

TEOLÓGIA

Bibliaolvasás új szemmel

✱

A Jézus Szíve-tisztelet teológiájához

✱

A bölcsélet a teológiában

✱

A szent és bűnös egyház

✱

Elváltak és újraraházasodtak

✱

Párbeszéd és igazság

✱

INTERJÚ:

Peter Neuner professzorral a világiak egyházi szolgálatáról

✱

Meynet, Roland SJ — Martelet, Gustave SJ — Csikós Csaba
Pottmeyer, Hermann J. — Sulyok Elemér OSB
Windisch, Hubert és mások írásai

XXIX. évf. 1995. 2. sz.

TEOLÓGIA

NEGYEDÉVI FOLYÓIRAT

XXIX. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

1995. MÁJUS

TANULMÁNYOK

- ROLAND MEYNET SJ: Bibliaolvasás új szemmel — Retorikai elemzés
(ford.: Mártonffy Marcell OSB) 65
- SULYOK ELEMÉR OSB: A Szentírás értelmezése az egyházban 72
- GUSTAVE MARTELET: „A bárány, aki a világ teremtése előtt kiválasztatott”
— A Jézus Szíve-tisztelet teológiájához (ford.: Tózsér Endre SchP) 79
- SZENNAY ANDRÁS OSB: A bölcelet a teológiában 86

INTERJÚ

- Peter Neuner-rel, a Müncheni Egyetem dogmatikai professzorával:**
Új „hivatalok” az egyházban a közösség szolgálatára
(ford.: Gáspár Csaba László) 94

KÖRKÉP

- † STEFAN LÁSZLÓ püspök: A szent egyház egyben a bűnösök egyháza
(ford.: Gáspár Csaba László) 101
- A kánoni jog törvénye és a lelkiismeret törvényének joga — Az elváltak és
újraházasodottak pasztorációjához (Gáspár Csaba László) 103
- CSIKÓS CSABA: A maga képére és hasonlatosságára...
— Az ember teremtése és elhivatottsága a Gen 1,26-28 tükrében 109
- HERMANN J. POTTMEYER: Párbeszéd és igazság
— Hogyan találja és éli meg az egyház az igazságot *
(ford.: Bánhegyi B. Miksa OSB) 116

TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

- HUBERT WINDISCH: Embertől emberig
— A lelkipásztori beszélgetés (ford.: Tózsér Endre SchP) 120

TANULMÁNYOK

Roland Meynet SJ

BIBLIAOLVASÁS ÚJ SZEMMEL

A retorikai elemzés

A cím egyszerre igaz és félrevezető. Igaz, mivel módszeres retorikai (más szóval strukturális) elemzés eddig csupán aránylag kisszámú, főként rövid szakaszcsoportokról — például egyes zsoltárokról — készült, teljes szentírási könyvekről alig. A megközelítés azért is új, mert jelentős fejlődésnek csak az utóbbi pár évben indult. Tény, hogy manapság egyre több bibliatudós foglalkozik a szövegek felépítésével, ám az sem kétséges, hogy a kezdet kezdetén vagyunk, hiszen e téren kevés szerző rendelkezik kellő jártassággal. Ugyanakkor tévedés volna a retorikai elemzést új módszernek tekintenünk, mivel gyökerei a 18. század közepéig nyúlnak vissza. Elég, ha E. Lowth *Előadások a zsidók szent költészetéről* (1753) című nevezetes művére gondolunk, de különös érdeklődésre tarthatnak számot J. Jebb s kivált T. Boys — az egzegéták túlnyomó többsége előtt immár ismeretlen — munkái is a 19. század elejéről.

Címünk kapcsán még egy kérdés felvetődik. Vajon a retorikai elemzést csakugyan írásmagyarázó módszernek kell-e felfognunk? Helyesebb volna, ha műveletről beszélünk, amely a szövegkritika, a lexikográfiai kutatás, az alak- és mondattani elemzés, a szerkesztéstörténet, a műfajmeghatározás stb. mellett az egzegézis fontos állomásának tekinthető. Ez bizonyos értelemben csökkenti hatáskörét, egyúttal azonban megkerülhetetlenné is teszi. A retorikai elemzés ugyanis nem a számos módszer egyike, amelyet tetszés szerint elsajátíthatunk vagy figyelmen kívül hagyhatunk, hanem a bibliaértelmezés nélkülözhetetlen stádiuma.

A többi egzegetikai eljárással karöltve a retorikai elemzés is a szövegek megértését tűzi ki céljául. Meggyőződése, hogy munkája csak akkor vezethet eredményre, ha feltárja a *kompozíciót*, oly módon, hogy előzőleg körülhatárolja a szövegeket, akárcsak a nyelvész, aki a vizsgált szövegtestben először a mondatokat azonosítja. A bibliai könyvekben ugyanis, a zsoltárok kivételével, nincsenek címmel vagy tipográfiaiailag megjelölt szakaszhatárok (például elkülönített bekezdések). A nehézség korántsem újkeletű: az irodalmi egységek meghatározásának problémája minden egzegéta számára ismerős. A bibliai könyv esetében csupán két határvonalhoz nem fér kétség: a könyv kezdetéhez és végéhez. Magában a szövegben bizony nem takarítható meg a felosztás körülményes munkája! El is végezzük, többnyire persze merőben tapasztalati úton. Az immár jó évszázada uralkodó történetkritikai egzegézistől megtanultuk, hogy csak a kisebb egységekre, az irodalmi „formákra” ügyeljünk (csodaelbeszélések, apoftegma, példázatok...). Hozzászoktunk, hogy e kisebb egységeket egymástól elkülönítve tanulmányozzuk. Az evangéliumok (de éppígy a próféták is) nem egyebek, mint apró szöveg egységek meglehetősen rendszertelen gyűjteményei, amelyeket a korai keresztény közösségek kézzől kézre adtak, s amelyeket egy szerkesztő (vagy gyűjtő!) egy szép napon összeférelt, ám nem formált összefüggő alkotássá. A retorikai elemzés ennek épp a fordítottjából indul ki: okkal feltételezzük ugyan, hogy kezdetben rövid és egymástól független elbeszélések forogtak közkezen, az evangélisták azonban valódi írók voltak, akik anyagukat tudatosan komponálták meg. A retorikai elemzés attól az állítástól sem riad vissza,

hogya a kompozíciók nem a görög-latin retorika szabályait követik, hanem a héber retorika sajátos törvényeinek engedelmessé válnak, s az Újszövetség szerzői e törvények közvetlen örökösei.

De félre az elvekkkel és általánosságokkal! A következő példák magukért beszélnek. Kezdjük mindjárt az elején, s nézzük a legkisebb egységet, a kéttagú szegmenstumot vagy párverset:

Nem az én ijamban BÍZOM,
nem a fegyverem a segítségem, SEGÍT MEG ENGEM (Zsolt 44,7).

Az egyszerű körülmény, hogy ti. ugyanaz kétszer és különböző módon hangzik el, „tekintetünket a sorok közt — s nem másutt — lakozó értelemre tereli. Megértése egy olyan *gondolat* irányába mutat, amely valamennyi körülírástól különbözik, noha ezektől nem szakítható el¹.” Ha végigolvassuk a 44. zsoltárt, láthatjuk, hogy a teljes, 28 párversből (vagy kéttagú szegmentumból) álló költemény elejétől a végéig két lábón jár. A héber líra alaptulajdonsága az a költői eljárás, amelyet R. Lowth nyomán „parallelismus membrorum”-nak, vagyis *gondolatpárhuzamnak* nevezünk. Sőt, tágabb értelemben az egész bibliai irodalmat ez jellemzi. A kijelentések azért ismétlődnek meg, mert az igazság nem foglalható egyetlen kijelentésbe, hanem két, egymást kiegészítő állítás összjátékából, esetleg ütköztetéséből világlik elő.

Ezernyi példa közül most csak az alábbi, párhuzamos felépítésű rövid szakaszt ragadom ki:

+ Dél királynője e nemzedék — és elítéli őket, : mert ő eljött a föld végső határáról,	feltámad	az ítéletkor férfiaival
HOGY MEGHALLGASSA	Salamon	BÖLCSESSÉGÉT,
= de íme, itt nagyobb van		Salamonnál.

+ A ninivei férfiak ezzel — és elítélik, : mert	feltámadnak	az ítéletkor a nemzedékkel
ŐK MEGTÉRTEK	Jónás	PRÉDIKÁLÁSÁRA,
= de íme, itt nagyobb van		Jónásnál!

Rövid szövegünk második része (Lk 11,31-32) látszólag az első pusztán megismétlése, „kettőzés”. Ahogy mondani szokás: nem hordoz új információt, éppenséggel felesleg. S mégis, a nyomatékosító szerep (az ismétlés a legfontosabb retorikai alakzat!) itt kiegészítő funkcióval gyarapszik. Többszörösen is: a nemek (a „királynő” és a „férfiak”), valamint a földrajzi nevek („Dél” és „Ninive”: Észak) kettős kölcsönössége a teljességet jelöli (az összes pogány elítéli majd e nemzedéket). A „meghallgatás” és a „megtérés” időrendi és szükségszerű összetartozása, továbbá a király (Salamon) „bölcseisége” és a próféta (Jónás) „prédikálása” közt fennálló kölcsönösség pedig a legfontosabbra utal: arra, hogy Jézus király és próféta. S végül

1 P. Beauchamp: Előszó, in: R. Meynet: L'analyse rhétorique, Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et exposé systématique, Paris, Cerf, 1989.

még egy ellentétes párhuzam: a centripetális mozgás, amely Dél királynőjét „a föld végső határáról” Izraelbe vonzza — és a centrifugális mozgás, amely Jónást Izraelből Ninivébe viszi. Szakaszunk ékesszólóan tanúsítja, hogy ha két irodalmi egység feltűnő egyezést mutat, akkor nem mulaszthatjuk el szemügyre venni a különbségeket sem, hiszen értelmet hordoznak — talán a hasonlóságoknál is inkább.

A következő példa hasonló, egyúttal azonban egy szép koncentrikus szerkezetbe is bepillantást enged (Lk 14,7-14).

⁷Azután egy példázatot mondott a meghívottaknak, amikor észrevette, hogyan válogatják a főhelyeket:

+ ⁸ „HA MEGHÍVNAK — ne ülj a mert lehet, hogy nálad érdemesebb embert is meghívott, és ha odajön hozzád, aki meghívott téged is meg őt is, és így szól: : Engedd át neki a helyet, = akkor = odakerülsz	FŐHELYRE, AZ UTOLSÓ HELYRE.	lakodalomba, SZÉGYENSZEMRE
----- ¹⁰ Hanem-----		
+ HA MEGHÍVNAK — menj el, ülj le hogyan amikor odajön hozzád, aki meghívott, : Barátom, menj = s akkor = minden asztaltársad előtt.	AZ UTOLSÓ HELYRE, FELJEBB, DICSŐSÉGED lesz	így szóljon:

¹¹Mert aki
aki pedig

FELMAGASZTALJA MAGÁT,
MEGALÁZZA MAGÁT,

MEGALÁZTATIK,
FELMAGASZTALTATIK.

A szöveget újraolvasva azonnal láthatjuk, hogy a 10. vers párhuzamos, ugyanakkor minden mozzanatában ellentétes is a 8-9. verssel; a szükséges változatok révén mindazonáltal elkerüli a gépies szerkezetisméltést. A 10. versben megfigyelhető a „leülni” és a „menni” ellentétpárja, valamint a „feljebb” variáció (nem pedig, amint várhatnánk, „az első helyre”); ezek készítik elő a 11. vers oppozícióját: „felmagasztaltatik” — „megaláztatik”.

A Biblia modern kiadásai szinte kivétel nélkül így jelölik ki a szöveg határait. S csakugyan, a nyugati olvasó — a görög-latin kultúra örököse — magától értetődőnek tekinti, hogy egy példázat a belőle következő tanulssággal ér véget. Így van ez Aesopus vagy La Fontaine meséiben is. E kíváncságnak a 11. vers tökéletesen megfelel.

Am a bibliai szövegek logikája más. Jézus beszéde még nem ért véget. Ha megállnánk a 11. versnél, ugyanúgy tennénk, mintha a következő párverset megfosztanánk második tagjától:

Ha az Úr nem építi a házat,
hiába fáradoznak az építők
(Zsolt 127,1).

Mindenki számára nyilvánvaló, hogy a mondat nem ér véget a felénél! Hasonlóképpen, miután Jézus a 7-10. versben a meghívottakhoz fordult, a következő versekben (12-14) a „meghívót” szólítja meg:

¹² Azután Jézus az őt meghívóhoz fordult:

+ „Ha ebédet vagy vacsorát adsz,
— ne hívd meg
BARÁTAIDAT, TESTVÉREIDET, ROKONAI DAT és GAZDAG SZOMSZÉDAIDAT,
(félve,) nehogy ők is meghívjanak,
= és viszonzózzák.

----- ¹³ Hanem -----

+ ha lakomát adsz,
— hívd meg inkább
A KOLDUSOKAT, BÉNÁKAT, SÁNTÁKAT és VAKOKAT.
14. Boldog leszél, mert ők nem tudják
= viszonzni.
= De majd visszafizetik az igazak föltámadásakor.”

A két részlet (12b-e és 13b-e) közti párhuzam itt is szembeeszkö. A meg nem hívandók felsorolásának négy tagjára a meghívandók felsorolásának négy tagja felel. A legfontosabb variáció az utolsó, hozzáfűzött félmondatban figyelhető meg: „az igazak föltámadásakor”.

Kettős példázattal van tehát dolgunk. Egymást kiegészítő részei mindenkéhez szólnak: azokhoz is, akiket vendégségbe hívnak, és ahhoz is, aki vendégeket hív. S a 11. vers — „aki felmagasztalja magát, megaláztatik, aki pedig megalázza magát, felmagasztaltatik” — nemcsak a példázat első felének a konklúziója, hanem bizonyos értelemben a második rész bevezetője is. Így a példázat két szakasza külön-külön párhuzamos szerkezetű, együttesük pedig koncentrikus felépítésű. Az egészet összefoglaló „tanulság” vagy közmondás nem a végén található, azaz nem következtetés, hanem a középpontban: mint a parabola szíve, a boltív záróköve. Tudomásom szerint csak az Újszövetség újheber fordítása nem választotta szét, amit Lukács egybekötött. A 14,7-14-et közös címmel látta el: „Erkölcsei tanítás a meghívónak és a meghívottaknak”².

Következő példánk az Újszövetség kétségkívül legismertebb szövege, amelyet valamennyi keresztény kívülről ismer és gyakran imádkozik: a Miatyánk (a Máténál olvasható változatban). Mindenki tudja, hogy az ima hét kérést tartalmaz. Ha közösen mondjuk, két egyenlőtlen részre osztjuk. Az egyik az első három, „tegező” formában megszólaló kérésből áll, a másik az utolsó négyből (az alany itt többes szám első személyű: „mi”).

Mi Atyánk, aki a mennyekben vagy,

+ szenteltessék meg a **te** neved,

+ jöjjön el a **te** országod,

+ legyen meg a **te** akaratod, amint a mennyben, úgy a földön is.

= Mindennapi kenyerünket add meg **nekünk** ma,

= és bocsásd meg vétkeinket, miképpen **mi** is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek,

= és ne vigy **minket** kísértésbe,

= de szabadíts meg (**minket**) a gonosztól.

Így olvasható *A katolikus egyház katekizmusában* is, amely a közelmúltban látott napvilágot³. Természetesen illő, hogy felismerjük a különbséget az első három kérés egyes szám második személyű névmásai és az utolsó négy kérés többes szám első személyű névmásai között. A felépítést azonban nemcsak ezek jelzik, hanem más,

² The Bible Society in Israel, Jerusalem, 1976, 1991.

³ §§ 2803-2806.

nem kevésbé fontos ismérvek is. Ha csupán egyetlen jellegzetességre hagyatkozunk, könnyen elkerüli figyelmünket a szöveg valódi felépítése, s így értelme is kárt szenved.

Észre kell tehát vennünk, hogy az *utolsó három* kérdés a rossz dolgoktól — a „vétkektől”, a „kísértéstől” és a „gonosztól” („a rossztól”) — való megszabadulásra vonatkozik; vagy megfordítva: a negyedik kérdés „kenyere” nem rossz, hanem jó, miként az első három kérdésben foglaltak is: (Isten) „neve”, „országá” és „akarata”. Láthatjuk, hogy a negyedik kérdés alaktani szempontból a három utolsóhoz kapcsolódik (a „nekünk” révén), jelentéstani szempontból viszont az első háromhoz (a jó dolgokhoz).

Egyébként pedig csak a harmadik és az ötödik kérdés zárul kiterjesztéssel, amelyet görögül mindkét esetben az „amint” szócska vezet be: „amint a mennyben, úgy a földön is”; „amint mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek”. Ezáltal szép keretbe foglalják a negyedik kérést, azt, amely számszerűen középtűt találhatók.

De ez még nem minden. A negyedik kérdés az összes többitől különbözik, mivel két, szigorúan párhuzamos tagból áll. Szó szerinti fordításban:

A kenyeret, add meg	a miénket, nekünk	<i>a mindennapit minden nap!</i>
------------------------	------------------------------	--------------------------------------

Mindkét szókapcsolat elejét a fő mondatrész (a tárgy és az ige) alkotja, ezeket követi „a miénket” és a „nekünk”, majd a hasonló jelentésű „mindennapi” és „minden nap”.

MÁTÉ MIATYÁNKJA (Mt 6,9-13)

Mi Atyánk, aki	szenteltessék meg a te jöjjön el a te legyen meg a te a mennyben, úgy a földön is.	NEVED, ORSZÁGOD, AKARATOD, AMINT
----------------------	---	--

	A KENYERET, add meg	<i>a miénket, nekünk</i>	<i>a mindennapit minden nap.</i>
--	--------------------------------	------------------------------	--------------------------------------

a	és bocsásd meg a mi	VÉTKEINKET, AMINT mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek
mennyekben vagy,	és ne vigy minket de szabadíts meg	KÍSÉRTÉSBE, A GONOSZTÓL.

Végül, s ez nem csekélység, a mindennapi kenyérért való esdeklés cseng össze leginkább Annak a nevével, akit az imádság megszólít. Ha ugyanis az első három és az utolsó három kérést a hozzájuk illő isteni nevekkel kellene bevezetnünk, akkor a második kéréshez természetesen a „*Királyunk*” („jöjjön el a te *országod*”), s az összes többihez nyilván az „Istenünk” megszólítás járulhatna. Ugyanakkor az Atya név szigorúan véve csak a középső kéréshez illeszkedik: a gyermekek — legalábbis a korabeliek — közös tapasztalata, hogy a mindennapi kenyeret az apa teszi a család asztalára.

Ha tehát a közös irányba mutató jelzések mindegyikét figyelembe vesszük, akkor a kéttagú felosztásnál meggyőzőbbnek tűnik a koncentrikus elrendezés (ld. ábránkat). Ekkor elsősorban, és kétségkívül nagyobb haszonnal, azon elmélkedhetünk, hogyan függenek össze a központi fohász két oldalán tükörszimmetrikusan elhelyezkedő kérések: pl. az elején Isten „szent” neve és a végén a „Gonosz”, Isten „Országá” és a (Gonosztól eredő) „kísértés”. Az evangéliumban mindkettő olyan

valóság, amelybe vagy „bemegyünk”, vagy sem⁴. S a középpontot közrefogó két kérdés párhuzamát felismerve azon is elgondolkozhatunk, mi a lényege Isten „akarátának”.

Nyilván nem került el az olvasó figyelmét, hogy a Miatyánk szerkezete — különös módon — hétágú gyertyatartóra emlékeztet⁵. Az ilyen felépítés nem egyedülálló a Bibliában. Ellenkezőleg, bár jó néhány szakasz párhuzamos felépítésű, még gyakoribb a koncentrikus szerkezet — kivált a szövegszervezős magasabb szintjein⁶.

Mint ez utóbbi példa is mutatja, a retorikai elemzés rövidebb részletek — perikópák (a szerkesztés legkisebb egységei: csodaelbeszélések, példázatok, kisebb beszédek) — vizsgálatánál hasznosnak, olykor nélkülözhetetlennek bizonyul: főként a határok kijelölését segíti. Ám valódi jelentőségére akkor derül fény, ha nagyobb lélegzetű szövegegységeket veszünk alapul: egyszerre több perikópából álló szekvenciákat (és alszekvenciákat); a szekvenciákból kialakuló hosszabb szakaszokat (és alszakaszokat); s végezetül az egész könyv felépítését.

Bibliai sétánk végén az Újszövetség — s talán az egész irodalom — egyik legszebb szövegemléke felé kanyarodunk: Lukács nevezetes 15. fejezetéhez, amelyet többnyire az alábbi címen emlegetünk: „Három példabeszéd az irgalomról”, s amelyben az elveszett bárány, az elveszett dragma és a tékozló fiú parabolája olvasható. Mármost, ha szövegünket *három* példázatnak tekintjük, mintegy magunkat fosztjuk meg a lehetőségétől, hogy belső logikájának egy igen fontos összetevőjét megragadjuk. Amikor ugyanis Jézus megszólítja az írástudókat és a farizeusokat, akik szemére vetik, hogy vámosokkal és bűnösökkel ül egy asztalhoz, nem azt halljuk, hogy *két* példázatot mond, hanem azt, hogy *egyet* (Lk 15,3). A második bevezető mondat — „*ezt* mondta” — egészen a tékozló fiú példabeszédéig várat magára (15,11). Érdeemes komolyan vennünk Lukácsot, és tudatosítanunk, hogy az elveszett-megkerült bárány és dragma története egy és ugyanaz a példabeszéd. Kettős parabolával van dolgunk, akárcsak a mustármag és a kovász esetében: előbbit egy (*férfi*) ember veti el kertjében, utóbbit egy *asszony* keveri három véka lisztbe (Lk 13,18-21). Hasonlóképpen a Lk 15-ben elsőként elhangzó, kettős példázat előbb egy férfit, majd egy asszonyt jelenít meg. A legfelületesebb olvasó figyelmét sem kerülheti el, hogy a két történet (4-10) tökéletes párhuzamban áll egymással. Egyszersmind rögtön szemünkbe ötlük az első különbség is: az 5. vers végének és a 6. vers elejének nincs megfelelője a 9. vers második részében. Nem vitás, hogy a dragma kevésbé látványos körülmények között kerül elő, mint a juh: az elveszett bárányt lábánál fogva vállán hordozó, ziháló pásztor alakja sokkal több festőt és szobrászt megihletett, mint az aprócska pénzdarabot hüvelyk- és mutatóujja közt szorongató asszony! Újabb különbség, hogy a 7. vers befejező része nem ismétlődik meg a példabeszéd második felének a végén. Ez azzal magyarázható, hogy a parabola fókuszában nem a megtérő „bűnösök”, hanem az „igazak” állnak, akiknek „nincs szükségük megtérésre”. Az „igazak” szó egyedül itt jelenik meg a szövegben. Ne feledjük: a példabeszéd címzettjei nem „a vámosok és a bűnösök” (1), hanem „a farizeusok és az írástudók”.

Van azonban egy további eltérés is, amely fölött rendre elsiklik az olvasó figyelmére. A juh és a dragma más-más környezetben kallódik el: a juh „a pusztában”, a

4 »Aki Isten Országát nem fogadja úgy, mint a gyermek, nem megy be oda« (Lk 18, 17; ld. még Lk 18,24 k. és 23,42).

5 A gyertyatartóról szóló szövegrész (Kiv 25,31-37 = 37,17-22) maga is a körkörös szerkesztés szép példája (ld. R. Meynet, *Quelle est donc cette Parole? Analyse rhétorique de Lc [1-9 et 22-24]*, Paris, Cerf, 1979. vol. A, P. 135-137; vol. B. 1. tábla.)

6 Így van ez még a harmadik evangéliumban is, noha szerzőjét általában görög, nem pedig zsidó műveltségűnek tekintik; ld. R. Meynet, *L'Évangile selon saint Luc. Analyse rhétorique*, Paris, Cerf, 1994, vol. 1, p. 260 k.

drahma „a házban” (8); az egyik messzire téved, a másik kéznyújtásnyira vész el. Mindazonáltal, bár a dragma úgymond ki sem lép a házból — míg a juh odakint, a pusztában jócskán elbitangol — amaz éppúgy elvész, mint emez.

Épp emiatt gyaníthatunk összefüggést a második példabeszéddel, amely ugyan csak kettős parabola: két fiú lép színre benne. A fiatalabbik „messze vidékre” költözött, miként a bárány; de az idősebbik is elveszett, noha a drahmához hasonlóan sohasem hagyta el az atyai házat. Ő is vétkes, mivel a farizeusok és az írástudók módjára bírálattal illeti azt, aki a bűnössel étkezik.

Példánk arról tanúskodik, hogy ha két irodalmi egység látszólag valamennyi mozzanatában hasonlít egymásra, akkor a különbséget kell keresnünk, hiszen a lényeg nagy valószínűséggel ebben rejlik. S fordítva, ha úgy tűnik, hogy két irodalmi egységnek nincs közös pontja, akkor a hasonlóság után kell kutatnunk, mivel ez teszi érthetőbbé a kettő kapcsolatát. Ami a példabeszédben szereplő fiúkat illeti: mintha minden szempontból különböznenek. Különös, hogy mégis mennyire hasonlítanak. A fiatalabbik hazatért, de még nem fogta fel, mit jelent fiúnak lenni. Szavainak a következő befejezést szánta: „csak béreseid közé fogadj be!” (15,9). Apja azonban elébe vág az efféle káromló beszédnek. — Abáty egy szemernyivel sem különb öccsénél. Ő is rabszolgának tekintti magát: „nézd, annyi esztendeje szolgálok már neked...” (15,29). Amikor apjuk elkészíteti a hizlalt borjút, nemcsak a fiatalabbnak, hanem neki is, ezt mérészeli mondani: „soha egyetlen gödöljét sem adtál nekem” (15,29).

Nem újkeletű felfedezés, hogy a két fiú története befejezetlen: nem tudjuk ugyanis, hogy az idősebbik elfogadta-e atyja meghívását és részt vett-e a közös ünnepen. A parabola nyitott mű. Az előzőhöz hasonlóan azokat szólítja meg, akik az idősebb fiú módjára igaznak hiszik magukat („soha meg nem szegtem parancsaidat”: 15,29), s nemcsak hogy nem hajlandók szóba állni azokkal az emberekkel, akiket, megtérésük dacára, továbbra is bűnösnek tartanak, hanem Jézust is bírálják, amiért együtt étkezik velük (15,2). A szöveg nyitottsága a felkínálás gesztusát jelzi: Jézus meghívása, akárcsak példabeszédeiben az atyáé, az „igazaknak” is szól.

A keresztény ikonográfia mindig is örömet lelte a megtalált bárányban, ám nagyon is elhanyagolta a drahmát. A második példabeszéd képi ábrázolásain többnyire az apa látható, amint átöleli kisebbik fiát. Az idősebbik vagy nincs sehol, vagy egy sötét sarokba húzódik. Pedig kettejük közül ő a fontosabb. Jézus és az evangélista címzettje az, akit az idősebbik fiú jelenít meg. Miért hát a gondos elfojtás, nemcsak a festészetben, hanem belső, tudati képeinken is? Nyilván azért, mert az olvasó akaratlanul is szívesebben azonosul a pozitív szereplővel: azzal, aki bűnös volt ugyan, de visszatért. Mindazonáltal Jézus a hallgatójában lappangó farizeushoz intézi szavát.

Kell-e tanulságot levonnunk a fenti példából? Bizonytalán nem, legfeljebb azt, hogy az Írás kincsestára még sokmindent tartogat számunkra. E kincsestár egyik kulcsát alighanem a retorikai elemzés adja kezünkbe.

Fordította: Mártonffy Marcell OSB

A SZENTÍRÁS ÉRTELMEZÉSE AZ EGYHÁZBAN

1993 novemberében — XIII. Leó *Providentissimus* enciklikája századik és XII. Pius *Divino afflante Spiritu* enciklikája ötvenedik évfordulója alkalmából — a Pápai Biblia-bizottság (Commissio Biblica) nagy fontosságú, az egész egyház számára eligazító és iránymutató okmányt adott ki *A Szentírás értelmezése az egyházban* címmel. Ökonómikus és szerény a cím, ugyanakkor azonban sokat sejtet és elgondolkodásra sarkall. Bennfoglaltan ugyanis két alapvető hermeneutikai alapelv mellett foglal állást. Egyfelől pozitíve vallja: a Biblia az idők végezetéig újabb és újabb — *re-kreatív* — megközelítésre szorul; negatíve pedig: miként nincsen tény „in se”, ugyanúgy szöveg sincs „önmagában”, „in textu (solo)”, azaz értelmezés nélkül. Másfelől — összefüggésben az újabbkori egyháztani felismerésekkel (vö. a II. Vatikáni zsinat dokumentumai, elsősorban a Dei Verbum) - sejteti: az *ekklészia*, Jézus Krisztus összegyűjtött és összegyülekező szent népe, valamint a *Szentírás* oly annyira kölcsönös és egymásra utalt kapcsolatban áll fenn, hogy az utóbbi interpretációjának legautentikusabb „teológiai locus”-a maga az egyház.

Most, amikor arra vállalkozunk, hogy az okmányt ismertessük, nem tehetünk mást, mint lemondunk a részletekbe bocsátkozó kommentárról, s felhívjuk a figyelmet azokra a szempontokra, amelyek a katolikus szentírásértelmezésben újszerűek. Bizonyos kérdések tehát bővebb teret kapnak, a feltehetőleg közismertebbek viszont szűkebbet vagy éppen csak lábjegyzetbe kíváncsozó rövidséggel szerepelnek.

II. János Pál pápa 1993 április 23-án elhangzott, akár laudációként is értékelhető beszédében a Pápai Bibliabizottság munkáját tisztelettel nagyrabecsüli és hálával megköszöni. Miközben az új okmányt a kontinuitás jegyében a két korábbi pápai enciklika sorába illeszti, hitet tesz a Dei Verbum konstitúciónak betűje és szelleme mellett. „A szentkönyvekben ugyanis — idézi az utóbbi 21. pontját — a Mennyei Atya végtelen szeretettel siet fiai elé, és beszélget velük. Márpedig akkora erő és hatékonyság van az Isten igéjében, hogy támasz és életerő az egyháznak, hitszilárd-ság az egyház gyermekeinek, táplálék a léleknek, tiszta és el nem apadó forrása a lelki életnek.” A rövid idézetből kihallatszik: az új dokumentum visszavonhatatlanul ökumenikus hangot üt meg. E hangütés a zsinat tavaszi reményét fakasztja egy olyan időszakban, amikor sokan az „ökumenizmus jéghideg telé”-ről panaszkodnak.

II. János Pál — Origenész felismerését követő ősi katolikus hagyomány nyomán — a Biblia kettős természetét Jézus Krisztus megtestesülésének titkában látja. Mivel Jézus Krisztus nem csupán Isten volt és nem csupán ember, hanem Istenember, a Szentírás sem kizárólagosan Isten alkotása (vö. fundamentalizmus) vagy az emberé (vö. történetkritika), hanem mindkettőé. Azaz az Ó- és Újszövetség keletkezéstörténetén és természetén, analóg értelemben, Jézus Krisztus misztériuma rajzolódik ki. És amint az előbbi titka csak imádságban közelíthető meg, az utóbbi teljesebb megértése is úgy válik lehetségessé, ha szavait minél többször imádkozzuk.

Az imént említett gondolat viszont már az egyház iránti hűség kérdéséhez vezet. Ugyanakkor azonban: „Isten igéi”, minthogy „emberi nyelveken szólaltak meg, így az emberi beszédhez hasonlultak” (Dei Verbum 13. pont), az egyházon túl — térben és időben — az egész emberiséget is érintik. Tehát a Biblia gondolkodás- és szemléletmódját — nemcsak nyelvét — szüntelen le kell fordítani minden nemzedék

„nyelvezeté”-re, amely révén hallhatóvá és érthetővé válik örök üzenete (vö. az „inkulturáció” fogalma a zsinat értelmezésében).

A Szentírás értelmezése az egyházban bevezetője felsorolja azokat az értelmezési, hermeneutikai nehézségeket, amelyek súlyos vitákra adnak okot az egyházban, valamint a keresztények és más vallások hívői között. Ne gondoljuk: merőben akadémiai problémákról van csak szó, melyek csak a szakemberek szűk csoportját érintik. Következmenyei ugyanis egyaránt illetik a keresztény életet, valamint az egyház- és vallásközi kapcsolatokat, tehát a legtágabb értelemben vett ökömenét.

„A bibliai hermeneutikát magával a Bibliával kaptuk: a Bibliával, amely autoratív kanonikus iratok gyűjteménye, és amelynek sajátos nyelvi formája van”.¹ A bevezető több példáját említi annak, hogy az Írás értelmezése magában az Írásban sem volt mindig magától értetődő. A 2Pét 3,16 például Szent Pál leveleiről írja: „Akad azonban némi nehezen érthető is bennük, amit a tudatlanok és a hitben ingadozók vesztükre ferdítenek el, akárcsak a többi Írást”. Ha így áll a helyzet, akkor van-e alapja és jogosultsága a Szentírás betű szerinti magyarázatának? A kérdést a dokumentum oly komolyan veszi, hogy tanulmányozására külön fejezetet szentel.

A Szentírás értelmezése tehát nem új keletű, nem csupán korunkra jellemző és saját emberöltönket foglalkoztató jelenség, hanem olyan ősi tény, amely egy töről sarjad az Írások keletkezésével. Kétségtelenül igaz: az újkori, kivált a reneszánsz óta megizmosodó és a felvilágosodással erőre kapó szellemtudományok ókori szövegek tanulmányozása közben már évszázadokkal korábban szembenéztek a „modern” interpretáció problematikájával, és olyan eredményeket mutathatnak fel, amelyekről az ugyancsak többévezredes Írások magyarázó egyháznak tudomást kell vennie.

