

# TEOLÓGIA

A Szentírás értelmezése

\*

Gondolatok az egyházzól

\*

A rossz problémája

\*

Pedagógia és tömegtájékoztatás

\*

Felnőtt keresztények, nagykorú egyház

\*

A pap magánya

\*

A TEOLÓGIA BESZÉLGETÉSE

Fehér M. István professzorral

a filozófia, valláskritika, teológia kapcsolatáról

\*

von Balthasar, Hans Urs

Karrer, Leo — Sulyok Elemér OSB — Szász István

Walter, Peter és mások írásai

XXIX. évf. 1995. 3. sz.



---

# TEOLÓGIA

---

## NEGYEDÉVI FOLYÓIRAT

---

XXIX. ÉVFOLYAM 3. SZÁM

1995. AUGUSZTUS

---

### TANULMÁNYOK

- HANS URS von BALTHASAR: Az egyház mint intézmény ..... 129  
A bűnös egyház (ford. Bánhegyi B. Miksa OSB) ..... 133
- PETER WALTER: A rossz lényege és megvalósulása (ford. Szombath Attila) ..... 136
- SULYOK ELEMÉR OSB: A Szentírás szociológiai megközelítése,  
fundamentalista olvasata és értelmei ..... 144
- SZÁSZ ISTVÁN: Hermeneutika és módszertan ..... 150

### A TEOLÓGIA BESZÉLGETÉSE

Fehér M. István professzorral

- Filozófia, valláskritika, teológia kapcsolata (Gáspár Csaba László) ..... 157

### KÖRKÉP

- GABRIEL M. NISSIM OP: Pedagógia és tömegtájékoztatás  
(ford. Mártonffy Marcell OSB) ..... 168

### KÖNYVEKRŐL

- SIMONE WEIL: Kegyelem és nehézkedés (Válóczy József) ..... 174
- Szívemből szólok Szívedhez  
— HENRI J. M. NOUWEN három imája Jézushoz ..... 175

### TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

- LEO KARRER: „Bocsásd el népemet...”  
Felnőtt keresztények nagykorú egyháza (ford. Mártonffy Marcell OSB) ... 176
- JAKOB PATSCH: Szükségmegoldásoknak nincs jövője  
— Megoldás-e a növekvő paphiányra a „kooperatív közösségvezetés?”  
(ford. Pálvölgyi Gyula) ..... 181
- MANFRED SCHEUER: A pap magánya (ford. Tózsér Endre SchP) ..... 186

# TANULMÁNYOK

90 évvel ezelőtt, 1905. augusztus 12-én született Luzernben. Az elemi iskola után a bencések engelbergi és a jezsuiták feldkirchi gimnáziumában tanult. Germanisztikai tanulmányokat végzett Bécsben, Berlinben és Zürichben. 1928. október 27-én doktorált germanisztikából és filozófiából a zürichi egyetemen (disszertációjának címe: „Az eszkatológia problémájának története a modern irodalomban”). 1929. október 31-én belépett a Jézus Társaságába, elkezdte két éves noviciátusát Feldkirchben. 1931 őszétől 1933 nyaráig filozófiát tanult a jezsuita Filozófiai Fakultás Berchmans-kollégiumában a München melletti Pullachban. 1933 őszétől 1937 nyaráig teológiát tanult Lyonban (Fourviere), 1936. július 26-án szentelték pappá Münchenben. 1937 őszétől 1939 nyaráig a „Stimmen der Zeit” szerkesztőségében dolgozott Münchenben, az 1939 év második felében a terciátust (a jezsuita képzés befejező fázisát) végezte a pullachi Berchmans-kollégiumban, 1940 elejétől egyetemi lelkész volt Bazelben. 1950-től, miután kivált a jezsuita rendből, a „Johannesgemeinschaft” lelki vezetője, kiadó („Johannesverlag”) és teológiai író volt, miközben Bazelben lakott. A II. Vatikáni zsinat után a pápai teológiai bizottság tagja lett, emellett sokrétű előadói és lelkigyakorlat vezetői tevékenységet fejtett ki. 1984-ben megkapta a „VI. Pál nemzetközi díjat”. 1988-ban II. János Pál bíborossá nevezte ki. 1988. június 26-án, két nappal ünnepélyes beiktatása előtt meghalt.

Hans Urs von Balthasar

## AZ EGYHÁZ MINT INTÉZMÉNY

Hogy mi Jézus számára eredetileg az intézmény, azt a legtisztábban az eucharisztia intézményében látjuk: „Ez az én testem, értetek ontott vérem, ezt cselekedjétek emlékezetemre.”

Önmagát adja oda, minden elképzelést felülmúló reális módon, s ajándékát olyan formába pecsételi bele, amely elevenen megőrzi azt a teljes jövőre. Az eucharisztia csupán a legbelső magva annak az intézménynek, amit Krisztus egyházának nevezünk, s amelyhez még sok minden hozzátartozik, amit esetleg külön-külön üres buroknak, elidegenedésnek, megkövesedésnek ítélnénk, Jézus szándéka szerint viszont közvetlen jelenlétét teszi lehetővé és közvetíti. Ilyen mindenekelőtt az (egyházi) hivatal, a Szentírás, a hagyomány és még az egyházjog is: csupa olyan dolog, amit Hegel a filozófia nyelvén „objektív szellemnek” nevez, keresztény szemmel viszont mindezek Krisztus jelenlétének különböző módjai.

Nézzük először a *hivatalt*: ez Jézustól adott teljhatalom a tanításra, a megszentelésre, a nyáj legeltetésére, s ez végső soron — hála Istennek! — teljesen független attól, hogy a hatalmat gyakorló ember méltó-e rá vagy sem. Ha úgy volna, ahogyan a montanisták, messiánusok, donatisták, spiritualisták és a mai pünkösdsők között is sokan gondolják, hogy Krisztus Szent Lelkét csak az tudja adni, aki magában bírja, s annál inkább tudja adni, minél inkább birtokolja, akkor Krisztus jelenléte az ember életszentségének a mértékéhez lenne kötve, és így soha nem lehetnénk biztosak abban, hogy jelenlétét valóban tisztán és csorbítatlanul közvetítik számunkra. Honnan venné egy állítólag Lélekkel teljes ember a teljhatalmat ahhoz, hogy kimondja fölöttem a megfeszített Úr bűnbocsánatát, ha ő maga nem kapta volna meg hivatalosan ezt a hatalmat, mégpedig úgy, hogy számomra itt és most valóságga legyen a

kereszt hatása, vagyis az, hogy Isten a megfeszített Krisztusban kiengeszteli magát a világot?

A pap nem csupán odairányít valamihez, ami igaz, amióta világ a világ — hiszen erre én magam is rátalálhatnék —, hanem hivatalából kifolyólag jelenlővé teszi számomra. Ugyanolyan jelenlővé, mint ahogyan Krisztus eucharisztikus jelenléte a hivatal erejénél fogva „istenségével és emberségével, testével és lelkével, húsával és vérével” jelenlővé lesz a hívő közösség számára. A hívő nyilván tudja, hogy Jézus szentségi jelenlétét — mert a mondottak nemcsak a gyónásra és az eucharisziára vonatkoznak, hanem az egyház minden szentségére — ő maga nem képes önmaga számára létrehozni. A szakácskönyvben állhat az: „Vegyünk...”; az egyházban azonban nem saját készletünkből veszünk, hanem Istentől kapunk. S ez a papra is érvényes, sőt rá különösen: senki sem veszi magának a hatalmat, hanem úgy kapja, hogy hatalma legyen adni. A hivatalban benne van ez az „El a kezekkel!”: egyedül az Úr az, aki magát adja, de — mivel van hivatal — csálhatatlanul adja.

A hivatalhoz hozzátartozik Krisztus objektívált szava. Ez a róla beszélő objektívált szó a *Szentírás*. A betű és a könyv az intézménynek egy sok konvención alapuló formája. Meg kell egyezni, hogy valamely nyelvben mi a betűk, a szavak, a mondatok értelme; hogyan történjék a könyv nyomtatása, terjesztése, a könyvtári megőrzése stb. Istennek abszolút módon egyszeri szava belép ezekbe az intézményekbe, hogy mindenki hozzájuthasson, mégpedig hamisítatlanul és változatlanul. Természetesen szétválaszthatatlanul összekötve a Lélek szabad fúvásával, aki mindig új értelmet ad a szavaknak, aki végtelen sokféleségben és teljességben tárja fel azokat minden hallgató és olvasó előtt, mint egy érésben lévő gabonatóblát.

„Szavaim lélek és élet”, mondja az Úr, s ez örök érvényű. De ahhoz, hogy érvényes maradhasson, léteznie kell az Írásnak mint intézménynek, nemzedékeken át, a rajta keresztül-kasul gázló egzegézisen át, szilárdan és változatlanul: „Ég és föld elmúlnak, de igém el nem múlnak.” Pál mondhatta, hogy Mózes kőtábláival ellentétben ő a szíve tábláira írja levelét, mégis kénytelen volt pergamenre írni, hogy szavai ne csupán a korinthusiak szívéhez találjanak el, hanem a mi szívünkhöz is, ma is. S ha János harmadik levelében azt mondja: „Még sok mindent kellene írnom, de nem akartam tollal és tintával írni; remélem, hogy hamarosan meglátlak, és akkor előszóval beszélgethetünk”, e mondatait is tintával írta papírra, vigasztalásul, hogy ma is tudjuk: az egyházban, a hívők beszélgetéseiben, az imádságban Isten és ember között sok olyan van, amit nem kell, talán nem is szabad följegyezni, mert nagyon személyes és intim. S jól van ez így, a *Szentírás* intézménye megengedi és biztosítja ezt számunkra.

De bármilyen közvetlenül jeleníti is meg az Írás Jézus szavát és a róla mondottakat, az Írást is az ősegyház intézménye közvetíti a Jézusról szóló különböző *hagyományok* útján, amelyek eljutottak az evangélistákhoz, s őket is egy bizonyos, már meglévő anyaghoz kötötték. Majd pedig az ő szavaik teremtettek a helyi egyházakon belül hagyományt, s végül egybeolvadtak az Újszövetség nagy, maradandó formájába, amit aztán hozzákapcsoltak az Ószövetség kánonjához. Első pillantásra talán úgy tűnhet, hogy a hagyománynak ez a képlékeny eleme, amelyben létrejön az Írás, amely azután újra visszahat a hagyományra, ellentétben áll az intézménnyel. De nem így van. Jól tudják ezt azok a kortársaink, akik az egyházi hagyomány szoros fűzője miatt panaszkodnak, s a „Jézussal mint ősjelenség”-gel való szabad kapcsolatra, úgynevezett „egyidejűségre” vágyakoznak. Létezhet-e azonban ilyen egyidejűség, ha igaz az, hogy akik itt a földön kapcsolatban voltak vele, nem, vagy alig értették meg őt, s hogy életének, szavainak, tetteinek értelme csak utólag tárult fel előttük a föltámadás és a pünkösdi fényében? Ha Pál, Jézus legmélyebb kifejtője, soha nem volt együtt vele, azonban ahhoz, hogy autentikusan értelmezze, az egyházi

hagyományra támaszkodik? Sajátos módon ez az autentikus értelmezés megy tovább az egyház története folyamán: az egyháznak kellett *feltárnia* és *lefektetnie* Krisztus kinyilatkoztatásának igazi értelmét az eltévlyedések és kisíklások ellen. Eközben állandóan figyelembe kellett vennie az Írást és a hagyományt, s így tudta megjeleníteni az „őseredetit” ott, ahol a történelem sodra el akarta tőle távolítani. S ez nem csupán a zsinatok és a pápák ünnepélyes definícióira áll, hanem analóg módon a teológusok és a szentek véget nem érő küzdelmére is, akik életükben, igehirdetésükben és írásaikban az ősesemény megértésén fáradoztak, s maguk is hozzáadták a hagyományhoz a magukét. Látszólag mindez veszedelmesen megvastagodó kéreg és héj a mag körül, amely szinte elenyészik benne. Van azonban bizonyos önszabályozás, s ezt az élő Krisztus Szent Lelke végzi: a fölösleges lehull magától, a kiformalódott lényeg viszont igazi életté alakul. Irenaeus mély értelmű szava szerint a Szentlélek állandóan megfiatalítja az egyház edényét, amely Krisztus mindig zsenge jelenlétét tartalmazza.

Ugyanezt lehet kimutatni az *egyházjogról* is, amely sok kívülálló (de még egyháziak) szemében is különösen szálka. Az egyházjog ugyanis annak írásos rögzítése, aminek valójában mindig karizmatikus eseménynek kellene lennie, s ez tulajdonképpen visszaterés a törvény zsidó abszolutizálásához, amit — viszonylagossá téve — már Jézus és Pál meghaladtak, relativizáltak. De mi mást akarna ez az egyházi közösséget rendező és strukturáló momentum, mint azt, hogy megtartsa a közösséget elevennek és készségekn az egyetlen Törvényhozó jelenléte iránt, aki elhozta számunkra a szeretet, a kegyelem és irgalom jogrendszerét, amely az igazságosság legmagasabb formája? „Akiknek megtartjátok bűneiket, azoknak meg lesznek tartva”: még az egyházi büntető- és bűnbánati jog is ennek a kegyelmi jognak része és funkciója, a jog védi és közvetíti a kegyelmet.

Hivatal, szentség, Írás, hagyomány, egyházjog — mindezekben ugyanaz a fontos: *az élő tartalom formát ölt, s ez kezkesedik arról, hogy ez a tartalom élő marad.* Egyházi szóhasználat: az *intézmény* a feltétele annak, hogy lehetséges legyen Krisztus el nem torzított személyes jelenléte.

A mondottakból néhány lényeges *következtetést* kell levonnunk:

1. Az egyházi intézmény egy bizonyos tekintetben hasonlít a tisztán emberi közegben lévő intézményhez, más tekintetben viszont teljesen más. Bárhol éljenek is együtt emberileg szabad személyek, szabadságuk védelme érdekében szükségük van valamilyen intézményre, hatályos jogra. A szabad személyiség csak a rendben képes kifejlődni, az anarchiában nem. Az egyháznak ezt az aspektusát csak az tagadhatná, aki abban nem Istentől szándékolt szerves közösséget látna, hanem egy teljességgel magán jellegű vallási tevékenység üres, formális keretét; ez viszont természetesen éppen az ellenkezőjét mondaná annak, amit az evangéliumok és az első közösségek, de a későbbi közösségeknek is egyházképe mutat.

Azonban: ha bizonyító erejű is az egyházi intézménynek ez a megokolása, nem ez az egyetlen igazolása. A hívő számára — Pál tanítása szerint — a rendezett közösség a jelenlévő Krisztus „teste”, amely először az intézményesített szentségekben jelenik meg, hogy azután mindazokat, akik hívő lélekkel részesülnek bennük, jelenlétében is részesítse; olyannyira, hogy — ismét Pállal szólva — (misztikus) testének részei lesznek, mindenki a maga karizmája, saját küldetése szerint, ahogyan egy test tagjai kiegészítik egymást, de ugyanakkor az egésztől különböznek. Ez hitelesíti az egyháztól mint a világban jelenlévő *ős-szentségről* („sacramentum mundi”) szóló tant. Az egyház külső szervezete pedig, amely annyi megütközést kelt, nem más, mint a nagy szerves test — amelyet a jelenlévő Krisztus száll meg és éltet — elevenségének és életképességének az ábrázolása, megjelenítése. Látni lehet ezt abból a megszakítatlan vérkeringésből is, amely az eucharisztia és az egyház

között áll fenn: Krisztus eucharisztikus teste, amely a közösség liturgiájában jelenik meg, a résztvevő híveket bekapcsolja Krisztus valóságába: „A kenyér, amelyet megtörünk, ugye Krisztus testében való részesedés? Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk” (1Kor 10,16 sk). Másrészt viszont az egyház mint Krisztus eleve létező teste az, amely a neki adott hivatalnál fogva megújítja az Úr eucharisztikus jelenlétét: „Az eucharisztia hozza létre az egyházat, az egyház hozza létre az eucharisziát” (de Lubac).

2. Az intézmény — mondjuk tehát — azért van, hogy lehetővé tegye a személy szabadságát. Mennél tagoltabb egy szerv — például az emberi kéz —, annál többet tud kezdeni vele a lélek. Az egész test nyilván korlátozza az egyes embert, mégpedig arra, hogy individuális, helyhez és időhöz kötött legyen, de ugyanakkor szabadabbá is teszi arra, hogy kapcsolatba léphessen minden hellyel és idővel, múlttal, jellel és jövővel. A megkötöttség egyúttal a szabadság lehetőségének a feltétele, mely lehetővé teszi a szellemi léleknek, hogy önmagán messze túl is hatékony legyen. Sokkal magasabb értelemben igaz ez az egyházzal, amelyben Krisztus van jelen. Azért, mert Krisztus jelen van egyházának titokzatos organizmusában, nincsen távol a világ egyéb helyeitől. Ha úgy beszélünk az egyházzal, mint „sacramentum mundi”-ról, akkor ennek pontosan az ellenkezőjét mondjuk: az egyházban való testi jelenlétéből kiindulva hatja át Krisztus mind a világtörténelem egészét, mind pedig az egyes ember egzisztenciáját. Ez viszont ismét *nem* azt jelenti, hogy ő (mint a Feltámadott) szabadon lehet és működhöz mindenütt, ahol csak akar, vagyis az egyházban való jelenléte teljesen relatív vagy fölösleges. A föltámadás ugyanis nem szünteti meg a megtestesülés törvényét: hatékony az embereknek hitükről tett tanúságában, a szerető közösség életében. A közösséghez viszont hozzátartozik az Írás, a szentségek és az egyház jogi rendje, mindaz, ami az egyházat mint felcserélhetetlen egyszeri jelenséget mutatja meg az emberiség közepette. Ami azonban kiváltsága, az szigorú követelményt is támaszt vele szemben: mint Krisztus teste, feltétlen kötelessége, hogy erről a benne lévő jelenlétről példájával tanúskodjék a világ előtt.

Ez a példa nem más, mint a keresztényeket egymással és minden emberrel összekötő szeretet Krisztus egységében. Ezt az egységet jeleníti meg és tartja fönn külön is a közösség szervezeti egysége a plébánosával, az egyházmegye a püspökével, az egész egyház a pápával. A teljességgel külsőleges szervezeti egység nem volna elegendő tanúságtétel: a hit és a szeretet belső egységének kell kifejezésre jutnia, hogy a tanúságtétel momentumaként hiteles lehessen. A szerető hitnek viszont nem jelent nehézséget, hogy beilleszkedjék az egység külső formájába, amely azért van, hogy a zárt szekta szubjektivitására rányissa a közösség objektivitását. Ez a közösség primér módon nem vallási vágyaimnak a kielégítését, hanem egy olyan magasrangú Úrnak a jelenlétét nyújtja, aki előtt imádván kell leborulnom, az ő akarata és a világot üdvözíteni kívánó terve előtt. A keresztények kötelessége a világgal szemben, hogy tanúságot tegyenek a Krisztusban való kölcsönös szeretetről. Ez a keresztény igazság egyetlen hatásos apologetikája. S ebben mindenki közre tud működni, még a legkevésbé iskolázott ember is. „Legyenek mindnyájan egyek”, imádkozik az Úr, „amint mi egyek vagyunk. Ismerje meg ebből a világ, hogy te küldtél engem, s hogy szeretted őket, amint engem szeretted.”

3. Külön kell hangsúlyozni, hogy az egyház intézménye mint Krisztus jelenléte teremti meg az egyes keresztények számára is a kívánatos mozgásteret. Ez nem azt jelenti, hogy a keresztény ember csak ott találhatná meg Krisztust, ahol valami kifejezett szervezet van. Még egyszer az emberi test példája: a szem fölöttébb szubtilis berendezés, azonban szabadon tekint a világba úgy, hogy nem is reflektál rá, tekintete ott van mindenben, kivéve önmagát.

Bizonyos országokban az állampolgároknak vízumra van szükségük. A szemnek nem kell vízum, oda megy, ahova akar, nyitva áll előtte az út egészen a csillagokig. Ugyanígy van a keresztény ember is: mindenütt találkozhat Istennel és Krisztussal a közvetlen imádság csendjében minden templomi liturgia nélkül is, továbbá az embertestvérével való találkozásban, aki a nagyváros lármája közepette is Isten képmása és a Szentlélek valódi vagy lehetséges temploma. Vagy ha fölnyitja az Írást, szemlélődő lelke a betűkön keresztül az Istenség mélyeibe hatolhat be. Számára a külső forma a kiinduló pont, de egyúttal útjelző is, hogy helyes irányban induljon el. „Az igazság szabaddá tesz benneteket.” Bentről nézve ilyen ez annak a számára, aki az intézményt Krisztus jelenléteként éli meg — kívülről viszont olyan ez, mint egy kalitka. S így jutunk el a negyedik és utolsó ponthoz.

4. Az egyház intézménye, amely befelé Krisztus jelenléte és felszabadító mozgás-tér, a világ szemében botrány. De éppen ez a botrány nélkülözhetetlen, ha nem akarjuk, hogy Isten megtestesülése, és még inkább keresztrefeszítése idealista köd-ben és sekélyes morálban oldódjék föl. Az egyház a maga kemény struktúrájában az emberek számára mindig „botránykő” lesz. Maga a kifejezés az Ószövetségből van, Izaiás prófétától, s bizonyos tekintetben alkalmazható az egész világtörténelemben jelen lévő zsidóságra is. Izrael és az egyház nagyon titokzatos — talán tragikusnak is mondható — módon összetartozik, mint egy érem elő- és hátlapja: együtt tanús-kodnak Isten ígéreteihez való hűségéről, s az egyház külön is Krisztusnak az övéihez való hűségéről, hiszen velük van mindennap a világ végezetéig.

Megkísérelték kiirtani a zsidóságot: lehetetlen. Meg fogják próbálni, esetleg eredményesen, hogy megtizedeljék az egyházat; egészen megsemmisíteni nem fogják. Egy megállapítás szerint ma „a világvallások támadnak a kereszténységre” (G. Vicedom). Miért? Amit látszólag asszimilálni lehet, kiszívták belőle, s megma-radt a megemészthetetlen, bosszantó intézmény; ennek el kell tűnnie. De ismeretes, hogy a gyümölcsnek éppen a héja tartalmazza a legtöbb vitamint. Éppen az élő formában rejlik az élet. Goethe írja: „Sem idő, sem erő nem darabolja szét a vésett formát, amely elevenen fejlődik.” Csakhogy az egyház formájánál nem öncélú valamiről van szó, hanem Krisztus alakjáról, aki így akar jelen lenni a világban és a világ történelmében, ebből a formából akar hatni az egészre. Ő a forma, nem mi. Mi csak részeseink benne, kegyelemből, mint ügyének szolgálói. Krisztus intézményé-hoz az ember csak perifériális dolgokat, esetleg ballasztot adhat hozzá, amit az idő kiváj és elsodor. De az eleven organizmus soha nem lesz ballaszttá: csak az élettelen hulla lehetne csupasz intézmény, akkor viszont nagyon gyorsan el kellene temetni vagy égetni. De erre még ráérünk: hiszen azt a testet, amelyről beszélünk, halhatatlan Lélek élteti, a feltámadott Úr, aki nem engedi meghalni testét, az egyházat, hanem magával akarja vinni a test feltámadásába. Nem mintha az örökkévalóságban szük-ség volna még a szentségek misztériumára, az Írás betűire vagy az egyházjogra; mégsem semmisül meg mindez, hanem átalakul test szerint megélt személyes életté. A világ nem fog eltűnni Istenbe, hanem a végső szentséggé lesz: a teljes Háromegy-Isten nyilvánul meg az egész megdicsőült teremtésben.

## A BŰNÖS EGYHÁZ

Az Újszövetség úgy beszél azokról a biztosítékokról, amelyeknek Krisztus egy-háza részese lett, hogy keményen melléjük állítja a fenyegető visszaéléseket, a lehetséges bukást is. A menyasszony érintetlensége sohasem kész tény, amit a menyasszonynak csak el kellene fogadnia, aztán már nem is kellene törődnie vele, Nagyon világosan mondja ki ezt Szent Pál: „Én Isten féltékenységével aggódom értetek: hiszen eljegyeztelek titeket egy férfival, hogy tiszta szűzként vezesselek

Krisztushoz. Félek azonban, hogy amint a kígyó álnokul rászedte Évát, úgy a ti értelmeteket is megronthatja és elfordíthatja a Krisztus iránt való őszinte odaadástól. Ha ugyanis valaki föllép és más Jézust hirdet mint akit mi hirdettünk, vagy ha más lélekben részesülnétek, mint amiben részesültetek, vagy más evangéliumban, mint amit elfogadtatok: szívesen vennétek" (2Kor 11,2-4). Honnan van a menyasszony-egyháznak ez az esendősége, kíváncsisága és vágya, hogy hallgasson minden jöttmentre, rávesse a szemét, ahelyett, hogy engedné, hogy az apostol elvezesse egyetlen szerelmeséhez? Ott reszket ez a félelem minden apostoli levélben, mindig lehetséges az elbukás és a visszaesés; a szentségek, az ige és a Lélek befogadása sem biztosítja végérvényesen az üdvösséget (Zsid 6,4).

Mégis megváltozott valami. Már nem annyira az a félelmetes, hogy ők maguk elvesznek, hanem hogy „megvetik a felsőbbiséget" (2Pt 2,10; Jud 8), a küriotész-t, amelyet az Istenember a kereszten testesít meg, így tehát „amennyiben rajtuk áll, újra keresztre feszítik Isten Fiát, és csúfot úznak belőle" (Zsid 6,6), mert számunkra, „nem használ a bűnért való áldozat" (Zsid 10,26) ha „az igazság fölismerése után vétkezünk", azaz szembeszegülünk a kereszttel. Mivel mi a kereszttel ott állunk Isten összes útjának a végén, számunkra már nincsen egy végső, minden szégyenen túllépő ígéret, mint a céda Jeruzsálemnek: ez az ígéret beteljesedett már a kereszten, s ezzel titokzatos módon, de ténylegesen Krisztus kereszttje ott áll egy elképzelhetetlen helyen, túl a régi és új menyasszony minden bűnén, még a legnagyobbakon is. Aki túl akar lépni ezen az abszolút végén, aki nem elégszik meg vele, aki „lábbal tiporja az Isten Fiát, semmibe veszi a szövetség vérét, amely megszentelte, a kegyelem Lelkét pedig megveti", az egy egészen más tüzes mélység áldozata lesz, mint Koré és társai, „az élő Isten kezébe" esik (Zsid 10,29-30). Ebben az értelemben a cédának őszövetségi titka belemerítettett a kereszt mindennek véget vető titkába, amint tulajdonképpen Sion leányának a szégyene is az Őszövetségben (kivált Ozeásnál) visszahullt a szégyenbe hozott Isten-férjre; s ha Ezechiél felszólítja Siont, hogy akkor szégyellje magát a legjobban, amikor a legnagyobb kegyelemben részesül, akkor ez olyasmi, mint Isten szégyenének Istennel együtt való viselése. Ezt a szégyent Isten a megváltott egyházért és emberiségért a kereszten végérvényesen magára vette és érthetetlen módon végig is hordozta, úgy, hogy alapjában az egyház sehol sem tudja mélyebben átérezni saját szégyenét, mint megfeszített Urában, s abban, amit az Úr megenged, hogy megtapasztaljon mint nem mérlegelendő kegyelmet. Legbenső, legtisztább magjában Sion új leányának a cédasága belemerítettett a kereszt legáltalánosabban vett „bolondságába" (1Kor 1,18): ami „a világ szerint oktalan", a „világ szemében gyöngö", ami a „világ előtt közönséges és megvetett", a „semminek látszókat" (1Kor 1,27-28), választotta ki Isten magának. Az egészen Meggyalázott és Megalázott azonban az Őszövetségből való, már benne van Ozeás cédától született gyermekeinek a nevében — Pál kifejezetten idézi a helyet (Róm 9,25-26), de Péter is (1Pt 2,10) —; ezt vette magára Isten, túllépve minden gúnyon, minden megvetésen, hogy megszégyenítsa a görögök bölcsességét, a zsidók csodavárását, s amelynek bélyegét, tisztán a kereszt kegyelméből, rányomja az egyházra is (1Kor 1,26-28). Az a Jeruzsálem, amelyet lesben állva vesznek körül a föld királyai, akik megfosztják ruháitól és minden ékszerétől, szégyenét még gúnyal tetézik, végül darabokra vágják és tűzbe vetik: ez a Jeruzsálem végül már nincs sehol máshol, csak a kereszt mellett. Ezért szól a keresztényekhez a felszólítás, hogy ők is hordozzák Jézus szégyenét azzal, hogy elhagyják a régi Jeruzsálemet (Zsid 13,13).

A keresztény tehát egyszer s mindenkorra telepedhet a kereszten túl? Csak akkor tehetné meg ezt, ha meg tudná adni önmagának a „tökéletes szeretetet", amely „kiűzi a félelmet" (1Jn 4,18), a teljes, eszkatologikus „bizalommal való tekintést az ítélet napjára". Viszont hazug, aki azt állítja, hogy nincs bűne (1Jn 1,9), vagyis ha



nem megy mindig újra és ismét az Ószövetség felől a kereszti ígérete és reménysége felé, ha nem közeledik mindig újra és ismét Jézus felé, együtt mindazokkal a bűnösökkel, akik találkoznak Jézussal, ha nem ismeri el őt mindig újra és ismét Megváltójának. Milyen nyomatékosan szólítják fel az apostolok az apostoli egyházat, amelyről szívesen állítják, hogy naiv módon biztos volt üdvösségében, hogy emlékezzék és semmiképpen se feledkezzenek meg arról, hogy honnan jött, és egykori szégyenével szembenézve tartson ki Magdolna vallomást tevő, imádó, hálás voltában: „Egykor olyanok voltatok...!” (Gal 1,13; 4,8; Fil 3,4 sk; Ef 2,11-12; 4,17-24; Tit 3,3; 1Pt 1,14-18; 4,3-4 stb.). Kinek volna szabad a valóságos egyházat, amely éppúgy valóságos, épp annyira testi és színes, mint a régi Jeruzsálem, annak a tisztán eszkatologikus valaminek bélyegezni, amely egyszer s mindenkorra túl van minden veszélyeztetettségen, minden páli hajótörésen (ApCsel 27) — ezekben az atyák joggal láthatták a történelmi egyház jelképét —, ki teheti meg, hogy beállítsa az onnan felülről kapott és garantált struktúráiba, és csupán ezekben, s ezáltal kiszakítsa minden valódi történelmi jellegéből, a teljes (és éppen a veszélyeztetettség következtében) „hősi” hitből, reményből és szeretetből? Egy olyan „alany”, amely azonosíthatná magát a sorsnak ki nem tett garantáltsággal, nem létezik sem az egyházban, sem pedig *mint* az egyház. Mert az egyház sehol nem érezheti magát úgy, hogy megmenekült, hogy biztonságban van, egyedül Urának keresztiében (de nem önmagában). S ha önmagát a kereszti gyümölcsének tudja (s benne minden keresztyény ember is így tudja önmagáról), ezt csak úgy teheti meg, ha ugyanakkor bűnbánatban és megtérésben megy a kereszti felé. Isten előtt így látja magát az egyház a liturgiájában, amely számára a legbiztosabb „lex credendi”: „Jóságos Istenünk, oltalmazd szüntelenül egyházadat, hiszen nélkülöd erőtlen a halandó ember. Segítséggeddel tartsd távol mindig a rosszat, és vezess minket az üdvösség útján.” (Kedd nagyböjt 2. hetében, könyörgés.) „Urunk, Istenünk, irgalmas jóságod *tisztítsa* és erősítse mindig egyházadat. Kormányozd szüntelenül kegyelmeddel, hiszen csak a te segítségével állhat fenn.” (Hétfő nagyböjt 3. hetében, könyörgés.) Itt, és másutt is, önmagáért imádkozik az egyház, s nem csupán a gyermekeiért, akikkel egy anyai „mintha” erejéig azonosul; ezek az imádkozók együtt teszik ki Krisztus egyházát, s a megtisztító, megőriző, megszentelő kegyelemért imádkoznak.

**Fordította: Bánhegyi B. Miksa OSB**

Két részlet a „Hans Urs von Balthasar Lesebuch”-ból: In der Fülle des Glaubens. Herder, 1981.

A TEOLÓGIA folyóirat munkatársai a katolikus egyház tanításának keretein belül saját felfogásukat, nézeteiket fejtik ki, saját választott módszereket alkalmaznak. A közös hit egysége folyóiratunk számaiban a legitim sokszínűség harmóniájában kerül az Olvasó elé.

Peter Walter

## A ROSSZ LÉNYEGE ÉS MEGVALÓSULÁSA

### I. A rosszra vonatkozó kérdés

A rossz jelenléte a világban vitathatatlan tény, mely nap mint nap észrevételi magát velünk. Arról hallunk, hogy valahol eltérítettek egy repülőgépet, s ártatlan embereket lőttek agyon mint tüzökat. Megtudjuk, hogy nem messze tőlünk megölték egy öregasszonyt a kevéske megtakarított pénzéért. Gondolhatunk ezenkívül Auschwitzra, Hirosimára vagy a szibériai büntetőtáborokra is: mindezekben a helyeken rosszat tettek az emberek egymásnak, kimondhatatlan szenvedést okozva ezzel.

Efféle szenvedés persze más módon is megtörténhet. A földrengések és más természeti katasztrófák gyakorta nagy városokat döntenek romba, lerombolva az emberi kéz összes alkotását, lakhatatlanná téve egész vidékeket. Mindezek ellenére a természeti hatalmakat voltaképp nem nevezhetjük rossznak, s hasonlóképp az állatokat sem, ha épp más állatokra, vagy akár emberekre törnek, s elpusztítják őket. A rossz gondolatához ugyanis mindig hozzákapcsolunk egy akaratlagos mozzanatot is, egy olyan spontaneitást, amit a természeti erő és az állatvilág nyilvánvalóan nélkülöz.

Leibniz óta a filozófia is különbséget tesz a fizikai rossz, például egy természeti katasztrófa következményei, s a morális rossz között, mely utóbbi a rossz a maga voltaképpeni értelmében, szemben az előbbivel, amit csak bajnak nevezhetnénk. Tulajdonképpeni rosszat csak olyan lény okozhat, mely képes tudatosan és akaratlagosan cselekedni. A következőkben mi is az ide tartozó, a morális rosszal foglalkozunk majd, és a fizikai rossz kérdését csak futólag érintjük.

