

XX. évf. 2012/1–2

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

A család

- ANGELO SCOLA BÍBOROS • A gyermek személyének származása
• A házasság misztériuma:
a szisztematikus teológia távlata?
- ANTONIO MARIA SICARI • Valóban keresztény a család?
- GIORGIO MASCHIO • Férfi, nő és házasság
Szent Ambrus gondolatvilágában
- TÖRÖK CSABA • A hit és a remény családja
– Az Egyház mint Isten háza
és házanépe
- JULIA KNOP • Virtuális világok – új médiák
- SASKIA WENDEL • A virtuális realitás és a mindent
meghatározó valóság,
amelyet Istennek nevezünk

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK
ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE
BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI
PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYŐRFFY ANDREA,
KERESZTY RÓKUS, NEMESHEGYI PÉTER,
ROSKA TAMÁS, RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,
SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ
TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, PAPNÖVELDE U. 7.
E-MAIL: saghym@ceu.hu

ISSN 1217-2456

KIADJA
A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ
TIPOGRÁFIA: KOCZKA ETELKA KRISZTINA
KÉSZÜLT A BUDAPESTI PRIMERATE NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ: DR. TOMCSÁNYI PÉTER

A családról legtöbbször mint válságba került, sőt túlhaladott, következőképpen figyelmen kívül hagyható, méginkább hagyandó emberi közösségről esik szó.

A politikai korrektségükre adó, döntési helyzetben lévő „társadalommérnökök”, vagy a véleményformáló értelmiségiek ideológiai megfontolásból vagy egyszerűen napi rutinyakorlatként olyan ötletekkel állnak elő, amelyek látszólag az emberek közötti egyenlőséget, az egyéni szabadság korlátlanná tételét vannak hivatva előmozdítani, miközben a személy, a család és a társadalom építőköveit, alappilléreit rombolják, nem kevés sikerrel.

A romhalmaz láttán joggal fölmerül a kérdés: tényleg a család van válságban, az vált meghaladottá? Nem inkább a család egyes tagjai? Akik egymástól való, fokozódó elszigetelődésük következtében mindinkább kiszolgáltatottá válnak a mesterségesen gerjesztett, tévedhetetlennek hirdetett korszellellemmel, ideológiákkal szemben.

Az Európai Unió olyan magatartásformákat népszerűsítő ún. „művészi” alkotásokat támogat jelentős pénzzel, amelyek a keresztény emberképtől fényévnyi távolságban vannak.

A Katolikus Egyház az elmúlt évszázadok alatt, de főként az utolsó évtizedekben egyetlen letéteményese és őrzője maradt a családdal kapcsolatos, egyetemes érvényű igazságoknak, értékeknek. A Család Éve ezeket volt hivatott az emberiség elé tárni olyan ellenséges szellemi légkörben, ami ritkán tapasztalható a történelem során.

A *Communio* nemzetközi teológiai és kulturális folyóirat valamennyi nemzeti szerkesztőse csatlakozott ehhez az értékmentő, értékeket felmutató munkához, a magyar szerkesztőseget is beleértve. Nem szociológiai tényfeltárást akart elvégezni, ami a kérdéskör negatív megközelítését jelentette volna, hanem pozitív irányultságú, teológiai jellegű tanulmányokkal hívta és hívja föl e szám lapjain a téma (család) gazdagságára és eddig ki nem aknázott lehetőségeire az olvasó figyelmét.

„A morális válságot törvényszerűen követi a demográfiai válság és a gazdasági összeomlás” – állítja egy szakember, kijelentvén: „A nemzeti identitás bölcsője a család.” Azt is lehet állítani: Az emberi személy bölcsője a család.

„A keresztény család mutatja és valósítja meg elsőként az egyházi közösséget, ezért »családi egyháznak« lehet és kell neveznünk. A hit, a remény és a szeretet közössége; az Egyházban egyedülálló jelentőséggel bír, amint az az Újszövetségből is kitűnik.” (KEK 2204.)

„A családon belüli kapcsolatok magukkal hozzák az érzelmek, a ragaszkodás és az érdeklődés rokonságát, amely mindenekelőtt a személyek kölcsönös tiszteletéből fakad. A család kiváltságos közösség, mely arra hivatott, hogy a házastársak lelki közösségét és egyetértését, valamint a gyermeknevelésben a szülők gondos együttműködését valósítsa meg.” (KEK 2206.) Ez az Egyház tanítása.

Az információ-elmélet témakörét elemző tanulmányok új kérdésfeltevéseikkel feszegetik a mesterséges értelem jövőjét, annak hordozóit a hit szempontjából.

A Szerkesztőség

A gyermek személyének származása¹

1. SZÁRMAZÁS: A GYERMEK EREDETÉRŐL VALÓ BESZÉD

Milyen történethez, pontosabban szólva kihez tartozom? Ehhez a kérdéshez vezet el a *genealógia* (a gyermek személyének a származása) kifejezés, ami szó szerint ennyit tesz: „beszéd az eredetről”². Mindannyian „ősi időkhöz” kötődünk: a származás arra utal, hogy eredünk valakiktől. Ezért a humán tudományok beszélnek az *örökségről* (az idők során elraktározott mítoszok, rítusok, titkok, értékek) *való gondoskodásról*, s erőteljesen kiemelik a szülők azon feladatát, hogy ezt az örökséget hozzáférhetővé tegyék gyermekeik számára, és megismertessék velük.³

A Szentírás már jóval a modern humán tudományok előtt megtanít minket erre a magától értetődő igazságra. Egy mindenki előtt ismert példát idézünk fel: Máté az evangéliumában Jézus születésének (eredetének) elbeszélése előtt apró részletekbe menően bemutatja az ő származását, családfáját.

A gyermek származására vonatkozó kérdés, amely eredetének kérdésére utal vissza, megalapozza az értékét, a méltóságát, s akár a végzetét is.⁴ Ha felteszem a kérdést: milyen történethez, kihez tartozom?, tulajdonképpen

¹ Jelen szöveg első megjelenése: *Genealogia della persona del figlio*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *I figli: famiglia e società nel nuovo millennio. Atti del Congresso Teologico-Pastorale Città del Vaticano 11–13 ottobre 2000*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 95–104.

² A származás (*genealogia*) fogalmáról filozófiai megközelítésben ld. BAUER, E., art. *Genéalogie*, in *Encyclopédie Philosophique Universelle. T. II Les notions philosophiques. Dictionnaire* (szerk. Jacob, A.), vol. 1, PUF, Paris 1970, 1046; MACINTYRE, A., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993, 63–95 és 274–300; FORIERO, G., *Genéalogia della morale*, in *Dizionario di Filosofia* (szerk. uő.), UTET, Torino 1998³, 516–517.

³ SCABINI, E.–CIGOLI, V., *Il familiare. Legami, simboli e transizioni*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, 56–59.

⁴ „Mit akar kifejezni a Szentatyja a »személy eredetével«? Fontos kérdésről van szó: a személy eredetének és születésének kérdéseiről van szó, amelyek lehetővé teszik, hogy a kérdést feltevő ember belső természete, fejlődése és célja kapcsán felmerülő végkövetkeztetésekre jussunk” – KÜNG, K., *La famiglia e la genealogia della persona*, in *L'Osservatore Romano* (1994. 04. 08.), 6.

ez annyi, mintha a minden egyes emberi személy számára kulcsfontosságú kérdést tenném fel, amelyet Leopardi, a költő így fogalmazott meg közismert versében: „és én ki vagyok?”.⁵

2. A BIOLÓGIÁBAN REJLIK A SZÁRMAZÁS

II. János Pál pápa kijelenti: „a nemzés biológiájába bele van írva a személy származása”.⁶ Próbáljuk meg együtt megérteni, mit is jelent ez a gondolat! Öt lépcsőfokban teszünk erre kísérletet.

Az első:

1. A házasság misztériuma

A házasság misztériumának a kategóriája adja meg nekünk azt a kulcsot, amellyel megfelelő módon hozzáférhetünk a gyermek személye származásának az értelmezéséhez. Miről is van szó? A tény, hogy mindig és csakis nőként vagy férfiként létezhetünk (ez a nemi különbözőség), egy magával ragadó felfedezéshez vezet el: a másiknak való termékeny önjándékozás egyszerre valós és kifejezhetetlen (íme, a misztérium!) tapasztalatához. A nemi különbözőség tehát objektív módon visszautal a szeretetre mint termékeny ajándékozásra. Mindannyiunk életét jellemzi a házasságnak ez az igaz és valós misztériuma.⁷

Ez a kifejezés egyrészt „a nemi különbözőség, a szeretet (önjándékozás a másiknak) és a termékenység szerves egységét jelöli, másrészt az analógia elve alapján objektíve utal a szeretet különféle formáira, amelyek jellemzik egyfelől a férfit és a nőt, ennek a szeretetnek minden változatában (apaság, anyaság, testvéri szeretet stb.), másfelől pedig Isten kapcsolatát az emberrel a szentségben, az Egyházban, Jézus Krisztusban, hogy végül eljusson magá-

⁵ LEOPARDI, G., *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*.

⁶ II. JÁNOS PÁL, *Gratissimum sane*, nr. 9 (magyarul: II. János Pál levele a családokhoz a Család Évében, SZIT, Budapest 1994). A levelet mindig latin címe szerint idézzük. Ld. még SCABINI, E., *La Lettera alle famiglie di papa Giovanni Paolo II. Alcune riflessioni*, in *Vita e pensiero* 77 (1994), 167; UÓ., *La genealogia della famiglia. Considerazioni sulla Lettera alle famiglie di Giovanni Paolo II*, in *Nuovo Arcopago* 13 (1994/2), 29.

⁷ SCOLA, A., *Il mistero nuziale 1. Uomo-donna*, PUL–Mursia, Roma 1998 (magyarul: *Férfi + nő. A szerelem „súlyos esete”*, SZIT, Budapest 2006); UÓ., *Il mistero nuziale 2. Matrimonio-famiglia*, PUL–Mursia, Roma 2000.

hoz a Szentháromsághoz”.⁸ Énünk gyökerei tehát lenyúlnak egészen a Szentháromság misztériumáig!

Összefoglalva: a házasság misztériuma lehetővé teszi számunkra, hogy a gyermek származásáról szólva felöleljük mindazon tényezők teljességét, amelyek érintve vannak. Rámutat arra, hogy a nemi különbözőség⁹ soha sem kiiktatható, és hogy a házások kölcsönös önajándékozása által benső természete szerint a gyermeknemzésre irányul.

Így tehát a házastársi együttlét, még ha a biológiai és az ösztönös világban gyökerezik is, soha nem vezethető pusztán arra vissza. Nem csak amiatt a tudatosság miatt van így, amellyel a házások e téren élnek – ami mindig kíváncsú, hisz ez a felelős szülőség forrása –, hanem azért, mert a házasság misztériuma, amely éppen a házastársi együttlét aktusában fejeződik ki sajátos módon, belenyomja a lelki ajándék pecsétjét (alakját) az összes biológiai, tudattalan és tudatalatti folyamatba, amelyek jellemzik azt.

Ezért mi mindannyian – hacsak hűek vagyunk szívünk alapvető és magától értetődő igazságaihoz – helytelennek érezzük az emberi nemzés minden olyan értelmezését, amely megreked a biológiai adottságnál, ugyanis ez a szemlélet kizárólag a leginkább fejlett állati faj egy egyedének tekinti a gyermeket.

A nemiséggel kapcsolatos keresztény irodalom – szemben mindenféle testetlen spiritualitással, amely le akarja rombolni a nemi különbözőség adottságát – a nemiséget az isteni terv keretében szemléli, amely által az Úr *saját képére és hasonlatosságára* akarta megteremteni az embert. A férfi és a nő a maga nemi természete szerint is a Teremtő képmása. Ez az emberi természet objektív módon a termékeny közösségre (a házasságiságra) irányul.

Ahhoz, hogy mélyebben megértsük a gyermek, vagyis egy új ember fogantatásának és születésének jelentését, tennünk kell egy második lépést, a nemzés biológiáján *keresztül* a személy származása felé.

⁸ Uo. 81.

⁹ Bár nem tartozik tárgyunkhoz, mégis érdemes lenne hosszasan elidőzni annál a kérdésnél, hogy a különbözőségben, amely mindenekelőtt a Szentháromságban van jelen, miként részeltetik az emberi tapasztalat. A családban hármass szintjét ragadhatjuk meg a különbözőségeknek: a férfi–nő, a szülő–gyermek és a nemzedékek, származási ágak közötti különbözőséget.

2. A szülők: a „mennyei Atya” tanúi

Vizsgáljuk meg azt a jelentést, amelyet az ember mindig is tulajdonított egy gyermek születésének. Újfent abból a fogalomból indulunk ki, amelyet ennek leírására használunk. Ugyanis a nyelvben gyökeresednek meg legmélyebb és az idő vasfogával szemben leginkább ellenálló jelentések. A gyermeknemzés megjelölésére használt sajátos szó a *procreazione*. Az olasz szótárak egyik klasszikusa úgy fogalmaz, hogy a *pro-* előtag „ha rokonságról van szó, a »túl« jelentéssel bír”.¹⁰ Az emberi nemzésben (*pro-creazione*) megfigyelhető egy olyan tényező, amely *túl* van a szülőkön (*pro-creatori*), amelyről nekik maguknak is valami módon *tanúságot kell tenniük*. Nem véletlen például, hogy a gyermeknemzés német szava (*Zeugung*) ugyanabból a töből ered, mint a tanúságtétel fogalma (*Zeugnis*).

A gyermeknemzés története soha nem visszavezethető véglegesen és teljesen a szülőkre.¹¹ Miként Giovanni Testori írja a születés értelméről szóló értékes kis könyvében: „Mindannyian a teljes szeretet egy pillanatából születünk, a szeretet egy pillanatából, amikor már nem tudjuk önmagunkat sem ismerni, hacsak nem Isten segítségével, közbeavatkozásával és jelenlétével”.¹²

A gyermeknemzésben az apa és az anya – az összes élőlény között egyedülálló módon – arra nyer meghívást, hogy tanúja legyen egy kiiktathatatlan „túl”-nak, annak a túlnak, amelyről az Efezusiakhoz írt levél beszél: „Ezért meghajtom térdemet az Atya előtt; tőle származik minden közösség [*pasza patria* (...) *onomadzetai*: minden származás, nemzetség a nevét nyeri – TCs] az égben és a földön” (Ef 3,14–15).