Az egyház újkori bizalmatlansága és lelkipásztori óvatossága után — XIII. Leó *Providentissimus*-ától (1893) a II. Vatikáni zsinat *Dei Verbum* konstitúciójáig (1965) a fontolva haladás útján, több stáción is meg-megpihelve — az 1993-ban kiadott okmány elképzelhetetlennek tartja a szentíráskritika előtti értelmezéshez való visszatérést. Vállalnunk kell az új- és legújabbkori, sőt a kortárs tudományok ihlette egezetikai módszerek és megközelítések mérlegelését és gyümölcsöző hasznosítását.

A bizottság tudja: miközben elfogadja a történetkritikai módszert, számosan akadnak, akik ezen túllépve újabb módszereket (irodalmi, nyelvészeti, bölcséleti, mélylélektani, feminista, politikai stb. megközelítések) szeretnének meghonosítani az egzegézisben. Azt is jól érzékeli: ugyancsak nem kevesen vannak, akik magával a történetkritikával sem tudnak kibékülni, mert még mindig hitellenes tendenciát vélnek benne felismerni. E, részben tudományos, részben lelkipásztori dilemmák közepette, egyesek szerint normális, mások szerint zűrzavaros helyzetben a Pápai Bibliabizottság intellektuális becsületességgel olyan eligazítást kíván adni, amely az egyház épülését (vö. 1Kor 14,5) szolgálja.

Az okmány elsőként a *történetkritikai módszert* mutatja be. Megállapítja: a történetkritika nélkülözhetetlen módszere az ősi szövegek értelmezésének. Továbbá kijelenti: minthogy a Szentírást, mely „Isten igéje emberi nyelven”, minden részletében és forrásában emberi szerzők fogalmazták, a diakron megközelítés nemcsak helyes megértését teszi lehetővé az Írásnak, hanem alkalmazását is.

A módszer történeti kialakulásának ismertetéséről (szövegkritika — formatörténet — szerkesztéstörténet) lemondunk, hiszen erről az érdeklődő olvasó a magyar nyelvű katolikus és protestáns irodalomból többé-kevésbé tudomást szerezhetett. Azoknak azonban, akik e módszernek a kereszténység peremvidékéről az egyház szívéig eljutó kalandos útját alaposabban szeretnék tanulmányozni, ajánljuk *Rózsa Huba*: *Az Ószövetség keletkezése*, Szent István társulat, Bp. 1965. megfelelő fejezeteit (elsősorban 56-97. old.), és *L. Goppelt*: *Theologie des Neuen Testaments*, UTB Vanden-

hoeck, 3. kiadását, 1978. 19-51. old. (Magyarul is megjelent Az Újszövetség theológiája 1. köt. A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Bp. 1992. 14-39. o.).

Nyilvánvaló, a történetkritikának nemcsak előnyei vannak, hanem veszélyei is. Vagyis — ahogy ma látjuk — nem egyedül üdvözítő módszer. Nélkülözhetetlen, de nem elégséges. Célkitűzése szerint ugyanis a bibliai szövegek keletkezésének történeti és kulturális körülményeit vizsgálja, ugyanakkor azonban lemond a bibliai kinyilatkoztatás és a későbbi egzegézistörténet kínálta értelmezési lehetőségek tárgasságáról.

Illusztrációként hadd hivatkozzunk a magyar irodalom egyik versére, amelyet mindnyájan ismerünk. „... a legtöbben azt hiszik, hogy Kölcsey azért adta versének” a himnusz „címet, mert magyar nemzeti himnusz lett belőle, legalábbis az első versszakából. Valójában Kölcsey ezt a versét 1823-ban írta, és csak az 1840-es évek elején (1844-ben), tehát kb. húsz év múlva Erkel zenéjével lett belőle valóban nemzeti himnusz. (Bár még akkor sem hivatalosan.) Félreértés a himnusz elnevezés már csak azért is, mert a mai műfaji fogalmaink szerint a himnusz szón általában Istent vagy szenteket magasztaló, dicsőítő költeményeket értünk. A másik, amit itt még pontosan tisztáznunk kell, hogy a költemény — mint valami helyzetdal — bele van helyezve a magyar történelembe, az alcíme az, hogy 'A magyar nép zivataros századaiból'. Tehát valamilyen nagyon nehéz pillanatban fordul a költő Istenhez...”² A műfaj és a keletkezés körülményeinek tisztázása nagyon fontos. De a vers megértése végett — múlt századi szövegről lévén szó — azt is tudnunk kell, hogy például a *Jó kedvvel* valami olyasmit jelent, mint az evangéliumban: „Ez az én szeretett Fiam, akiben *kedvem, örömem, boldogságom* telik”. A „*kedv*” tehát a versben „a boldog élet, az örömteli életforma”. Vagy: a külön írt „bal sors” nem egészen az, amit ma értünk rajta, hiszen ebben a szókapcsolatban „ókori hagyomány tükröződik: ha a jóslatot jelző jel (pl. madár) *balról* jött, rosszat, rossz jövőt, rossz sorsot jelentett”.³

Himnuszunk kifejezéseit hosszasan boncolgathatnánk, de talán érzékeljük: annak ellenére, hogy ez a történeti, kritikai, filológiai elemzés elengedhetetlenül szükséges, magának a szövegtárgynak mindenre kiterjedő alaposságából még nem kerekedik ki az, amit „műalkotás”-nak nevezünk. Vagyis az, ami „szerves egész”, ami „a tapasztalat különböző szintjeinek (eszmék, érzelmek, cselekvési hajlamok, anyagok, szervezési mozzanatok, témák, cselekmények, megszabott stíluselemek, invenció-mozzanatok) összeolvadásából születik”.⁴

A XX. században egyre inkább jelentkezett az az igény, hogy a hagyományos *diakron* módszert hasznos volna kiegészíteni a Szentírás *szinkron* vizsgálatával. A kíváncsalm természetesen jelentkezett a jobb, teljesebb megértés, a „részleteknek” az „egészben” való értékelése érdekében. E két külön világ (a diakronikus és a szinkronikus metodológia) ugyanis egységesen meghódítható.⁵ Tehát nem csodálkozhatunk azon, hogy a Pápai Bibliabizottság részletesen fejtegeti és értékeli a mai szellemtudományok legújabb megközelítési irányait. Annak vélelmében teszi, hogy közülük egyikük sem tarthat igényt a szöveg megértés kizárólagos módjára, ugyanakkor azonban mindegyikük hozzájárulhat a Szentírás mélyebb megismeréséhez és magyarázatához.

Első helyen a *retorikakritika* (rhetorical criticism) kerül szóba. A retorika — mely 1. klasszikus, görög-latin retorika, 2. semita fogalmazási mód (folyamat), 3. „új retorika” — voltaképp a hatékony nyilvános beszéd tudománya, s mint ilyen nem más, mint egy bizonyos szövegtípus szövegtana. Ha hisszük, hogy a Szentírás szerzői — üzenetük elfogadtatása érdekében — szó- ill. írásbeli hatást kívántak gyakorolni hallgatóikra, ill. olvasóikra, akkor magától értetődik, hogy a *situációs kontextustól* függően latba vetették ékesszólásuk teljes nyelvi és stilisztikai eszköztárát. Mindazt, amit az ókori retorika szónoklattani szempontból *circumstantiae*

szakkifejezéssel foglalt össze (quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando). Teljesen más lehetett a szituáció kontextus a hellenista korban, amikor a beszéd megszerkesztésében általában öt fokot tartottak szem előtt (feltalálás = heureszisz; elrendezés = taxis; kifejezés = lexis; emlékezés = mnemné; előadás = hüpokriszisz; — vö. pl. Pál beszédei, kivált az ApCsel-ben)⁶, és egészen más a zsidó kultúrában, amely az érvelés és meggyőzés érdekében merőben stilisztikai eszközöket vett igénybe: szimmetria, paralelizmus, kiazmus stb.⁷ Am az ún. „új retorika” minden szövegre kiterjeszhető és érvényes szempontjairól sem feledkezhetünk meg, amelyek a mindenkori viselkedésminták mögött a viselkedés összetevőit is vizsgálják: a kultúrémákat (behaviorémákat). „Az utóbbiak mind a *hogyan* határozzák meg, csakúgy mint a stílus a nyelvi *hogyan* kérdését. Egy adott szöveg vagy alig mond valamit, vagy legalábbis nem egyformán árulkodik a nonverbális (gesztus, mimika, testmozgás stb.) kultúrémákról”.⁸ E kontextusban érthetővé válhat akár Dávid tánca a frigysekre nyelvi előtt, akár Jézusnak a rabbikéhoz hasonló — a mi szempontunkból — „énekítő” beszédstílusa vagy „beszédes” cselekedetei (pl. „odahívott egy gyermeket...”, vö. Mk 9,33-37 és párhuzamos helyek).

A *narratív elemzés* abból a felismerésből indul ki, hogy a Biblia — akárcsak közléseink — többnyire történetekből áll. Miként gyermekkorunkban anyánk meséi révén avatott be alapvető emberi igazságokba, azonképpen a Szentírás szerzői elbeszélések elmondásával kívánnak részeltetni bennünket Isten nagy és szent titkaiban. Az érdeklődés a figyelmet elsődlegesen a szövegelemeknek szenteli, azoknak az összetevőknek, amelyek által a szöveg szöveggé, mégpedig történetté szerveződik; „tehát a *cselekményre*, a *jellemalkotásra*, a *stílusra*, a *tónusra*, a szövegen átütő 'hang'-ra, ill. hangnemre, vagy az elbeszélés nézőpontjára kíváncsi”.⁹ Azt kutatja: hogyan válik az olvasó megszólítottá, miként válik a történet értékrendjének részesévé.

A történetkritikai módszer a szöveget elsősorban „ablak”-nak gondolja: átláthatunk rajta, kitekinthetünk belőle egy olyan korba, amelyben az elemzett mű — a megszólítottak sajátos helyzetének figyelembevételével — létrejött; a narratív egzegézis viszont úgy véli: a szöveg inkább „tükör”, abban az értelemben, hogy a világnak, az „elbeszélés világa”-nak képét tükrözi vissza, amely hatást gyakorol az olvasóra és arra ösztönzi: fogadja el a felkínált értékeket.

Továbbá a „narratív kritika... úgy vélekedik, hogy az élő és vibráló narratívából nem kell, sőt nem is igen lehet lepárolni valami elvont üzenetet: a narratíva élő nyelvét nem kell a doktrínák vagy a dogmák, a teológiai állítások fogalmi nyelvére redukálni. A bibliai nyelv, a narratíva konkrét és *nyitott*, a dogmatikus nyelv viszont absztrakt és *zárt*. A narratíva komplexitását és gazdagságát nem kell redukálni a fogalmiság szintjére. Természetesen nem azt mondjuk, hogy nincsenek teológiai vagy normatív állítások a narratívában, hanem azt, hogy a narratíva ennél több.”¹⁰

Nyilvánvaló, a narratív egzegézis akkor járul hozzá az idézett „több” felmutatásához, ha megkönnyíti a „reális olvasó” (aki — mondjuk — a XX. század végén él) és a szöveg feltételezte, teremtette olvasó („implicit olvasó”) azonosulását. Az irgalmas szamaritánus példázatának a végén elhangzó mondat: „Menj és tégy hasonlóképpen” (Lk 10,37) — például — nem önmagában és a felszólító módra való tekintettel lesz az olvasó számára valódi imperatívusz, hanem az előtte elhangzott parabola (a kifosztott és megvert „félholt” — így a görögben „félig élő” — így a Vulgátában, pap és levita, valamint egy szamaritánus) képzelő erőt megmozgató („hasonlóképpen”) és cselekvésre ösztönző („menj és tégy”) szabad és nyitott mozgásterében.

A szinkron, vagyis a bibliai szövegek végleges formájára összpontosító módszerek között a retorikakritika és a narratív analízis után a Pápai Bibliabizottság a

szemiotikai elemzést említi, melyről előljáróban megjegyzi: az elmúlt húsz év alatt bizonyos körökben erőteljesen tért hódított. E módszert kezdetben „strukturalizmus”-nak nevezték, melynek őseként Ferdinand de Saussure-t, a kiváló svájci nyelvész szokták emlegetni. Ám a biblikusok többsége, amely a Biblia kutatásában a szemiotikát használja, Algirdas J. Greimast, a párizsi iskola alapítóját tekinti mesterének. Az okmány csupán Greimas módszerének ismertetésére és méltatására szorítkozik.

A szemiotika három alapelvre hivatkozik: az *immanencia elvére* (minden szöveg önálló, jelentéssel bíró egység; az analízis tekintetbe veszi az egész szöveget, de csak a szöveget, nincs szüksége külső „tényezőkre”, mint pl. szerző, megszólított, szerkesztéstörténet), az *értelem struktúrájának elvére* (értelem csak ott van, ahol viszony van, következésképpen a szöveg elemzése az elemek — ellentétek, azonosságok — közt fennálló viszonyok hálózatának felderítése, amely egyben a szöveg értelmének megállapítása is), a *szöveg grammatikájának elvére* (minden szöveg grammatikát használ, azaz bizonyos számú szabályt és struktúrát; a mondatok egységében, melyet beszédnek hívunk, különböző szintek vannak, és mindegyik szintnek megvan a saját grammatikája).

A szöveg teljes tartalma — a héjtól a mag felé haladva — három szinten elemezhető: a *narratív*, a *diszkurzív* és a *logikai-szemantikai szinten*. Közülük a legmélyebb és egyben a legelvontabb az utóbbi. E szinten az analízis az ún. „szemiotikai négyszög” („carré sémiotique”) segítségével azt a logikát akarja megragadni, amely a szöveg elbeszélő és figuratív (képi) ívének alapvető részeiben bent van.

E bonyolult megközelítésnek egyaránt van előnye és hátránya. Előnye, hogy a Szentírás teljesebb megértése érdekében felhívja a figyelmet a bibliai szövegek nyelvészeti törvényeknek engedelmeskedő koherens egységekre. Ám a szemiotika akkor válik igazán használhatóvá a Biblia kutatásában, ha 1. megszabadul a strukturalista filozófia előfeltevéseitől, más szavakkal: feladja a szubjektum és a szövegen kívüli viszony (referencialitás) tagadását, 2. ha megnyílik a történelem előtt, konkrétan a szöveg szerzőjének és olvasójának története előtt.

A három irodalmi módszer után három *hagyományra* építő megközelítésről esik szó. Az utóbbi hármat az a felismerés tereli egy csoportba, mely szerint a Biblia nem egyszerűen autonóm szövegek gyűjteménye, hanem egyetlen hatalmas hagyományról tanúságot tevő írások egysége.

A *kánonkritika*, mely kb. húsz éves múlta tekint vissza, az Egyesült Államokból származik. Miután kiderült, hogy a történetkritikai módszernek nem mindig sikerül teológiailag releváns eredményeket felmutatni, a kanonikus megközelítés olyan teológiai értelmezési módszert szeretne alkalmazni, amely kifejezetten a hit keretei között mozog; a Bibliára mint egészre támaszkodik.

Ennek megfelelően minden bibliai szöveg a Szentírás kánonjának fényében értelmezendő, a Bibliáéban, amely útmutatás a hívő közösség hite számára. Minden szöveg Isten egyetlen tervébe ágyazódik. Ebből indul ki az Írás korunkra vonatkozó aktualizálása. A történetkritikai módszert nem kívánja helyettesíteni, csupán kiegészíteni.

Az angolszász (főleg az amerikai és angol) irodalomban két szempont érvényesül, Brevard S. Childs figyelme a szöveg végső kanonikus formájára irányul, „s azt kutatja, hogy a szövegek miként formáltak a hívő közösségek életét és a hívő közösségek miként formáltak (kanonizálták) az írásokat”.¹¹ James A. Sanders viszont elsősorban a „kanonikus folyamat”-ot vizsgálja, magyarán: jobban érdekli a hívő közösség részéről normatívnak elismert Írások dinamikus kialakulása, mint a szöveg stabilizálódott végső formája.

A kánonkritika jól látja: egy könyv csak az egész kánon fényében válik „bibliai könyv”-vé, másfelől: kétségtelenül a hívő közösség a legalkalmasabb kontextusa a kanonikus könyvek értelmezésének. Nyilvánvaló azonban, hogy ennek a megköze-

lítésnek is megvannak a gyenge pontjai, amelyek kiütköznek, ha pl. definiálni kívánjuk a „kanonikus folyamat”-ot vagy meg akarjuk határozni a kanonikus iratok „corpus”-át (vö. zsidó és keresztény kánon).

A zsidó értelmezés hagyománykincséből kiinduló megközelítés elsősorban azt a korszakot tartja szem előtt, amelyben kialakult az Ószövetség végső formája és létrejött az Újszövetség. Az ókori zsidó történelemmel foglalkozó tanulmányok és a Qumran felfedezését követő kutatások jól rávilágítanak e századok bonyolult zsidó világára.

Az Írás interpretálása ebben a milióben kezdődött. A Biblia értelmezésének egyik legrégebb tanúja az ószövetségi könyvek görög fordítása, a Septuaginta. Más módon, de ugyanerről az értelmezési fázisokról vallanak az arám targumok is. A zsidóság a bibliai szövegek megőrzésének és magyarázatának érdekében rendkívül sok tudományos módszert dolgozott ki. A legkiválóbb keresztény egzegéták — Órigenész és Jeromossal az élen — a Szentírás alaposabb megértése céljából megpróbálták — és megpróbálják napjainkban is — hasznát venni ennek a bibliai tudományosságnak.

A hagyományok lehetővé teszik számunkra, hogy jobban megismerjük a Septuagintát. A kánonon kívüli terjedelmes zsidó irodalom, melyet apokrifnek vagy szövetségközinek szoktunk nevezni, ugyancsak fontos forrása az Újszövetség megismerésének. A különböző egzegetikai módszerek, amelyek a zsidóság más-más csoportjaiban egyaránt használatosak voltak, az Ószövetségben is fellelhetők. A formák sokszínűsége (példázatok, allegóriák, antológiák, zsoltárok, himnuszok, látomások, álmok, bölcsességi mondások stb.) közös gazdagsága mind az Ó-, mind az Újszövetségnek. A targumok és a midrások a zsidóság szélesebb köreinek homilétikáját és bibliai kommentárját képviselik az első századokban.

Mindaz, amit felsoroltunk, kiváló segítséget nyújthat mindkét testamentum egzegézise számára. Ugyanakkor arról sem feledkezhetünk meg, hogy más az írásértelmezés alapja a zsidóságban (kinyilatkoztatott Íráson és szájhagyományon alapuló, továbbá egy népet és életmódját meghatározó vallás), és más a kereszténységben (a meghalt és feltámadt Jézusba, a Messiásba és Isten Fiába vetett hit).

A szöveg *hatástörténeti megközelítése* tulajdonképpen két alapvető felismerésen nyugszik. Egyrészt azon, hogy a szöveg akkor válik irodalmi művé, ha olvasóra talál, aki aztán olvasásával életre kelti a betűt. Másrészt azon, hogy a szöveg befogadása — történjék egyénileg, közösségileg vagy különböző területeken (irodalom, művészet, teológia, aszketika, misztika) — a szöveg jobb megértését eredményezi.

Az olvasó tehát nem passzív, hanem aktív lény, „aki maga 'csinálja', alkotja a szöveg értelmét. Az angol nyelv jobban kifejezi ezt az aktivitást: az olvasó az, aki *makes sense*. Az olvasó nélkül a szöveg halott, legfeljebb 'hibernált' állapotban van. A szöveget az olvasással keltem életre, s ha megtagadom egy szöveg elolvasását, akkor halálra ítélem azt. A Biblia azoknak, akik nem olvassák, egy zárt, halott könyv, csak az olvasása által nyílik meg számunkra.”¹²

A hatástörténet, vagy az angolszász irodalomban elterjedt szakkifejezéssel élve, olvasóközpontú kritika (reader-response criticism) fogékony a történetiségre, de nem a szöveg „prehistóriája” érdekl, hanem a „poszthistóriája”, vagyis a szövegek olvasásának, befogadásának története. „Ezzel rehabilitálta a strukturalizmus által elvetett irodalomtörténetet. A bibliai hermeneutikában is csak újabban fedezték fel (Ebeling után Karlfried Froehlich), hogy a szöveg megértéséhez a hermeneutikatörténet, a 'poszthistória' is hozzátartozik. Amíg a strukturalizmus számára a szöveg volt a 'csúc', addig a recepcióesztétika és az olvasóközpontú kritika számára a szöveg csak kiindulás: egy sajátos 'partitúra', amit a megértéssel és az értelmezéssel majd az olvasónak kell 'betölteni'.

Hol van a jelentés *locusa* az olvasóközpontú kritika szerint? A szerzőorientált (történetkritikai) megközelítés azt képviselte, hogy a jelentés a szöveg 'mögött', a történeti szerző szándékában található. A szövegorientált (strukturalista) megközelítés szerint magában a szövegben, az olvasóorientált megközelítés szerint pedig a szöveg 'előtt' (!) van a jelentés, hiszen a szöveg előtt ülő olvasó önmagát értelmezi a szöveg fényében."¹³

Ennek a megközelítésnek egyik legszebb példája az Énekek énekének egzegézisztörténete, amely jól érzékelteti a könyv különböző recepcióját az egyházatyák korában, a középkor monasztikus világában vagy pedig Keresztes Szent János misztikájában.

Bármennyire vonzó az olvasóközpontú megközelítés, nem feledkeztünk meg a buktatókról sem. Épp a történelem figyelmeztet bennünket: hamis vagy egyoldalú értelmezés nem kívánatos hatásokat válthat ki (pl. antiszemitizmus, rasszizmus, millenarizmus stb.). Tehát óvakodnunk kell attól, hogy a szöveg hatástörténetének egyik vagy másik mozzanatát önkényesen kiragadjuk és privilegizáljuk.

A három irodalmi és a három történeti megközelítés bemutatására talán több figyelmet fordítottunk a kelleténél. Eljárásunkat azonban némileg igazolhatja az ismertetett módszereknek napjaink egzegézisére gyakorolt hatása. Persze nemcsak az irodalom- és hagyománytörténet részéről érkeznek frissítő ösztönzések, hanem az ún. humán tudományok köréből is. A Pápai Bibliabizottság számba is veszi őket, majd az okmány második felében alapvető hermeneutikai kérdéseket (jelentés, katolikus értelmezés) tisztáz. Az utóbbiak ismertetése azonban már egy újabb tanulmányt igényelne.

Jegyzetek: 1. *Froehlich, Karlfried*: Merre tart a bibliai hermeneutika? in: Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében (szerk. *Fabiny Tibor*), Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp. 1994. 22. — 2. *Martinkó András*: Értjük, vagy félreértjük a költő szavát? RTV-Minerva, Bp. 1983. 101-02. — 3. *Martinkó András*: i.m. 103. — 4. *Eco, Umberto*: A nyitott mű, Gondolat, Bp. 1976. 13. — 5. *Eco*, i.m. 22. — 6. *Fabiny Tibor*: Szóra bírni az írást, Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp. 1994. 25. — 7. *Alonso Schökel, Luis*: A Manuel of Hebrew Poetics (Subsidia Biblica 11.), Editrice PIB, Róma, 1988. — 8. *Bencze Lóránt*: Az ókori és a középkori hermeneutika és a XX. századi nyelvészeti diszciplínák viszonyáról, kézirat, 6. old. — 9. *Fabiny Tibor*: i.m. 43. — 10. *Fabiny Tibor*: i.m. 44-45. — 11. *Fabiny Tibor*: i.m. 19. — 12. *Fabiny Tibor*: i.m. 36. — 13. *Fabiny Tibor*: i.m. 38.

Gustave Martelet SJ

„A BÁRÁNY, AKI A VILÁG TEREMTÉSE ELŐTT KIVÁLASZTOTT”

A JÉZUS SZÍVE-TISZTELET TEOLÓGIÁJÁHOZ

Az újszövetségi örömhír lényege, hogy Isten mint tökéletes szeretet Krisztus szenvedése által nyilatkoztatta ki önmagát. Az üzenet a nyelvben olykor nélkülözhetetlen, és mégis nem egykönnyen értelmezhető szimbólumokban jelenik meg. Itt arról a bárány-képről kell beszélnünk, amely Jánosnál és Péter első levelében jelenik meg, s amely a Kivonulás könyvére, Izajásra és Zakariásra utal vissza. E helyek együttes szemlélete a bárány teológiájának körvonalait eredményezi, kivált Péter levelének elgondolkodtató fordulata „a bárányról, aki a világ teremtése előtt kiválasztott” (1Pt 1,20).

Jézus mint húsvéti bárány

János szerint a keresztnél történő lándzsaszúrás által, amely Jézus lábszárcsontjainak eltörése helyett történik, kettős jövendölés teljesül: a húsvéti bárányra és az Isten titokzatos helyettesítőjének megsebesülésére vonatkozó zakariási jövendölés. A pogány katona mit sem sejt tettének szimbolikájáról. Jézus már kiadta lelkét, ezért már nem volt szükség Jézus lábszárcsontjainak eltörésére, aminek egyébként az volt a célja, hogy előidézze, vagy legalábbis siettesse a megfeszített halálát. A lándzsaszúrás csak arra biztosíték, hogy Jézus valóban meghalt, s mentesíti a katonát felelőssége alól. Mászt jelent azonban János számára: ha Jézus lábszárcsontjait nem törték el, beteljesedik a Kivonulás könyvének előírása (12,46), hogy ti. az húsvéti bárány csontjait az elkészítés során nem szabad eltörni. Másfelől pedig Jézus oldalának átszúrása egy másik, Zakariástól (12,10) származó próféciaát teljesít be. Először külön-külön vegyük szemügyre ezeket a próféciaikat.

János számára világos, hogy a zsidók, akik a közeledő pászkára tisztán akarják magukat tartani (Jn 18,28), most már csak egy árnyképet fognak ünnepelni, hiszen a valóság a kereszten „teljesedett be” (19,30); Jézus, aki „mindvégig szeretett” minket (13,1), maga „megy át” és ebben az „átmenetben” magával visz minket az Atyához. Jézus „órája” (17,1) teljességgel a pászkaátmenet órája. Azzal, hogy önmagát ajánlotta fel az Atyának, bemutatta az egyetlen áldozatot, amely valóságosan Istennel egyesít minket. „Krisztus, a mi pászkánk, feláldoztatott” (1Kor 5,7) anélkül, hogy lábát törték volna: a kereszten történő áldozat ezáltal irányítja János figyelmét a húsvéti bárányra. Jézus ez a húsvéti bárány, de nemcsak szubjektíve, amennyiben szabadon „a világból az Atyához” „megy át”, hanem objektíve is, testének integritása alapján.

Am az ószövetségi előképben nemcsak Izrael fiainak „átmeneteléről” van szó az egyiptomi rabszolgaságból a szövetségben megígért szabadság földjére, hanem magának Istennek mindent megalapozó „előzetes átmeneteléről” is. „Ha majd megkérdezik tőletek a fiaitok, hogy miféle szertartás ez, akkor így feleljetek: Az Úr pászkaáldozata ez, ő elhaladt Egyiptomban Izrael fiainak házai előtt, amikor lesújtott az egyiptomiakra és a mi házainkat megszabadította” (Kiv 12,26 és köv.) A pászka tehát a népet kímélő Isten előzetes elhaladása. A bárány vére, amely idegen földön Izrael házait jelölte meg üdvösen, egyúttal Isten szabadító átmenetelét is jelzi

(vö. Kiv 3,7). A pászka tehát mindenekelőtt Isten kezdeményezését jelenti, amely lehetővé teszi a nép szabadságba történő átmenetelét.

E kép beteljesedése nem lehet kevésbé gazdag, mint maga a kép: Jézus kereszthalálának húsvéti jellege tehát az Atya kezdeményezését feltételezi. Ez az Atya, akihez Jézus halálában „átmegy”, annyira szerette a világot, hogy egyszülött Fiát „adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen” (Jn 3,16). Az „Isten bárányában” (Jn 3,16) maga az Atya kötelezte el magát. Következésképp Jézusnak mint húsvéti báránynak a jelentőségét nem mutathatjuk ki anélkül, hogy egyúttal ne beszéljünk Isten valódi részvételéről ebben a szenvedésben. Ennek azonban az a feltétele, hogy Jézusnak ne csak a húsvéti bárányhoz, hanem az Isten szenvedő szolgájához való viszonyát is szemügyre vegyük.

Isten báránya és Isten szenvedő szolgája

A Keresztelő a következőképpen jelöli meg tanítványai előtt a bűnösök körében felbukkanó Jézust: ő „az Isten báránya, aki hordozza a világ bűnét” (Jn 1,29). Ő, a nem bűnös, ment meg minket azért, hogy egy lesz közlünk. A megváltás tehát nem hatalmi módon, hanem szolgálat által valósul meg: a tisztulásra szoruló embernek, s ezáltal magának az Istennek a szolgálata által. Deutero-Izajás — talán Jeremiásra visszagondolva — rajzolta meg a megváltó alakjának képét. Olyannak látta őt, mint aki minden próféta és bölcs szolgálatát beteljesíti, aki „engesztelő áldozatul adja” (Iz 53,10) életét. Helyesen kell értenünk ezt a szolgálatot. Isten velünk kötött szövetségének úgy kell megtisztítania minket, hogy mint tisztátalan fémet járhasson át bennünket olvasztókemencéje által (Ez 22,17 és köv.). Ám az ember nem merő fém, hanem szabadság; a megkívánt tisztulást szabadon kell felfogni és akarni. De ki olyan szent, erős és tiszta a mi világunkban, hogy ennek súlyát elbíri? És ki fog még akkor is kitartani az Isten iránti szeretetben, amikor Isten úgy töri meg a „bűn testét”, hogy „szolgáját” a legszörnyűbb, az Istentől teljesen elhagyott halálba küldi? A próféta itt csak a jövőre mutathat: el fog jönni valaki, aki képes lesz erre. A bántalmazások alatt „megalázza” magát, „száját sem nyitja ki, mint a bárány, amelyet vágóhídra visznek, vagy mint a juh nyírói keze között” (Iz 53,7). Ő teljesen „szolgává” lesz az emberekért, amennyiben engedni fogja, hogy ez a félelmetes kiolvasztás végbemenjen rajta, ami az embereknek tisztaságot és életet szerez; és teljesen „szolgává” lesz az Istenért is, amennyiben mindvégig teljesíti annak akaratát, aki kőszívünket lelkileg élő szívre cseréli fel (vö. Ez 36,26; Jer 31,33). A szolga helyettesítőként fog átmenni a halálon, amely bűneink következménye, s ezáltal bennünk is azt az igazi szabadságot teremti meg, amelyet ő birtokol elsőnek.

Jézus ez a szolga, „aki testében fölvitte bűneinket a keresztfára”, hogy „meghaljunk a bűnnek s igazságosságban éljünk”; hallgatással fogadta a halált, annyira tökéletes elnémulással, hogy az mindenkinek beszámíttatott. A szolga a bárány, akinek jóllehet a csontjait nem törték meg, de a szívét át kellett hogy szúrják, amint Zakariás megjövendölte.

Akit átszúrtak

„Azon a napon — mondja a próféta — meg fogok semmisíteni minden népet, amely Jeruzsálemre támad. Dávid házára és Jeruzsálem lakóira pedig kiárasztom a könyörület és a könyörgés lelkét. Akkor majd feltekintenek rám, akit átszúrtak. Úgy fogják őt gyászolni, mint ahogy az egyetlen fiút szokták, és oly keservesen fogják siratni, mint ahogy az elsőszülöttet szokták” (Zak 12,9-11). János ebből a jövődö-

lésből csak a prófétikusan legjelentősebb ígét tartja meg, s szintén jövő időben: „fel fognak tekinteni arra, akit átszúrtak”.

Az egzegéták véleménye szerint a próféta itt az ő megsebesült hőséről beszél, s eközben Isten szenvedő szolgálja állhatott a szemei előtt.¹ A titokzatos Zakariás-jövendölés fényében szemlélve ez utóbbi alakja ténylegesen még konkrétabbá válik, mint magánál Izajásnál: „Megvetett, akit az emberek elkerülnek, fájdalmak férfia, szenvedés ismerője, aki elől eltakarjuk arcunkat”: a szenvedő szolgának ez a leírása (Iz 53,3) mindenképpen még megengedi a test fizikai sértetlenségét. Ezzel szemben Zakariás „királyi pásztora” úgy hal meg, mint „akit átszúrtak”. Zakariás számára az ő titokzatos hőse éppoly jövendőbeli marad, mint a „szolga” Izajás számára. A halálos seb is az marad, amelyre „kinyitják” Jeruzsálem lakói a szemüket, és aminek megtérésre és gyászra kell indítania.

János számára a lándzsaszúrással az egykori jövendölés jelenné lesz. Amikor „víz és vér” folyik ki Jézus megnyitott oldalából, ezzel a szentségek, a keresztség és az eukarisztia forrászik az egyház számára, ahogy ezt Órigenész² óta az atyák mindig is tartották. Ám János számára a Zakariásra való hivatkozás még többet jelent: a megnyitott szívre tekintő ember szívének könnyekig meg kellene indulnia, ami az elveszített elsőszülött keserves siratásához hasonlít. Csak az átszúrt szív képes a bűnöst a maga bezártságából kiszabadítani: Jánosnál a beteljesült jövendölés olyan tudósítássá lesz, ami a hallgató belátását reméli.³

Megpróbálunk még egy lépéssel továbbmenni, azáltal, hogy a fent választott „nehezebb olvasatot” (ami igen gyakran a helyes olvasatot jelenti) vesszük alapul: „fel fognak tekinteni rám, akit átszúrtak”. Ennek szokásos fordítása: „fel fognak tekinteni arra, akit átszúrtak”; így csak a messiási ember, s nem maga Isten az érintett benne. Úgy látszik János is így érti ezt az ígét. Ám tudjuk, hogy egy újszövetségi idézet nem oldja meg azt az egzegetikai problémát, amelyet az ószövetségi szöveg állít elénk. János Jézus testi átszúrására utal, de épp akkora nyomatékkal utal arra a tekintetre is, melynek a sebre szegeződve kell maradnia. Vajon miért? Talán a „lectio difficilior” által közelebb jutunk a válaszhoz: ebben ugyanis „azonosul Jahve az ő reprezentánsával”⁴, jöllehet a következő versben (12,11b) ismét megkülönbözteti magát tőle. Érthető, ha egy teológiailag bátortalan egzegéta visszariad e hely paradox mélysége előtt. Ám ha maga Jézus az, akit átszúrtak, akkor a prófétai szöveg merészsége igazolódik be.