Ha a morális rossz akaratlagosságot s így felelősséget is feltételez, akkor rögtön felvetődik a kérdés, hogy vajon lehet-e még egyáltalán korunkban olyasmiről beszélni, mint bűn és vétség. Úgy tűnik ugyanis, hogy a modern pszichológia már feltárta minden emberi cselekedet sokszoros feltételezettségét, s ezzel azt is, hogy döntési szabadságunkat gyakorta korlátozza a környezet és az öröklődés. A bírósági perekben is ennek megfelelően és jogosan sokszor ki kell mondani a vádlott korlátozott büntethetőségét.

Mindazonáltal a felelősség és a vétek kérdéssé válása még nem zárja el az utat sem a rosszról való gondolkodás, sem pedig az ellene való cselekvés előtt. A kereszténységre épp ezen a ponton döntő feladat hárul. Mert „azzal, hogy ragaszkodik a bűn és a vétek fogalmihoz, ellenáll ama titkos önfelmentő ábrándnak, mely annyira terjed társadalmunkban, s amely a vétket és elítélést vagy már senkire, vagy csak a mindenkori 'másikra' vonatkoztatja; ellenségre vagy ellenfélre, a múltra vagy a természetre, a hajlamra vagy a miliőre. Úgy tűnik, hogy szabadságunk történetében szakadás következett be, s hogy e szabadság immár visszaszorulóban van mégpedig azon ijesztő mértékű önfelmentési törekvés miatt, mely csak az eredményeket, a sikereket és a győzelmeket állítja be a mi cselekedetünként, máskülönben pedig illetékességünk korlátozásának és letagadásának művészetét gyakorolja. Úgy tűnik, mindig új alibiket keresünk, midőn az általunk zajló és íródó történelem sötét, szerencsétlen vagy katasztrofális oldalaira pillantunk.”<sup>1</sup> Ha a keresztény hit nem hajlandó elnémitani a rosszra vonatkozó kérdést, sőt, egyenesen magára veszi, ezáltal a legkomolyabb kihívást intézi *önmagához*. Hiszen mi más volna a világban lévő rossz, mint a legerősebb bizonyíték egy teremtő jóság, valamint a Jézus Krisz-

tusban felvirradó megváltás valóságával szemben? Ezt a problematikát már a filozófus Epikurosz is felismerte:

„Isten vagy meg akarja szüntetni a bajt (mala), de nem tudja, vagy meg tudja, de nem akarja, vagy nem akarja és nem is tudja, vagy meg akarja szüntetni és meg is tudja. Ha akarja, de nem tudja, akkor gyenge, s ez egy istenre nem állhat. Ha meg tudja, de nem akarja, úgy irigy, s ez épp oly kevéssé egyeztethető össze egy istennel. Ha azután nem akarja és nem is tudja, akkor irigy is meg gyenge is, s így megint nem lehet isten. Végül aztán, ha tudja is és akarja is, ahogy az egy isten esetében egyedül lehetne elképzelhető, — nos, honnan ered akkor a baj, s miért, hogy az Isten nem szünteti meg?”<sup>2</sup>

Nemcsak a vallás kritikusai, de a hívők közül is sokan megismélik Epikurosz kérdését. Úgy gondolják, hogy a rossz tapasztalati valóságával szemben Istennek mintegy igazolnia kellene önmagát. Így tehát mi is e kérdést akarjuk feltenni: miért, honnan és miben van rossz ezen a világon?

## II. A rossz lényege és eredete

A rossz eredetére vonatkozó kérdésre, mely szorosan összefügg a rossz lényegére irányuló kérdéssel, a szellem történetének folyamán a következő válasz lehetőségek kristályosodtak ki.

Az *első* válasz a pusztításnak és a rossznak azon hatalmát veszi alapul, melyet a világban és a történelemben tapasztalhatunk meg. Ebből arra a következtetésre jut, hogy a rossz egy az istenihez hasonló gyökerű princípium, mely az isteni ellen küzd a világ feletti uralomért. Ezt a *dualisztikus* nézetet megtalálhatjuk a keleti teremtésmítoszokban, a görög tragédiában, a gnózisban és a manicheizmusban, de nem egy kortárs pesszimista világképben is. A világ úgy jelenik meg, mint valami mélyen kaotikus, a rossz hatalmai által uralt képződmény, ahol a jó számára csak néhány tűnékeny pillanat erejéig jut hely. Ha pedig valahol mégis nagyobb teret nyer a jó, úgy ez csak állandó fenyegetettségben, s egy közelgő katasztrófa árnyékában történhet meg.

A *második* megoldási lehetőség, szemben az elsővel, abból indul ki, hogy a világ alapvetően a jó birodalma. Ezáltal viszont kulcsprobléma lesz, hogy miként lehetséges harmóniába hozni az alaptézissel mindazt, ami annak ellent mond. A leggyakoribb út, hogy a rossz mint a még-tökéletlen jelenik meg, mely egyenesen szükségszerű a jó eredmény létrejöttéhez. Ezzel a *monisztikus* beállítódással néhány filozófusnál (Hegel, Schelling), továbbá az evolúció-tan képviselőinél találkozhatunk. (Teilhard de Chardin egyenesen úgy beszél a rosszról, mint „az evolúció fonákjáról”). Ha az első válaszkísérletben a rosszat mint az istenihez hasonló hatalmat abszolutizálják, úgy e másodikban szemmel láthatóan szükségszerű bajként fogják föl, mely voltaképpen nem is olyan lényeges.

De vajon nem az lenne-e a meggyőzőbb válasz elérésének záloga, hogy mindkét pozíciónak megadjuk azt, amit joggal igényel, s hogy magunkat a kettő feszültségében kitarva, megpróbáljunk a két oldal közt közvetíteni? Hiszen sem az nem volna helyes, ha a rossz negativitását igyekeznénk elkendőzni, sem pedig az, ha a teremtés és az ember alapvető jóságával szemben próbálnánk kétségeket támasztani.

A *harmadik* megoldási kísérlet nem hajlandó a rosszat sem az istenihez hasonló őshatalomként, sem pedig a jó teremtés szükségszerű fejlődési fázisaként értelmezni, hanem a *szabadság* következményét látja benne. Ez a válasz megfelel annak a ténynek, hogy csak ott szoktunk rosszról beszélni, ahol egy lénynek *szabadságot* tulajdonítunk. Csak az tud valami olyasmit tenni, amit rossznak nevezhetünk, aki másképp is cselekedhetett volna, mint ahogy cselekedett. Ilyenformán az elkövetett vétség bevallása eleve előfeltételezi a cselekvő szabadságát. Mindebből pedig az is

következik, hogy amennyiben a fent leírt „önfelmentési mechanizmust” követjük, s mindent a kényszerre és a körülményekre háritunk, akkor ezzel egyszerismind gyámság alá helyezük magunkat. Világos, hogy a vétekre való képesség és a szabadság elválaszthatatlanul összetartozik az emberben.

Persze, ha az emberi szabadságról beszélünk, véges és korlátozott, sokszorosan feltételes szabadságra gondolunk — ám épp e korlátozottsága miatt képes a szabadság a rosszra. Feltűnő, hogy még egy kegyetlen gyilkos is képes úgy látni, hogy szeme előtt valami „jó” lebegett, s annak érdekében cselekedett.

A rossz eredetének kérdése azonban még e főntiek alapján is jogos. Hiszen, ha úgy lett az ember megalkotva, hogy rosszat is cselekedhet, vajon akkor nem azt terhelte-e rossz tetteiért a felelősség, aki őt éppen ilyenén teremtette? Ma igen csábító lehet, hogy e kérdésre igennel feleljünk. Ha ugyanis nem *mibennünk* volna a vétek gyökere, nem szabadulnánk-e meg akkor egyúttal a rosszra és vétekre vonatkozó önkínzó kérdésektől is, melyek csak terhet rónak az emberre anélkül, hogy bármit is használnának neki? Persze egy olyan Istenhez, akitől a vétek ered, nem is imádkozhatnánk már, s nem szerethetnénk és tisztelhetnénk mint a „mi Atyánk”-at. Így tehát a deterministák következetesen járnak el, amikor az emberi szabadsággal együtt Isten eszméjét is elutasítják. S nem volna-e egyszerűbb, ha mindezekkel együtt „a metafizika varázsáról” is lemondanánk, s elfogadnánk az életet olyannak, amilyen, vagyis értelmetlennek és kudarcra ítéltnek?

Mint mindig, ma is sokan követik ezt az utat. Maguk a hívők is sokszor kerülnek abba a veszélybe, hogy hitük széttöredezik egy jó Istenbe vetett bizalom és a világ valósága, az ember Isten-képére-teremtettsége valamint a hétköznapi tapasztalat között, mert e kettő igen gyakran ellentmondani látszik egymásnak. Kérdés, persze, hogy valóban segítene-e rajtunk, ha minden bűnre való készségünket gyámság alá helyeznénk, megelégedve egy olcsóbb szabadság-igénnyel. Nem vezet-e ez a sokak által a lelki egészség zálogaként propagált lépés csak mindig újabb görcsökhöz?

Nyilvánvaló, hogy nem lehet igazán nagy dolog az, amit könnyűszerrel, minden veszélyeztettség nélkül is elérhetünk. Az ember szabadsága a választás szabadsága. A szabadságának, amelyben méltósága is gyökerezik az az ára, hogy képes hibázni. Az ember képes arra, hogy nemet mondjon, de épp így mondhat igent is, amikor döntenie kell. Nincs tehát eleve a rosszra teremtve, a bűn nem rendeltetése, hanem csak veszély, melynek ki van téve. A jó szabad választásának lehetősége egyszerre tartalmazza a jó és a rossz megtételének lehetőségét.

Világos tehát, hogy a rossz olyan lehetőség, mely teljességgel a teremtett szféra sajátja. Igen korlátolt fogalma van Istenről annak, aki azt akarja bizonygatni, hogy Isten rosszat is tud tenni. Márpedig mindkét előbb felvetett megoldási kísérlet efféle ellentmondásos isten-képzeten nyugszik, legyen akár a rossznak, mind kvázi-isteni hatalomnak a képzete, vagy az a gondolat, hogy Istennel összefér rosszat tenni egy későbbi jó elérésének kedvéért. A morális rossz lényegileg nem Isten lehetősége. Mint a keresztény tradíció mondja, Isten csak megengedi a rosszat. Nem „közvetlenül akarja”, mert ez jóságának radikálisan ellentmondana; de nem akarhatja megakadályozni sem, mert a rossz lehetőségével együtt szükségképp a jót és a teremtett szabadságot is meg kellene szüntetnie. Hogy Isten eltűri a rosszat, az, így lehetne mondani, Isten tisztelete azon szabadság iránt, melyet nekünk ajándékozott. Aquinói Szent Tamás ezt a bonyolult helyzetet ebben a világos és merész formában ragadta meg: „Isten sem azt nem akarja, hogy legyen rossz, sem azt, hogy ne legyen, hanem el akarja tűrni, hogy a rossz legyen; és mindez jó.”<sup>3</sup>

Mit lehet mármost az eddig mondottak alapján mondani a rossz lényegéről? Röviden azt, hogy a véges szabadság lehetősége, mint valóság pedig az ember jót kutató törekvésének tévútja. Az ember fenyegetettsége mutatkozik meg általa, az a

lehetőség, hogy magunkat és másokat is a semmibe taszíthatunk. Sőt, némelyek esetében valóban úgy tűnik, hogy a rossz már fölénybe került. Ennek ellenére sem nevezhetjük a rosszat a valóság alapvető princípiumának, hanem csak lehetőségnek, melyben e valóság tévútra siklik. Ebben a beállításban nem tagadjuk a rossz tényét, de jelentőségét sem túlozzuk el. A rosszat csak a hit keretein belül vagyunk képesek reálisan látni, egy jó Teremtőbe vetett hit keretein belül, noha épp ezzel tűnik a rossz összeegyeztethetetlennek. Ami pedig kezdetben tisztán csak a hiten belüli kérdés-feltevésnek bukkan fel, íme, a közelebbi vizsgálatban lényegi jelzésnek mutatkozik, melyben Isten felhívását észlelheti a — persze veszélyeztetett — ember és az egész teremtés. A hit fénye a teremtés árnyoldalaira is rányitja szemünket. S hasonlóképp, az eddig nyert, jobbára filozófiai belátások a hit nézőpontjából még inkább elmélyülhetnek. Ami tehát a rossz megértését illeti, látjuk, hogy vétkeinket nem szükségesek magyarázatokkal tisztára mosni, mint ahogy egy rajtakapott gyerek teszi; Isten megbocsátása Jézus Krisztusban már mindig is a világnak ajándékozott, s bennünk is megtermi gyümölcsseit, mihelyt megnyílunk előtte.

A rossz reálisan megértéséhez azonban nem elég csupán lényegét és eredetét feltárni, hanem rá kell kérdeznünk megvalósulására is.

### III. A rossz megvalósulása

#### 1. A bűn

A rossz megvalósulását kutatván nem az absztrakt rosszat igyekszünk megragadni, hanem személyes tapasztalataink felé fordulunk. Kérdésünk így hangzik: hogyan tapasztaljuk meg a rosszat bennünk és körülöttünk?

A bűn az, amiben a rosszat meg tesszük, s egyben meg is tapasztaljuk mint saját vétkeinket, vagy idegen személyi vétkét; a rossznak cselekvői vagyunk, de céljai is, tesszük is a rosszat és el is szenvedjük.

A rossznak mint bűnnek ezen őstapasztalata a Szentírás tanúságának is megfelelő, amennyiben a rosszat úgy tekinti, mint ami szorosan hozzátapad az emberhez, s bűnnek nevezi el, még az előtt, hogy rossz hatalmokról és erőkről beszélne.

Mi az ismertetőjegye a mi rossz, bűnös cselekedeteinknek? A Biblia úgy jellemzi a rosszat, mint „Istenként-lenni-akarást” (Ter 3.), mint az Isten parancsolatával szembeni engedetlenséget, önhittséget és büszkeséget. A bűnben a saját-én abszolútként tételezi magát, önhatalmúlag óhajt cselekedni, s mindenek fölébe helyezi magát. Augustinus, aki először fejtett ki szisztematikus tanítást a bűnről, azt az azóta klasszikussá vált formulát alkotta meg, mely szerint a bűn *aversio a Deo és conversio ad creaturam* (vagyis elfordulás Istentől, s odafordulás a teremtményekhez).<sup>4</sup> Az ember, s ezt ugyancsak Augustinus tette világossá, Isten teremtményeként eleve hozzárendelődik az abszolúthoz. Ha ezt az abszolútat nem leli fel Istenben, akkor valami mást tesz meg istennek: a hatalmat, a pénzt, vagy épp a gyönyört. Az a hihetetlen erőfeszítés, amivel egyesek a maguk alkotta istenüket „szolgálják”, gyakran a vallásos áldozatkészség és askézis torzképeként jelenik meg.

De miért viselkedik így az ember? Vajon nem az a kiirthatatlan szorongás a magyarázat, mellyel életcéljának elhibázása miatt aggódik? Az ember, mihelyt tudatára ébred szabadságának, felfedezi veszélyeztetettségét is. Úgy éli meg mint szorongást, hogy vajon szabadságának megvalósítása közben nem vesztí-e el önmagát? Feltámad benne a kétely, hogy tényleg csak az önmagán való túllépésben találhatja-e meg magát. Nem szívesen adja oda azt, amiye van, hiszen kérdésesnek tűnik, hogy mi lesz ezért a jutalma. Ehelyett inkább azokhoz a dolgokhoz kötődik, amik biztosnak látszanak számára. Az emberi bűn így „bizonytalanság és szorongás,

védekezés és bizalmatlanság, ellenszegülés és véges önhatalmúság nagyon bonyolult fonadékaként mutatkozik.”<sup>5</sup>

## 2. Az áteredő bűn

Igaz, hogy a bűnt mindig az egyes ember követi el, de azért mégsem az individuális tett a bűn abszolút kezdete. Az emberi szabadság sosem a nullpontról indul ki, hanem már eleve sokféleképpen „szituált”. A gyermek meghatározott hajlamokkal és tehetséggel, konkrét családba és környezetbe születik, és még mielőtt önállóan gondolkodva állást foglalhatna, már beleépülnek bizonyos benyomások, melyek sohasem válhatnak számára egészen tudatossá és irányíthatóvá. Az ilyen „normák” persze pozitív hatással is lehetnek a személyiség fejlődésére, de az is lehet, hogy egy életen át tartó negatív meghatározottságként, befolyásoló tényezőként hatnak majd. Mindez együttjár az ember véges szabadságával. Az egyes ember számára ezért már eleve adott a többiek bűne is.

Ami az egyházi tanítást illeti, e főnti tapasztalatot nemhogy magába fogadja, de még tovább is megy, s egyenesen „áteredő bűnről” beszél. E nehezen érthető kifejezéssel arra utal, hogy minden ember már élete első pillanatától „profán” szituációban találja magát, és senki sem képes arra, hogy magától érje el ama szentséget, ami rendeltetése. Mindenkinek eleve része van „a világ bűnében” (vö. Jn 1,29), még az előtt, hogy szabad tett által erről dönteni tudna. Épp amiatt, mert az áteredő bűn kívül esik az egyén szabad tettein, s ugyanakkor eleve meghatározza azokat, meg kell különböztetnünk attól az aktuális bűntől, amelyért ki-ki személyesen felelős. Az áteredő bűn, mint „a profanitás általános szituációja, minden embert a legmélyebben meghatároz és formál, mind abban, amilyen, mind pedig abban, amit tesz.”<sup>6</sup> Ámde e tényt semmiképp sem szabad természeti hajlamként beállítani, hiszen így Teremtőnket tennénk felelőssé a mi bűneinkért. Isten nem felelőse annak, hogy mi bűnünket követünk el, hanem csak olyanná alkotott minket, hogy szabadságunkkal visszaélve akár bűnözhetünk is, hiszen szabadság nélkül szeretni is képtelenek volnánk.

Az áteredő bűn, amint az egyház a bibliai kijelentéseket interpretálva tanítja, olyan emberi döntés következménye („Ádám bukása” mint „ős bűn”), amely az emberi szabadság egész történetére kihat. Pál apostol világossá tette számunkra, hogy minden ember elfogadja azt a bűnre való hajlamot, melyben már eleve találja magát, s így folytatja a bűnt (vö. Róm 5,12).

E megállapítások már semmi esetre sem nevezhetők a tapasztalatból nyert belátásnak, hanem, mint azt a rómaiakhoz írt levél egész kontextusa megmutatja, mindez olyan megismerés, amely a Jézus Krisztus általi isteni megváltásba vetett hiten alapul.

Az, amit a későbbi, Augustinus utáni egyházi tradíció áteredő bűnnek nevez, az Pál teológiájában azt a negatív háttérét képezi, ahonnan Jézus szent tette mintegy „kiszakadt”: „Mert ha egynek bűnbeesése következtében egy miatt uralomra jutott a halál, mennyivel inkább uralkodnak az egy Jézus Krisztus által az életben azok, akik a kegyelem és megigazulás bőséges ajándékát kapják” (Róm 5,17). — „Ahogy egy embernek engedetlensége miatt mindnyájan bűnössé váltak, egynek engedelmességéért meg is igazultak”<sup>7</sup> (Róm 5,19).

Épp korunkban, midőn tudjuk, az egyes ember, de a közösségek és népek is sokrétű feltételrendszer közepette léteznek (szociológiai, politikai és pszichológiai dimenziókban egyaránt), immár nem okozhat nehézséget az áteredő bűn megértése, még ha ez nem is azonosítható az említett feltételrendszerekkel. Az áteredő bűn éppen nem az emberi cselekvések és mulasztások külső körülményeit jelenti, hanem

az ember „belső” veszélyeztetettségét, esendőségét és törekenységét, amit a maga erejéből nem is képes legyőzni. S hogy Jézus által megszűnt ez az eleve adott állapot, s a bűnre vivő többi, állítólagos kényszer is, az Isten irgalmának és szeretetének következménye, melyet újra nekünk ajándékozott és megtapasztalhatóvá tett. Ha a keresztség után is megmaradt az emberi esendőség, ez már akkor sem maga a bűn, hanem csak az áteredő bűn következménye. Származéka a bűnnek, mely újra bűnre hajlamosít. Jézus Krisztus szent tette azonban már megtörte a rossz ördögi körét, az egoizmust és ledöntötte az összes „bálványt” hiszen ő egészen az Atya szeretetéből és szeretetében élt, s értünk fel is áldozta magát. Isten Jézus Krisztus áldozatában legyőzte az ember ellenszegülését, szorongását és önmaga elvesztését. Utat nyitott számunkra az igazi szabadság felé, mely sosem a bűn ön-állításában, hanem mindig is a szeretet ön-meghaladásában teljesedik be.

### 3. A rossz

Mindeddig egyrészt arról a rosszról beszéltünk, melyet az egyes ember valósít meg a bűnben, s tapasztal meg mint vétséget, másrészt arról, amit saját szabad tetteinek meghatározottságaként észlel. Kérdés azonban, vajon kimerítettük-e mindezzel a rossz megvalósulásának összes lehetőségét?

Sokan erre kertelés nélkül azt felelnék, hogy a sok rossz után, amit az emberek eddig — és századunkban is — egymásnak okoztak, nincs szükség rá, hogy tovább is kérdezzünk, vajon van-e még ezen kívül is rossz. Ha a Biblia s benne Jézus is az ördögről beszél — márpedig ez elég gyakran megesik —, úgy ezzel csupán a kor szóhasználatát követi, melyet a modern embernek úgymond „demitologizálva” kell értelmeznie. Mindebben kétségtelenül van némi igazság. Valóban nehezen esik manapság, hogy úgy beszéljünk a rosszról, mintha személy volna. Sokan inkább anonim hatalmat látnak benne, mely emberi döntések tömegéből tevődik össze, s mint ilyen, egyre növekszik. Ezenkívül épp a személy-fogalom, amivel az ember egyedülálló, szabad-lény méltóságát ragadtuk meg, nem engedi meg, hogy eltűnőzzék a Rossz destruktív hatalmát. Hiszen a Rossz éppenséggel személytelen valaminek mutatkozott.

Ha azonban a Szentírás és az egyházi tradíció állandóan és minden korhoz kötött kifejezésmódon túlmenően is személyes rosszról beszél, akkor itt mégiscsak megfontolandó tényel van dolgunk. Véleményünk szerint a keresztény hit az, ahonnan reálisan közelíthetjük meg a szóban forgó kérdést. E hit megszünteti azt félelmet, mely szerint alkalmasint bebizonyosodhat: egy túlerőben lévő, Istennél is erősebb Rossz uralkodik a valóságon. A bibliai és keresztény hagyományban ugyanis az ördög az Isten alá rendelt, noha Istenen „kívülről” fenyegető hatalom, akit Jézus Krisztus legyőzött, még ha a világidő végéig folytathatja is pusztításait.

Az ember egész testi-lelki stuktúráját tekintve olyan lény, melynek „válasz”-karaktere van. Mind a jóhoz, mind pedig a rosszhoz külső ösztönzéseket igényel, mindezt átfogó feltételként értve, nem pedig külön-külön, minden egyes tetteire vonatkoztatva. Ha pedig így van, akkor nem volna-e elgondolható, hogy vannak a teremtett lények rendjében olyanok, amelyek/akik tiszta szellemként (angyalokként) a maguk spontán, szabad tette által egyszer s mindenkorra döntenek és e döntésükben szilárdan meg is rögződnek? Hasonlóképpen ahhoz, ahogy az ember végérvényesen leköti magát halálában, egy ilyen lénynél ez már legelső döntésekor megtörténne.

Mikor egy ember rosszat tesz, mindig jelen vannak az elcsábítottság és az engedés mozzanatai. De nem volna-e akkor elgondolható egy Kísértő is, aki az elcsábítható embert elvakítja, s Istentől elvonva, magához húzni igyekszik? Nem lehet-e, hogy e

lény „ellen-isten”-ként lép fel, s az emberben azt a gondolatot ébreszti, hogy „olyan akarjon lenni, mint az Isten”?

A bűnbeesésről szóló bibliai elbeszélésben (Ter 3.) mindenestre fellép egy ilyen lény (a mitológiában oly jelentésgazdag kígyó képében). Az Újszövetségben pedig az ördögöt ábrázolják a kísértőként: ő az, aki Jézust a pusztaság magányában megkörtömekezi (vö. Mk 1,12; Mt 4,1-11; Lk 4,1-13), s aki a hívőket is megkísérti (vö. 1Kor 7,5; 1Tesz 3,5). „Az ördögöt, s a többi gonosz szellemet”, amint azt a Lateráni zsinat (1215) az Isten és a rossz egyenrangúságát hirdető középkori tévtanítókkal szemben leszögezi: „Isten természetüket tekintve jónak alkotta, s egészen a maguk szabadságából váltak rosszakká. Az ember ezzel szemben az ördög sugallatát követve követett el bűnt” (DS 800). A főnti kijelentések ugyan felmentik az embert a világban lévő rossz végső felelőssége alól, de jótányival sem csorbítják felelősségét. Mert az ember, ha elcsábítják is, mindig saját engedékenységből, a csábításba való szabad beleegyezéséből követi el a rossz tetteket. Bűnt elkövetni ugyanis mindig csak az egyes személy tud, még ha létezik is egy olyan „beleszövődöttség” és „szolidaritás” a bűnben, ami a személyes szabadság csorbítása és korlátozása.

Az ördög, akit János evangéliuma „kezdettől fogva gyilkosnak” és „a hazugság atyjának” nevez (Jn 8,44), nem egyszerűen rosszat cselekszik, hanem — szabad döntése folytán — maga a rossz, másképp és hasonlíthatatlanul intenzívebben, mint ahogy egy ember valaha is lehet. Lényege „abban áll, hogy soha nem elégülhet ki a pusztítás műveiben.”<sup>8</sup>

Nehéz leírni az ördög hatásait. Mert „lényegéhez tartozik a sötétség hatalma, mely, noha manifesztálódik, sosem nyilatkozik ki. Rejtve akar lenni, és a kinyilatkozásnak ellenáll. Ez az oka annak, hogy lehetetlen világos tanítást adni a Sátánról. Minden definíció alól kivonja magát, mert kivonja magát a kinyilatkozás alól is. Csak a homály az, ahol hatalmát kifejezheti. — Személytelen, sőt személyt-feloldó módon működik, s épp ezáltal saját személyiségét is megragadhatatlanná teszi. Kedvét leli benne, hogy az embereket tömeggé változtassa. Szereti az ember öntudatlanságát, és gyűlöli, mikor az emberek feleszmélnek. Szereti a némaságot, és gyűlöli a beszédet, mert a beszéd a személy megnyilatkozásának kitüntetett módja. Így a démonikus-sátáni minden jelenségéhez zárkózottság társul.”<sup>9</sup>

Az ördög lényegét és hatásait az teszi oly nehezen megragadhatóvá, hogy „a világosság angyalaként” (2Kor 11,14) lép fel, s az embert megigézi. Annak a megfontolásnak megfelelően, mely szerint csak tiszta szellem képes spontán módon elkövetett bűnre, azt is mondhatjuk, hogy a sátáni „nem az Eltaszító-Rossz, hanem a Mágikusan-Vonzó-Rossz.”<sup>10</sup> Ennélfogva azok az emberek, akiket a Sátán el akar csábítani, sosem törekednek a rosszra mint ilyenre. Még abban a rosszban is, amit elkövetnek, valami jót akarnak elérni, hiszen voltaképpen a jót pervertálják, fordítják tulajdon ellentétébe.

#### IV. A rossz rejtélye a megváltás misztériuma felől

A rossz lényegére és megvalósulására vonatkozó szándékosan töredékes áttekin-tés után meg kell állapítanunk, hogy a rossz valósága, ami tapasztalatainkban annyira szemet szúr, legvégül rejtett marad. Joggal szól a Szentírás is „a gonoszság titkáról” (2Tesz 2,7). A rossz, ami a voltaképpen nem szükségszerűen létezik, a legmélyebben logikátlan, mely mindig is ellenszegül a racionális megvilágításnak. Az ember esendősége és rosszra való készsége a teremtményi szabadság és méltóság fonákja. Persze itt mindenféle determinizmustól óvakodnunk kell. A rossz ugyanis nem kényszer nyomán történik. Csak a szabad tett által „valósítjuk meg”. A görög tragédia büntetlen bűnöse elégtelen válasz a rossz rejtélyére. Hiszen az ember felelős



azért a rosszért, amit tesz. Ismeri a felszólítást, hogy kerülje azt, s hogy harcoljon ellene. A keresztény számára így a rossz nem lehet olyan túlerő, melynek — mint azt némely archaikus istenképzet sugallja — még Isten is alávetett. Számára a rossz evilági létünk olyan hatalma, melyet Jézus Krisztus már legyőzött. Ő egyszer s mindenkorra áttört a rossz ördögi körén, amennyiben az Atya akaratát követte; ellenállt annak a kísértésnek, hogy emberi akaratot állítson szembe Isten akaratával, hiszen az Atyában való bizalomból élt, nem pedig abban a félelemben, hogy esetleg minden rosszul végződik. S hogy nekünk is részünk lehet ebben az új életben — ez az ő megváltó és felszabadító örömhíre és meghívása a számunkra.

A rosszal szemben „józanok legyetek és vigyázatok” (1Pt 5,8). Nem szabad sem lebecsülni, sem túlzott mértékben önállósítani, démoni erőt tulajdonítva neki. Csak akkor válunk képessé a rossz reális értékelésére, ha józanul mérlegeljük az ember lehetőségeit a rosszal, illetve a rajta kívül álló kísértő erőkkkel kapcsolatban. Persze a pusztá tudás az ember veszélyeztetettségéről önmagában még nem elég. A bennünk és világunkban lévő rossz legyőzéséhez mindenekelőtt az vezet, hogy a jó és szerető Isten mellett döntünk. Isten segít nekünk a rossz megismerésében, elkerülésében és legyőzésében is. S ha egyszer a kísértésnél gyöngébbnek bizonyulunk, újra a kezét nyújtja majd felénk, hogy segítsen az újrakezdésben, amint a könyörületes apa példázata mutatja (Lk 15,11-32).

Epikurosz kérdése persze továbbra is érvényes. A rossz nem hagyja magát semmilyen zárt rendszerben elhelyezni, mindig „kilóg a sorból”. Valósága egyaránt próbára teszi gondolkodásunkat és hitünket. Mikor úgy véljük, dűlőre jutottunk vele, hirtelen újabb kérdés tör fel, s minden újra rejtélyé válik. Ha azonban nem akarunk szellemileg eltompulni vagy létünk értelmetlensége előtt kapitulálni, fel kell tennünk a rosszra vonatkozó kérdéseket. Remélhetjük, hogy segítségükkel valami az isteni szeretet titkából is világossá válik. Hiszen Isten nem adott számunkra elméleti választ azzal kapcsolatban, hogy mit gondoljunk bűneinkről és vétkeinkről —, a választ Fia feláldozásával adta meg. Jézus Krisztus átélte és átszenvedte az emberi lét összes kihívását, beleértve a kísértést is, de mégsem hagyta magát elvakítani, s nem adta meg magát. „Mivel maga is kísértést szenvedett, tud segíteni azokon, akik kísértéssel küzdenek” (Zsid 2,18). „Annak ellenére, hogy ő volt a Fiú, a szenvedésből engedelmességet tanult. Műve befejeztével pedig örök üdvösséget szerzett azoknak, akik engedelmeskednek neki” (Zsid 5,8-9).

Jézus a rosszat eltűrte és egész terhét magára vette, a lázadásra és a bűnre pedig nem hagyott nekünk nyitva utat. Az ember Jézus megváltó tette után is veszélyeztetett, olyan lény, aki a rossznak „ki van téve”. Jézus imájából is kicsendül: „Nem azt kérem tőled, hogy vedd ki őket e világból, hanem hogy óvd meg őket a gonosztól” (Jn 17,15). S midőn a mi Urunk imáját ismételjük, mi is a magunkévá tesszük e kérést: „És ne vigy minket kísértésbe, hanem szabadíts meg a gonosztól” (vö. Mt 6,13).

Fordította: Szombath Attila

**Jegyzetek:** 1. Az NSZK püspökségeinek közös szinódusa; a gyűlés határozatai. Offizielle Gesamtausgabe I. (Freiburg-Basel-Wien 1976) — 2. Epikurosz ezen kijelentése Lactantiustól maradt ránk, De ira Dei 13,20 — 3. Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae* I., q. 19, art. 9 ad 3 — 4. Augustinus: De libero arbitrio II. 53. — 5. E. Drewermann: Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, I. München-Paderborn-Wien 1979, 314. — 6. Katholischer Erwachsenenkathechismus, 135. — 7. Károli Gáspár fordítása (a ford.) — 8. L. Kolakowski idézi W. Kasper - K. Lehmann (kiad.): Teufel-Dämonen-Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen (Mainz 1978) 93. — 9. E. Brunner: Dogmatik II. (Zürich 1972) 157. — 10. Uo. 158.

Forrás: Das Wesen und Wirken des Bösen. In: Antwort des Glaubens 41. 1-15.

Sulyok Elemér OSB

## A SZENTÍRÁS SZOCIOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉSE, FUNDAMENTALISTA OLVASATA ÉS ÉRTELME(I)

(A Szentírás értelmezése az egyházban, II. rész)

A Teológia előző számában (1995/2) részletesen foglalkoztunk a Pápai Bibliabizottság okmányának (1993) a Biblia értelmezésében és magyarázatában alkalmazott új keletű irodalmi és nyelvi (nyelvészeti) módszereivel. Minthogy azonban Isten igéje emberi közösségek életében gyökerezik (vö. Sir 24,12: „Dicsőséges nép közt vertem . . . gyökeret”), különböző lelkialkatú emberek közvetítésével szólalt meg és rögzült írásos formában, az ún. tudományok kínálta megközelítések is nagy haszonnal járhatnak az egzegézisben.

Elsőként a *szociológiai* megközelítésről szól a Bizottság. Annál is inkább, mivel már a történetkritika felfedezte nélkülözhetetlen szerepét a más-más korokból származó és eltérő szociokulturális körülmények között keletkezett szövegek pontosabb megértésében (vö. Sitz im Leben). Nem csoda, hogy ez a megközelítés az utolsó húsz évben — nem kis részben a chicagoi iskola hatására — teljes polgárjogot nyert az egzegetikai kutatásokban.