Úgy hiszem, semmi sem tud annyira egy tőlünk jövő, mégis minden részről bennünket meghaladó valóság evidenciájával szembesíteni minket, mint egy gyermek születése – úgy vélem, ezt minden szülő meg tudja erősíteni. Egyrészt érezzük, hogy semmi sincs, ami mélyebben a *miénk* lenne. Másrészt, még ennél is radikálisabban felfogjuk, hogy semmi sem inkább *ajándékba kapott*.

Ezáltal elérkeztünk utunk harmadik állomásához.

¹⁰ Art. *pro-*, in DEVOTO, G.–OLI, G. C., *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1990, 1479.

¹¹ TETTAMANZI, D., *Il modello divino: due in una sola carne*, in *L'Osservatore Romano* (1994. 03. 24.), 8.

¹² TESTORI, G., *Il senso della nascita – colloquio con don Luigi Giussani*, Rizzoli, Milano 1980, 16.

3. A gyermek: egy új emberi személy

Gyökeres különbözőség áll fenn az állati szaporodás és az emberi nemzés között. Az állat szaporodása során a hím és a nőstény közötti közösülés gyümölcse ugyanannak a fajnak egy újabb egyede. Az emberi nemzés esetében azonban a gyümölcs „egy új ember, aki különleges istenképiséget és istenhasonlóságot hoz magával”.¹³

Az emberi nemzés elkülöníti a szülők közös cselekvésének egy konkrét tettét és a Teremtő Isten cselekvésének egy konkrét tettét. II. János Pál így ír: „egyedül Istentől eredhet az »a kép és hasonlóság«, mely az emberi lény sajátja, miként a teremtésben történt. Az emberi nemzés a teremtés folytatása”.¹⁴ Íme, feltárul előttünk az a beteljesült horizont, amelybe befoglaltatik a házastársi egyesülés: az örök (Isten) és az időbeli (a házások önjajándékozása) közötti találkozás nyer benne kifejezést. A házastársi szeretet „az a templom, amelyben Isten teremtő szeretetének a misztériumát ünnepli”.¹⁵ Ebben a távlatban világossá válik a *Humanae vitae* kezdetű enciklika kimeríthetetlen prófétai ereje, amikor megvédi a házastársi együttlét egyesülési és gyermeknemzési jelentése közötti objektív s a dolog belső természetéből fakadó kapcsolatát.¹⁶ Ezáltal egyértelművé teszi azt a kapcsolatot is, amely a házastársi és a szülői kötelék között fennáll.¹⁷

Az Atya teremtő szeretete abban áll tehát, hogy Ő – újfent a Szentatyát idézem – „az embert kezdettől fogva »akarta« – és »akarja« minden emberi fogantatásban és születésben. Isten az embert önmagához hasonló lényként, azaz személyként »akarja«”.¹⁸ Az akarni ige nyomatékos megismétlése a pápai dokumentumban (két soron belül háromszor!) bizonyonnyal nem véletlen. Az „akartság” sarokvasán nyugszik az ember személyes mivoltának kikezdetlensége. A legnagyobb bűn, amelyet a fiatal nemzedékek ellen elkövethetünk, nem más, mint hogyha megmérgezzük, végül meg is fojtjuk ezt a

¹³ II. JÁNOS PÁL, *Gratissimum sane*, nr. 9.

¹⁴ Uo. Campanini szerint II. János Pál tanítóhivatalának az a szándéka, hogy „ne engedje meg, hogy a nemzés elveszítse bensőséges kapcsolódását a teremtéshez, és puszta nemzéssé váljon, ami teljességgel a férfi és a nő akaratának van alávetve”, CAMPANINI, G., *Il modello di famiglia tra sociologia e teologia*, in *Rivista di Teologia Morale* (1994), nr. 102, 180.

¹⁵ CAFFARRA, C., *Claves de lectura de la Carta a las familias del Santo Padre Juan Pablo II*, in *Espíritu* 44 (1995), 63.

¹⁶ SCOLA, A.–MELINA, L., *Profezia del mistero nuziale. Tesi sull'insegnamento dell'Humanae Vitae*, in *Anthropotes* 14 (1998), 155–172.

¹⁷ II. János Pál a *Gratissimum sane* 10. pontjában kijelenti, hogy „a személyek származása révén a házastársi közösség nemzedékek közösségévé válik”.

¹⁸ II. JÁNOS PÁL, *Gratissimum sane*, nr. 9.

pozitív bizonyosságot. Sajnálatos módon mégis ez napjaink „Atya nélküli” kultúrájának a kísértése.

Isten minden embert önmagáért akar. Íme, a személyes méltóság és elidegeníthetetlen szabadság forrása!

Az emberi nemzés ilyenén szemlélete megvilágítja a szülők és a gyermekek közötti egyenlő méltóságot is.¹⁹ Apának és anyának lenni nem azt jelenti, hogy gyermekeink „urai” vagyunk – ahogyan ezt néhány kultúrában sajnos még ma is megfigyelhetjük –, hanem azt jelenti, hogy velük vagyunk, olyanok vagyunk, mint ők, ugyanannak az Atyának a gyermekei. Egyvalaki *az élet Szerzője* (vö. ApCsel 3,15), Tőle függnék úgy a szülők, mint a gyermekek. Wojtyła így ír a *Fénykő* (*Pietra di luce*) című verseskötetében: „Mennyi idő telt el, mire képes voltam megérteni: Te nem akarod, hogy atya legyek, hacsak nem vagyok egyszerismind gyermek is”.²⁰

Nem lehetünk szülők, ha nem ismerjük el, hogy minket is szültek. Ennek az alapvető, oly nagyon döntő, és ma sajnos mégis kiiktatott élménynek a varázsa okozza, hogy a keresztények nemet mondanak a fogamzásgátlásra, az abortuszra, a gyermeknemzés bizonyos mesterséges gyakorlataira, az embriók klónozására. Aki felrója a keresztényeknek, és mindenekelőtt a tanítóhivatalnak, hogy ezen a téren túl sok *nemet* mond, az nem érti, hogy az Egyház minden *neme* valójában *igen*! A keresztények nem azért lépnek fel tanúságtételükkel mindezen területen, mert valamiféle elferdült vonzódás él bennük valami negatív felé, hanem azért, mert ki akarnak jelenteni valami pozitívot.

Hogy még mélyebbre áshassunk a *személy származásában*, szükséges, hogy egy további kivételes szempontot is szemügyre vegyünk, amely az emberi nemzéshez kapcsolódik. Arra a szoros kapcsolatra utalok, amelyet a nemzés az atyaság (anyaság) és a szabadság között feltár. Íme, a negyedik lépcsőfok!

4. A személy származása: szabadságban beteljesülő történet

Ezt olvassuk a *Gaudium et spes* kezdetű dokumentumban: „az ember az egyetlen teremtmény a földön, akit Isten önmagáért akart”.²¹ A szeretet megta-

¹⁹ „Az új emberi lény is, miként a szülők, arra hivatott, hogy személy legyen, az »igazságban és a szeretetben« való életre hivatott”, uo.

²⁰ WOJTYŁA, K., *Pietra di luce*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, 100.

²¹ GS 24. Ld. még *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, nr 1730.

pasztalásának a csúcsa, ha átérezzük: önmagunkért akarnak minket.²² Erre vágyik minden ember. Keresztény fogalmakkal leírva ez azt jelenti, hogy az élet önmagában véve hivatás. Minden körülmény, minden viszony magában hordoz egy felhívást, amellyel az Atya arra indít (hivatás) minden embert, hogy valósítsa meg teljességgel önmagát. Ezért Isten, amikor megteremti az embert, szabaddá teszi őt. Sőt azt is mondhatjuk, hogy a teremtető aktus éppen abban áll, hogy belehelyez a létbe, és megtart abban egy a Teremtőtől eltérő szabadsággal rendelkező lényt, aki ezáltal képes arra, hogy részesedjen magának a Teremtőnek az életében.

A családokhoz intézett levelének 9. pontjában a Szentatya szintetikus módon bejárja az emberi szabadság útját. A szabadság a beteljesülés (boldogság) utáni kielégíthetetlen *vágyként* az én mélységében gyökerezik, az ember létezésének egész ívén át fejlődik a *döntési képesség* által, és a *Végtelenhez való kapcsolódásában* teljesül be tökéletesen. Fontos, hogy ráébredjünk: a szabadság és az atyaság (anyaság) kéz a kézben járnak.²³ Mindannyian a saját bőrünkön érezzük: nem lehetünk apák (és anyák), ha nem tesszük kockára szünet nélkül a saját szabadságunkat a gyermekeért.

Az apa (anya) az, aki a gyermek *kezdeté*, aki az *életútján* szüntelenül megtartja őt, hogy a *sorsa* (a végső *beteljesülés*) felé vezesse őt. Az atyaság e három eleme (eredet, út, sors) a legapróbb részleteiben megfelelést mutat a szabadság három alkotó szintjével (vágy, döntési képesség és kapcsolódás a Végtelenhez).

Az atyaságból mint eredetből támad a szabadság *első szintje*: a boldogság utáni vágy. Az atya a mindennapos szeretet-kölcsönösségben egyfajta élet-szemléletet ad át a gyermeknek, és így a gyermek – aki képessé vált a dolgok megítélésére – elsajátítja a módot, ahogyan gyakorolhatja a döntésre való képességét (szabad akarat). Ez a szabadság *második szintje*. (Ehhez a döntő fontosságú és jól körülhatárolt ponthoz kapcsolódik a szülők nélkülözhetetlen nevelői feladata.)

Végezetül az apa és az anya arra kapnak hivatást, hogy „megnyissák” gyermekük szabadságát, elkísérve őt a nagybetűs Atyához. Az *inquietum cor* (Szent Ágoston), az ember nyugtalan szíve valójában csak akkor tárul fel, ha

²² „A szeretet mindig döntés, és mindig döntésből születik” – WOJTYŁA, K., *Fratello del nostro Dio e Raggi di paternità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 168.

²³ A pápa szavaival azt mondhatjuk, hogy „a személy származása ezért mindenekelőtt Isten örökkévalóságával van egységben, s csak ezután az emberi atyasággal és anyasággal, melyek az időben létrehívják. Az ember már fogantatása pillanatában az isteni örökkévalóságra van rendelve” – II. JÁNOS PÁL, *Gratissimum sane*, nr. 9.

hozzákapcsolódik a Végtelenhez. Csakis Benne talál az ember teljes kielégülést. Íme, az emberi szabadság *harmadik szintje*.

A nagy művészek utolérhetetlen zsenialitásával mutatja meg nekünk Rembrandt *A tékozló fiú hazatérése* című festményén az atyai kötődés erejét, amelyhez eloldthatatlanul hozzákapcsolódik az ember szabadságban megtett útja.

Egy gesztus kivételes módon feltárja ennek a jelentését. A fiú feje az atya ölén nyugszik: ölelésében új életre születik.

Vegyük egy pillanatra szemügyre ennek a fiatalnak a történetét (ami – mint beláthatjuk – minden korok emberének, mindannyiunknak a története). Miután elkérte az atyai örökséget (*eredet*), a fiú – akinek szabadságát elvakította saját önrendelkezésének a varázsa – úgy *dönt*, hogy eltávolodik apjától. Ez a szabadság centrifugális erejű kísértése, amely épp akkor távolít el önnön alapvető vágyunktól, amikor elhiteti velünk, hogy pont ennek az ellenkezőjét teszi (Ágoston azt mondaná, hogy az ember *fugitivus cordis sui*). Ezen az *úton*, amely egy jöváthehetetlen töréshez hasonlatos, mégis csak megmarad a folytonosságnak egy elpusztíthatatlan szála: az apa nem szűnik meg várni a fiát. Rembrandt tényleg a várakozásba belegörnyedt testtel ábrázolja az atyát, akit ez mintegy felemésztett (bár talán helyesebb lenne ezt mondanunk: átalakított) a türelemben. Azzal töltötte napjait, hónapjait, éveit, hogy leste fia szabadságának a lépéseit, várva, hogy végre meglátja, miként ébred tudatára az igazságnak („*akkor magába tért...*”).

A szerencsétlen gyermek, aki immár keserű tudatára ébredt annak, hogy eltékozolta önnön szabadságát, és már készen áll, hogy szolgának ismerje el magát (Rembrandt zseniális intuíciótól vezetve leborotvált tarkóval festi meg őt, mint a kényszermunkára ítélteteket): „Arra, hogy fiadnak nevezz, már nem vagyok méltó, csak béreseid közé fogadj be”. Az atya ekkor azonban: „már messziről meglátta és megesett rajta a szíve. Eléje sietett, a nyakába borult és megcsókolta” (vö. Lk 15,11–32).

A megbocsátó atya ölelésében ez a fiatal ember újjászületik mint fiú.

Az irgalmasság elpusztíthatatlan atyaság. Ahogy Anna Vercors mondja Paul Claudel *Mária köszöntése* című művében: „az Atya szeretete nem kér viszonzást, és a fiúnak nem kell azt megnyernie vagy kiérdemelnie. Ahogy vele volt a kezdetek előtt, úgy is marad”.²⁴

Ezzel elérkeztünk utunk ötödik és egyben utolsó állomásához.

²⁴ CLAUDEL, P., *L'annuncio a Maria*, Vita e pensiero, Milano 1980⁷, 58.

5. Új kultúra a személy származásából

Fel kell fedeznünk, milyen szép apának, anyának és gyermeknek lenni – mindenek előtt önmagunk számára, aztán mindenki számára. A Szentatya varázslatos távlatot nyitott meg előttünk, amikor azt ajánlotta, hogy tárjuk fel a személy származását a nemzés biológiájában. Olyan távlat ez, amelyben – szerintem – legalább két olyan központi gondolat van, amelyről párbeszédet kezdhetünk korunk emberével, hogy hiteles módon felépítsük a „szereket civilizációját”.