Itt nem kell újra megvitatnunk Isten szenvedőképességét, amit P. Evdokimov Isten „patri-compassio”-jának nevezett. Ez semmiképpen sem azonos a patrisziszionizmus ősi eretnekségével, amely nem akart különbséget tenni az Atya és az egyszülött Fiú között. Kétségtelen, hogy „a Szentháromságból csak egy szenvedett értünk”, ti. a „megtestesült Ige”, ahogyan a János-prolóógus mondja. Másfelől mégis szabad azt mondani — ha nemcsak az emberré válásban és a keresztben pillantjuk meg a Szentháromság üdvösségtörténelmi kezdetét (ahogyan Moltmann tenni lát-szik⁵) —, hogy egy szenvedni képtelen Isten sem a szeretetében, sem a hatalmában nem lenne tökéletes. Istennek az a legnagyobb hatalma, hogy abszolút szeretetre

1 Paul Lamarche, Zacharie IX-XIV, Structure littéraire et messianisme, Études Bibliques, Paris 1961, 124-147.

2 A Számok könyvéről mondott beszéd 11,2; Ágoston, János evangéliumához írt értekezés 10,10.

3 Hugo Rahner, Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verehrung. In: *Bea* (és mások szerk.), Cor Jesu I. Rom 1959, 21-58; *uő.*, Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit, in: *J. Tierli*, Cor Salvatoris, Freiburg 1954, 46-73; ebenda: *J. Tierli*, Die Herz-Jesu-Verehrung vom Ausgang der Väterzeit bis zur Hl. Margareta M. Alacoque, 73-165.

4 Lamarche, i. m. 83.

5 J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, Stuttgart 1972.

képes és nincs olyan szeretet, amely vonakodna attól, hogy szenvedjen azért, akit szeret. Az utóbbi időben néhány teológus hasonló gondolatokat fogalmazott meg, elsőként talán Evdokimov, aki már 1970-ben azt írta: „Isten önmaga transzcendenciáját transzcendálja”, melynek során azzá „lesz”, ami még nem⁶; ezzel csupán Palamas Gergely (+1359), Újteológus Simeon (+1022), és Makariosz (+400 körül) gondolatait viszi tovább.⁷

Jóllehet a Zakariásnál szereplő „átszúrt” csak Jánosnál válik egyenlővé a „báránnyal”, mégis mondhatjuk azt, hogy a kereszten halált szenvedő bárány ugyanazt fejezi ki, amit a próféta az átszúrtról mond: szenvedése csak akkor éri el végső mélységét, ha magának Istennek a szenvedését is értjük rajta. Ez azért fontos, mert ugyanez a bárány Péter első levele szerint „a világ teremtése előtt kiválasztott” (1,20), s mert ezáltal a kereszt misztériuma és Isten szenvedése a világ teremtésének előfeltételei lesznek. Erről kell most szólnunk.

„A bárány, aki a világ teremtése előtt kiválasztott”

„Ha Atyának hívjátok azt, aki részrehajlás nélkül ítél meg mindenkit, a tettei alapján — írja Péter —, éljetez istenfélelemben zarándoklástok idején. Hisz tudjátok, hogy nem veszendő ezüstön vagy aranyon szabadultatok ki az atyáitoktól rátok hagyományozott értéktelen életmódból, hanem Krisztusnak, a hibátlan és egészen tiszta báránynak a drága vére árán. Ő ugyan a világ teremtése előtt kiválasztott, de csak az idők végén jelent meg tiértetek” (1,17-20). Az itt említett húsvéti bárány csak Krisztusban nyeri el lényegét és értelmét.⁸ A mennyei liturgiának is a bárány áll a középpontjában, ahogy azt a Jelenések könyvében olvashatjuk. Ugyanezt sejteti az idézett Péter-levele is, mely nyomban hozzáfűzi: „Általa hisztek Istenben, aki feltámasztotta őt a halottak közül, és megdicsőítette, hogy higgyetek és reméljetez Istenben” (1,21). A bárány titka ezáltal a keresztény egzisztencia Istenben gyökerező jellegét fejezi ki és igazolja. Tovább lépve, a bárány kinyilatkoztatásában benne rejlik minden világkorszak egyesítése: összeköti Istennek a világra vonatkozó örök tervét a történelmi megvalósuláson keresztül a végben remélt dicsőséggel.⁹ Itt fordul elő egyedül, sehol másutt nem említi az Újszövetség azt, amit ebben a szövegben találunk, hogy ti. Krisztus már a világ teremtése előtt mint bárány predestináltott.

Kétségtelen, hogy itt a „világ” mint egészében vett kozmosz szerepel, és az „előtt” (pro) „egy olyan pillanatra utal, amely megelőzi a teremtést, s transzcendens a Jn 17,24 és az Ef 1,4 értelmében”¹⁰. Isten teremtő művét tehát csak azután kezdte meg, hogy a leölt bárányra tekintett. Ahogyan Pál a Fiút „minden teremtmény elsőszülöttjének” (Kol 1,15), s ahogy a Jelenések könyve „Isten teremtése ősalapjának” (Jel 3,14) nevezi, úgy érvényes a Péter-levele, hogy a feláldozott bárány a világot alkotó, atyai Teremtő motívuma. Így azt is mondhatjuk, hogy az átszúrt bárányt, amelyre János szerint az emberek „majd feltekintenek”, Isten már előbb szemlélte, és hogy Istennek ez a szemlélés adott bátorságot a világ megteremtésére. A kommentárok keveset mondanak arról, hogy a világ Istennek a bárányra vetett pillantásától feltételezett. Miben is áll ez a feltételezettség?

6 Le Christ dans la pensée russe, Paris 1970, 155.

7 A megfelelő szövegek megtalálhatók: J. Meyendorff, Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe, Maîtres spirituels, Paris 1959, 25, 52, 127-128. o.

8 E. G. Selwyn, The First Epistle of sanct Peter, London 1947, 145-146.

9 Így Horst Balz und Wolfgang Schrage, Die katholischen Briefe. In: Das Neue Testament Deutsch, Nr. 10, Göttingen 1972, 77.

10 Selwyn, i. m. 146.

A bárány előzetes kiválasztása és a világ bűne

Istennek a bárányra vetett pillantása a világ teremtése előtt nyilvánvalóan érinti a bűn misztériumát. Egyelőre azonban nem kell feltennünk a kérdést, vajon ez a pillantás-e az elsődleges, amely a megváltással és ezáltal a bűnnel van kapcsolatban, vagy hogy nem eredendőbb-e egy olyan emberré válás, amely megadja az istengyermekséget az emberiségnek. Itt elegendő azt megfigyelni, amit az első Péter-levél kijelent: a bűn oly mélyen beleásta magát a világba, hogy csak Istennek a bárányra vetett előzetes pillantása tudta őt a teremtésre indítani.

Minden gondolat, amely olyan Istenre vonatkozik, aki egy ártatlan áldozatra vetett előzetes pillantásban a maga büntetésre való jogosultságát biztosítaná, eleve ki van zárva. Azt az Istent, akiről szó van, mi „Atyának” (1,17) szólítjuk. A leölt bárányra vetett pillantása tehát szerető pillantás. Bizonyára „vér általi megváltás”-unkat (Ef 1,7) hordozza gondolataiban, ám a megváltásnak ez a formája a legmélyebben meg akar szentelni minket, ahogyan Deutero-Izajás tárgyalása során már világossá vált.

A bárány előzetes kiválasztása megegyezik a jánosi kijelentéssel: „Isten annyira szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda”, hogy megmentse. A szeretetet, amelyet János a történelem centrumában szemlél, a Péter-levél már a kezdetkor, a világ teremtése előtt feltárja. Itt a kereszt nemcsak az empirikus időben áll, hanem az egész időt uralja. Elkerülhetetlen így a kérdés: Hogyan érintheti a bűn titka annyira Isten titkát, hogy egyedül a bárányra vetett „pillantás” ösztönözheti a teremtésre? Hogy válaszolni tudjunk e kérdésre, szükséges, hogy a bárány-szimbólum minden aspektusába beletekintsünk, és általuk amennyire csak lehetséges Isten teremtői mélységébe hatoljunk.

Isten teremtői mélysége

Hogy választ adjunk a felvetett kérdésre, szembeállíthatjuk a legexponáltabb prófétai szöveget, a zakariásit, az Újszövetség legeredetibb, a Péter-levélből származó szövegével. A halálos dőfés, amelyet Zakariás szemlél és amelyről jövendöl, egyszerre reális és szimbolikus. Egyesíti a többi ütés sokaságát, melyeket a népnek a szabadulást hozó láttán meg kell majd bánnia. A dőfés, amely magát Istent éri, minthogy az ő küldöttjét szúrja át, a bűnös minden igazságtalanságának és az áldozat minden fájdalmanak prófétikus koncentrátuma. Igazságtalanság és áldozat a próféta szemében oly óriásiak, hogy csak a vágóhídra vezetett állat képe felelhet meg nekik.

Ha az előbb említett áldozat maga az emberré lett Fiú, akkor nem csupán emberi külseje szenved, hanem szenvedése valóságosan Isten szenvedése. A lándzsaszúrás magát Istent érinti, Claudel pedig azt mondja, hogy egészen a Szentháromságot összekötő csomókig fúródik¹¹. Az ütés, mely a Fiút éri, az Atyát sem hagyhatja érintetlenül. Hogyan lenne ő, akinek vonásait felfedezzük Krisztus arcán, hirtelen érzéketlenné, abban a pillanatban, amikor ütik ezt az arcot? Nem mondja Jézus kifejezetten: „Az Atya mindig velem van”, ő nem hagy engem „soha egyedül” (Jn16,32)? És abban a pillanatban mondja ezt, amikor szenvedése fokozódik. Az ember a Fiúban az Atyát találja el, hiszen ők ketten „egyek” (Jn 10,30), és halálosan „megszomorítja” a Lelket (Ef 4,30), hiszen ő a közös szeretet köteléke. Ilyen eseménynél meg kell rendülnie a földnek, a világosságnak el kell sötétülnie, a templom függönyének szét kell szakadnia és a szentélynek csupasszá kell válnia (Mt 27,45.51 és köv.).

11 Hymne an das Heiligste Herz. In: Corona Benignitatis Anni Dei, dt. Einsiedeln 1964, 52.

Isten Fiának passiója, amit a Szentlélek segítségével szenvedett végig (Zsid 9,14), egésként visszhangzik Isten szívében. Biztos — az ősi teológiai tétel szerint —, hogy „a Szentháromságból csak egy szenvedett”. Ám az Istenben lévő három személynek a szeretete mégiscsak egyetlen, közös szeretet, s így a Fiú szenvedése, a Lélek köteleke közvetítésével, az Atya szívét is érinti. A *communicatio idiomatum* alapján, vagyis a Szentháromságban a tulajdonságok kicserélhetősége alapján, kell, hogy a keresztet, amelyet csak a Fiú szenvedett el, a Lélek kommunikációjával az Atya is érzékelje. „Minden, ami az enyém, a tied”, mondja Jézus Atyjához intézett imádságában, „ahogyan minden, ami a tied, az enyém” (Jn 17,10).

Ha a Péter-levélben szereplő bárány elsősorban Deutero-Izajás bárányára utal is vissza kiontott vérével, ezáltal nincs kizárva a Kivonulás könyvének húsvéti báránya sem, amelyre János a kereszttel kapcsolatban utal, és ennek, ha kevésbé fájdalommal telt is mint Izajásé, liturgikus szempontból még nagyobb szimbolikus ereje van. Ez a bárány — ahogy bemutattuk — közvetlenül Istennek népéhez való és Isten népének az ígéret földjére történő kettős „átmenetelében” áll. Krisztus mint bárány minden előképet egybefoglal magában, ám húsvéti előjelekkel.

Végül megvilágíthatnánk még a fentebb nyitva hagyott kérdést, mely a „minden teremtmény elsőszülöttje” (Kol 1,17) és „a bárány, aki a világ teremtése előtt kiválasztott” közötti kapcsolatra vonatkozik. Úgy tűnik, hogy a páli titulus eltekint a bűntől, míg Péteréé kapcsolatra vonakozik. A valóságban azonban a kettő kiegészíti egymást. A Krisztusban történő teremtés, amely az emberré lett Krisztust a „minden teremtmény elsőszülöttjévé” teszi, azt mutatja meg, milyen módon teszi Isten istenivé a teremtményt anélkül, hogy hozzányúlna végességéhez. Kétségtelenül ebben rejlik az egyetlen igaz válasz a gonoszság botrányára, hiszen a gonoszság belemarta magát végességünkbe. Ha pedig Péter szerint a világ teremtése a leölt bárányhoz van kötve, ez Isten teremtő mélységének egy másik aspektusát nyilvánítja ki előttünk, ti. azt az alapot, amiért Isten a bűn ellenére a világ létrehozására határozza el magát. Az Atya, aki Krisztusban teremtett bennünket, örök elhatározása szerint csak úgy tesz istenivé, hogy előbb megvált minket. Ez a feltétel éppoly örök, mint az istenivé tétel elhatározása. Az istenivé tétel, mint a világ léteinek magyarázata, megváltás nélkül nem valósulhatna meg.

Tehát eleve eldöntött: Ha mi, véges teremtmények bűnösen elfordulunk az Istentől, Isten akkor sem fordul el tőlünk. Minél kevésbé szeretjük, annál inkább fogjuk az őt elutasító világot szeretni. Mert már elhatározott, az Atya oda fogja adni szeretett Fiát a világért, s ezáltal mutatja meg nekünk, hogy az igazi, önmagát odaadó szeretet (vö. Jn 15,13) isteni szeretet. Egyedül ez ad magyarázatot a világ létezésére és Krisztus titkában rejlő örök kiválasztásunkra.

Isten címerállata

Isten feltétel nélküli önátadásának fell kell ébresztenie bennünk a megfelelő választ. A bárány mindkettőt hatásosan szimbolizálja: Isten részéről a megvalósított, számunkra pedig a kiérdemelt odaadást, amellyel mi is megvalósítjuk azt. Mivel pedig Isten szeret előbb (1Jn 4,10), a teremtés előtt kiválasztott bárány mindenekelőtt Istennek a világ iránti szeretetét reprezentálja. Ugyanakkor a szenvedés terhet is megjeleníti, amelyet ez a szeretet reá helyez. A bárány először nem azt az Isten által megállapított feltételt tudatja velünk, aminek teljesülésével egy napon majd szerethet bennünket, hanem azt az árat, amelyet ő maga fizet, hogy szeressük őt. A bárány emblémája nem azt fejezi ki elsősorban, hogy számunkra mibe kerülhet pászkánk az Istenhez, hanem hogy mire határozza el magát Isten, hogy hozzánk átjöhessen.

Ezért Isten címerállata már a világ teremtése előtt nem más mint a megszabzott bárány. Istennel sem fogunk másképp bánni, csak mint egy állattal, amelyet vágóhídra vezetnek. Ő viszont le fog fegyverezni minket, bűnösöket, mert ő maga, aki országában az első, fegyvertelenné lesz. Ezáltal felborítja hamis, bűnös evidenciáinkat és újjá formálja szívünket a maga mértéke szerint. Lázadó szabadságunk csak akkor fogja magát legyőzni engedni — s Isten reménykedik benne, hogy engedni fogja —, ha maga Isten engedi leöletni magát Fiában értünk. A bárány, aki a világ teremtése előtt kiválasztott, azt jelzi, hogy a teremtő Isten egyetértett azzal, hogy teremtéséért maga váljék az első áldozattá, és hogy sohasem fogja rossznéven venni tőlünk azt az önfejű bolondságot, hogy ezt az utat járjuk vele, hogy kinyilatkoztathassa számunkra lényegét. Mielőtt írásban igazolná számunkra azt a szeretetet, amellyel neki tartozunk, elsőként mutatja meg a kiválasztott bárányban a szeretetnek azt a szakadékát, amibe teremtése révén beleereszkedik.

E szimbolikus bárányteológiának a Jézus Szíve-tiszteletet illető következményei könnyen levonhatók, s azt is megkövetelik, hogy ezt az ájtatosságot bizonyos szempontból átalakítsuk. Világosan kitűnik, mi is volt e bárányteológia lényege: Krisztus szenvedéseit a mi bűneink, sőt méginkább a hálátlanságunk és az önelégültségünk okozzák. Ennek elismerése azt jelenti, hogy megnyílunk Krisztus szeretete előtt. Ám ez a szeretet, amelyet szíve érez irántunk, nem pusztán emberi, valamiféle nesztoriánus értelemben vett szeretet. A Jézus Szíve-tiszteletnek nem lenne szabad meglepedkeznie arról, hogy Jézus emberi létével passiójában — csakúgy, mint egész életében — Isten mélységeit tárja fel előttünk. Átszűrt szívéen keresztül Isten titkának legmélyebb alapjaiig pillanthatunk és kell is, hogy pillant-sunk. Mivel Isten volt az első, aki szeretett minket, feláldozta a Fiát, akinek isteni szeretettel értünk dobog a szíve.

Krisztus emberségének és a szívéhez kapcsolódó ájtatosságnak a teológiai dimenziói tehát nyilvánvalóak: nem a keresztfeszített fájdalom iránti pszichológiai érzélem, hanem a keresztszertériumának teljes egyházi szemlélete áll az előtérben. A Jézus Szíve-tisztelet felelevenítése megkívánja a bárány biblikus-szimbolikus teológiájában való elmélyedésünket.

A fordítás alapjául a következő kiadás szolgált: Gustave Martelet: „Das Lamm, erwähnt vor Grundlegung der Welt”, in: Theologisches Jahrbuch 1981 (Hrsg. von W. Ernst, K. Feiereis, S. Hübner, J. Reindl), Leipzig, St. Benno Verlag, 258-265. A tanulmány első megjelenési helye: Internationale katholische Zeitschrift 9 (1980) 36-44, Communio-Verlag, Köln.

Fordította: Tózsér Endre SchP.

A BÖLCSELET A TEOLÓGIÁBAN

Témaválasztásunk címében nem ment a többértelműségtől. Mert így is fogalmazhatnánk: a bölcselet szerepe a teológiában, de ekként is: van-e szerepe a filozófiának a hittudományban? Mi keresnivalója van ottan? Nemcsak a parazita szerepét tölti-e be? Ezt is kérdezhetnők: nem fosztja-e meg a bölcselet a teológiát valódi, tiszta formájától, de azt is: mily segítséget, nagyobb világosságot nyújthat számára?

1. Néhány *alapvető megállapítást* kell előrebocsátanunk. *Elsősorban* azt, hogy e két tudományszakot — teológiát és bölcseletet — emberek alakították ki és fejlesztették. Különböző beállítottságú, vérmérsékletű emberek. Azt tán többen kissé túlzóan állapítják meg, hogy a teológusok és filozófusok eleve szembenálló embertípus képviselői. Kezdet kezdete óta úgy tekintenek egymásra, mondják, mint kutya a macskára. Egy fedél alatt kényszerülnek ugyan lakni, de csakis gyanakvó társbérliként tudnak egymásra tekinteni. A filozófus — a keresztény filozófus is — többé-kevésbé irtózik a teológustól, a „misztikum” világától. A teológust viszont félelem lepi meg, ha filozófussal találkozik. Fél, mivel az úgyszólván nehéz problémákat még bonyolultabbá teszi. Ugyanakkor mindketten tudják, hogy sok az érintkező felület a két tudományszak között. Nemhiába beszél *Gottlieb Söhngen és Karl Rahner* a filozófus teológiájáról és a teológus filozófiájáról. Nem utolsó szempont a teológus bizonyos félelem-komplexusában, hogy a filozófusban „laikust”, sőt „hitetlent” lát, aki esetleg szájával hisz, de értelmével „hivatalból” kételkedik. — Ha mindezen gondolatokkal és érvekkel bővebben foglalkoznánk, melyek a teológust és a filozófust személyükben érintik, túlon túl szubjektív síkra tennék át a problémát. Inkább oly objektív látásra igyekszünk szert tenni, mely nem a személyek, hanem a szóban forgó tárgyak felől tekint a kérdést. Természetesen a tudomány mindenkori művelőjét, az embert, mint embert nem rekeszhetjük ki vizsgálódásainkból.

A *második* alapvető gondolatunk: annak tisztázása, mily értelemben szólunk a következőkben teológiáról és filozófiáról?

A *teológiának*, bár emberek tudománya, de forrása és vezérlő csillaga Istennek kinyilatkoztatott „titokzatos, elrejtett bölcsessége” (1Kor 2,7). E misztérium Isten akaratanak az üdvösségre rendelő és vezető titokzatos mélysége. Ennek közelébe a maga erejéből egyetlen ember sem férközhet, tudást erről nem szerezhet. Ily magas és mély titokról lévén szó, az is érthetővé válik, hogy a Bibliának kizárólagos forratása nem nyújthat számunkra egyértelmű és világosan kialakult fogalmat a teológiáról. Mégis minden, magát kereszténynek nevező teológus a Bibliát jelöli meg Magna Charta-jaként, ott leli életet adó forrását. Ezért marad a teológia kiindulópontja és teljessége: Dei sapientia in Mysterio. Az ősbölcsesség és ősi titok szintéziséből, kapcsolódásából van szó, melyhez csakis a hit szárnyai emelhetnek fel. A hit világa ez. Az ember számára, a rendszerező ismeretekre törekvő ember számára pedig a hívő tudásnak birodalma. Oly tudás, mely a hitre, azaz a kinyilatkoztatott Istenbe vetett hívő tudásra épít és végzi rendszerező munkáját.

A *filozófia* is tudás, oly tudás, melyre az ember saját szelleme révén, értelmét használva tehet szert. Általa Isten ismeretére is eljuthat, pontosabban: az istenségről, az isteniről szerezhet tudomást. A reflektáló, a létre, saját és környező világának létezésére eszmélő ember így a logosz és mítosz, a gondolkodás és költészet, a logikus és mitikus kifejezésmód által isteni, helyesebben: az istenségre irányuló

tudásra tesz szert. Az a bölcsesség ez, melyre — Szent Pál így írja — a görögök törekedtek (1Kor 1,22).

A szentpáli szemléletben a két — isteni és emberi — bölcsesség, a tézis-antitézis feszülésében áll előttünk. A kettő szintézisében, az isteni bölcsességnek — Szent Bonaventura szavával élve „per additionem” — és az emberi tudásnak, tudományos gondolkodásnak, végső soron tehát a bölcseletnek a szintézisében születik meg a teológia, mint emberi tudomány. A szintézis csak akkor jöhet létre, ha a tézist és antitézist a maga sajátos és teljes tartalmában állítjuk. Nem üres dialektikus szellemi játékról van itt szó. Ha ugyanis valaki e dialektikus fejlődést nem venné komolyan, akkor egyszerre zárna ki a tudományok történetéből a teológiát és a filozófiát. Az emberi szellem — mint cseppben a tenger — benne van e két tézispár feszülésében és szintézisében.

A harmadik bevezető gondolatunk: amidőn a teológia és bölcselet kapcsolatáról szólunk, nem „egy” bölcseleti iskolának a teológiával való eljegyzettségéről teszünk megállapításokat. A bölcselet jelenléte a teológiában nem jelenthet szükségképpen annyit, hogy teológiánk véglegesen lehorgonyzott például a 13. század bölcseleténél, stílusánál. A történelem azóta, más világtájakon azelőtt is különféle gondolkodásbeli stílust mutat fel. A különféle korok és kultúrák gondolkodása, filozófiája nem lehet eleve idegen az univerzális isteni kinyilatkoztatásra építő teológiától. Ezért a megújulásnak nemcsak lehetősége, de szintézist alakító kötelezettsége is szüntelenül fennáll a teológia és bölcselet vonatkozásában. Csak utalni szeretnék arra a figyelemreméltó és elgondolkodtató tényre, hogy napjaink teológiájának — melyről majd csak az utókor fogja megállapítani, hogy mi benne a maradandó érték — az ugyancsak napjaink filozófiája már nem „ancillája”, hanem nővére, társa, vagy épp „dialogizáló partnere”.

E néhány bevezető gondolat némi képet ad arról is, hogy teológia és filozófia kapcsolatáról szólva nem annyira módszerbeli, módszer-kialakítási kérdésekre szeretnék rámutatni, hanem szellemtörténeti, tudománytörténeti sorskérdésre. Miért és mily mértékben jár kart-karba öltve a teológia a filozófiával?

2. A probléma-tisztázás érdekében egy *tudománytörténeti mozzanatra* is rá kell mutatnunk. A 11. században formulázta meg *Canterbury Szent Anzelm* Proslogionjának nevezetes programját: Credo ut intelligam. E célkitűzés egyben tervszerű bevezetését jelentette a filozófiának a „Credo tudományába”, a teológiába. E tudatos bevezetés a középkori tudomány-fogalom szellemében az intellectus fidei-nek s ezen túlmenően a tudományosan rendszerező teológiának útját egyengette. E program — ha visszafelé pillantunk — már régibb keletű volt; a rendszerező törekvésre való igyekezetet a görög gondolkodás és keresztény teológia között azonban ez időtől szokás számon tartani. E lépésnek döntő kultúrtörténeti jelentősége is volt. A szentanzelmi program vált melegágyává annak az életképes csírának, melyből a középkori egyetem kelt életre, polgárjogot adva mind a mai napig az egyetemi fokú teológiai és bölcseleti oktatásnak.

Azóta sok minden megváltozott az egyetem, a tudományok, teológia és filozófia körül. Minél inkább szakítja szét azonban az idők vihara a tudományokat, — egy-egy tudományt is szinte megszámlálhatatlan ágra bontva —, annál inkább válik világossá, hogy a bölcselet változatlanul ott áll az egyes tudományok mellett, sőt erősebben, mint valaha. Ma, midőn nem akad valamirevaló történész, fizikus, vagy épp nyelvész, aki ne látná a tudományszakával szervesen összefonódó bölcseleti problémákat, a teológia is újra átéli, hogy kapcsolata a bölcselettel szétszakíthatatlan. Természetesen akadnak közbeeső epizódok is. Számos protestáns teológus, élükön *Kierkegaarddal*, egészen az ún. dialektikus teológiáig, Isten szavának szuverenitását és tisztaságát kívánják megvédeni a filozófiától. Ilyen óvatosságra intő szó

katolikus teológusok között is elhangzik. S nem is mindig alap nélkül. A teológia története a legújabb korban is mutat fel olykor öncélú filozófiai spekulációt, melynél a kinyilatkoztatott igének olykor még „illusztráló” szerepéről is elfelejtkeznek.

A filozófia és teológia kapcsolatának problémája a legújabb korban is az egyetem életével, fejlődésével együtt került mozgásba. Ma azonban már nemcsak európai, de világjelenség ez, nemcsak az európai szellem, hanem egyéb ősi kultúrák is beleszólnak abba, hogy a történelem finom műszerének mutatói hol fognak e téren — hosszabb-rövidebb időre — nyugvópontra jutni.

3. Mi dolga, szerepe van tehát a filozófiának a teológiában? A kérdést a *teológia felől* nézve igyekszünk megválaszolni. Minden tudomány, így a teológia is saját maga határozza meg útját, gondolkodásmódját, módszerét.

A teológia — a fentebb mondottakat tételszerűen megfogalmazva — a Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatásra épít, azt mutatja be, tárgyalja tudományos követelményeknek, igényeknek megfelelően. Az isteni kinyilatkoztatás, az Isten titokzatos bölcsességének ember felé való feltárulkozása — hogy úgy mondjuk — „koncentrált” teológia. E koncentráció igen sokat rejt magában. Isten ószövetségi kinyilatkoztatásától kezdve az újszövetségig, a Jézus Krisztusban megjelent kinyilatkoztatás teljességén át, egészen annak fennmaradásáig, az egyház élő közösségén belül megőrzött és mindjobban kifejtett áthagyományozásig, — mindez tartozik a kinyilatkoztatáshoz, illetve a reá építő teológiához. És mindez azért, mivel Krisztussal, a benne adott isteni kinyilatkoztatás teljességével áll kapcsolatban.

Ha tehát ez a — kinyilatkoztatásra építő — *teológia*, akkor mi dolga van mindezzel a filozófiának? Vagy: mi dolga van mindennek a filozófiával? Maga a kérdés is kissé paradoxul hangzik. Ha ugyanis történt kinyilatkoztatás, akkor ez annyit jelent, hogy valami a transzcendens világból jelent meg közöttünk és számunkra. Ez előtt a „valami” előtt pedig — *Szent Pállal* szólva — a világ bölcsessége elnémul, sőt ostobaságnak mutatkozik. A teológia kezdete így feltétlenül az emberi értelem kompetenciája, következésképp a filozófia illetékessége fölött áll. A kezdet, az ősforrás emberileg létre nem hozható pozitívum és tény: a Jézus Krisztusban adott isteni kinyilatkoztatás.

S mégis — az első látszat ellenére — a probléma ily egyszerűen nem zárható le. Mert épp a teológia szent ügye, érdeke, hogy nyomatékkal tegyük fel a kérdést: mit jelent az, hogy az emberi értelem fölött álló forrásból, csakis isteni eredetre visszavezethetően válik valami az ember számára ismertté. Más szóval: mit is jelent az, hogy „isteni kinyilatkoztatás”? Annyit — vaskövetkezetességgel mindig és csakis annyit —, hogy *valami valaki számára* ismertté válik, kinyilatkoztatottá lesz. Olyan „kinyilatkoztatás”, amelyben és amely által senki számára semmi sem lenne kinyilvánítva, nem lenne, nem lehetne kinyilatkoztatás. Épp ezért ún. tiszta, kezdeti, elsődleges kinyilatkoztatás, melyet azután az ember a „második fázisban” befogad, meghall, többé-kevésbé megért, esetleg el is hisz, nem képzelhető el. A kinyilatkoztatás tehát bár transzcendens forrásból ered, mégis lényegét illetve oly esemény, történés, tény, mely — ha megtörténik —, csakis úgy történhet, hogy a kezdet *valakivel* lép kezdeti vonatkozásba, *valakinek* nyilatkozat ki valamit. Ez a *valaki* pedig a kinyilatkoztatáshoz, annak fogalmához és lényegéhez hozzátartozik. A kinyilatkoztatás tehát — bár differenciált, de — szétszakíthatatlan egységet jelent. A kinyilatkozató Istennek, magának a kinyilatkoztatásnak és a kinyilatkoztatást befogadónak egységét. Egy eseményben, történésben összefonódó egységét.

Ki azonban az, akinek a kinyilatkozató Isten önmagát kinyilvánítja? Aki „hozzá tartozik” a kinyilatkoztatáshoz? Az ember, a befogadni, a megismerni és az isteni üzenetnek engedelmeskedni képes ember. Az a lény, aki értelemmel, gondolkodó képességgel van felruházva. Más szavakkal: az ember megismerő, értelmi képessége

szervesen és lényegileg hozzá tartozik a kinyilatkoztatáshoz. Ezt az értelmet termékenyíti meg a kinyilatkoztató isteni közlés, benne válik „kinyilatkoztatássá”, benne és általa lép valóban az ember világába.

Az ember értelme, megismerő képessége nem utólag kapcsolódik a kinyilatkoztatáshoz, hanem kezdettől hozzá van rendelve. Az isteni kinyilatkoztatás pillanatig sem lebegett mintegy „légüres térben”. Akkor lett azzá ami, amikor az ember megismerő képességével frigyre lépett. E kinyilatkoztató közlés és befogadás közötti eleven, életteli egységben áll és él az isteni kinyilatkoztatás. Ebből az egységből lehet és kell kifejtetni az egész teológiát és e szétbontás nyomán felhívunk a filozófiának a teológiában elfoglalt helyére is. E szétbontás során útmutató *modellként* állhat előttünk — mint tapasztalható tény — az embernek a másik emberrel való szellemi kapcsolata. Mert mi is történik akkor, amidőn az egyik ember a másik számára valami újat, döntő fontosságú ismeretet közöl?

A hírül adást, közlést felfogó értelemben új ismeret születik és ezzel együtt új létezőmód is. Mindaz ugyanis, aki valamely ismeretlen, teljesen új híradást befogad, oly gondolatnak lesz birtokosává, melyről elmondhatja: erre talán még álomban sem gondoltam volna! S ez az új gondolat, ismeret egyben döntő módon, személyében is érintheti az embert. Mint például egy szerető szívnek a másik felé való önkítárulása, mely valamely képes lehet valakit döntő életfordulathoz, új életre vezetni. Vagy egy jóbarát haláláról vett hír, mely sorsdöntő irányváltozást adhat az emberéletnek. Vagy miként — hogy a legnagyobbbról szóljunk, — az Isten országáról, szeretetéről szóló közlés, mely méginkább hathat sorsdöntő módon, mint az emberi szeretetről, vagy halálról szóló híradás. E valóban „sorsdöntő” közlésnek tudomásulvétele nyomán születő gondolat, sőt gondolatok láncolata annyira eltölti az embert, hogy egész egzisztenciája s minden, ami életével összefügg, megváltozik. Emelkedettebbé — vagy, hogy más szóképet használjunk — elmélyültebbé válik.