Az előbbivel szoros kapcsolatban áll a Biblia *kultúranropológiai* megközelítése. Amíg azonban a szociológiai szemlélet elsősorban a társadalmi és gazdasági szempontokat vizsgálja, addig a kultúranropológia az élet egy sor egyéb aspektusa iránt érdeklődik, melyek nemcsak a nyelvben, művészetben és vallásban tükröződnek, hanem például az öltözködésben, ékszerek használatában, ünnepekben, táncokban, mítoszokban, legendákban, vagyis azok iránt tájékozódik, amik jobbadán az etnológiához tartoznak. Az efféle vizsgálódások mind-mind elmélyíthetik és árnyalhatják az Ó- és Újszövetség pontosabb megértését és magyarázatát.

A Bizottság szerint a *pszichológiának* és a *pszichoanalízisnek* is megvan a maga sajátos, de nem kizárólagos helye a bibliai szövegek elemzésében. A lélektan és a teológia sohasem mondott le a párbeszédéről. Miután a pszichológiai kutatás a *tudattalan* dinamikus struktúráinak a vizsgálatára is kiterjedt, a régi szövegeknek, így a Bibliának is, újabb értelmezési lehetőségei adódtak. Szerencsés helyzetben e magyarázati kísérletek gazdagíthatják azokat a dimenziókat, melyeket módszeresen a történetkritika tár fel. Az előbbi kísérleteknek köszönhetjük — többek között — a fogalmi készlettel alig kifejezhető, s ennek következtében szimbólumokba öltözködő vallási élmények jobb megértését. Érthető tehát, hogy az egzegézis és a pszichológia dialógusa nagyon gyümölcsöző lehet, kivált, ha mindkét tudomány tiszteletben tartja saját határait.

A szöveg megértése az *olvasó szituációjától* is függ. A szöveg befogadója bizonyos szempontokat erőteljesebben hangsúlyoz, másokat viszont öntudatlanul is háttérbe szorít. A mai *kontextuális* olvasatok közül kettőt említ és elemez a Bizottság: az egyik szövegkörnyezete a felszabadítási teológia, a másiké a feminista teológia.

A *felszabadítási teológiáról* a Bizottság előljáróban kijelenti: „komplex jelenség”, melyet hiba volna leegyszerűsíteni. E teológiai irányzat pontos definiálása helyett

inkább keletkezési körülményeiről hallunk: arról, hogy Közép- és Dél-Amerika politikai és gazdasági, társadalmi és kulturális adottságai között alakult ki a II. Vatikáni zsinat ösztönző hatására. Amilyen nehéz vállalkozás mibenlétét és változatait körvonalazni, legalább olyan nehéz feladat bibliaolvasatát megállapítani. „A Szentírást saját szociális-kulturális és politikai alapállásából kiindulva olvassa és a nép konkrét szükségleteire vonatkoztatja”, hiszen a Bibliában minden kor minden emberének táplálékot kell találnia hite és élete számára<sup>1</sup>.

Nem tagadja a történetkritikai módszer és a szinkron megközelítések jogosultságát, ám figyelmét a Szentírásnak a mai életkörülmények felvetette kérdésekre adandó válaszaira összpontosítja: „...azt az értelmezést keresi, amely a nép mai élethelyzetéből nő ki. Ha az emberek elnyomatásban élnek, olyan táplálékot kell a Szentírásban találniuk, amely küzdelmükben és reményeikben segíti őket. Nem lehet eltekinteni a konkrét valóságtól. Ellenkezőleg, egyenesen ki kell mondani és az Ige fényébe kell állítani. Így lesz hiteles a keresztény magatartás, amely az igazságosság és a szeretet által a társadalom megváltoztatására törekszik. A hit az Írásban talál lendítő erőt a teljes felszabadításért való harcra. — Ez a megközelítés a következő néhány megfontoláson alapul: Isten jelen van népének történetében, és meg akarja váltani a népet. Ő a szegények Istene, aki nem tűr sem elnyomást, sem igazágtalanságot.

Így az egzegézis nem maradhat semleges. Miként Istennek, úgy a szentírás-magyarázatnak is a szegények pártjára kell állnia, és fel kell lépnie az elnyomottak felszabadításáért.”

E megfontolások — természetesen — a betegekkel, a bűnösökkel, a kitaláltakkal és az elnyomottakkal vállalt szolidaritásban válnak jelentőssé. „A Szentírásnak mint a felszabadítás szavának legmegfelelőbb címzettje a szegények közössége. Az elnyomottak felszabadítása ugyanis társadalmi cselekedet. Ezen kívül a Biblia szövegeit közösségek számára írták, és olvasásuk elsősorban közösségekre van bízva. Az 'alapító eseményekből' (kivonulás Egyiptomból, Jézus szenvedéstörténete és feltámadása) áradó erőnek köszönhetően, amely képes a történelem folyamán új fordulatokat hozni, Isten szava mindig időszerű, s az is marad.”

Miként az eddig ismertetett megközelítéseknek, az utóbbinak is megvannak a maga sajátos értékei, ugyanakkor azonban a kockázatai is. Az értékek az idézetekből világosan felismerhetők, s első hallására azt a programot juttatják eszünkbe, amellyel Jézus közénk jött. Veszélye már kevésbé érzékelhető. De, ha csupán arra gondolunk, hogy kivált a harmadik világban milyen nyomasztó szociális gondok között élnek embertársaink, akkor megérthetjük annak kísértését, hogy az evangélium transzcendens eszkatológiája egyoldalúan, netán kizárólagosan immanenssé váljék.

A Szentírás kontextuális megközelítései közül a Bizottság másodszor a *feminista* szentírásmagyarázatot említi és taglalja. E megközelítés a 19. század végén az Egyesült Államokban született, és századunk hetvenes éveitől a női emancipációért folytatott küzdelmek és mozgalmak révén új erőre kapott. Témája és célja egyértelmű és világos. Az előbbi: a nő, az utóbbi: a nőt ugyanazok a jogok illetik, amelyek a férfit.

A dokumentum a feminista bibliaértelmezés és magyarázat három formáját ismerteti: 1. a *radikális* megközelítést, amely a Szentírást — minthogy férfiak írták, következésképpen a férfiak szemszögéből — teljesen elutasítja; 2. az *újortodox* magyarázatot, mely elfogadja a Szentírás tekintélyét, mivel a gyengék pártját fogja, s így bennfoglaltan a nőékét is; 3. a *kritikus* formát, mely szubtilis módszerekkel igyekszik tisztázni a nőknek Jézus környezetében és Szent Pál egyházaiban betöltött tisztét és szerepét.

A feminista hermeneutikának is vannak megfontolandó felismerései. Több kérdés (vö. istenkép, férfi és nő kapcsolata, a nő státusa az egyházban) tisztázásához gyümölcsözően hozzájárulhatnak. Ám arról sem szabad megfeledkezni, hogy e hermeneutika könnyen áldozatul eshet olyan ideológiáknak, melyek egyszerűen a női emancipáció politikai, társadalmi szolgálatában állnak.

A kontextuális megközelítések után, melyek — ismételjük — nagymértékben tekintetbe veszik a mai címzettek szociokulturális helyzetét, a dokumentum külön fejezetben foglalkozik a Szentírás — nemcsak protestánsok, hanem katolikusok között is terjedő — egyre tágabb teret nyerő *fundamentalista* értelmezésével. „A Biblia fundamentalista értelmezése abból indul ki — állapítja meg a Pápai Bibliabizottság —, hogy a Szentírás — Isten sugalmazott igéje, mely minden tévedéstől mentes — szó szerint érvényes és minden részletében szó szerint értelmezendő. A 'szó szerinti értelmezésen' a közvetlen betű szerinti magyarázatot értik, vagyis olyan értelmezést, amely eleve kizár minden törekvést, amely a Bibliát történelmi fejlődésben értelmezi. A bibliaolvasás ilyen módon ellentétben áll a történetkritikai módszerrel, de a szentírásmagyarázat minden más tudományos módszerével is.”

E tömör meghatározás után a dokumentum röviden ismerteti a fundamentalizmus „keletkezés-történetét”. Majd — nyilván aktualitása és népszerűsége miatt — részletesen felsorolja kifogásait, és szokatlanul éles hangon kritizálja bibliaértelmezését.

A sokakat, elsősorban az életük kérdéseire a Bibliától választ váró keresőket foglyul ejtő vagy legalább is megtévesztő fundamentalista olvasat legfőbb hibáit a következő egyoldalúságokban, sőt tévedésekben látja. A betű szerint olvasat „elutasítja a bibliai kinyilatkoztatás történelmi jellegét...” „Nem akarja elismerni, hogy Isten sugalmazott igéje emberi nyelven fejeződött ki és az isteni sugalmazás hatására emberi szerzők írták le, akiknek képességei és adottságai korlátozottak voltak.” Úgy kezeli a „bibliai szöveget, mintha azt szavanként a Szentlélek diktálta volna. Nem látja be, hogy Isten szavát egy adott nyelven és stílusban fogalmazták meg, amit a szöveg keletkezésének a kora is meghatároz. Nem fordít figyelmet az irodalmi formákra és az emberi gondolkodásmódra, amelyekkel a bibliai szövegekben találkozunk, holott a szövegek több korszakon át folyó kidolgozás gyümölcsei, és magukon viselik egészen eltérő történelmi adottságok nyomait.” „...hangsúlyozza a tévedhetetlenséget a Szentírás szövegeinek részleteiben, főként a történelmi tényekben és az ún. tudományos igazságokban.” „...gyakran hajlamos figyelmen kívül hagyni a szöveg héber, arám vagy görög nyelvének sajátosságaiból eredő problémákat. Gyakran mereven ragaszkodik egy meghatározott régi vagy új fordításhoz. És nem fogadja el azokat az újraértelmezéseket (relecture) sem, amelyek magában a Bibliában előfordulnak.”

„Ami az evangéliumokat illeti, itt a fundamentalizmus egyáltalán nem számol az evangéliumi hagyomány fejlődésével, sőt, naivul felcseréli a hagyomány végső szövegét (amit az evangélisták leírtak) első alakjával (a történelmi Jézus tetteivel és szavaival). Ugyanakkor elhanyagol egy fontos tényezőt: annak szempontjait és módját, hogy maguk az első keresztény közösségek miként értelmezték Jézus működését és üzenetét. Pedig éppen ez az őskeresztény értelmezés tanúsítja a keresztény hit apostoli eredetét, és közvetlen kifejezője annak. Így a fundamentalizmus elvéri a célt, amelyet az evangélium eredendően szolgál.”

Ugyancsak megfontolandó, amit a dokumentum összegzésként ír: „Végső soron a fundamentalizmus elszakítja a szentírásmagyarázatot a hagyománytól, mivel a 'sola scriptura' elvén nyugszik. Ezzel szemben a hagyomány, amelyet Isten Lelke vezérel, a hívő közösségen belül a Szentírásból kiindulva szervesen fejlődik. A fundamentalizmusból hiányzik az a felismerés, hogy az Újszövetség a keresztény egyházban keletkezett, hogy a Szentírás az egyház Szentírása, hogy a hagyomány

létezése megelőzte az Írások megszövegezését. Ilyen alapon a fundamentalizmus gyakran 'egyház ellenes'. Mellékesnek véli a hitvallásokat, a dogmákat és a liturgikus életet, amelyek a keresztény hagyomány szerves részei. Ugyanez vonatkozik az egyház tanító szerepére is. Így alakul ki az egyéni értelmezés, amely kóptelen felismerni, hogy az egyház a Biblián alapszik, életét és inspirációit abból meríti.”

A részletesen ismertetett kritikához csak annyi megjegyzést fűzünk, hogy egyrészt maga az Újszövetség sem értelmezte szó szerint az Oszövetséget, másrészt a kétezer éves egyház sem vállalta annak kockázatát, hogy betű szerint értse az Újszövetséget. Ha az utóbbi mellett döntött volna, és Isten tollbamondásaként olvasta és magyarázta volna a Biblia igéit — figyelmen kívül hagyva a nyelv és a stílus emberi adottságait —, akkor nem tudott volna mit kezdeni Jézus nem egy, sajátosan semita veretű logionjával, például „Ha kezed megbotránkoztat, vágd le ... Ha szemed megbotránkoztat, vágd ki ... stb.” (Mk 9,42-47 és párhuzamos helyek).

A dokumentum második része *hermeneutikai kérdéseket* tárgyal. Kijelenti: az egzegis feladatát újra végig kell gondolni a kortárs filozófiai hermeneutika erőterében. Arra nem vállalkozik, hogy az utóbbi tudományág összefoglalását adja; beéri azzal, hogy csupán rámutat azokra a nevekké is fémjelezhető irányzatokra, amelyek meghihlették korunk egzegisét.

Már *Rudolf Bultmann* vallotta: minthogy az 1. század kulturálisan különbözik a 20. századtól, a megértés „előzetes megértést” tételez fel. Az utóbbira azért van szükség, hogy az a valóság, amelyről a Szentírás beszél, megszólíthassa a mai embert. Ez az értelmezési folyamat azonban nem jelent szubjektívizmust, hiszen az előzetes megértés, amely a szöveg és a magyarázó élő kapcsolatán nyugszik, folyvást elmélyíti, kitágítja, olykor módosítja vagy éppen helyesbíti a szöveg jelentését. *Hans-Georg Gadamer* — *Bultmann* nyomán — még inkább hangsúlyozza a szöveg és értelmezője közé ékelődő történeti távolságot. Megértésről akkor beszélhetünk, ha az egymással párbeszédben álló két fél (szöveg és értelmező) horizontja „összeolvad.” Ez az összeolvadás csak akkor jön létre, ha megfelelő, vagyis alapvető rokonság van a magyarázó és tárgya között. Magyarán: a hermeneutika dialektikus folyamata, — valamely szöveg megértése egyben kibővített önismeret. *Paul Ricoeur* ugyancsak felhívja a figyelmet a „távolságvételre”, amely nemcsak a szöveg és szerzője között áll fönn — hiszen létrejötté után a szöveg egyre önállóbbá válik, és bizonyos autonómiára tesz szert alkotójával szemben —, hanem a szöveg és mindenkor olvasója között is. Tehát az értelmezés nem mondhat le az elemzés irodalmi és történeti módszeréről. Ugyanakkor a szöveg értelme csak akkor válik igazán és teljesen felfoghatóvá, ha az olvasó élményvilágában aktualizálódik. Az interpretáció nem maradhat a nyelv foglya, el kell jutnia ahhoz a valósághoz, amelyről a szöveg szól. A Biblia nyelve szimbolikus nyelv, melynek jelentésbeli gazdagsága sohasem meríthető ki; olyan transzcendens valóságot sejtet, amely az emberi egzisztencia legmélyebb dimenzióit nyitja meg.

Az okmány külön fejezetben méltatja a szövegértelmezés e mai elméleteit. Mint-hogy a Biblia minden idők számára Isten igéje, egyetlen olyan hermeneutikai elméletet sem szabad elutasítani, amely lehetővé teszi, hogy a történeti és irodalomkritikai módszerek beépüljenek egy tágabb interpretációs modellbe. Arról van ugyanis szó, hogy a bibliai szövegek szerzői és első címzettjei, valamint mai olvasói között az egyre táguló időköz áthidalhatóvá váljék, s ezáltal a szövegek üzenete hitelesen aktualizálódhassék.

Annak jogosultságát, hogy szükségünk van olyan hermeneutikára, amely a Bibliát mai világunkban értelmezi, a Szentírás és az egzegisztörténet egyaránt igazolja. Egyfelől az Ó- és Újszövetség olyan írásgyűjtemény, amely voltaképp az alapvető üdvösségtörténeti események közösségeken belüli újraértelmezésének a

gyümölcse. Másfelől viszont az egyházi hagyomány tanúsága szerint az egyház-  
atyák akkor tartották kielégítőnek írásmagyarázatukat, ha sikerült nekik az elemzett  
bibliai szöveg értelmét kortársaik számára időszerűvé tenni. A szentírási szövegek  
intenciójához akkor maradunk hűségesekek, ha nem ragadunk bent a Biblia nyelveze-  
tésben, hanem áthatolva rajta mindinkább megközelítjük a hit benne és általa kifeje-  
zésre jutó üzenetét, s az utóbbit összekapcsoljuk saját korunk hitbéli tapasztalataival.

Korunk hermeneutikáját akkor értékeljük reálisan, ha figyelembe vesszük törté-  
neti kontextusát. E hermeneutika a történeti pozitívizmus egészséges ellenhatása-  
ként keletkezett, és annak a kísérletnek reakciójaként jött létre, miszerint a Biblia  
kutatásában az objektivitásnak ugyanazok a kritériumai használandók, mint a  
természettudományokban. Csakhogy a bibliai események egyrészt „értelmezett  
események”, másrészt a róluk szóló elbeszélések egzegézise szükségszerűen felté-  
telezi az értelmezőnek szubjektivitását. A bibliai szövegek tulajdonképpen csak  
azokat szólítják meg, és csak azoknak tárják fel értelmüket (jelentésüket), akiknek  
élő kapcsolatuk van azzal, amiről a szövegek szólnak. Minden interpretátor számára  
megkerülhetetlen kérdés: vajon az előbbi kívánalmakat milyen hermeneutikai elmé-  
let teszi lehetővé?

A válasz — a Bizottság megfogalmazásában — eléggé általános. Mindenesetre  
két döntő tényezőre hívja fel a figyelmet: 1. A hermeneutikai elmélet — negatív —  
ne a megértés normája legyen, hanem — pozitív — a megértés eszköze. 2. Ne  
feledkezzék meg arról, hogy a Szentírás központi „tárgya” Jézus Krisztus élő sze-  
mélye és az üdvösségnek történelmünkben lejátszódott eseményei. Az Írás autenti-  
kus értelmezése tehát elsősorúan azt jelenti, hogy elfogadjuk az imént említett  
eseményekben csírázó értelmet, mely kiváltképpen Jézus Krisztusban bontakozott ki.

Ezt az értelmet szólaltatják meg és fejezik ki a szövegek. De hogy megszabadul-  
junk a merő szubjektivizmustól, a hiteles aktualizálásnak a szövegelemzésre kell  
hagyatkoznia, és a magyarázat előfeltételeit szüntelenül a vizsgált szöveggel kell  
ellenőrizni.

Noha a bibliai hermeneutika az irodalmi és történeti szövegek általános herme-  
neutikájához tartozik, e hermeneutika az utóbbinak mégis csak sajátos esete. Sajá-  
tosságai magából a tárgyából erednek. Az üdvösség eseményei és beteljesedésük  
Jézus Krisztus személyében értelmet ad az emberiség egész történelmének. Az új  
értelmezési teóriáknak az a feladata, hogy ennek az értelemnek a teljességét feltárják  
és kibontsák. E feladathoz az értelem kevésnek bizonyul. Többre van szükség,  
nevezetesen a keresztény közösségben megélt hitre és a Szentlélek irányítására. Ha  
a Lélekben növekszik az élet, a bibliai szövegek elbeszélte valóságok megértése is  
kibővül.

Az eddigi fejtegetésekből közvetlenül adódik a kérdés: vajon hány értelme  
(sensusa) van a sugalmazott Írásnak; *Kettő?* — ahogy már a zsidó írásmagyarázók  
vélték (*peshat* = szó szerinti, egyszerű értelem és *derash* = alkalmazott, képies érte-  
lem), és nyomukban az első keresztények is gondolták a 2Kor 3,6 (”Ő tett arra  
alkalmassá, hogy az Újszövetség szolgálói legyünk, nem pedig a betűé, hanem a  
Léleké. Hiszen a betű öl, a lélek pedig éltet”) alapján (vagyis: *betű szerinti és lelki*).  
Vagy *három?* — amint Origenész tanította a páli antropológia szerint (1Tessz 5,23:  
„A békesség Istene szenteljen meg benneteket, hogy tökéletesek legyetek. Órízze  
meg szellemeteket, lelketeket és testeteket feddhetetlenül Urunk, Jézus Krisztus  
eljöveteléig”). Az első a *testi*, vagy *literális*, *történelmi* (szómatikon). A második a  
*lelki-morális* (pszüchikon), a harmadik pedig a *szellemi* vagy *spirituális* értelem (pne-  
umatikon). Vagy *négy?* — miként hosszú fejlődés után a középkor vallotta: *elsődle-  
ges-literális-történeti, spirituális*, illetve *allegorikus-tropológikus-moralis, angogikus-misz-  
tikus*. Vagy csupán *egy?* — amiképp Luther hirdette: s ez az egy a literális értelem.

„Amíg azonban a reformáció számára a literális értelem még összetett volt, hiszen egyszerre jelentette a történeti és a képi-figuratív értelmet, addig az elmúlt két évszázad alatt a *sensus literalis* végeredményben azonossá vált a *sensus originalisszal*, a szerző eredeti szándékával, a történeti értelemmel. Elmondhatjuk, hogy amíg a középkorban a túlságos spiritualizálás szorította vissza a literális értelmet, addig az újkorban (történetkritikai módszer) viszont a literális értelemből vezett ki szinte teljesen a spirituális dimenzió.”<sup>2</sup>

Hányféle értelme van a Bibliának? A dokumentum állásfoglalása szerint: általában *egy*, a szó szerinti értelem. De e szó szerinti értelem különbözik attól, amit a fundamentalisták „betű szerinti értelem”-nek tartanak. Hallatlanul érdekes vállalkozás nyomon követni, hogy a Bizottság miként próbál egyensúlyt teremteni a *szó szerinti*, a *lelki és a teljesebb értelem* (*sensus plenior*) között. Egyfelől világosan állást foglal a bibliai szövegek szó szerinti jelentése mellett, vagyis amellett, amit a Lélek által sugalmazott emberi szerzők közvetlenül kifejeztek. E szó szerinti értelem pontos megállapítása az egzegéták legfontosabb feladata. E feladat teljesítése nyilván nem történhet meg a történetkritikai módszer igénybevétele nélkül. Nem mondhatunk le sem a történeti körülmények tisztázásáról, sem a forma-, illetve szerkesztéstörténet eredményeiről. Ugyanakkor korántsem kizárólagosan a bibliai szerző szándékának a felderítéséről van szó, hanem inkább a szöveg által kifejezett gondolat irányának figyelemmel kíséréséről. („Egyébként a hatvanas években népszerű, protestáns eredetű új hermeneutika képviselői: H. G. Gadamer, G. Ebeling, J. M. Robinson stb., majd Paul Ricoeur hangsúlyozták, hogy nem a 'szerzői szándék', hanem a 'szöveg szándéka' határozza meg a szöveg jelentését.”)<sup>3</sup> Meg kell említenünk: a szó szerinti értelem jelentése a Bizottság dokumentumában tágabb körű mint akár a Dei Verbum előtt. Mégpedig abban a vonatkozásban, hogy higgadt mértéktartással, a képzeletre hagyatkozó szubjektívizmus mellőzésével egészen ötvöződik egymással a történetkritikai módszer erénye és a szinkron megközelítés hatása.

Az utóbbit sejteti az okmánynak az a megállapítása, miszerint a szó szerinti értelem *nyitott* a további fejlődésre, amelyet elsősorban az tesz lehetővé, hogy a bibliai szövegeket új környezetben újraolvassuk. Ezzel kapcsolatban tanulságos *Northrop Frye* véleménye: „A Bibliában a jelentés ... nem centrifugálisan kifelé, hanem centripetálisan befelé mutat. Frye átveszi Dante-től a 'poliszemikus' (többértelmű) jelentés fogalmát, azonban ez a többértelmű jelentés önmagában nem mond ellent a literális ... jelentés kizárólagosságának. Frye szerint a többértelmű jelentés abból a nyilvánvaló tapasztalatból adódik, hogy a szövegekből mindig 'valami új'-at tudunk kihozni, a szövegek mindig tartogatnak számunkra valami meghökkentő, meglepő novumot. Nem arról van szó, hogy merő figyelmetlenségből egyes mozzanatokat nem vettünk volna korábban észre, hanem arról, hogy a Biblia minden új élethelyzetünkben újat mond nekünk. A Biblia szövege, szövete ezért folyamatosan 'növekszik', változik, szinte alkalmazkodik, idomul az olvasóhoz, hogy annak a pillanatnyi szükségét kielégítse, de egyúttal további kutatásra is sarkallja, amiképpen Augustinus rámutatott: a Szentírás a könnyebben érthető helyek által éhséget csillapít, a homályos szövegekkel pedig csömörtől szabadít.”<sup>4</sup>

E „növekvő” megértés aprioriját maga a Biblia kínálja fel. Illusztrációjára hadd szolgáljanak a következő sorok: „az Isten Országja jelképes kifejezés többszörös referenciával rendelkezik. Magába sűriti a parabola metaforikus cselekményszerkezetének nyitott értelmezési lehetőségeit, azaz a belőle kifejlő kérügmaticus hagyomány történetét és jövőjét, de éppígy a fogalmi magyarázat potenciális szövetségét a képes beszéddel...; továbbá az idő eszkatologikus látomását, s a radikális időélmény távlatában megvalósuló, a szöveg teréből kilépő, ám ugyancsak szöveggé,

azaz jelentéshordozó életformává szerveződő cselekvést, mint az értelmezés legautentikusabb helyét.”<sup>5</sup>

Valamelyest — bár visszafogottabban — ebbe az irányba mutat a Bizottság is, mert az általa magyarázott szó szerinti értelemről nem áll távol a *lelki jelentés*, amely a feltámadt Krisztus misztériumának fényében világlik elő. S ha a történetkritika módszerével megállapított szó szerinti jelentést a teremtéstől a végítéletig ívelő Szentírás egészében olvassuk, egy újabb jelentésrétegről, a *teljesebb jelentésről* (sensus plenior) beszélhetünk. E jelentést *Raymund Brown* már az ötvenes években így definiálta: „A sensus plenior az a mélyebb vagy többletjelentés, amit Isten szándékozott a szövegnek adni, s ami az emberi szerzőnek nem állt egyértelműen a szándékában. Ezt a jelentést a bibliai szövegek szavaiban (illetve szövegcsoportokban vagy teljes könyvekben) a további kinyilatkoztatás vagy pedig a kinyilatkoztatás megértésének magasabb fokán fedezhetjük fel.”<sup>6</sup> E meghatározást a Bizottság is elfogadja és magáénak vallja.

A lelki (spiritualis) és a teljesebb értelemnek (sensus plenior) tehát jogosultsága van, ha megmarad a szó szerinti értelem holdudvarában. A „szerző — szöveg — címzett” képletben gondolkodva ugyanis egyik tényezőről sem mondhatunk le. Ha a szerző felől közeledünk a címzett felé, akkor nyilvánvaló, hogy a *sensus literalis* élvez elsőbbséget, ha viszont a címzett helyzetéből indulunk ki, akkor a szövegé a primátus (*sensus spiritualis és plenior*). E komplementaritás mindaddig érvényes, ameddig egyik fél sem mond le a másik legitimitásáról.<sup>7</sup>

E hermeneutikai kérdések után a Bizottság az okmány harmadik fejezetében — a Dei Verbum szellemében — azt mérlegeli: milyen hely illeti meg a szentírásmagyarázatot az egyház életében.

**Jegyzetek:** 1. A Jeromos Füzetek az 1994 húsvéti számtól kezdve rendszeresen közli a Pápai Bibliabizottság dokumentumát Székely István átültetésében. A dolgozatban szereplő idézeteket az ő fordításában közöljük. — 2. *Fabiny Tibor*: Mit jelent? Egy értelem és a *sensus plenior* a Biblia interpretációjában, in: *Keresztény Igazság*, 10. szám (1991. nyár), 25.o. — 3. *Fabiny*: i.m. 28. o. — 4. *Fabiny*: i.m. 25-26. o. — 5. *Mártonffy Marcell*: Eredendő párbeszéd, in: *Protestáns Szemle* 1995/1. 54. o. — 6. *Fabiny*: i.m. 27. o. — 7. A *sensusok* fogalmával kapcsolatban lásd: *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood, New Jersey, 1990, 1148-49. o.

Szász István

## HERMENEUTIKA ÉS MÓDSZERTAN

### 1. Teológia és hermeneutika

Mint ismeretes, a módszertani értelemben, vagyis egzegézisként felfogott hermeneutikai eljárás régtől fogva honos a keresztény hittudományban. A Martin Heidegger révén kidolgozott és Hans-Georg Gadamer vizsgálódásai során meghonosított úgynevezett „új” hermeneutika megállapításai és ösztönzései azonban, egészen a hatvanas évek végéig, viszonylag csekély figyelemre találtak a katolikus és protestáns teológián belül.

A hittudomány fogalmát — egyik lehetséges definíciója szerint — a következőképpen határozhatjuk meg: A teológia Istenről (helyesebben: Istenhez) szóló felelős, tehát értelmes beszédként a hit által felnyitott fenomenalitás kritikus, tudományos igényű átgondolása. A teológia tárgyát nem maga a hit képezi: a hittudomány már



eleve feltételezi a hitet. Ez a reflexió — hacsak nem akar mérőben pozitívista avagy spekulatív maradni — önmagára visszahajló mozgás. Ámde míg a filozófiai gondolkodás törvényét a saját ész logosza diktálja, a keresztény teológia legsajátabb törvényét a János-prológos értelmében vett Logosz, Isten Igéje szabja meg: vagyis a filozófia rendszere autonóm, a teológiáé viszont — a fenti, de csakis a fenti értelemben — heteronóm. A teológia elsődleges feladata és célja tulajdonképpen nem az, hogy az úgynevezett határhelyzetekben mindegyikünk számára kikerülhetetlenül felmerülő „életproblémákat” meg-, vagy feloldja (solutio), avagy problémától problémáig haladjon (progressio), hanem hogy minden kérdést és tudást Isten titkára vezessen vissza (reductio in mysterium) — vagyis Isten titkát titokként értse meg. Sőt, a hittudomány célja voltaképpen az Isten titkába történő bevezetés, az *introductio in mysterium*.

Ha a hit válasz Isten hívására, és ha igaz, hogy a teológia legfőbb feladatát az Isten által kezdeményezett párbeszéd folyamatának megértése és megvilágítása képezi — akkor a teológia: hermeneutika. A Teremtő megszólítja teremtményét, és a teremtmény (hogy megfelelően, hittel válaszolhasson Neki) sajátlagos módon reflektál magára a hívásra mint történésre. Kevésbé leegyszerűsítően fogalmazva azt mondhatjuk: a létmódként felfogott hermeneutika azáltal, hogy elsősorban nem a technikai, metodológia jellegre, hanem a „benső szó” hatékony s állandó — noha nem tematikus — jelenlétére hívja fel a teológus figyelmét, magát a hittudományt is további öntudatosodáshoz segítheti.

## 2. Előzetes megjegyzések

Rövid történelmi áttekintésünkben a napjaink keresztény teológiájára immáron oly nagy hatást gyakorló „új” hermeneutikai gondolkodáshoz vezető utat kíséreljük meg felvázolni. Ezenközben nem feledkezhetünk meg arról a jól ismert, sokak által és sokszor közhelyszerűen hangoztatott, ámde következményeit illetően figyelemre még a történelmi iskola részéről sem eléggé méltatott tényről, hogy elődeinkhez hasonlóan mi, ma élő emberek is részesei vagyunk a történelemnek, mintegy „benne állunk a történelemben” — tehát a történetiség egyetemességéről szóló tétel az elmúlt korok embereihez hasonlóan reánk szintúgy vonatkozik. Ez egyszersmind azt jelenti, hogy bármiféle történelmi leírás természetesen a leírandó események *után* születik meg, más szavakkal: a múltbeli eseményekről, eseménysorról kialakított kép valójában és szükségszerűen *konstrukció* eredménye.

Figyelembe kell vennünk továbbá, hogy a „Mi a hermeneutika?” kérdésre nehezen adható egyértelmű és szabatos válasz. Ahány szerző, annyiféle meghatározás a hermeneutika mibenlétéről. A regionális hermeneutikák esetében még csak-csak megkockáztathatunk valamiféle definíciót, *ha* azonban a hermeneutikát filozófiai eszmélődésként fogjuk fel, *akkor* az ilyen jellegű, illetve igényű hermeneutikának csupán alapvető vonásai vázolhatóak fel, „lényege” azonban nem ragadható meg fogalmilag.

## 3. Az úgynevezett régi hermeneutikáról

A görög *herméneia* — mint gondolatok kifejezése — egyaránt jelent közlést, tudtul-, illetve hírüladást, értelmezést, magyarázatot és fordítást. Mindazonáltal Platón kizárólag a parancs és rendelkezés érvényű gondolatok kifejezéseként használja a *herméneia* szót. Szókratész az isteni üzenetet közlő költők szavainak tolmácsolóit, a *rhapszódoszokat* a hermeneuták hermeneutáinak, az értelmezők értelmezőinek nevezi. A *hermeneutika* és a *mantika* mint kifejezésmódok szorosan kapcsolódnak

egymáshoz, mivel mindkettő a közlés mestersége vagy művészete: a hermeneutika az isteni akarat közvetítésének a művészete, a *maniaval*, megszállottsággal együttjáró jóslás pedig ezen akarat és az istenek szándékolta jövő jelekből történő „kitalálásának” művészi tökélyre vitt gyakorlata. A platóni *hermeneutiké tekhné* még korántsem az igazról és hamisról ítélő eszközként, hanem a közvetítés művészeteként nyer, illetve kap értelmet. Ámde *Arisztotelész az Organonban (Peri hermeneiasz)* a hermeneutikát már kritikai jellegű értelmezéstanként fogja fel, mely az *apofantikus logosz*, vagyis a felmutató kijelentés, ítélet logikai szerkezetét vizsgálja, és az ember nyelvi megnyilvánulásainak egyéb fajtáival (mint például a kérést, parancsot, habozást, vágyat stb. kifejező közléssel) nem foglalkozik.

A megértés folyamata az antik filológia kialakulásától kezdve elméleti reflexiók tárgyát képezi. Ezek a vizsgálódások valójában *művészettan* jelleget öltöttek: a szónoklás művészeteként gyakorolt retorika — mely a meggyőző érv, az eikosz felmutatására törekedett — és a költői alkotóművészet, a poétika mellett a hermeneutika a megértés művészeteként került a gondolkodás előterébe. Mindazonáltal a *megértés mint megértés* csak Friedrich Schleiermacher hermeneutikai gondolkodásában válik majd „szellemtudományi problémává”.

A hermeneutika történetében *Szent Ágoston* megértésre és értelmezésre vonatkozó elemzése vitathatatlanul nagy jelentőségű. A sztoikusokhoz hasonlóan Augustinus szintén hangsúlyozza az alapvető és egyetemes érvényű különbséget *logosz proforikosz* és *logosz endiathetosz* között. Szüntelenül tapasztaljuk, hogy a kimondott hangalakban mint formában csak töredékesen nyilvánul meg, „jut szóhoz” az elgondolt tartalom — a belső szó. A *verbum interius (verbum cordis)* teljességgel sohasem közölhető nyelvi úton.