1. Ki kell jelentenünk, hogy egy gyermek nemzése „túlmegy” a szülőkön (meghaladja őket), hiszen a foganás (szó szerinti értelemben) végső soron Isten teremtmői akaratának tulajdonítható. Ez nem becsüli alá a kiindulási pontul szolgáló biológiai adottságot, amelyet a házastársi együttlét hordoz magában. Épp ellenkezőleg, ez a „meghaladás” felmagasztalja azt a sajátos természetet, amelyet a házasság misztériuma (a nemi különbözőség összetalálkozása, a szeretet mint ajándék és mint nemzés) világít meg a maga teljességében.

Ebben az értelemben az utódnemzés aktusának egyedi minősége (ami az emberi nemiség sajátos természetéhez kötődik) megmutatja, hogy minden olyan emberi utódnemzés, amely nem a házasság személyei közti testi egyesülésben (a házastársi aktusban) önmagát kifejező szeretet gyümölcse, objektíve összeférhetetlen önnön rendjével.²⁵ Még ha ma lehetséges is, hogy egy új emberi személy reprodukív technikáknak köszönhetően, és nem az utódnemzés aktusa révén lássa meg a világot, ez nem változtat a dolgok lényegén. Sőt, óvatosságra int: az ember által létrehozott ember kiben találja meg léte biztosítékát?

2. A második pont, amely az összes keresztény nevelési módszer alapvető követelményéhez kapcsolódik, aszketikus utat jelöli ki számunkra: „egy gyermeket nem lehet másként akarni, mint ahogyan Isten akarja őt”.²⁶

Szülőnek lenni ezért olyan feladat, amelynek drámai vonásai vannak: a birtoklás kísértése, annak kísértése, hogy ne engedjük meg a gyermek számára, hogy teljességgel *másmilyen*, vagyis tényleg *szabad* legyen, szüntelenül megsebzí az atyai és anyai szeretetet. A szülők életének legradikálisabb próbatétele az, hogy elfogadják-e a gyermekek szabadságának a kockázatát: minden szenvedéstől és rossztól meg szeretnék megkímélni a gyermeket. Ez

²⁵ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum Vitae* instrukció, II.B, 4.

²⁶ Vö. CARLOTTI, P., *La famiglia comunione di persone. Alcune considerazioni sulla Lettera alle Famiglie di Giovanni Paolo II*, in *Salesianum* 56 (1994), 733.

a drámaiság, amely minden emberi kapcsolatban jelen van, kifejezetten elmélyültté válik az atya/anya–gyermek kapcsolatban. Itt oly erős a kötelék, hogy az a benyomásunk támad: ha a másik – a gyermek – elvész, vele veszünk én is – anyaként vagy apaként. Ilyenkor felerősödik a kísértés, hogy önmagunkhoz szabjuk a gyermeket, saját személyiségünk egyfajta meghosszabbításává tegyük őt.

A keresztény közösségekben az apák és az anyák állandó nevelési közegre találnak, hogy így szembenézhesenek ezzel a kísértéssel. Az Egyházban ugyanis hatalmas szabadság-tapasztalásként élhetjük meg gyermekségünket, s ezáltal biztos út nyílik előttünk ahhoz, hogy gyermekeiknek szabadságot ajándékozzunk apákká és anyákká váljunk. Példaértékű módon mutatja meg ezt nekünk Jézus rendkívüli kezdeményezése küldetésének legmagasabb órájában.²⁷ A kereszt alatt Jézus újfajta kapcsolatot hoz létre Mária és János között. Egy új rokonságot alapít meg, amely nem a testben és a vérben gyökerezik, hanem „Jézus szűzi testének a halálos odaajándékozásában”,²⁸ amely test a feltámadásra van szánva. A test és a vér rokonsága egyáltalán nem kisebbedik, hanem felvételt nyer és kitágul a Krisztusban való új rokonságban: a közösségben (a *communio personarum*ban). Keresztényként élni nem mást jelent, mint felmutatni ezt az új rokonságot. Annak elismerése, hogy „fiak vagyunk a Fiúban”, megtanít az *elszakadásban való birtoklásra*,²⁹ amely – miközben felmagasztalja az ént – megengedi a másinak, hogy valóban másmilyen legyen. Képesse tesz egy olyan szeretetre, amely megszabadít, és megnyeri azt a csatát, amely nap mint nap szeretetre kötelez minden emberi lényt: a szolgaság legkifinomultabb formája, az érzelmi szolgaság elleni csatáról van szó.

A gyermek származása – a házasság misztériumának nézőpontjában – elvezet a *szép szeretethez*. Gyermeknek lenni, hogy szülők lehessünk: ez valóban a szeretet egyik csúcsa. Ez az a tapasztalat, amely ragyogó fénnel sugárzik Máriából. A nagy költővel, Dantéval így szólíthatjuk meg őt, egyetlen egyszerű és mély értelmű verssorba összefoglalva a keresztény hagyományt: „Óh, szűz Anyánk, leánya ten Fiadnak”.³⁰

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

²⁷ Vö. Jn 19,25–30.

²⁸ BALTHASAR, H. U. Von, *Teodrammatica*, vol. 4, Jaca Book, Milano 1986, 406.

²⁹ Vö. GIUSSANI, L., *Il tempo e il tempio*, Rizzoli, Milano 1995, 11–35.

³⁰ *Paradiso*, XXXIII, 1 (Babits Mihály ford.).

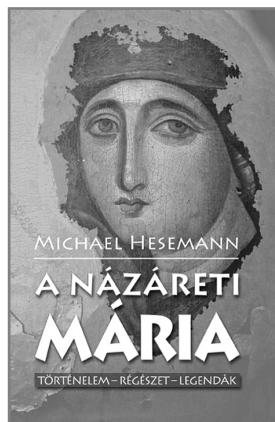
ÉLETRAJZI ADATOK:

ANGELO SCOLA BIBOROS 1941-ben született, 1970-ben szentelték pappá a milánói egyházmegye kötelékében. 1991-ben Grosseto püspöke, 2002 óta velencei pátriárka, 2011-től Milánó érseke. Két doktorátussal (filozófiai és teológiai) rendelkezik. Legutolsó publikációi közül említendő: *Il Mistero Nunziale*, 1. Uomo-donna; 2. Matrimonio-Famiglia. Lateran University Press, 2005–2007. Francia nyelvre fordítása folyamatban a Communio sorozat részére. Létrehozta az Oasis-alapítványt, ami a keresztények és muszlimok közötti kapcsolatokat vizsgáló tanulmányi és kutatóközpont. A *Communio* folyóiratok nemzetközi koordinálását irányítja.

MICHAEL HESEMANN

A NÁZÁRETI MÁRIA**Történelem – Régészet – Legendák**

Mária életéről az evangélisták igen szűkszavúan írnak, ám annál bővebben szólnak róla a későbbi korok apokrif iratai és legendás elbeszélései. Vajon ez utóbbiak mennyire tekinthetők hitelesnek? Milyen mértékben őrizte meg az első századok szájhagyománya az eseményeket? Milyen történeti vagy régészeti információkat tartalmaznak a ránk maradt írások, amelyek alátámaszthatják valóságtartalmukat? Lehetséges volt-e úgy viselkedni, ahogy az adott forrás elmondja; beleillik-e egy-egy esemény a korabeli Júdea világába? A hazánkban is népszerű Michael Hesemann az oknyomozó író szigorúságával kutatja fel a történelmi dokumentumokat és a régészeti leleteket, összevetve ezeket a Máriáról szóló ősi hagyománnyal. Mindezek figyelembe vételével kialakít egy egységes képet, melyből – mint egy különleges mozaik – kirajzolódik előttünk Jézus édesanyjának hiteles alakja és életútja.



288 oldal, keménytáblás, színes melléklettel.

Ára: 2800 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-0567; 317-4890

Postai rendelés: Szent István Társulat, 1364 Budapest, Pf. 277.

Telefonos rendelés: 317-1049; 318-6957/13. mellék; Fax: 317-0974

E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu; Stephanus Internetes Könyvruház:<http://www.stephanus.hu>

ANGELO SCOLA BÍBOROS

A házasság misztériuma: a szisztematikus teológia távlata?

Scola bíboros a Pápai Lateráni Egyetemen 2002 decemberében tartott utolsó egyetemi előadásán a házasságról, a családról és a nemiségről adott tanításának széleskörű és világos szintézisét nyújtotta, és elmagyarázta, miért kell központi szerepet juttatni a házasság misztériumának a szisztematikus teológia felépítése során. Hosszúsága ellenére is úgy véljük, hogy ezt a szöveget teljes terjedelmében kell az Olvasók elé tárunk.¹

1. TÚLHALADNI EGY KLASSZIKUS „TILALMAT”

„A Szentlelket két módon lehet megközelíteni: vagy úgy, mint az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetének (a közöttük lévő kapcsolatnak) a kvintesszenciáját, vagy mint azt a gyümölcsöt, amely erről a szeretetről tanúskodik: ez az a két pólus, amelyek egy közös mozgásban egymással szemben találhatók. Hogyha el lehet vonatkoztatni a férfi és a nő közötti szeretet-aktustól a terhesség kilenc hónapját, vagyis az időtartamot, akkor a gyermek már a házastársi egyesülésben is jelen lesz: a kölcsönös szeretet a maga beteljesülésében, valamint a belőle fakadó gyümölcs egyidejűleg jelen lesznek (...). Ebben az értelemben mondhatjuk azt, hogy a teremtmények testi szerelme hiteles *imago Trinitatis*”.²

Ezen megközelítési móddal Hans Urs von Balthasar meg meri haladni a katolikus teológia két legnagyobb *tekintélyének*, Ágostonnak és Tamásnak

¹ A *Communio* köszönetet mond a Marcianum Press-nek, amiért szívélyesen hozzájárult ahhoz, hogy lefordítsuk és megjelentessük ezt a szöveget.

² BALTHASAR, H. U. von, *Theologik*, vol. 3: *Der Geist der Wahrheit*, Johannes, Einsiedeln 1987, 145–146.

az alapvető ellenvetéseit:³ ily módon bevezet bennünket a házasság misztériumának a természetébe, s annak lehetőség szerinti képességébe, amely által alapjávé lehet egy szisztematikus teológiának.⁴ A két idézett teológiai gondolat rögvest kijelöli a házasság és a család témájának azt a helyet, ahol úgy az elmúlt századok során, mint még napjainkban is, mélységes teológiai elszigeteltség sújtotta azt. Ez a hely a hit megértésének mint olyannak a szívében található.⁵ Az analógiának hála a svájci teológus közös távlatba helyezte a szentháromságos misztériumot és a házasság misztériumát, ezáltal meghaladva azt az elgondolást, amely ellenezte, hogy az apa–anya–gyermek hármasságában a Szentháromság képmását, egy *imago Trinitatis*-t ismerjünk fel. Ez az alapvető választás központi fontosságú ahhoz, hogy a házasság misztériumát objektív formában belefoglaljuk a kinyilatkoztatott hit értelmének a felfogásába (amire a teológia törekszik). Azonban ahhoz, hogy igazoljuk a *rendszeralkotás* eme igényét, szükséges, hogy legalább nagy vonalakban felvázoljuk, miben is áll a *házasságnak ez a misztériuma*.

2. AMIKOR A TEOLÓGIA BEFOGADJA A HÁZASSÁG MISZTÉRIUMÁT

A II. Vatikánumnak és a *Gaudium et spes* konstitúciónak (nr. 47–52) köszönhető, hogy elmélyítették a házasság antropológiai karakterét, elkerülve azonban azt a veszélyt, hogy túlzó hangsúlyt helyezzenek a szubjektív tényezőre a házasságról és családról való keresztény reflexió során.⁶ A Zsinat ekként lehetővé tette, hogy elkerüljük ennek a témakörnek a kiszorítását, aminek folyományaképpen a házasság eladdig csakis az egyházjognak (a konszenzus és a szerződés fogalmainak értelmében), az erkölcs-teológiának (a hatodik és a kilencedik parancs kapcsán), a lelkiségnak (a házastársi lét lelki

³ Ld. AUGUSTINUS, *De Trinitate* 12, 5, 5; AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 6.

⁴ Lévé, hogy ez egy sajátos természetű előadás, a jegyzetek nagyobb része a saját további írásainkra vonatkozik. Azokban megtalálhatóak a szükséges, részletes bibliográfiai hivatkozások.

⁵ SCOLA, A., *Il mistero nuziale*, vol. 2: *Matrimonio-famiglia*, PUL–Mursia, Roma 2000, 63–80.

⁶ Ld. DELHAYE, *La communauté conjugale et familiale d'après Vatican II*, in *Aux sources de la morale conjugale* (szerk. Gible, J.–Etienne, J.) Duculot, Gembloux–Paris 1967, 157–173; FAGIOLO, V., *Essenza e fini del matrimonio nel magistero del Concilio Vaticano II*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 23 (1967), 137–186; GIL HELLÍN, F., *El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según la Gaudium et spes*, in *Anales Valentinus* 6 (1980), 1–35; MIRALLES, A., *Amor y matrimonio en la „Gaudium et spes”*, in *Lateranum* 48 (1982), 295–354; KACZYNSKI, E., *Le mariage et la famille. La communion des personnes*, in *Divinitas* 26 (1982), 317–331; TETTAMANZI, D., *I due saranno una carne sola. Saggi teologici su matrimonio e famiglia*, Elle Di Ci, Leumann–Torino 1986, 103–121; MATTHEEWS, A., *Les „dons” du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Bruxelles 1996, 136–150, 260–263, 352–354, 465–468.

értékének felmutatása) és a lelkipásztori teológiának (amely a keresztény közösség számára fontos szektorként viszonyult hozzá) volt a sajátos tárgya.

Másrészt azt kell mondanunk, hogy a házasság szentsége kapcsán folytatott teológiai reflexió még most is éppen csak kilépőben van abból a zsákutcából, ahol egy rövidlátó szentségi teológia okán hosszú ideje tartózkodott.⁷ A család teológiája kapcsán (amely a házasság teológiája egyfajta függelékének látszott) a kritikák kiemelték a tárgyiasító szemlélet élettelenességét.⁸

A Karol Wojtyła reflexióját folytató II. János Pál-i tanítóhivatalnak hála⁹ nyerte el a házassági nyelvezet (és nem pusztán a „jegyesi szókins”¹⁰) az általános figyelmet.¹¹ Anélkül, hogy összegezni akarnánk, akár csak vázlatos módon is, II. János Pál aprólékos tanítását e kérdés kapcsán,¹² ki kell emelnünk e nyelvezetnek két jelentőségteljes elemét.

