fidei in questionibus doctrinalibus magni momenti perpendendis.

Dum pro futura Tua activitate sacerdotali et scientifica benedictionem Dei Omnipotentis imploro, omni qua par est reverentia remaneo

Tibi addictissimus in Domino
Gerhardus Card. Müller
Praeses

Bottari de Castello nuncius levele:

Nuntiatura Apostolica in Hungaria
N. 1109/14

Budapest, 15 settembre 2014

Al Reverendissimo Signore

Mons. Prof. István Ivancsó

Reverendissimo Monsignore,

compio il dovere di farLe pervenire la lettera dell'Em.mo Segretario di Stato, il Cardinale Pietro Parolin, con la quale la ringrazia a nome del Santo Padre, per il lavoro svolto nella Commissione Teologica Internazionale, compito ora giunto al termine secondo le norme della Costituzione Apostolica „Pastor Bonus”.

In tale senso si esprime anche l'Em.mo Presidente della medesima Commissione, il Cardinale Gerhard Müller che anche manifesta il proprio riconoscimento nei Suoi confronti.

Mentre mi unisco volentieri ai

sentimenti di gratitudine precedentemente espressi, profitto volentieri della circostanza per confermarvi con sensi di distinto ossequio

di Vostra Signoria Rev.ma dev. mo

Alberto Bottari de Castello
Nunzio Apostolico

Tanévnyitó – 2014/15 tanév

2014. szeptember 14-én – a Szent Kereszt felmagasztalásának ünnepén – hivatalosan is kezdetét vette főiskolánk új tanéve. Az esti ünnepi vecsernyén velünk ünnepelt Atanáz és Fülöp püspök atya is, aki beszédében arra hívta fel a figyelmet, hogy idei tanévünket a Kereszt árnyékában kezdjük el. A Kereszt árnyékában, hiszen az egész katolikus világ az iraki és szíriai keresztényekért imádkozik. De a Kereszt egyben üdvösségünk jelképe is, bátran tekintsünk fel rá mind bánatunkban, mind örömeinkben.

Az idei tanévünk több szempontból is különleges lesz. Ferenc pápa bejelentette, hogy 2015 a megszentelt élet éve lesz. Így nagyobb figyelmet kapnak a szerzetesi közösségek, azok a nők és férfiak, akik Krisztus követésére különleges meghívást kaptak. A másik érdekessége ennek az évnek a máriapócsi kegykép könnyezésének 300. évforduló-

ja. Ennek alkalmából püspök atya tervei szerint a kegykép az egész országot bejárja, hogy a híveket Máriapócsra hívja.

A tanévnyitó végén az ösztöndíjak kiosztására került sor. Ebben az évben több díjat is kiosztottak. köztársasági ösztöndíjban részesült *Dudás György* II. éves teológushallgató. Hodinka Antal-ösztöndíjat nyert *Kocsorák János* V. éves teológushallgató. Szabó Jenő-ösztöndíjban részesült *Ágoston Marianna* és *Kovács József* I. éves hittanár szakos hallgatók, ill. *Czeplédi Evelin* III. éves katekéta szakos hallgató. Illés József-ösztöndíjat nyert *Kiss Emese* III. éves katekéta szakos hallgató. A Petrássevich Nicefor-ösztöndíjat *Hoskó Imola* és *Obbágy László* kántor szakos hallgatók nyerték el.

Az ösztöndíjakhoz mindenkinek szeretettel gratulálunk.

Véghseő Tamás

Tanévkezdésünk létszámadatai

2014. szeptember 8-ával kezdetét vette intézményünk 64. tanéve. A főiskolán a 2014/2015. tanévben a hallgatói létszámok a következőképpen alakulnak:

nappali tagozaton:

teológus szakon összesen 54 fő hallgató folytat tanulmányokat:

katekéta alapszakon: 4 fő;

kántor alapszakon: 9 fő;
 osztatlan hittanár szakon: 8 fő;
 licencia kurzuson: 3 fő;

levelező tagozaton:

teológus szakon: 7 fő;
 katekéta alapszakon: 56 fő;

kiegészítő hittanár-nevelőtanár
 mesterszakon: 31 fő;

osztatlan hittanár szakon: 7 fő
 hallgató folytat tanulmányokat.

Ez azt jelenti, hogy 179 hallgató
 kezdte meg a 2014/2015-ös tanévet
 intézményünkben. Összes hallga-
 tónkból 81 hallgató kezdte meg első
 évfolyamon tanulmányait.

Riczuné Vadász Csilla

Véradás intézményünkben

A 2014/2015. tanévben, a hagyományokat követve, Intézményünk ismét csatlakozott a 9. Országos Felsőoktatási Véradóversenyhez. Ennek keretében 2014. szeptember 22-én megrendeztük az idei tanév első véradását.