A kinyilatkoztatás megismerése nyomán fakadó újjáválásnak *fokozatait* lehet megkülönböztetni. Az *elsőt* úgy jellemezhetjük, hogy abban a megszólított a kinyilatkoztatótól, illetőleg a megismert „újtól” még nem engedte magát „legyőzni”. Még hűvös, döntés előtti állapotban figyel és így kérdez: mi ez, amit hallok? Hogyan értsem ezt? Hogyan higgyek el ilyent? A meghalló, megismerő még nem képes eldönteni, hogy gondolataival, egész egzisztenciájával be tud-e kapcsolódni abba a „valami újba”, amiről a kinyilatkoztatás szól. Még nem képes eldönteni: hisz-e a kinyilatkoztatót szónak. E fokozaton az ember még azt sem képes eldönteni, hogy kinyilatkoztató isteni közlésekkel van valóban dolga. Még sem a kinyilatkoztatás megtörténtéről, sem igenlő elfogadásáról nem hoz döntést.

E döntés, annak lehetősége azonban lassan érik a meghalló, megismerő emberben. Ilyen gondolatok jelzik a szellemi vajúadás útját: ha mindezt komolyan venném és elhinném, úgy minden megújulhatna számomra. Ami itt értelmemhez felhatolt, úgy tűnik, valóban döntő megnyilatkozás. A kinyilatkoztató kezdeményezése a megismerőben feltámasztotta a lehetőséget, mégpedig mindkét felismerés lehetőségét: az egyiket, hogy hittel újjászülessen és a másikat, hogy a vett új közlés valóban isteni kinyilatkoztatás.

Az így előkészített, de még el nem döntött lehetőségek nyomán születik meg a villanásszerű megvilágosodás eredménye, a döntés: valóban hiszek s ez az új közlés számomra valóban kinyilatkoztatás. Az újnak új életet indító megismerése ez. A *második* és döntő fázis ez, melyben — miként az elsőben — ismét minden teljesen egybefonódva, csakis értelmi reflektálással szétválaszthatóan történik.

Mindkét fázisban eleven együttműködést látunk az isteni kinyilatkoztatás és az emberi megismerés között. A kezdeti pillanattól a döntésig nem lehet erőszakosan szétválasztani az isteni kinyilatkoztatást és az emberi meghallást. A kör kezdettől

fogva zárt, nem mesterségesen szétválasztható, egymástól teljesen idegen elemekből áll. Így van ez már a pusztán lehetőség, majd a realizálás döntő pillanatában. Azt természetesen nem feledhetjük, hogy a kezdeményezés Isten közlésétől, a kinyilatkoztatástól érkezik. Ő alapozza, hozza mozgásba az egész eseménysorozatot, a meghallás, megismerés első fokozati árnyalatától kezdve, egészen a hit igenléséig. Az alapozó, elindító működés egyirányú, csakis egy irányból jöhet. A kör azonban, melyben a kinyilatkoztató, a kinyilatkoztatás és a meghalló egymásba fonódik, mindig teljes, egész és zárt.

Mi szerep jut e zárt körben a meghalló, az ember számára? A megismerő, felfogó, befogadó értelemnek? Feladata teljesen egyértelmű: az értelmi meghallás, a megismerés. Mi is ez a megismerés? Talán csupán passzív befogadása az újnak? Oly folyamat, melyhez a kinyilatkoztató mindent, a megismerő semmit sem ad? Nem inkább eleven megragadása-e a megismert tartalomnak, mind értelmét, mind felszólítását illetően? Nem aktív, belső együttformálása-e a kapott híradásnak? — A kérdésekre együttesen adhatjuk meg a választ: a szellemi megismerés mindenkor cselekvő, együttes végrehajtást, alakítást és sohasem merőben csak passzív tudomásulvételt jelent. (Ezért mondotta *Szent Tamás*: „Intellectus nec per se, nec per accidens passibilis est” / III. 1.7./.). Az indításnak — például egy híradásnak — szerepét nem zárhatjuk ki. Ezáltal az értelem mintegy életre kelve, képességére döbbenve megismer. De ugyancsak nem hagyhatjuk figyelmen kívül a megismerni képes értelemnek a létre irányuló alapvető beállítottságát. Az emberi értelem, a közönséges józan ész tárgya a létező valóság. Eleve arra van beállítva, hogy mindig feltegye a kérdést: mi ez, ez a létező valóság, amivel itt szembe találok magam? Az értelemnek aktivitása, együtt cselekvése e létező valóságra való feltártságban gyökerezik. Aktív módon kapcsolódik mindahhoz, ami érthető, felfogható. Ennek az aktivitásnak erejében képes megérteni az ember, mi is az, amit itt és most közölnek vele.

Mindezek előrebocsátásával konkrét módon ráterhetünk Isten kinyilatkoztatásának emberi meghallására, megismerésére és befogadására. Ha Isten kinyilatkoztatásával megszólította az embert — amint az Jézus Krisztusban beteljesült —, akkor *mint embert* szólította meg őt. Ez pedig annyit jelent, hogy az embernek meg kell azt hallani, értelmével meg kell ragadni és hittel el kell fogadni. Ez az útja annak, hogy az ember új életre juthasson.

Miként tehát a meghallás és megismerés a kinyilatkoztatás lényegéhez tartozik, éppúgy lényegesen kapcsolódik ahhoz, hogy annak transzcendens forrásból származó mondanivalóját és igényjogosultságát az ember értelmével aktív módon magáévá tegye és így szellemileg egybeforrjon vele. Ez pedig valóban megvalósulhat a létező valóságra beállított, az értelmező ember számára. A kinyilatkoztatással kapcsolatban, sőt épp azzal szemben leginkább, az ember ember marad, és nem passzívan viselkedő magnetofon szalag.

Semmiképp sem szól a megfontolás ellen a „klasszikus” teológiai gondolat, hogy a kinyilatkoztatott Isten önmagát teremti, midőn kinyilatkoztatást ad és nincs rá utalva az emberre. Hiszen Isten ha akar, a kövekből is tud Ábrahámnak fiaikat támasztani. Ez az ellenvetés, — hogy így mondjuk — más vágányra vált. Bármennyire is kétségtelen ugyanis a hit számára Isten szuverenitása, éppúgy biztosan állíthatjuk, hogy Isten nem nyilatkoztathatja ki önmagát teremtményének, az embernek, ha kikapcsolja azt. Az a fajta kinyilatkoztatás pedig, amely minden egyes emberben csoda módján jelenék meg, oly csodaként, mellyel az emberi értelem nem tud kapcsolatot teremteni, melyet nem tud gondolatvilágába befogadni, valamiféle idegen „test”, nem pedig Isten üzenete, megismert és felfogott üzenete lenne az ember számára. Ezért — bármily paradoxul is hangzik —, megállapíthatjuk, hogy Istennek szüksége volt az emberre. Igaz ugyan, hogy Isten szavai és tettei az ember

számára a maguk mélységükben „felfoghatatlanok”. De hogyan jelenthetnők ki épp ezt a „felfoghatatlanságot”, ha nem rendelkeznének azzal a képességgel, hogy *mint ilyeneket* „fogjuk fel”, értsük, értelmezzük azokat?

4. Gondolatmenetünk utolsó szakaszához, a bevezetőben feltett kérdés megválaszolásához érkeztünk: mi a filozófia joga, helye, funkciója a teológiában.

Ha a teológia a kinyilatkoztatás tudományos módszerességgel történő kifejtése, következésképpen a hittartalomnak elemzése, amely a legáltalánosabb emberi megismerő, értelmező szellemi munkában kel életre, — *akkor* a filozófia beletartozik a teológiába, szerves része annak. Így a kinyilatkoztatást meghalló, megismerő s bátran mondhatjuk: hívő ember teológiájához a filozófia szervesen kapcsolódik. A kinyilatkoztatás teljes üzenetét ugyan nem a bölcelet hozza el számára. Erre soha nem válhat képessé. De a kinyilatkoztatást adó Isten s az azt meghalló, megismerő ember zárt áramkörében benne áll az ősi-eredeti emberi képesség: a létre, a létező valóságra irányuló, a tapasztalatok birtokában gondolkodó, reflektáló bölcelet. Ezért a hit fényessége mellett az emberi, az értelmi fény is fontos szerepet kap a teológiában.

Mivel a teológia felől tettük fel kérdésünket, teológiai hasonlattal élhetünk. Elmondhatjuk, hogy teológia és kinyilatkoztatás, teológia és filozófia kapcsolata egyaránt a természet és kegyelem egymásba fonódását tükrözi. Az a kinyilatkoztatás, melyet a gondolkodó értelem meghall, melyet hittel elfogad, voltaképpen már teológia is. Persze lehet, hogy a konkrét emberben csak rudimentális, mintegy csíraszerű állapotban, de mégis és valóban az. A kinyilatkoztatás ugyanis — amint az történetiségében előttünk áll —, oly találkozása Istennek az emberrel, amelynél az üzenet meghallója már maga is sok mindent tudhat, tapasztalt. Az isteni üzenet meghallása viszont abban az alanyban, aki már tud valamit, csakis úgy történhet, hogy a hallott kinyilatkoztatást kapcsolatba hozza a már meglévő ismereteivel. Lehetséges ugyan — az emberiség történetének kezdeti fázisában ez természeteszerű is volt —, hogy ez a konfrontáció nagyon is kezdetleges. Mégis, az ilyen aktív gondolkodást jelentő és követelő emberi teljesítmény már feltétlenül teológia. Természetesen csak kezdeti formában s az isteni kinyilatkoztatás lezárásáig fokozott mértékű isteni irányító, és ellenőrző befolyás alatt. Az ilyen teológia viszont *szükségképpen vele együtt járó és bennfoglalt filozófiát is jelent*. Azt, mivel nem egyéb, mint az embernek egyrészt transzcendentális irányzódású, másrészt történeti konkrétságában való magára eszmélése. Ebben az értelemben mondja *Pierre Benoit*, hogy „a kinyilatkoztatás az emberi szellem aktív felfedező útja a Szentlélek megvilágosító fényességében” (Concilium, 1965. 10.). A kinyilatkoztatás mindig az emberi gondolkodás, eszmélődés feszülésében válik — a Szentlélek irányítása mellett — az ember szellemi-lelki kincsévé. A kezdeményezés Istennél van, saját titkait csakis Ő tudja közölni. Az ember néha határhelyzetekben — elragadtatás, eszméletlenség — kerül vele kapcsolatba. Legtöbb esetben azonban szelíden, lassan érik. S ebbe az „érlelő” munkába Isten az embert is bekapcsolta. Az inspirált szerzők hosszú történeti elbeszélések lapjain hámozzák, bontogatják ki Isten igazságosságának és szeretetének, gondviselésének — hogy úgy mondjuk — „szabályait”, teológiáját, — és a jó és a rossz filozófiáját. Az a teológus például, aki a teremtés és bűnbeesés csodálatos híradását formába öntötte, maga is sokat eszmélkedett, „filozofált” az emberi szenvedésről, a világban lévő rosszról, míg a Szentlélek megvilágosításával e fájdalmas talány megoldását — immár kinyilatkoztatott megoldását — meglelte.

Persze ez az eszmélő, a kezdeti teológiai stádiumba beolvadó, gondolkodó emberi magatartás még aligha nevezhető a szó „technikai” értelmében vett filozófiának. Ez azonban nem is lényeges. Azt ugyanis mindenki elfogadja, hogy a filozófia a szónak szoros értelmében nem is lehet más, mint az emberi öneszmélésnek a

gondolkodás alaptörvényeit követő, reflektáló és a gyakorlattal is kontrollált bemutatása, kifejtése.

Így tehát elmondhatjuk: Isten akarta a filozofáló, gondolkodó ember szerepét mintegy belekombinálta saját kinyilatkoztató terveibe. De természetesen csakis annyiban és azért, mert saját kinyilatkoztatásának tényét és igazságait kívánta közölni. Közölni akarta az abszolút és boldogító igazságot. Akarta, hogy ne felfoghatatlan messzeségben, hanem földi vándorútján a hívő gondolat közelségében éljen az emberrel. Az isteni igazság, az Ige, mielőtt a legreálisabb közelségbe lépett az emberrel, megalkotta közlései felfogójaként a gondolkodó, filozofálni képes embert. Ez az ember az isteni kinyilatkoztatással s annak teljességével, Krisztussal kapcsolatba kerülve válhatott bölcselkedő, eszmélő teológussá.

A történetiség szempontja szükségképpen magával hozza az időrendi egymásután szempontját. A megteremtett ember létének első percétől kezdve ezért már megkezdte a filozofáló „begyakorlást” a kinyilatkoztatásba. Isten cselekvésmódjába ez teljességgel beilleszthető. Terveiben az időbeni első lehet és létezhet azért, mivel lehetőséget és feltételt teremt az időben később történő számára. Isten ezért megalkotta a megajándékozandó, kinyilatkoztatását meghalló, gondolkodó embert, akinek azután átadta ajándékát, isteni üzenetét. Az emberi szellem autonómiája, mint „természet”, feltétele annak az engedelmes meghallásnak, melyben a kinyilatkoztatást úgy lehet fogadni, ahogyan azt valóban fogadni kell: a „kegyelem” szabad befogadásának. Hogy ez az autonómia, a szellem és a filozófia szabadsága hogyan fest a valóságban — ha az autonómiát a filozófia felől vizsgáljuk —, erre csak utalni tudunk. Itt csak annyit kell leszögeznünk, hogy ez a filozófia „epistémé próté” marad, első ismeret, anélkül, hogy a kinyilatkoztatásnak és a belé vetett hitnek eredetiségét, önállóságát bármiképp is veszélyeztetné, vagy azt önmaga alá rendelné.

A megoldás gyökerére *Étienne Gilson* mutatott rá, amidőn Szent Bonaventuráról írt művében kifejtette, hogy a keresztény gondolkodás történetében, de általában az emberi gondolkodás történetében fordulópontot jelentett a platóni-arisztotelészi felfogás helycseréje. Míg az előbbi az isteni és emberi megismerést gyökerében összekapcsolta, addig az utóbbi nagyobb önállóságot juttatott az emberi megismerés számára. A teológia történetében a szentágostoni-szenttamási változás jelzi ezt, mely élesebb határvonalat szabott a tudás és hit, a természetes és természetfölötti között. Szent Tamás szintézisében még teljes harmónia uralkodott. Később azonban e szintézist mindinkább analizálva, az egészet már nem látva, hol az egyik, hol a másik oldalról vizsgálódtak. Lassan szétválasztásra, sőt szembeállításra is sor került. A teremtett értelem így oly autonómiát követelt, mely kivonta önmagát Isten teremtői gondolatvilágának kiegészítő, feloldó, teljes látást biztosító hatása alól. Sokan mesterségesen lezárták a horizontot, elnevezve a megtudhatót, illetve tapasztalhatót „természetnek”. Így megteremtették azt a látszatot, illetőleg felfogást, mely Isten világát, a „természetfölöttit”, mint a természethez „kívülről” hozzá csatolható tekintette és felfoghatatlansága miatt másodlagos valóságnak nézte. A természetet akkor és ott laicizálták, amidőn ismeretelméletileg a természetfölöttivel való tényleges összefonódásától feloldották. Így született meg a fikció, hogy a természet teljessége önmagától létezik, önmagát magyarázza. Az emberi gondolkodásnak oly laicizálása ez, mely így a természetet elszakítja — Horatius szavával élve — „lelkének másik felétől”. Ezért vált az újkor embere számára nem csupán a hit, hanem a bölcsélet, az értelmezés is élet-problémává. Így született meg a hit, világnézet, ideológia és bölcsélet fogalmainak keveredése. Nem az emberi jóakarásban, nem is a tárgyi nehézségekben, vagy épp a teológia paradoxnak tűnő titkaiban van a hiba, hanem a gondolkodó ember szellemi látásának dimenzió-szegénységében.

Mi tehát a filozófia funkciója a teológiában? Ancilla-e vagy Domina, szolgáló, vagy úrnő? A régi axiómát — *philosophia ancilla theologiae* — *Petrus Damianustól* eredeztetik. A középkori szerzők azonban pontosabban fogalmaztak, mert általában a filozófiának *hitet szolgáló* szerepéről szóltak. S úgy véljük, a helyes választ ez az utóbbi felfogás nyújtja. Igaz, olykor a filozófia domina-ként jelentkezik, saját értelmező funkciója szerint kritikusan, „semleges közömbösséggel” teszi fel kérdéseit, hogy hit és értelem viaskodásában a hívő tudás, az „*obsequium rationabile*” megszülethessék. Ugyanakkor viszont az emberi értelem hódolatát is bemutatja az örök igazság, a lét Ura előtt. Így a filozófia szolgálatkész ancilla-ként is szerepet vállal. Ha e funkcióját nem végezné, akkor csak — Szent Pállal szólva — „*sophia tou kosmou*” lenne a világnak az az oktalan bölcsessége, mely saját önteltségében képtelen felismerni Isten bölcsességét (1Kor 1,20).

Szükségtelennek tartjuk a régi adagium hangoztatását, a filozófia ancilla-szerepének kiélezését. A mai tudományelmélet már túlhaladottnak minősíti, sőt helytelennek ítéli az egyes tudományágak fölé- és alárendeltség szerinti osztályozását. A filozófia is, a teológia is — sok mással együtt — önálló tudományszak. Ha szolgálatról beszélhetünk, akkor *az ember* — konkrét esetben — *a hívő ember* szolgálatáról, a hitet erősítő szolgálatról lehet csak szó.

A valódi bölcsélet — éppen mert mindig és minden után kérdez — az egészet, az isteni és az emberit vizsgálja. Az isteni és emberi világ osztatlan egészére irányul, mindent átfogó ismeretre törekszik. S mivel — Isten kinyilatkoztatott szavára építve — ugyancsak az egészre, a teljes látásra törekszik a teológia is, azért tudták minden idők nagy teológusai a kérdező és átfogó bölcséleti gondolkodást a teológiába gyümölcsözően bevonni. Azt a teológiát tették gazdagabbá, plasztikusabbá és „emberibbé”, melynek kiindulópontja a próféták, az apostolok, Krisztus, — Isten szava.

A hit, a hívő ember mindig kereste és igényelte az értelem igazoló munkáját, az értelem viszont minden fontos, sorsdöntő életkérdésben rá van utalva a hitre. Ezért a filozófiának a teológiában való szerepvilágosítása sohasem szűnt meg, nem is szűnhet meg. A kör — a gondolkodó, a létre feltárt, az érteni és értelmezni kívánó ember és a hozzá szóló, tőle hitet követelő Isten között — mindig zárt marad. Ebben az Isten és az ember szelleme közti — hogy úgy mondjuk — jákobi viaskodásban az ember számára csak áldás származhat. Az autonómiát, magabiztosságot hirdető értelemnél Isten tudásának ereje feltétlenül nagyobb. Az értelem tusakodásának ezért, miként Jákobnak, csakis az lehet a célja, hogy Isten áldását biztosítsa. És ez a küzdelem Istennel, a szellemi, végső elemzésben a filozófiai tusakodás a teológiában tovább folyik a történelem beéréséig. A filozófiának problémákat támasztó és oldozgató, kérdéseket adó és megoldást kutató, elősegítő szerepe akkor véget ér.

A teológus hívő tudásra törekszik. Csak másodlagosan jár Platón vagy Arisztotelész, esetleg más filozófus iskolájába. Hitében mindenk fölétt Ábrahámnak, hitben vállalt szellemi tusakodásában pedig Jákobnak ivadéka. A hitnek viszont feloldása a mindent egyesítő isteni áldás, melyben a homály szerte foszlik és az ember látóvá válik.

INTERJÚ

Peter Neuner-rel, a Müncheni Egyetem dogmatika professzorával

ÚJ „HIVATALOK” AZ EGYHÁZBAN A KÖZÖSSÉG SZOLGÁLATÁRA

A világegyház egyre több helyén mindinkább érezeti hatását a paphiány. Ugyanakkor a legutóbbi évtizedekben a világiak lelkipásztori szolgálatának új módjai bontakoztak ki. Mit jelent ez a fejlődés a katolikus egyháznak az egyházi hivatalra vonatkozó értelmezése és gyakorlata szempontjából? Új hivatali struktúrára van szükség? Erről beszélgetett a Herder Korrespondenz hasábjain Ulrich Ruh újságíró Peter Neuner-rel, a Müncheni Egyetem Teológiai Karának dogmatika professzorával.

— Professzor Úr, a Német Püspöki Kar tanulmányi napján, melyet az egyházközségek vezetésével kapcsolatos problémáknak szenteltek az 1994-es tavaszi konferencián, Walter Kasper püspök sajátos dilemmáról beszélt, mely ebben a kérdésben az egyház előtt kirajzolódik. A paphiány miatt egyre több világi munkatársat bíznak meg a közösségek de facto vezetésével, noha ez számottevő veszélyt jelent az egyház szentségi alapstruktúrája számára. Vajon e dilemmából van-e olyan kivezető út, amely pasztorális értelemben járható, teológiailag pedig felelősen átgondolt?

— Először is látni kell, hogy legalábbis a német nyelvterületen a hetvenes évek vége óta teológiailag keveset foglalkoztak a világiak főhivatásként végzett lelkipásztori szolgálatának problémájával. Ugyanakkor szinte drasztikusan megnőtt a világiak részvétele azoknak a feladatoknak az ellátásában, melyeket hagyományosan az egyházi — papi — hivatalnak tartottak fenn. Ha körületekintek plébániáinkon, azt látom, hogy a lelkipásztorkodás immár lehetetlenné válna a főhivatású világiak szolgálata nélkül. Az egyházjog széles körben lehetővé teszi, hogy világiak hivatali feladatokat vállaljanak, illetve munkatársként részt vegyenek megoldásukban, s ugyanígy járnak el a liturgikus könyvek is. Egyfelől a gyakorlat és a jog, másfelől a teológiai reflexió közötti egyenlőtlenség azonban jelentős feszültséget okoz egyházunk hivatali-szentségi struktúrája, valamint a hivatal tényleges működtetése szempontjából csakúgy, mint azoknak a világiaknak a számára, akik feladatokat vállalnak anélkül, hogy annak teológiai-ekleziológiai alapjai valóban tisztázottak lennének. Ez hosszabb távon tarthatatlan.

— Egy, legalábbis az első pillantásra szembeötlő megoldás aligha elgondolható a közeli jövőben, nevezetesen a papi hivatal feltételére vonatkozó követelmények megváltoztatása, melynek következtében megengedett lenne házasságkötésük közösségi vezetővé szentelése...

— Dogmatikai szempontból ez biztosan egyszerű megoldás lenne. A cölibátus kérdése dogmatikailag nem lényeges, és amúgy sem tartozik a kötelező hitigazságok körébe. Ezt az is jelzi, hogy a keleti szertartású egyházakban vannak házasságkötő papok. Ám a latin egyházban belátható időn belül nem várható az eddigi gyakorlat megváltoztatása. De talán éppen ebben rejlik némi esély, mivel így arra kényszerülünk, hogy teológiailag elgondolkodjunk az újonnan keletkezett világi szolgálatok és az egyházi hivatal viszonyáról, és alaposan megvizsgáljunk minden, akár csak elgondolható lehetőséget. Ez különösen a nők számára kedvező, mert így nem kerülnek

a kirekesztettek sorába, miként az a colibátus szabályozásának pusztá módosítása esetén történne.

— *Már jó ideje elhangzott az a javaslat, hogy világiak által ellátott lelkipásztori szolgálatokat, mint például a lelkipásztori kíségetőket, tagolják be az egyház hivatali struktúrájába, legalábbis olyan mértékben, amilyen mértékben a szóban forgó szolgálatok már ténylegesen hivatali feladatokat látnak el. Nem kellene az egyháznak új módon felosztani az egyházi rend szentségét, az ordo-t, — a püspök, pap és diakónus mellett a felszenteléssel járó hivatal egy további fokozatát hozva létre?*

— A hivatal konkrét kialakítása az egyház döntési illetékességébe tartozik. Az egyháznak hatalmában áll a számára eleve adott és ilyenként a rendelkezése alól kivont alapstruktúra konkrét kiépítése és ezáltal tagolása is. Az Újszövetségben a hivatali struktúra még kialakulóban van, például a presbiter és az episkopos még nem különül el világosan egymástól hivatalbeli fokozatként. Csak az egyháztörténelem egy későbbi fázisában alakul ki a monepiszkopátus, vagyis az a rend, mely szerint a püspök a presbiterekből álló kollégiummal együtt — adott esetben a diakónusokat is bevonva — vezeti a közösséget. A hivatal e három fokozatra való tagolódása — melyet a 2. Vatikánum „régől fogva” adottnak mond, míg a Tridentinum még „isteni alapítású”-nak tekintett — tovább részleteződött: hozzájöttek az alsóbb szentelési fokozatok, szintúgy a szubdiakonátus. A 2. Vatikánum eltörölte, illetve átértelmezte az alsóbb fokozatokat, s ennek következtében a szubdiakonátus is megszűnt. Ebből is látható tehát, hogy egy sor fokozat, mely egykor hozzá volt rendelve a hivatalhoz, vagy részét alkotta, nyilvánvalóan nem isteni, hanem egyházi rendelkezés, sőt, a három szakramentálisan értelmezett fokozat kialakítása maga is az egyház illetékességének körén belül ment végbe. Ezért jogosan kérdezhetjük: vajon a német püspökök, vagy más püspöki karok a lelkipásztori kíségető hivatali kategóriájának létrehozásával valójában nem az egyházi hivatal új felosztását hajtották-e ténylegesen végre?

— *Am lehetséges-e egy pasztorális tevékenységet, melyet ráadásul a vonatkozó hivatalos rendelkezések értelmében kifejezetten a laikusok „világi szolgálata” felől indokolnak, és nem a hivatalos „papi üdvösségi szolgálat”-hoz rendelnek, egyszerűen egy új szentelési fokozattá illetve az egyházi hivatal egy kiegészítő változatává alakítani?*

— A szóban forgó tevékenység kifejezett hozzárendelése a világi szolgálathoz csak utólagosan történt, akkor, amikor a teológiailag képzett főhivatású világiak már szép számmal működtek a lelkipásztorkodás területén, és szükségessé vált e fejleményt elméletileg és teológiailag valamilyen mederbe terelni. Csakhogy a „világi szolgálat” fogalmára támaszkodó indoklás kezdettől fogva nem felelt meg a plébániákön zajló élet valóságának. Hiszen a főfoglalkozású világiak egyre több olyan feladatot vettek át, amit korábban a papok láttak el, így például az istentiszteletek kialakítását és vezetését, vagy a szentségi előkészületi oktatást. A „világi szolgálat” meghatározás korántsem fedi e munkatársak tevékenységi területét. Megítélésem szerint elkerülhetetlen, hogy azokat a nőket és férfiakat, akik püspöki megbízás alapján vesznek részt a papi hivatal alapvető feladatainak ellátásában, egyszersmind a hivatalban is részesíteni kell, valamint az egyház szentségi alapstruktúrájában is el kell helyezni.

— *A 2. Vatikáni zsinat bevezette az állandó diakonátust, és ezzel egy olyan szentelési fokozatot élesztett fel, mely régől fogva létezett az egyházban. De állandó diakónusok csak a világegyház bizonyos részein működnek, és a diakonátus profilja még ma is meglehetősen körvonalazatlan. Vajon nem tesznek-e az állandó diakonátussal kapcsolatos ezen tapasztalatok szkeptikussá az ordo további felosztásával szemben?*

— Az állandó diakonátus példáján jól látszik, hogy a klérus és a laikátus klaszszikus megkülönböztetése és egymás kölcsönös kizárása révén történő meghatáro-

zása aligha tartható. A diakónus kétségtelenül a klérushoz tartozik, szentségi ordinációban van része. Másrészt viszont a világban él, civil foglalkozást űz, s többnyire családja van, vagyis mindaz jellemzi, amit hagyományosan a civil világ fogalmához társítunk. Így tehát a diakónus révén máris bizonyos híd épült a klérus és a világiak között, és hasonló érvényes a lelkipásztori kisegítők hivatalára, mely jelenleg kísérleti és átmeneti szakaszban van. A diakónusok és a lelkipásztori kisegítők szerepét illető tisztázatlanságokat azonban helytelen lenne elszigetelten szemlélni, hiszen a papi hivattal kapcsolatban is számos teológiai és gyakorlati identitás-probléma jelentkezik manapság.

— *Elsősorban mely területeken tapasztalhatók ilyen problémák?*

— A 2. Vatikáni zsinatig a papi hivatal a miseáldozat bemutatására és a bűnbocsánatra szolgáló teljhatalommal határozták meg, s ezáltal a papot tekintették a hivatal tulajdonképpeni birtokosának. A zsinat azonban újra felfedezte a püspök szerepét, és benne látta a par excellence hivatalviselőt, miután évszázadokon keresztül többnyire csupán a jogi hatalom megtestesítőjeként és ezáltal főrangú egyházi előjáróként szerepelt. Ennek megfelelően a középkor és az újkor teológiájában nem tekintették szentségnek a püspökszentelést. A püspöki hivatalnak a 2. Vatikáni zsinaton történt felértékelése mindenesetre oda vezetett, hogy ezúttal viszont bizonyos mértékig a papi hivatal értelmezése került a teológia látóterének szürkezónájába: a zsinat szerint ugyanis egyrészt az ordo teljessége a püspököt illeti, másrészt a zsinat elismeri a világiaknak Krisztus királyi, papi és prófétai hivatalában való részesedését. Ezért nem csak a lelkipásztori tevékenységet folytató világi teológusok küszködnek problémákkal ekléziológiai pozíciójukat illetően, hanem, bár másként, maguk a papok is.

— *És mi következik ebből a lelkipásztori munkában alkalmazott főhivatású világiaknak a szentségi ordinációval adott hivatalban való részesedésére nézve?*

— A 2. Vatikáni zsinat anélkül beszél a papoknak a püspök hivatalából — mint az ordo legteljesebb formájából — való részesedéséről, hogy pontosabban megvilágítaná e részesedés módját és mikéntjét. Csakhogy: miként kell elképzelni azt, hogy egy szentséget nem teljes mértékben, hanem részlegesen, alacsonyabb fokban szolgáltatnak ki? Hogyan kell ezt teológiailag minősíteni? Mindezt a zsinat nyitva hagyta, az egyház pedig szemlátomást jól elboldogul ezzel a tisztázatlansággal. Mármost ami itt lehetséges, az miért ne érvényesülhetne analóg módon a lelkipásztori világi munkatársak egyházi ordinációjának tekintetében? Élhető és teológiailag felelősen vállalható megoldást kell kialakítanunk a számukra, még ha nem tudunk is mindent azon nyomban szilárd struktúrába önteni.

— *Akkor tehát még sincs szó a püspök, pap, diakónus hagyományos hármasságának egy negyedik szentelési fokozattal való kibővítéséről?*

— A szentelési fokozatok ordinációs kibővítése sokkal mélyrehatóbb konzekvenciákkal járna — kivált ökumenikus tekintetben —, semhogy azt ma felelősen vállalhatnánk. Ezzel szemben minden nehézség nélkül el tudom képzelni, hogy az új keletű hivatalok értelmezéséhez a szubdiakonátus vagy az úgynevezett alacsonyabb szentelési fokozatok mintáját veszik alapul, vagyis olyan hivatalokat, melyeket az egyház alapított és meghatározott módon hozzárendelt az ordinált hivatalhoz. Nem arra gondolok, hogy ezeket a hivatalokat újra kellene éleszteni, és a lelkipásztori kisegítőket szubdiakónusoknak kellene tekinteni, — ez ugyanis anakronizmus lenne. Az említett hivatalok azonban mintaként szolgálhatnak arra, hogy manapság is miképpen ismerhet el az egyház újonnan keletkezett hivatalokat mint institúciókat, és milyen pozitív kapcsolatba hozhatja az ordinált egyházi hivattal.

— *A lelkipásztori szolgálat területén alkalmazott világiak között immár szép számmal vannak nők, akiket a katolikus egyház kizár a szentségi ordinációból. Lehetséges-e, hogy az*

új szolgálatok felértékelése illetve hivatal-karakterének erőteljesebb kidomborítása egyúttal utat nyit a nők számára is a felszentelt papi hivatalhoz?

— Ha jól látom, a lelkipásztori szolgálatot végző nőket teljes mértékben elfogadják a plébánia közösségek, csakúgy mint az egyházi vezetők. Ez örvendetes fejlemény, mely esélyt jelent a nők fokozottabb egyházi szerepvállalása számára. Ez nem jelenti azt, hogy ezen a ponton meg is kellene állnunk. A nők egyházi hivatal értelmében vett diakonisszává szentelésének nincs akadálya. A pappá szentelés kérdése azonban az „Ordinatio sacerdotalis” szerint másképpen fest; a téma mindenesetre továbbra is napirenden marad teológiai és pasztorális értelemben egyaránt.

— *A probléma velege nálunk és a világegyház más tájain is kétségtelenül a közösségek irányításának kérdése. A közösség irányítása ott is még mindig a pap kezében van — legalábbis formálisan —, ahol már léteznek különböző főhivatású vagy tiszteletbeli szolgálatok, melyek hivatalos teendőket látnak el. Vajon ez nem változhat a jövőben?*

— Kezdetben a világi munkatársak egy-egy különálló feladatot vettek át, melyeket korábban a plébános látott el a közösségekben. A fejlődés azonban nem állt meg. Egyre több egyházmegye tér át arra a gyakorlatra, hogy a világiakat ténylegesen is a plébániák élére állítsa, bár az elnevezések és a struktúrák különbözőek. A CIC 517. kánonjának 2. szakasza értelmében az illetékes pap a legfőbb felelős, ez azonban nem csorbíthatja a „világiak”-ra háruló „együttes felelősséget”. A már több helyen meghonosodott megoldások gyakorlatilag egy olyan közösségvezetői hivatalt teremtenek a világiak számára, mely csupán az Eucharisztia ünneplésének vezetését és a szentségi bűnbocsánatot utalják kizárólagosan a pap jogkörébe.