Az első elem, amelyet a *Mulieris dignitatem* (MD)¹³ harmadik fejezete kifejezett módon leír, az istenképűség, az *imago Dei* elmélyítésében áll. II. János Pál nem elégszik meg azzal, hogy azonosítsa ezt az ember értelmes és szabad lényként való létével, követve a zsidó és a keresztény hagyományt, amely továbbra is jellemzi a nyugati, most már szekularizált gondolkodást, hanem

⁷ Ld. O'NEILL, *I sacramenti*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. 3 (szerk. Vander Gucht, R.–Vorglimmer, H.), Città Nuova, Roma 1972, 295; PALMER, P. F., *Needed: A Theology of Marriage*, in *Communio* 1 (1974/3), 243–260; TETTAMANZI, D., *Matrimonio*, in *La Scuola Cattolica* 114 (1986), 585; MARENGO, G., *Creazione, alleanza, sacramentalità del matrimonio*, in *Anthropotes* 8 (1992), 27–39.

⁸ Kijelenthetjük, hogy „a keresztény hagyományban anélkül jött létre a házasságról való beszéd, hogy megérezték volna annak szükségességét, hogy meghosszabbítsák azt a család elméletével. Épp ellenkezőleg, olyan formák alakultak ki, amelyek valódi gátat jelentettek az ilyen irányú fejlődésnek” – ANGELINI, 1992, 467–468.

⁹ Ld. II. JÁNOS PÁL, *A férfi és a nő eredeti egysége*, Kairosz, Budapest 2009.

¹⁰ Hogy világosan fogalmazzunk, különbséget teszünk a jegyességi szókins, a házassági nyelvezet és a házasság misztériuma között. A *jegyességi szókins* alatt a jegyességre vonatkozó anyagi képeket értjük (vőlegény-menyasszony, menyegző, házasságtörő asszony...), amire a Szentírás bőséges példát szolgáltat. A *házassági nyelvezettel* a jegyesi kategóriák hermeneutikai olvasatát jelöljük. Az *Efezusi levél* szerzője az 5,21–33 perikópában jó példáját nyújtja ennek: a Krisztus–Egyház és férj–feleség összehasonlítás alkalmazása arra vezette a Trentói Zsinatot, hogy kijelentsen: ezzel a szakasszal a szerző *innuit* (sugallja) a házasság szentségi szemléletét (ld. DH 1799). Végezetül pedig a *házasság misztériuma* kifejezést arra alkalmazzuk, hogy vele a házassági nyelvezet kritikus és organikus kidolgozását jelöljük, méghozzá az *intellectus fidei* (hit-megértés) távlatában.

¹¹ Néhány szerző, aki foglalkozott ezzel a témakörrel: Scheeben, Szolovjev, Fessard, Buber, Lévinas és Balthasar.

¹² Kísérletet tettünk arra, hogy kiemeljük II. János Pál tanítóhivatalának eredetiségét, ld. SCOLA, A., *Il mistero nuziale*, vol. 1: *Uomo-donna*, PUL–Mursia, Roma 1998.

¹³ MD 6–8. A pápa különösen is elmélyítette az *imago* témáját az első sorozat VIII. és IX. katekizisében (magyarul ld. II. JÁNOS PÁL, *A férfi és a nő eredeti egysége*).

a közösség minőségében mutatja fel azt.¹⁴ A férfi és a nő nem csak annyiban Isten képmása, amennyiben egyenként azok, hanem annyiban is, amennyiben képesek a személyek közötti közösségre. Itt egy zseniális meglátással van dolgunk, amely új módon mélyíti el a *Gaudium et spes* (GS) 24. pontját,¹⁵ és ez lehetővé teszi, hogy a *communio* fogalmát antropológiai értelemben is kiterjesszük. A fenomenológiai gondolkodás egy áramlatának módjára (Scheler, Ingarden) – anélkül, hogy megfélekedznénk a perszonalizmusról¹⁶ – a *communio* teológiai fogalma kiragadásra kerül marginális helyzetéből, ahová az eucharisztikus teológia, az ekkleziológia és az eszkatológia valamely fejezetében száműzték, hogy teljes értékű antropológiai kategóriává legyen, amely képes válaszolni az emberre vonatkozó alapvető kérdésre, egy elemi adományból kiindulva: a Teremtő úgy döntött, hogy „az ember mindig és csak mint nő vagy férfi létezzen” (MD 1).

Ennek az egyedi kettősségnek a keretében – a kettő egysége (MD 7) – nyer alakot a II. János Pál által elhozott második újszerű elem: a testnek, mint az egész személy szentségének a teológiája – a testé, amely mindig csak

¹⁴ Teljes egészében idéznünk kellene a *Mulieris dignitatem* 7. pontját, ám itt most csak a központi kijelentésre korlátozzuk magunkat: „A férfinak és nőnek teremtett ember istenképisége nem azt jelenti csupán, hogy egyenként mindegyikük értelmes és szabad természete révén hasonlít Istenre; hanem azt is jelenti, hogy a közös emberi természetben a »kettő egységének« teremtett férfi és az asszony arra hivatott, hogy a szeretet közösségében éljen, és jelenítse meg a szeretet közösségét, mely Istenben van, melynek erejében a három Személy szereti egymást az egyetlen isteni élet bensőséges misztériumában. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek egy Isten az isteni természet egysége szerint, de személyek a kifürkészhetetlen isteni vonatkozások miatt. Csak így érthető meg az az igazság, hogy Isten a szeretet önmagában. A férfinak és nőnek teremtett ember istenképisége és hasonlatossága (a teremtmény és a Teremtő között állítható az analógia révén) kifejezi tehát a közös emberi természetben »kettő egységét« is. E »kettő egysége«, a személyek közösségének jele, arra utal, hogy az ember teremtésébe bele van írva az isteni közösséggel (*communio*) való bizonyos hasonlóság is. Ez a hasonlóság úgy van beléjük írva, mint a férfi és az asszony személyes sajátossága, s ugyanakkor mint feladatra szóló meghívás”.

¹⁵ „Amikor az Úr Jézus az emberi észnek föl nem fogható távlatokat nyitva azért imádkozik az Atyához, hogy »legyenek mindnyájan egyek...«, amint mi egyek vagyunk» (Jn 17,21–22), bizonyos hasonlóságot sejtet az isteni személyek egysége és Isten gyermekeinek igazságban és szeretetben élt egysége között. E hasonlóság rávilágít arra, hogy az ember – aki az egyetlen teremtmény a földön, akit Isten önmagáért akart – teljesen csak akkor találhat önmagára, ha őszintén elajándékozza magát”.

¹⁶ Ld. WIERZBICKI, A., *La persona e la morale. Presentazione*, in WOJTYLA, K., *L'uomo nel campo della responsabilità*, Bompiani, Milano 2002, 7–16; JOBERT, P., *Jean-Paul II. Philosophe de la transition de l'anthropologie classique à l'anthropologie moderne*, in AA.Vv., *Karol Wojtyła: Filosofo, Teologo, Poeta*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, 47–52; POLTAWSKI, A., *The Epistemological Basis of Karol Wojtyła's Philosophy*, in uo. 79–91; STYCZEN, T., *Responsabilità dell'uomo nei confronti di sé e dell'altro*, in uo. 107–127.

a nemi különbözőségben adott.¹⁷ Ezen a döntő fontosságú elemen nyugszik a *Donum vitae* instrukció egész érvrendszere.¹⁸

3. HÁZASSÁGI NYELVEZET ÉS DRÁMAI ANTROPOLÓGIA

A kettős elmélyítés, amelyről szólok – az *imago* communiójának minősége és a nemiséggel felruházott test mint az egész személy szentsége –, a legnagyobb gyümölcsöket a teológiai antropológia terén hozta. Kései születése ellenére – sok papnevelő intézetben még napjainkban is nehézséget okoz, hogy önálló traktátusként valósuljon meg az oktatása¹⁹ – a teológiai antropológia igen jelentős eredményeket mutathat fel, amelyeknek köszönhetően további két veszélytől menekül meg: egyrészt az antropológiai fordulat rosszindulatú értelmezésétől,²⁰ másrészt pedig egy hegeli típusú rendszerbe való belebukástól.²¹ A drámai jelző itt a Balthasar által kialakított antropológiát jelöli, s olyan jelzésként kell felfognunk, amely a hitértelem emberben való megérlelődésének a folyamatát takarja. Ez számos tényező gyümölcse, amelyeket nem sorolhatunk fel ezen a helyen.²² Emellett az is bizonyos, hogy a drámára való hivatkozás az ember excentrikus természetének a szívét ragadja meg: az ember rejtély („van, de nem önmagából meríti léte alapját”), amely Krisztusban találja meg magyarázatát, de nem drámájának megelőlegezett eldöntését (másként fogalmazva a krisztológia nem olvasztja magába az antropológiát).²³

Mindenki megtapasztalja tehát az ember rejtélyes-drámai karakterét, a férfi-és-nő-től kezdve: minden gyermek, aki az apja és az anyja közötti talál-

¹⁷ Az első katekézis-ciklus XIX. katekézise különösen is jelentőségteljes ebből a szempontból.

¹⁸ „A házastársak személyes szeretetüket a »test szava« által fejezik ki egymásnak, mely világosan összekapcsolja a kölcsönös odaadás kifejezését a szülőségre való hivatással. A házastársi aktus, mely által a házastársak önátadásukat egymás tudatára adják, egyúttal az élet ajándékára való nyitottságot is kifejezi: ez egyúttal egymástól elválaszthatatlan testi és lelki aktus is. A házastársak testükkel és testük által valósítják meg a házasságot és válhatnak apává és anyává” – HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum vitae*, II, B 4b. Ld. SCOLA, A., 1998b, 171–176.

¹⁹ Ld. SCOLA, A.–MARENGO, G.–PRADES, J., *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, 26–37.

²⁰ Uo. 34–36, 48–49.

²¹ Ld. COLOMBO, G., *Sull'antropologia teologica*, in *Teologia* 20 (1995), 223–260.

²² A zsinat utáni teológiai antropológia terén csak néhány főbb szerzőre hivatkozunk: FLICK, M.–ALSZEGHY, Z., *Fondamenti di una antropologia teologica*, Libreria Ed. Fiorentina, Firenze 1970; RAHNER, K., *La grazia come libertà*, Paoline, Roma 1970; ALFARO, J., *Cristologia e antropologia*, Cittadella, Assisi 1973; PESCH, O. H., *Liberi per grazia*, Queriniana, Brescia 1988.

²³ Ld. SCOLA, A., *Hans Urs von Balthasar, un grand théologien de notre siècle*, Mame, Paris 1999, 150–170; UÓ., *Questino di antropologia teologica*, PUL–Mursia, Roma 1997², 29–41.

kozásból született, mélységeiben megtapasztalhatja önmaga kapcsán, mit jelent, hogy nem vagyunk önmagunk eredete (rejtély), mindenekelőtt pedig élete egész során számot kell vetnie a nemi különbözőséggel (dráma).²⁴

4. A JEGYESI SZÓKINCST, A HÁZASSÁGI NYELVEZET ÉS A HÁZASSÁG MISZTÉRIUMA

A kritikus és organikus hitértelem szükséges ahhoz, hogy alkalmazzuk a házassági nyelvezetet – amely már maga is úgy áll előttünk, mint a jegyesi kategóriák teológiai kidolgozása.²⁵ Azt javasoljuk, hogy – kellő bölcsességgel és provizórikus módon – nevezzük ezt a munkálkodást a *házasság misztériumának*.

Miért is szólunk misztériumról (magától értetődően abban az értelemben, ahogy Scheeben használja e kifejezést²⁶)? Azért, mert objektíve kapcsolódik ahhoz az alaphoz, amely hatékony, felfoghatatlan karakterű részévé teszi annak, amire az ágostoni ihletésű formulát alkalmazhatjuk: *incomprehensibiliter comprehendere incomprehensibile*.²⁷ Másként fogalmazva: a nemi különbözőség eredeti karaktere szüntelenül újra éled minden egyes tapasztalatban – ez a házasságiság gondolata. Itt válik eminens módon láthatóvá az

²⁴ Írásainkban általában igyekeztünk elkerülni a *szexualitás* igen elvont fogalmának az alkalmazását, s mindannyiszor a *nemi különbözőséggel* helyettesítettük azt. Ezzel azt akartuk kifejezni, hogy nem lehet a nemiségről a nemi különbözőség figyelmen kívül hagyásával beszélni. Még pontosabb, ha úgy fogalmazunk, hogy az egyén mindig a nemi különbözőség állapotában van. A *szexualizáció* neologizmusa (amelyet a mélylélektan alkalmaz) jobban kifejezi azt a tényt, hogy a *nemi különbözőségnek* dinamikus karaktere van, amely személyiségének alapvető mélységében érinti meg az egyént (s magába foglalja a tudatalatti mélységes dinamizmusait), élete kezdetétől a végéig. Szemben azzal, amit a felszínes vélekedés hajlamos lenne gondolni, ez a nyitott karakter, ami a *szexualizáció* sajátos vonása, tökéletesen kifejezésre juttatja, hogy az egyén minden cselekedetében magán viseli a meghaladhatatlan és lényegi nemi különbözőség jegyét. Ld. BINASCO, *Sulla sessualità femminile*, in *Scuola Europea di Psicoanalisi, Madre Donna*, G.I.S.E.P., Roma 1993, 9–22.

²⁵ A jegyesi szókincsről ld. OGNIBENI, B., *Il matrimonio nell'Antico Testamento e il matrimonio nel Nuovo Testamento* (kéziratban), Róma 2002. Magáról a házasságról ld. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico*, Biblical Institute Press, Roma 1982. Részletes leírás találunk a jegyesi kategóriáknak a házassági nyelvezetben való kidolgozásáról: SANZ, J., *La simbologia sponsal como clave de hermenéutica del carisma de santa Clara de Asís*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2000. A szerző – miután megvizsgálta a házassági nyelvezet nyelvi és antropológiai alapjait (27–96) – bemutatja annak használatát a bibliai hagyományban (97–180) és a patrisztikus, illetve középkori teológiában (181–313).