Hallgatóink, oktatóink – az őszi időjárás viszontagságainak következtében – kicsit kevesebben tudtak részt venni ezen az eseményen, de bízunk benne, hogy a tanévre tervezett további két véradás alkalmával majd nagyobb számban tudunk hozzájárulni a versenyben való sikeres részvételhez.

Riczuné Vadász Csilla

Prof. Szabó Péter ismét a Nemzetközi Kánonjogi Társaság igazgatótanácsának tagja

A Nemzetközi Kánonjogi Társaság („Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo”) XV. Világkongresszusán Szabó Péter tanár urat újabb hároméves periódusra a társaság igazgatótanácsának („Consiglio Direttivo”) tagjává választották.

Főiskolánk tanszékvezető tanárának és rektorhelyettesének szívből gratulálunk, és további eredményes kutatómunkát kívánunk!

Véghseő Tamás

Szent X. Piusz pápára emlékezve

„Mindent megújítani Krisztusban” – Szent Liturgia és konferencia Szent X. Piusz pápa halálának 100. évfordulóján – 2014. szeptember 26. Nyíregyháza.

8.00 Szent Liturgia a nyíregyházi püspöki társszékesegyházban

10.30 Konferencia a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola dísztermében.

Előadások:

Gárdonyi Máté: Szent X. Piusz pápa pontifikátusa

Kránitz Mihály: Szent X. Piusz és a modernista válság

Ulmann Péter: „Nova et vetera...”

(Mt 3,52) Szent Piusz pápa és a liturgikus mozgalom

Véghseő Tamás: Szent X. Piusz pápa és a magyar görögkatolikusok.

honlap

Basilio Petrà professzor látogatása

Az elmúlt évek gyakorlatához kapcsolódóan ismét neves külföldi előadó látogatott intézményünkbe. 2014. október 19-én főiskolánk vendége volt *Basilio Petrà* atya, nemzetközi hírű morálteológus, a firenzei Közép-olaszországi Teológiai Kar professzora, aki más egyetemeken mellett a római Alfonsiana Akadémián és a Pápai Keleti Intézetben is meghívott előadóként tevékenykedik, mint a keleti teológia szakavatott ismerője, különös tekintettel az erkölcssteológia különböző összefüggéseire. Basilio atya a főiskolán tartott előadásának bevezetőjében röviden ismertette életútját, kiemelte, hogy évtizedes kutatásainak két kiemelt területe a házasság szentsége keleti megközelítésének teológiai és gyakorlati kérdései, valamint a női papság helyzetének teológiai vetületei. Mindkét témában számos publikációja látott már napvilágot. Mostani előadását alapvetően a házasság felbonthatatlanságának szentelte, bemutatva a keleti és nyugati megközelítés sajátosságait és külön-

bözőségeit. A témának különleges aktualitást biztosított a jelenleg is zajló püspöki szinódus, mely a Vatikánban a családpassztoráció kihívásait állította vizsgálódásának középpontjába. Basilio Petrà professzor a délelőtti főiskolai elemzése után az esti „papi rekollekció” a házasságot mint a szeretet szentségét állította a figyelem középpontjába, áttekintve a házasság lényegére és céljaira vonatkozó tanítóhivatali meglátások 20. századi változásait. Basilio atya magyarországi látogatása során a Miskolci Apostoli Exarchátusban szintén „papi rekollekciós” összejövetelen vett részt és tartott előadást.

Verdes Miklós

Teológiai Napok 2014

Az idei „Teológiai Napok” – mely Máriapócsra, október 17. és 18. között volt – különös aktualitást adta, hogy éppen fél évszázaddal ezelőtt a II. Vatikáni Zsinat harmadik ülészakájának végén fogadták el azt a határozatot, mely a keleti katolikus egyházakról, azaz rólunk szól. A dokumentum neve: *Orientalium Ecclesiarum*.

Mindig érdekes és szép kihívás egy-egy szentszéki dokumentumba, mint tükörbe, tekinteni. Erre vállalkoztunk most mi is. Szerettük volna ennek a dokumentumnak az értékét, mint nekünk és rólunk szó-

ló szövegeknek az értékét és jelentőségét megvizsgálni.

Péntek délután az imádságos kezdetet és Atanáz püspök atya köszöntő szavait követően *Seszták István* – az „*Orientalium Ecclesiarum*” helye a II. Vatikáni Zsinaton és a 20. század teológiai rendszerében”, és *Kruppa Tamás* – a II. Vatikáni Zsinat ekkleziológiája című bevezető előadásait hallhattuk, melyeket, a többi előadáshoz hasonlóan, érdekes hozzászólások és kérdések követhettek.