A *reneszánsztól* kezdve a vizsgálódás elsősorban három területre korlátozódik: kialakul a teológiai érdeklődésű hermeneutika (*hermeneutica sacra*), valamint a filológiai és jogi jellegű regionális hermeneutika (*hermeneutica profana*). A *romantikus hermeneutika* előtörténetének tekinthető a Luther–fegyvertárs és –barát, *Matthias Flacius Illyricus*, valamint *Spinoza, Francke, Rambach, Chladenius, Baumgarten* és *Herder* értelmezéstana.

J. J. *Rambach* „*Institutiones hermeneuticae sacrae*” címmel 1723-ban napvilágot látott munkájában a *subtilitas intelligendi* és a *subtilitas explicandi* mellett a *subtilitas applicandi* jelentőségére is rámutat, mely utóbbi elem hangsúlyozása nyilvánvalóan a prédikáció, a *sermo* erejének fokozott felismerésével és értékelésével áll összefüggésben. A megértés folyamatának e három mozzanatát a fent említett szerzők szubtilitásnak, finomságnak nevezik — jelezvén, hogy nem valamiféle *tekhné* típusú rendelkezésre álló eszközzel vagy módszerről, mint inkább felettebb sajátos képességről van szó.

#### 4. Az „új” hermeneutika kialakulása

Az úgynevezett új hermeneutikához vezető úton az első jelentős lépést *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834) tette meg. A hermeneutikát az antik korhoz, a patrisztikához és a reformációhoz hasonlóan Schleiermacher szintén művészettanként határozta meg, ámde esetében a formális egyezés immáron tartalmi különbséget fed: elméleti reflexiója magára a *megértésre mint megértésre* irányul.

Schleiermacher a romantikus életfilozófia alapján, mindenekelőtt *Spinoza* és *Schlegel* idevágó gondolataihoz kapcsolódva az értelmezőnek az adott szerző teremtő folyamatába való *divinatorikus beleérzését* követeli, vagyis az alkotó (NB. nem az alkotás!) és értelmező közötti *kongenialitást*. Az értelmezésnél — írja Schleiermacher — alapvető fontosságú, hogy mindenkor képesek legyünk a megértendő szerző

saját gondolkodásmódjából kiindulni. A régi hermeneutika nyomán a megértést a beszéd folyamat megfordításának tekinti. Ám ez a divináció (szemben a komparatív megértéssel mint természettudományos ismeretszerzési móddal) nem pusztán behelyezkedés, hanem előzetes megértés is — tehát korántsem valamiféle misztikus, illetve ezoterikus jellegű isteni beavatkozás, hanem *exoterikus* folyamat: a megfelelően érzékeny, fogékony értelmező által minden nehézség nélkül elérhető „kitalálás” aktusa. A *pszichológiai interpretáció* feltételeként ez a beleérzés olyan mély lehet, hogy az értelmező végül már jobban érti a szerzőt, mint az saját magát értette. Következésképpen az interpretáló a művet is jobban érti alkotójánál. — Természetesen, ha figyelembe vesszük, hogy a szerző az alkotás folyamata során voltaképp egyáltalán nem is „értette magát”, akkor e tétel már korántsem oly meghökkentő. Schleiermacher a romantika zseniesztétikáját viszi át általános hermeneutikájára: a tudattalan módon alkotó zseniális művész teremtő tevékenységének eredményét az avatott értelmező tudatosan reprodukálja.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) hermeneutikáját az elméleti tudás és gyakorlati életbizonyosság viszonyán belül dolgozta ki. A kanti tiszta ész kritikáját a *történelmi ész kritikájával* kívánta kiegészíteni, hogy a „Miként lehetséges tiszta természettudomány?” kérdés mintájára a szellemtudományok is megalapozhatóak legyenek elméleti (azaz filozófiai) szinten. Dilthey határozottan szembeszállt azzal a J. Stuart Millre visszanyúló törekvéssel, amely a természettudományok mintájára akarta legitimálni a szellemtudományokat. Dilthey a megértés fogalmát a szellemtudományok módszertani alapfogalmaként értelmezi. Ő tesz először különbséget természettudomány (tagoló-magyarázó módszer) és szellemtudomány (megértő-leíró módszer) között. Igazi jelentősége az újkantiánus filozófusokkal szemben az, hogy miközben a kritikai filozófia megújulását a szellemtudományokra is kiterjeszti, nem feledkezik meg ama tényről, hogy a „megértő tudományok” vonatkozásában a tapasztalat fogalma alapvetően mást jelent, mint a természetismeret területén. Minden megértésben van valami irracionális, miként maga az élet is az: logikai művelet nem helyettesítheti a megértés roppant szellemi erőfeszítéssel járó s teljesen soha le nem záródó folyamatát (Kierkegaard, Bergson és Nietzsche hatása). Dilthey az újkantiánus ismeretelméleti szubjektumot *vértelen absztrakciónak* tartja — olyan megismerő (nem pedig megértő!) alanynak, akinek ereiben „híg lé” folyik.

## 5. A megértés mint létmód

Martin Heidegger (1889-1976) elsődlegesen nem ismeretelméleti jellegű, hanem fundamentálonológiai igényű egzisztenciális elemzésből kiinduló fenomenológiai *gondolkodásában* a hermeneutika a filozófiai eszmélődés középpontjába került.

Heidegger határozott véleménye szerint a hermeneutika nem az értelmezés mestersége, illetve művészete elsődlegesen — eredeti, nem levezetett értelmében tehát semmiképpen sem tekinthető holmi normatív igényű szabálygyűjteménynek, módszer-, vagy művészettannak —, hanem „az értelmezés ügyeként” olyan emberi megnyilvánulás, amely *fronétikus* jellegével valójában *létmód*. Mindazonáltal helytelen lenne, ha a fogalom értelmezésében bekövetkezett gyökeres változás kapcsán elhamarkodottan a hermeneutika sajátosan új kezdetéről beszélünk, hiszen Heidegger felfogását követve — hogy tudniillik a megértés *egzisztenciálé*, a létezés alapmódozata —, a hermeneutikában tulajdonképpen soha nem beszélhetünk új kezdetről.

Heideggernél a hermeneutika azáltal vesz ontológiai fordulatot, hogy a létkérdést megválaszolni igyekvő gondolkodás az élet és a megértés szoros kapcsolatának elemzésére irányul. Az élet szükségképpen értelmező módon zajlik, az ember értel-

mező módon éli életét — ez a folyamat viszont maga is sajátos életformát, életet teremt, így tehát az értelmezés visszahat magára az életre. Heidegger a megértést nem a megismerés egyik fajtájának, hanem az *ember* nevű létező, az *ittlét* alapirányultságának tekinti.

A hermeneutika az ittlét minden ítélet előtt és mögött magát kimondó „gondstruktúrájának” értelmezése — és ezen ittlét legelemibb végrehajtásformája (*Vollzugsform*) a megértés. A hermeneutika mindezülig magától értődőnek tekintette a tételt, hogy az értelmezés a megértés eszközeként megelőzi magát a megértést. Heidegger ezt az igaznak tűnő állítást megfordítja, mondván: a megértés az elsődleges mozzanat, az értelmezés pedig származtatott módozatként magának a megértésnek a kidolgozása. Az értelmezés során valójában a már bennfoglaltan, előzetesen megértettet fejtjük ki (*Auslegen*), sajátítjuk el. (Amennyiben különbséget teszünk magyarázat és értelmezés között, akkor az értelmezés ennek a megértés és magyarázás módszertani kettősségét átfogó és előzetes, eredeti megértésnek a kidolgozása a nyelvben.) Következésképp, az értelmezésben a megértés nem formálódik át mássá, hanem kifejtett módon önmagává válik. Az értelmezés a megértésben alapozódik és nem fordítva. Minden értelmezési kísérlet egy már eleve jelen lévő és hatást kifejítő (ámbar nem tematikus) megértésből veszi kezdetét. Az előzetes megértés (Gadamernél előítélet, pontosabban: előzetes ítélet) valamilyen szintű tematizálása nélkül az értelmezés gyökértelen és önkényes — vagyis dogmatikus.

A hermeneutikának — hangsúlyozza Heidegger — az a feladata, hogy a *mindig saját* ittlétet önnön létjellegében tegye ezen ittlét számára hozzáférhetővé, hogy nyilatkozzék meg önmagának, és „járjon utána annak az önelidegenedésnek, amellyel meg van verve”. A hermeneutikai vizsgálódásnak a mindenkor saját ittlét a tárgya, akit létjellegéről kérdezzük azzal a szándékkal, hogy „kiépítsük önmaga szilárd éberségét”. A megértés ennek megfelelően eredetileg-eredendően nem valamiféle kognitív, illetve szellemtudományi fogalom, „tudás” jelentéssel. Megérteni annyit tesz, mint „képesnek lenni valamire”, „megbirkózni valamivel”, tudni — nem valamiféle ismeretelméleti értelemben —, hanem hogy „hányadán állunk”. A megértésnek *ontológiai* szempontból az a feladata, hogy képessé tegyen a létezésre (*Seinkönnen*) — mégpedig a tulajdonképpeni, autentikus ittlétre. Amire ontológiai értelemben képes vagyok, az nem ez vagy az a dolog, tevékenység, hanem a létezés maga. A megértés fronétikus jellege eleve lehetetlenné teszi fogalmi megragadását (a hagyományos lényegmetafizika nyelvén: a minéműség megnevezését), hiszen maga a megragadó eszköz az elsődlegesen *folyamatként* felfogott megértés deficiens módozata.

Heidegger szerint a hermeneutika azt az értelmezési eseményt valósítja meg, amely az ittlét során „már mindig is” végbemegy. A ténylegesség hermeneutikája ennél fogva az értelmezés értelmezését avagy a fakticitás önértelmezését nyújtja. Heidegger a fenomenológiát a tényleges élet megértésében, a fakticitás hermeneutikájában (*genitivus obiectivus* és *genitivus subiectivus* jelentéssel) alapozza meg, tehát a husserli fenomenológiát hermeneutikai fenomenológiába ágyazza bele.

## 6. A filozófiaként felfogott hermeneutika Heidegger után

Hans-Georg Gadamer (sz.: 1900) — mestere, Martin Heidegger nyomán — arra tesz kísérletet, hogy a hermeneutika ontológiai fordulatát szem előtt tartva kialakítsa a szellemtudományok helyes önértelmezését. Az „ontológiai” jelző, miként Heideggernél, nála is azt jelenti: „egyetemes”.

Gadamer a romantikus szellemtudományok történetét áttekintve a humanista hagyomány vezérfogalmainak (*képzés, sensus communis, ítélberő, ízlés*) elemzése nyo-

mán dolgozza ki filozófiai hermeneutikáját. A hermeneutika iránti érdeklődése elsődlegesen filozófiai jellegű. Számára valamely a *priori* konstruált, megalkotott történelmi folyamatba való besorolódás (hegeli iskola) éppúgy elégtelennek tűnik, mint a történelmi iskola „szkeptikus relativizmusához” való csatlakozás. A filozófia felvilágosodást jelent — kritikai magatartást, mégpedig önnönmaga dogmatizmusával szemben.

Gadamer nem arra törekszik, hogy a megértés „művészetét” dolgozza ki (amellyé a romantikus hermeneutika akart válni). Szintúgy nem áll szándékában, hogy a szellemtudományi munka elméleti alapjait kutassa, miként pragmatikus vagy etikai érdek-érdeklődés sem irányítja vizsgálódását. *Filozófiai* hermeneutikájával elsődlegesen nem a „Mit teszünk, és mit kellene tennünk?” kérdésre keresi a választ, hanem azt kutatja, hogy akarásunkon és tevékenységünkön túl voltaképpen mi történik velünk — más szavakkal: „Miként megy végbe a megértés?”. A megértés *folyamatára, végbemenetelére* irányuló vizsgálódással (már amennyiben a megértés egyáltalán befejezettnek tekinthető) a gadameri hermeneutika nem igazságkritériumot, hanem igazságfogalmat közöl.

Gadamer hermeneutikájának egyik alapvető állítása, hogy az interpretációs folyamat során valójában nem *jobban*, hanem „csak” *másképpen* értünk. A másként-értés tétele azonban korántsem szándékozik ajtót-kaput nyitni az értelmezői önkénynek, ugyanis Gadamer tézise csak mintegy történelmi elvontságában semleges és diakronikus nézőpontból tűnik abszolút érvényű állításnak. A jelen perspektívájából, szinkronikus nézőpontból szemlélve viszont — abból tehát, amelyből itt és most megfogalmazzuk és alkalmazzuk — csupán korlátozott mértékben alkalmazható a tétel. Az igazság nem oldódik fel a viszonylagosságban, mivel tagadhatatlanul tudjuk és érezzük, hogy mi igaz és mi hamis, mi a hazugság és mi a tévedés. Az igazság megnyilvánulási formája, kifejeződése az, ami korról-korra, helyzetről-helyzetre szüntelenül és szükségképpen változik, s ily módon mássá alakul.

A gadameri hermeneutika kiindulópontját, egyszersmind végpontját — Heidegger vizsgálódásainak felhasználásával — az a megállapítás képezi, hogy a filozófiai gondolkodás, illetőleg az önreflexív bölcsélet, a filozófiai hermeneutika (hermeneutikai filozófia) nem tekhné, hanem *fronészisz*. Gadamer maga írja, hogy számára a fronészisz (a gyakorlati ész, az *allo eidosz gnószosz*) már 1923-ban igazi varázsszóvá vált. Egy alkalommal — emlékszik vissza diákéveire —, midőn a hallgatók a fronészisz és tekhné közti különbséget igyekeztek meghatározni, Heidegger a helytelen, esetenként talán tudálékoskodónak és kimódoltnak is tűnő magyarázatok ellenében a fronészisz elrejtetlenségét s elfelejtetlenségét hangsúlyozva a következőképpen zárta le az értelmezések sorát: „Ez a lelkiismeret!”.

A gyakorlati tudás annyiban rokon a megértéssel, hogy az alkalmazás nem utólagos és esetleges része a megértés jelenségének, hanem eleve és egészében egyik meghatározója. Az alkalmazás itt sem valami előre adott általánosnak a különös helyzetre történő utólagos és mechanikus vonatkoztatása. Gadamer szerint a megértés és az alkalmazás folyamata egybeesik. Az *alkalmazás* mint hermeneutikai jelenség tárgyalásakor is megfigyelhető a heideggeri alapvető szándék továbbélése, mely szerint a tartalmi mozzanattal szemben a megvalósulás mozzanata kerül a gondolkodás előterébe: az alkalmazás valójában s ténylegesen a megértés végrehajtása. Az arisztotelészi *energeia* fogalom azért fontos Gadamer számára, mert segítségével kapcsolódási pontot talál a heideggeri alapgondolathoz, hogy tudnillik: megértünk — és már eleve megértettünk. Úgy is fogalmazhatunk, hogy *a megértés megtörténik velünk*. Miként Gadamer írja: magát a megértést nem annyira a szubjektivitás cselekvéseként, hanem valamely hagyománytörténelembe való bekerülésként kell elgondolnunk.

Gadamernek a hermeneutika egyetemességéről szóló tételét sokan felettebb homályos, sőt agresszív, kizárólagosságra igényt tartó tézisnek tartották és tartják a mai napig. Tulajdonképpen mit is jelent tehát ez a nevezetes gadameri kijelentés: *a megérthető lét — nyelv*. A tétel egy másik gadameri megállapítás fényében, hogy tudniillik a nyelv nem kijelentések révén, hanem beszélgetésként valósul meg (*vollzieht sich*), vélhetően körvonalazottabb és egyértelműbb jelentést kap. A kijelentés végső soron absztrakció, mellyel mint elvonatkoztatás eredményével az élő nyelvben sohasem találkozunk. A nyelv valóságos életében, vagyis a *beszélgetéskor* nem kijelentések, hanem kérdések és válaszok fogalmazódnak meg, melyeket újabb kérdések és feleletek követnek. A kijelentésnek tűnő képződmény létrejöttének előfeltétele valamely alapvető és bennünket egzisztenciálisan érintő kérdés. Ez a — közlésre leginkább méltó gondolatot előhívó — kérdés a beszélgetés során a háttérben szüntelenül és hatékonyan jelen van, noha a belső szó teljes egészében soha nem tehető külső szóvá.

Mindazonáltal durva félreértés lenne, ha a heideggeri-gadameri hermeneutikát valamiféle kimondhatatlanság-misztikának tekintenénk. A hermeneutikai vizsgálódás ugyanis — ne feledjük ezt a magától értődő s épp ezért könnyen feledésbe merülő tény — *nyelvi* jellegű megértésre és megértetésre irányul. Nyelvi úton beszélünk a „belső szóról” — arról a „logoszról”, amely végső soron a létről ad hírt. A megérthető lét ennyiben nyelv. *A nyelv segítségével közöljük, hogy — leglényegesebb mondanivalónkat nem tudjuk szóvá tenni*. Ez a feszültség megszüntethetetlen, „kiheverhetetlen”, s mint ilyen csupán csak „kihordható”. A hermeneutika univerzalitásának (mely valójában végességünk egyetemességére utal) tehát nem a nyelvi jelleg, hanem a sztoa és Ágoston számára egyaránt jelentős belső szónak való meg-felelés képezi alapját: a megértés egyetemessége e *beszélgetés* során valósul meg.

#### **Számunk írói:**

*von Balthasar, Hans Urs*

*Bánhegyi B. Miksa* OSB főiskolai tanár, Pannonhalma

*Fehér M. István* egyetemi tanár ELTE, Budapest

*Karrer, Leo* egyetemi tanár, Fribourg

*Mártonffy Marcell* OSB, Pannonhalma

*Nissim, Gabriel M.* OP, Brüsszel

*Patsch, Jakob*, Innsbruck

*Pálvölgyi Gyula*, Budapest

*Scheuer, Manfred* szemináriumi spirituális, Linz

*Sulyok Elemér* OSB főiskolai igazgató, Pannonhalma

*Szász István* egyetemi adjunktus, Miskolc

*Szombathy Attila* egyetemi hallgató, Budapest

*Tózsér Endre* SchP, Budapest

*Válóczy József* teológiai főiskolai tanár, Esztergom

*Walter, Peter* tudományos munkatárs, Tübingen

# A TEOLÓGIA BESZÉLGETÉSE

Fehér M. István professzorral

## FILOZÓFIA — VALLÁSKRITIKA — TEOLÓGIA KAPCSOLATÁRÓL

— *Professzor úr, Önt általában filozófiatörténészként emlegetik. Mennyire elégedett ezzel a besorolással? Nem érzi-e úgy, hogy ez bizonyos lefokozást jelent a „filozófus”-hoz képest?*

— Engem többnyire valóban filozófiatörténészként soroltak be, ekként tartanak számon. Noha ezzel a meghatározással nem minden szempontból vagyok elégedett, mégis vállalom. Az előző rendszerben filozófiatörténésznek lenni, nem pedig filozófusnak (az alternatíva ugyanis ebben állott) egyfajta distanciálódást sugallt a fennálló s univerzálisan érvényesnek hirdetett filozófiától, a marxizmustól. A filozófiatörténész afféle megbízhatatlan, gyanús elemnek számított, olyannak, aki talán nem is hisz az igaznak hirdetett tanokban, s hitetlenségét, szkepszisét az elmúlt korok filozófiáinak kutatása mögé rejti. Érdekes módon a rendszerváltást követően — az egyedül érvényesnek mondott marxizmusba vetett hit háttérbe szorulása után — az érvényes filozófia iránt elkötelezettek részéről ez a gyanakvás megmaradt, noha immár maguk sem tudták kitölteni az érvényes filozófia helyét. A vád most úgy hangzott, hogy a filozófiatörténész eleve relativista, historicista, azaz hideg és érzéketlen egyfelől az érvényességre igényt tartó szisztematikus filozófia, másfelől és végső soron a jelenkor iránt. Ilyenformán eleven a gyanú, hogy a filozófiatörténész — mint azt Kierkegaard egy más összefüggésben írta — „oly gyorsasággal veti magát a múltba, hogy csak kabátjának szárnyai maradnak a jelenben”<sup>1</sup>.

Ez igen figyelemre méltó félreértés, hiszen az a filozófiai beállítottság, amivel manapság leginkább azonosítani tudom magam, s valamilyen fokig képviselni vélek, ti. a Heidegger és Gadamer nyomán kiépült hermeneutikai filozófia, valóban nagy fontosságot tulajdonít ugyan a múltnak, a tradíciónak, (ha úgy tetszik: a filozófiatörténetnek), ám célja épp a múlt közvetítése a jelen számára, nem pedig a puszta restauráció, a jelentől való elfordulás. A puszta restaurációt, a visszatérést valamely korábbi filozófiához egyébként mind Heidegger, mind Gadamer lehetetlennek ill. természetlennek és meddőnek tartja. Hogy a — filozófiatörténeti — hagyomány ápolását miként lehet a jelen problémáihoz való szenvedélyes odafordulással párosítani, s ezáltal a — korántsem abszolút jelennek tudott — jelenkort éppannyira történelemként érzékelni, az európai kultúrtradíció kontinuitásába állítani: számomra nem utolsósorban ezt a tanulságot hordozza Heidegger gondolati műve, s az a nyomában kifejlődött hermeneutikai filozófia, melyet magam is művelni vélek, s mely nem hajlandó elismerni múlt és jelen, filozófiatörténet és (szisztematikus) filozófia merev szembeállítását.

— *Ez a szigorú kontraszt nyilvánvalóan helytelen álláspont, de vajon a filozófiatörténet szerepének hangsúlyozása mögött nem rejtőzik-e némi rezignáció a jelenrel szemben?*

— A filozófiatörténetre való erőteljes orientálódás talán csakugyan tartalmaz bizonyos rezignációt, hiszen azt sugallja, hogy minden filozófiai rendszer megbukott, nincs érvényes filozófia (ontológia, metafizika, etika stb.), a filozófiából mára csupán a története, a filozófiatörténet maradt. E rezignáció azonban a kor rezignációja, s nem a filozófiatörténész mint gondolkodó szkepszise.

A szemrehányásra egyébként ezt lehet válaszolni: mindenkinek jogában áll kísérletet tenni arra, hogy elődeinél jobb, meggyőzőbb filozófiai rendszert alkosson, olyat, amely kiállja a kritika és az idők próbáját. De enélkül a konstruktív erőfeszítés nélkül a filozófiatörténetet elmarasztalni felületes és valójában demagóg dolog. Akinek az időtlen érvényességgel bíró filozófiai rendszer a fő gondja, tessék, tanulmányozza át a múltat s lelje fel benne az illető filozófiát; ha megtalálni véli, cáfolja meg érdemben az ellene fölhozott összes kritikát (mindenekelőtt azonban ismerkedjék meg velük), védje meg minden lehetséges kritikától és ellenvetéstől; ha pedig nem találja, alkossa meg, ám bizonyosodjék meg felőle, hogy saját próbálkozása elkerüli mindazokat a csapdákat és buktatókat, melyeknek a korábbi filozófiák áldozatul estek. Ha pedig egyik sem megy, akkor még mindig lehet az ember a szisztematikus filozófia híve, vagyis *hihet* abban, hogy a jövőben egyszer majd csak sikerül rálelni egy ilyen rendszerre. *Ha valami, akkor épp a filozófiatörténet tartja ébren annak az emléket — s egyúttal csakis belőle meríthető a mintaképe annak —, milyen is valamely komoly szisztematikus filozófia: hogyan kell felépíteni, milyen igényeknek kell eleget tennie.*

Ha egy adott filozófiai elméletben — például ideológiai kényszer folytán, mint a marxizmus esetében — a filozófia végérvényes formáját pillantjuk meg, akkor könnyen megeshet, hogy ebben a beállításban a korábbi vagy későbbi filozófiák (a filozófiatörténet) az ehhez az elmélethez való pozitív vagy negatív viszonyulásnak, a hozzá való eljutás előmozdításának vagy hátráltatásának, a vele való egyezésnek vagy a tőle való eltérésnek, ill. az ezen elmélet által kidolgozott fogalmi-logikai eszközök alkalmazásának a szemléltetésére szolgálnak. Nem is az a baj ezzel az állásponttal, hogy elsikkad a filozófiatörténet igazságigénye, hanem az, hogy maga az érvényesnek hirdetett filozófia igazságigényének elismerése, belátása, elsajátítása válik így lehetetlenné. Más szóval: az ember nem azért fordul a filozófiatörténet felé, mert hite megrendült az érvényesnek tekintett filozófiai rendszerben, hanem azért, hogy annak igazságát minél sokoldalúbban, gazdagabban, igényesebben fogadja be, sajátítsa el, értse meg, ehhez pedig szükséges annak belátása, hogy az illető elmélet hol, milyen pontokon, mennyiben adott jobb válaszokat az elődjéinél, hogyan és mennyiben lépett túl rajtuk, továbbá szükséges annak megértése, hogy mi alapozza meg azt az igényt, hogy ez a filozófia az egyedül igaz, érvényes filozófia. Ha nem sikerül az érvényesnek hirdetett filozófia érvényességét a jóindulatúan feléje közeledőkkel ily módon (történeti beágyazásban) megértetni, akkor marad a „becsületszóra elhinni”, az indoktrináció, ill. a struccpolitika, hogy ti. a más filozófiákkal való konfrontációtól óvjuk mint a szélétől, attól való félelmünkben, hogy ez az ütköztetés illető filozófia érvényességét végzetesen megrendíti. Ha tehát az érvényes, szisztematikus filozófiát (ill. érvényességét) kivonják a filozófiatörténeti kontextusból, az oda vezet, hogy maga az érvényesnek hirdetett filozófia üresedik ki, válik érthetlenné, felfoghatatlanná, amit csak külsődleges okok miatt hisznek el, ill. tesznek úgy, mintha elhinnék. Egy múltbeli elmélethez való kapcsolódás — amennyiben értelmes lények hajtják végre — nem nélkülözheti az illető elmélet értelmének vagy jelentésének előzetes rekonstrukcióját, ez pedig előfeltételezi a vonatkozó igazságigény és történeti szituáltság együttes rekonstrukcióját. Egy elmélet elfogadása vagy elutasítása — az értelem- ill. az igazságigény rekonstrukciója, tárgyi mérlegelése nélkül — önkényes aktus marad, amelyet alkalmasint külsődleges szempontok (alkalmazkodás, félelem, karriervágy) diktálnak.

Amikor teológus kollégákkal beszélgettem erről azelőtt, némileg megrökönyödtek, s nem is azon, hogy nem vagyunk marxisták, hanem a „doktrína hiányán”. Azt kérdezték, jó, jó, a marxizmus tanait már nem tartjuk érvényesnek, de mit tanítunk helyettük, milyen filozófia foglalta el akkor az „érvényes filozófia” helyét? A megrökönyödés pedig annak szólt, hogy e hely úgymond „üresen” maradt. Csakhogy



ami megmarad, ismétlem, az nem a szisztematikus filozófiával szembeállított filozófiatörténet, hanem a szisztematikus filozófia történeti paradigmáinak felmutatása, ébren tartása, *a szisztematikus filozófia érdekében művelt filozófiatörténet*, a történeti filozófiák értelemállományának az értelemelhomályosulás állapotából való fölidézése, a jelen számára való közvetítése. Ezen a módon „filozófiatörténésznek” lenni — egyfajta „műzeumi teremőrnek” (miként Martin Heidegger időnként felfogta saját tevékenységét), akinek a feladata „arra ügyelni, hogy az ablakokon a függönyök a megfelelő módon legyenek szét- ill. összehúzva, abból a célból, hogy a hagyomány csekély számú nagy műve a véletlenszerűen betévedő látogatók számára valamennyire is tisztességes megvilágításban részesüljön”<sup>2</sup> — talán nem is olyan lebecsülendő dolog manapság: a mai „ínséges” időben, amikor a szisztematikus filozófiák alkonyát éljük. Örülök, hogy újabban a teológiában is látom a történeti szempont egyre fokozottabb előtérbe kerülését.

— *Mielőtt a történetiségnek a teológiai gondolkodásra gyakorolt szerepéről beszélnék, előbb hadd tegyek fel egy általánosabb kérdést: Hogyan látja filozófia és vallás viszonyát? Mint filozófiatörténésztlől így is kérdezhetném: hogyan látja e viszonyt a jelenkori — tágabban a XIX-XX. századi — filozófia szemszögéből?*

— Abban az intellektuális klímában, melyben generációm felnőtt, a vallás valamilyen alacsonyabbrendű, mára már végérvényesen meg- és túlhaladott gondolkodás- és életformának számított, mely ráadásul még ideológiai funkciót is hordoz, amennyiben a mindenkori fennálló (úgymond reakciós, osztályjellegű) társadalmi rendet védi, konzerválja. A vallás — hangzott a magyarázat — az embereket kiskorúaknak kezeli, kisebbségben, alávétettségben tartja, mivel azt tanítja, hogy az emberi ész nem képes önmagától megismerni a dolgok lényegét, s ezáltal az embert kiszolgáltatja transzcendens hatalmaknak, erőknek, elfordítja az evilágtól. Aki „progresszív” volt, (még ha alkalmasint vallási kételyek gyötörték is), lenézte a vallást, mint reakciós, az embert kiskorúságban tartó, babonás, irracionális álláspontot, mint olyan valamit, amit egy „modern”, a korral haladó ember leráz magáról, vagy amire nem szorul rá; a fiatalság amúgy is hajlik az evilágiságra, s a tőle elfordító attitűddel szemben eleve gyanakvással viseltetik.

Ebben az (aufklérista-ideológiai-kritikai) fogalmi keretben igen nagy hangsúlyt kapott a vallás keletkezésének, eredetének, genezisének problémája. A magyarázat valahogy úgy hangzott, hogy az ősember, aki hozzánk viszonyítva elmaradott körülmények között élt, ki volt szolgáltatva a földrajzi, időjárás elemeknek, s mivel nem tudott uralkodni rajtuk, félt tőlük, s félelmében megszemélyesítette azokat, imádkozott hozzájuk stb.

Még ma is emlékszem, hogy bár ez a magyarázat már jó ideje nem elégített ki, sokáig mégsem tudtam semmi jobbat, miközben a kérdés fontosnak és sürgetőnek tűnt. Egyszer azután Hegel egyik fiatalkori írásában rábukkantam egy érdekes állításra. Eszerint a vallás degradált formája, amit Hegel „pozitív vallás”-nak nevez, s mely lényegében csak a vak engedelmességre s a büntetéstől való félelemre helyezi a hangsúlyt, oda vezethet, hogy az ettől a vallástól való eltávolodás következményeként meginoghat a moralitás.<sup>3</sup> Hirtelen világossá lett, hogy noha a vallás keletkezésére továbbra sem könnyű választ adni, egyáltalán nem magától értetődő, hogy a kérdésnek (melyre a XIX-XX. század jó része a választ kereste) épp erre, ti. a vallás keletkezésére kell irányulnia; éppannyira vonatkozhat az *ateizmus keletkezésére* is, sőt ez sokkal plauzibilisebb, hiszen történetileg a vallás megelőzte az ateizmust. Ma (nem minden Heidegger-befolyás nélkül) azt tenném hozzá: lényegileg csak egyetlen vallás, a kereszténység termelte ki magából az ateizmust.

Visszatérve a valláskritikára: a fentebb vázolt beállítás azt implikálta, hogy ha az ember a saját körülményei felett úrrá lesz, megszűnik a vallás létalapja. Így ez a fajta

valláskritika igazsága legalább két egymástól jól megkülönböztethető, ámbar nem teljesen független tényezőn múlott: egyfelől azon, hogy az emberi ész valóban képes-e megismerni a dolgok lényegét, mindent maradéktalanul megmagyarázni, eltüntetni a világból a megmagyarázhatatlant, a rejtélyeket stb., vagyis hogy lehetséges-e létrehozni az „abszolút racionalizmus” megdönthetetlen, minden tudományos kritika próbáját kiálló filozófiai rendszerét, az abszolút filozófiát; másfelől azon, hogy sikerül-e az embernek saját körülményei felett úrra lennie, sorsa alakítását „saját kezébe vennie”. Ha most visszapillantunk, nyilvánvaló, hogy mára ennek a marxista — tágabban aufklérista, ateista — valláskritikának mindkét alappillére megdőlt; sem egyiket, sem másikat nem sikerült létrehozni.

○ Ez azért lényeges, mert a valláskritika a *saját terepén* szenvedett kudarcot. Nem arról van tehát szó, hogy a vallás képes volt-e ezen valláskritikával szemben saját alapon metakritikát gyakorolni (persze, hogy képes volt), hanem arról, hogy ez a fajta valláskritika önmaga igényeinek nem tudott eleget tenni. Más szóval, mivel az abszolút filozófia létrehozása függvénye volt a valláskritika sikerességének, ez fordítva annyit tesz: az abszolút filozófia létrehozásának kudarca maga után vonta a valláskritika alapjainak megrendülését. Fontos látni, hogy filozófia és vallás elhatárolásának kritériumaként a valláskritika többé-kevésbé — hallgatólagosan vagy kimondottan — ész és hit megkülönböztetésére támaszkodott, arra a megkülönböztetésre, amely a vallás egyfajta önértelmezése számára is az elhatárolás kritériumát alkotja. Ebben a keretben az abszolút filozófia megalkotásának kudarca az ész kudarcaként, s ezáltal a hit közvetett megerősítéseként vagy győzelmeiként is fölfogható. Ám úgy gondolom, senkinek sincs oka a mai helyzetben triumfálni, vagyis az elhatárolás eme kritériuma nem rendelkezik föltétlen érvényességgel. Ész és hit merev megkülönböztetésében a racionalitás az ész oldalán áll, a hit pusztán irracionálisiként jelenik meg, míg én úgy látom (a jelenkori filozófia jó részével), hogy az ész korántsem olyan racionális, mint amilyennek hosszú ideig „hitték”, a hitnek pedig igenis van egyfajta sajátos „racionalitása”.