²⁶ SCHEEBEN, M. J., *Die Mysterien des Christentums*, Grünewald, Mainz 1865, § 2–3.

²⁷ Ezt a paradox formulát J.-L. Marion idézi (*A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in *God, Gift and Post-Modernism* /szerk. Caputo, J. D.–Scanlon, M. J./, Indiana University Press, Birmingham–Indianapolis /IN/ 1999, 75), aki maga is a *De Trinitate* egy részletéből merítette (XV, II, 2). E részlet visszhangra lel Szent Anzelm *Monologionjában* (64) és Aquinói Szent Tamás *Summa Theologicájában* (I. q. 12. a. 7).

emberi létezés drámai karaktere. Mivel szükségszerűen nemi különbözőségben létezünk, s ezért mindannyian a szeretet útjára vagyunk indítva, létünk az egység–utódnemzés feszültségében – pontosan azért, mert az ember maga is test és lélek összetettsége (*szünholon*) (GS 14) – objektív módon az élet gyümölcseire irányul. A házasságiság mindenki előtt feltárja annak ontológiai lehetetlenségét, hogy a szeretetnek az utódnemzéstől való elválasztása révén valósítsa meg önmagát.

A nemiség megélése megvalósulhat anélkül is, hogy felmutatná a hiteles emberi szeretet bárminemű formáját; néhány évtizeddel ezelőtt a fogamzásgátlás megfosztotta azt az utódnemzésre való objektív nyitottságától, s végezetül a technika egy mind közelebb jövőben magától értetődővé teheti a nemiség és az utódnemzés szétválasztását: ez utóbbi már nem kell, hogy zavarjon bennünket.²⁸ Csalóka a technológiai imperatívusz („megtehetjük, ezért hát meg is kell tennünk!”), amely az uralkodó mentalitásban fellelhető. E mentalitás a dolgok egy olyan állásából fakad, amelynek nincs semmiféle tudományos alapja. Kizárólag a bálványimádás kifejeződési formájáról van szó, szemközt azzal az utópikus delíriummal, amelynek a tudományok és a technikák (mindenekelőtt a közgondolkodás „szentírásnak vett” elveiben) továbbra is ki vannak téve. Ahhoz, hogy leleplezzük a technológiai imperatívusz ideologikus, vagyis hazug természetét, értékes segítséget kapunk a házassági misztérium alapvető igazságától, amelyet Hans Urs von Balthasar egy másik értékes kijelentésében találunk meg: „Együtt kell szemlélni a két személy egy testben való egyesülésének aktusát és ennek az egyesülésnek a gyümölcset: a gyermeket, átugorva az időbeli távolságot”.²⁹

A házasság misztériuma három összetevőjének az egysége, mondhatni ontológiai természetű. Kortársaink számára azonban láthatólag az okozza a legnagyobb nehézséget, hogy felleljék a legelemibb emberi tapasztalat bármely összetevőjét. Elegendő csak a *megismerésre* gondolnunk, és arra a konok ellenállásra, amellyel az a meggyőződés szembesül, miszerint adott feltetelek mellett el lehet jutni olyan valóságok biztos és igaz ismeretére, mint Isten, a jó és a rossz.³⁰

²⁸ SCOLA, A., *Differenza sessuale e procreazione*, in *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998, 143–168, 368–380.

²⁹ BALTHASAR, H. U. von, *La prière contemplative*, Fayard, Paris 1972, 69.

³⁰ Ezeket a nehézségeket megvilágította a *Fides et ratio* enciklika 5. pontja. Ennek kapcsán ld. SCOLA, A., *The Integrity of Human Experience. Cultural Dimensions and Implications of the Encyclical Fides et Ratio*, in *Restoring Faith in Reason* (szerk. Hemming, L. P.–Parsons, S. F.), SCM Press, London 2002, 256–276.

5. A HÁZASSÁG MISZTÉRIUMA ÉS AZ ALAPOZÓ ESEMÉNY

Hogyan értelmezzük tehát a nemi különbözőség távlatában a szeretetből fakadó egyesülésben fogant gyümölcsnek az időtartamban való távolságát (*diasztaszisz*)? Az ember *drámai* természete adja meg a választ. A nemi különbözőség, a szeretet és az utódnemzés eredeti – és nem másodlagos – karaktere (amennyiben ezek ugyanazt a testet juttatják kifejezésre, amely belegyökerezett a világba, s nyitott a *másikra*) sorsszerűen elvezet a kérdéshez: *és én, én ki vagyok?*³¹ A házasság misztériuma, amely hatalmas erővel nyilatkoztatja ki az alapvető antropológiai kérdést, megnyílik az alapozó esemény felé. Ha most eltekintünk attól a korszellemtől, amely kizár a jelenségek horizontjáról mindent, ami kinyilatkoztatott igazság, különösen is magát a krisztusi kinyilatkoztatást, egyszerűen csak annyit mondhatunk, hogy a három dimenziójú *házassági misztérium* a szentháromságos alapvetés ingyenes önajándékozásában leli fel igazolását. Magában Istenben találhatjuk meg ezeket az összetevőket: különbözőség, szeretet, termékenység.³² Az immanens Szentháromság, amelyben nincs se időtartam (*diasztaszisz*), se nemiség, ezek hiányában is jól ismeri a szeretet egyesítő és életadó dimenzióját, amely elvezeti a személyek közötti tökéletes különbözőséget a szubsztancia abszolút identitásába.³³ A Szentlélek személye pontosan annak a termékeny köteléknek (*nexus*) a gyümölcse, amely egyesíti az Atyát és a Fiút. Az ölelés, amely nemz és egyesít, gyümölcsként van jelen a szeretet legfelsőbb (lelki) formájában.³⁴ A házasság misztériumának ez a teljes értékű szemlélete – amely hasonló analógia módján kötődik a kereszténység többi központi misztériumához is – meghatározott feltételek mellett az általános emberi tapasztalatban tárja fel teljes jelentését. Anélkül, hogy alábecsülné az időbeli dimenziót (*diasztaszisz*), anélkül, hogy előítélettel élne a három összetevő közötti szétválasztással szemben (különbözőség, szeretet és utódnemzés), sokkal inkább a teremtetett létmódot juttatja kifejezésre, amely elkerülhetetlenül kontingens, s amely úton van az *imago Trinitatis* megvalósítása felé. Maurice Blondel nyomán Balthasar kijelenti: „a Szentháromságnak ez a képmása örök módon mutatja meg a konkrét teremtetett logika háromságos

³¹ LEOPARDI, G., *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* (v. 89).

³² Ld. SCOLA, A., *Il mistero nuziale*, vol. 1, 104–111; *Il mistero nuziale*, vol. 2, 105–168; SCHINDLER, D., *Catholic Theology, Gender, and the Future of Western Civilization*, in *Heart of the World, Center of the Church*, W. B. Eerdmans–T&T Clark, Grand Rapids (MI)–Edinburgh 1996, 237–274.

³³ KEK nr. 252–255.

³⁴ OUELLET, *Lo Spirito Santo sigillo dell'alleanza coniugale*, in *Il Matrimonio in Cristo è Matrimonio nello Spirito* (szerk. Bonetti, R.), Città Nuova, Roma 1998, 73–96.

struktúráját, s hogyha ez a logika az absztrakt logika alapszabályait – a harmadik kizárásának elvét – akarná bevezetni a valós életbe (a fogamzásgátlás által), akkor megsértené az élet törvényét”.³⁵

6. „SZERETET ONNAN, AHOL MINDEN SZERETET...”

Ha elfogadjuk, hogy a házasság misztériuma lehetővé teszi, hogy a hitet mint olyat megismerjük, akkor megváltozik a szeretet egészének az értelmezési kulcsa, még hogyha ezalatt azt a lealacsonyodott formáját értjük is, amit C. S. Lewis „Vénusz”-nak nevezett.³⁶ Az embernek az elpusztításával szemben, amely napjainkban társadalmunkat fenyegeti, döntő fontosságúvá válik, hogy fenntartsuk a szeretet összes formája közötti analogikus egységet. Az egyháznak immár elkerülhetetlen feladata, hogy helyreállítsa az alanyt (lelkipásztorkodás), ám ehhez hozzákapcsolódik még – jobban, mint bármikor – a házasság misztériumáról való tanúságtétel kötelessége is. Ebben az értelemben ragadhatjuk meg Saint-Thierry-i Vilmos mélységét, amikor így ír: „Ó szeretet, amelytől minden szeretet, még a testi, még a megromlott is, a nevét nyeri!”³⁷ Egyébiránt e teljességgel a kereszténység missziójához tartozó szempont alapján megállapíthatjuk: az uralkodó kultúra ragaszkodik hozzá, hogy az én-te kapcsolat minden megjelenési formáját (még a legeltorzultabbat is) „szeretetnek” nevezze. A házasság misztériumának személyes tapasztalata, amely meghaladja a vég nélküli vitát a fizikai szeretet és az extatikus szeretet között,³⁸ lehetővé teszi a keresztény számára, hogy még legelferdültebb formákban is felismerje azt a szeretetvágyat, amelyet nem lehet kiiktatni az ember szívéből. Ugyanakkor igazolja azt, hogy valójában miről is van itt szó: amit „szeretet”-nek hívunk, annak mindig nemi különbözőséget és termékenységet kell jelentenie.³⁹

Nem képezi jelen előadásunk tárgyát annak megmutatása, hogy a maga teljességében vett házassági misztérium egy igen kifinomult skolasztikus fogalom, az *amor naturalis* kidolgozása és továbbfejlesztése által mely mértékig

³⁵ BALTHASAR, H. U. von, *Theologik*, vol. 2: *Wahrheit Gottes*, Johannes, Einsiedeln 1985, 57.

³⁶ LEWIS, *The Four Loves*, Fontana, London 1960, 7–14 (magyarul: *A szeretet négy arca*, Harmat, Budapest 1995).

³⁷ *Exposé sur le Cantique des cantiques*, »Liminaires« § 25 (Sources chrétiennes), Cerf, Paris 1962, 103.

³⁸ SCOLA, A., *Il mistero nuziale*, vol. 1, 74–81.

³⁹ Uo. 117–143.

képes utat nyitni az ember, az összes élőlény és a kozmosz közötti kapcsolatra vonatkozó érdekes megfontolások előtt.⁴⁰

7. KÍSÉRLET A SZINTETIKUS LEÍRÁSRA

Hasznosnak tűnik, hogy ezen a ponton kísérletet tegyünk annak szintetikus leírására, amit a *házasság misztériumának* nevezünk. A kifejezés három elem organikus egységét jelöli: a nemi különbözőségét, a szeretetet (mint a másikkhoz való objektív viszony) és a termékenységét. A férfi–nő viszonyból kiindulva (apaság, anyaság, fivérség, nővérség stb.) ez a kifejezés a szeretet összes megjelenési formáját jelöli. Mivel a szeretet egy lényegi sajátosságát takarja, a *házasság misztériuma* megtalálható a szeretet összes formájában, legyenek azok emberiek, vagy isteniek: a férfi–nő kapcsolatban, a barátságban, a felebaráti szeretetben, a szentségben, az Egyházban, Jézus Krisztusban, a Szentháromságban.⁴¹

8. EGY SZISZTEMATIKUS TEOLÓGIA FELÉ?

Nincs itt az ideje, hogy elvegyük azt a kérdőjelet, amelyet e szöveg címében kitettünk, felismervén a *házasság misztériumának* legitimitását, amennyiben a kinyilatkoztatásban foglalt hitértelmet önti formába? Fenntarthatjuk, hogy a *házasság misztériuma* lehetővé teszi egy szisztematikus teológia felállítását? Mielőtt ilyen irányba haladnánk tovább, kritikus módon meg kell vizsgálnunk két ellenvetést (egy hiányra és egy túlzásra épülőt), amelyek látszólag ellentmondanak nekünk. Mindkettő az analógia alkalmazására vonatkozik (ami jelen van a teológia egész rendszerében), amire a *házasság misztériumának* állítása kapcsán sor kerül. Nem időzhetünk el a kifinomult és összetett módszertani szempontnál, amely oly sok bölcs megfontolás tárgya volt, s amelyet még tovább kell elmélyíteni és vizsgálni.⁴² Megelégszünk azzal, hogy a Szentháromság misztériumáról való tudásunk alapján kijelentsük: a házasság

⁴⁰ Uo. 69–74; SCOLA, A., *Libertà, grazia, destino*, in *Communio* nr. 154–155 (1997), 138–157.

⁴¹ Ld. SCOLA, A., *Férfi + nő. A szerelem „súlyos esete”*, SZIT, Budapest 2006.

⁴² Megelégszünk azzal, hogy utaljunk azon szintetikus jegyzetekre, amelyek a következő helyen találhatók: SCOLA, A., *Il mistero nuziale*, vol. 2, 98–104.

ság misztériuma az *analogia libertatis*-ként⁴³ értett analógia kettős mozgására támaszkodik, az első letről halad felfelé (*ana*-lógia), a másik fentről halad lefelé (*kata*-lógia).⁴⁴

9. A MAXIMALISTA ÉRTELMEZÉS

A házasság misztériuma általunk „maximalistának” nevezett értelmezése kapcsán azt mondanánk, hogy az ki van téve a hegeli típusú rendszerré való átalakulás veszélyének.⁴⁵ Miközben kísérletet tesz arra, hogy fogalmi síkon alapozza meg a házasság misztériumát, végül már az emberből kiindulva arra jut, hogy ugyanilyen módon fogja fel Istent is. Végül már Istenben magában is bevezeti a nemiséget.⁴⁶ A kortárs teológiai reflexió ezen a téren jelentős elbizonytalanodáshoz vezetett. Egyesek például nemiséggel ruházták fel a Szentháromságot, hogy a homoszexualitást támogató érvekre leljenek.⁴⁷ Ez a maximalista kísértés elhagyja az *analógiát*, s az *univocitást* állítja a helyébe. Olyan logikát foglal magába, amely végül kijelenti, hogy kizárólag a jegyesi kategóriák alkalmasak arra, hogy megfeleljenek a kereszténység misztériumai hitben való értelmezésének, s ezért csakis ezek alkalmasak arra, hogy megvilágítsák a keresztény dogmát. Ha valaki ebben az irányban fáradozik, az azt jelenti, rossz teológiát űz. Ahogy minden teológiai nyelvezetnek, úgy a házassági nyelvezetnek is analogikusnak kell maradnia, és ezért arra kell korlátozódnia, hogy új nézőpontot kínáljon fel, amely gazdagítja a keresztény gondolkodás nagy hagyományát. A bibliai kinyilatkoztatásra jellemző jegyesi szókincs, a lét, a szubsztancia, az okság, általánosságban véve

⁴³ Ld. SCOLA, A., *La logica dell'Incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà*, in AA.VV., *Wer ist die Kirche? Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*, Johannes, Einsiedeln 1999, 99–135.