A kegytemplomban elimádkozott alkonyati istentisztelet és a Zarándokház vendégszeretetét ismét „feltáró” vacsora után a teológiai napok sajátos esti programja, a püspök atyákkal való fórum következett. Nagyon megerősítő élmény és tapasztalat volt az egész nap, az esti fórumon és a másnapi előadásokon is megjelent papok igen magas száma, nyitottsága és érdeklődése.

Szombaton, az utrenye imádságát és a reggelit követően, a zsinati dokumentum egyes részkérdéseibe nyerhettünk betekintést. Ennek fényében hallhattuk *Lukács Imre* atyát (Az *Orientalium Ecclesiarum* szentségtani útmutatása), *Kovács Csaba* fiatal kollégánkat (A hiteles keleti hagyomány kérdése a II. Vatikáni Zsinat *Orientalium Ecclesiarum* kezdetű dekrétumában), *Szabó Péter* tanár urat (Az *Orientalium*

Ecclesiarum kánonjogi hangsúlyai, különös tekintettel a keleti egyházak fegyelmi megújulására) és végül *Horváth Tamás* atyát („*Communicatio in sacris*” az *Orientalium Ecclesiarum* szemléletében – a dekrétum hatása és mai megfontolások).

Fülöp püspök zárszava és a papi identitásunkban is megerősítő, együtt eltöltött nap, különösen az *Orientalium Ecclesiarum* zsinati tanítás fényében ismét felhívhatta a jelen lévő atyák figyelmét arra, hogy a papi hivatásunkat mindig az egymást harmonikusan kiegészítő oszlopokra, a szív-lélek és az értelem alapjaira kell építenünk, megtalálva az imádság és a teológia egységét.

Seszták István

Keleti egyházi bibliográfia magyar nyelven 2013–2014

- „A szeretet (Homíliák az Aranyszájú-gyűjteményből)”, in *Tanítvány I* (2014) 56–61.
- BAÁN ISTVÁN: „Bacsinszky András munkácsi püspökké való kinevezése”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 61–84.
- BENDÁSZ DÁNIEL: „Bacsinszky András és a Munkácsi Egyházmegye kánoni felállítása”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 49–60.
- BOHAČ VOJTECH: „Ószláv nyelvű könyvek Bacsinszky püspök korából”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 137–148.
- BOHÁCS BÉLA: „Az Eperjesi Egyházmegye felszámolásának előjelei Csehszlovákiában 1945–1950”, in *Athanasiana* 38 (2014) 7–25.
- CSIMA FERENC: „A hazai katolikus felsőoktatás könyvkiadási tevékenysége”, in *Egyháztörténeti Szemle* 2 (2014) 104–119.
- FORGÓ ANDRÁS: „Adalékok Bacsinszky András püspöki tevékenységének eszmei hátteréhez”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 97–116.
- GÁNICZ ENDRE: „A »Dicsérjétek az Urat« énekeskönyvünk címének bibliai háttere”, in Ivancsó István (szerk.): *A Dicsérjétek az Urat című énekeskönyvünk megjelenésének 60. évfordulója alkalmából 2014. május 8-án*

- rendezett szimpozion anyaga* (Liturgikus Örökségünk XIII.), Nyíregyháza 2014, 9–22.
- GOLUB XÉNIA: „Szláv kéziratok és régi nyomtatványok katalógusrevíziója a nyíregyházi Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola könyvtárában”, in *Athanasiana* 38 (2014) 143–154.
- HORVÁTH TAMÁS: „Görögkatolikus Szent Liturgia – Kottás tankönyv, Nyíregyháza 2013, (Collectanea Athanasiana, IV. Institutiones vol. I.)”, in *Athanasiana* 38 (2014) 155–158.
- INÁNTSY-PAP ÁGNES: „Hátrányos helyzetű gyermekek kezelése a görögkatolikus nevelési és oktatási rendszerben”, in *Athanasiana* 38 (2014) 134–142.
- IVANCSÓ BAZIL: „Énekeskönyvünk a Roskovics-, Danilovics-, Krajnyák-féle énekeskönyvek sorában”, in Ivancsó István (szerk.): *A Dicsérvételek az Urat című énekeskönyvünk megjelenésének 60. évfordulója alkalmából 2014. május 8-án rendezett szimpozion anyaga* (Liturgikus Örökségünk XIII.), Nyíregyháza 2014, 45–56.
- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A Dicsérvételek az Urat című énekeskönyvünk megjelenésének 60. évfordulója alkalmából 2014. május 8-án rendezett szimpozion anyaga* (Liturgikus Örökségünk XIII.), Nyíregyháza 2014, 83 p. ISBN 978-615-5073-26-7 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Az imaórák mint a keresztény iniciáció eszközei”, in Boháč, V. – Tkáč, M. (vyd.): *Liturgia hodín ako prostriedok novej evanjelizácie. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*, Prešov 2014, 70–85.
- JACZKÓ SÁNDOR: „Az 1954-es énekeskönyvünk megjelenésének körülményei”, in Ivancsó István (szerk.): *A Dicsérvételek az Urat című énekeskönyvünk megjelenésének 60. évfordulója alkalmából 2014. május 8-án rendezett szimpozion anyaga* (Liturgikus Örökségünk XIII.), Nyíregyháza 2014, 57–70.
- JANKA GYÖRGY: „Bacsinszky András hajdúdorogi évei”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 39–47.
- JOBÁGY ANDRÁS: „Nemzet és/vagy vallás. A magyarországi görög katolikusok identitása és liturgikus nyelve”, in *Egyháztörténeti Szemle* I (2014), 41–50.