— *Lehet-e akkor az abszolút racionalizmus bukásából a valláskritika, s így az ateizmus alaptalanságára következtetni?*

— Nem, illetve egyedül ebből nem. Ez intellektualisztikus felfogás volna. Az ateizmus „alapja” nem valamely ateista „elméletben” rejlik, úgyhogy annak „cáfolata” egyszer s mindenkorra halálos csapást mérne az ateizmusra. Az élet megelőzi az elméletet. Miként az ateizmus sorsa nem valamely ateista „elmélet” sikerességén vagy sikertelenségén áll vagy bukik, úgy a vallás sorsa sem azon, sikerül-e mondjuk eléggé tetszetős istenérveket kovácsolni. Emellett nem árt az sem, ha saját erőnk nem pusztán az ellenfél gyengeségéből fakad, bár kétségtelen, hogy a történelem folyamán egymással szemben álló felek (így vallás és ateizmus) gyakorta kizárólag az ellenfél gyengeségéből meritették saját erejüket. Vegyük pl. az ún. istenbizonyítékok példáját. Ha Isten létének alátámasztására bizonyítékokat keresünk, úgy — amennyiben e bizonyítások tökéletlennek bizonyulnak, nem állják ki a kritika próbáját — óhatatlanul az a látszat keletkezik, hogy ezáltal Isten létét cáfolták meg. Holott a reflexió kimutatja: az istenbizonyítások cáfolata nem egyenlő Isten létének cáfolatával, hanem csupán annak kimutatása, hogy a vonatkozó bizonyítás tökéletlen, — Isten léte vagy nem-léte pedig tökéletesen érintetlen marad.

— *A filozófia az európai hagyományban a kereszténység fellépése óta mindenkor nyert ösztönzést a teológiától. Mi a helyzet manapság: nyer-e impulzusokat a filozófia a teológiától?*

— Filozófia és teológia, ill. filozófia, vallás és teológia az európai tradícióban szétbogozhatatlanul egymásba fonódott. Vallás lehetséges persze filozófia nélkül, teológia azonban (a hit fogalmi önértelmezésének, rendszeres, módszeres megvilágításának értelmében) aligha. Vakmerőség volna részemről — filozófiatörténész-

ként — valamilyen fensőbb álláspontról nyilatkozni a kettő viszonyára vonatkozóan; de nyilvánvaló, hogy a teológia (mint a vallás fogalmi önértelmezése), abból a célból, hogy a hit fogalmi artikulációját nyújtsa (amit legbensőbb feladatai egyikének tartanak), teljes mértékben rá van szorulva a filozófiára, annak fogalmiságára, világlátásának elemeire. Jól látható ez pl. a patrisztikában ill. a skolasztikában: a keresztény hit előbb Platón, majd Arisztotelész filozófiájára orientálódva vélte kidolgozni a maga fogalmi önértelmezését. Napjainkban, ha jól látom, Karl Rahner képviselte igen határozottan ezt a felfogást, aki szerint a teológia föltétlenül igényli a filozófiát, mivel a teológiában eleve benne rejlik az ember valamiféle filozófiai vagy filozófia előtti önértelmezése. „A hit valamennyi teológiája”, hangzik Heidegger igen megvilágító kijelentése, „csak filozófia alapján lehetséges, még akkor is, ha a filozófiát az ördög műveként utasítja vissza”.<sup>4</sup>

Ugyanezt a szoros összetartozást látjuk, ha a dolgot a filozófia oldaláról vesszük szemügyre. Az európai tradícióban jó néhány kiemelkedő filozófus elmélkedéseinek középponti magját alkották a (keresztény) vallás problémái (Isten léte, a lélek halhatatlansága, az élet és a történelem értelme, a jó és a rossz problémája stb.), úgyhogy azzal a megfogalmazással, miszerint a filozófia ihletet nyert, ill. ösztönzést merített a vallásból, voltaképpen nem is az a baj, hogy ne volna igaz, hanem hogy nem eléggé radikális — amennyiben máris megbontja ill. pusztán külsővé teszi a kettő egységét. Egy sor kiemelkedő gondolkodó életműve egyszerűen elképzelhetetlen, értelmezhetetlen a hagyományosan vallásinak nevezett tematika nélkül. De még a vallással szembeforduló, szekularizált gondolatrendszeren is rajta hagyta a kereszténység a maga lenyomatát; hogy a szekularizált történelemfilozófiák valamilyen értelemben az üdvtörténeti optika befolyása alatt állnak, azt pl. Karl Löwith mutatta ki *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* c. művében.

Ha felütjük a sztenderd nyugati filozófiatörténeteket, melyek a preszókratikusoktól a mai napig vaskos kötetekben ábrázolják a filozófia történetét, rendre olyan nevekkel találkozunk bennük, mint pl. Augustinus, Johannes Scotus Eriugena, Anselmus, Abelard, Aquinói Tamás, Eckhardt, Duns Scotus, Ockham, s még azt sem lehet mondani, hogy művüket általában kétfelé vágnák, egy filozófiai s egy teológiai félre, hiszen a filozófiatörténeti kézikönyvekben éppenséggel többnyire ugyanazokkal a műveikkel szerepelnek, mint amelyek a teológiában is maradandóvá tették nevüket. Ami az újkort illeti, itt van Leibniz Teodiceája, Kant, Fichte, Schelling, Hegel vallásfilozófiai írásai, s persze Malebranche, Pascal, Berkeley; a XIX-XX. század tárgyalásánál olyan irányzatokkal találkozunk, mint a neoskolasztika, a neotomizmus, a perszonalizmus, s olyan nevekkel, mint Teilhard de Chardin, Maréchal, Mercier, Maritain, Sertillanges, Sentroul, Rudolf Otto, Rahner, Barth, Bultmann, Buber, Rosenzweig. Mármost Augustinus, Anselmus, Kierkegaard vagy Nietzsche filozófus volt-e vagy teológus? A *Vallomások*, a *Proslogion*, a *Vagy-vagy*, a *Zarathustra* vajon teológiai vagy inkább filozófiai, netán irodalmi művek? Ha a kérdést így tesszük fel, reményeim szerint nyomban világossá válik, hogy inkább a tárgyi kérdések elemzésének, diszkussziójának kell elsőbbséget adnunk — ez egyébként a heideggeri-gadameri hermeneutika álláspontja is, amely eleve idegenkedik az úgymond „szabadon lebegő” ill. az ún. „fogalmi” kérdésektől —, s hogy besorolási problémák legföljebb másodlagos jelentőségűek.

Heidegger szerint a német idealizmus tanulmányozásakor az akkori teológiai szituációból kell kiindulnunk. „Fichte, Schelling és Hegel teológusok voltak”, írja egy helyen, „és Kant (föltéve, hogy nem egy ún. episztemológus zörgő csontvázat akarjuk csinálni belőle) csak teológiailag érthető meg”<sup>5</sup>. Egy a német idealizmust tárgyaló másik művében pedig azt írja, hogy itt nem egyedi gondolkodók esetenkénti „teológiai” kiruccanásairól van szó, nem is csak arról, hogy „Schelling és Hegel

először is teológusok voltak, hanem arról, hogy Európa történetét a kereszténység határozta meg s határozza továbbra is meg, még akkor is, ha az a maga hatalmát már elvesztette volna<sup>6</sup>.

Schleiermacher legalább annyira volt teológus, mint filozófus, Schelling Berlinben a kinyilatkoztatás filozófiájáról tartott előadásokat, s bizony ember legyen a talpán, aki megmondja, hol végződik itt a filozófus s hol kezdődik a teológus (vagy hol végződik a teológus, s hol kezdődik a filozófus). A különbség talán az institucionális háttérben áll, abban, hogy a teológusok az egyházhoz intézményes szálakkal kötődnek, míg a filozófusok a kereszténység (vagy annak egyes tételei, dogmái) értelmezésében ilyen kötöttségektől mentesek, s tanaikat nem ritkán az adott korban éppen hivatalos egyházi tanításokkal vitatkozva, velük szembenállva, azok kritikájaként (esetenként szenvedélyes kritikájaként) fejtették ki. Azon filozófusok közül, akikkel közelebről foglalkoztam, az ilyen kritikák motivációja nem ritkán mélységesen vallási volt. Miként a filozófiának, úgy a teológiának is számtalan meghatározása lehet aszerint a szempont szerint, amelyet épp választunk vagy adódik. Szociológiailag talán jobban elhatárolható a filozófiától mint pusztán gondolatilag („fogalmilag”).

Nagyon fontosnak tartom Heidegger imént idézett megjegyzését, mely szerint „Európa történetét a kereszténység határozta meg s határozza meg továbbra is, még akkor is, ha az a maga hatalmát már elvesztette volna”. E megjegyzés egyedülálló módon írja le azt a paradox helyzetet, amely jelenlegi állapotunkat jellemzi. Mert azt, hogy a kereszténység nem világformáló erő, aligha lehet tagadni. Értelmezhetjük az újkorban lejátszódott szekularizációs folyamatot a legkülönfélébb módokon, felfoghatjuk az emberi ész haladásaként, fejlődésként, vagy hanyatlásként, Isten kifürkészhetetlen akarataként, a világból való visszahúzódásaként, a tény — anélkül, hogy értelme, igazsága felől ítélkeznénk — tény marad: a középkor végén a kereszténység megszűnt világformáló tényező lenni. Ezzel kell számot vetni, ez a mi jelenkori állapotunk.

— Ön ezzel nyilvánvalóan az újkori szekularizációra utal. Mármost ha a teológia és a filozófia közötti különbség klasszikus megfogalmazásának alapja a „természetes” és „természetfeletti” ész megkülönböztetése volt, akkor a szekularizációs tézis egyszersmind azt jelentené, hogy innám érvényét veszítette a hagyományos megkülönböztetés?

— Filozófia és teológia viszonyának kérdését vagy filozófiai vagy teológiai oldalról közelíthetjük meg. A mondott különbségtevés a „természetes” és „természetfeletti” ész között a filozófia és teológia diszciplináris elhatárolásának teológiai, pontosabban: *egyfajta teológiai* felfogása. A teológia önmeghatározásának, filozófiától való önelhatárolásának *egy adott történeti paradigmájáról* van szó, arról, ahogy e viszonyt a skolasztikus teológia meghatározta ill. értelmezte, s amely mellett létezik számos más történeti paradigma is. Nem szeretnék most belebocsátkozni abba, hogy a filozófia hogyan határozta meg e viszonyt, már csak azért sem, mert míg — úgy tűnik — a teológia önmeghatározásában a filozófiától való önelhatárolás fontos szerepet játszik, addig a filozófia önértelmezésében e szempont (a vallástól ill. a teológiától való önelhatárolás) nem áll annyira az előtérben (a filozófia önmagát hasonló súllyal igyekszik a művészettől, a tudománytól, a politikától, a hétköznapi tudattól, a szofisztikától stb. elhatárolni). Pontosabban szólva: csak *egyfajta* filozófia számára (mondjuk az aufklérista-racionalista filozófia számára) elsődleges jelentőségű önmagának a vallástól való elhatárolása, illetve önmagára a vallástól való elhatárolódás révén való rátalálás. Bárhogy legyen is, hogy mi a filozófia, azt a magam hermeneutikai álláspontja alapján tanácsosabbnak látom filozófusoktól megtudakolni, s természetesen azt, hogy mi a teológia, teológusoktól. Amivel azt akarom mondani: az a meghatározás, hogy a filozófia a „természetes ész” fényénél

vizsgálódik, édeskevés fogódzót jelent annak a számára, aki azzal bajlódik, hogy Hegelt vagy Kantot, egy adott kanti vagy hegeli fogalmat vagy teóriát, mondjuk a transzcendentális dedukciót vagy a dialektikus módszert megértse. A mondott elhatárolás a *teológusnak* szól. Azaz: a meghatározás, hogy a filozófia a „természetes ész” fényénél vizsgálódik, nyilván nem a filozófiai szövegek iránt érdeklődők hasznára van, hanem inkább a teológus hasznára, és pedig annak a teológusnak a hasznára, aki *önmagához* igyekszik az efféle önelhatárolás révén eljutni. Vagyis ez a meghatározás közelebbi szemügyre vételkor a *teológiáról* igyekszik valamit állítani.

Fordítsunk egyet a dolgon: hogy mi a vallás vagy a teológia, azt ugyancsak jobb a teológiától megtudakolni, semmint a filozófiától vagy mondjuk valamely tudománytól, a szociológiától vagy a pszichoanalízistől. Hogy a filozófia időről időre hogyan határozza meg a vallást vagy a teológiát, abban éppannyira az az érdek játszik elsődleges szerepet, hogy ezáltal *önmagáról* állítson valamit, nem pedig az, hogy a vallás önértelmezésének igazságot szolgáltatson. Annak számára, aki a vallást vagy valamilyen vallási tanítást akar megérteni, nyilván éppannyira édeskevés fogódzót jelent az, ha valamely filozófia vallásfelfogásához (mondjuk a vallás ideológiaként, elidegenedett tudatformaként való felfogásához) fordul. Az efféle meghatározás kiélezett esetben inkább a másik diszkreditálását, mintsem megismerését, megértését szolgálja. Persze filozófia és teológia a múltban többször is voltak olyan viszonyban egymással, hogy egymást diszkreditálni akarták, nem pedig megérteni. Jómagam, mint már említettem, alapvetően hermeneutikai beállítottságomnál fogva (mely rendkívül nagy súlyt helyez a megértésre, a másik igazságigényének mérlegelésére) már csak azért sem tudom helyeselni az effajta viszonyt, mivel nem származik belőle a másiknak semmifajta megértése, megismerése. A meghatározásoknak hermeneutikai szempontból meg kell nyitniuk az utat a vonatkozó dolog felé, nem pedig lezárniuk; hozzáférhetővé kell tenniük a dolgot, nem pedig akadályokat, sorompókat építeniük elé.

A filozófiát illetve (ami számomra egyjelentésű vele) a filozófia „tudományosságát” én teljességgel diszpozicionálisan fogom fel. A filozófia az én felfogásomban a kutató, kereső, vizsgálódó, kérdező, egyúttal meggyőződéseiről, hiteiről, véleményeiről (addig a pontig, ameddig az ész „elér”) számot adni tudó — s egyúttal számot adni kész és hajlandó — ember diszpozíciója, habitusa. E megjelölés teljességgel formális: nem dönt afelől, hogy az illető vallásos-e vagy nem.

Ebben a formális (számomra egyedül tartható) értelemben azt mondanám, hogy filozófia és vallás teljességgel összefér, amennyiben teljességgel filozófiai beállítottságú az a vallásos ember vagy hívő, akinek az attitűdjét a — bármilyen tárgyhoz, elsődlegesen persze saját hitéhez való — kereső, kutató, vizsgálódó, kérdező viszonyulás, hitével való számvetés (persze a hit sajátos „racionalitásának” értelmében vett számvetés) jellemzi. A filozófiai beállítottság ellentéte ebben az értelemben pl. a vakhit, mindenfajta fanatizmus, gondolatatlan rajongás, ábrándozás, vagy lefitymálás, elfogultság, dőlyf, kevélység, magabiztosság, szűklátókörűség, pártoskodás, önbíráskodás, felfuvalkodottság, gőg stb. E diszpozíciók bármelyikét magáévá teheti vallásos ember is, ám nincs semminemű kényszerítő ok, melynek folytán *csak* vallásos ember lehetne ilyen beállítottságú, ateista vagy vallásilag közömbös pedig nem.

Visszatérve teológia és filozófia viszonyára: erre válaszolni nemcsak azért haladja meg erőmet, mivel teológiai ismereteimet messze nem érzem kielégítőnek, hanem egy elvi okból is. A kettő viszonyát meghatározni: ehhez tudnunk kellene előbb, mi az egyik, s mi a másik. Ha most, kompetenciám folytán csak a filozófiára szorítkozom, akkor azt kell mondanom, hogy a filozófiát sem tudom meghatározni, ráadásul ezt nem is érzekelem döntő negatívumnak. Ha meg akarjuk tudni, mi a filozófia, válaszáért két forráshoz folyamodhatunk: filozófusokhoz vagy nem filozófusokhoz.

Úgy vélem — a fentebb mondottak fényében ez talán most már nem szorul bővebb igazolásra —, hogy jobb, ha a filozófia meghatározása céljából filozófusokhoz fordulunk. Ha ezt beláttuk s elfogadtuk, a következő nehézség ott jelentkezik, hogy némi tájékozódás után arról értesülünk: különböző filozófusok és különböző kézikönyvek a filozófiát másképp és másképp határozták meg, s e meghatározásokba alkalmasint igen erősen belejátszottak az illető filozófusok saját filozófiai nézetei, sajátlagos filozófiai fogalmai. Hegel számára pl. a filozófia az abszolút szellem legmagasabb foka, ahol is rögtön szembeötlök, hogy az „abszolút szellem” a hegeli filozófia körébe tartozó fogalom (a helyzetet tovább bonyolítja, hogy Hegelnek különböző írásaiban és korszakaiban egyéb filozófia-meghatározásai is vannak, s a helyzet alkalmasint a többi filozófussal is így áll). Kant egy tipikus meghatározása szerint a filozófia az emberi ész teleológiája, s „ész” és „teleológia” persze a kanti filozófia nagyon is centrális fogalmai; s a sort folytathatnám. Mit tegyünk ilyen helyzetben? Tüntessünk ki vakon egy filozófust vagy filozófiai iskolát s tegyük magunkévá annak a filozófia-fogalmát? S ha igen, melyiket? Honnan vegyük a mércét akkor, amikor még csak útban vagyunk felé, amikor a filozófiába való belépés előtt állunk? Nyilvánvaló, hogy ha ilyen esetben egy meghatározott gondolkodó vagy iskola filozófia-meghatározását fogadjuk el, akkor ez az eljárás egyfőlé csak dogmatikus lehet (hiszen a többinek esélyt sem adtunk, hogy filozófia-meghatározásukkal meghallgatásra, mérlegelésre találjanak nálunk), másfelől pedig azzal az ebből logikusan folyó következménnyel jár, hogy a későbbiekben csak azt fogjuk filozófiának tekinteni, ami ezen fogalomnak megfelel, hogy tehát a filozófia-fogalmunk szűk lesz, s előzetesen megszüri, ill. leszűkíti azoknak a szellemi alakzatoknak a körét, melyeket a későbbiekben figyelmünkkel kitüntetünk.

A filozófia meghatározásának egy további nehézsége azután az a sajátságos körülmény, hogy a filozófiához hozzátartozik a filozófia *tagadása*. A filozófia megszűnésének, transzcendálásának, meghaladásának gondolata korántsem ismeretlen a filozófia történetében. Nem ritkaság, hogy egy-egy gondolkodó vagy iskola nem pusztán az elődök filozófiájának bírálatával, de egyenesen a filozófia mint olyan bírálatának igényével lépett fel. Olyan kiemelkedő gondolkodók — hogy csak néhányat említek —, mint Marx, Kierkegaard, Wittgenstein, Heidegger jelentették be és hirdették (másképp és másképp) a filozófia végét, meghaladásának szükségességét, ahol is persze a filozófiát előzetesen másképp és másképp fogták fel: valamely önálló szakterületnek, sajátos (mondjuk érzékfölötti) tárgygyal rendelkező diszciplínának, avagy meghatározott (pl. kontemplatív) életformának, s próbálták ennek megfelelően azután feloldani, pl. a forradalmi praxisban, a pozitív tudományokban, a nyelvkritikában, a keresztény egzisztenciában, az (immár nem metafizikai) gondolkodásban. Az, hogy Marx, Kierkegaard, Wittgenstein és Heidegger nem tartották magukat filozófusnak, cseppet sem gátolja meg azt, hogy az ő sorsuk is beteljesedjék: felvétessenek „A nyugati filozófia története” c. tankönyvek megfelelő helyére.

Mi filozófusok vagy filozófiatörténészek (ha szabad ily szerénytelenül, fejedelmi többesben fogalmaznom) ideális esetben már hozzászokhattunk, hogy diszciplínánk határai elmosódottak, hogy a filozófiát különböző korok, szerzők és iskolák különbözőképpen fogták fel, s ennek megfelelően ezen elnevezéssel különböző dolgokat fogtak egybe vagy műveltek. A filozófia lehet (és volt is) életmód vagy tanítás, tudomány vagy épülés, a halálra való felkészülés, a bölcs ember attitűdje, vagy a látnok próféta vagy forradalmár beállítottsága, avagy éppenséggel a fogalmakkal való látszólag vagy valóságosan öncélú bibelődés.

A filozófiának az a — „hermeneutikainak” nevezhető — felfogása, melyet jómagam képviselek — mely szerint a filozófia nem egyéb, mint valamely előzetes megértés (vagy létmegértés) önértelmezése, fogalmi megvilágítása, önmegvilágítá-

sa — olyannyira széles, hogy (ha jól látom) képes magába fogadni a teológiát is. Ha most az a gyanú ébredne, hogy a filozófia ily módon elnyeli a teológiát, akkor erre azt tudom válaszolni, hogy egyáltalán nem ragaszkodom a filozófia-elnevezéshez; nevezhetjük az ilyképpen meghatározott gondolkodást akár teológiának is, vagy filozófia-teológiának ill. teológia-filozófiának.

A filozófia és teológia viszonyának meghatározását illetően Karl Rahnernél is megtaláljuk a viszony hagyományos teológiai megközelítésétől való határozott elhatárolódást: a filozófia olyan eszközökkel vizsgálódik, írja, melyeket „együttesen az 'ész természetes fényének' szokás nevezni” — majd ezt a finom distanciálódást sugalló megfogalmazást egy csatlakozó jegyzetben még explicitebbé teszi, kijelentve: „A filozófiának ezt a jellemzését senki ne tekintse adekvátnak”<sup>7</sup>.

A filozófia e felfogásának, mely hajlandó befogadni a teológiai problematikát, a másik oldalról, a teológia oldaláról megfelelhet egy hasonló jellegű teológia-felfogás, olyan, mely hasonlóképpen nyitott a filozófia iránt. Egy ilyen felfogás alátámasztására hivatkozni lehet pl. a nyugati és keleti kereszténység különbségének, ill. a kereszténység és a más világvallások különbségének tényére. Arra, hogy csupán a nyugati kereszténység teremtett (nyugati értelemben) teológiát. Teológiáról más vallások esetén jószerivel csupán az életvezetésre vonatkozó praktikus tanácsok, eligazítások, szabályok, követelmények gyűjteményének értelmében beszélhetünk (s a keleti filozófiák jó része is alkalmasint hasonlóban merül ki, mindenesetre minőségbeli különbség áll fenn köztük és az európai értelemben vett filozófia között, mely utóbbi ugyancsak az európai kultúra terméke). Teológia mint a hit fogalmi önmegvilágítása csak a nyugati kereszténységben született (ennek pedig úgyszólván negatív szociológiai előfeltétele volt egyházi és világi hatalom szétválása). Hogy a nyugati kereszténység teológiája a maga nemében egyedülálló — s hogy nem lett volna lehetséges a „hellén szellem” (azaz a görög filozófia) hozzájárulása nélkül — arra századunk elején pl. Max Weber utalt hangsúllyal, s egyúttal hozzátette: „a teológia sohasem egyéb, mint a vallásos üdvkincs racionalizálása”<sup>8</sup>.

— *Professzor úr, Ön az eddigiek során gyakran emlegette Heideggert. Ennek oka a német filozófus jelentőségén kívül egyszersmind az, hogy Ön jeles Heidegger-kutató. Noha kézenfekvő lenne, most mégsem Heidegger és a teológia viszonyáról kérdezem, hanem inkább arról, hogy az egyebek között Heidegger gondolkodói hatásának, filozófia értelmezésének, valamint a hermeneutika történelmiség felfogásának következtében megváltozott filozófia fogalom nyomán milyen változás állt be filozófia és teológia viszonyában?*

— Szeretnék visszatérni az előbbi szekularizáció-gondolatra, arra, hogy a kereszténység megszűnt világformáló tényező lenni. A filozófus Heidegger annak a véleményének adott hangot, hogy itt az ideje leszokni a filozófia túlbecsüléséről, arról, hogy túl sokat követelünk tőle. A nevezetes humanizmus-levélben azt írja, hogy a mai világban a gondolkodás „a maga ideiglenes lényegének szegénységébe húzódik vissza”<sup>9</sup>. Későbbi írásaiban pedig azt állítja, hogy a filozófia föloldódik az általa életre hívott tudományokban, s a jövő tudománya feltehetően a kibernetika lesz, míg a létkérdés a maga részéről „rezervátumokba szorul”<sup>10</sup>. Ilyenformán a filozófia osztozik a teológia sorsában: teológusra és filozófusra a mai korban közös szerénység méretik — hogy célratorőn, sőt kissé nyersen fejezzem ki magam —: *a romok által ránk rótt szerénység*. E szituáció természetesen a filozófia és a teológia viszonyát sem hagyja érintetlenül. Filozófia és vallás, ill. filozófia és teológia küzdelmének lehetett értelme — mert volt valamilyen tétje — a korábbi történeti korokban, még talán a múlt században is. De ma — a Coca-Cola kultúra feltartóztathatatlan előrenyomulása idején — a romok között egymásra fenekedni, acsarkodni: nem nagyon szomorú, vagy még inkább nem nagyon neveltséges volna-e mindez? Van-e oka az emberi észre oly büszke racionalista filozófiának triumfálni az úgymond irracionális vallás

fölött, amikor immár saját házában sem ismeri ki magát, amikor egyre kevésbé tudja, miben is áll ön maga racionalitása? Amikor csupán rész-racionalitások vannak, de átfogó, mindent átölelő racionalitás aligha? (S amikor pusztán technikai racionalitással zsugorodik össze, s már be sem tudja fogadni magába — sőt immár nem is érti többé — azt az erkölcsi dimenziót, a szabadságnak és morálnak azt a dimenzióját, mellyel az ész-fogalom még Kantnál s az egész német idealizmusban rendelkezett?) S van-e oka a vallásnak a racionalizmus bukása fölött triumfálni, amikor a racionalizmus bukása nem az egyházhoz való visszafordulást eredményez, nem új ajátosság kiindulását jelenti, hanem közönyt, hedonizmust, életuntságot, Coca-Cola kultúrát? Főképp pedig van-e okuk egymás ellen küzdeni akkor, amikor mindkettő jószereivel immár csak árnyképekkel, a másik torzképével, s nem valóságával hadakozik? Hol van már az a vallás (a vallás, mint a nép ópiuma, elnyomó zsarnokság, az ember kiskorúságának, az evilágtól való elfordulásnak és a túlvilág felé való fordulásnak a hirdetője), ami ellen a filozófia évszázadokig harcolt? S hol az az emberi ráció korlátlanúságára olyannyira büszke, az emberi lehetőségek megvalósíthatóságában korlátlanul bízó filozófia, amely ellen a vallás évszázadokig (többek között újabb és újabb istenérvek kigondolásával) küzdött? Jelen alakjában sem a vallás ill. a teológia, sem a filozófia nem felel meg annak a képeknek — lett légyen bár hiteles vagy torz —, amely ellen a másik évszázadokig hadakozott.

Van természetesen egyfajta vallásosság, amely ellen a filozófia (beleértve az olyan filozófiát — sőt elsősorban azt —, amely önmagát vallásosnak tartotta) szenvedélyesen és őszintén hadakozott, mely vallásosság különféle emberi gyengeségekből táplálkozott, s melynek motivációja pl. üdvözülés egoista reménye, az inautentikus attitűd különféle formái, úgy mint gyengeség, gyávaság, intellektuális lustaság, restség, vagy éppen odadörgölődés az abszolúthoz, protekcióért folyamodás az örök élet reményében, bennfentesség, kevélység, álságosság, ajtatoskodás, szemforgatás, képmutatás, vakhit, vakbuzgóság, doktriner merevség, túlzott önbizalom, fennhéjzás, Schwärmerei, rajongás, a (vélt) kiválasztottság biztonságos-melengető érzése stb. Mindezen attitűdök, hangsúlyozom, megjelenhetnek ateista formában is — de vallásos formában is. A nemrég elhunyt Nyíri Tamás úgy vélte, a szemináriumokban „éngyengeségben szenvedő és becsvágyó fiatalemberekkel” találkozni, „akik a klerikális öltözék, egy kritikátlan teológia, s egy centralista, fegyelmezésre hajlamos egyházvezetés ... mögé bújnak”<sup>11</sup>. — Az „éngyengeségben szenvedő és becsvágyó fiatalembereknek” a korábbi évtizedekben a párthoz való törleszkedésben volt módjuk éngyengeségüket kompenzálni, a világtörténelem immár nyilvánvalóvá lett rejtélyébe való beavatottságban tetszelegni, a tömegeket pedig ennek megfelelően irányítani. Az ugyancsak nemrég elhunyt Vidrányi Katalin is óvott az olyan hívőktől, akik keresik ugyan Istent, de nem azért, hogy megtalálják, hanem igencsak önös érdekből — „mert mindenáron üdvözülni szeretnének”.<sup>12</sup> Első világháború után tartott, már idézett nevezetes előadásában Max Weber arról írt, hogy a jelenlegi dezorientációban „az emberek kínlódnak, hogy élményük legyen [...] s ha nem sikerül is, mindenesetre úgy kell tenniük, mintha részeseletk volna ebben a kegyelmi adományban”. Az általános talajvesztés közepette „egyes értelmiségiek lelküket garantáltan valódi, régi holmival szeretnék bebútorozni, és közben felidézni, hogy ezek közé tartozik a vallás is; [...] élményekből pótszert teremtenek”, ami pedig „csalás vagy öncsalás”: „új vallási képződményeket próbálunk kiizzadni új, valódi prófécia nélkül”. A „vallásos szempontból valóban 'muzikális' embernek éppen legbensőbb érdekeit soha semmiképpen sem szolgálhatja az”, vélte Weber, „ha valamilyen szurrogátummal [...] leplezik el előtte és mások előtt azt a tényt, hogy egy Istentől idegen, próféta nélküli korban adatott élnie”.<sup>13</sup>



— Végezetül hogyan summázná teológia és filozófia viszonyát?

— Azt hiszem, mind a teológia, mind a filozófia önmeghatározása az utóbbi időben alapos változáson ment keresztül. Mivel a filozófia közelebb esik hozzám, hadd induljak ki most is a filozófia önmeghatározásából. „Le kell mondanunk arról az elképzelésről”, összegzi századunk filozófiai fejleményeit a tekintélyes jelenkori amerikai filozófus, Richard Rorty, „hogy hozzá tudunk férni olyan szuperfogalmakhoz, melyek ne volnának különös történeti korok, különös foglalkozások, a kultúra különös szféráinak fogalmai, hanem valamiképpen szükségszerű módon benne rejlénének minden alárendelt fogalomban, s ezért azután arra volnának használhatóak, hogy ez utóbbiakat velük 'analizáljuk'. Ezáltal feladjuk a régi álmot, [...] a filozófiának mint *scientia scientiarum*-nak [...] az álmát”. „[...] mind a posztpozitivistá analitikus filozófia, mind pedig a posztfenomenológiai kontinentális filozófia tagadja az állandó semleges mátrix [...] fogalmát, melybe minden gondolatnak és nyelvnek bele kellene illeszkednie [...]”<sup>14</sup>. A „régí álomnak”, „a filozófia mint *scientia scientiarum* álmának” a feladása, mely együtt jár „az állandó semleges mátrix fogalmáról” való lemondással — ama mátrixról való lemondással, „melybe minden gondolatnak és nyelvnek bele kellene illeszkednie”, s mely ily módon idő és történelem feletti volna —: nem utolsósorban ez motiválja számomra a hermeneutikát mint a *szerénység filozófiáját*. A filozófia mint *scientia scientiarum* elképzelésének feladása szerénységet ró ránk; s aligha hinném — iménti állítással remélhetőleg nem kerülök összeütkezésbe azzal, hogy szerénytelenül, kívülről vélek állításokat tenni róla —, hogy a teológus ezzel másképp lehetne; nem hinném, hogy alapja volna annak a pretenzióknak, hogy ő hozzá tud férni „olyan szuperfogalmakhoz, melyek ne volnának különös történeti korok” fogalmai; olyan fogalmakhoz tehát, melyekkel adott esetben a keresztény hit önértelmezését, igazságát véglegesen, egyszer s mindenkorra, meghaladhatatlan, történelemfeletti módon tudná nyelvi-fogalmi formába önteni.

Ha azonban ez így van, akkor mind a teológia, mind a filozófia feladata lehet a megújított önreflexió, önmaguknak s saját feladatuknak a visszanyerése, saját helyzetük újragondolása, tudatos vállalása, egyszóval saját helyzetüknek mintegy a megnevezése. Hogy sohasem teszi könnyebbé a dolgokat, hanem éppen nehezebbé, azt Heidegger a *filozófia* specifikumaként persze többször is hangsúlyozta — egy ízben azonban a *teológiára* is vonatkoztatta. „A teológia a hitet csak nehezebbé teheti, vagyis érthetővé teheti azt, hogy a hívő beállítódásra éppen nem általa — nem a teológia mint tudomány által —, hanem csakis és kizárólag a hit által lehet szert tenni”<sup>15</sup>. Azon fölismerés alapján, hogy fogalmaink menthetetlenül történetiek, egy adott közösség és kor világához kapcsolódók, a hermeneutika mint a szerénység filozófiája talán könnyebben találhat utat az emberekhez, mint a *scientia scientiarum*-ként felfogott filozófia; e szerénységnek a másik oldalról talán a keresztényi alázat habitusa felelhetne meg.

**Jegyzetek:** 1. *Vagy-vagy*. Gondolat 1978, 783. old. — 2. M. Heidegger — K. Jaspers: *Briefwechsel 1920-1963*. Sajtó alá rendezte W. Biemel és H. Saner. Frankfurt/Main — München — Zürich: Klostermann — Piper, 1990. 144 sk. o. — 3. *Theorie Werkausgabe*, 1. köt., 118. o. — 4. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen, 1971, 61.o.; magyarul: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*. Bp., 1993. 112. o. — 5. *Gesamtausgabe* 61. köt. 7.o. — 6. *Schellings Abhandlung*, 175.o. — 7. Karl Rahner: *Az Ige hallgatója*. Bp., Gondolat, 1991, 182.o. — 8. „A tudomány mint hivatás”. In. Max Weber: *Állam, politika, tudomány*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó Bp., 1970, 153.o. — 9. Brief über den „Humanismus”. *Wegmarken*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1967, 194. o.; *Was heißt Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1954, 161.o. — 10. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1976, 63. sk. o.; *Aus der Erfahrung des Denkens, Gesamtausgabe*, Bd. 13, Frankfurt/Main: Klostermann, 1983, 152. o. — 11. Ld. Nyíri Tamás: „Egyházak — a falakon innen és túl”. *Mérleg* 1992/1. 39. o. — 12. Ld. Vidrányi Katalin: „Keresni, találni — de el nem bizakodni”. *Nappali Ház* 1992/1. 46. o. — 13. Weber: „A tudomány mint hivatás”, id. kötet, 135., 155., 153. o. — 14. „A filozófia ma Amerikában” in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1985/3-4., 593., 597. o. — 15. *Gesamtausgabe*, 9. köt. 56. o.