⁴⁴ A kifejezést Balthasar Gerkontól vette át: *Theologie des Wortes, das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Patmos, Düsseldorf 1963, 323; vö. Balthasar, *Theologik*, vol. 2, *Wahrheit Gottes*, 146. A jegyesi analógia kapcsán ld. GIULIODORI, C., *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, Città Nuova, Roma 1991, különösen is 81–112.

⁴⁵ BALTHASAR, H. U. von, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milnao 1977, 236–241.

⁴⁶ BIFFI, I., *Per una teologia dell' 'uomo-donna': metodologia e linguaggio*, in *Teologia* 14 (1989), 172–178, 176. Akármennyire is vitatható Balthasar tézise, aki „szuperszexualitásról” beszél a Szentháromságban és az Egyháznak Krisztus általi nemzésében, annak semmi köze ehhez az állásponthoz.

⁴⁷ Ld. pl. a homoszexualitás „teológiai intergrációját” G. Loughlinnál, *Radical Orthodoxy: A New Theology*, (szerk. Milbank, J.–Pickstock, C.–Ward, G.), Routledge, London 1999, 143–162; LOUGHLIN, G., *Sexing the Trinity*, in *New Blackfriars* 79, nr. 923 (1998), 18–25; Williams, R., *Afterword: Making Differences*, in *Balthasar and the End of Modernity* (szerk. Gardner, L.–Moss, D.–Quash, B.–Ward, G.), T&T Clark, Edinburgh 1999, 173–179.

a transzcendentális nyelvezete – akárcsak az ajándékozása – igen jól integrálható a házasság misztériumának távlatába.

Mindazonáltal pontosítanunk kell: a férfi és a nő kategóriáinak – s a hozzájuk kapcsolódó témáknak, mint a vőlegény–menyasszony, anya–gyermek – az analógia magasabb szintjeire (Szentháromság, Krisztus, Egyház) való behatolást célzó, szigorúan analógiás használatának lehetősége kapcsán folytatott reflexió továbbra sem zárult le. Még a kevésbé gyanús szerzők, mint Scheeben⁴⁸ vagy Balthasar⁴⁹ is, a felületes olvasás során kockázatosnak bizonyulhatnak, ha nem tartjuk szigorúan szemünk előtt az Isten és ember közötti analógiának a karakterét, amelyet a IV. Lateráni Zsinat megerősített: a különbözőség mindig nagyobb, *maior dissimilitudo*.⁵⁰ Ez egyike azon okoknak, amelyek miatt a házasság misztériuma még napjainkban is „munkaterület”, amely még csak az első kibontakozó lépéseinél tart.

10. AZ ANALÓGIA ALULÉRTÉKELÉSE

Lehetséges, hogy a maximalista túlzás elkerülése végett valaki többé-kevésbé tudatosan az ellenkező veszélynek teszi ki magát. Így minden áron ellenáll annak, hogy bármiféle teológiai jelentőséget tulajdonítson a házasság misztériumának. Az ezirányú álláspontok igen eltérőek. Egyesek nem akarják meghaladni a pusztá bibliai exegézist, miáltal a jegyesi szókincs legfeljebb a példabeszédekéhez lesz hasonlítható (amelyeknek így szintén nem lesz szimbolikus jelentősége): a házassági képek tehát a többi bibliai képhez hasonlítanak (pl. a pásztor-képekhez). Mások az elméleti érvek között semmiféle jelentőséget nem tulajdonítanak a jegyesi kategóriának: arra hivatkoznak, hogy a házassági nyelvezetet nem lehet összeegyeztetni a komoly fogalmakkal (mindenekelőtt a kereszténység alapozó misztériumaira vonatkozóakkal). A házassági nyelvezet ebből kifolyólag nem vezethet másra, mint zavarra, s végül biztos zsákutcába visz.⁵¹

⁴⁸ SCHEEBEN, M. J., *Die Mysterien des Christentums*, § 56.

⁴⁹ BALTHASAR, H. U. von, *Teodrammatica*, vol. 3, Jaca Book, Milano 1983, 129–134.

⁵⁰ „Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda” (DH 806).

⁵¹ BIFFI, I., *Per una teologia dell' 'uomo-donna': metodo e linguaggio*, 173.

11. A HÁZASSÁG TANÚSÁGTÉTELE

Lehetséges áthajózni Szküllä és Kharübdisz között? Lehetséges, hogy az analógiának hála, hasznos módon visszanyerjük a házasság misztériumának a teljes joggal a hitértelemhez mint olyanhoz való tartozását anélkül, hogy eközben a gnószticizmusra emlékeztető rendszerekbe botlanánk,⁵² amelyek átlépik az analógiának a teológia számára átléphetetlen határát? Lehet-e jó teológiát űzni úgy, hogy nem fogadjuk el az exegézis eredményeit a jegyesi szókincs kapcsán azáltal, hogy nem vagyunk hajlandók a pusztá szóértelmezésnél tovább lépni? A „fogalomalkotás nehéz munkája” elkerülhetetlen a házasság misztériumának kidolgozása kapcsán, ám meg kell-e hajolni a konceptualista zsarolás előtt,⁵³ amely alkalmatlannak bizonyult arra, hogy kivonja a hitértelmet azon vád hatása alól (amely vád a modernitásban immár nem naiv), miszerint alapjaiban véve erőtlenségre van kényszerítve.

Hogy válaszolhassunk ezekre a kérdésekre, alázattal afelé a lépés felé kell fordulnunk, amelyben a házasság misztériuma mindannyiunk tapasztalatában megvalósul.

Mely nyelven szólal meg a házasság misztériuma? Először is az „átvitelre” (*dif-ferre*: áthelyeződni, átvitetni) van szükség, amelyet a nemi különbözőség mindenkitől megkövetel.⁵⁴ Hogy megvalósítsa magát a nemi különbözőségben, az én szüntelenül arra nyer felhívást, hogy vigye át magát (*differre*) a nemi te felé, amely az önmagához való viszonyában másmilyen. A nemi különbözőség az ontológiai különbözőség közvetlen visszhangja, amelyben alapvető módon minden emberi lény található (*Dasein*). Másra vissza nem vezethető, fel nem fogható, meg nem határozható – a nemi különbözőség

⁵² „Ha valaminek meg kell jelennie ebből a vertikális misztériumból a történelemben, akkor arra nem kerülhet máshol sor, mint az egyesülés mindenkori legmélyebb tapasztalatában, amelyet a különbözőség mindenkori legmélyebb és legdefinitívebb tapasztalata kísér. Ezért ha Szent Pál mondja, hogy az Egyházban nincs többé sem férfi, sem nő, ez még nem jelenti azt, hogy Isten és teremtmény közötti különbözőséget is túlhaladtuk (ahogy az „Isten a minden mindenben” /1Kor 15,28/ formula panteista értelmezése állítja), sem azt nem jelenti, hogy a nemek közötti földi megkülönböztetés örökkévalóvá vált volna (még kevésbé ahogyan ezt a gnósztikus tanokban találjuk)” – BALTHASAR, H. U. von, *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1990², 273.

⁵³ A konceptualizmus álláspontja szerint: „az a cselekvés, amely által a tudat értelmet ad a resnek, vagyis az igazság állítása, egy tisztán konceptuális, reprezentatív jellegű tevékenység gyümölcse, s a cselekvés ennek a gyakorlatba való áthelyezése, vagyis egy előzőleg már felismert idea végrehajtása” – SCOLA, A., *Ecclesiologia in prospettiva ecumenica: qualche linea di metodo*, in *Studi Ecumenici* 20 (2002), nr. 4. A modern teológia nagy része doktrinális redukcióval élt a kinyilatkoztatás kapcsán, amely a hit intellektualista és a teológia konceptualista felfogásához kötődött, ennek kapcsán ld. COLOMBO, G., *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 3skk.

⁵⁴ SCOLA, A., *Il mistero nuziale*, vol. 2, 85–88.

úgy mutatkozik meg, mint azon sajátos modalitás eredeti helye, amely által a transzcendens igazság közli magát az emberi szabadsággal. Mindannyiunk nemi különbözőségben való létének középpontjában adja át az igazság a maga ígétét egy (szimbolikusan) magától értetődő módon a szabad aktus számára. A nemi különbözőség konkrétan egy oly kivételes szimbólumot jelenít meg, amely által a transzcendens Abszolútum (az alap), amikor átadja magát az emberi szabadságnak, döntésre hívja fel azt. Ennek az alapvető tapasztalatnak a döntő fontosságú szintjén nyer megerősítést az a dinamika, amely a szabad cselekvést alkotja. Az emberi szabadság minden aktusa mindannyiszor szükségszerű és nem vezethető vissza önmagára: ahhoz, hogy beteljesüljön, ki kell lépnie önmagából. Szükségszerűen érinti ez az ént, de ugyanígy szükségszerűen visszautal a transzcendens Abszolútum ajándékozására, amely lehetővé teszi a szabadság cselekvővé válását.⁵⁵ Egyébiránt ezért határozzuk meg úgy a szabad cselekvést, mint ami lényege szerint tanúskodást jelent.⁵⁶ Bár nem a szabad cselekvésnek a gyümölcse, az igazság mégis ezen keresztül akarta odaajándékozni magát, oly módon, hogy minden szabad cselekedet olyan helyet képezzen az ember számára, ahol önnön létének transzcendens alapja közli magát vele. A szabad cselekedet tanúságtételében az alap felhívja az embert, hogy vállalja fel a maga részét a döntésben, ezáltal a tanúságtételre indítva őt.

A transzcendencia, a szabadság és a tanúságtétel eme összetalálkozása, amely konkrét módon a szabad cselekedetben valósul meg, lehetővé teszi számunkra, hogy kijelentsük: a *házasság misztériumának* nyelvezete nem lehet más, mint a *házasság tanúságtétele*.

12. A VÁGY DINAMIKÁJA

Miben is áll gyakorlatilag a *házasság tanúságtétele*? A nemi különbözőség egyesülésre ösztönzi az emberi lényt, hogy ezáltal utódot nemzzen. Mindig is ezt az irányulást tekintették felelősnek az emberi szívben lakozó boldogságvágyért.⁵⁷ Az elsődleges viszonyok (anyaság, apaság, jegyesség, fivérség, nővérség...) bőséges bizonyítékot szolgáltatnak erre: ezen formák fedik az

⁵⁵ Ld. SCOLA, A., *Quale fondamento? Note introduttive*, in *Communio* 43 (2001/6), 23.

⁵⁶ Ld. uo. 14–28. Ennek kapcsán ld. MARTINELLI, P., *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2002, bő bibliográfiával.

⁵⁷ ZUANAZZI, G., *Temi e simboli dell'eros*, Città Nuova, Roma 1991, 86–97; MELINA, L., *Amore, desiderio e azione*, in *Cristo e il dinamismo dell'agire*, PUL–Mursia, Roma 2001, 19–35.

egyén számára az „együtt–lenni–valakivel” szükségletét–vágyát, amely arra irányul, hogy örökre szeressünk és definitív módon szeretve legyünk.⁵⁸ A hagyományok és kultúrák sokfélesége ellenére az emberiség történetében nagyfokú konvergencia tapasztalható a szükséglet–vágy illetően felfogása terén, amely alkotóeleme az emberi lénynek. Attól a szerető és mindannyiszor önző vágyakozástól kezdve, amely által az újszülött keresi anyja ölét, egészen a teljes önátadásig – amit Jézus, a legteljesebben ártatlan a kereszten végbe vitt – mindannyiszor ugyanaz a vágy mutatkozik meg: szeretni és szeretve lenni. Ez a házassági nyelvezet első szava.

A szeretet–vágy *mindörökké* egyáltalán nem magától értetődő. Társadalmunkban hovatovább oly mértékig visszautasítják, hogy gyakorlatilag már el is tűnt. Ennek okát abban lelhetjük fel, hogy napjaink kultúrája képtelen meghallani azt, amit a házasság tanúságtétele elmond. Mit is mond ki valójában a *mindörökké*? Visszhangozza, szüntelenül megújítja az ígéretet, amelyet a végső alap tett a szabad cselekvésnek, amikor döntést követelt tőle. Ezáltal szüntelenül a hűség kiszakíthatatlan gyökerét ajánlja az embernek.

A házassági nyelvezet második szava pontosan a *hűség*. Ez a házasság misztériumáról szólva és szigorúan használva a fogalmakat, arra vagyunk kötelezve, hogy bevezessük a *felbonthatatlanság* kategóriáját. Ugyanis a minden egyes embert testében megjelölő felbonthatatlanság minden más szónál jobban kifejezi az emberi szabadság paradoxonját. Valóban, a férfi–nő kapcsolatban a hűség–felbonthatatlanság olyan kölcsönös ígéret, amely által az *én* a *te*-nek ajándékozza magát, hogy valami módon *tiéd* legyen. Ha szem előtt akarjuk tartani a hűség fogalmában lényegi szerepet játszó időbeli elemet, akkor ez a kölcsönös ajándékozás paradoxnak mutatkozik: *én csakis önmagam nevében* (és nem a *te* nevedben) tudok úgy dönteni, hogy nem lesz más időbeliségem, mint a *tiéd*. A jegyesek egyike sem tudhatja, meddig tart majd az az idő, amely előttük áll. A hűség–felbonthatatlanság azt követeli meg mindegyiküktől, hogy valami olyasmiben, az időben, köteleződjenek el definitív módon, ami mind minőségileg, mind mennyiségileg kívül áll az *én* kizárólagos hatósugarán. Ebben az eltérésben a különbözőség újfent teret kap. Az örökre szeretés és szeretve levés elnyomhatatlan vágyát fejezi ki, amelynek beteljesüléséhez át kell haladnia az áldozat sajátos szükségszerűségén.⁵⁹ „Aki meg akarja menteni életét, elveszíti azt; aki pedig elveszíti életét értem, az megnyeri azt” (Mt 16,25). Az örökre szeretés és definitív mó-

⁵⁸ GRYGIEL, S., *Extra Communio Personarum nulla Philosophia*, PUL, Roma 2002.