— *Ezáltal azonban különválik — legalábbis tendencionálisan — a közösség irányítása és az eucharisztia bemutatásának joga, az igazgatási és a szentségi struktúra, és egyre inkább létrejön az a torz állapot, melytől Kasper püspök az említett referátumában óvott anélkül, hogy bármiféle megoldással állt volna elő...*

— Egyházunk hagyománya szerint a vasárnapi istentisztelet az utolsó vacsora megünneplése. Ha ezt immár nem lehet megülni, vagy már csak szükségintézkedések révén lehetséges, mint például a közösség számára idegen, csupán a misézésre felkért pap igénybevételével, akkor az egyház valamit rosszul csinált. Nincs jogunk a hivatali struktúrával kapcsolatos csökönös rugalmatlanság vagy fantáziánk vérszegénysége miatt bizonytalanná tenni a közösségek lehetőségét, hogy saját kebelükben ünneplhessék meg az Eucharisziát. Ezért dogmatikai szempontból az lenne a megfelelő megoldás, ha azokat ordinálnánk, akik ténylegesen is — illetve az egyházjogilag lehetséges keretek között — gyakorolják a közösség irányítását. Minden egyéb csupán afféle szükségmegoldás, melynek természetesen meg lehet a maga értelme a hivatalgyakorlás értelmezésének olyan átmeneti időszakában, amely egészét tekintve súlyos problémáktól terhes.

— *Az átmeneti helyzetre az egyházban részint úgy reagálnak, hogy erőteljesen fölértékelik a hivatal szerepét, elsősorban a papi hivatalét. Nem csupán a világi papság cölibátusát tekintik Isten kiváltképpen becses adományának, melyben egyházát részesíti, hanem egyébként is erőteljes hangsúllyal szólnak a papról mint „Isten emberéről”, aki teológiailag, spirituálisan fölülte példamutatót embere Istennek, s pásztor a közösségnek. Vajon ezáltal nem kiéleződik-e inkább a hivatal krízise, semmint megoldást nyer?*

— Ennek megválaszolása végett távolabbra kell visszanyúlni. Közvetlenül a 2. Vatikáni zsinat után, mint ismeretes, újszerű értékelést nyert a „világi hívó” mint az egyház tagja és apostoli küldetésének megvalósítója. A papsággal kapcsolatos akkori krízis — bár nem csupán, de részben — reakció volt arra, hogy a világiak és a püspökök felértékelése során teológiailag és gyakorlatilag egyaránt elmosódottá váltak a papi hivatás körvonalai. Reakcióként érthető, és persze szükségszerű is volt, hogy ismét felvetődjék a pap identitásának kérdése, valamint hogy újra a reflexió

fénykörébe kerüljön a pap sajátos egyházi pozíciója. Tagadhatatlan, hogy ezzel kapcsolatban már akkor fellépett és ma is érzékelhető az a tendencia, melynek értelmében a pap helyét ismét a laikussal szembeni kontraszt alapján kell meghatározni.

— *Az egyházi megnyilatkozásokban újra és újra felbukkan a figyelmeztetés a „világiak-laikusok klerikalizálásától” illetve a „klérus laicizálásától”. Vajon ez nem visszaesés-e a zsinat által már meghaladott gondolkodásmódhoz?*

— Valóban látom annak veszélyét, hogy ilyen módon visszaesünk a kölcsönös kizárás állapotába. A 2. Vatikáni zsinat minden igyekezetével azon volt, hogy úgy határozza meg a világi hívőket mint „Isten népének”, a „laos tou theou”-nak a tagjait. Az „Isten népe” kifejezés az Újszövetségben és a zsinaton sem az egyszerű hívők és a papok, hanem a hívők és nem-hívők, a megkeresztelték és nem-megkeresztelték közötti különbségre utal. Az „Isten népe” kifejezésnek ebben az alapvető értelmében az egyházon belül nem léteznek olyan állapotok, pozíciók, melyek egyike a másik elé rendelődne. A mai helyzetre pillantva mindenesetre inkább tartok a „klérus klerikalizálódásától”, semmint a „világiak klerikalizálásától”.

— *Vajon a hivatallal, papi és világi állapottal kapcsolatos vitában nem okoz-e sajátos nehézséget, hogy alapvető teológiai meghatározások és álláspontok állandóan egybekapcsolódnak vagy éppen össze is keverednek bizonyos társadalmi-kulturális jelenségekkel? Ezek némelyike teológiailag és ekléziológiailag szeretné védelmébe venni a pap különleges státuszát, közelebről szemügyre véve azonban kiderül, hogy tulajdonképpen valamely meghatározott papi önértelmezést védelmez...*

— Önmaguk és hivataluk értelmezésében a papok különböző vonásokra helyezhetik a hangsúlyt. A hivatallal kapcsolatos vita azonban rossz irányt vesz, ha nem látják elég tisztán, hogy a hivatal *viszonyt*, kapcsolatot kifejező fogalom. A hivatal birtokosa nem önmagáért van; senkit nem önmaga üdvösségének elérése céljából ordinálnak, hanem azért, hogy az egyházban valamilyen szolgálatot teljesítsen. Minden szolgálat azok felől nyeri meghatározását, akikért van. Gondoljon Szent Ágoston híres megfogalmazására: „Értetek vagyok püspök, veletek vagyok keresztény.” Eszerint a hivatal viselője minden hívővel közös keresztény egzisztenciát valósít meg, a püspök pedig a közösségért van, és semmi másért. Sőt, Ágoston hozzáteszi: kereszténynek lenni: kegyelem, püspöknek lenni: veszedelem! Ennek alapján kétségtelenül jogos a hivatalviselő törekvése önazonossága kialakítására, ez azonban soha nem történhet a világiak leértékelése, vagy mint hívőknek kijáró méltóságuk csorbítása árán.

— *Ha megnő a főhivatású világi szolgálatok száma, akkor ez nem hozza-e magával azt a veszélyt, hogy az „egyszerű” világiak rovására idővel túlsúlyba kerül az egyházban a hivatali szakértők és főhivatásúak szerepe, — éppen azokkal a karizmákkal szemben, melyek nem intézményesíthetők?*

— Egyelőre kétlem, hogy — legalábbis nálunk — csakugyan fenyegetne ez a veszély. Az persze valóban katasztrófa lenne, ha a dolgok ilyen irányban alakulnának, vagyis ha a különböző, spontán, hosszabb-rövidebb időre kapott karizmákat főhivatásúak alkalmazásával akarnák helyettesíteni, vagy akár el is nyomni a lelkipásztorok között. Bárki viseljen is hivatalt az egyházban, és bármilyen struktúrájú is az a hivatal, mindenkor az a feladata, hogy ösztönözze és táplálja a karizmákat, összehangolja különbözőségüket és így tegye gyümölcsözővé a közösség gyarapodására. A papoknak és a világi teológusoknak egyaránt ügyelniük kell arra, hogy a közösségekben ne fojtsák el a karizmákat. Mindazonáltal nem látom be, miért lenne ennek veszélye nagyobb a főhivatású világiaknál, mint a papoknál.

— *A katolikus egyház — ha most eltekintünk a Rómával unióba lépett keleti egyházaktól — egységes szerkezetű. A zsinat kijelentései a püspökökről, papokról és világiakról a világ-egyház minden részében érvényesek. Ezzel együtt azonban az utóbbi évtizedek folyamán —*

már csupán Európában, de a többi kontinens egyházaival összehasonlítva is — igen különböző fejlődésnek lehetünk tanúi az új szolgálatok és hivatalok tekintetében. Milyen mozgással rendelkezhetnek a helyi egyházak valamely egyházi hivatal kialakításában?

— Különbséget kell tenni a világiak egyházi hivatalban való részvételének elvi teológiai problémája és e részvétel konkrét jogi-strukturális formájának kérdése között. Jelenleg az egyház nem foglalkozik e kérdés egyetemesen érvényes normatív rendezésével. Pillanatnyilag inkább az a fontos, hogy az ordinált hivatal keretén kívül már ténylegesen létező hivatalokat és szolgálatokat teológiai reflexiónak vessük alá, és megvizsgáljuk, milyen haszonnal szolgálnak és milyen következménnyel járnak a hivatali struktúra kialakítása számára. Ez a vizsgálódás szükségképpen különböző kultúrákban és részegyházakban zajlik. Mi itt Európában nem dönthetünk arról, hogy milyen hivatali formák lennének alkalmasak Latin-Amerikában vagy Afrikában, és megfordítva: problémáinkat nem oldhatjuk meg más részegyházak modelljei szerint. A kérdés, hogy mit kell egytemes egyházi érvénnyel, és mit lehet a helyi egyházak keretében szabályozni, egyelőre nem aktuális.

(...)

— *Ha idegen vagy múltbeli modelleket nem másolhatunk is le, mégis vannak az egyházi hivatalnak olyan alapstruktúrái és modelljei, melyek jelenleg nem találhatóak meg az egyházban. Végtére is a hivatal megjelenése nem az újszövetségi egyház létrejöttét követő korszak újítása, hanem azt megelőzően is létezett...*

— Kétségtelen, hogy már az Újszövetségben tapasztalható bizonyos hajlam az intézményesülésre. Emellett azonban léteznek más fejlődési vonalak is, így például a jánoszi idealomban. Ott az agapé, a szeretet áll a középpontban, mely a közösség egységét szolgálja, és csupán csíraszerűen tartalmaz hivatali struktúrát. Az ősegyház létrejötte utáni korszakban azután egyre inkább hangsúlyozni kezdték a hivatal szerepét az egyházban, mindenekelőtt reakcióként a gnosztikus tévtanok kihívására. Minden hivatal az áthagyományozott örömhír iránti hűség végett jött létre illetve szilárdult meg, és ma is ez a döntő motívum. Nem az egyház teszi a hitet és nem is vertikális, föntről lefelé tartó szerkezetében őrzi, hanem átveszi mint hagyományt. Apostoli hivatala a folyamatosság szolgálata. Ezért a hivatal kifejlődése a korai egyházban mindenkorra érvényes, kötelező mozzanat, függetlenül a hivatali szerkezet konkrét kialakításától és sokrétűségétől.

— *Az egyházi hivatal illetén védelmezése, mely egyszersmind a struktúra konkrét kialakításának nyitottságát és változatosságát hangsúlyozza, manapság könnyen kerülhet ellentétes bírálatok kereszttüzébe. Az egyik oldalon elutasítják és hevesen kritizálják a hivatalt és az institucionalitást mondván, hogy káros az egyéni vallásosság kibontakozására; a másik oldalon viszont éppen a hagyományos hivatali szerkezete alapján igyekeznek stabilizálni az egyházat.*

— Én nagyon jól érzem magam a két szélsőség között. Némileg érthető mindkét álláspont, az intézményellenesség csakúgy, mint a hivatal túlhangsúlyozása, ám a maga módján mindegyik elvétí az egyház értelmét és megbízatását. A hivatal léte arra világít rá, hogy az egyház nem holmi egyesület, mely olyan emberekből áll, akik történetesen ugyanazt hiszik, és egyébként is jól megértik egymást, minek okából szívesen vannak együtt. Az ember nem belépési nyilatkozattal válik az egyház tagjává, hanem egy szentség révén, melyet nem az egyház alapított, s ennél fogva nem tartozik rendelkezésünk, tetszésünk és beleegyezésünk körébe. De a hivatal csupán jel, az eredet iránti hűség jelzésére szolgál. Mármost éppen e hűség érdekében kell a hit ügyét mindig új formában kifejezni, és ezért a hit szolgálatára rendelt hivatalnak adott esetben át is kell alakulnia.

— *Az átalakulás folyamata, melyet a 2. Vatikánum elindított az egyházra, hivatalra, világiakra vonatkozó kijelentéseivel, lendületesen zajlik. Jelenleg azonban olyan fázisba*

érkezett, ahol bizonytalanná változtatta a világiak „világi” és „hivatali” szolgálatának elhatárolását csakúgy, mint a „hivatal” és „Isten népe” viszonyának meghatározását. Maradhat-e az egyház tartósan, illetve még meddig kell maradnia ebben a „szürkezónában”?

— Az Ön által említett bizonytalanságok valóban fennállnak, és nem lehet egyszerűen elbánni velük sem tanítóhivatali rendelkezéssel, sem a teológusok konszenzusával. De hát ilyen jellegű bizonytalanságok az ordinált hivatal, vagyis a püspök, pap és diakónus hagyományos fokozatai közötti határ és viszony meghatározásában is léteznek, anélkül, hogy emiatt alapjaiban rendülne meg az egyház, vagy veszélybe kerülne hivatali struktúrájának működése. Jelenleg nem látok semmiféle kézenfekvő és egyszerű megoldást a paphiány leküzdésére, sem arra, hogy miképpen lehetne a világiakat bevonni az egyházi hivatalba. Az mindenestre rendkívül fontos, hogy azokat a férfiakat és nőket, akik feladatokat vállalnak a pasztorációban és a megfelelő képzettséggel rendelkeznek, semmiképpen se utasítsa vissza az egyház, és ne azt az érzést keltse bennük, hogy csupán átmeneti szükségmegoldásként fogadja el őket addig, amíg ismét szebb napok virradnak a klérusra. Azt kell megtapasztalniuk, hogy az egyház saját szolgálatának és megbízatásának gazdagodását ismeri fel bennük és általuk; örömmel üdvözli és bizonyítani engedi őket. Voltak az egyháznak korábban olyan hivatalai, amelyek mára eltűntek; ma pedig új hivatalokat bontakoztat ki, melyek vélhetően döntő módon hozzájárulnak majd jövőendő képe vonásainak megrajzolásához.

Forrás: Herder Korrespondenz 3/1995. 128-133.o., (kivonatos fordítás).

Fordította: Gáspár Csaba László

Számunk írói:

Bánhegyi B. Miksa OSB főiskolai tanár, Pannonhalma

Csikós Csaba egyetemi tanár, Veszprém

Gáspár Csaba László szerkesztőségi munkatárs, Budapest

† László, Stefan püspök, Einsenstadt

Martelet, Gustave SJ főiskolai tanár, Párizs

Mártonffy Matcell OSB, Pannonhalma

Meynet, Roland SJ a római Gregoriana Egyetem professzora, Róma

Neuner, Peter egyetemi tanár, München

Pottmeyer, Hermann J. egyetemi tanár, Bochum

Sulyok Elemér OSB főiskolai igazgató, Pannonhalma

Szennay András OSB, Pannonhalma

Tózsér Endre SchP, Budapest

Windisch, Hubert egyetemi tanár, Graz

KÖRKÉP

A SZENT EGYHÁZ EGYBEN A BŰNÖSÖK EGYHÁZA

Ez év március 8-án elhunyt Stefan László burgenlandi püspök. Jelentős és nagy figyelmet keltett zsinati felszólalásának (1963 október 10.) közlésével emlékezzünk folyóiratunk jótévőjére.

A jelenlegi zsinaton már többen követelték, hogy az egyházzal szemben tanítás kifejtésekor ne feledkezzünk meg az egyház eszkatologikus tulajdonságáról. Az egyház csak eszkatologikus dimenziójában értelmezhető helyesen, úgy, mint Isten népe, mely az időben vándorol az Úr halálát és feltámadását hirdelve, amíg el nem jön (1Kor 11,26). Ám gyakran túlságosan elvontan értelmezik ezt az idők végezetéig tartó vándorlást. Sokszor és szívesen beszélnek az egyház földi zárandokútját jellemző inségről és homályról. Ha azonban a Biblia értelmében szólunk a vándorló egyházzal, akkor valami más is élénk tárul: a Biblia azért mondja zárandok közösségnek az egyházat, mert Isten népe életének insége és nyomorúsága következtében nem mentes a bűntől és a vétectől.

E tekintetben Isten újszövetségi népe az Ószövetség népének örököse. Útján haladva mindenkor Urát szeretné követni, de, nagy fájdalomra, minduntalan eltévelyeg tőle; szeretne szent és igaz módon Isten kegyelmében élni, ám újra és újra a bűnösök népének bizonyul, akit Isten haragja sújt. Gyakran állapítják meg e világ fiai, hogy a konkrét egyház különbözik attól, amit a teológusok és a prédikátorok megrajzolnak. A teológia szemlátomást a szentek egyházát mutatja fel, az élet azonban a bűnösök egyházát állítja elénk. Mit feleljünk e bírálat hallatán, melyet ma is oly gyakran fogalmaznak meg a keresztyékekkel szemben?

Válaszunk nem lehet győzelemittas vagy képmutató, mert ha valóban meg akarjuk győzni a ma emberét, akkor ezt csakis valóságossággal és a teljes őszinteséggel érhetjük el. Nem tehetjük, hogy itt a földön olyan dicsőséges egyházképet hirdessünk, amely egyedül a világtörténelem beteljesedésekor válhat valóra. A zárandok egyházzal szemben mindig a kereszt tövében születő egyházat kell szem előtt tartanunk. Mit jelent ez?

Hitvallásunk szerint az egyház szent. Itt azonban nem arról a tökéletes szentségről van szó, mely csakis Istené, aki, miként imádkozzuk, „egyedül szent”. Az egyház szentsége mindig veszélyeztetett és kísértésnek kitett állapot. Egyedül Krisztusra igaz, nem pedig az egyházra, hogy: „hozzánk hasonlóan mindenben kísértést szenvedett, a bűntől azonban ment maradt” (Zsid 4,15). Az egyházra a következő mondat vonatkozik: „Járuljunk tehát bizalommal a kegyelem trónjához, hogy irgalmat találjunk és kegyelmet kapjunk, amikor segítségre szorulunk” (Zsid 4,16). Az egyháznak mindig szüksége van Isten irgalmára, kegyelmére, bűnbocsátó könyörületére. Lépteit Krisztus akaratahoz kell igazítani — igyekszik is eszerint cselekedni —, és egyúttal a szentek közössége, a valóságban azonban — vándorlásának ebben az állapotában — az emberek gonoszsága folytán egyszersmind a bűnösök, s ennél fogva a bűnbánók közössége. Ezért azok a bűnök, melyeket Isten szent egyházában követnek el, egyedül Isten kegyelmében nyerhetnek bocsánatot. Az egyház a világban van, és a világ is megjelenik az egyházban. A kegyelem és a bűn küzdelmének

színtere pedig az ember szíve. „Az egyiket akarjuk, mert Krisztusban vagyunk, és a másikat is akarjuk, mert még ebben az időben vagyunk”, mondja Szent Ágoston. Éppen önnön szentsége sürgeti az egyházat, hogy bűnbánó legyen, vagyis újra és újra alázatosan kérje Istentől bűneinek bocsánatát.

Ez történik naponta az eukarisztia istentiszteletében, mely kivétel nélkül az összes résztvevő bűnvallomásával kezdődik. Ez történik nap mint nap az Úr imájában, amikor így imádkozik az egyház: „Bocsásd meg a mi vétkeinket”. Már a Karthágói zsinat — amely elítélte a novatianista és donatista, vagyis az összes triumfalisztikus és idealisztikus egyházértelmezést — egyértelműen kinyilvánította, hogy az egyházban még a szenteknek is bűnösnek kell vallaniuk magukat, és ténylegesen, azaz nem csupán tettetett alázattal kell imádkozniuk: „Bocsásd meg a mi vétkeinket”.

Mіндеbből ez következik: ha a „szepelő és ránc nélküli egyház”-ról van szó (Ef 5,27), akkor ezt — a kifejezés szigorú és teljes értelme szerint — egyedül a végső idők beteljesedésében szabad elgondolnunk. Erről így szól Szent Ágoston: „Amikor könyveimben a 'szepelő és ránc nélküli egyház'-ról beszélek, az soha nem úgy értendő, mintha az egyház már most ilyen lenne, hanem úgy, hogy készülődik ilyenné válni, midőn majd a dicsőségben is megjelenik. Most az egész egyháznak — tagjainak tudatlansága és gyengesége miatt — naponta ezt kell mondania: 'Bocsásd meg a mi vétkeinket'.” Szent Ágoston e kijelentésével összevethetjük Szent Tamás szavait, melyeket a pünkösdt követő 15. vasárnap liturgiájában is idézünk: „Örök könyörületesség tisztítsa és óvja meg egyházadat, óh, Urunk. És mert Nélküled nem létezhet üdvösség, ezért a Te kegyelmed kísérje őt mindenkor.”

Mіндеbből azt következik, hogy tanításunkat erre vonatkozóan egészen világossá kell tenni, mégpedig elsősorban a következő négy ponttal kapcsolatban:

1. Nem szabad elpalástolni a bűnt Isten szent egyházában valamint hierarchiájában sem; ugyanolyan mértékben kell beszélni Isten népének dicsőségéről, mint bűneiről.

2. Nem csupán az egyháznak Krisztussal való egységét kell mindenütt hangsúlyozni, hanem a vándorló és vezeklő egyház Krisztustól való távolságát is — attól a Krisztustól, aki az egyház Ura és az egyedül Szent.

3. Nyomatékkal kell kimondani, hogy az egyházat újra és újra reformálni kell, miként azt a pápa mondta 1963 szeptember 21-én tartott beszédében: „...az egyháznak mint emberi és evilági intézménynek állandóan szüksége van a folyamatos reformra”.

4. És végül: Bárcsak lenne bátorságunk a zsinat második ülészakán a pápa megnyitóbeszédének szellemében megvallani egyházunk felelősségét és bűnét a keresztények közötti szakadás létrejöttében.

Forrás: Kathpress Nr. 58. 1995.03.10. 19-20.o.

Fordította: Gáspár Csaba László

A KÁNONI JOG TÖRVÉNYE ÉS A LELKIISMERET TÖRVÉNYÉNEK JOGA

Az elváltak és újraházasodottak pasztorációjához

Folyóiratunk múlt évi első számában „A lelkiismereti döntés tisztelete” címmel¹ szemelvényes fordítás keretében közöltük Oskar Saier freiburgi, Karl Lehmann mainzi és Walter Kasper rottenburg-stuttgarti megyéspüspökök pasztorlevelét az újraházasodott elváltak pasztorációjáról. A német püspökök, akik rangos és neves teológusok is egyben, a lelkipásztorkodás egyik legvitatottabb, ám napjainkban egyszersmind a legsürgetőbb problémáját tárgyalják. Céljuk nem dogmatikai még kevésbé kánonjogi okfejtés, hanem gyakorlati-lelkipásztori „irányelvek” megfogalmazása. A kérdés aktualitása nem korlátozódik az említett egyháztartomány határai közé, hanem világszerte ismert, így hazánkban is. Elsőként az osztrák püspöki kar reagált a német püspökök kezdeményezésére, mégpedig igen hiteles módon: a teológiai bizottság neves szakértőket kért fel állásfoglalásra, majd megvitatta az elkészült dokumentumokat². A következőkben ezeknek az írásoknak és tanulmányoknak a rövid ismertetését nyújtjuk azzal a szándékkal, hogy teológiai reflexióra és a lelkipásztori beállítódás illetve az idevágó módszerek átgondolására serkentsük az érintetteket.

Az első írás szerzője *Wolfgang Beilner*, a salzburgi egyetem újszövetségi szentírás-tudományi professzora azt a kérdést tárgyalja, miként értelmezi az Újszövetség a válást. Mivel a katolikus házasság felbonthatatlansága egyebek között két újszövetségi perikópára hivatkozik, ezért nagyon is helyénvaló megismerkedni a szóban forgó szentírási textusok (Mk 10,2-12 és párh.) elemzésével. A Márknál található perikópa két részből áll: vitából (2-9.v) és a tanítványok oktatásából (10-12.v.). A szöveg célja nem a házasság jogi megalapozása, hanem nevelés: Jézus Istennek a teremtésben megnyilvánuló akaratára hivatkozik („Isten a teremtés kezdetén...”), következésképpen ha a teológiai reflexióban meghonosodott „természetes” és „szentségi” házasság megkülönböztetése felől olvassuk a szöveget, akkor az előbbire céloz mint a házasságra, és nem ismeri a „szentségi” házasság fogalmát. A perikópa végén álló konklúzió két részre bontható. Az első rész („Amit Isten egybekötött...”) Istennek a házassággal kapcsolatos akaratára vonatkozik, de mit sem mond arról, hogy melyek azok a házassági formák, amelyek nem felelnek meg Isten akaratának. A második rész („... azt ember ne válassza szét”) filológiai értelemben nyitva hagyja a kérdést, „hogyan vajon apodiktikus (az ember nem választhatja szét), vagy buzdító, fölszólító jellegűnek értendő-e (törekedjék arra, hogy ne válassza szét)”. Ez utóbbi jelentés mellett szól, hogy a vitabeszéd szerint Jézus nem bírálta Mózes a válás szabályozásáért. A perikópa második része — mely minden valószínűség szerint későbbi képződmény, vagyis a keresztény közösség reflexiója valamely konkrét probléma kapcsán („Gemeindebildung”) — kazuisztikus toldaléknak tekinthető, mely arról tanúskodik, „hogyan az ősegyházban korán kezdetét vette a Jézusra visszavezethető etikai normák jogi normákhoz való igazítása”.

Hasonlóan kazuisztikus tendenciáról árulkodik a Mt 19,3-13 szövege. A 9. versben olvasható klauzula, mely a paráznaság esetében megengedi a házasság felbontását, nehéz helyzet elé állítja az egzegétákat, mert számos interpretációs lehetőséget kínál. „Mindenesetre a Máté evangéliumának egyháza értelmében vett megszorítás nem ellentétes Jézus egyébként világosan felismerhető szándékával”. Fontos mozzanat, hogy a tanítványok még az iménti klauzula érvényessége esetén is túlzottan szigorúnak tekintik a házasság intézményét, amennyiben megjegyzik: „Ha így áll a

dolog a férj és feleség között, nem érdemes megházasodni” (10.v.). A szokásos magyarázat, mely szerint a tanítványok ekkor még a Szentlélek befogadása előtti állapotban vannak, aligha meggyőző. Mindenesetre Jézus következő mondatai az „Isten országának” említése következtében olyan eszkatologikus horizontban mozognak, amely nem teszi lehetővé az elhangzott kijelentések egyszerű jogi értelmezését, hanem inkább „teleologikus rendelkezésként (Zielgebot), avagy Isten akaratának prófétai-eszkatologikus feltárásaként” kell őket értelmezni.

A Lk 16,18 és a Mt 5,32 lényegében megegyezik, de utóbbi tartalmazza a már említett klauzulát, a paráznaság esetét. A szóban forgó vers értelmezése szempontjából nem közömbös, hogy a hegyi beszéd antitézisei között szerepel („mondották a régieknek ... én pedig azt mondom nektek”). Következésképpen — *mint* antitézist — ezt a kijelentést sem szabad a többitől eltérően értelmezni. Minthogy azonban a többi antitézist sem interpretálják abszolút és jogi értelemben (például az eskü tilalmát — 5,33-37 — soha nem értelmezte az egyház szó szerint és jogi kijelentésként), hanem eszkatológiai távlatban, ennél fogva a házasságra vonatkozó jézusi mondások is ebben a horizontban nyerik el valódi és teljes jelentésüket. Ezen túlmenően pedig „aligha állíthatja bárki is, hogy az egyház keze abszolút mértékben meg lenne kötve a válással kapcsolatban”.

A szerző végül röviden említi az úgynevezett privilegium paulinum-ot (1Kor 7,10-16), s megjegyzi, hogy alkalmasint nem vezethető vissza Pálra, majd felteszi a kérdést: ha a páli szöveg logikája alapján a paráznaság (2.v.) képezi az okot, mely miatt szükséges, hogy minden férfinak legyen felesége és nőnek férje, vajon akkor nem érvényes-e ez az elv a kudarcba fulladt, és életképtelenné vált házasság esetében is? — végtére a paráznaság veszélye ekkor éppúgy fennáll, mint a házasságon kívül.

A záró következtetések így hangzanak:

1. Az ősegyház tudatában volt annak, hogy Jézus a házások emberileg boldogító és valóban megélt egysége mellett foglalt állást.

2. Az egyházban nyilvánvaló módon kezdettől fogva tapasztalták, hogy ez az egység, bármennyire is kívánatos, igen sok esetben még a keresztények között sem valósul, és talán nem is valósítható meg. Ennek nyomán már az Újszövetségben is felbukkan az a törekvés, hogy lelkipásztori megoldásokat dolgozzanak ki a megtört házasságokkal kapcsolatban.

3. Az újszövetségi szövegek nem tárgyalják azt a problémát, hogy miképpen lehet emberileg felelős módon (például szexuálisan) élni a házasság kudarca után. Azt a kérdést sem tárgyalják (mely bizonyos okok folytán kezdetben még nem fogalmazódott meg elég világosan), hogy miképpen lehet segíteni az ilyen házásoknak. Éppen ezért ezt a problémát a későbbiekben kellett az egyháznak tisztáznia — ez pedig másképpen történt a keleti és a nyugati egyházban.

4. Az imént pontból, valamint a fentiekben megfogalmazott egezetikai tisztázhatatlanságokból következően „lehetetlen azt állítani, hogy az elvált újráházasodottak kérdésében Jézus akaratát megköti az egyház kezét”.

A bécsi egyetem egyházjog professzora, *Bruno Primetshofer* jogi szempontból vizsgálja a problémát. Bevezetőként fölteszi a kérdést: vajon a házasság érvényességéhez nélkülözhetetlen akaratú beleegyezés punktuális eseményként értendő, mely a házasság megkötésekor történik meg, vagy inkább dinamikus folyamatként, amelyet a jogi artikuláció mesterségesen sűrít egyetlen pillanatba. Ugyancsak problémát jelent a megkereszteltek érvényes házasságának minden további nélküli azonosítása a szentségi házassággal. Ez a szentségi kegyelem eldologiasításának, illetve a szentségi esemény automatizmusának veszélyét idézi fel: „így tehát a legsürgetőbben vetődik fel a kérdés, vajon nem létezhet-e olyan érvényes házasság megkereszteltek között, amely nem (eo ipso) szentség is egyben?”

A katolikus házasságjog szerint a házasság egyik sajátossága a felbonthatatlanság. Ám a házasság csak bizonyos események megtörténte után és bizonyos körülmények között válik olyan kötelékké, amelyre a felbonthatatlanság vonatkozik. Az általános joggyakorlat szerint a házasság jogi érvényességét mindaddig vélelmezni kell, amíg annak ellenkezője nem nyer bizonyítást. A szerző elemzi a házasság semmissé nyilvánításának folyamatát, s megállapítja, hogy az előírt bizonyítási szabályok túlságosan szigorúak. A jelenlegi egyházi jog egyoldalúan arra a feltételre támaszkodik, hogy az egyházi házasságkötésnél minden esetben, még ha vallását csekélyebb mértékben vagy egyáltalán nem gyakorló keresztényekről van is szó, a házassági konszenzusnak a kánonjog által előírt követelményeit teljesítettnek kell tekinteni, vagyis biztosra kell venni, hogy a házassági hűségre és a gyermeknemzésre irányuló akarat, valamint a felbonthatatlanság elfogadása tekintetében nincs olyan hiányosság, amely a konszenzus érvényességét kétségbe vonhatná. „Ez azonban nyilvánvalóan nem felel meg a mai adottságoknak, kivált a vallását kevésbé vagy egyáltalán nem gyakorlók esetében, még ha házasságukat az egyházi szervezet előtt kötik is meg. Ebből az következik, hogy valószínűleg az egyházilag kötött házasságok viszonylag magas százaléka manapság eleve érvénytelen”. Ennek alapján méltánytalan a házasságok érvénytelenségének kimondására irányuló bírósági eljárásban előírt szigor a bizonyítékokra vonatkozóan, illetve a bizonyosság az érvényesség bírósági vélelmezésével kapcsolatban. Meg kell állapítani, hogy a kánonjogot nyilvánvaló egyenlőtlenség jellemzi a házassági kötelék érvényességét védő instancia javára: a kánonjog szemelláthatóan a házasság érvényességét tekinti előnyben részesítendőnek. Ez jogi szempontból helytálló lehet, de maga a kánonjog „nem mentesülhet ama bírálattól, hogy nem veszi számításba elégséges mértékben a jelenlegi társadalmi valóságot”. Hiszen éppen „az általa védendőnek tekintett házassági kötelék mint reális és megélt valóság az esetek túlnyomó többségében egyszerűen nem létezik”. A semmisségi kérelmek többségét ma is elutasítják az egyházi bíróságok. Feltételezve, hogy a házasságok alapos lelkiismereti okkal fordultak a bírósághoz, csak éppen jogi értelemben nem tudták megfelelő érvénnyel artikulálni szándékukat, a jelenlegi bírósági gyakorlat a hivatalos egyház és az egyéni hívó lelkiismeret feszültségének eklatáns példája.

A lehetséges megoldások az egyéni lelkiismeret érvényességének alaposabb megfontolásából indulhatnak ki. Ennek az argumentációs modellnek a taglalásakor a szerző a leghitelesebb erkölcszótól *B. Häringet* idézi: „The penitent is a sincere person; he knows for certain the facts that prove the invalidity of the first marriage; but in view of the complicated canonical procedure, he is not able to give the kind of proofs that are required by many ecclesiastical tribunals. If the confessor or pastor or ecclesiastical official feels sure this is the situation, there should be no delay for an internal forum solution. If the persons involved live in a stable marriage, they should be assured that in conscience they can consider their marriage as valid before God. In order to avoid trouble, they should not mention this situation in further confessions”³. Lényegét tekintve a szerző maga is ebben látja a megoldás kidolgozásának legfontosabb útját: a Häring által javasolt lelkiismereti megoldást kell a lelkipásztori gyakorlatban meghonosítani. „Ha a házastársak lelkiismerete biztosan meg van győződve arról, hogy házasságuk érvénytelen, ám ezt nem tudják bizonyítani az egyházi bíróság előtt, akkor a szükség-házasságkötés intézménye révén (két tanú jelenlétében) anyakönyvileg érvényes házasság útján egyházilag érvényes második házasságot köthetnek”.