# KÖRKÉP

Gabriel M. Nissim OP

## PEDAGÓGIA ÉS TÖMEGTÁJÉKOZTATÁS

(Az audiovizuális nevelés feladatai)

A politikában és az egyház életében egyaránt új fejlemény, hogy a tömegtájékoztatásnak saját „minisztériuma” van — igaz, mint látni fogjuk, más-más értelemben. A médiák csupán az utóbbi harminc évben tettek szert akkora jelentőségre, amekkorát manapság tulajdonítunk nekik, de azóta gyökeres változást idéztek elő életmódunkban, emberi kapcsolatainkban és gondolkodásunkban. Olyannyira, hogy — a világ szinte valamennyi országát beleértve — joggal beszélhetünk „médiatársadalmakról”.

Nem véletlen tehát, hogy amikor minden állam létrehozta a maga „távközlési minisztériumát”, az egyház is úgy döntött, hogy — bár Szent Pál ezzel még nem számolhatott — a karizmák és a szolgálatok („minisztériumok”) hagyományos listájára a „kommunikáció szolgálatát” is felveszi. Ez nyilván nem azt jelenti, hogy az egyház csak a közelmúltban ébredt volna rá a kommunikáció jelentőségére: a sokféle karizma közt Pál első helyen említi az Ige továbbadására irányuló hagyományos szolgálatokat. Arról sincs szó, hogy e karizmákat most új címkével próbálnánk vonzóbbá tenni, azzal a céllal, hogy a modern „tömegtájékoztatási eszközök” csatornáin keresztül szólítsák meg a társadalmat.

A „kommunikáció szolgálatát” ugyanis nem pusztán, sőt elsődlegesen nem az egyház saját üzenetének közvetítésére vonatkozik. Még kevésbé helyénvaló, hogy a modern médiákban csak a szélesebb közönség, a „tömeg” befolyásolásának technikáját lássuk. A távközlés efféle — hogy mást ne mondjunk — „haszonelvű” vagy „eszközszerű” (és a keresztények körében is elterjedt) felfogása tévedésen alapul. A médiákat, legfőképpen az audiovizuális berendezéseket (köztük is kiemelkedő szerepe van a televíziónak) valójában nem technikának és nem is eszköznek, hanem önálló nyelvnek: egy új kultúra alkotóelemeinek kell tekintenünk.

E kulturális környezet — a médiák, az elektronikus képek világa — az egyházat „missziós” szolgálatra ösztönzi, akárcsak a 19. században Afrika vagy Ázsia népei, vagy az ötvenes évek munkásnegyedeinek lakói. Arra kell törekednünk, hogy lehetőség szerint elkerüljük az evangelizáció afrikai vagy ázsiai tévűjtait: ne számítsunk fényes sikerre, amikor a médiavilágban valódi „inkulturációra” törekszünk. Az evangelizáció itt is, másutt is a figyelmes hallgatással kezdődik. Előbb tanoncidőt kell szánnunk a kép sajátos nyelvének és kulturális gazdagságának türelmes megértésére és elsajátítására, azaz *kommúnióra* kell lépnünk e különös univerzum polgáraival. Nemcsak a szakmabeliekkel, hanem a közönséggel is, amely nap mint nap órákat tölt a televízió előtt. Törekvéseinket megnehezíti, hogy — a „Gutenberg-galaxis” szülőtteiként — otthonosabbnak érezzük az írott szót: az egyházi vezetők többsége legalábbis így van ezzel.

A médiauniverzum egyik legégetőbb kérdésével a nevelőmunkában találkozunk. E kérdés nem annyira a médiák, mint pedagógiai eszközök felhasználását érinti. Természetesen nagy segítséget nyújtanak, akár a hitoktatásban is, hiszen az emberek, kivált a fiatalok ezt a nyelvet szokták meg. Másról van szó: épp azért, mert

a fiatalok ezt a nyelvet beszélik, azon kell fáradoznunk, hogy a kommunikációs eszközök helyes használatára neveljük a közönséget, főként a tévénezőket. E munka szükségességét pápai dokumentumok is megerősítik: a *Communio et Progressio* s nemrég az *Aetatis Novae*.

Úgy tűnik, e nevelési feladat napjainkban különösen is sürgető. Ezért egy ökumenikus munkaközösség, amely különböző európai országok audiovizuális szakembereiből alakult, a közelmúltban felhívást intézett az európai keresztény egyházak médiaüggyekkel megbízott felelőseihez. *Memorandum*ukban, amely a világ többi részén éppoly időszerű, arra szólítják az egyházakat, hogy e pedagógiai munkából tudatosabban és szervezettebben vállaljanak részt. Örömmel vennék, ha e hívásra minden keresztény megmozdulna, mindenekelőtt természetesen azok a tisztségviselők, akikre a nevelés feladata hárul, hiszen a tét az egyes ember és a család, de a televízió és az egész társadalom szempontjából is rendkívül jelentős.

Az egyháznak és a keresztényeknek haladéktalanul be kell tehát kapcsolódnia a médiák helyes használatát célzó nevelőmunkába, mégpedig két lényeges okból is (az alábbiakban még említésre kerülő *Memorandum* mindkettőt részletesen kifejti):

- a nyilvánosság súlya s eképp a tévéadásokért viselt felelőssége egyre nagyobb;
- pedagógiai illetékessége és a rendelkezésére álló eszközök magára az egyháza is a pedagógiai szolgálat kötelességét róják.

## A néző felelőssége

A közeljövőben a televízió közönségére sokkal fontosabb feladatok várnak, mint tegnap vagy akár napjainkban.

Egyrészt azért, mert a technológia új eredményei (a műholdak, a nagy képfelbontású készülékek, a megnövekedett frekvenciasűrűség) rengeteg tévécsatorna vételét teszik lehetővé. Másrészt — és legfőképp — azért, mert az adások felelősei a tévécsatornák megélénkült konkurenciaharca közepette nemcsak a nézők igényeit szem előtt tartva alakítják ki műsorpolitikájukat, hanem radikálisabb szempontok szerint: a tévéadást „terméknek” tekintik, amelyet „piaci” viszonyok között bocsátanak „árúba”. Következésképp egyre több függ attól, hogy a nézők miként fogadják a műsorkínálatot s mindazt, ami a képernyőn nézhető (videojátékok, interaktív médiák stb.). Döntő fontosságú tehát, hogy segítsünk a közönségnek a műsorok szabadabb, felelősségteljesebb és tudatosabb megválasztásában: a fogyasztói magatartást fel kell, hogy váltsa a személyes meggyőződés. Mindez természetesen megfelelő tájékozódást igényel.

Ahelyett, hogy a képernyő közönségének passzivitása miatt elkedvetlenednénk és elutasítással vagy cenzúrával válaszolnánk (ami kivált keresztényeknél gyakori), vajon nem volna-e célszerűbb, ha felelősségükre figyelmeztetnénk a nézőket és megteremténék a felelősség gyakorlatra váltásának a feltételeit. Ezt a célt szolgálja az audiovizuális média-pedagógia, amely a fiataloknak és a felnőtteknek egyaránt felkínálja a szabadság útját és megkönnyíti a helyes döntést: „Ha gyermeked a tengerparton játszik, ne falat építs a fövényen — inkább tanítsd meg úszni!” Az így létrejött távolság hozzásegíti a nézőket, hogy a műsoroknak ne elszenvedői, hanem tevékeny részesei legyenek: értékelve válasszanak és válaszoljanak, szabadon művelődjenek. A média-nevelés több tekintetben is áldásosnak bizonyulhat.

**(Felelős szabadság)** Néhány éve elszabadult a műsorkínálat: a távkapcsoló segítségével tetszés szerint kalandozhatunk 20-30 tévécsatorna közt. A frekvenciasűrítés révén lehetőségeink pár éven belül a mainak tízszeresére növekednek. A hatóságok akarva sem korlátozhatják a kínálat sokféleségét. A választás és a használat tetszőlegessége csak egy más fajta szabadsággal, a belső elhatározással egyen-

súlyozható ki. Ez a média-nevelés elsődleges célja: annak elősegítése, hogy a választást ne a kínálat diktálja.

E körülmény korántsem mellékes, ha figyelembe vesszük a tévécsatornák versengését, amelynek perverz hatásai már most megmutatkoznak: célkitűzésük nem az, hogy műsoraikkal a nézőket szolgálják, hanem az, hogy a közönséget eladják a reklámügynökségeknek. A konkurenciaharc olyan műsorszerkezetet eredményez, amely — különösen a fő-műsoridőben — minden áron maximális nézőszámot igyekszik felmutatni.

Szabadságunkhoz különösen a valóság és a kép megváltozott — s a tévé esetében döntő fontosságú — viszonya intéz kihívást. A nézők túlnyomó többsége ugyanis azt hiszi, hogy a képernyőn megjelenő kép segítségével közvetlen kapcsolatba kerül a létező világgal, olyannyira, hogy magát a képet tekinti valóságnak. Márpedig a médiák, kivált a televízió „valóságáteresztő” képessége roppant csekély. A valóságnak nem „közvetlen”, hanem — mint nevük is jelzi — „mediatizált”, azaz közvetített látványát nyújtják. Nem „világra nyíló ablakként”, nem a nyers valóságot közvetlenül megjelenítő „tükörként” működnek. Le kell szögeznünk, hogy a rekonstruált valóságkép önmagában nem utal sem perverzióra, sem manipulatív szándékra, hanem a médiák természetéhez tartozik. A „médiacsinálók” részéről hatalmas munkát igényel, melyet ők többnyire igyekeznek is becsületesen, nagy szakértelemmel elvégezni. A rekonstruált kép segítségével persze újabb és újabb lehetőségek nyílnak a közvélemény befolyásolására, a valóság önkényes eltorzítására. Akár fennáll azonban a torzítás szándéka, akár (jobb esetben) nem, a médiák műsora mindig valóságábrázoló művelet eredménye: értelmet hordozó struktúra. Ezért hát kiemelkedően fontos, hogy a nézők tudatában legyenek a valóság és a kép közötti távolságnak. Számos gondolkodó hangsúlyozza, hogy ez lesz az eljövendő évek egyik meghatározó mozzanata. Tudjuk, hogy a virtuális képek technikája egyre fejlettebb. „Valóság és kép különbsége hirtelen elenyészővé vált, s a távolság csökkenésével felelősségérzetünk is megfogyatkozik” — jegyzi meg Paul Ricoeur.

Napjaink tévénezői egyelőre a kép rabszolgái. A média-nevelés célja, hogy tudatosítsa: szerkesztett képekkel van dolgunk. Rá kell jönnünk, hogy a tévéműsорт nemcsak a tartalma (témája vagy beszédmódja) minősíti, hanem a formája is. Amit a forma (a díszlet, a montázs, a hangfelvétel) közvetít, éppúgy üzenetet hordoz, mint a tartalom. Az audiovizuális nevelés egyik lényeges következménye az lehet, ha a formaalkotó eljárások ismeretében a néző egyszerre lesz képes értékelni és gyanakvással szemlélni, amit lát.

**(Kultúra)** Akik ártalmasnak ítélik a médiák hatását a fiatalokra, a média-pedagógiában sokáig nem láttak mást, mint a gyermekek „beoltását” a televízió „gyermekbetegsége” ellen, jöllehet a fiatalok (s nem kevésbé a felnőttek) sebezhetőségének oka sokkal inkább a kiszolgáltatottság: nem ők uralják a tévét, hanem a tévé rendelkezik felettük. A kép bűvöletében fegyvertelenül állnak szemben a rajta óhatatlanul átsugárzó ideológiával (a férfiaság és nőieség média-eszményével, a viselkedés és a társadalmi érintkezés sztereotípiáival stb.). Ha azonban megértjük az audiovizuális nyelv sajátos törvényeit, megtörik a varázs.

Az audiovizuális nevelés egyik célja tehát az, hogy mind a fiatalok, mind a felnőttek megtanulják a médianyelv grammatikáját, mondattanát, poétikáját, egy szóval retorikáját. Lehet, hogy a fiatalok e területen otthonosabban mozognak, egyikük-másikuk azonban inkább analfabétának tekinthető. Ha valódi audiovizuális kultúrára tesznek szert, nagyobb haszonnal és értelmesebben válogathatnak a tévéműsorok közül. A tapasztalat azt mutatja, hogy ha az audiovizuális nevelőmunkában, a képkultúra megteremtésében az iskola is részt vesz, akkor a diákok nemcsak könnyebben illeszkednek be az iskola kulturális univerzumába, hanem tanul-

mányi eredményük is kedvezőbben alakul. Amikor a nevelők a tévéről beszélnek és a gyermekeket a képnyelv megfejtésére tanítják, s amikor utóbbit, pedagógiai segéd-eszközként, a kötelező iskolai anyag szemléltetésére is felhasználják, akkor a fiatalok úgy érzik, hogy a számukra oly ismerős közeg és nyelvezet az iskolában is elfogadásra talál. Az audiovizuális médiák helyes használatának pedagógiája hidat ver két kulturális glóbusz: az iskola és a televízió közvetítette civilizáció között.

Ajánlatos ezért a hitoktatásban is többször élnünk a televízió adta lehetőségekkel. Nemcsak azért, hogy jobban „lekössük” a fiatalokat, hanem annak bizonyosságául, hogy odafigyelünk sajátos nyelvükre, tiszteljük személyiségüket és világukat. Így egyrészt megértik, hogy sem az egyház, sem a hit nem ítéli el otthonos környezetüket (ha nem áldja is meg okvetlenül minden szegletét), másrészt hamarabb teremtenek kapcsolatot képi világuk és az evangélium között. A evangélium nagyobb eséllyel kopogtat kultúrájuk ajtaján.

**(Demokrácia)** A televízióknak kétségtől kiváltságos szerepe van a demokratikus információ- és véleménycserében. Ugyanakkor a rá jellemző működési zavarok kockázatát is rejti. Az audiovizuális pedagógia hatékonyan járulhat hozzá e kockázatok csökkentéséhez és kiegyensúlyozásához.

Az információszerzés joga tudvalevőleg nem tartja vissza sem a politikai hatalmat, sem a különböző érdekcsoportokat attól, hogy megpróbálják befolyásolni, sőt ellenőrzésük alá vonni a televíziót. Az audiovizuális nevelés betekintést enged az információtermelés gépezetébe, amely irányt szab a szerkesztőségek munkájának, a műsorkészítők döntéseinek. A tévénézőknek viszont módjukban áll felkészülni a tévécsatornákon érkező információk elemző értékelésére. Felismerhetik a mögöttük lappangó ideológiai szándékot és megteremthetik a kritikai nézőponthoz szükséges távolságot.

Ami pedig a demokratikus vitákat illeti: észre kell vennünk, hogy a tévéműsorok szereplőit a szegénység és az egyenlőtlenség új formái választják el a nézőktől: akihez az adás szól, nem szólhat bele az adásba. Vannak, akik hasznot húznak a médiákból, és vannak, akik a közelébe se jutnak. Tény az is, hogy az információszerzés egyre inkább a reklámmal mintáikhoz igazodik. A televíziós vitákban gyakran fontosabbak az elnagyolt látványok és a közhelyek, mint a valódi problémák és az árnyalt érvek. Az audiovizuális nevelés egyike a rendelkezésünkre álló szerény eszközöknek, amelyekkel harcolhatunk az információs és hatalmi esélyegyenlőtlenség ellen, és csökkenthetjük a műsorkészítők és a befogadók közt tátongó szakadékot.

**(Etika)** A nézők beleszólásának jelentőségét az is növeli, hogy a tévécsatornák és az újságok felelősei egyre-másra hangoztatják: számukra nem létezik más etikai szempont, mint amit a „piac” törvénye diktál. Miért döntenék el a közönség helyett, hogy mit tartson értéknek és mit nem? Ha tehát egyik vagy másik adásnak, bármily visszatetsző is sokak számára, közönségsikere van, akkor kinek a nevében vennék le a műsorról?

Nem kétséges, hogy az írott vagy az elektronikus sajtónak kemény versenyhelyzetben kell megküzdenie fennmaradásáért, ezért műsorpolitikájukat hajlamosak teljes egészében a közönség igényeihez szabni, miközben etikájuk kimerül abban a kérdésben, hogy „jól eladható-e a műsor”. Ez meglehetősen kiagyalt álláspont, mivel köztudott, hogy a kínálat nagy mértékben meghatározza a keresletet.

Mindazonáltal pozitívként könyvelhetjük el, hogy ha a néző több lehetőség közül választhat, akkor felelőssége is megnő. Persze csak akkor, ha döntését a dolgok közelebbi ismeretében hozza meg. Az audiovizuális nevelésnek itt is meghatározó szerepe van: olyan ismeretekkel, az adások értékelésének azzal a képességével ruház fel, amellyel a közönség nagy része nem rendelkezik, s így felelős magatartásra

szólít. A néző ekkor maga létesít belső kapcsolatot műsorválasztása és személyes értékrendje között.

Ekkor nyílik lehetőség arra, hogy a tájékozott, kiforrott ízlésű, felelős nézők hangot adjanak etikai meggyőződésüknek. A szakemberek is ezen az úton érhetők el, illetve vonhatók be a pedagógiai munkába. Akik közülük erkölcsi tudattal rendelkeznek — s a többséget ők alkotják —, azok könnyebben érvényesíthetik elgondolásait saját televíziós posztjukon vagy az elektronikus médiák más alkalmas színterein, ha tudják, hogy a közönség is támogatja őket.

### **Pedagógiai jártasság — az egyház eszköztára**

Amióta felgyorsult az elektronikus médiák fejlődése, a társadalmi élet legkülönbözőbb területeiért felelős személyiségek, a pedagógusok és a szülők aggódva szemlélik a társadalom kulturális és erkölcsi alapjait érintő eseményeket. A gond az egyházakat is terheli — nem vonulhatnak tehát vissza a borúlátó szemlélet vagy a védekező magatartás bátyái mögé.

A kínálkozó cselekvési stratégiák közül a nevelői feladat (a fiataloké és a felnőtteké egyaránt) különösen egybehangzik az egyház alapvető küldetésével, azzal, amiről tanúságot szeretnének tenni. Az audiovizuális nevelés legfőbb célja ugyanaz, mint amely a pedagógia egyéb területein is megfogalmazódik: a hiteles és felelős emberség szabad kibontakozását kell szolgálnia, mivel ezt kívánják a demokrácia alapeszméi, az emberi jogok, és ezt sugallja etikai elkötelezettségünk is.

A nevelés ezen kívül könnyebben megközelíthető terület az egyházak számára. Maguk a médiák nehezebben hozzáférhetőek, egyrészt az audiovizuális eszközök bonyolultsága miatt, másrészt mivel a keresztény szakemberek száma aránylag csekély. Az a pedagógiai távlat viszont, amely az audiovizuális nevelést is magába foglalja, jóval ismerősebb. Az egyházak mindig is gondot fordítottak arra, hogy ez ügyben megfelelő jártasságra tegyenek szert és megtalálják a cselekvés módját. Nincs tehát akadály annak, hogy az egyházak kidolgozzák a maguk audiovizuális pedagógiai programját, mégpedig több szinten.

**(A keresztény iskola)** A feladat együttműködést igényel az egyházak médiaüggyekkel megbízott, illetve a pedagógiában illetékes felelősei között. Kezdeményezésekre bőven akad példa, mind az egyházaktól függő oktatási és más pedagógiai intézményekben, mind az állami szektorban, illetve egyéb magániskolákban. Határozottabban támogathatnánk azokat, akik már megtették az első lépéseket. Főként a tanárok továbbképzéséről kellene gondoskodnunk. A tanártól, aki többnyire csak a könyvek világában otthonos, komoly erőfeszítést követel az audiovizuális médiákkal való ismerkedés.

**(A család)** A szülőket közvetlen közléről érintő kérdés, hogy gyermekük mennyi időt tölt a tévé előtt, legtöbbször azonban nem tudják, mit tehetnének a helyzet megváltoztatásáért. Marad tehát a jóformán eredménytelen tiltás, vagy — jobb híján — a túlzott engedékenység; természetesen mindkettő a bűntudatképzés jegyében.

A szociológiai kutatásokból viszont az tűnik ki, hogy mind a fiatalok hangulatát, mind a családi légkört jótékonyan befolyásolja, ha a szülők elbeszélgetnek gyermekeikkel a közösen nézett tévéműsorokról. Ezáltal csökkenthető az agresszív képek hatása, különválasztható a valóság és a fikció, továbbá a televízió közvetítette értékek és viselkedésmódok összemérhetőek a családi környezetben szerzett tapasztalatokkal. Ekkor derül ki, hogy milyen fontos a szülők képzettsége. A párbeszéd egyrészt nekik is hasznukra válik, másrészt segít továbbadni a távolságtéremtés, az elemzés képességét, harmadrészt biztosítja a fiatalok szemében oly becses és nélkü-

lözhetetlen szabadságot. E szabadság nem korlátozza, hanem árnyalja, sokszínűbbé teszi a televíziózás örömét.

A plébániák, a keresztény közösségek és családi mozgalmak bizvást számíthatnak sikerre, ha arra ösztönzik a szülőket, hogy gondolkodjanak el a televíziónak a család életében elfoglalt helyéről, és vegyenek részt olyan kurzusokon, amelyeken elsajátíthatják a médiák értékeléséhez szükséges elemzőképességet.

**(Hitoktatás és audiovizuális nevelés)** A hitoktatás nem lehet közömbös a médiák iránt, hiszen a legtöbb országban ezek alkotják a gyermekek, a serdülők s nemritkán a felnőttek természetes nyelvi közegét. Kell-e vajon külön is foglalkoznunk audiovizuális neveléssel? Nyilvánvaló, hogy nem ez az egyetlen és legfőbb gondunk, mindazonáltal hasznos lehet, ha feltesszük a kérdést: hogyan függ össze a katekézis és az audiovizuális nevelés?

A hitoktatás évek óta foglalkozik a fiatalokat érintő létkérdésekkel és társadalmi problémákkal. Nyitott tehát minden iránt, ami a serdülők életéhez tartozik. A felnőttkatekézis keretében is szóba kerülnek az emberek mindennapi gondolatai — akár a keresztségi előkészület során, akár kevésbé rendszeresen, a keresztény mozgalmak és közösségek összejövetelein. Vajon felvetődnek-e ilyenkor a kommunikáció általános problémái és, közelebről, a médiákkal — a televízióval, a rádióval — kapcsolatos kérdések? Ha nem, talán azért nem, mert fegyvertelennek érezzük magunkat a televízióval szemben. Itt az ideje, hogy legyőzzük tétováságunkat. A keresztényeknek az elsők között kell felelősséget vállalniuk azért a jövőért, amelynek tétjére az előbbieken utaltunk.

Az egyház megtalálta a módját, hogy a tágabb értelemben vett hitoktatás keretében szót ejtsen a polgár felelőségéről. Napjainkban nem kevésbé szükséges, hogy megfogalmazzuk a keresztények „médiafelelőségét”, mint a „polgári” lelkiismeret fontos összetevőjét egy olyan „civitasban”, amelynek életét sok tekintetben a médiák határozzák meg. Annál is inkább, mivel az audiovizuális nevelés eszköztára már rendelkezésünkre áll: számos országban léteznek olyan keresztény szervezetek, amelyek kellő szakértelemmel nyújtanak ilyen irányú képzést. Sok helyütt készülnek a hitoktatást előmozdító filmek vagy videokazetták. Ezek olykor rendkívül színvonalasan alkalmazzák a médiakultúra eszközeit, a képek nyelvét. Gyakori eset, hogy a videofelvételeket hitoktatók tevékeny közreműködésével állítják elő. Felhasználásuk az audiovizuális nevelés figyelemreméltó eredménye.

De merészkedjünk messzebbre: a hitoktatás alkalmával vitát kezdeményezhetünk a médiákról s arról, hogy keresztényekként hogyan viszonyuljunk hozzájuk. Az alapképzésben egyházi dokumentumokra is támaszkodhatunk: a *Communio et Progressio* és az *Aetatis Novae* gondolatok sokaságával, az értékelés kritériumaival, a helyes magatartás normáival könnyíti az eligazodást. Természetesen nem hiányozhat a hitoktatók megfelelő tájékozottsága és képzettsége: a rögtönzés többet árt, mint használ. Érdeemes nem keresztény intézményeket is felkeresnünk, hogy elsajátítsuk a képek nyelvét.

Számos, főként fiatalokkal (gyermekkel vagy serdülőkkel) foglalkozó hitoktató fájó tapasztalata, hogy a katekézis és a fiatalok nyelve közt áthidalhatatlan szakadék tátong. Az akadály legyőzhető, ha a keresztények nem idegenkednek a filmtől, a videótól és a televíziótól. Legyen szó nézőkről vagy műsorkészítőkről, jelét adhatják az egyház szolgálatképességének, amellyel segíteni próbál, hogy ne a médiák hajtsák uralmuk alá a földet, hanem mi bánjunk velük szabadon, felelős polgároként és felelős keresztényekként.

**Fordította: Mártonffy Marcell**

**Forrás:** Eduquer aux médias: une tâche urgente. In: Lumen Vitae 1994/4, 425-436.

# KÖNYVEKRŐL

■ SIMONE WEIL: *Kegyelem és nehézkedés. Pilinszky János tolmácsolásában.* XX. századi keresztény gondolkodók 6. Vigilia Kiadó, Budapest, 1994.

A *Kegyelem és nehézkedés* c. kötet eddig nagyrészt kiadatlan Pilinszky-fordításokat tartalmaz Simone Weil írásaiból. Amint az eligazító utószóából is kitűnik, a szerkesztők elsődleges szándéka Pilinszky fordítói tevékenységének bemutatása volt (erre utalhat az is, hogy néhány esetben ugyanannak a szövegnek több fordítás-változatát is megtalálhatjuk) ill. ezen túl a szellemi rokonság fölmutatása Pilinszky és Simone Weil között. A közölt szövegek részben Pilinszky, részben mások fordításában (a *Jegyzetfüzetek* a közelmúltban Jelenits István gondozásában) már korábban is megjelentek, így a kötet Weil művének és gondolkodásának ismeretéhez közvetlenül nem ad hozzá semmi újat.

A kötet anyaga válogatás, amely nem a szerkesztőknek, hanem magának Pilinszkynek a kezenyomát viseli: Pilinszky szelektíven fordított, ami részben talán figyelmetlenségnek tulajdonítható pontatlanságot jelent (sokszor hagy ki egy-egy sort, vagy egy-egy bekezdést is), részben viszont (erre szintén az utószó hívja föl a figyelmet) tudatos kiválasztását azoknak a szövegeknek, amelyeket igazán magáénak érzett, szellemi beállítottsága és keresztény meggyőződése alapján. Ugyanez a kritérium vezette egyébként Gustave Thibont is a háború utáni első Weil-kiadásnál, s így a *La paysan et la grâce (Nehézkedés és kegyelem)*, ami Pilinszky fordításainak is (az első két tanulmány kivételével) a forrása, amúgy sem adhat teljes képet Weil gondolkodásáról. Mégis értékes Pilinszky válogatása, hiszen mint Weil kongeniális olvasója valódi hangsúlyokat és mélységeket érzett meg, ezért *közvetve* Weil megismerésében is sokat segíthet.

Mindenképpen igaz ez a megállapítás a kötet első írásáról, a *Szerencsétlenség és istenszeretetről*, amely fontos (és kedves)

téma Weil számára. A szerencsétlenség fogalmának segítségével lehetővé válik egy olyan valóságnak, életállapotnak a mélyebb értelmezése, amelyet a szociológia vagy az antropológia a maga módszereivel és fogalmaival nem tud egészében megragadni, hiszen fizikai és lelki, pszichológiai és társadalmi összetevői egyaránt vannak. Szenvedés és teljes gyökérlenség az élők földjén egyszerre. Weil érdeme a nagyon pontos, finom, empátikus leírás, bár tulajdonképpen nem ez a célja: a szerencsétlenek felé forduló figyelemre szeretne rávezetni. Ez a figyelem tiszta szeretet, mert megértette azt, hogy az istenszeretet minden életállapotban lehetséges, hiszen minden életállapot valamiképpen Isten jelenlétének és szeretetének hordozója. A szerencsétlenség privilégium, mert közvetlen kapcsolatba helyez a kereszttel, Isten belső életének legnagyobb titkával, az isteni Szeretet által Isten és Isten közé vetett távolság (17.o.) titkával.

A második írás, az *Ami személyes, és ami szent*, Weil egészen eredeti felfogását fogalmazza meg a személy és a jog fogalmával kapcsolatban. Szerinte mindkettő helytelen, mert hiányzik belőlük a figyelem a gyengék felé, mindkettő az erővel, a *kollektív* fölényével függ össze a konkrét emberrel szemben (pl.: a személy kivirágzása társadalmi kiváltság; 41.o.). Ami igazán szent az emberben, az a személytelen képessége, vagyis az önmagáról lemondani tudó, alázatos figyelem: ez nyilvánul meg a művészetben a szépség, a tudományban az igazság iránt.

A továbbiakban a *Nehézkedés és kegyelem* első néhány fejezetének ill. néhány töredékének fordítása olvasható. Weil jegyzetfüzetei eredetileg kis egységekből épülnek fel, véletlenszerű egymásutániségben; a *Nehézkedés és kegyelem*ben ezekből válogatott ill. ezeket rendszerezte témakörök szerint G. Thibon: Bálványimádás, Üresség és kiegyenlítés, Leszakadás a világról, Dekreáció, Szükségszerűség és engedel-



messég, Szeretet. A részletekből végül is egységes kép áll össze, Weil „vallásos metafizikája” (Vető Miklós szavával élve). Isten szeretetből teremti a világot, ez azt jelenti, visszahúzódik, lemond arról, hogy minden legyen, szükségszerűséggé lesz; ezért a világ a szükségszerűségnek van alávetve, s ennek képe a nehézkedés, az anyag alávetettsége a szükségszerűségnek azonban engedelmesség Istennel szemben. Az ember feladata, hogy a látszat mögött felfedezze a valódi világot, a szükségszerűség törvényét, és maga is tudatosan vállalja az alávetettséget: ez a dekreáció, lemondás önmagáról, az üresség elfogadása. Ha ekkor is megőrzi szívében a szeretetet és a vágyódást Isten iránt, Isten betölti őt.

Ha valaki nyelvi-fordítási gyakorlatként értékeli Pilinszky művét, esetleg párhuzamosan olvasva a francia szöveget és az ő fordítását, találhat okot a bosszankodásra: Pilinszky olykor megváltoztatja vagy felcseréli a mondatok, bekezdések rendjét, olykor figyelmetlen vagy pontatlan (csak egy példa: a mondatot „Emberi lények élhetnek húsz évet, ötven évet ebben a nyomasztó állapotban” Pilinszky úgy fordítja „Emberek tíz, húsz, harminc, vagy akár ötven esztendő” képesek élni ilyen lelkiállapotban”, 10.o.), előfordul, hogy félreért egy-egy mondatot. Valóban szabadon kezeli a szöveget, de ez azt jelenti, hogy bizonyos értelemben saját műveként újra írja, s az újáteremtés szépsége kárpótolhat a nyelvi nagyvonalúságért (ismét egy példa: „amely ki akar ugrani a sértés elől, de vissza kell fognia magát, a tehetetlenségtől vagy a félelemtől kényszerítve” Pilinszky fordításában: „szeretnének kibújni a bőrünkbe, miközben a félelem vagy erőszak egyetlen árulkodó mozdulatot sem engedélyez számunkra”, 9.o.). Ezzel nem csorbul Weil gondolata sem, s így az olvasó, ahogyan a szerkesztők is megfogalmazták a kötet végén, egy olyan írást tart a kezében, amely egyszerre egészen Weil és egészen Pilinszky.

Válóczy József

## ■ SZÍVEMBŐL SZÓLOK SZÍVEDHEZ Henri J. M. Nouwen három imája Jézushoz

Henri Nouwen teológia tanár, (az angol nyelvterület egyik legismertebb kortárs lelki írója) az egyetemi katedrát felcseréli a szellemi fogyatékosok szolgálatával. A Bárka-közösség alapítója, Jean Vanier édesanyja kéri meg, hogy írjon könyvet Jézus Szívéről. Hosszas unszolásra rászánja magát a kérés teljesítésére. Ám teológiai értekezés írása helyett arra érez ösztönzést, hogy Jézus Szívéhez forduljon és kiöntse előtte szívét, feltárja gyöngeségeit, kételyeit, sebzettségét és reményeit. Gyötrelmeiben ráismerünk saját vívódásainkra, biztosság és melegség utáni sóvárgásában saját legtitikosabb vágyainkra.

A szerző nem értelmezi a Jézus Szíve tiszteletet a mai ember számára, hanem megosztja velünk tapasztalatait. Bemutatja, hogyan érintette meg őt lényé legmélyén Jézus Szívének szeretete, s miként talált biztonságos meleg otthont és gyógyulást Jézus megsebzett Szívében. — Henri Nouwen lelki tapasztalata útjelzés és biztatás: halljuk meg Jézus hívását: jöjjetek hozzám mindnyájan...

A szép kiállítású — ajándéknak is alkalmas — kis könyv a KORDA-nál, a Jézus Szíve Társasága (Népleányok) kiadójánál jelent meg. A Társaság tagjai számon tartják, hogy 1915. január 1-én a Magyar Püspöki Kar felajánlotta hazánkat Jézus Szívének. A 80 éves évforduló megünneplése adta az indítást a könyv kiadására. A közösség olyan írást keresett, amely a mai ember útját egyengetné Jézus Szívéhez. A Szívhez, amelyben gyógyulást találunk sebeinkre és erőforrást az Isten és embertársaink iránti szeretetünk megújulására.

A könyvhöz *Miklós házy Attila S.J.*, a külföldön élő r.k. magyarok püspöke írt ajánló sorokat.

Megrendelhető:

KORDA Kiadó

6000 Kecskemét,

Lestár tér 3.,

tel.: 76-328-977.

Ára ÁFÁ-val együtt 160.- Ft.

# TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

Leo Karrer

## „BOCSÁSD EL NÉPEMET...”

### FELNŐTT KERESZTÉNYEK, NAGYKORÚ EGYHÁZ

A *nagykorúság* — miként a *tapasztalat* vagy a *szabadság* azok közé a szavaink közé tartozik, amelyekre a mindennapos használat során számos félreértés rakódott. Elértéktelenedésük látszólag csökkenti a fogalmi tisztázás esélyét. Ugyanakkor a demokratizmus és az egyenjogúság korszakában, mely a szabadságnak és az emberi jogoknak kiemelkedő szerepet juttat, a nagykorúság általánosan elfogadott norma. Előszereettel hivatkozunk rá az egyházon belül is. A nagykorúság programadó vezérszóként szerepel a nyugat-európai teológusok 1989. január 6-án kelt nyilatkozatában — *Az egyházi gyámkodás ellen* —, de felbukkan más, azóta közzétett „nyilatkozatokban” is.