⁵⁹ GIUSSANI, L., *L'attrattiva Gesù*, BUR, Milano 1999, 29.

don szeretve levés vágya, amelyre az én *képes* – újra el kell mondanunk –, nem áll az én kizárólagos hatalmában. A nemi különbözőség, amely a másik felé viszi őt, örökké úgy áll előtte, mint ami arra indítja, hogy kérlelhetetlenül felajánlja magát. A másik mindig *más* a számomra. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a vágy szükségszerűen találkozik az áldozattal. Ugyanis a nemi különbözőség nem szimmetrikus módon komplementer: a különbözőség meghaladhatatlan, s ez kifejeződik még a házastársi egyesülés egy *testében* (*una caro*) is, tekintettel a harmadikra,⁶⁰ vagyis a gyermekekre. Itt fellelhetjük a házasság misztériumának három dimenziója közötti felbonthatatlan köteléket: nincs szeretet a férfi és a nő között, csupán a nemi különbözőségre való hivatkozással, ha nincs jelen a nyitottság az utódnemzésre.⁶¹ A szülőség egylényegű az *férfi–és–nő*-vel, s ez utóbbit ezért nem lehet csakis a jegyességig korlátozni. Ezért a házasság *nyelvezete* – amennyiben magába foglalja az egyiket, a másikat, a kettő egységét, egyesülésük gyümölcsét és a felbonthatatlanság révén pedig amennyiben a szeretet–vágy lényegi részeként bevezeti az áldozat gondolatát – tágabb értelmű és teljesebb a jegyesi *szókinsznél*, amiből kifolyólag termékeny továbbfejlesztését jelentheti annak.

A transzcendens alap ajándékozásának kivételes szimbólumaként (mindannyiszor egyetemessége és egyedülállósága okán) a házasság misztériuma az az út, amely lehetővé teszi a szabadság számára, hogy beteljesüljön a szeretetben. Ezért hát a szabadságnak fel kell vállalnia és ki kell mondania az „igen”, amelyet az idők során mindannyiszor meg kell újítani. Ez az „igen” egy magával ragadó és kalandokban gazdag lendület jellemvonásait ölti magára, egy olyan áldozatkészségét, amelyet érdemes felvállalni, de akár még a megszokások terhének fáradságáét is. Láthatóan ellenkezik vele a töredékesség s a lehetséges árulás. Lehet, hogy bocsánatot kell kérnie, kapnia és adnia.⁶² Szert fog tenni az újrakezdés helyreállító erejének tapasztalatára. Elnémul majd a születés csodájával szemközt. Magával hozza majd a tartósság intenzív és érzelmgazdag tiszteletét. Kifejezésre fogja majd juttatni a szeretett személytől való fájdalmas elválást a halálban – és abban a bizonyosságban, abban a reményben, hogy a test feltámadásakor újra találkoznak. Ez az „igen” minden esetben kiterjed a teljes emberi életre, felöltve az *örökké* szeretni és szeretve lenni tökéletes formáját. Épp ezért nem lepődhetünk meg, ha ez az „igen” mindig úgy áll előttünk, mint a szabadság összes többi cselekedete, amelyet nap mint nap bevégzünk mint egy feladatot, vagy még inkább

⁶⁰ SCOLA, A., *Il mistero nuziale*, vol. 1, 100–110, 122–127.

⁶¹ SCOLA, A., *Il mistero nuziale*, vol. 2, 171–188.

⁶² LAFFITTE, J., *Il perdono trasfigurato*, EDB, Bologna 2001.

mint a döntés kötelességét. Egy olyan kötelesség ez, amelyet akarok: a tanúságtétel felemelő kötelessége.

13. VAK VÉGZET VAGY A JÓRA VONATKOZÓ TERV?

Mi teheti mindig könnyűvé, valóban életadóvá ezt a tanúságtételt, amelyben a hűség lesz annak a szeretetnek a legfontosabb pontja, amely az *örökre* szóló, az ember eredendő bensőjébe beírt ígéret megtartásában valósul meg? E tanúságtétel azért válhat ilyen né, mert az abszolút és transzcendens alap hív meg rá, amely nekem ajándékozza önmagát, méghozzá magának a személyes szabadságomnak a gyakorlásában, amikor az ő terve jóságának hatékony részévé tesz engem. Ez a terv az én személyes javamat is érinti. Ez a pozitív állítmány követeli meg a felbonthatatlanságot, amely megnyitja a teret azon különbözőség előtt, amelyben mindannyian megalkotjuk az igazság–szabadság kapcsolatot. Az emberi szabadság önmagában valóban képtelen és alkalmatlan a felbonthatatlanságra (a különbözőség tere) – és ezért nem is képes megvalósítani önmagát, s „valóban szabaddá” lenni (ld. Jn 8,6) –, ha csak nem *kötelességgént* és *lehetőséggént* vállalja azt fel, amire az abszolút transzcendencia hangolja őt, a felbonthatatlanság melletti döntésre indítva az embert minden egyes aktusában, egyik után a másikban, élete egész útján.

Az élet mint a hivatás által várt válasz: íme, a titok, amely a teljes szabad cselekvést mozgatja, és amely a szabadságot a maga teljességében önmagává teszi. Ezáltal mindenki számára lehetővé válik, hogy kövesse saját *jó-létét*. A házasság misztériuma által – és mindenekfölött ezáltal – az emberi szabadság meghívást nyer arra, hogy elköteleződjön azon az úton, ahol nem áll fenn többé a *lehetőség* és a *kötelesség* közötti ellentét.⁶³ A házasság tanúságtétele, amely éleslátóan juttatja kifejezésre, hogy *az élet hivatás*, olyan helyként tűnik fel előttünk, ahol a valóság – és nem elsősorban a valóságról folytatott eszmefuttatások vagy gondolatmenetek – önnön valója szerint nyer elfogadást anélkül, hogy bármiféle rendszernek igazolnia kellene azt.

A szabadság eme felemelő tapasztalatának az alternatívája a zsarnoki végzetre (*anankhé*) ítéltetés, egy olyan fatalizmus, amely teljességgel elszigeteltté válhat, és amely arra kötelez, hogy megragadjunk egy olyan alapot, ame-

⁶³ REALI, N., *L'erede e i suoi beni. Note teologiche sulla libertà in Galati 4:1–7*, in *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna* (szerk. Botturi, F.), Vita e Pensiero, Milano 2003.

lyen állva felépíthetjük az eljövendő igazolásának a rendszerét. Így egy ter-
vet hajszol csak az ember ahelyett, hogy nyitva állna, s befogadná az eljő-
vendőt, az ahhoz való hűségben, aki összhangban van velünk. Valóban, az,
aki összhangban van velünk, amennyiben a felfoghatatlan transzcendens
alap ajándékozta nekünk szeretetteljesen őt, pontosan megfelel nekünk,
még akkor is, ha ennek egy a lehetetlenség határait súroló áldozat az ára
(még akkor is, hogyha a házastárs elhagy minket). Shakespeare joggal írja:
„A szerelem nem szerelem / Mit változás valaha megváltoztat, / A mely a hű-
telenhez hűtelen”.⁶⁴ Még világosabb Balthasar, aki így fogalmaz híres aforiz-
májában: „Ahol hűtlenség van, ott nincs szeretet. Ahol hűség van, ott lehet
minden, még ha szeretet nincs is már. A szív mondhatja: »ha nem is tudlak
már szeretni téged, de azért még hűséges tudok lenni hozzád«. Azonban a
hűség köteléke szüntelenül a szeretet felé visz, vagy legalább önnön mélyé-
ben, a szív tudatalattijában, hordozza a szeretet kis csomóját, amely az idő-
kön túl szövődött”.⁶⁵

Az Eucharisztia, ahol az alap (a Szentháromság), amely szünet nélkül ki-
tágul a feláldozott Bárány felajánlásában, odaajándékozta magát a szabad-
ságnak, fizikai találkozásra hívja meg az embert, és új fényt vet a szentségi
logikára, amely magába foglalja a házassági tanúságtételt, amelyet rendes
esetben a házasság szentsége valósít meg.⁶⁶

A tiszta és felajánlott szeretet komoly termékenyítő cserére hívja fel a hí-
vő hitének szabad cselekvését, s ezt abban a radikális különbözőségben te-
szi, amely a halott és feltámadott Jézus és a kenyér és a bor színei között
fennáll – olyan különbözőség ez, amely visszaadja az Atya és a keresztre fe-
szített Fiú közötti különbözőséget, amely a maga részéről a Hármas, mégis
Egy Isten személyei közötti tökéletes különbözőség terében valósul meg.
Jézus Krisztusnak az Eucharishtiában való eljövetele mély értelmű módon
intéz felhívást szabadságom gyakorlásához. A házasság misztériumának há-
rom dimenziója az eucharisztikus történés művében *katalogikus* fényt vet a
házasság szentségére, és megmutatja, hogy a házasság tanúságtétele mindig
szentségi természetű. Sőt, az Eucharisztia segíti a házasságok annak megérté-
sében, hogy kapcsolatuk és körülményeik, amelyekben ez a kapcsolat ki-
fejeződik, egészen a sajátjaik, mivel ezek lettek nekik ajándékozva – és nem

⁶⁴ SHAKESPEARE, W., 116. szonett, v. 2–4 (Szász Károly és Győry Vilmos fordítása).

⁶⁵ BALTHASAR, H. U. von, *Grains de blé. Aphorismes*, vol. 2, Arfuyen, Paris 2004, 63.

⁶⁶ MARTINELLI, P., *Vocazione e stati di vita del cristiano*, Laurentianum, Roma 2001, ld. még a házasság integrálására tett javaslatot: RICHI ALBERTI, G., *Lógica sacramental y estados de vida. A propósito de una obra reciente*, in *Anthropotes* 17 (2001), 369–378.

fordítva. Ehhez a kifinomult módon *kata*-logikus (fentről lefelé) szempont-hoz hozzájárul még egy *ana*-logikus (lentől felfelé) is, amely szintén jelentőségteljes: a hitaktus, amely szabadon elfogad minden körülményt és minden viszonyt a házasság tanúságtételében, lehetővé teszi, hogy mélységében megértsük, az élő és személyes Igazság miként ajándékozza magát nekünk az Eucharishtiában, amelyben az Isten és az emberi szabadság között egy találkozásra és csodálatos cserére (*mirabile commercium*) kerül sor.

Az írók zsenije sugallhatja képzeletünknek, milyen az a radikális alternatíva, amelyet a *házasság misztériuma* életállapotként ajánl minden embernek: felvállalni egy sorsot vagy bevégezni egy tervet. Thomas Mann *A Buddenbrook-ház* című regényében Tony Buddenbrook, aki a család becsülete nevében rendületlenül védelmezi a hűséget, szembe kell hogy nézzen az egész ház romlásával, amely a kis örökös, Hanno, halálával éri el tetőpontját: „Ó, vannak órák” – mondja – „amikor nincs semmi vigasz! Isten bocsássa meg, ha az ember téved az igazságossággal, a jó... minden felől. Tudjátok, az élet annyi mindent összetör bennünk, annyi hitet lerombol... Egy viszontlátás... Bár csak úgy lenne...” Ekkor a Buddenbrook-ház idős tanítónője egyszerre csak felemelkedik, öklével az asztalra csap, kihívó tekintettel körbenéz, és így kiált: „Ez így van!”.⁶⁷ A regény illetően befejezése keserűséget hagy hátra bennünk, mivel csak egy olyan alapelv megerősítését látjuk benne, amelyet voluntarista módon a világba kiáltott egy olyan személy, aki épp az ellenkezőjét mondja annak, amit gondol: „Nem igaz, hogy viszont fogjuk látni egymást, de hogy megvigasztalódjunk, azt kell mondanunk, hogy ez igaz”. Mintha az embernek minden akaraterejét megfeszítve szembe kellene szállnia az elmúlás könyörtelen végzetével.

Egészen más hangnemet hallunk ki Paul Claudel *L'Annonce faite à Marie* című misztériumjátékából, amikor Anne, az apa, visszatérve a Szentföldről megtalálja lánya, Violaine holttestét, s értesül felesége haláláról: „De hát kislányom, Violaine volt a legbölcsebb!

Hát az élet célja az, hogy éljünk? Hát Isten gyermekeinek a lábai hozzákötődnek ehhez a nyomorúságos földhöz?

Nem élni kell, hanem meghalni! És nem ácsolni kell a kereszttel, hanem fel kell menni rá, és nevetve kell odaadnunk azt, amink van!

Ott az öröm, ott a szabadság, ott a kegyelem, ott az örök ifjúság! (...)

⁶⁷ MANN, T., *Buddenbrooks*, Fischer, Berlin 1909 – „Ach, es gibt Stunden (...), wo es kein Trost ist, Gott strafe mich, wo man irre wird an der Gerechtigkeit, an der Güte ... an allem. Das Leben, wißt ihr, zerbricht so manches in uns, es läßt so manchen Glauben zuschanden werden ... Ein Wiedersehen ... Wenn es so wäre...”. És a válasz: „Es ist so!”.

Mi haszna a világnak, ha nem az élet? És mi haszna az életnek, ha nem az odaajándékozás?

És miért gyötrődjünk, ha ennyire egyszerű engedelmeskedni?”⁶⁸

Amikor az ember magáévá tesz egy tervet, akkor maga a halál sem jelent bukást. Maga a halál is a szabadsághoz intézett felhívássá lesz.