Rendkívül rövid és lényegre törő az innsbrucki erkölcszótól, *Hans Rotter* által adott etikai értékelés. A második házasság morális mérlegelése abból indul ki, hogy sokszor lehetetlen az elromlott kapcsolat megjavítása, viszont annál ígéretesebbnek

látszik, sőt, sok esetben már ténylegesen hosszú ideje annak is bizonyul a második kapcsolat, amely éppen ezért, ha jogilag megalapozatlan is, erkölcsileg az idő előrehaladtával egyre szorosabb szálakat fon a házastársak köré. Így tehát jogosan vetődik fel a kérdés, miért ne fogadhatná el az egyház ennek a morális köteleknek a tényleges meglétét és a belőle fakadó következményeket. Rotter szintén említi a lelkiismereti döntés méltóságát, továbbá rámutat a lelkiismereti ítélet korunkban tapasztalható tartalmi változására. Ennek értelmében a Familiaris Consortio által javasolt megoldás mérlegelésekor — hogy ti. az új kapcsolatban élők csak akkor bocsáthatók a szentségekhez, ha úgy élnek mint „fivér és nővér” (Nr. 84) — figyelembe kell venni, hogy a szexuális kapcsolatot a szubjektív lelkiismereti fórum manapság nem minősíti súlyos bűnnek. Az az érv sem meggyőző, mondja Rotter, hogy az újráházasodók szentségekhez engedése megütközést váltana ki a hívőkből, sőt „manapság valószínűleg sokkal több ember ütközik meg azon, hogy az elvált újráházasodottakat kizárják a szentségi életből...”

A dogmatikus tárgyalást *Raphael Schulte*, a bécsi egyetem dogmatika professzorának tollából olvashatjuk. Előbb felsorolja azokat az okokat, melyek szükségessé teszik a kérdés újbóli átgondolását. Ezek a következők: Mindmáig nincs a tradícióból kibontakozó, egyetemes egyházi, általánosan elfogadott, minden elemében azonos, érvényes és kötelezőnek tekintett, s ennek megfelelően megélt teológiai-egyházi tanítás a házasság szentségéről. Az eddig kidolgozott dogmatikus és szakramentális teológiai értelmezések mindegyike kánonjogi alapokra támaszkodik, ennél fogva a dogmatikai megfontolások voltaképpen utólagos kommentárnak mutatkoznak, s nem eredendő szakramentális teológiai és teológiai-antropológiai felismerésekből táplálkoznak. A római katolikus egyház soha nem bírálta a keleti egyház házassági gyakorlatát, miáltal annak adta jelét, hogy az egységesen szabályozott gyakorlatot és tanítást nem tekinti az egyesülés szükségszerű föltételének⁴. Ebből következően a római katolikus értelmezés korántsem rendelkezik azzal az egyértelműséggel és világossággal — még kevésbé kizárólagossággal —, amelyet többnyire feltételeznek, olykor egyenesen állítanak vele kapcsolatban. Az alaposabb teológiai átgondolásra sarkalló negyedik okként azt említi a szerző, hogy a házasság szakramentális-teológiai vizsgálata mind a mai napig inkább, sőt úgy szólván kizárólagosan a házasságkötés aktusára, azaz a házassági szerződés megkötésére (a konkrét házasság megalapítására) volt tekintettel, azt vizsgálta, s nem reflektált a házasság szentségére mint *életállapotra vonatkozó szentségre*.

Ilyen és hasonló problémák illetve hiányosságok szép számmal akadnak a teológiában. Így például az emberi szexualitás értelmezése minden erkölcszociológiai és egyéb igyekezet ellenére sem haladta meg az ágostoni tradícióban megfogalmazódott gyanakvást vele szemben. A teológiában a férfi és nő lényegének meghatározása domináns módon a férj és a feleség fogalma felől, vagyis a házasság alapján, illetve arra tekintettel történik. Ilyenformán azonban a pillantás átsiklik a férfi és nő eredendő Istenhez való vonatkozásán, s azon, hogy Isten elsősorban *önnön partnereként* teremtett embert, majd ennek alapján rendelte a két emberi nemet egymáshoz. A házasság keresztény szentségi jellege nincs megalapozva a keresztény szentség lényegi karakterével, ti. a kereszt és a feltámadás eseményével, márpedig ebben rejlik a szentség lényege, mely megkülönbözteti a jelekben történő egyéb kegyelmi megvalósulástól. A házassággal kapcsolatos reflexió többnyire a teremtés titkára utal — a fölöttébb problematikus „természetes szentség” kifejezésével —, valamint a szövetség sajátos megvalósulását látja férfi és nő házasságában (vö. az új Katekizmus 1617. és 1661. pontját). Mindez kétségekívül helytálló, csak éppen nem ragadja meg a házasság *keresztény szentségi* lényegét, nevezetesen „az (összes) szentség (egyenként sajátos, a többtől különböző) szakramentális-megjelenítő, valamint szakra-

mentális-megvalósító reális kapcsolatát a kereszt és a feltámadás titkához". Az új Katekizmus sajnálatos módon egyetlen szóval sem említi a házasság szentségének ezen lényegi jegyét.

A következőkben a szerző rámutat a házasság néhány szentségi specifikumára. A házasság az egyetlen olyan szentség, amely két ember szabad akarati döntése által jön létre és áll fenn tartósan. A konkrét személyek a szentség kiszolgáltatóiként az általános papságban gyökerező jogukat gyakorolják. Ennélfogva a házasság a *házasságok által* megjelenített egyház életmegnyilvánulása. A hivatalos egyházi közösség tehát csupán megerősíti, tanúsítja a konkrét házasság szentségi valóságát, de nem konstituálja, vagyis nem hozza létre. Következésképpen a szentségi valóság kizárólag a két konkrét házastárs mint konkrét személy szabad akarati szentség-megvalósítása által maradhat fenn tartósan, nem pedig másvalaki vagy más valami révén. A házasság *állapot*, minél fogva a házasság szentsége az életre mint egészre vonatkozik, vagyis nem azonos a liturgikus aktussal. Így a bűnbocsánattól eltérően, amely punktuális esemény, a házasság szentsége *folyamat*, amely addig tart, ameddig a konkrét személyek, azaz a házastársak révén egyáltalán érvényes maradhat, vagyis addig, ameddig a kezdeti feltételek, amelyek a szentség létrejöttéhez szükségesek voltak, *valóságosan* fennmaradnak. A házasság jogi semmissé nyilvánításának logikája alapján a következő gondolatmenetet állíthatjuk fel: „Ha egy érvényes házasságkötés szükséges föltételei (férfi és nő, szabad akarati, szabad akarati döntés a házasság megkötésére stb.) nem voltak adva a házassági szerződéskötés aktusában, akkor nem jött létre házasság. Ebből viszont ez is következik: Ha az említett szükséges föltételek *nem maradnak fenn* tartósan, azaz *hathatósan* megszűnnek, akkor a továbbiakban nincs adva mindaz, ami egy érvényes házassághoz *szükséges* lenne”. Ha valamely szentség érvényességéhez meghatározott „materia” és „forma” szükséges, mégpedig a jogosult kiszolgáltól részéről, akkor ezzel a szakramentális teológia mintegy definíciószerűen beépítette a szentségbe annak megsemmisíthetőségét, valóságának lerombolhatóságát. Kiváltképpen érvényes ez a házasság szentségére, hiszen nem egyszeri, punktuális történést, hanem tartósan fennálló folyamatot feltételez, vagyis a házastársaknak a szentség valósága fennállásához *tartósan* „anyagot és formát” kell biztosítaniuk, enélkül a szentség egyáltalán nem is létezik, hanem — ha hiányzik az „anyag” vagy a „forma” — úgyszólván definitív automatizmussal megszűnik. Ebből az is következik, hogy a házasság szentségét nem tarthatja fenn csak az egyik fél, hanem mindkettő szükséges érvényességéhez. Vagyis a szentségi valóság megszűnéséhez elegendő, ha az egyik fél valamely tevékenysége által visszavonja. Hogy ez a megsemmisítő tett *bűn*, az kétségtelen, ám épp ily kétségtelen a következménye: a *szentségi valóság megszűnt*. Ennek eredményeként pedig szentségi értelemben eo ipso mindkét fél „szabad”. Amiként a házasság szentségének létrejöttéhez nem elegendő a szereplők fizikai létezése, hanem a szabad akarati döntése is lényeges és szükséges, ugyanúgy a szentség érvényes fennmaradásához, azaz valóságához sem elegendő a felek vagy akár az egyik fél fizikai létezése, de még akarati intenciója sem, hanem mindkét fél szabad házassági akarata szükséges. Ilyenformán szentségtéológiai megfontolás alapján — a „személy”-lyel kapcsolatos bölceleti antropológiai felismerésekről nem is szólva — tarthatatlan az „ágytól, asztaltól” való különválás csakúgy, mint az a megoldás, hogy a második házastársi kapcsolatba lépett férfi és nő úgy éljen egymással „mint fivér és nővér”.

A szerző fejtegetését tézisekkel zárja, melyek közül egyet idézünk: „Az 'újraházasodott elváltak' szituációját sürgősen specifikálni kell egy lelkipásztori szempontból eredményes, elsősorban pedig szakramentálisan értelmes és érvényes megoldás kialakítása érdekében. Az előadott gondolatmenet alapján a szóban forgó személyek közösségét szentségnek kell tekinteni, s számukra ennélfogva nem csak a bűnbánat

és az eukarisztia szentségét kell engedélyezni, hanem a házasságét is, természetesen az egyház által meghatározott módon.”

A záró tanulmány szerzője, a bécsi egyetem erkölcszociológia professzora, *Günter Virt* azt taglalja, hogy milyen szerepet tölt be az epikia az elváltak pasztorációjában. Az epikia (επεικεια) az európai erkölcsi hagyomány egyik legrégebbi erénye, mely valamely törvény szellemének gyakorlati megvalósítását jelenti olyan konkrét esetben, amelyre a törvény tételesen nem tartalmaz előírást. Voltaképpen az általános és a konkrét összekapcsolásának erénye, sőt olykor művészete. Teológiai fontossága nyilvánvaló: mivel az evangéliumhoz igazodó egyházjog legfőbb szempontja nem lehet más, mint az ember üdvössége, az ember pedig a konkrét individuumot jelenti, aki mindenkor meghatározott élethelyzetben létezik, ezért a jogi normákat a lelkipásztorkodás során a konkrét emberi szituációkra kell alkalmazni. Az epikia az elváltak pasztorációjában először is azt jelenti, hogy a lelkipásztornak és a különvált házásoknak fel kell tárniuk a kudarcba fulladt házasság „konfliktustörténet”-ét. „Éppen az epikia fáradozása — hogy visszamenjenek a konfliktus gyökeréig, és figyelembe vegyék a konkrét életkörülményeket — ezen, bizonyára nem ritka esetekben oda vezethet, hogy az érintettek a lelkipásztorral egyetemben azonos megállapításra jutnak: az első házasság nem is volt érvényes. Minthogy azonban ez az egyházi bíróság előtt nem igazolható, így lehetségesnek kell tartani a megoldás keresését a 'forum internum'-ban”. A törvény betűjétől — mely általános érvényességre tart igényt — függetlenül, ám ennek az érvényességnek a tiszteletben tartásával a normát önnön belső értelme felől átgondolni és pontosítva javítani a rendkívüli életkörülményekre való tekintettel — ebben áll az epikia erényének bátor gyakorlása. Ez nyilvánvalóan éppúgy megtiltja a szentség kiszolgáltatás differenciálatlan megtagadását, mint az érintettek számára való differenciálatlan engedélyezését. Az epikia nem a törvény elleni cselekedetet jelenti, hanem a törvény szándékának egyeztetését a konkrét körülményekkel. Ebben a tekintetben — fejezi be fejtegetéseit a szerző — a keleti egyház példamutató módon alkalmazza az epikia erényét a lelkipásztori munkában.

* * *

Az elvált újránházassodottak egyházi helyzetének problémája, bár kétségkívül az egyik legégetőbb, mindazonáltal csupán egyetlen eleme az egyház identitásának, valamint világgal való viszonyának üdvösségtörténelmi mozgásában. Az egyháznak meg kell őriznie önmagát, meg kell maradnia az apostoli tanítás hagyományában, ugyanakkor egy olyan világba szólítja küldetése, olyan világot kell átjárnia, mely szeszélyes, parttalanná vált mozgásával — a bűn és a kegyelem logikáját egyaránt követve — minduntalan átlépi, megszegi, keresztezi az evangéliumi irányt. Meddig követheti a világ mozgását az egyház anélkül, hogy ne adná fel önnön mozgástörvényeit, a tanításban megfogalmazott önazonosságát?

Az egyház identitásának két pillére van: az evangélium és az ember üdvösségének szolgálata. Az egyház úgy krisztusi, hogy Krisztus evangéliumát *örzi*-hirdeti, és egyben a megváltás művét *folytatja*. Egyik mozzanatot sem szabad előtérbe helyezni a másik rovására. Mit ér az evangéliumi tanítás *szolgái őrzése* a konkrét ember üdvösségének *szolgálata* nélkül? Mi marad az evangéliumi tanítás szolgálatából a világ logikájának *szolgái követése* nyomán? Rosszul gondolja, aki úgy véli, az egyház dolga ma: az Ige kérlelhetetlen hirdetése egy kérlelhetetlenül bűnös és süket világban. Rosszul gondolja, aki úgy véli, az egyház vagy azonos marad önmagával, vagy meghajol a világ előtt. Nem meghajolni kell a világ előtt, a megváltó Isten sem ezt tette, hanem lehajolni vagy még inkább odahajolni hozzá. Nem is kompromisszumokat kell kötni, hiszen nem elég „belegondolni a világ helyzetébe” — és az evangélium logikáját követő lépteinket egyszersmind hozzá igazítani —, hanem

önmagunkat kell „bele-gondolni a világba”. Mert nem kívülről, hanem belülről kell különbözni tőle: csak így hangolhatjuk az üdvösségre szívének lüktetését még dobbanása előtt. Hogy ez lehetetlen? Éppen az ellenkezője lehetetlen! Az, hogy Isten egyháza elszakadjon Isten világtól, — amelyben élnie adatik.

Jegyzetek: 1. Teológia 1994. február 13-18. o. — 2. A szakértői vélemények megjelentek a *Theologisch-praktische Quartalschrift* 1994/4-es számában (337-382.o.). Beszámolónk erre a publikációra támaszkodik. — 3. „A bűnbánó komoly értelemben személy; bizonyosnak tudja azokat a tényeket, melyek igazolják első házasságának érvénytelenségét, csak éppen a bonyolult kánonjogi eljárás szempontjából nem tudja megadni azokat a bizonyítékokat, melyeket a legtöbb egyházi bíróság megkíván. Ha a hitvalló vagy a lelkipásztor vagy az egyházi tisztviselő úgy érzi, valóban ez a helyzet, akkor nem szabad megtagadni a belső fórum kínálta megoldást. Ha a szóban forgó személyek szilárd (második) házasságban élnek, biztosítani kell őket, hogy lelkiismeretükben Isten előtt érvényesnek tekinthetik házasságukat. A problémák elkerülése érdekében a későbbiek folyamán nem szükséges újra és újra feltárni ezen szituációjukat.” *Häring B.: Internal Forum Solution to Insoluble Marriage Cases, in: The Jurist* 30 (1970), 25.o.). — 4. A keleti egyházak gyakorlatát vizsgáló következő tanulmányban a szerző, *Ernst Chr. Suttner*, a bécsi egyetem patológia professzora idézi Th. Freudenbergernek a Tridenti zsinat vonatkozó határozataival kapcsolatos összegző megállapítását: ” (a zsinati kánon) helyes értelmezése esetén — miként létrejöttének történetéből világosan kirajzolódik — lehetetlen kételkedni abban, hogy a zsinatnak nem állt szándékában beleszólni a keleti egyház jogi viszonyaiba, vagy éppenséggel ítéletet mondani azokról, hanem sokkal inkább gondosan arra törekedett, hogy elkerüljön mindent, ami ennek akár csak a gyanúját is kelthette volna” (*Th. Freudenberger: Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, in: Wegzeichen (Festschrift Biedermann), Würzburg* 1971, 149-187, idézet: 187.o.). A 2. Vatikáni zsinat pedig kifejezetten így fogalmaz: „... semmit sem ért az egyház egységének a hagyományok és szokások bizonyos különbsége, sőt az egyház nagyobb dicsőségére válik és nem csekély mértékben segít küldetésének teljesítésében. A zsinat tehát el akar oszlatni minden kétséget és kijelenti, hogy a keleti egyházak — nem feledve az egész egyházra kötelező egységet — saját egyházfegyelmük szerint kormányozhatják magukat, hiszen ez felel meg jobban híveik adottságainak és ez szolgálja alkalmasabban a lelkek javát.” (Unitatis reintegratio 16.)

Gáspár Csaba László

Csikós Csaba

A MAGA KÉPÉRE ÉS HASONLATOSSÁGÁRA...

Az ember teremtése és elhivatottsága a Gen 1,26-28 tükrében

²⁶Isten újra szólt: „Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá. Ők uralkodjanak a tenger halai, az ég madarai, a háziállatok, a mezei vadak és az összes csúszómászó fölött, amely a földön mozog.” ²⁷Isten megteremtette az embert, saját képmására alkotta, férfinak és nőnek teremtette. ²⁸Isten megáldotta őket, Isten szólt hozzájuk: „Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a tenger halai, az ég madarai és minden állat fölött, amely a földön mozog.”

A papi hagyományréteg (P) teremtéstörténete (hexaémeron) bármennyire is Istenről, Isten dicsőségéről, a teremtésben megnyilvánuló kegyelmi adományairól szól (azaz teocentrikus), végső soron mégis mindvégig az emberre irányul és az ember méltóságát állítja elénk. A teremtő erejű isteni szó nyomán kibontakozó

univerzum túlradó szépsége, harmóniája, a Föld teremtése és benépesítése, sőt maga a Szó is — végső soron mint írásba foglalt Szentírás — egyedül az emberért, az ember érdekében történt, s az Istennek az emberhez való viszonyát tárja elénk. „Az ember olyan lény” — mondja K. Jaspers — „amely Istenhez való viszonyában egzisztál.”¹ Nem az Istenről való tudásunk a fontos — ami egyébként is biztosan töredékes, hiszen végességünk nem alkothat fogalmat a teljességről —, hanem az Istenhez való viszony, amely elsősorban az emberek közti érintkezésben és társas viszonyban, *expressis verbis*: a szeretetben csúcsosodik ki.

„Isten realitása és a mi Istenhez való történeti viszonyunk közvetlensége kizár minden Istenről szóló általános érvényű tudást” (K. Jaspers)². Ezek ugyanis olyan transzcendentális élmények, a Végtelennel való találkozásnak olyan fénylő pontjai, melyek egy közölhetetlen Isten-tapasztalathoz, misztikus érintkezéshez vezetnek. Erre a közölhetetlenségre érez rá M. Buber: „A Paradiso látnoka, amikor *Colui*-t mond, költői szükségből nem autentikusan beszél, és tudja is ezt. Akár Ő-ként, akár Az-ként beszélünk Istenről, mindig allegóriában beszélünk. De ha Te-t mondunk neki, akkor halandó értelem és jelentés által a világ töretlen igazságát emeljük szóvá.”³ Vagy másképp: az Istennel kapcsolatos beszédnek csak egyetlen adekvát formája létezik, az *Istennel* való beszéd.

Ha a teremtés történetét éber szellemmel olvassuk, megfigyelhetjük, hogy az események folyamatossága egy sűrűsödési pontban felfakad, s ebben, mint központi eseményben tetőződik minden megelőző mozzanat: színre lép az Isten-képmás, az ember, a testben való szellemi lény. S mégsem az ember a végcél. „A teremtés az emberre nézve történt, hogy ezután az ember Istenre nézve éljen.”⁴ Ez a teremtés alapkonceptiója, az ember teremtésének mottója. Az ember küldetése tehát az, hogy életét kibontakoztassa Isten által Istenben, kiépítse a közösséget, a viszonyt, melyben szükségképpen Isten a kezdeményező. „Magadra irányítottál bennünket, Urunk, s nyugtalan a mi szívünk, míg meg nem nyugszik tebenned”⁵.

Az ember teremtésében érhető tetten az Isten végtelen bölcsessége és szeretete. A teremtés-ciklusok egymásutánja az ember felé tör, az emberre irányul, de minden mozzanatát a szó indítja és lendíti tovább. S ez a szó — mint „logosz” — az embert keresi, személyes viszonyra, a legigazibb és leghitelesebb Én-Te kapcsolatra szólítja úgy, hogy a szóban és a szó mögött rejlő teljesség materializálódik, felölti az emberi szó köntösét, *Igévé* lesz, mígnem egy grandiózus történelmi pillanatban a teljes önkiüresítéssel sorsközösséget vállal velünk, végességünkkel, kontingenciánkkal, a semmivel szembeesülő, halálra ítélt emberségünkkel. Ige általi teremtés, s a teremtettségbe beletestesülő Ige: ez a keresztény hit megfeythetetlen realitása.

Az ember *állatköznelben* él, de az előbbieik értelmében egyben *istenköznelben* is. A legigazibb *coincidentia oppositorum**, két ellentétes pólus egymásnak feszülése és egybeolvadása, melyet a görög filozófia — és sajnálatos módon az ókereszténység is — a test és a lélek tusakodásaként értelmezett. Az ember ugyanis, mint dialogizáló partner Isten különleges kegyelmében, szeretetében él, ugyanakkor evilági küzdelmekben, vergődésekben állat-szinten őrlődik. Nagy, rettenetes kettősségben, szellemi és testi valóságának egységében és széthúzásában, az ellentétes pólusok feszült-ségében él: lehetőségeit tekintve a végtelenre nyitott, de arasznyi létében korlátozott, kontingens, véges.

Az a kérdés, hogy *mi* is valójában az ember, megválaszolatlan és megválaszolhatatlan. Minden egyes individuum külön világ, gazdag, végtelen, kimeríthetetlen és kimondhatatlan (*ineffabile*) valóság, nem matematizálható, nem rendezhető képlet-

* az ellentétek egybeesése

be, ugyanis nincs képlete. „Az ember alapjában véve több, mint amit megtudhatunk róla.” — mondja Jaspers.⁶ Bár az ember testiségében az állatok rokona (ezt ismerte fel a P szerző), Isten kiemelte ezt a lényt az élők világából, élő-éltető lelket, szellemet adományozott neki, részt önnön-magából, s így a teremtésben társává, szeretetében dialogizáló partnerévé tette. Ez a dialógus az emberi lét csúcspontja, az istenképiség teljessége: ez tette emberré az embert, és ez teszi újra meg újra emberré. Az emberi lét két szállal kapcsolódik a teremtéshez: élményszerű találkozás a természettel (oltalmazó szeretet a teremtett valóság felett) és párbeszéd a teremtő Istennel. Az ember ott és akkor szakad el Istentől, amikor ezeket az érintkezési pontokat felszámolja (ökológiai és egzisztenciális krízis). S bár az ember bukott és bűnös, *halott* testi mivoltában, Isten kegyelme mégis harcol érte, s nem engedi végső pusztulásra jutni.

Az ember teremtéséről szóló perikópa (Gen 1,26-28) látszólag a teremtési ciklusoknál már megszokott, sztereotip bevezetéssel indul („akkor azt mondta Isten”), s mégis érezzük, hogy itt valamiféle kilépés történik a megszokott sematizmusból, a teremtési folyamat mozgása lelassul, megáll. A bevezető formulát nem parancs vagy cselekmény követi, hanem egy különleges titokteljes tanácskozás, Isten önmagával — mint isteni bölcsességgel — folytatott beszélgetése, elgondolása, mérlegelése, majdhogy nem kérdés, melyet így is értelmezhetünk: „alkossunk?“, „uralkodjanak?“. S itt nem egyszerű antropomorfizmusról van szó. A szent szerző az isteni inspirációból, az emberi történekek megtapasztalásából és a történelem abszurditásából merített. Isten irtózatossá kockázatot vállalt az ember megalkotásával, a világ feletti uralom átruházásával, a szellem és a szabad akarat adományával — egész önmaga-adásával —, az ember istenképiségével.

Az ember teremtése ugyanis — és ez nemcsak a bibliai szerző meglátása — nem egyszerűen evolúciós folyamat volt. Bár az ember egész testi mivoltában az állatokhoz hasonló, a szárazföldi állatokkal egy napon, egy egységben — de nem egyazon aktussal — teremtett. Isten nem valamiféle „földből sarjasztott”, már meglévő állatot fejlesztett tovább, hanem kiemelte az embert a teremtés folyamatának rendjéből, minőségileg valami egészen újat és szokatlant alkotott: „bárá Elohim”. Ugyanis Isten mintegy belesugározta az emberbe azokat a hallatlan lehetőségeket, amelyeket öröktől fogva adományozni szánt.

- Az ember olyan gazdag örökség birtokosa, mely a teremtményi piramis valamennyi fokozatát tartalmazza és összes lépcsőjét hordozza. Mint minden élőlény, ő is megismétli létrejöttében az egész törzsfjlődést, de ugyanakkor individuum, egyszeri és megismételhetetlen. (S ez még csak a „testi” vonatkozás).
- Megismerőképesége folytán „az ember valamiképpen minden létező” (Aquinói Tamás)⁷. A világ felé fordulva mindenre fogékony szellemével átvilágítja és humanizálja a kozmoszt, s ezzel megvalósítja önmagát. (Ez az ember „szellemi” motívuma).
- S végül a legnagyobb kegyelmi ajándék: Isten közölte önmagát, feltárulkozott az ember előtt, egész isteni létét, végtelen gazdagságát s az idők teljességében önnönmagát adta át nekünk Jézus Krisztusban, emberré összpontosítva önmagát vállalta a mi nyomorúságos és méltóságteljes emberségünket. De Isten mindezt nem erőszakkal tette, hanem az emberi szabadságra, az egyéni döntésre hagyatkozott. Egyetemes üdvözítő akaratát úgy kínálja föl minden idők emberének, hogy meghagyja az ember önállóságát, de ugyanakkor felszólítja, hogy nekifeszüljön ezen ingyenes adományok megszerzésének, tegye azokat magáévá, üdvösségszerző energiát merítsen belőlük.

Rettenetes kockázat volt ez. A Teremtő ugyanis tudta, hogy az ember ezekkel az adományokkal vissza fog élni, és „az egek erősségével a kezében és a poklok ürességével a szívében” (Hegedűs L.)⁸ fel fogja dúlni a kozmikus rendet, nekilát a

világ- és önpusztításnak, bálványokat teremt és végül önerőből istenné koronázza önmagát. De az örök tervben bennfoglaltatott az is, hogy Isten egykor majd beletes-tesül ebbe a világba, visszaadja az ember eredeti méltóságát, s felkarolja a számára örökké szeretetreméltó lényt az elvesztett istenközelségbe, hogy az állatközelségből származó és oda ismételten visszahulló embert végérvényesen magához emelje.

A bibliai textusban a kép, „*celem*”, pontos hasonmást, leképezést jelent, mely a hasonlóság, „*d^emút*” szóval hendiadioint* képez. Ezzel a kettősséggel nagyon precízen fogalmaz a szerző. Az ember Isten képmása, pontos hasonmása, de mégsem azonos vele, csak *hasonló* hozzá. A *celem* és a *d^emút* kifejezés így találóan kimondja mindazt, ami az ember nagyszerűségét, rendkívüliségét jelenti. Bár az ember mint Isten-képmás képze nem volt ismeretlen az ókori Kelet világában (vö. Gilgames-eposz), a Biblia mégis jelentős többletet hordoz, kifejezésre juttatja, hogy az ember mind testi valójában, mind lelki-szellemi adottságaiban istenképiség. Ezért lehet Isten helytartója a földi világban, s ezért kap meg minden isteni adományt, par excellence a halhatatlanságot is. „...a teológia középpontja Isten, és az Ő üdvözítő terve... Ugyanakkor az is igaz, hogy a teológia mindig az emberről beszél, még akkor is, ha Istenre vonatkozó igazságokat állít. A teológus nem beszélhet úgy Istenről, hogy egyszersmind ne szólna az emberről...” — írja Fila Béla.⁹ Vagy ezt kissé szabadabban átfogalmazva így is mondhatjuk: „bármit állítunk az emberről, azt Istenről is állítjuk, s — mutatis mutandis —, amit állítunk az Istenről, azt az emberről is állítjuk”: ez természetesen csak Krisztusban vált elevenné és nyilvánvalóvá.

Az 1,26c és az 1,28c ff szerint Isten ténylegesen átadja az embernek a kozmosz, a Föld feletti hatalmat, jöllehet gondviselő jósága mindig örökdik fölötte és a végső beteljesülés felé lendíti. Az „uralkodjatok”, „töltsétek be a földet”, „vonjátok uralmatok alá” kifejezések nem rombolást, irtást, pusztítást és önpusztítást jelentenek, hanem a Teremtő elgondolásának továbbvitelét, a teremtés további fázisaiban való aktív részvételt, a világ humanizálását. S ez nem csupán egyes kiválasztottak előjoga, hiszen minden egyes ember a mennyei Király uralmáról szóló jeladás ebben a világban. Ahogyan Isten örökdik az idő, a történelem és a kozmosz rendje felett, akként kell az ő képmásának uralma alá vonni a földet Isten képviselőjében, Isten szeretetével. „A teremtett világ minőségét az biztosítja, hogy nem magától áll fenn, hanem Istentől. Az ember különleges feladata pedig az, hogy őrizze és kibontakoztassa ezt a benne magában és a rajta kívüli természetben rejlő isteni eredetet.”¹⁰ Az ember tehát Isten megbízottja, Isten uralmának megjelenítője, nem szolga, hanem kiválasztott.

Az egész perikópa centrális egysége az 1,27.

„Isten megteremtette az embert, saját képmására alkotta, férfinak és nőnek teremtette.”

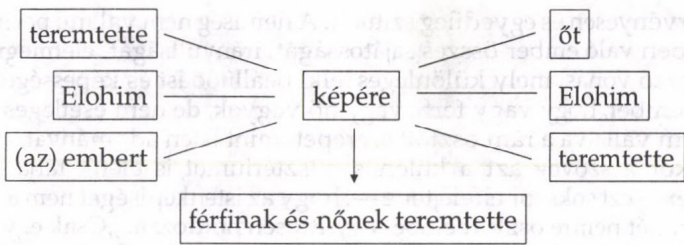
Annak érdekében, hogy a szöveg titkát megfejtsük, vegyük figyelembe az eredeti héber szöveg tükörfordítását.

„Teremtette Elohim az embert, képére őt Elohim teremtette, őket férfinak és nőnek teremtette.”

Ha a szerkezetet kibontjuk, egy centrális összetett khiazmust** kapunk, melynek centrumát az 1,27c magyarázza:

* jelzős főnév helyett két és kötőszóval kapcsolt főnév használata.

** azaz olyan, a Bibliában gyakran előforduló szerkesztési formát, mely a szövegrészt a görög khi (X) betű alakzatra rendezi, miáltal a centrális elem — ha van — különleges hangsúlyt kap.



Ezzel kapcsolatban az alábbiakat kell megfontolni:

- Háromszor szerepel a „teremtette” (*bárá*) ige.

Ez az ige mindig különleges isteni tevékenységre, *teremtésre* utal. A P elbeszélés ezzel félreérthetetlenül tanúsítja, hogy itt Isten különleges módon avatkozott be a teremtés folyamatába, megtörve ezzel az eddigi folyamatosságot. Érthető, hogy ebben a kérdésben robbant ki a legelkeseredettebb vita az evolúciós elmélet és a konzervatív egyházi felfogás, a természettudomány és a bibliai textus szó szerinti értelmezése között: *vagy* — *vagy*! Pedig ha a probléma mélyrétegét vizsgáljuk, sokkal inkább a harmóniát sejtjük meg, mintsem az ellentmondást. A *vagy* — *vagy* kérdése ugyanis a két terület, a természettudomány és a teológiai antropológia eltérő szemléletéből fakad, s ez az ellentét akkor éleződött ki, amikor egyikük ill. másikuk joggal átlépte jogosultságának határát, illetéktelenül beleavatkozva a másik tudomány tartományába. Hiszen szükségképpen más a darwinizmus és a biblikus értelmezés szempontja és dimenziója. Az evolúciós elmélet ugyanis arról beszél, hogy *mi az ember*, a Biblia pedig arról, hogy *ki az ember*.

A biológia, az evolúció elmélete legfeljebb a tényekre tud rávilágítani, de nem ad — és nem is adhat — magyarázatot a *miért*ekre. Ezekre a kérdésekre ugyanis egyetlen autentikus válasz létezik, a Szentírás tudósítása: *bárá Elohim!* — Isten áll őrt az élet keletkezésénél és az ember születésénél.

Az ember élete két világ határmezsgyéjén, az anyagi és a szellemi lét választóvonalán zajlik: anyagi (*test*) és szellemi (*lélek*), állati (test szerint) és isteni (eleven lélek szerint), véges, de a végtelenre nyitott, kontingens, de örök életre rendelt. Bűnös, de Isten egyetemes üdvözítő akaratában, irgalmas szeretetében él. Bár az ember mindenkor embertől születik, mégis minden emberi élet Isten fennhatósága alatt áll, akinek elgondolásában kezdettől fogva létezett. Az ember — minden egyes ember — ezért a teremtés csodája és titka.

- Az első ember (*adami*) bizonyára nem egy férfiúi egyed volt. Ezt a nevet a Biblia a föld (*adama*) szóból absztrahálja, s az ember eredetére vonatkoztatja, de valójában inkább kollektíve — *emberiség* — értelemben használja. Érthetetlen lenne ugyanis az *ember = férfi + nő* képlet (amit a P szerző hangsúlyoz), s ami arra utal, hogy Isten az emberiség kiindulópontjául egy széles alapot teremtett, embert teremtett, s teremt ma is az ember közreműködésével.
- Isten az embert férfinak és nőnek teremtette.