#### I. A nagykorúság: (jogos) elvárás vagy (túlzott) követelés?

1. Kérdés, vajon a jelenlegi korszellem nem a „nagykorú polgár”, alkalmasint az egyház „polgára” ellen dolgozik-e. A modern technika és gazdaság differenciálódása sokrétű társadalom kialakulásához vezetett. A társadalmi élet különböző területei — a munka, a család, a tömegkommunikáció, az oktatás, a gazdaság, a közlekedés, az egészségügy stb. — párhuzamosan épültek ki viszonylag önálló (al)rendszerekké. A fejlődést egyedül a fokozott racionalitás és a teljesítmény növelését célzó mobilitás képes fenntartani, aminek viszont az emberség látja kárát. Nem kétséges például, hogy e mobilitást a múltból fennmaradt közösségi formák, értékszempontok és hagyományok csak lassítanák, sőt feltartóztatnák. Így hát észrevétlenül eltűntek vagy átalakultak. E folyamat során az egyén levetkőzte a múlt társadalmi kényszereit, szorosabb erkölcsi függőségeit, és — legalábbis szubjektív meggyőződése szerint — a korábbinál nagyobb szabadságra tett szert. Márpedig ez mindenkit arra szólít, hogy önállóan tájékozódjék, és személyes felelősségét latba vetve döntsön saját sorsa felől. A nagykorúság — a megtalált önazonosság — igénye sokkalta inkább az egyes emberrel szemben fogalmazódik meg.

2. Vajon a nagykorúság kihívása nem ró-e túl nagy terheket az egyes emberre? Tagadhatatlan, hogy világtapasztalatunk rendkívül sokrétűvé és ellentmondásossá lett — így jelenik meg a tömegkommunikációban is —, s hogy az egyén képtelen áttekinteni a valóságot, mely körülveszi. Hiányoznak az élet otthonos, mindenki által megbecsült szentélyei: a közmegegyezés legfeljebb vágyálom. Korunk parancszava a *célszerű rugalmasság* (funkcionális mobilitás), s a túlélés esélyét, úgy tűnik, a változás szubjektív képessége biztosítja az úgynevezett pluralista társadalomban, amelyre sokan a „posztmodern” címkét ragasztják.

Egyre sürgetőbben vetődik fel tehát a kérdés, hogy mivel a funkcionális mobilitás kényszere az egyén elszigetelődését (szingularizációját) eredményezi, vajon az ember szellemi-lelki túlfeszítettsége és elerőtlenedése nem jár-e óhatatlanul együtt a szubjektum megfakulásával és a lelki erőforrások kimerülésével. Nem véletlen, hogy a „kilúgozottság” mintegy életmódunk fenyegető jelszavává lett. A politika, a

nyilvánosság, a média közvetítette világ számos kortársunk szemében megoldhatatlan problémák halmazának tűnik fel. Márpedig a tehetetlenségre ítélt egyén nem tehet mást, mint hogy fizetésektelen adósként visszahúzódjék magánszférájába, „s legalább ott” jól érezze magát. Az élet átláthatatlansága és a problémák súlya biztonságkeresésre, egyszerűsítő gondolkodásra sarkal, s az olyan, könnyen elsajátítható életminták és világképek vonzerejét növeli, mint az ezoterizmus, a politikai vagy vallási gyökerű fundamentalista áramlatok, a bűnbakképző mechanizmusok stb. A *szingularizmus* kifejezés arra a visszavonulásra utal, mely a magánélet fogyasztói fészkezelegével kecsegtet, noha ez utóbbi a szabadidőipar és a tömegkommunikáció külső befolyása, sőt bekebelező hatása alatt áll. — Vajon a nagykorúság és az identitás-követelmény pszichés feltételeinek megszűnése után marad-e esélyünk arra, hogy a szolidaritás védőhálóját a társadalom egészére kiterjesszük?

## II. Felnőtt keresztények

1. Az úgynevezett modern kor vallási szempontból látszólag „produktív” (erre utal a fiatalkori vallásosság növekedése), ám nem feledkezhetünk meg arról, hogy a vallás is mindinkább magánügyé válik. Az egyház(ak)hoz való kötődés már nem magától értetődő, s az adott társadalmi körülmények közt nem is kényszeríthető senkire a zárt felekezeti környezet egyházfegyelmi eszközeivel. Az egyháznak is a személyes motiváció és a szubjektív szabadság, illetve önrendelkezés útját kell járnia. Ez természetesen a vallásszabadság és a személyes felelősség tiszteletben tartását is feltételezi, ami más oldalról a vallási kérdések felfüggesztésével, alkalmassint tabuként való kezelésével járhat. Le kell tehát mondanunk arról az ősi és eszményi elképzelésről, mely szerint az egyház lelkipásztori feladata abban áll, hogy minden egyes embert a lehető legátfogóbb módon végigkísérjen életútján, a bölcsőtől a koporsóig. A lelkipásztori gyakorlatnak fokozati és tartalmi tekintetben egyaránt számolnia kell a vallásgyakorlás és az egyházhoz való kötődés (a kommunikáció) során megnyilvánuló közelség és távolság változó mértékével, az emberek különböző adottságaival és vérmérsékletével. A felnőtt keresztény magatartás befogadására és elősegítésére törekvő egyház jövője szempontjából döntő fontosságú kérdés, hogy sikerül-e olyan áttekinthető és emberközeli közösségi formákat kialakítani — illetve a jelenleg is működőket (például a latin-amerikai bázisközösségeket) megerősítenie —, ahol az emberek a szó személyes értelmében „elérhető”, de érzelmiileg is „otthonra találnak”; ahol igazi arcukat mutathatják, s a közös terveket és feladatokat másokkal együtt, a szolidaritás jegyében valósíthatják meg. Az egyház vonzerejét, a fizikából kölcsönzött szakkifejezéssel élve, az emberi kommunikáció során kialakuló „közelhatási tér” adja. Benne válik láthatóvá és megtapasztalhatóvá, hogy mit jelent kereszténynek lenni. Másfelől viszont, a kapcsolatok és a szorosabb együttlét síkján túl, szükség van arra az átfogóbb szolidaritási hálózatra is, amely a különféle csoportok, programok, közösségek és mozgalmak összekapcsolásával kritikus-prófétai módon és állandó kötelezettséget vállalva jelenik meg a társadalmi nyilvánosságban. E rendkívül mozgékony és differenciált társadalomban az egyház és lelkipásztori „eszköztára” aligha számíthat túlélésre, ha csupán a kis közösségeket, a „szektákat” (különálló és befelé forduló csoportok) zárt szociológiai alakzatára korlátozódik. Ellenkezőleg, gondoskodnia kell róla, hogy társadalmi jelenléte intézményes formát öltjön. — Mindeddig azonban csak témánk háttérét vázoltuk. Tovább lépve meg kell kérdeznünk, mit is jelent a keresztények nagykorúsága.

2. A II. Vatikáni Zsinat szövegeiben vagy a német nyelvterület szinódusi dokumentumaiban alig szerepel a „nagykorúság” fogalma, jöllehet a téma (a tudatos keresztény élet, a karizmák, a világ szolgálata) fel-felbukkan. Nem véletlenül, hiszen

egyidős magával a kereszténységgel. Pál is beszél róla, például a Szeretethimnuszban (1Kor 13); az Efezusi levélben így imádkozik: „Adja meg nektek dicsőségének gazdagsága szerint, hogy Lelke által megerősödjeteK belső emberré... Akkor majd föl tudjátok fogni az összes szentekkel együtt, mi a szélesség és a hosszúság, magasság és mélység, megismeritek Krisztusnak minden ismeret fölülmúló szeretetét...” (Ef 3,16 skk.). A Galata-levélben pedig ezt olvassuk: „Így mi is, amíg kiskorúak voltunk, a világ elemeinek szolgálatában álltunk... Isten elküldte Fiának Lelkét szívünkbe, aki ezt kiáltja: Abba, Atya! Tehát nem vagy többé rabszolga, hanem fiú, ha pedig fiú, akkor Isten által örökös is” (Gal 4,3,6 sk). Nagykorúságról csak akkor lehet szó, ha igyekszünk kapcsolatot teremteni embertársainkkal és környezetünkkel, s e kapcsolat alakításából is részt vállalunk. A nagykorúság olyan viszonyt jelöl, amelynek révén az ember a magánélet és a társadalmi lét bonyolult rendszerén belül kibontakoztatja, s az emberek, valamint a közügyek szolgálatában folytonosan kamatoztatja személyes adottságait. Ilyen értelemben joggal beszélhetünk identitáskeresésről, azt a mindenkor újrakezdődő folyamatot jelölve ezzel, melynek során az ember, személyiségének középpontjából (lelkiismeretéből) kiindulva, arra törekszik, hogy egyre nagyobb felelősséget vállaljon önmagáért és tetteiért. A keresztények nagykorúsága eképp a keresztény lelkiiséggel azonos. Úgy is felfoghatjuk, mint a személyiség érlelődésének és fejlődésének folyamatát, melyben ki-ki azon fáradozik, hogy kapcsolatot teremtsen önmagával, embertársaival és környezetével, egyszersmind Jézus Krisztus Istenével.

Márpedig ez annak a kérdését, illetve fontosságát is felveti, amit az életpraxis szellemi feldolgozását segítő *elméleti készség* megszerzése (az „elmélyítés”, melynek feltétele a tanulás, a meditáció, az ítélőképesség fejlesztése stb.), valamint a *belső szabadság* elsajátítása jelent. Utóbbi nem más, mint az az erő (ön-bizalom), amely az ismereteink s a lelki-ismeretünk szerinti cselekvésre indít (vagyis képességünk a döntések meghozatalára, a kommunikációra, a konfliktusok elviselésére, öntörvényűségünk és másoktól való függésünk egyidejű belátására...).

3. Az így felfogott keresztény nagykorúság gyakorlati következményei, más szóval „gyümölcsei” ott mutatkoznak meg, ahol az ember minden tekintetben a Jézus Krisztusban feltáruLó reménységre alapozva formálja és szenved el mindennapi életét. Élettapasztalatait s az ellentmondásokkal terhes valóságot Jézus Krisztusból kiindulva (a hit és a remény világosságánál) értelmezi és hordozza. Krisztus követését (szeretet, szolidaritás, metanoia) pedig az élet kihívásaival szembesülve igyekszik megvalósítani. A keresztény élet akkor talál rá középpontjára, akkor nevezhető hitelesnek és nagykorúnak, ha képes az ajándékba kapott reményt konkrét lépésekké alakítani és továbbadni, más szóval az Isten-kérdést az ember kérdései és mindennapi szükségletei közé vegyíteni, az ember kérdései közt pedig felismerni a Jézus Krisztus Istenére irányuló kérdést. A remény lépései a szolidaritás kézzelfogható megnyilvánulásaihoz vezetnek, a közös szándékok kötelező erejében s a közös gondok kötelékében. A keresztény nagykorúság vagy lelkiiség ezért mindenkor két végpont közé feszül ki: egyrészt Jézus Krisztus üzenetében és a hit tanúságtételében (a Bibliában és az imádságban) gyökerezik, másrészt elemző figyelemmel fordul a személyes és társadalmi kihívások felé, amelyek ily módon irányt szabhatnak a keresztények szolgálatának. A kérdésnek, hogy mit jelent kereszténynek lenni, egyedül az Isten- és emberszolgálat gyakorlati összekapcsolása ad értelmet: a kettő feszültségterében születik meg a keresztény nagykorúság. Azzal, hogy visszahúzdunk a vallásos élet tiszta bensőségességébe, vagy éppenséggel a világjobbítás és a társadalmi átalakítás etikájára szűkítjük a keresztény örömhírt, még korántsem biztosítjuk az ember-kérdés és az Isten-kérdés egzisztenciális feszültségét.

### III. Nagykorú egyház

1. A keresztények nagykorúságának kérdését egészen a II. Vatikáni Zsinatig gyanakvás övezte: nem a világi hívők emancipációs törekvéseit kívánja-e érvényre juttatni? Azóta viszont mind a nők, mind a férfiak ráébredtek az egyházban betöltött szerepük fontosságára. Az úgynevezett világi hívők lassacskán visszanyerik karizmatikus öntudatukat. A zsinat teológiai és gyakorlati szempontból egyaránt mélyreható dokumentumokban (*Lumen gentium*, *Gaudium et spes*) hangoztatta, hogy az egyház Krisztus Teste és Isten népe, s a világiak és a papság megkülönböztetésénél fontosabbnak tekintette mindazok egyenértékűségét, akik a keresztség és a bérmálás szentségében részesültek. Az egyházat szemlátomást misztériumként, azaz a Szentlélek működésének köszönhető (pneumatikus) mélységdimenziója felől értelmezte — a megtapasztalható és intézményes egyház e pneumatikus valóság jele és kifejeződése kell, hogy legyen. Az „Isten népe” szókapcsolatban a keresztények elidegeníthetetlen személy-volta kap hangsúlyt. A zsinat megfogalmazásában a világi hívőket „arra szólítja hivatásuk, hogy élő tagokként az Egyház növekedésére és folytonos megszentelésére fordítsák egész erejüket” (LG 33), hiszen „mindaz, amit ez a konstitúció Isten népéről tanított, egyformán érvényes a világiakra, a szerzetesekre és a klérusra” (30). Ezáltal, legalábbis elvben, megszűnt a választóvonal a tanító egyház (a klérus) és a tanuló egyház (a világiak) között. Mindazonáltal a zsinat után kibontakozó öntudatnak a zsinat előtti időkre emlékeztető, napjainkban ismét megerősödő klerikális struktúrákkal kell számolnia, melyek az egyházon belül súlyos konfliktusokhoz vezetnek (pl. püspökkinevezések) és sok energiát emésztnek fel. Miközben a világban élő „laikusok” felnőtte, „nagykorúvá” váltak és az egyházban pár évtizede egyre több feladatot látnak el, illetve vállalnak magukra, a központosított egyházi hierarchia hatósugarában még mindig kiskorú gyermeknek minősülnek. A felnövekvő karizmatikus öntudat már nem fér össze a túl-koros szerkezettel.

2. Így hát az egyház demokratizálása és a szinodális egyházszerkezet körül zajló vitára nemcsak a társadalmi változások hatnak ösztönzően, hanem az egyházon belül megfigyelhető jelenségek is. Mindenekelőtt a keresztség és a bérmálás szentségében részesült egyháztagek együttes részvételéről, Isten népének illetékességéről van szó a kérdések megvitatásában és eldöntésében. E jogkörök valamennyi szinten (a plébánia, a püspökség és a világegyház életében) szorosan összefüggenek és kiegészítik egymást. Szinodális egyházzról szólva nem olyan egyházra gondolunk, amelyből hiányoznék a pápa, a püspök vagy a plébános, hanem egy olyan intézményes egyház meghaladására, melyből hiányzik Isten népe és a tagok valódi részvétele. A jövő egyházi rendjének szinodális, illetve demokratikus formái két feltétellel valósulhatnak meg: egyrészt a Jézus Krisztusban való hit, az imádság és a szentségi kifejezésformák egysége, valamint a keresztények szolidaritása révén, másrészt azáltal, hogy e közös feladatok kézzelfoghatóan beépülnek az összes keresztény felelősségét valóságosan megjelenítő szervezeti formákba. Az egyházi élet hétköznapijában legtöbbször olyan szakmai vagy a személyi állományt érintő problémák, döntéshelyzetek, a lelkipásztori stratégiával összefüggő, társadalmi-politikai állásfoglalásra készítő vagy egyházkormányzati kérdések merülnek fel, amelyek megoldása szakértelmet igényel. Minél inkább magának tartja fenn a központ a döntés vagy a helyzetmegítélés jogát, annál nagyobb a hibalehetőség, mivel egy bonyolult és nehezen áttekinthető világban, melynek társadalma a felelősség megosztásának irányában fejlődik, az egyetlen erőközpontra épülő jogrend egyszerűen hatástalannak bizonyul. A központ nem győzi szaktudással, akkor sem, ha formai szempontból ragaszkodik kizárólagos döntési jogához. Az egyháznak is szüksége van tehát a

megfelelő kommunikációs csatornákra és a demokratikus döntési struktúrákra, hogy az egységesítő törekvés ne rombolja le az élő sokféleséget, hanem segítse létrejöttét. A közeljövő egyházában minden bizonyral sorskérdésnek minősül majd, hogy sikerül-e az egzisztenciális nagykorúság számára intézményes formában is teret és megfelelő kereteket biztosítani. Az egyháznak sem szabad félnie attól, hogy feudális vonásaitól megszabadulva a nagykorúság útjára lépjen. Csak így válhat megszólítható kor-társként, a felnőtt kereszténység hiteles jelvéé és szimbólumává (szentségévé). Mindez persze belső életének számos „neuralgikus pontját” érinti: a férfiak és a nők egyenjogúságát, a családosok és a nők kizárását az egyházi rendből, valamint a felelősség demokratikus megosztását. Az emberiség terén világszerte elért eredmények az egyházat is kötelezik. Máskülönbent antitípusa, ellenszimbóluma lesz annak, amit hirdet, de annak is, ami a világ emberi fejlődésében — legalábbis a célkitűzés szintjén (azaz normaként) — immár magától értetődik.

3. Amikor nagykorú egyházzal és demokratikus — vagy szinodális — egyház-szerkezetről beszélünk, természetesen nem elég, ha új tömlőre gondolunk. A lényeg az új bor, a testvéri együttélés kultúrája — jó és rossz napokban.

Legyen szó a plébániai lelkipásztorkodás hétköznapijairól, programokról és egyesületekről, bázisközösségekről és mozgalmakról, üdvözlölni és támogatni kell minden olyan kezdeményezést, amely az emberi találkozás és közeledés szolgálatában áll és alkalmat teremt, hogy az emberek bátran és szabadon megnyíljanak önmaguk, a többiek és Isten felé; tudásra és józan belátásra ösztönzi őket; és amely felszabadít, erőt ad a kölcsönös megértéshez és a közös cselekvéshez. Nem az a legfontosabb, hogy egyházi aktivistákat szervezzünk, hanem az, hogy életre keltsük a szunnyadó kérdéseket és készségeket, és megnöveljük a keresztények vállalkozókedvét. Közben azt sem kell elhallgatnunk, hogy a keserűség és az irigység, a hatalmaskodás, az elismerés hiánya és a gyötrő kishitűség, netán a rosszindulatú pletyka sok jószándékot megbéníthat, sőt gyökerében elfojthat. A nagykorú kereszténység, ha találkozik is konfliktusokkal, maguktól a nehézségektől nem riad vissza, hanem a konfliktuskezelés lehetőségein töpreng.

Komoly veszélyt jelent az erőszakos „hízókúra-lelkigondozás” is, a maga túlfeszített idealizmusával és teljesíthetetlen követelményeivel. A szélsőséges nézetek első látásra könnyebben képviselhetőnek és intellektuális szempontból „tisztábbnak” tűnnek, ám a terheket többnyire mások kénytelenek hordozni. Alapelveként leszögezhetjük, hogy aki, vállalva a kockázatot, a sokféle álláspont és érdek összehangolásán fáradozik, hidat épít és az ellentétek kiengesztelésére törekszik, közelebb jár a valósághoz és hosszú távon sokkal inkább a gyógyulást szolgálja, mint a szélsőségek képviselői. Utóbbiakra végső soron a szellemi lustaság jellemző: a problémák leegyszerűsítésével kívánnak sikert aratni, bonyolult kérdéseket és összefüggéseket egyszerű mintákra (pl. ellenségkép) és ideológiákra vezetnek vissza. Isten Igéje ezzel szemben mindig ott bátorít az életre, ott világítja meg mélységeit és hozza meg a gyógyulást, ahol az ember megtapasztalja a boldogságot és a sikert, a hálát és az örömet, de éppígy a kudarcot, a kételyt és a kétségbeesést is: saját korlátait és az életére leselkedő veszélyt. Az egyházi *monokultúrák* itt vajmi keveset tehetnek. A segítséghez nem nélkülözhető a közös tanúságtételben összefutó utak sokasága és különbözősége. A élethelyzetek és emberi sorsok változatosságára érzékeny egyháznak természetesen mindenkor konfliktusokkal kell szembenéznie. A plurális valóság befogadására azonban csak egy olyan egyház alkalmas, amely kész a konfliktusok elviselésére.

A felnőtt kereszténység, karizmatikus jellegénél fogva, befogadó és adakozó életforma, ami nem kevesebbet jelent, mint hogy az egyház krisztusi és pneumatikus (a Szentlélekből fakadó) mélységdimenzióját személyes ügyünknek kell tekinte-

nünk. Rajtunk múlik, hogy egy olyan világban, ahol megfogyatkoztak a remény erőforrásai, reménység-jellé lesz-e az egyház az emberek előtt. Olcsó megoldás volna — és gyermekded kiskorúság —, ha e feladatot a hivatalos egyházra és felelős tisztségviselőire hárítanánk. A keresztények arra hivatottak, hogy életükkel szövegezzék fel a hitre méltó, azaz nagykorú egyház mellett, amelyben Isten közeledni kíván az emberekhez és a világhoz (a szolidaritás és a szeretet útján), s amely a hit közösségeként értelmezi magát. Így lesz az empirikus egyház meghívássá a hit forrásvidéke és alapjai felé (a bibliai elmélkedés, a hittapasztalat elmélyítése révén); így lesz úttá, amelyen mindig visszatérhetünk a lelki erőforrásokhoz (a liturgiához és az imádsághoz ...). A keresztény nagykorúság kérdésköre végül azt is magában rejti, hogy mindnyájan felelősséget és kezességet vállalunk azokért a kis lépésekért, olykor nagyobbakért, amelyek az egyház hitelét erősítik, midőn ismételten útra kel és azon fáradozik, hogy az élő remény megtapasztalásának helye lehessen. Ugyanakkor — az élet más jelentős történéseihez és mélységdimenzióihoz hasonlóan — a nagykorúság megszerzése is sokba kerül: önmagunkkal kell fizetnünk. Az ismert dél-amerikai közmondás szerint „az utat lépőink kövezik”. Jutalmul nem azt a jövőt kapjuk, amelyet, Jézus szavában és útjában bizakodva, az egyház és önmagunk számára üdvösnek tartunk akkor sem, ha késlekedik, aminek közeli eljövételét egyházunkban olyannyira várjuk.

Fordította: Mártonffy Marcell

Forrás: Diakonia, 1992/5. 311-319.o.

Jakob Patsch

## SZÜKSÉGMEGOLDÁSOKNAK NINCS JÖVŐJE!

### MEGOLDÁS-E A NÖVEKVŐ PAPHIÁNYRA A „KOOPERATÍV KÖZÖSSÉGVEZETÉS”?

#### 1. A kooperatív közösségvezetés modellje

Az egyre növekvő paphiány ellensúlyozására, a lelkipásztorkodás fenntartására nem papok végzik a vezetés feladatait. Az Egyházjog 517. kánonja lehetővé teszi, hogy laikusok, nők és férfiak részt kapjanak az egyházközösség vezetésében, noha a végső felelősség a papnál marad, aki a „moderátor” szerepét tölti be. A nem-pap többnyire lelkipásztori asszisztens, férfi vagy nő, aki püspöki megbízatással, a „moderátor” szerepet vállaló lelkipásztossal együttműködve önálló lelkipásztori felelősséget visel. Ennek az együttműködésnek pasztorális megnevezése: „kooperatív közösségvezetés”.

A paphiányt nem szabad elszigetelten tekinteni, hanem csakis az új közösségtanulmányokkal való összefüggésében: az együttműködés arra a teológiai alapra épül, hogy a közösség a lelkipásztori gondoskodásnak szubjektuma.

#### 2. Problémák

A pasztorális szükséghelyzetből kivezető út mindenképpen súlyos következményekkel jár.

## **Közösségvezetés felszentelés nélkül és a papi szolgálat fogalma.**

A megbízott nem papi személyek minden lelkipásztori feladatot átvesznek, amelyek nincsenek felszentelt papok számára fenntartva. Ők viselik a lelkipásztori közösség életének minden gondját, bár a döntés felelőssége a papnál marad. Más szóval: ők a közösség felszentelés nélküli vezetői.

Ilyen esetekben a pap működése csak a szentségek kiszolgáltatására szorítkozik, aki ezáltal csak szertartást végző funkcionáriussá válik. Utazik közösségtől közösségig, hogy mindenütt „misét mondjon”, kiszolgáltassa az esedékes szentségeket. A többi feladatot minden közösségben a megbízott laikus végzi el. Így azonban nem valósulhat meg a II. Vatikáni zsinat tanítása, mely szerint „a papokat az örömhír hirdetésére, a hívek lelkipásztori szolgálatára és az istentisztelet végzésére szentelik fel.” A tanítás, vezetés és megszentelés egységét, amely a hithirdetés, a pásztori szolgálat és a liturgia során valósul meg, leszűkítenék a liturgikus ünneplés vezetésére.

## **Vasárnapi Ige-istentisztelet áldoztatással**

Az áldoztatási szertartás soha sem azonos az Eucharisztia ünneplésével (szentmise), mivel abból éppen az utolsó vacsorán történetekre való emlékezés, az Eucharisztia-ünneplés jézusi parancsának megisméltlése hiányzik. Ugyanakkor, ha a teljes ünneplésre nem kerülhet sor, legalább az Eucharisziában való részesedésnek lehetővé kell válnia. Ezért nem szabad a közösségben Ige-istentiszteletet áldoztatás nélkül tartani.

## **A közösségvezetésnek és a liturgikus ünneplés vezetésének szétválasztása**

A világiak megbízása a közösség vezetésével annyit jelent, hogy a közösség és a liturgikus ünneplés vezetése egymástól elválik. A lelkipásztori kisegítő előkészíti az istentiszteletet, de a szentmisére papot kell hívnia. Például egy kórházban működő lelkipásztori kisegítőnő segíti ugyan a haldoklót, de a gyóntatásnál, a betegek szentségénél már papra van szükség. Így van ez továbbá minden szentség-kiszolgáltatásnál. A világi hívő mint közösségvezető nem tudja elvégezni a lelkigondozás egész feladatkörét. Az a pap pedig, aki figyelmét csakis a szentségek kiszolgáltatására összpontosítja, a hívekkel szemben bizonyos elszigeteltségben marad. Annak, aki a szentségeket a keresztény élet nagy ajándékainak, csúcspontjainak tekinti, a régi hagyományt kell őriznie: épp ezért nem választhatja el a közösség vezetését a szentségek kiszolgáltatásától.

## **A közösség vezetése mint lelkipásztorkodás**

A közösségvezetés — a bibliai pásztori feladat értelmében — szolgálatnak tekinthető. Ez több, mint a szervezet vezetése, több, mint a sokféle munka összehangolása, mint az adminisztráció vagy a jó együttműködés az emberekkel. A közösségvezetés elsősorban lelki, szellemi feladat: *lelkipásztorkodás*. Ezt már régebbi megfogalmazásban is olvashattuk: „Önmagát is, az embereket is a hit útján irányítani. Az embereket jó lelki vezetőként és testvéries (de nem patriarchális) pásztorként kell kísérni és vezetni mindenütt, ahol arra szükség van.”



## Szerep-azonosság és szerep-bizonytalanság

A szerep-azonosság (identitás) és a szerep-bizonytalanság mind a papoknál, mind a közösségvezetéssel megbízott laikusoknál jelentkezhet. Annak ellenére, hogy a laikus a közösség vezetését végzi, mindig függ a paptól. Még a főhivatású laikus vezetők is a lelkipásztori szolgálatban csak „hézagpótló”-szerepet töltenek be. A limburgi egyházmegyéből egy nő, aki több éven át a „kooperatív közösségvezetés” keretében vezetett egy közösséget, pozitív tapasztalatai és lehetőségei mellett a problémákat is ismerteti: „Egy közösséget valóban vezetni, miközben a főösszejöveteleken nem szabad az élre állni, — ez nem egyeztethető össze... Sajnos, az ilyen vezetési modell nem tartalmaz világos és egyértelmű vezetés-meghatározásokat, így én a tényleges felelősséget csakis a segítőmunkában vállalhatom, döntenem mindig az illetékes lelkipásztornak kell. Röviden: nekem nem jut eszembe jobb kifejezés a kooperációs közösségvezetésről, mint a kettős kötöttségű küldetés. (pl. Vedd át a vezetést, de nem te vagy a közösség vezetője; tedd a szentségeket hozzáférhetővé, de te nem szolgálthatod ki azokat.) Ez nem maradhat tartós megoldás sem a közösségek, sem a papok, sem a pasztorális kiségitők számára...”

„Végül a 'közösségvezetés kooperációban' modellje a mindkét oldalon meglévő legjobb szándék ellenére is rossz pótmegoldássá lesz, a hatásos változtatást nem engedi meg, csak a hierarchikus egyház változatlan helyzetét biztosítja.”

### Ellátó pasztoráció

Az a pap, aki az egyházközségben mint ember és lelkipásztor nem gyökeresedett meg, csak a „kiségitő pap” szerepét végzi. A „pap-import”, a kívülről jövő gondoskodás a közösséget mint a lelkigondozás alanyát nem veszi komolyan.

## 3. Az egyetlen következetes megoldás:

A közösségvezető/nő elismerése és megerősítése: felszenteléssel.

### A közösségvezető/nő mint „anonim pap”

Az eldöntendő kérdés: vajon a közösségvezető a laikusok vagy az egyházi hivatal oldalán áll-e? A keresztséggel és bérnállással megerősített laikus hivatalviselőkről beszélünk-e vagy lényeges különbségtételről? Karl Rahner már az ötvenes években azt kívánta, hogy a főhivatású pasztorális szolgálatban álló laikusokat többé ne laikusként, hanem egyházi hivatalviselőkként tekintsék. Álláspontját később élesebben is megfogalmazta: A pasztorális asszisztensek a papnélküli közösségben azokon a helyeken, amelyek valóban a közösségvezetés hivatalos helyei, pappá szentelendők. Mivel tevékenységük a papi hivataltól (a szenteléstől eltekintve) nem különbözik sem tartalmában, sem gyakorolt működésében, ezért a szentségi megerősítésük értelemszerű. Ugyanez érvényes azokra a diakonusokra, akik tevékeny közösségvezetők.

„A pasztorális asszisztensnek a valóságos működésének megfelelő megbízatást kellene kapnia. Ha működése egy diakonus feladatának felel meg, akkor diakonussá kell szentelni. Ha pedig pasztorális asszisztensi működése a közösség vezetőjének felel meg, akkor pappá kell szentelni. A közösségvezető működésének szétválasztása az Eucharisztia ünnepelésének vezetésétől lényegében ellentétes.”

A laikus hivatalviselőket a hivatásos papságtól nem az választja el, ami az egyiknél többnyire „csak” az egyházjogból érvényes nőtlenességi kötelezettségben áll,

hanem a közösség szem előtt tartása és hangsúlyozása. Ha egy nem-pap valóban végzi a közösségvezetést, akkor ezzel már a papi hivatalhoz kapcsolódik.

Hasonlóan fogalmaz Greshake is: „Ha a laikusok egy közösségben valóban többé-kevésbé önálló pásztorok és Isten Igéjének megbízott hirdetői és ilyeneként ismeri el őket a közösség és a püspök, úgy ezek felszentelendők. Különben az a látszat keletkezne, hogy a felszentelés szentsége és az ezzel együtt járó megerősítés nem szükséges a hivatalos lelkipásztori szolgálathoz.” — Egy laikus vagy egy diákonus, aki a közösség-vezető szerepébe belenőtt, Rahner értelmezése szerint „anonym” (kinevezés nélküli) plébánosként, illetve „anonym” lelkészként működik. Ezért kell őket pappá szentelni, mert ők már „anonym” módon amúgy is azok. — W. Kasper püspök felteszi a kérdést: „Miért nem szenteljük fel azokat . . . papokká és ezzel teljesen érvényes közösségvezetőkké, akik a valódi közösségvezetést már széles körben gyakorolják és magukat már igazolták is ebben a közösségben?”

### **A közösségvezetés és az eucharisztikus-ünnep vezetésének egysége**

Rahner szerint feltétlenül „... rögzíteni kell azt, hogy az Eucharisztia ünneplésnek felszentelt vezetője azonosan legyen a közösségvezetővel. Az az elmélet, hogy az Eucharisztia-ünneplés és a közösség vezetőjének nem kell vagy nem szükséges azonosnak lennie, gyakorlatilag csak a közösség széteséséhez vezet, vagy a szentségnek olyan elhanyagolásához, amely keresztényként nem vállalható.” Abból a teológiai elvből, hogy a közösségvezetés és az Eucharisztia-ünneplés vezetése összetartozik, nem csak azt a következtetést kell levonni, hogy csak a pap lehet közösségvezető, hanem azt is, hogy minden közösségvezetőnek az Eucharisztia-ünnep vezetőjének is kell lennie. „Az Eucharisztia-ünnep vezetője a közösségvezető” elvet fordított sorrendben is lehet, sőt kell is olvasni. A papi hivatal lényegének meghatározásához hozzátartozik a közösség hivatalos vezetése. Másként fogalmazva: „A pap feladata (és ezért lényege) egyházközség-vezetőnek lenni.” A pap szolgálata elsősorban pásztori szolgálat.

### **A közösségvezetés szükségmegoldása laikusokkal vagy diákonusokkal**

Az Eucharisztia ünneplése, mint a keresztény közösség „egész életének középpontja és csúcspontja” meghatározó a közösség számára. Ezért a vasárnapi Eucharisztia-ünneplés nem helyettesíthető az Ige-liturgiával összekötött áldoztatással és a pap sem laikussal vagy diákonussal. Egy pap nélküli közösség önmagában ellentmondás. Ezért a laikusok, illetve diákonusok csak átmeneti vagy szükséghelyzetekben tekinthetők közösségvezetőnek a lelkipásztori közösség számára.

## **4. Következmények**

### **A papi hivatás és a nőtlenség szétválasztása**

A közösségvezetés és a vasárnapi Eucharisztia-ünneplés — teológiailag tekintve — ki vannak véve az egyház rendelkezései alól. Minden egyes közösségnek joga van közösségvezetőre és az Eucharisztia ünneplésére. A nőtlenségi kötelezettség pedig nem isteni, hanem emberi törvény. Ez a történelem során alakult ki, ezért, ha a helyzet követeli, módosítható.