- KOCSIS MIHÁLY: „Két, ruszinok számára nyomtatásban megjelent mű (az ún. Bacsinszky-biblia és a Kutka-féle katekizmus) és a legújabb kutatások”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 131–135.
- LACH, MILAN: „Joannicius Basilovits protoigumen, a Munkácsi Egyházmegye bazilita növendékeinek nevelője a 18–19. század fordulóján”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 117–129.
- MAJCHRICSNÉ UJTELEKI ZSUZSANNA (összeáll.): *Egyház-látogatási jegyzőkönyvek a görögkatolikus püspöki levéltárban 1. Dudás Miklós canoninca visitatiói a Hegyaljai Esperesi Kerületben 1940–1950. Forráskiadvány* (A Görögkatolikus Püspöki Levéltár kiadványai V/1.), Nyíregyháza 2014, 172 p. ISBN 978-963-88535-7-8 ISSN 1588-9718
- MAJCHRICSNÉ UJTELEKI ZSUZSANNA (összeáll.): *Egyház-látogatási jegyzőkönyvek a görögkatolikus püspöki levéltárban 2. Dudás Miklós canoninca visitatiói a Miskolci Esperesi Kerületben 1940. Forráskiadvány* (A Görögkatolikus Püspöki Levéltár kiadványai V/2.), Nyíregyháza 2014, 184 p. ISBN 978-963-88535-6-1 ISSN 1588-9718
- NYIRÁN JÁNOS: „Magyar nyelvű liturgiafordítás Bacsinszky püspök korában”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 149–172.
- PALLAI BÉLA: „Énekeskönyvünk első kiadásának bemutatása a további változatok fényében”, in Ivancsó István (szerk.): *A Dicsérjétek az Urat című énekeskönyvünk megjelenésének 60. évfordulója alkalmából 2014. május 8-án rendezett szimpozion anyaga* (Liturgikus Örökségünk XIII.), Nyíregyháza 2014, 23–44.
- PUSKÁS BERNADETT: „Bacsinszky András püspök reprezentációjának emlékei”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 173–195.

- RAUSZ SZILVESZTER: *Amiről az ikonok beszélnek*, Budapest 2013, 96 p. ISBN 978-963-662-626-6
- SEBESTYÉN SÁNDOR: „Öltések Krisztus elszakadt köpenyén”, in *Jel* 3 (2014) 71–75.
- SPANNENBERG NORBERT: „Felvilágosult abszolutizmus, tolerancia és paritás Egyház- és valláspolitikai a 18. századi Habsburg Birodalomban”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 13–28.
- TERDIK SZILVESZTER: „Az egykori jezsuita templom székesegyházzá alakítása Ungváron, Bacsinszky András püspök (1773–1809) idejében”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 197–243.
- TERDIK SZILVESZTER: „Egy román Liturgikon Nyíracsaáról”, in *Athanasiana* 38 (2014) 108–121.
- VASIL', CYRIL: „Bacsinszky András püspök személye – püspöksége alatt kiadott – kánoni rendelkezéseinek fényében”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 87–95.
- VÉGHSEŐ TAMÁS – KATKÓ MÁRTON ÁRON (közreadók): *Források a magyar görögkatolikusok történetéhez 1. kötet 1778–1905*, (Collectanea Athanasiana II/4/I.), Nyíregyháza 2014, 605 p. ISBN 978-615-5073-27-4 ISSN 2060-1603
- VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – SIMON KATALIN (közreadók): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez – Az egri egyházmegye területén szolgáló görögkatolikus papok 1741. évi javadalomösszeírása* (Collectanea Athanasiana II/5.), Nyíregyháza 2014, 573 p. ISBN 978-615-5073-29-8 ISSN 2063-0433
- VÉGHSEŐ TAMÁS (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea

Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 288 p. ISSN 2060-1603 ISBN 978-615-5073-13-7

VÉGHSEŐ TAMÁS: „Bacsinszky András püspök tanulmányai Ungváron és Nagyszombatban”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza 2009. november 12-14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 29-37.

ZADUBENSKI NORBERT (szerk.): *Görögkatolikus Szemle Kalendárium* 2014, Nyíregyháza 2013, 196 p. ISSN 1585-6593