A bibliai tudósítás fenti értelmezéséből az a konklúzió adódik, hogy az ember mint olyan, valójában fikció, nem létezik, hanem csak konkrét egyedekben, individuumban valósul meg. Ez a realizálódás azonban különleges kettősséget hordoz, a testben való ember vagy férfi, vagy nő. A való életben nem emberekkel, hanem férfiakkal és nőekkel találkozunk. A fentebb vázolt khiazmusban az ember ellenpontja (*őt*) valójában üres, és a szó igazi értelmét az értelmező adja meg: férfi és nő (jól figyeljük meg: *és*, nem pedig *vagy*!). Ezzel a szent szerző azt nyomósítja, hogy az ember nemisége nem valamiféle esetleges járulék, *akcidens*, hanem döntő, *szubsztanciális* létforma, minden egyes egzisztencia lényegi vonása. Az ember ugyanis nemi-

ségével végérvényesen és egyedileg szituált. A nemiség nem valami perifériális jegy, hanem a testben való ember összes sajátosságát, irányultságát, életmegnyilvánulását meghatározó vonás, mely különleges lelki beállítódást és képességeket hordoz. Úgy vagyok ember, hogy vagy férfi, vagy nő vagyok, de nem esetleges vagylagosságban, hanem vállalva a rám osztott szerepet, mint Isten adományát.

Ugyanakkor a szöveg azt a különös misztériumot is elének tárja — sajnos a teológiai reflexió ezt sokszor elfelejtette —, hogy az istenképiséget nem a férfi és nem a nő, hanem a két nemre osztott ember együttesen hordozza. „Csak egy férfi és egy nő tesz ki egy egész embert mondja Kant, valószínűleg Swedenborg nyomán.”¹¹ A férfi és a nő együttesen ragyogtatja fel Isten dicsőségét, együttesen folytatja Isten teremtő művét.

A Biblia ezzel nem valamiféle hamis emancipációt hirdet, hanem azt tanítja, hogy az ember — éppen kétneműsége folytán — töredékes, és csak elválaszthatatlan összekapcsolódásban, a két nem egységében valósítja meg hitelesen az istenképiséget. Ebből bontakozott ki azután a zsidó, majd a keresztény házasságesszmény, melyet Krisztus a szentség rangjára emelt. Ez az a megfejthetetlen rejtély, melyet az Apostol *felettle nagy titoknak* (= *mega to mysterion*) nevez (Ef 5,32). Vagyis az ember igazi lényege nem az egyes ember individualizáltsága, hanem az, hogy a férfi és a nő életközösségében, kölcsönösen teljesítik ki igazi emberségüket.

A nemiség a legmagasztosabb teremtett valóság, melynek misztériuma az örök bölcsességéből forrászik. Napjainkban kezdjük újra helyesen értékelni a nemiséget, értéknek tekinteni az emberi szexualitást. Annál is inkább, mert az emberre mondott áldásban ez úgy szerepel, mint Istentől rendelt feladat, megbízás, aktív részvétel egyfelől a másik kiteljesítése, másfelől a teremtés, az élet-továbbadás folyamatában.

Ha helyesen értelmezzük az Isten által az emberbe oltott nemiséget, akkor felismerjük, hogy emberségünk hiányban szenved. Mindig másra, másokra vagyunk utalva, de egészen különös módon él bennünk a vágy, hogy egyvalakinek teljesen odaadjuk magunkat, és teljesen elfogadjuk őt a totális önátadásban. Ez a vonzalom — a szerelem — nem magyarázható fiziológiás folyamatokkal. Szerelemre csak az ember képes. Öntudatlanul is éreznünk kell, hogy itt egy magasabb szféra küldi felénk üzenetét, az isteni Lét, a végtelen, abszolút és örök szeretet. S ez a szeretet „lemondás önmagunkról a másik javára, hogy saját énjünk 'odalesz' a másikban. A férfi és nő szeretetviszonyában Istent kell keresnünk és meg is fogjuk találni őt. És a Szeretet Lelke az, aki a két lényt egyggyé teszi.”¹²

A férfi és a nő egymásrautaltsága tehát részesedés Isten szeretetéből. *Erőtér-teremtés*, mely kifelé és befelé egyaránt hatékony. Ez a szeretet végsőkéig szétfeszítve a másik felé nyitja az embert: akarom, hogy te légy, és légy az, aki vagy! Így válik a szexuális töltés a szerelem forrásává, melynek ősforrása a mindent gazdagon ajándékozó Isten. S ha komolyan vesszük az ember istenképiségét, akkor nyilvánvaló, hogy a férfi és a nő szeretetkapcsolata Isten titokzatos hármasságának, első szeretetáramának, örök dialógusának visszatükröződése, vagyis az istenkép teljessége, a misztériumnak misztériumban való átélése.

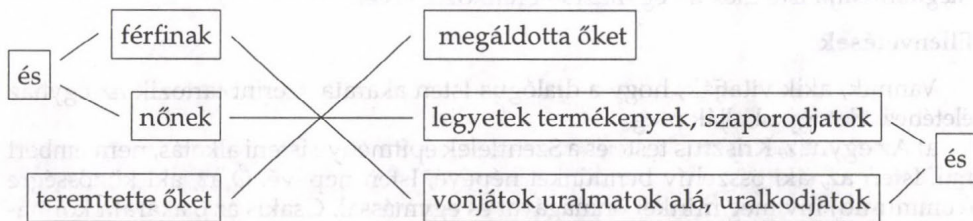
Isten megáldotta őket: „szaporodjatok, sokasodjatok ... uralkodjatok” (1,28).

A P teremtéstörténetben két helyen szerepel áldás (állatok, ember), s mind a két esetben a *bárá* igével fémjelzett teremtéssel kapcsolatban. Az áldást pedig a szaporodás parancsa kíséri.

A „szaporodás, sokasodás” részesülés Isten teremtő tevékenységéből, az élet továbbadásából, sőt mi több, sokszorozásából. S ez nem egyszerűen a természeti evolúció véletlenszerű eseménye, hanem — biblikus nézőpontból — Isten parancsa. A termékenység, mint isteni elgondolás, a kétneműségből fakadó isteni adomány.

Az elemzett perikópa további hangsúlyeltolódást hordoz, melyet könnyen félreérthetünk. Isten az embert férfinak és nőnek alkotta, s hasonlóképpen kettős az emberpárnak adott utasítás is: „szaporodjatok...uralkodjatok”. Ebből az a téves elgondolás adódott — amit egyébként a jahvista (J) elbeszélés (Gen 3,16) is sugall —, hogy a nő feladata az életadás, s a férfi pedig a munka, a föld birtokbavétele. Kétségtelenül van egy ilyen sajátos nézőpont a teremtéstörténetben, ami az ószöveteségi ember értékítéletéből és életformájából fakadt, az asszony élettere a család volt, a férfi a társadalmi-gazdasági szféra. Az éles határ megvonása azonban a férfi-nő egyenértékűség miatt mégsem helyénvaló, amit a bibliai textus egyébként bennfoglaltan sugall, és abból szerkezetelméssel kikövetkeztethető.

A szövegrész formáját kibontva az alábbi képlethez jutunk:



Bár az összetett khiazmus az előbbi feltételezést látszik megerősíteni, ennek ellene mondanak a többes számú igealakok, valamint a hangsúlyos és kötőszó, amely szoros kapcsolatot tételez fel a férfi és a nő, ill. a szaporodási és az uralkodási parancs között. Ez pedig csak úgy értelmezhető, hogy az élet továbbadása és a föld meghódítása a kétnemű emberiség közös feladata, jöllehet a nő élettere főként a család, a férfi pedig a munka.

Elemzéseink kezdetén abból az alaptételből indultunk ki, hogy a P teremtéstörténet elsődlegesen teocentrikus, azaz a Biblia első sorai Istenre irányítják a figyelmet. Nem kozmológiát vagy antropológiát summáznak, hanem teológiát. Nem a teremtés tényéről vagy lefolyásáról tudósítanak, hanem az őskhaosz vizei felett lebegő Lélek titkát tárják elénk. A teremtés kezdetén fény ragyog, és ez a világosság sugározza be a kozmoszt és az emberiség útját a boldog beteljesülésig.

Teremtő és teremtmény, Isten és ember a perikópa két pólusa, de közöttük nem valamiféle hasadék húzódik, hanem a polaritást feloldó szeretet harmóniája. Ezért joggal mondhatjuk, hogy a teremtés-elbeszélés — és benne az ember teremtése — a szó igazi értelmében evangélium, Isten megszólalása, aki belemondja önmagát a világba, a történelembe, az emberi lélekbe, s mindezeket átfogja irgalmas, gondviselő szeretetével.

Isten a maga számára, saját dicsőségére teremtett mindent, s minden az ő fönségét áldja-zengi, azt, hogy a világ léte, az emberiség és saját véges egzisztenciánk léte nem esetlegesség, nem véletlen egybeesések eredménye, hanem a végtelen, személyes és a szeretetből mindent gazdagon ajándékozó Isten teremtő tette.

Jegyzetek: 1. K. Jaspers: Bevezetés a filozófiába. Európa, Budapest, 1988. 70. o. — 2. K. Jaspers: i. m. 51. o. — 3. M. Buber: Én és Te. Európa, Budapest, 1990. 120. o. — 4. Anonim: Kezdetben. A Genesis1-11 fejezetének prédikációs magyarázata 87. o. — 5. Aurelius Augustinus: Vallomások. Gondolat, Budapest, 1988. 430. o. — 6. K. Jaspers: i. m. 70. o. — 7. Aquinói Tamás: In Ill. de anima lec. 13. Idézi Turay A.: Ontológia (teol. jegyzet) 23. o. — 8. Hegedűs L.: A természettudományok és a szellemtudományok összefüggése az örökkévalóság szempontjából. (Előadás a Veszprémi Egyetemen, 1991. nov. 23-án, recenzió az előadásról. In: Egyetemünk, Veszprém, 1991, dec. — 9. Filá B.: A teológia transzcendentális megalapozása Karl Rahner nyomán In: Teológia, 1994/3. 140. o. — 10. Nyíri T.: Az oltalmazó ember keresése. A Biblia és természeti környezetünk In: Liget, 1991/1. 18. o. — 11. Hamvas B.: A láthatatlan történet.— Héloïse és Abélard Akadémiai Kiadó, Budapest, 1988. 141. o. — 12. P. H. Boulad SJ: A szív okossága. Amerre a lélek tart. A Szentháromság. Ecclesia, Budapest, 1992. 55. o.

Hermann J. Pottmeyer

PÁRBESZÉD ÉS IGAZSÁG

Hogyan találja és éli meg az egyház az igazságot

Az a panasz, hogy hiányzik a dialógus az egyházban, váddá lesz, ha arra hivatkozik, hogy „egy olyan egyházat, amelyben nincsen dialógus, Isten akaratával ellenkezőnek” kell neveznünk.¹ S akkor a dialógus hiánya a keresztények egymás közti érintkezésében már nem csupán egy emberileg sajnálatos hiány. Ez a hiány meghamisítja Istennek az egyházra vonatkozó tervét.

Ellenvetések

Vannak, akik vitatják, hogy a dialógus Isten akarata szerint tartozik az egyház életéhez. Ezt így okolják meg:

a) Az egyház, Krisztus teste és a Szentlélek építménye isteni alkotás, nem emberi mű. Isten az, aki összehív bennünket népévé, Isten népévé. Ő az, aki közösségre (communio) hív meg minket önmagával és egymással. Csakis az ő akarata kormányozza az egyházat, nem pedig emberi akarat. Ezért az egyház nem demokrácia, nem a nép uralma. Isten hierarchiát hozott létre, hogy nevében az kormányozza az egyházat. Az egyház jó kormányzásához természetesen hozzátartozik az is, hogy tagjaival való dialógusban megismerje azok szükségzeit és szükségleteit. A dialógus lelkipásztori eszközként tartozik az egyházhoz, s nem lényeges elemként. A szervezett beleszólás követelése ellentmond az egyház Isten akarata szerint való rendjének.

b) Az evangélium igazságát, — az egyház ezt képviseli —, Isten nyilatkoztatta ki Jézus Krisztus által, Krisztus megbízott képviselői pedig a pápa, a püspökök és a papok. Erre az igazságra vonatkozóan sem dialógus, sem beleszólás nem lehetséges. Ellenkezőleg, Isten a hit engedelmisségét várja el tőlünk. Ehhez hozzátartozik az egyházi tanítóhivatal engedelmes követése is. Ha a hit igazsága vitatott, arról egyedül a pápa és a püspökök döntenek. A hit továbbadásának szolgálatában mint pedagógiai eszköz helyénvaló lehet ugyan a dialógus, de nem lényeges eleme az egyház hitközösségének.

Két isten- és egyházkép

Könnyű észrevenni, hogy a két ellenvetés mögött különböző képzetek állnak Istenről és ténykedéséről, valamint az egyházzal.

Azok szemében, akik a dialógusban csak lelkipásztori és pedagógiai eszközt látnak, s nem az egyház életének lényeges elemét, *Isten* mindenekelőtt a mindenható uralkodó, a legbölcsebb és mindentudó tanító, aki kegyelmesen kioktatja az embe- reket, és az általa közölt igazságok iránt engedelmisséget követel. Egy uralkodó nem bocsátokzik dialógusba alattvalóival.

Ez az Istenről alkotott képzet azután kihat az *egyházról* alkotott képre is. Bár kimutatható, hogy ennél a képnél korábbi patriarchális, monarchikus és felsőbbbségi társadalmi modellek bábáskodtak, mégis, ezt az egyoldalúan hierarchikus, felülről lefelé haladó rendszert Isten akarata szerinti szent rendnek tüntetik föl.² A pásztorok mint egyházfejedelmek az Úr-Isten helyettesei, nem pedig Krisztus helyettesei, aki megmossa tanítványai lábát. A többi hívő e szemléletben alattvalóként jelenik meg, és nem mint Krisztus fivére és nővére.

Azok szemében viszont, akik a dialógusban az egyház lényeges elemét látják, *Isten* ugyan szintén mindenható, mindentudó, és legbölcsebb, de mindez a három-

személyű Isten szeretetének a mindenhatósága. Istennek ugyanis a legátfogóbb meghatározása: a *szeretet*. Isten önmagában az Atya, a Fiú és a Lélek örök szeretet-dialógusa. Jézus Krisztusban Isten leveti úr voltát és mindenkinek a szolgálója lesz. Benne — a II. Vatikáni zsinat szerint, — „a láthatatlan Isten lángoló szeretetének gazdagságából mint barátaihoz szól az emberekhez, társalog velük, hogy meghívja őket és befogadja saját közösségébe” (Dei Verbum 2). A Szentlélekben, a szeretet Lelkében Isten szívünkben lakik, általa fölvettünk a háromságos Isten közösségébe.

Ez az Istenről és kinyilatkoztató működéséről alkotott — és mégis ősi — hangsúly kihat az *egyházról* alkotott felfogásra is. Az egyház „végső mintaképeként és létrehozó elveként” nem Isten Úr voltát, hanem az Atya, Fiú és Lélek közösségét mutatja be. (Unitatis redintegratio 2). Ahogyan Isten önmagában közösség (communio), úgy az egyháznak is dialogikus közösségnek kell lennie.

Ennek megfelelően a zsinat az előjárói hivatal birtokosait sem uraknak tekinti, akik alattvalókat kormányoznak, hanem Krisztus példája nyomán olyanoknak, akik hivatalukat Jézus Krisztus fivérei és nővérei közösségében végzett szolgálatként gyakorolják. Barátokként érintkezni egymással, meghívni az Istennel és egymással való közösségre azt jelenti, hogy párbeszédben vagyunk egymással.

Válasz az ellenvetésekre

a) Igaz: az egyház Isten alkotása, nem emberi mű. Hogy az ő népe lehetünk, hogy közösségekben vagyunk a háromságos Istennel és egymással — ez Isten ajándéka. Az Evangélium, Jézus Krisztus szentségei, a Szentlélek diakóniára indító ereje, a szolgálatra kész pásztorok, a hit, remény és szeretet — mindez szintén Isten ajándéka.

De *hogyan* tett bennünket Isten saját népévé, hogyan lépett velünk közösségre? Úgy, hogy emberré lett. Emberként érintkezni velünk, mint barát a barátaival. Így akart dialógust folytatni velünk. Legnagyobb ajándéka, hogy kiváltott bennünket önmagunkba bonyolódottságunkból és uralkodói megszállottságunkból, szabaddá tett a dialogikus partneri kapcsolatra. Országának megvalósításában komolyan vesz bennünket mint munkatársakat és partnereket. Ahogyan nem akart emberré lenni Mária beleegyező igenje nélkül, úgy Isten népét is szabad beleegyezésünkkel és közreműködésünkkel gyűjti egybe. Isten kezdeményezése és velünk maradó jelenléte nélkül az egyház nem lenne *Isten népe*, a mi beleegyezésünk nélkül pedig nem lenne Isten *népe*. Isten velünk létrehozott közösségének „testté kell lennie” abban a dialogikus közösségben, amit egymás közt valósítunk meg. Isten népe csak abban a dialógusban válik közösséggé (communio), melyben elfogadjuk és komolyan vesszük egymást mint partnereket, ahogyan Isten partnereiként fogadott el és vett komolyan bennünket.

Így a mi szabad beleegyezésünk és közreműködésünk, valamint az egymással folytatott párbeszédünk az egyház életének lényeges alkotó elemei. Ennek az egyház rendjében is kifejezésre kell jutnia olyan formákban, amelyek teret és struktúrát adnak a dialógusnak. Ezen az úton azonban az egyház nem válik demokráciává, mivel előjárói hivatalukat nem a nép nevében, hanem Jézus Krisztus megbízásából gyakorolják, az ő akarata és példája szerint. Az egyház belső rendjének azonban szüksége van olyan demokratikus formákra, mint a beleszólás, hozzászólás és közreműködés, hogy mint Isten népe és Krisztus fivéreinek és nővéreinek a közössége valósíthassa meg önmagát.

b) Az is igaz, hogy Isten az Evangéliumot Jézus Krisztus által nyilatkoztatta ki. A mi feleletünk, hogy hitelt adunk az Evangélium igazságának. A feleletünkhöz azonban hozzátartozik az is, hogy „tegyük az igazságot” és ezáltal „új emberré” legyünk. Azt azonban, hogy *hogyan* kell ma élnünk az Evangéliumot, Jézus részleteiben és minden

következményében nem közölte velünk. De elküldte egyháza számára a Szentleket, hogy megvilágosítson és vezessen az Evangélium megvalósításának útján. Bár az egyház nem dönthet magáról az Evangéliumról, mégis egységre juthat és egységre kell is jutnia abban, hogy hogyan kell ma azt élni.

Az is igaz, hogy Jézus Krisztus az apostolokat és azok utódait bízta meg az Evangélium hirdetésével és Isten népének a gondozásával. Senki sem veheti el tőlünk annak felelősségét, hogy Isten népe hűséges maradjon az Evangéliumhoz, és hogy elevenen éljen benne Krisztus. Isten népének azonban többi tagja is — mind-egyik a maga módján — hordozza ezt a felelősséget. Ők is kaptak ehhez ajándékokat, amelyeket a Szentlélek adományoz az egyháznak. Ők is hozzá tudnak járulni annak felismeréséhez, hogy hogyan kell ma élni az Evangéliumot. Így a hívő felismerés és tapasztalat kölcsönös kicserélése, mások adományainak és meglátásainak kölcsönös tisztelőben tartása — vagyis az, ami a keresztyének közötti dialógust teszi — hozzájárul ahhoz, hogy az egyház megőrizze és élje Jézus Krisztus Evangéliumához való hűségét.

A dialógus szentségi jel

Még egyértelműbb lesz, hogy a dialógus Isten akarata szerint hozzátartozik az egyház életéhez, ha igazoljuk, hogy a dialógusnak, mint az egyháznak is, szentségi karaktere van.

Amíg az egyház korábban sokszor a világtól való elhatárolódásban határozta meg önmagát, a II. Vatikáni zsinat kiemelte az egyháznak a világgal való kapcsolatát. Az egyház mint a háromságos Isten dialogikus közösségének a képmása „Krisztusban mintegy szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének” (Lumen gentium I.).

Ha az egyház azáltal, hogy dialogikus közösség, Isten szerető hozzáfordulásának szentségi jelévé és Isten eszközévé lesz, akkor a dialógus is részesedik az egyház szakramentalitásában. Az egyház szentségi jel és eszköz szentségeiben, ezeknek pedig dialogikus alakja van. Az egyház igéjének hirdetésében Isten lép velünk dialógusba, a közösség pedig dicsőítéssel, hálával és hittel válaszol rá. Ugyanezt teszi a diakóniában, ahol a rászoruló felebarátban magával Krisztussal találkozik, az ő szeretetét adja tovább. Végül ez valósul meg Isten népe tagjainak egymással folytatott dialógusában.

Az egyház belső dialógusában túllépünk önmagunkon, odafordulunk a másik emberhez, elfogadjuk és komolyan vesszük mint társat. Így valósítjuk meg azt a gesztust, amelyet Isten végez, amikor kinyilatkoztatásában és a megváltásban hozzánk fordul. Ezért olvashatjuk a Szentírás számos helyén, hogy akkor vagyunk legközelebb Istenhez, amikor az ő szeretetének a nevében fordulunk oda az emberekhez, amikor közösségben vagyunk velük.

Ahol és amikor létrejön a dialógus, ott és akkor megtapasztaljuk Isten működését és közelségét. Ha kudarcot vall, vagy kevés jelentőséget tulajdonítanak neki, az egyház lassan elveszti jelszerűségét és hitelreméltóságát.

Az egyház tehát csak akkor éli meg és tárja a világ elé igazságát, — hogy t.i. Isten népe és tanúja, valamint szeretetének a szakramentuma —, ha dialogikus közösségként valósítja meg önmagát. A dialógus nélküli egyház ellentmond Isten akaratának.

Az egyház mint dialogikus közösség nem csupán saját tagjai számára szentsége Isten hozzánk fordulásának. A Zsinat éppen a „kívül állókra” való tekintettel tekinti az egyházat szentségi jelként és eszközként, akiket Isten Országában egyetlen emberiséggé szeretne egyesíteni. Ezért Isten akarata szerint az egyház tagjainak nem csupán egymással, hanem a többi emberrel is dialógusra kell lépniük. Csak úgy

vehetjük tudomásul és becsüljük majd meg a többi embert, felekezetük, vallásuk, meggyőződésük és intézményeik másságát és sajátos értékét, ahogyan Isten minket magunkat is elfogadott és komolyan vett. Az egyház csak akkor lehet jele és eszköze Isten és az emberiség dialógusának, és részese az emberiség dialogikus családjának, ha maga is dialogikus közösségként valósul meg.

Dialógus és az igazság megtalálása

Nem jelenti-e a dialogizáló partner másságának komolyan vétele, meggyőződésének tiszteletben tartása a saját meggyőződés feladását, az egyház esetében pedig saját igazság-igényének a feladását? Ez a kétely sokak számára nem teszi lehetővé, hogy a dialógusnak megadja azt a helyet, amit a Zsinat ad neki. Ez a kétely az egyházon belüli dialógusnál is jelentkezik akkor, amikor különböző vélemények merülnek fel arra vonatkozóan, hogy hogyan kell ma élni az Evangéliumot. Vajon csak a pásztorok felelősek-e az Evangéliumhoz való hűségéért?

Nos, az igazi dialógus nem csupán a másik, a többi ember meggyőződésével szemben megmutatózó intoleranciát zárja ki, hanem az igazsággal szemben tanúsított közömbösséget is. Ha a dialógus a másik ember, annak szabadsága és meggyőződése tiszteletben tartásán alapszik, akkor kizárja az intoleranciát, mert az megsértené a másik szabadságát. De kizárja a közömbösséget is. Mert ha minden nyilvánított állásfoglalás egyformán érvényes volna, akkor közömbös és mindegy volna az is, amit a másik ember képvisel, s az is, amiért én szállok síkra. Így az ember nem venné komolyan sem a másikat, sem önmagát. Éppen ezért az igazi dialógus feltételei közé tartozik az érintettek szabadságának a tiszteletben tartása éppen úgy, mint az igazság közös szeretete. Amikor az igazság közös kutatásáról, megismeréséről van szó, akkor az igazságban való közös megegyezés a dialógus célja. Ehhez tartozik az a készség is, hogy megvizsgáljuk a magunk álláspontját, meghallgatjuk a másikat, és — ha szükséges —, tanulunk tőle.

Hatásosan jut ez kifejezésre az igazság keresésének abban a formájában, amely az egyházban ősidők óta szokásban van. Ha vitatott egy-egy evangéliumi igazság, az egyház mint közösség zsinatokon és szinódusokon jön össze, hogy közösen és egymással dialógusban találjanak rá az igazságra. Ha ezeken az összejöveteleken konszenzusra jutnak, ebben a Szentlélek működését látják. A résztvevő püspökök az egyes helyi egyházak képviselői. A számos helyi egyház áthagyományozott hitének dialógusban nyert konszenzus, mely a hívők hitérzékében gyökerez, az igazság biztos bizonyítékának számít.

E mögött az a meggyőződés áll, amit a II. Vatikáni zsinat így fejezett ki: „A hívők összessége a Szentlélek kenetét kapta (vö.: 1Jn 2,20.27), és így nem tévedhet meg hitében. Ezt a kiváltságos tulajdonságát akkor nyilvánítja ki az egész népben meglévő hitérzék birtokában, amikor — 'kezdve a püspököktől a legjelentéktelenebb világi hívőig' — kifejezi általános egyetértését a hit és erkölcs dolgaiban” (Lumen gentium 12).

Ami érvényes az egyház egészére és a zsinatokra, az érvényben van megfelelő módon az egyházközségekben és az egyházmegyékben is. Hogy miként tudjuk megélni ma az Evangéliumot, azt a Szentlélek abban a dialógusban tárja föl, amit Istennel és egymással folytatunk.

Jegyzetek: 1. Arbeitspapier „Dialog statt Dialogverweigerung“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 2.2 — 2. uo. 1.2.

Forrás: Dialog statt Dialogverweigerung. Verl. Butzon u. Bercker, Kevelaer, 1994. 90-96.

Fordította: Bánhegyi B. Miksa OSB

TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

Hubert Windisch

EMBERTŐL EMBERIG

A LELKIPÁSZTORI BESZÉLGETÉS

A mai ember mind gyakrabban keres segítséget a párbeszédben. Sokak számára az élet sikere — a konkrét igazság és az eleven szabadság sikeres összehangolása — olyan fájdalmas problémává vált, melyet önmaguktól nem képesek megoldani. Minthogy az információk szóradata és a tömegkínálat felszínessége megakadályozza az igazság és a szabadság kívánt koordinációját az emberi életben, sokan vannak, akik megkockáztatják, hogy egy találkozás résztvevői legyenek, és belépnek egy segítő beszélgetés személyes erőterébe. Az emberi élet sikere utáni erős vágyunk lehetünk tanúi, mely a segítő beszélgetésnek mint napjainkban az idők jelei egyikének megtapasztalásában artikulálódik.

A segítő beszélgetés során sokféle módon érvényre juthat a szabadságon alapuló világ- és életalakítás iránti felelősség, hiszen a segítő beszélgetés által lehetővé tett, szóbeli találkozásban megvalósuló dialogikus együttlét reményt ad arra, hogy saját igazságunkat felfedezzük, és ezáltal szabadságunk konkrét esélyt adjon a szeretetnek, az igaz emberi élet egyedüli beteljesedésének (vö. 1Kor 13,13). Megállapíthatjuk, hogy a pillanatnyi szükség tanít meg minket beszélni, ám azt is el kell fogadnunk, hogy *aki kész belépni egy segítő beszélgetésbe* — akár úgy, hogy keresi, akár úgy, hogy felkínálja —, *alapvetően kész a szeretetre.*

Kétségtelen, hogy ezt a beszélgetést a mai lelkipásztorkodás *kairoszának* is nevezhetjük, hiszen a lelkipásztor ennek keretében valóban örömhírként adhatja tovább az evangéliumot. Az „antropofugális gondolkodással”, s annak emberek közötti kultúrát pusztító következményeivel az evangélium tett értékű szavát állíthatja szembe, és felmutathatja Krisztus igazságát, mely szabaddá teszi az embert (vö. Jn 8,31-32). Ha a lelkipásztorkodás él ezzel a lehetőséggel, eleget tesz Krisztus igényének, mely egyszerre feladat és küldetés: „Ti vagytok a föld sója... Ti vagytok a világ világossága” (Mt 5,13-14). Amennyiben tehát elfogadja a lelkipásztorkodás a segítő beszélgetés *kairoszát*, a szabadság igazi sikeréért folytatott emberi küzdelem közepén Jézus Krisztus egyháza mint isteni *sacramentum mundi* kerül előtérbe.

Ahhoz pedig hogy a segítő beszélgetés lelkipásztori legyen, a következő kritériumoknak kell eleget tennie: *egyrészt egészen emberinek és egészen kereszténynek kell lennie*, másrészt a beszélgetésben *antropológiának és teológiának egységben kell lennie*. Tehát benne a kereszt és a feltámadás igazságához, vagyis az Isten szeretetének igazságához vezető, inkarnatórikus utat kell járni. Ehhez pedig a segítő beszélgetés *kairosza* megkívánja az egyháztól a személyes lelkipásztorkodásra való áttérést, valamint a lelkipásztor személyének emberi-teológiai-spirituális kompetenciájának kialakítását.

A lelkipásztori beszélgetést úgy kell értenünk, mint a másik ember igazságának „dialogikus diakóniáját”, Krisztusban való szabadságának szolgálatát. Hogy a szó és a szeretet egységét mint a lelkipásztori beszélgetés célját elérjük, szükséges, hogy ez az egység már a beszélgetés előfeltételeként hatékony legyen. Más szóval: a lelkipásztori beszélgetésben a Krisztusban való szabadság meghirdetése csak akkor

hiteles, ha a beszélgetés a Krisztus-igazságot „szentségi módon” jeleníti meg. A meghirdetésnek élő eseménnyé, a lelkipásztori beszélgetésnek e meghirdetés „szent-ségévé” kell válnia.

Eleve feltételezhetjük, hogy az emberi szabadság megvalósításának legmagasabb rendű aktusa a Jézus Krisztusban való hit, mely a Krisztus-követés által érlelődő-bontakozó szeretetben ölt testet. A Jézus Krisztusban való hitben a szó és a szeretet egysége felülmúlhatatlan módon hatékonyvá válik. Természetesen ez az aktus még mindig az emberi szabadságnak adott adomány marad Isten Lelkének részéről, s így a hit elvállalásában megvalósuló emberi szó-szeretet-igazság az Istenre magára való végső ráutaltságot teszi nyilvánvalóvá. Másképp megfogalmazva: a lelkipásztori beszélgetésben történő találkozás Jézus Krisztus szó-szeretet-egységével csak pneumatologikusan értelmezhető, és csak a Szentlélek erejében gyakorolható. Ezért a lelkipásztori beszélgetést találóan „Lelki interakció”-nak nevezhetnénk.

Arra a kérdésre kell mindenekelőtt választ adnunk, hogy vajon mi indít ma oly sok embert, hogy egy segítő beszélgetés személyes erőterébe lépjen. Egyrészt igazságának szabad gyakorlása, valamint szabadságának igaz útja iránti ínséges sóvárgása, másrészt pedig az a félelem, hogy az ember elidegenedik önmagától és elhibázza önmagát. A segítő beszélgetés személyes erőterében az ember tájékozódására, életben való eligazodására a szó és a szó hordozta kapcsolat által, vagyis a szeretet által érkezik segítség. E belátásból kiindulva a mai ember segítő beszélgetés iránti igénye még érthetőbbé válik. Hiszen éppen a szó és a szeretet tűnnek ma egymáshoz való viszonyukban, de önmagukban is annyira fenyegetettnek, hiszen a szó korunkbeli devalválódása a kommunikatív szeretet elvesztését eredményezi, a szeretet hiánya pedig szótlan-sághoz, némasághoz vezet. Ezért a segítő beszélgetésben a mai ember azt keresi, ami a leginkább hiányzik neki: *a szeretet szavát.*

Az ember keres, vágyik, vágyakozik...

Egy ilyen jellegű segítő beszélgetésben az egész ember van jelen, a maga szociális-individuális megragadhatóságában. Nem valami mást, hanem *kimondottan önmagát juttatja szóhoz.* Ez a beszélgetés sajátosságos, egyszerre és egyenlő arányban foglalja magában az emberi lehetőségek korlátoltságát és a szabadság akarását, az igazság elhomályosulását és a tisztán látásra való törekvést, az élet sokféle, végeségünk és bűneink általi megkötöttségét s a gyógyulás meg az üdvösség utáni sóvárgást. A ki-mondás által életünk fájó ellentmondásainak egész sora lesz nyilvánvalóvá ezáltal a segítő beszélgetésben.

Ezek az ellentmondások *a szeretet megtapasztalásának hiányát* ismertetik fel velünk, melyet azáltal igyekeznek az ember megszüntetni, hogy a szót keresi. Az élet alakítása lényegében a szó által történik. Akár elfogadjuk, akár letagadjuk, mégis beszédünk által tagozódunk be a világba és az emberiségbe. Aki beszél, az mintegy testbe, önmaga testébe öltözteti a szót. A szónak ebben az értelemben mindig is testi dimenziója van. Így tekintve, *minden beszédaktus és minden szó a szeretet sikerült vagy elhibázott módja* — történjék ez megoly csenevész formában is, hogy csak a kölcsönös egymásrautaltság tudata szolgál alapjául. Szabad tehát feltételeznünk, hogy a felebaráti szeretethez való visszatérést korunk nyelvértelmezésének és nyelvhasználatának megújításával kell kezdenünk, hiszen mára a nyelv pusztta eszközzé laposodott. E visszás helyzeten csak az segíthet, ha újra megfontolás tárgyává tesszük a szó és a szeretet elszakíthatatlan kapcsolatát. Az emberileg megélt szeretet ugyanis szóval kezdődik és szóba torkollik.