A közösség joga a papra mint a közösség és az Eucharisztia-ünneplés vezetőjére egyértelműen felülmúlja a papi hivatalnak (önmagában törvényes) összekapcsolását a nőtlenséggel. A közösség vezetése és az Eucharisztia ünneplése az egész

közösség számára elengedhetetlen, a nőtlenség előírása viszont csak egy bármikor megváltoztatható egyházi törvény. „Egy keresztény közösségnek, amely helyzeténél, felépítésénél, tagjainak létszámánál fogva jogot formál arra, hogy mint helyi egyház éljen, joga van egy papra, mint a közösségnek és az Eucharisztia-ünneplésnek vezetőjére.”

A kötelező nőtlenség törvénye az isteni jog megsértésévé válnék, ha a lelkipásztori gondoskodás miatta nem teljesülhet. Ezzel az egyház további létezése forogna kockán. Karl Rahner így fogalmaz: „Amennyiben egy egyház adott helyzetében nem talál elegendő számú papi közösségvezetőt a nőtlenségi kötelezettségről való lemondás nélkül, úgy magától értetődő és nem igényel semmilyen további teológiai vitát, hogy a nőtlenségi kötelezésről le kell mondania.” Ebben a kérdésben is érvényes a régi alapelv: *Salus animarum suprema lex*: az emberek üdvössége a legfőbb törvény az egyházban.

### **Több lehetőséget teremteni a papi hivatal elérésére**

Ha az egyház a papi hivatal elérését megkönnyíti, akkor a felszentelt vezető és a vasárnapi Eucharisztia-ünneplés minden közösség számára biztosítható lesz.

A „*virii probati*” felszentelése, illetve a női diakonátus újra bevezetése lennének az első lépések. Arra nincs még meggyőző teológiai érvelés, hogy miért nem lehetnek nők is a papi hivatal részesei. Szükséges lenne azokat a házasságban, családban, közösségben és a szegények szolgálatában beváltak, papokká (papnőkké) szentelni. Érvényes ez elsősorban azokra, akik már közösségvezetők. A szentségi megerősítést és elismerést nem lenne szabad számukra megtiltani.

### **Az önálló közösséget és a papi hivatalt nem szabad egymás ellen kijátszani**

Ha egy pap akadályozná a közösséget a felelősségvállalásban, ezt nem azért teszi, mert pap, hanem azért, mert saját papi hivatását félreérti. Az egyháznak és a konkrét közösségeknek szüksége van a papi hivatalra. A hagyományos „pasztorális szakadást”, (amely az egyházat felosztja papokra és hívekre) nem a papok és a laikusok egyenlősítésével, hanem a hivatali címek és feladatok felülvizsgálatával lehet elérni.

A laikusok vagy diakonusok által végzett közösségvezetés, de még az Ige-isten-tiszteleti áldoztatás is azt a veszélyt rejt magában, hogy elleplezi az ijesztő paphiányt. Ez azzal a veszéllyel jár, hogy állandó megoldássá válik. Ahol a szükséghelyzetet már képtelenek felismerni, ott segítséget aligha lehet várni. A pasztoráció valóságos problémáit kell megoldani. A szükségmegoldásoknak nincs jövője! Túl kell végre jutni a szükségmegoldásokon! Amikor laikusok, nők és férfiak megbízatást kapnak a közösség vezetésére, illetve a főállású lelkipásztorkodásra, akkor azt is sürgősen át kell gondolni, hogy szabad-e a vezetési szolgálatot a szentségkiszolgáltatástól elválasztani?

**Fordította: Pálvölgyi Gyula**

**Forrás:** „*Actio catholica*” (Wien), 1994/4.

Manfred Scheuer

## A PAP MAGÁNYA

*Ha valóban lelki életet élünk, bátraknak kell lennünk csendben maradni, a csendtől nem elmenekülni, a pusztába vonulni, s ott kitartani. Az egyedüllet pozitív erő lehet, mely egyedülálló szabadsággal ajándékoz meg minket, és egyéniségünknek sajátos arcot kölcsönöz. A szerző bemutatja, mily szerteágazóak az okok, melyek a celibátusban élő papot az elszigeteltségbe kényszeríthetik, és hányféle zsákutca várja abbéli igyekezetében, hogy magára-maradottságát megszüntesse. Ajánlatot is kapunk, miképpen ismerheti fel magányának pozitív erejét és hogyan tehet szert a szellemek megkülönböztetésének tudományára.*

### Amikor az élet személyes oldala elhomályosul

Sok és különféle munka várja a szemináriumból kikerülő fiatal papot első helyén, az első egyházközségben. A hitoktatás, a különböző korosztályú csoportokkal való foglalkozás, a szentség-kiszolgáltatás, a prédikáció, a temetés (és sorolhatnánk még) — mind alapos fölkészülést, odafigyelést, időt kívánnak. Az élet sűrűjébe került pap a különféle felkéréseket szívesen elfogadja, mert alkalmat lát bennük, hogy új életstílusába, életvitelébe belenőjön és abban megerősödjék. Csakhogy a pasztoráció iránti szenvedélye hamar felemésztí erőit: a pihenés, a természet, a személyes kapcsolatok, barátságok, a lelki élet, a teológiában való elmélyedés lassan teljesen eltűnnek az életéből. A kezdeti lelkesedés mindent felemészt a szemináriumban elraktározott „táplálékból”. Észrevétlenül, anélkül, hogy ezt konkrét időponthoz lehetne kötni — és anélkül, hogy akarná —, teljesen elveszti személyes életét s vele együtt igehirdetése súlyát, az igazi, mély odafigyelést az emberekre. Az aktivizmus hamar kifárasztja testileg-lelkileg. Így sokan jutnak néhány év után a magány fojtogató karmai közé. „Barátomat, bizalmasomat elidegenítetted, már csak a sötétség ismer engem” (Zsolt 88,19). Ez a magány az elszigetelődés, az elhagyatottság, a kiüresedés érzésével kezdődik, később pedig kétségbeesésben és elkeseredésben tetőződhet. Börtönként éli meg saját énjét, melyből nem tud menekülni egy te-hez, önmaga labirintusából nincs kiút. E folyamat vagy állapot külső tünetei és következményei nagyon különbözőek. Egyesek magának élő, zárkózott különccé válnak, mások alkoholizmusba menekülnek vagy egyéb hamis kompenzációs lehetőséget ragadnak meg, melynek következtében nem kevés azok száma, akik pszichoszomatikus zavarokra, fejfájásra, gyomorbántalmakra panaszkodnak.

### Celibátusi életforma és a papi hivatással együttjáró szerepkör

A magány külső okait sem lehet közös nevezőre hozni. Biztos, hogy a celibátusi életforma is egy ezek közül. De csak akkor lesz oka az elszigetelődésnek, a kiszáradásnak, az érzelmi elszegényedésnek, ha úgy ítéljük-éljük meg, hogy pusztán kívülről s indokolatlanul, jogtalanul szabták ki ránk, s belsőleg nem fogadjuk el, vagy csak fél szívvel mondunk rá igent. Pontosan ez az el nem fogadott s el nem viselt magányosság fogja a lelket kikezdeni. Egy másik ok — ha nem is az egyedüli, ahogy Eugen Drewermann véli<sup>1</sup> — a pap hivatásával együttjáró szerepköre, amely hivatalosan minden személyes érzést elfojt, s ezáltal ellenőrizhetetlen utakra kényszerít, emberi közelségtől és kapcsolatoktól való félelmet szül, s ezáltal döntésekre, elkötelezettségre vállalásra való képtelenséget hoz magával. Az elszigetelődésnek egy to-

vábbi oka — akármilyen paradoxonnak hangzik is —, hogy a lelkipásztori munkában a személyest, a valódit, az autentikust, a hitelest várják a paptól, ezzel szemben maga a pap is azt tapasztalja, hogy ha nem vigyáz, minden hivatásával együttjáró tevékenysége — legyen az plébániai munka, templomi szertartás, hittanóra stb. — könnyen automatikussá, inautentikussá válik, s ezért elidegenítően hat. Mivel a pap, mint minden ember, emberileg s emocionálisan is korlátozott, egyáltalán nem tehet eleget ennek a várákosásnak, odáig jut, hogy színlelni kezdi az érdeklődést, megjátssza magát. — A pap egyedüllétébe az is nagy mértékben belejátszik, hogy a mai társadalom széles rétegeiben már nem annyira keresett a pap, hogy sokan ítélik érdektelennek, lélettől távolinak, sőt életidegennek azt, amibe ő szívét-lelkét beleadja. Már nem egyértelmű, hogy a környezet támogatja a papi hivatás teljesítését. S ehhez jön még a hiábavalóság, a sikertelenség érzése. Sokan érzik a pap igyekezetét, eszméit, kezdeményezéseit hiábavalónak, sőt mi több, terhesnek és kellemetlennek. Számos jól előkészített prédikáció marad visszajelzés és eredmény nélkül.

A teológiának nem lehet feladata, hogy ezt az elszigetelődésből származó életképtelenséget legitimálja, az egyedüllét fájalmát letagadja, felbukkanó nyomait elegyengesse, s félrevezető, megtévesztő véleményt terjesszen róla. A testbe szűrődött tövist nem lehet s nem szabad olcsó okfejtésekkel, semmitmondó tanácsokkal kihúzni. A teológiának a szellemek kritikus megkülönböztetéséről kell szólnia, arra a kérdésre kell választ adnia, melyik egyedüllét válhat a szabadság, az individualitás, az új élet termőtalajává, amely ezáltal egyedülálló módon a hithez tartozik, s milyen az a magányosság, mely a lélek pusztulásához, a pap kapcsolatainak megszakadásához vezet. A magány a halálba torkolló zsákutcává, de a pusztán keresztül az ígélet földjére vezető úttá is válhat.

## Zsákutcák

Jézust a Lélek a pusztába, vagyis a magányba vitte. Hogy ennek fájalmától és terhétől megszabaduljon, csábító lehetőségek tárulnak föl előtte, melyek arra hívják, hagyja el emberi életének szegénységét.

### 1. Kapcsolataink manipulálása.

Jézus számára éhsége csillapítására kísértésként jelentkezik a gondolat, hogy a követ kenyérré változtassa. A közösség, az emberi kapcsolatok közelsége, bensősége iránti éhséget szinte mágikusan a pap hivatásához tartozó, vele együttjáró kapcsolatoknak kell csillapítania. Bármennyire is növelhetjük a hivatásunkkal együttjáró találkozások, kapcsolatok, együttlétek számát, az egyedüllétre ez nem ad megoldást, nem szünteti meg fájalmunkat. Elismerést és védettséget nem rabolhatunk, a szeretetet és a közelséget nem lehet manipulálni. A „megrendelt” együttlét, közösen eltöltött idő végül is monologikus marad.

### 2. Menekülés a tevékenységbe.

A pap jellemző trükkje a magányból való szabadulásra, hogy a szüntelen, megállás nélküli tevékenységbe, munkaőrületbe menekül. Állandóan az újat hajhássza, egyik feladatból a másikba ugrik, a lelkipásztori munkában sietteti, embertelenül hajtja valami, megszedíti a mennyiséget, a „minél többet” szelleme, ám mindez az elgyökértelenedésnek, az elszigetelésnek csak a fonák oldala, nem pedig a megoldása. A papra is igaz, amit B. Pascal általánosságban az emberekről mond: „Minden bajuknak egy a forrása: nem tudnak nyugton egyedül maradni a szobájukban”.<sup>2</sup>

Ha törekszünk arra, hogy minél inkább szétszórjuk magunkat, ezzel még nem teremtünk kapcsolatot, mert a másikat végeredményben csak kihasználjuk, gyógy-módnak, gyógyszernek tekintjük.

### 3. Hatalmat akarunk szerezni.

A pap számára, hogy kitörjön magányából, kísértést jelent egyfajta klerikális „hatalom akarása” is. E törekvésnek azonban csak az úr-szolga viszony keretén belül van helye.<sup>3</sup> Az úrnak arra kell törekednie, hogy a szolga néma és kicsiny maradjon, s ne jusson érvényesülési, kibontakozási lehetőségekhez. A hatalomszerzésre irányuló törekvés azonban, mivel képtelen megengedni a szabad kibontakozást, kezdeményezést, képtelen megosztani a feladatokat, mindenképpen meghiúsul. Az előre megrendelt elismerés, a megvásárolt tetszésnyilvánítás, annak elérése, hogy mindig tapsoljanak nekünk, pusztán elfödi a magányt.

Aki félve ügyel pozíciójára és hatalmára, az embertárs, felebarát sem tud lenni. Konkurencia és rivalizálás a papok között ugyanúgy megvan (*invidia clericalis*). Nemde az összehasonlítás, mások gyanakvó méregetése (ő jobb? kedveltebb? sikeresebb?) az oka sok papi konferencia és találkozó felszínességének, értéktelenségének és értelmetlenségének?

### 4. Dolgok és emberek istenítése.

Végül Jézus előtt az istenítés kísértése jelentkezik, hogy magánya sebént öntevékenyen gyógyítsa be. E kísértés éri utol a papot is, amikor dolgok, emberek rabjává lesz. Az emberek nagyon jól megérik, hogyan viszonyul a pap a pénzhez, a vagyonhoz, tulajdonához: a birtoklás-e a legfőbb öröme, nem csak a hobbiban keresi-e igazi, valódi életét.

Ha rohan is az emberi kapcsolatok után, isteníti a barátságot, abszolutizálja a közösséget, ezek nem vezetnek vissza az otthon megmentő-elvekre. Mindenfajta istenítés és abszolutizálás végül is csak bilincsbe veri az embert.

### 5. Lelkipásztorkodás igazi profil és egyéni szándék nélkül.

Az egyik legbiztosabb út az elmagányosodáshoz, ha a pap arra törekszik, hogy senkivel se kelljen alaposan, sok időt részánva foglalkoznia, senkinek ne mondjon ellent, mindenkinek igazat adjon. Nagyon destruktív módon hat, ha nem igyekszik egyéniségének és hivatásának sajátos arculatot adni, ha képtelen arra, hogy konkrét terv és szándék vezesse lelkipásztori gyakorlatában, s hogy célkitűzéseit el is érje, ha féltékenységből nem tud meghozni fájdalmas döntéseket. Az absztrakt általánosság a konkrét jelenben nagy-nagy vérszegénység. Ebben a vonatkozásban gyakran válik a pap a féltékenységgé áldoztatává. Mivel nem tehet eleget minden elvárásnak, a „mit szólnak a hívek?” félelme s talán agresszivitása tölti el. Ha nem bírja ki ezt a feszültséget, és enged a nyomásnak, a szóbeszédnek, a pletykának, otthona váratlanul és észrevétlenül egy megközelíthetetlen várrá alakul, önmaga pedig ablak nélküli monáddá.

### 6. Az intimitás korlátozottsága.

Az egyedüllét fájdalmát az sem enyhíti hatékonyan, ha a kirakatba tesszük, hogy mennyire segítségre szorulunk, s hogy intimitásunk mennyire lehatárolt. Nyilvános kiteregetése legszemélyesebb dolgainknak nagyon jól kielégíti a tömeg sóvárgását,

hogy mindenkinek bepillantasson a hálószobájába. Az intimitás egyfajta fokozására való képtelenség végül is eldurvuláshoz, barbársághoz, s nem közösséghez, nem kapcsolathoz vezet.

A magányossággal együttjáró keresztényietlen zsákutca végeredményben a negatív elfojtás. Amennyiben az érzelmek, az erősz, a szexualitás elfojtásával elhal minden vágy, sóvárgás egy másik személy — egy Te — felé, úgy ennek semmi köze Isten országhoz. A magánynak (legyen az akár a celibátussal együttjáró is) semmiféle kultusza nem mondható kereszténynek, ha az emberi, társadalmi kapcsolatok másodrangúvá degradálását jelenti, és ha mindenféle Te-től való elszakadást hoz magával.<sup>4</sup> A romantikus önélvezés, a szubjektivitás dicsőítése, az autark, önelégült én, mely saját búskomorságába szerelmes, nem az élettől, hanem a halállal való őszinte szembesüléstől való menekülés.

## A szellemek megkülönböztetése

Ha valóban lelki életet élünk, bátraknak kell lennünk csendben maradni, a csendtől nem elmenekülni, a pusztába vonulni s ott kitartani. Az Isten Lelke volt az, aki Jézust a pusztába vezette (Mt 4,1). Ha valaki lelki életében derekasan szembenéz belső erőivel, kívánságaival, kríziseivel, kísértéseivel, rezdüléseivel, feszültségeivel és ellenállásaival, ha valaki tisztességesen szemmel tartja a vigasz és a vigasztalanság, a hitben, reményben, szeretetben való növekedés és visszaesés időszakait, növekedni fog a képessége a szellemek megkülönböztetésére. Loyolai Szent Ignác *Lelki gyakorlatos könyvében* a szellemek megkülönböztetéséről írt fejezet 9. szabályában megállapítja, hogy vigasztalanságunknak három fő oka van: „Az első: mert lanyhák, restek és hanyagok vagyunk lelki gyakorlatainkban és így a magunk hibái miatt hagy el bennünket a lelki vigasz. A második: mert az Úr megpróbál bennünket: mennyit érünk és mennyire tartunk ki az ő szolgálatában és dicséretében a vigaszok és felfokozott kegyelmek oly nagy zsoldja nélkül. A harmadik: hogy igaz belátást és ismeretet adjon nekünk, ami által bensőleg érzékeljük: nem tőlünk függ a nagyfokú áhítat, a bensőséges szeretet, a könnyek, sem bármilyen más lelki vigasz megszerzése vagy megőrzése, hanem minden Istennek, a mi Urunknak ajándéka és kegyelme.”<sup>5</sup>

### 1. A lelki restség helyett törekvés önmagunk megismerésére.

Elmagányosodásunkat saját életstílusunk hibái, lustaságunk és figyelmetlenségünk is okozhatják. Ha valaki mindent megtesz, hogy egészségét tönkretégye, nem csodálkozhat, ha megbetegszik. Aki nem képes arra, hogy egy emberrel mélyebb, szorosabb kapcsolatot alakítson ki, aki nem kész arra, hogy odaajándékozzon valamit, nem kiálthat fel, hogy annyira egyedül maradt. Amikor valaki egy krízis során észreveszi, hogy már végét járja a lelke, meg kellene egyszer kérdeznie magától, szentelt-e már valaha is figyelmet benső, lelki életének. Hogyan akarod az odafigyelés képességét megőrizni, ha sohasem összpontosítod figyelmeted; hogy Istennek időt kell szánnia rád, azt éppolyan magától értődnőnek tartod, mint azt, hogy neked nincs Istenre szánható időd (Dag Hammarskjöld). Magunkat pedig legjobban Isten színe előtt, az imában ismerjük meg. A magány az önmegismerés és az önnevelés helyévé válhat. Bármilyen lelki irányzatot is kövessen, bármilyen lelki életet éljen is valaki, ezt nem kerülheti ki: „Az önismeret ugyanis rendkívül fontos s még ha az éigg emelkedtetek volna, akkor is azt akarnám, hogy szüntelenül gyakoroljátok magatokat benne” (Avilai Szent Teréz)<sup>6</sup>.

## 2. Identitásunk tudatosítása.

A pozitív magány az egyén egyedülálló szabadságának és egyéniségének indikátora lehet.<sup>7</sup> A zsidó-keresztény hagyomány fényében az egyén nem pusztán az általános egy előfordulási esete, nem egy uniformizált egész derivátuma, nem egy szám Isten számításában. Isten teremtő tette elkerül megformává alakítást, ő nem sablonokat gyárt, Isten szeretete teremtő: „Ne félj, mert megváltalak, neveden szólítlak: az enyém vagy” (Iz 43,1). Jézus is úgy hívja tanítványainak Péteréket, hogy nevükön szólítja őket (Mt 4,18-22 és a párhuzamos helyek; 10,1-4 és a párhuzamos helyek). A Feltámadott nevén szólítja Mária Magdolnát, aki elvesztése miatt szomorodott és sírt (Jn 20,16); Mária a kertészt látta benne, Jézus viszont rögtön megajándékozta azzal a tudattal, hogy „én ismerlek téged”. Ennek következtében és ettől kezdve megszüntethetetlen, üdvtörténeti jelentősége van az egyénnek az egyházban.<sup>8</sup> Az egyén útját egyengetheti, segítheti, kritizálhatja és korrigálhatja a helyi vagy az összegyűlés, de az egyén istenkapcsolata nem bomolhat fel semmiféle közvetítés által. Ebben az értelemben a magány, az elhagyatottság, a pusztaság az a hely, ahol a világban s az emberben immanens Isten egyúttal a személyes mindig-Több, az egyre mélyebb titok Istene. A pusztaság az a hely, ahol Isten Izrael szívére beszél (Oz 2,16)<sup>9</sup>. Itt tudatosul az emberben, hogy Isten maga és egyedül Isten az ember legmélyebb, legnagyobb vágyainak a beteljesítője és beteljesedése, csak Isten elégíti ki minket és Isten maga elég.

A konkrét istenkapcsolat prioritása az emberi lelkiismeret méltóságának ontológiai és teológiai alapja. Benne gyökerezik, hogy az egyház nem ébreszthet hivatást, és semmiképpen sem erőszakolhatja azt ki. Csak aki lelki életet él, az tudja magáról, hogy egyedülálló módon Isten színe előtt áll szüntelenül, nem akar belesimulni az arctalan tömegbe, nem akar „Az ember” színtelen általánosságában gondolkodni, többre vágyik az intézményes-hivatalos objektivitásnál, s nem akar magának alibit szerezni a tömeg, a többség véleménye által. Ennek következtében a papi hivatal szentségi volta nem jelenti azt, hogy a pap személyének totálisan el kellene tűnnie a hivatalban, de az intézmény totális parancsuralmát sem. Teljes képtelenség, hogy Isten teremtő és személyes szeretetét egy arctalan és személytelen jellem mutassa be és közvetítse.

A magánynak ez a formája, amelynek alapja az egyén és szabadsága jelentőségében van, egyáltalán nem kapcsolat nélküli, hanem épp ellenkezőleg: előfeltétele annak, hogy kapcsolatainkban igazán önmagunk legyünk; pozitív részvételünk biztosítéka. A személyes kapcsolatokban is megmaradó magány megóvja a negatív, önpusztító elszemélytelenedéstől, megvéd, hogy ne élőködőként legyünk tagja egy szimbiózisnak, melyben már nincs meg többé az élethez szükséges feszültség. A másik személy egyszerűségét és felcserélhetetlenségét is megvédi, a két személy úgy lehet egymás vendége, hogy nem rombolják le, nem lehetetlenítik el egymást.

Az Istennel való kapcsolatban is megmaradó magány az ára elsősorban az Isten és a teremtmény közti pozitív különbségtételnek. Az ima és a lelki élet sohasem név és beszéd nélküli egybeolvadási folyamat, sohasem jelent megszűnést egy démonikus Egy-ben. Istennel való kapcsolatában megkapja az ember, hogy pozitív és teremtő módon önmaga lehet. E kapcsolatban nem ismeretlen, hanem nagyon is jól ismert a távollét, az elhagyatottság fájdalma.<sup>10</sup> Hozzá tartozik Krisztus követésének útjához, hogy búcsút kell vennünk bizalmasainktól, a hozzánk közel állóktól (vö. például Lk 14,25-35), vállalnunk kell, hogy barátaink elhagynak minket (Mt 26,56), és az Istentől való elhagyatottság szakadékát is el kell viselnünk. A máriás jámborság sem csinál a kereszt vallásából egy olcsó összhangzattant. Mária életét is végigkíséri, hogy újra meg újra lemondjon Krisztus közvetlen birtoklásáról, állandóan gyako-



rolnia kell az eleresztés mozdulatát: „Nem tudtátok, hogy nekem Atyám dolgaiban kell fáradoznom?” (Lk 2,49); „Mit akarsz tőlem, asszony?” „Még nem jött el az én óráim” (Jn 2,4); „Ki az én anyám? És kik az én testvéreim?” (Mk 3,31). A pap életútjából sem lehet félreállítani a magányt. A magány elromantizálása és elharmónizálása, történjék az akár a jámborság, a lelki élet előjelei alatt is, azt jelenti, hogy letértünk Krisztus útjáról.

### 3. Magányunkról beszélnünk kell.

A Szentírás imádkozó alakjai (Jeremiás, Jób, a Zsoltárok és a Siralmak könyvének szerzői, Jézus)<sup>11</sup> sohasem szépítik az elhagyatottság, a pusztulás végtelen fájalmát, a halál megtapasztalását. De nem is temetkeznek el elszigeteltségükbe és kétségbeesésükbe (van ugyanis olyan eset, amikor valaki saját szomorúságába lesz narcisztikus módon szerelmes). Arra emlékeznek, hogy mi mindent tett Isten velük eddigi életük során, panaszkodnak, mert Isten távollétét tapasztalják meg, s könyörögnek, hogy mutassa meg magát Isten az élet és a szabadulás Isteneként. A hit nagyon is magában foglalja a panaszos hangú, perlekedő imát (ez különbözteti meg a szkeptícizmustól), különben kivonná magát az élet és a halál dramatikájából. A panaszban a legkomolyabban tudomásul veszi az ember a magányosság megtapasztalását, és egyúttal megnyitja a kommunikáció felé. A pap számára a bibliai kesergő ima bátorítást jelenthet, hogy saját tapasztalatait minden szépítés nélkül Isten elé tárja, Isten előtt szavakba öltöztesse. Ennek azonban elengedhetetlen feltétele, hogy rendelkezék a magány pozitív kultúrájával.

### 4. Bátraknak kell lennünk egyedül maradni.

„Imádkozz, hogy magányod annak megtalálására ösztönözzön, amiért élhetsz, és ami elég nagy ahhoz, hogy meg is halj érte.”<sup>12</sup> A magány pozitív kultúrája a feltétele minden teremtő, lelki és szellemi tevékenységnek. Ha a pap nem akar pusztán kívülről (felülről) irányított funkcionárius lenni, ha nem akarja, hogy munkája és élete merőben buzgó ügyintézésévé korcsosuljon, ki kell tennie magát a szív csendjében való megmaradás veszélyének, és vállalnia kell az elmélkedés terhét. Szükség van a rendszeres személyes imára, az idők jeleinek fürkészésére (vö. GS 4), az élet eseményeinek a hit szemével való nézésére és hitből fakadó értelmezésére, az emberek iránti szerető figyelmességre naponkénti felkeltésére, a pusztába vonulás napjaira, lelkigyakorlatokra, vagy egyszerűen olyan rövid időszakokra, melyeket elcsöndesedésre, elmélyedésre, töltekezésre szánunk, s melyek során kifejlődhet lelkünknek személyes karizmánkkal kapott ízlése, csendben maradásunk pedig egyre inkább az Isten akaratára való odafigyeléssé válik.<sup>13</sup> Isten országa a föld alatti magányból nő ki (vö. Mt 13; Jn 12,24) és az érés időszakának türelmével táplálkozik.

A magány ösztökeje (tüskéje) és ajándéka megőrzi a papot attól, hogy életvitele túlságosan gyorsan olyan muzeális berendezéssé váljék, melyben mindennek megvan a maga fix helye, de valójában már nem élő. Megvédi attól, hogy élete (gépi) működésként, s ne teremtő szabadság irányította tevékenységként legyen jellemezhető. A magány tartja elevenen a pap Isten országa utáni szomját és vágyát.<sup>14</sup> E nyitottságból pozitív nonkonformizmus nőhet ki számára, mely szolidaritásra teszi képessé azokat iránt, akik nem illenek bele a kész megoldások lezárt rendszerébe.

## 5. A barátság kultúrája.

A pap számára, hogy magánya gyümölcsöző és termékeny maradjon, egyformán fontos, hogy folyamatosan művelje<sup>15</sup>: szánjon időt barátai (és/vagy rendtársai) számára, egyre több örömet találjon a természetben, a művészetben, a zenében s mindenben, ami szép; hogy tudjon csodálkozni és álmélni, nevetni és sírni...

**Jegyzetek:** 1. *Eugen Drewermann*: Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten, Walter Verl., 1989, 254-258., magyarul: Klerikusok. Egy eszmény lélekrajza, Felsőörs, RÉ Kiadó, 1992, 2. kötet: 1994.; — 2. *Blaise Pascal*: Gondolatok. Budapest, Gondolat, 1983<sup>2</sup>. 70. old.; vö. *Henri J. M. Nouwen*: Der dreifache Weg, Freiburg i. Br. 1984, 16-54.; — 3. É kísértésekhez és kiútatlanságokhoz lásd részletesebben: *Ferdinand Ulrich*: Gegenwart der Freiheit, Einsiedeln, 1974; *uő*: Leben in der Einheit von Leben und Tod, Frankfurt a. M. 1973.; — 4. Vö. *H. Emmel — U. Dierse*: Einsamkeit című fejezet filozófiatörténeti hivatkozásait, in: HWP 2, 407-413.; — 5. *Loyolai Szent Ignác*: Lelkigyakorlatos könyv, Budapest, SZIT, 1986, 120. old.; — 6. *Avilai Szent Teréz*: A tökéletesség útja és A belső várkastély, Budapest, SZIT, 1979, 273. old.; — 7. Nincs szabad társadalom csönd nélkül, belső s külső magány nélkül, melyben a szabadság kibontakozhat (*Herbert Marcuse*: Über Revolte, Anarchismus und Einsamkeit, Frankfurt a. M., 1969, 43.); — 8. Vö. *Karl Rahner*: Über heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche, in: *uő*: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck, 1959, 88-126; *uő*: Das Dynamische in der Kirche (QD 5), Freiburg i. Br., 1958.; — 9. *Günter Virt* (szerk): Ich habe dich in die Wüste geführt, Innsbruck, 1988.; — 10. Vö. *Hans Urs von Balthasar*: Die Abwesenheiten Jesu, in: *uő*: Neue Klarstellungen, Einsiedeln, 1979, 28-36; — 11. *Hans Schaller*: Vergib nicht dein Gesicht vor mir. Vom christlichen Bitten und Klagen, Mainz, 1982.; — 12. *Dag Hanmarskjöld*: Zeichen am Weg, München, 1967, 51.; — 13. Vö. *Josef Freitag*: Sacramentale Sendung. Gabe und Aufgabe des sacramentum ordinis, Freiburg, 1990, 21-27; — 14. Ehhez lásd még *Madeleine Delbrel*: Frei für Gott, Einsiedeln, 1976, 73-79 (Die apostolische Einsamkeit); — 15. *Henri J. M. Nouwen*: Schöpferische Seelsorge, Freiburg i. Br. 1989; *Rolf Zerfuß*: Menschliche Seelsorge, Freiburg i. Br. 1985.

**Fordította: Tózsér Endre SchP.**

**Forrás:** *Manfred Scheuer*: Zur Einsamkeit des Priesters. In: *Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche.* (21) 6/1990, 396-401. old.

## SOMMAIRE

### ÉTUDES

HANS URS von BALTHASAR: L'Église comme institution.

L'Église pécheresse (*trad. par B. Miksa Bánhegyi OSB*)

PETER WALTER: Le mal: son essence et ses réalisations (*trad. par Attila Szombath*)

ELEMÉR SULYOK OSB: L'interprétation de l'Écriture Sainte dans l'Église

(Approche sociologique — lecture fondamentaliste — les sens de la Bible)

ISTVÁN SZÁSZ: Herméneutique et méthodologie

### ENTRETIEN DE TEOLÓGIA

avec le professeur ISTVÁN M. FEHÉR:

Philosophie, critique de la religion et théologie (*Csaba László Gáspár*)

### TOUR D'HORIZON

GABRIEL NISSIM OP: Éduquer aux médias: une tâche urgente

(*trad. par Marcell Mártonffy OSB*)

### LIVRES-REVUE

SIMONE WEIL: La pesanteur et la grâce (*trad. par József Válczy*)

HENRI J. M. NOUWEN: Trois prières à Jesus

### QUESTIONS THÉOLOGICO-PASTORALES

LEO KARRER: „Laisse partir mon peuple...”

Les chrétiens majeurs dans une Église adulte (*trad. par Marcell Mártonffy OSB*)

LAKOB PATSCH: Les solutions provisoires n'ont pas d'avenir! (*trad. par Gyula Pálvölgyi*)

MANFRED SCHEUER: La solitude du prêtre (*trad. par Endre Tőzsér SchP*)

### INHALT

#### AUFSÄTZE

HANS URS von BALTHASAR: Kirche als Institution.

Sündige Kirche (*übersetzt von B. Miksa Bánhegyi OSB*)

PETER WALTER: Das Wesen und Wirken des Bösen (*übersetzt von Attila Szombath*)

ELEMÉR SULYOK OSB: Soziologische Annäherung an die Heilige Schrift,

ihre fundamentalistische Lesart und Bedeutungen

ISTVÁN SZÁSZ: Hermeneutik und Methodologie

#### DAS GESPRÄCH DER TEOLÓGIA

mit Prof. István M. Fehér: Das Verhältnis zwischen

Philosophie, Religionskritik und Theologie (*Csaba László Gáspár*)

#### UMSCHAU

GABRIEL M. NISSIM OP: Pädagogie und Massenkommunikation

(*übersetzt von Marcell Mártonffy OSB*)

#### VON BÜCHERN

SIMONE WEIL: Gnade und Gravitation (*József Válczy*)

Aus dem Herzen spreche ich an Dein Herz — HENRI J. M. NOUWEN: Drei Gebete an Jesus

#### THEOLOGISCHE-SEELSORGLICHE FRAGEN

LEO KARRER: „Lass mein Volk gehen...” Mündige Christen in einer mündigen Kirche

(*übersetzt von Marcell Mártonffy OSB*)

JAKOB PATSCH: Notlösungen haben keine Zukunft — „Kooperative Gemeindeleitung”

als Lösung angesichts des zunehmenden Priestermangels?

(*übersetzt von Gyula Pálvölgyi*)

MANFRED SCHEUER: Zur Eiskaltigkeit des Priesters (*übersetzt von Endre Tőzsér SchP*)

Ára: 90 Ft

Napjaink emberét  
a politikai és szociális feszültségek,  
az anyagi szükség nyomán támadó  
létbizonytalanság —  
és sokminden más nyomasztja.  
E nehéz helyzetben  
az egyház papjainak és munkatársainak  
valódi „emberi” szóval,  
szívből jövő jósággal és segítőkészséggel kell  
kortársaink segítségére sietniük.  
Egymásért kell élnünk,  
egymást kell szolgálnunk.  
Ez ma a „felszabadítás” és „felszabadulás”  
egyetlen járható útja.  
Erre az útra lépett,  
ezt járta meg értünk Jézus.  
Ezen járva kell őfelé,  
a Cél felé igyekeznünk.

Sz. A.

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. I. 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.

Csekk számlaszám: OTP VII. ker. 218-98316/512-000324-1. Előfizetés és templómi 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