A segítő beszélgetést illetően ez az új megfontolás — jóllehet pusztán pszichológiai alapon és gyakran csak metodikai szempontok figyelembe vételével — már

régóta elkezdődött. Ám teológiailag is reflektálnunk kell arra, és lelkipásztori gyakorlatunkban még erősebben tudatosá kell tennünk, hogy *az ember a szavával mily nagy mértékben ajándékozhat vagy tagadhat meg szeretetet*. Itt az ideje, hogy mindenk előtt a lelkipásztori beszélgetésben ismerjük és használjuk fel a szeretet szóban megvalósítható lehetőségeit.

Magasak azok igények, illetve elvárások, melyeket az életben való eligazodáshoz nyújtott segítség keresése a beszélgetőpartnerektől megkíván, hiszen alapjában véve mindenki azt szeretné, hogy életének igazságát felfedezhesse, és a megtalált igazságot a szabad megvalósításba átültethesse. Ezért a partnerrel szembeni elvárásokat és igényeket a segítő beszélgetésben az emberi igazság és szabadság összehangolásáért folytatott közös igyekezet határozza meg. Ettől ugyanis nagymértékben függ az élet többé-kevésbé értelmes sikere, azaz a szeretet praxisa.

Az ember közösséget keres

A mai ember sok elidegenedése számos olyan törekvésből származik, melyek a szó és a szeretet benső kapcsolatának feloldására irányulnak. Önmagától és felebarátjától, énjétől és a közösségtől, magánszférájától és a környezetétől, és mindezen kapcsolatok legmélyén magától Istentől elidegenedve a mai ember a segítő beszélgetésben olyan választ keres, mely híd lehet az életre való képességhez és — az élet totális kioltásának veszélyére gondolva — a túléléshez.

Ebben a szituációban a mai embernek egyrészt az a tapasztalata, hogy az egyének, a társadalmi csoportok, sőt a népek és az államok oly mértékben függenek egymástól, mint még az emberiség történetében azelőtt sohasem. Másrészt annak ellenére, hogy az emberek ennyire függenek egymástól, mégis egyre inkább elvesztik egymással a kapcsolatot, amely valódi közösséggé tehetné őket.

Alfred Delp erre a helyzetre, ennek alapjára és következményeire ismételten felhívta a figyelmet: „Az emberek meghasonlottak bensőleg, mert nem ismernek már semmilyen középpontot, amelyből élhetnének [...], egy periférikus életalakítás kísérletébe kezdtek. Megpróbálták, hogy az egész helyébe csak egy részt állítsanak. Megpróbálták ezt a személyes és a nyilvános, közösségi életükben is. Az eredmény pedig: ez a feldúlt és szétzilált élet, melyről úgy érezzük, hogy nincs többé alapja. Ez az élet hangosan és érthetően adja tudtul, hogy saját létéért aggódik. Kétségbeesetten, halál körüli táncát járva életről beszél és élet után kiált. Elég ha csak néhány fejezetét fellapozzuk a történelemnek, láthatjuk, miért uralkodik el ma rajtunk a halál törvénye. Korról korra végigkövethetjük, hogyan távolodott el az ember az élet középpontjától, hogyan somfordált el az élet forrásától, hogyan telepedett le az élet peremén. Egyház — Krisztus — Isten, az ember mind oda- s eladta. Ám egy próbálkozás mindig újabb próbálkozásokat indít el: totális tudomány, totális gazdaság, totális politika — minden hiába. Az ember maga megy tönkre, maga pusztul el. És oly sokáig áll a szakadék előtt, nem szabadulva az önmagával szembeni szorongástól, mígnem ismét hazatalál, újra felismeri az origót, mely rajta kívül, sőt fölötte van”.¹

Az ember értelmet keres

Ez az otthontalanság az emberi élet értelmének mély kríziséhez vezet. Paradox módon a kommunikációs lehetőségek gazdagsága és a legrafináltabb kommunikációs eszközök kínálata ellenére az emberi elszigetelődés fokozódni látszik. Ezért semmiképpen sem szabad eltekinteni annak veszélye felett, hogy ezen eszközök-lehetőségek között a szó áruvá nivellálódik, mely az embert csak (célhoz segítő) eszközként kezeli. Az emberi kapcsolatok nélküli, az összetartozás mély tudata

nélküli társadalom az egymással való érintkezésben megmarad az eszközcsere viszonyának szintjén. A szeretetet szórakozással cseréli fel, a szó pedig kommunikatív sekélyességgé laposodik. Az ilyen jellegű kommunikáció szándéka nem az emberi szeretet, hanem a függetlenség. Következésképp mindenki mindent be akar szedni, be akar vételezni, és a nyelvet, a szót az érdekeknek megfelelő irányítás szolgálatába állítják. Ilyen szándék értelme azonban mindig az ön-szeretet marad, mely szóba öltözve válik hatékonyá: ideológiaként. Ezáltal persze — a szó legvalóságosabb értelmében — eladják a szót, s az ilyesféle, beteljesülést, boldogságot ígérgető beszédről mégiscsak kiderül, hogy a rabszolgaságba hajtás szublimált formája. Igazság és szabadság egymásbanléte ezáltal nem az emberi élet értelmére válik nyitottá, hanem a kérdező és kereső ember perverz manipulációjává válik.

A mai ember tehát abban a veszélyben forog, hogy a kommunikációs lehetőségek között is egyedül marad, s ezáltal élete értelmetlenségbe, ürességbe sülyed. Mivel azonban az ember nem szűnik s nem is szűnhet meg élete értelmét kutatni — igen, mivel az élet értelmének megtalálása olyan követelmény, melynek teljesülnie kell ahhoz, hogy sikeres legyen az emberi élet —, meg kell próbálnia a segítő párbeszéd nyújtotta együttlétben megszabadulni mindattól, ami élete értelmét fenyegeti. Lényünk legmélyén fenyeget minket az igazság elvesztéséből származó dezorientáltság veszélye, és a közösség elvesztéséből, ill. a „közös értelem” elvesztéséből származó, szabadságunk terén jelentkező erős megrövidülésünk veszélye. E veszélyek megnyilvánulnak a szorongás, a középsszerűség és az otthontalanság érzésében, és artikulálódnak az emberi beszéd hiányában. Ezáltal pedig az emberi élet értelme mint praktikus igazság kerül veszélybe. De erősebben is fogalmazhatunk: *minden segítő beszélgetésben az emberi lét szituatív sikeréről van szó*. Ha tehát valaki a segítő beszélgetésben a ki-mondást, önmagának, élethelyzetének a kimondását keresi, az adott kapcsolatban tulajdonképpen élete teoretikus és praktikus értelmét kutatja, hogy így, ebben a szó-válasz-eseményben találja meg, miképpen tud megbirkózni történelmi létével. Ez azt jelenti, hogy a mai ember a dialógikus értelmet egy közösség gyakorlatában keresi, melyet elveszített.

Az emberek az összefüggéseket nem látják át, és nem azok szerint alakítják életüket. Életüknek s a velük történő eseményeknek az értelme összekuszálódott vagy homályba burkolózott. A mai embernek e veszélyes elidegenedése a mátrixok minden lelkipásztori beszélgetés számára. „Ember, hol vagy?” — visszhangzik a bibliai szó az idők folyamán (Ter 3,9), mert a Paradicsom elvesztése ma is tart.

Szó és szituáció

Ha a segítő beszélgetés utáni egyre növekvő vágyban korunk szomorú elidegenedése artikulálódik, ez a tapasztalat a szituációt s egyúttal a kairoszt jelenti a mai lelkipásztorkodás számára. Ahhoz persze, hogy a lelkipásztori szituáció lelkipásztori kairosszá válhasson, a mai ember elidegenedésének magának az egyháznak kihívó elidegenedésévé kell válnia. Csak így bizonyulhat a lelkipásztorkodás korszerűnek és életrevalónak. Az igazi lelkipásztorkodás halad a korral, történelmi, szituatív és konkrét.

Hogy szónak és szituációnak egymáshoz kell illeszkednie, érthető, ha az emberi szót nem absztrakt módon, egy időtlen idea tartalmának megjelölési funkciójából kiindulva határozzuk meg, hanem konkrétan, az adott korban történő kimondottá válásból, tehát ha a szó lényegéhez tartozónak tekintjük, hogy időben hangzik el, ha a szót életünk eseményének tekintjük. Szót és szituációt nem szabad pusztán kívülről összekapcsolnunk, hiszen a szó a szituáció meghatározása, és az emberi szituáció beszéddé vált és beszéd által megvilágított jelen. „A szó lényege a szituáció, a

situáció lényege pedig a szó.¹² Az emberi szó a történelmi helyzetből születik. Egy adott korban, meghatározott időben elhangzó szó eszerint nemcsak beleillik egy bizonyos szituációba, hanem igazából a mindenkori szituáció világítja meg a szót. Az emberi szó akkor szerez magának igazán hatalmat, ha belemegy a szituációba, a szituáció pedig valósággal magába olvasztja. Csak ezáltal, a szituáció szempontjából tekintve tárul föl, mennyire a szó teljhatalmára megy ki a játék. Teljhatalma van ugyanis minden szónak, mely radikális értelemben helyzethez illő, találó, melynek tehát „itt az ideje”.

Az emberi szó szituációfüggőségéhez ugyanolyan mértékben tartozik hozzá a szituáció eleve adottsága és annak megváltoztathatósága. Egyrészt ez azt jelenti, hogy minden emberi szónak egészen konkrét, élő története van, másrészt hogy történelmet is teremthet, és megváltoztathatja annak menetét. Az ember mai elidegenedését illetően ez azt jelenti, hogy ebből a krízishelyzetből csak az értelmet adó, arra rámutató szeretet szava által lábalhatunk ki, vagyis ha ez a szituáció megtalálja a szavakban a maga helyét, ha erre a szituációra megfelelő szavakkal felelünk.

E háttér megrajzolása után most már belátható, hogy a lelkipásztori beszélgetés során az egész ember szükségének kell kifejezésre jutnia a szituáció szavában, ha szó általi, igazán szeretet irányította segítséget kívánunk nyújtani.

Megváltozott helyzet

Ebben a vonatkozásban természetesen fel kell figyelni a lelkipásztori beszélgetést érintő megváltozott helyzetre. Az egyház ugyanis már nem abban a társadalomban találja magát, amely minden tagjával megosztja a közös vallási alpmeggyőződésben gyökerező, életről alkotott elképzelését. Ennek következtében nincs eleve és előzetesen megállapítva, lerögzítve az a közös alap, amelyen a lelkipásztor és beszélgetőpartnere a lelkipásztori beszélgetésben találkoznak. Mindazonáltal nem lehet mindig föltételezni, hogy a lelkipásztort azért keresik fel, mert hívő társat, a hitben testvért látnak benne. Gyakran a pusztán pragmatikus életalakítás kérdései foglalkoztatják a beszélgetőpartnert, melyekre a mindennapok gondjainak szintjén és horizontján vár választ. És mégis a lelkipásztori beszélgetés során a lelkipásztor-nak újra meg újra fel kell tennie magának a kérdést: hogyan világíthatnám meg beszélgetőpartneremnek ezt a szituációt a hitemből kiindulva, és hogyan tudnék a segítségre szoruló embernek segíteni, hogy helyzetének megoldásához hitéből erőt meríthessen?

Hogy csakugyan elérjük az adott szituáció kívánt, hitből kiinduló és ahhoz igazodó (Szentlélekben történő) megragadását, a lelkipásztori beszélgetés által kapcsolatot kell találni az emberrel, tovább kell adni az emberre vonatkozó örömhírt és a beszélgetésen túl közösséget kell kiépíteni az emberrel. Csak így válhat a lelkipásztori beszélgetés formája és tartalma egyben korunk elidegenítő veszélyeire adott hívő válaszá is. Így lehet a lelkipásztori beszélgetésben alapot vetni, s mintegy hídpilléreket emelni, melyek lehetővé teszik, hogy a felszínről az igazság mélyébe, a szorongás bilincseiből az értelmesség szabadságába, azaz az emberi elidegenedésből a kapcsolat hazájába jusson át az ember. A lelkipásztori beszélgetés ezért mint kairológiai hitesemény szabad döntésre tud képesíteni, amennyiben értelmi-hitbeli megnyugvást és megbékélést tesz megtapasztalhatóvá az elidegenedésben. A lelkipásztori beszélgetést a szabadon végrehajtott döntés, a szót pedig a szeretet megélel-se fogja követni.

Az eddig mondottakból megállapíthatjuk, hogy a lelkipásztori beszélgetésnek magában kell foglalnia az igehirdetést (a szót) és az emberrel való kapcsolatot (a szeretetet), ha valóban segítő beszélgetés kíván lenni.

Gyógyulás és üdvösség, evilági boldogulás és örök boldogság

A teológiai diszkusszió sohasem állíthatja szembe egymással az igehirdetést az emberrel való kapcsolattal, hanem bármennyire feszültségben állnak is egymással — a kettőt együtt és egyben kell kezelnie, mert ezzel a lelkipásztori beszélgetésben végbemenő gyógyulás és üdvösség egymásbanléte forog kockán. Az élet értelme, melyet a beszélgetésben kell megtalálni, a maga teljességében mindig csak *vonatkozásban* tárul fel. Ez pedig azt jelenti, hogy az értelem-orientált élet mindig horizontstruktúrát fog felmutatni. Értelmet hordozó igazság soha sincs ebben az értelemben vonatkozás nélkül, vagy — másképp tekintve — a szó soha sincs szeretet nélkül. A lelkipásztorkodás — mely egyben az élet értelmének „pásztorlását” is jelenti — az elidegenedett embert a maga életproblémájában, s nem azzal szemben ismer(tet)i meg, és pedig a lehető legnagyobb horizontban, melyben a gyógyulásra és a jólétre vonatkozó kérdés az Istentől kapott, Jézus Krisztusban megvalósuló üdvösségre vonatkozó kérdéssé válik.

Amennyiben a lelkipásztorkodás — mely egyben az élet értelmének „pásztorlását” is jelenti — az antropológiai és teológiai üdvösséget krisztológiailag összekapcsolva közvetíti, az emberi gyógyulást legtágabb értelemben isteni üdvösségként kell felfognunk. Ezért valódi pasztorális gond az emberi elidegenedésből való gyógyulásra vonatkozó kérdést a keresetény üdvösség-ígéret horizontjába állítani, és — pneumatológiailag megfogalmazva — a Szentlélek átfogó horizontjából kiindulva keresni rá a választ. Gyógyulás (jólét) a lehető legtágabb értelmi horizontban értelmezve eszerint — teológiailag átgondolva — Isten színe előtti gyógyulás, vagyis üdvösség. Ebben az értelemben viszont megfordítva is állíthatjuk: az üdvösség — gyógyulás.³

Ezzel azonban a lelkipásztori beszélgetés túllépi a terapeutikus beszélgetés freudi értelmezését, vagyis már nem pusztán beszéd-kúrának minősül, hanem a múlt mégoly szükséges elemzésén túlhaladva új jövő szituatív-kiengesztelő feltárása megy végbe benne az abszolút jövő, azaz Isten által. A lelkipásztori beszélgetés során tehát az élet sikerére irányuló egészen konkrét kérdés Isten üdvösségtörténelmi, Krisztusban adott válaszával lelki, az élet végső értelmét érintő vonatkozásba kerül. Meg kell állapítanunk, hogy a Szentléleknek mint egy formális a priori erőnek megtapasztalására csak az embertársainkkal való együttlétünk a posteriori megtapasztalásában tehetünk szert. Ha tehát az élet praktikus értelme mint felszabadító beteljesedés a lehető legtágasabb horizontból és horizontra nyílik meg, akkor ez egyházi közvetítésben és ugyanakkor egyházi egyszerűségben történik, mert a lelkipásztori beszélgetés — mely a transzcendens beteljesedést, tehát a gyógyulást és az üdvösséget közvetíti — nem önmagából meríti a keresett értelmet, hanem csak a már készen rendelkezésre álló vagy még rejtőző értelmet emeli fel, hozza napvilágra. A lelkipásztori beszélgetés az emberi értelemdinamikát az azt megteremtő isteni értelemmel megváltó, felszabadító kapcsolatba hozza. A lelkipásztori beszélgetés ennél a közvetítő szolgálatnál többet nem tud nyújtani. Az üdvösséget maga Isten műveli Jézus Krisztusban, a Szentlélek által: *a lelkipásztori beszélgetés során is a kegyelem primátusa érvényesül.*

Természetesen az isteni, Krisztusban való üdvösség ráépül az emberi szertapasztalatra, és beteljesíti azt. Következésképp az élet immanens történelmi értelmének felismerése (pl. házassági krízis esetén) az élet transzcendens értelmének történelmi értelmezéseként mutatkozik meg, s ez a transzcendens értelem minden egyes krízis legyőzése által közelebb jut céljához, a beteljesült üdvösséghez. Így az üdvösség és a gyógyulás közötti közvetítés érdekében mindenképpen szabad azt állítanunk: az immanens történelmi üdvösség, tehát a gyógyulás is, magába zárja a

transzcendens üdvösséget és fordítva; amikor a lelkipásztori beszélgetés a mindenkori szituáció teológiai értelmét feltárja, ezt az értelmet a beszélgetésben mindig ajándékként tapasztalja meg s kapja az ember.

A lehető legtágabb értelmi horizontban, vagyis a Szentlélek erejében zajló lelkipásztori beszélgetés során ezt az egyre növekvő emberi szabadságra irányuló értelmező-eseményt tehát átfogó üdvösséggént tapasztalhatjuk meg, mivel és amennyiben szituatív, történelmi-konkrét felszabadulás válik lehetővé benne. Más szóval: *a lelkipásztori beszélgetés szeretet hordozta szó-válasz-eseménye mint egy kapcsolat-igehirdetés-történet az üdvösség „szentségévé”* válhat, minthogy benne sajátos módon az egyház az egyetlen isteni ősszentségnek, Jézus Krisztusnak az alapszentségeként válik láthatóvá. Tág értelemben vett „szentségi” üdvösségközvetítésnek azonban csak akkor nevezhetjük ezt az egyházi, szó irányította eseményt, ha a lelkipásztori beszélgetés magában a találkozásban a szót és a szeretetet „szentségi módon” egyesíti. A kereső ember egyházi „el-elidegenedésének” már magában a lelkipásztori beszélgetés eseményében jelenvalónak és megtapasztalhatónak („szentséginek”) kell lennie.

A lelkipásztori magatartás alapvonásai

Összefoglalásképpen fogalmazzuk meg, voltaképpen mit szeretne közvetíteni a lelkipásztori beszélgetés: a Szentlélekkel való közösségben az emberi élethelyzetnek és Jézus Krisztusnak, az Atya szeretet-szavának találkozását kívánja előmozdítani, hogy ezáltal az emberi élet hívő módon az Istennek való hálaadásba torkollasson. E közvetítésnek mindazonáltal két alapvető feltétele van: 1. Minden lelkipásztori beszélgetést Krisztus keresztyének, feltámadásának s a Szentlélek elküldésének *húsvéti fényébe* kell állítani. 2. Hogy a lelkipásztor Jézus történetének — beszélgetőpartnere élethelyzetében is hatékony — értelmére pneumatológiailag rávilágíthasson, egyszerre kell *lelki embernek, és emberi lelkivezetőnek* lennie. Ehhez szükséges, hogy meglegyenek benne a pásztori, lelkipásztori magatartás alapvonásai, melyekből most a Szentírás szavaihoz igazodva megemlítünk néhányat.

1. Egyedül Isten az Úr és a Szabadító. (vö. Kiv 20,2 skk)

Minden lelkipásztori beszélgetésben a kegyelem primátusa érvényesül. A lelkipásztor végeredményben csak segítség a szabadításban; testvére, s nem ura másoknak (vö. Mt 23,8). Ezért nem beszélgetőpartnere hitének ura, hanem *örömeinek szolgája* (vö. 2Kor 1,24). Krisztologikus alkalmazásban a lelkipásztori beszélgetés során ő csak a vőlegény barátja, aki örvend annak a kapcsolatnak, ami létrejön Krisztus és egy ember között. A lelkipásztori beszélgetés során Krisztusnak növekednie, neki pedig kisebbednie kell (vö. Jn 3,20).

2. Segítségünk az Úr nevében. (vö. Zsolt 124,8)

A lelkipásztornak nem szabad Istenről kicsinyes módon, az emberi gondolkodás keretei közé szorítva beszélnie. Isten nagyobb a szívünknel (vö. 1Jn 3,20). Az ő neve támogatás, megmentés, gyógyulás és üdvösség. Neve így hangzik: „Veled vagyok” (Kiv 3,14) és „Jézus” (Lk 1,31). Jézus Istennek az az Igenje mindenki számára, amit egykor kimondott és megígért (vö. 2Kor 1,20). Ha a lelkipásztor Istennek erről a nevről akar beszélni, ha ezt akarja hirdetni és magasztalni, újra és újra Isten Igéjére kell hallgatnia.

3. Nélkülöm semmit sem tehettek! (vö. Jn 15,5)

Aki lelkipásztorként támogatja az embereket, annak *Isten támogatásából kell élnie*. A lelkipásztorkodás Istennel való belső összekapcsolódás nélkül, befelé fordulásra és elmélyedésre szánt idők nélkül könnyen rutinból, pusztán megszokásból végzett emberi művé válik. A lelkipásztornak szüksége van egyéni pihenőnapra, az elcsön-desedés és a töltekezés napjára. A beszélgetésben csak akkor tud egészen mások rendelkezésére állni, ha maga is szakadatlanul párbeszédet folytat Valakivel. A lelkipásztor beszédének szüksége van a hallgatásra, emberi kapcsolatai igénylik az imádságot. Ápolnia kell a *Krisztussal való barátságot*, hogy egyre elevebben éljen berne Krisztus (vö. Gal 2,20).

4. A Szentlélek majd eszetekbe juttat mindent! (vö. Jn 14,26)

Nincs lelkipásztor, aki igehirdetését nullpontról kezdené. Eleve a hit egyházi tradíciójának széles áramában találja magát. Jóllehet felcserélhetetlen hívó és erkölcsi élete van mindenkinek, életünket mégis együttlétben, sohasem magányosan éljük. Ezért a lelkipásztori beszélgetés csak *a másokra való odafigyelésben* sikerülhet igazán, mely egyúttal *a múltra való hallgatást* is jelenti. Ahol ez végbemegy, ott tradíció történik. A lelkipásztornak ezért készen kell lennie, hogy az eleve-adottal szemben nyitott legyen, és tovább adja azt. Csak az lehet lelkipásztor, aki szolgálatát egyházi szolgálatnak tekinti.

5. Ne sérts a szavaddal! (vö. Mt 5,22)

„Inkább egy kés, mint egy szó, mert a kés lehet életlen. A kés a szív mellé is hatolhat, de a szó az nem” (H. Domin). A szóval *lehet életre kelteni, de lehet ölni is*. „Mondom nektek: az emberek az ítélet napján minden fölösleges szóról, melyet kiejtenek szájukon, számot adnak. Szavaid alapján igazulsz meg és szavaid alapján vonsz magadra ítéletet” (Mt 12,36-37). A lelkipásztor köteles óvatosan, meggondol-tan élni a szavakkal.

6. A férfi és a nő „eggyé” lettek Krisztusban. (vö. Gal 3,28)

Hogy a lelkipásztori beszélgetés során a lelkipásztornak megfelelő érintkezési képessége legyen, előfeltétel a nemi integrációs képesség és a nemi identitás. Aki lelkipásztori beszélgetést kíván vezetni, *képesnek kell lennie a más neműekkel való tiszta, becsületes találkozásra* (vö. Mt 5,27 sk). Fel kell ismernie, hogy miként hivatott saját nemisége megvalósítására. Emellett természetesen tájékozódnia kell az intézményes feltételek és lehetőségek felől, melyek között a lelkipásztor eljuthat nemi identitásához és elérheti nemiségének integrációját. Az egyházi hivataloknak kizárólag a cölibátusi életformával való összekapcsolása továbbra is nyílt megfontolás tárgyát képezi. A lelkipásztorkodásban a női elem utáni igény is növekszik.

7. A tolvaj visszaél az alkalommal. (vö. Jn 10,1-10)

A lelkipásztor visszaélhet másokkal a beszélgetés során, és anélkül hogy kára származnék belőle a maga érzéseire, tapasztalataira, szükségéhez igazodhat. Beszélgetőpartnerét meg nem engedett módon magához kötheti olyannyira, hogy uralkodik fölötte és elveszi a szabadságát. Rákényszerítheti a saját véleményét és a saját megoldásait. Ezért a lelkipásztori beszélgetés során állandóan fennáll a „lelki-

pásztori kolonializmus" veszélye. Az uralkodási szándék és a másik tényleges kihasználása nagyon szubtilisen elkendőzhető. Ám az is visszaélés lehet, ha a lelkipásztor visszavonul, elzárkózik mások elől (vö. ezzel szemben Fil 2,5-11).

8. Az igazság szabaddá tesz! (vö. Jn 8,31 sk)

A lelkipásztori beszélgetés megkívánja, hogy a lelkipásztor személyes tanúságot tegyen hitéről és hithirdetéséről, a reményről s a róla való számadásról, a szeretetről és annak megéléséről. Ez a tanúságtétel az autenticitás és az önazonosság kategóriáit ülteti át szóba, s a kellő összeütközés vállalását is magába foglalja. *A szerető figyelmesség és az összeütközés nem zárják ki egymást. A szabaddá tevő igazságról való tanúságtételben Isten dicsőségét és nem az emberek tetszését kell keresni* (vö. Zsolt 115,1).

9. Ne kívánd meg! (vö. Róm 7,7)

Minden lelkipásztori beszélgetésben önmagunk kritikus szemmel tartására van szükség. A gonosz gyakran a látszólag jó alakjában mutatkozik meg előttünk. Minden hátsó szándék, gondolat és előítélet nélkül kell a lelkipásztornak másokhoz közelednie (vö. Mt 5,8). A leghevesebb lelkipásztori buzgóság is hamis igyekezetnek bizonyulhat, amennyiben a lelkipásztor önmagát tekinti az emberek üdvözítőjének. Őrizkednie kell attól, hogy olyanná akarjon válni, mint az Isten (vö. Ter 3,5). Légiónyi ehhez a kísértések száma. Ezért állandóan készen kell lennie élete felülvizsgálására. Szüksége van a megtérésre, melyben nyilvánvalóvá válik „egész semmissége”. A szeretet igéjét kell továbbítania, aztán pedig neki magának kell fogadnia a megbocsátó Ige szeretetét. Ez pedig többek között azt is jelenti, hogy *lelkipásztor lelkipásztor nélkül nem lelkipásztor*.

Jegyzetek: 1. L. Bertsch, „...dafür sind wir alle Zeugen” (ApCsel 2,32), in: *Erfahrungen mit Randchristen. Neue Horizonte für die Seelsorge* (hrsg. von der Katholischen Glaubens-Information), Freiburg/Basel/Wien, 1985, 34-35. — 2. G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen, 1964, 222. — 3. Vö. E. Biser, *Das Heil als Heilung. Aspekte einer therapeutischen Theologie*, in: J. Sudbrack u. a., *Heilkraft des Heiligen*, Freiburg, 1975, 102-139.

A fordítás alapján szolgáló mű: *Hubert Windisch*, *Seelsorge für die Menschen. Die Erneuerung der Pastoral durch das seelsorgerliche Gespräch*, Würzburg, Seelsorge Echter, 1989, 9-21. 65-68. old. (Szemelvényes fordítás.)

Fordította: Tózsér Endre SchP.

SOMMARIE

ÉTUDES

- ROLAND MEYNET SJ: L'analyse rhétorique — une nouvelle méthode pour comprendre la Bible (trad. par Marcell Mártonffy OSB)
ELEMÉR SULYOK OSB: L'interprétation de l'Écriture Sainte dans l'église
GUSTAVE MARTELET SJ: „L'agneau discerné avant la fondation du monde” — pour une théologie de la vénération du Sacré-Coeur (trad. par Endre Tózsér SchP)
ANDRÁS SZENNAY OSB: La philosophie à l'intérieur de la théologie

ENTRETIEN DE TEOLOGIA

- avec le professeur PETER NEUNER: Le ministère des laïcs dans l'église
(trad. par Csaba László Gáspár)

TOUR D'HORIZON

- † Msgr. STEFAN LÁSZLÓ: La Sainte Église est aussi celle des pécheurs — interlocution au cours de Vatican II, le 10 octobre 1963 (trad. par Csaba László Gáspár)
La loi du droit canon face aux droits de la loi intérieure — à propos de l'assistance pastorale aux divorcés remariés (trad. par Csaba László Gáspár)
CSABA CSIKÓS: „A son image, selon sa ressemblance”
— la création et la vocation de l'homme dans la perspective de Gn 1,26-28
HERMANN J. POTTMEYER: Dialogue et vérité — comment l'église peut-elle trouver et vivre la vérité? (trad. par B. Miksa Bánhegyi OSB)

QUESTIONS THÉOLOGICO-PASTORALES

- HUBERT WINDISCH: De l'home à l'homme — sur la conversation pastorale
(trad. par Endre Tózsér SchP)

INHALT

AUFSÄTZE

- ROLAND MEYNET SJ: Bibellesung unter neuem Gesichtspunkt
— Die rhetorische Analyse (übersetzt von Marcell Mártonffy OSB)
ELEMÉR SULYOK OSB: Die Deutung der Heiligen Schrift in der Kirche
GUSTAVE MARTELET SJ: Das Lamm, erwählt vor Grundlegung der Welt
— Zur Theologie der Herz-Jesu Verehrung (übersetzt von Endre Tózsér SchP)
ANDRÁS SZENNAY OSB: Philosophie in der Theologie

GESPRÄCH

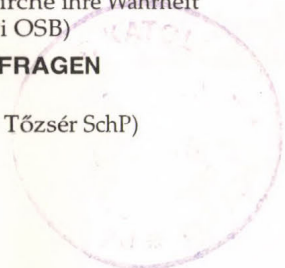
- mit Professor PETER NEUNER über den kirchlichen Dienst der Laien
(übersetzt von Csaba László Gáspár)

UMSCHAU

- † Bischof STEFAN LÁSZLÓ: Die heilige Kirche — eine Kirche der Sünder — Referat von Bischof László auf dem II. Vatikanischen Konzil am 10. Oktober 1963.
(übersetzt von Csaba László Gáspár)
— Das Gesetz des Kirchenrechtes und das Recht des Gewissensgesetzes
— Zum Problem der Geschiedenen und Wiederverheirateten
(Csaba László Gáspár)
CSABA CSIKÓS: „Als Abbild Gottes, ihm ähnlich...”
— Die Erschaffung und Berufung des Menschen aufgrund von Gen 1,26-28
HERMANN J. POTTMEYER: Dialog und Wahrheit — Wie Kirche ihre Wahrheit findet und lebt (übersetzt von Miksa B. Bánhegyi OSB)

THEOLOGISCH-SEELSORGLICHE FRAGEN

- HUBERT WINDISCH: Seelsorge für die Menschen
— Das pastorale Gespräch (übersetzt von Endre Tózsér SchP)



Ára: 90 Ft

*Jöjj Szentlélek, az Atya és a Fiú Lelke!
Jöjj el hozzánk szeretet, istengyermekség,
béke és szent öröm Lelke,
jöjj el könnyeket ontó világunkba.
Jöjj, szegények atyja, szorongók támasza,
halált legyőző Lélek.
Jöjj el hozzánk, örök igazság örök fényessége,
szívünket átjáró szeretet.
Semmink sincs ugyan, ami téged kényszeríteni tudna,
mégis reménykedünk, hogy nem hagysz magunkra.
Igaz, szívünk titkon fél, hogy meglátogatsz,
hiszen — nem úgy mint mi — te egészen tiszta vagy.
De mégis várunk, mert Jézustól ezt az ígéretet kaptuk.
Általad lesz Isten atyánkká, általad kiáltjuk:
Abba, jóságos Atyánk.
Maradj velünk,
ne hagyj el az élet küzdelmeiben
sem most, sem végóránkon.
VENI SANCTE SPIRITUS.*

Karl Rahner

TEOLÓGIA negyedéves folyóirat

Szerkesztőbizottság: FILA BÉLA — FARKAS BEÁTA — TARJÁNYI ZOLTÁN — GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ

A szerkesztőség munkatársa: S. FAITH ANNA MÁRIA

Felelős szerkesztő: SZENNAY ANDRÁS — Felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Kiadja a TEOLÓGIA kiadóhivatala, 1053 Budapest, Kossuth L. u. 1. l. em. 1.
Szerkesztőség: 1053 Budapest, Ferenciek tere 7-8. II. em. 9. Tel.: 117-3661/110.

(Kézirat leadása kizárólag a szerkesztőség címére.)

Megjelenik egyházi jóváhagyással: február, május, augusztus és november közepén. — Ára: 90.- Ft
Előfizetési díj 1 évre 360.- Ft, fél évre 180.- Ft.

Csekkzámlaszám: OTP VII. ker. 218-98316/512-000324-1. Előfizetés és templomi terjesztés a kiadóhivatalban.

Terjeszti a Magyar Posta Rt, a HÍRKER Rt, az NH Rt, és alternatív terjesztők. — Külföldön előfizethető
a Kultúra Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat útján (P. O. B. 149. — Budapest, 1389).

Külföldi előfizetési díj: 1 évre 10,50 USD vagy ennek megfelelő összegű más pénznem.

Átutalható a Magyar Nemzeti bankhoz (Budapest 54.)

a Kultúra 024/2 számú számlájára az összeg rendeltetésének („Teológia-előfizetés”) feltüntetésével.

© Minden jog fenntartva.

Műszaki szerkesztés: BUKOVSKI ANTAL

Nyomás: VESZPRÉMI NYOMDA RT. — Felelős vezető: Fekete István igazgató

Index szám: 25 821