14. A HÁZASSÁG TANÚSÁGTÉTELE ÉS A TEOLÓGIA

Minden keresztény előtt a hitaktusra való eljutása során erővel ragyog fel a házasság tanúságtétele mint az alany újrateremtődésének egyik alapvető tényezője, ami a II. János Pál által sürgetett új evangelizáció központjában áll. Hát nem válhat keresztényi, törekény és sérült szabadságunk is vonzó és meggyőző módon egyfajta ajánlattá az összezavarodott világ számára, amely az elmúlt harminc esztendő során fékevesztett gyorsasággal nem csupán eltörte a *házasság misztériuma* három összetevő elemének az egységét, hanem afelé tart, hogy magát a nemi különbözöséget is lerombolja a kulturális androgünizmusban és megszállott erotizmusban?⁶⁹

A kereszten meghaló Krisztus ezért hozta létre az Egyházat. Az Atyára (a *diasztaszisz*, a különbözöség) való legvégső ráhagyatkozás hűséges „igen”-jében elérte a szeretet legnagyobb csúcát, amikor is létrehozta tisztaságos jegyesét, szent menyasszonyát. A házasság triptichonjának három táblaképe itt *kata*-logikus módon jut kifejeződésre, egészen a család mint családi Egyház értelmében.⁷⁰ Ezáltal még jobban megérthetjük, *ana*-logikus módon, Jézus parancsát, amelyet Máriához és Jánoshoz intéz a kereszt tövében (Jn 19,26–27), az *új rokonság* természetét, amely sajátos módon az egyházi közösséghez tartozik.⁷¹

Amikor azonban Krisztusról, a jegyesről beszélünk, aki létrehozza menyasszonyát, az Egyházat, s egyesül vele (Ef 5,21–33) – ha el akarjuk kerülni azt, hogy egy terméketlen örületbe zuhanjunk a pár erotikus dinamikája kapcsán⁷² –, szem előtt kell tartanunk a Jézus Krisztus-esemény egyedül-

⁶⁸ CLAUDEL, P., *L'Annonce faite à Marie* [1^{re} version], Théâtre, II (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris 1965, Acte IV, scène 5, p. 105–106.

⁶⁹ SCOLA, A., *Chi è il cristiano? Duemila anni, un ideale senza fine*, Catagalli, Sienne 2000, 36–39.

⁷⁰ Ld. LG 11; *Familiaris consortio* 21, 38, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 61, 65 és 86; *Ecclesia in Africa* 63. Ennek kapcsán ld. SCOLA, A., 2012, 307–309; TETTAMANZI, D., *La famiglia via della chiesa*, Massimo, Milano 1991², 70–91.

⁷¹ SCOLA, A., *Il mistero nuziale*, vol. 1, 114–116.

⁷² BATAILLE, *L'Erotisme*, Ed. de Minuit, Paris 1957.

állóságát.⁷³ A benne az egy Személyben élő két természet kapcsán a Khalke-dóni Zsinat így tanít: *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter* (keveredés nélkül, változhatatlanul, oszthatatlanul és elkülöníthetetlenül). A khalke-dóni definíció négy határozószója *kata*-logikus módon világítja meg az *una caro*-t, az egy testet a *férfi*-és-*nő* között, miként azt – elsőként Scheebennél⁷⁴ – *ana*-logikus módon az Isten–Ember egyetlen Személyében a két természet hüposztatikus uniója is megvilágította.⁷⁵ Ha nem is vesszük figyelembe az *atya*–*fiú* kategória erőteljes mivoltát, amelyről egészen közvetlen tapasztalatunk van, akkor is kísérletet tehetünk arra, hogy megértsük az atyaság–fiúság misztériumát úgy az *ökonómiában*, mint az immanenciában.⁷⁶ És hogyan is hagyhatnánk figyelmen kívül Mária anyaságát, s annak tudatra ébresztő funkcióját, ami sajátossága az anya–gyermek viszonynak, amikor megpróbálunk valamit eldadogni Jézus Krisztus tudatáról (vagy öntudatáról)?⁷⁷

A házasság misztériuma lehetővé teszi tehát, hogy jobban megértsük az Eucharisziát, a Krisztus–Egyházat, az Ember–Istent, az Egy–Háromságot és viszont, ezek a szent misztériumok megvilágítják a házasság misztériumát a maga három dimenziójában. Mindez azonban mentes marad egy hegeli típusú értelmezéstől, pontosan azért, mert az analógia kettős mozgásában – felfelé és lefelé – mindannak, amit a házassági nyelvezet kimond, át kell ha-

⁷³ GIULIODORI, *Intelligenza*, 163–174.

⁷⁴ SCHEEBEN, M. J., *Die Mysterien des Christentums*, § 56. Más szerzők mindazonáltal kritikával illetik a házassági metafora alkalmazását a hüposztatikus unió esetében, mivel alkalmatlannak ítélik ezt, ld. MAZZANTI, 2001, 44–45.

⁷⁵ A házassági nyelvezet analogikus használatára példát találunk az Ige megtestesülésének leírásakor az első velencei pátriárkánál, Szent Lorenzo Giustinianinál: „Sub hoc quidam sponsi ac sponsae vocabolo sanctus Spiritus, divinam ad hominem genus voluit commendare charitatem, et Verbi ad animam spiritus unitatem. Si enim relinquens homo patrem et matrem, et uxori adhaerens fit unum cum ea, et sic efficitur duo in carne una, quanto magis humana divinae adhaerendo naturae in unitate personali, unum fient? Sed et si quis adhaerens meretrici unum efficitur corpus, nonne amplius, si Ecclesia adhaeret Christo, unum corpus sunt? Sacramenta magna haec sunt, profunda mysteria, spirituales nuptiae, et spiritualiter perscrutandae. Sponsus nactus Verbum est, sponsa humana natura; sponsa sancta Ecclesia; sponsa fidelis anima: non qualisunque, sed talis, quae meritis et dilectione sponsae vocabulo digna sit. Ut autem Verbum, Deique sapientia suas cum filiis hominum delitias esse notificaret, humanam, homo factus, assumpsit naturam, sibique copulavit Ecclesiam: atque in fide et charitate desponsavit, et quotidie desponsat devotam sibi animam semper caste, semper misericorditer” – SZENT LORENZO GIUSTINIANI (LAURENTIUS IUSTINIANUS), *De spirituali et casto Verbi animaeque connubio*, caput IX: *De unione in Christo celebrata divinae et humanae naturae in unitate personali*.

⁷⁶ SCOLA, A., *Il mistero nuziale* 2, 105–122.

⁷⁷ BALTHASAR, H. U. von, *La dramatique divine*, vol. II/2, Lethielleux–Culture et vérité, Paris–Namur 1988, 175–176.

ladnia mindannyiunk tanúságtételének egy új cselekvésén, az egyén ugyanis nem tudja *a priori* módon megragadni önnön szabadságának aktusát. A házasság tanúságtétele mindannyiszor újra mozgásba hozza a gondolkodást, mivel szünet nélkül megköveteli a gondolattól a tanúságtétel tapasztalatát. A misztériummal való szembesülés megköveteli a gondolkodástól a döntés kötelezettségét: a szisztematikus teológia egyetlen elképzelése sem ragadhatja meg az alapot, amely szüntelenül a tanúságtételre hívja fel a szabadságot. Másrésről ha a házasság tanúságtétele lehetséges (és valóban az) oly sok ember és család számára, akkor ez Annak a kegyelméből van így, aki minden atyaság forrása (ld. Ef 3,15), s aki lépésről lépésre kinyilatkoztatja az alázatos és engedelmes szabadságnak szerető tervét. Így beláthatjuk, hogy a házasság misztériuma elvezethet egy szisztematikus teológiához, amely mindig nyitott az előre nem látható felé, a hit teljes megértéséért.

15. ÖSSZEGZÉS

Amikor elhagyjuk ezt a katedrát,⁷⁸ a házasság misztériumáról tartott rapszodikus előadásunk eszünkbe juttatja azt az erőfeszítést, amellyel gyermekként fel akartunk jutni a Grigna ormára. Akkoriban még nem volt *via ferrata*, de a sziklafalon időről időre lehetett találni olyan fogódzókat, amelyeket a korábbi hegymászók hagytak hátra, hogy könnyebbé tegyék a feljutást. Nem volt sok ezekből, mivel egy szigorú szabályozás előírta, hogy a mászók kihúzzák azokat a kampókat, amelyek a fel- és lejutás közben bevertek, hogy meg tudják mászni a hegyet. Így akarták az utánuk jövők számára lehetővé tenni, hogy a maguk módján jussanak fel. Gondosan meg kellett vizsgálni minden kampót, amely az idők során ott fellelhetővé lett, mielőtt ráillesztette volna az ember a karabélyt. Ekként lesz ez veletek is, kedves tanárok és diákok, akik meg akarjátok kísérelni a feljutást a házasság misztériumának sziklafalán, leginkább sarutokat leoldva. De épp ebben áll a teológiai tudományok vonzereje és az egyetem létének oka.

El kell mélyíteni a házasság misztériumát, ahogy a keresztény misztérium minden más szempontját is a szent tudományok kutatása, tanítása és tanulása által. Mindennek kiemelkedő lelkipásztori vonzata van: ezáltal kell tanúságot tenni a hitről, ami abban áll, hogy szigorúan Arra támaszkodunk, aki megnyitotta az utat, amikor nem ragaszkodott féltékeny módon Istennel

⁷⁸ A Pápai Lateráni Egyetem II. János Pál Intézetének teológiai antropológia tanszékét.

való egyenlőségéhez (Fil 2,5), hanem áthaladt a keresztt meredélyén, hogy nyilvánvalóvá tegye megdicsőült emberségében a mennyei Atya dicsőségét. Hogyan haladjunk ily módon előre az egyetemi munkában?

A Feltámadott Lelke a keresztségben és az Eucharishtiában nekünk adta azt a kegyelmet, hogy az Egyházhoz tartozzunk, amely vezeti, bátorítja és helyesbíti szabadságunkat azon mással helyettesíthetetlen kötelességünk gyakorlása közben, aminek értelmében minden egyes cselekedetünkkel, mindig és újra, állást kell foglalnunk az igazság mellett.

A *Selyemcipő*ben Camille ezt mondja doña Prouhèze-nek: „Ha mindentől kiüresedtem, az azért van, hogy jobban várhassam önt”. S erre érkezik a tökéletes, ám túlságosan tanítás-jellegű válasz: „Csak Isten tölti be”. Camille ezzel a tanúságtétel logikáját szegezi szembe: „Ki tudja... ha csak nem pont ön az, aki képes elhozni nekem Istent?”.⁷⁹

Át lehet adni a szeretetet, ha nem Őrá hagyatkozunk?

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

⁷⁹ CLAUDEL, P., *Le soulier de satin* [version intégrale], Théâtre, II (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris 1965, Première journée, scène 3, p. 676.

Valóban keresztény a család?

1994. április 17-én az egész világsajtó azokat a kemény szavakat visszhangozta, amelyeket II. János Pál pápa egy római plébánián tett látogatása során mondott: „Visszatérek a Vatikánba, hogy prédikáljak, mindenekelőtt hogy elimádkozzam a »Regina Coeli«-t. És azért, hogy küzdjek az ENSZ egy programja, egy terve ellen, amely el akarja pusztítani a családot. Istenem! Egyesült Nemzetek! Egyszerűen csak ennyit mondok: gondoljátok újra, térjete meg! Ha Egyesült Nemzetek vagytok, akkor nem okozhattok megoszlast, nem pusztíthattok!”

Rögtön ezután – a »Regina Coeli« elimádkozásakor – kifejtette, hogy mi indította ilyen szavakra: „... [a család] nem olyan intézmény, amelyet tetszés szerint lehet változtatni: a család az emberiség legeredetibb és szentebb örökségéhez tartozik! Megelőzi az államot is, amelynek el kell ismernie a családot, s az a kötelessége, hogy óvja azt a könnyedén megérthető erkölcsi és társadalmi evidenciák alapján, amelyeket soha nem szabad elhomályosítani. Ami a családot veszélyezteti, az valójában az embert veszélyezteti... Napjainkban sürgetőbb, mint valaha, hogy fellépjünk azon magatartásformák ellen, amelyek egy élvhajász és engedékeny kultúra gyümölcsei, amelyek szemében az érdek nélküli önajándékozás, az ösztönök fölötti uralom, a felelősségérzet egy már túlhaladott korhoz kötődő fogalmaknak tűnnek. Kérdem én: milyen társadalmat eredményez egy ilyen erkölcsi engedékenységgé? Nem láthatók már azok a nyugtalanító tünetek, amelyek az emberiség jövőjéért érzett félelemre indítanak?”

Azóta tizennyolc év telt el, és bizonyos nem lehet kijelenteni, hogy javult volna a helyzet.

Most azonban nem a társadalom vagy a politika elítélésére szeretnénk fektetni a hangsúlyt. Sokkal inkább meg szeretnénk kérdezni magunktól, hogy a számos keresztény bukása, akik különösebb ellenválasz nélkül nézik

végig, hogy a saját családjuk szétesik, nem szükségszerű következménye-e egy olyan egyházi katekézisnek, amelyet napjainkban szokás tartani? Kiemelten két pedagógiai gyöngye pontra vagy tökéletlenségre utalunk a házasság szentségének (és az abból következő családi életnek) az értelmezési módja kapcsán.

A „GYERMEKI SZERETET” KÉRDÉSE

Nem a szülőket és a gyermekeket egybefűző szeretetről van szó, hanem magának a szeretet természetének a szentháromságos misztérium alapján álló újragondolásáról. Minden ember törekszik arra, hogy megvédje önnön személyének a méltóságát és egyedülállóságát, figyelmen kívül hagyva, hogy természetesen egy nagyrészt előre legyártott, meghatározott, birtokolni vágyó, szenvedélyes, rosszra hajló „én”-t kapott. A keresztény tudja, hogy joga van a szabadságra, a méltóságra, a sérthetlenségre, de tudja (vagy tudnia kellene) azt is, hogy mindenekelőtt „én”-jének a megtérésére van szükség. Tudja, vagy tudnia kellene, hogy Isten Fia eljött a földre – kilépve saját szépséges szentháromságos világából és a háromságos szeretetközösségből –, hogy isteni módon újraalkossa legszemélyesebb „én”-ünket. A kereszténynek hitéből és a Szentháromság iránti imádásából fakadóan legalábbis el kellene kezdenie az alapvető fogalmak átgondolását: mi a „személy”, mik a „viszonyok”, mi a „személyek közötti közösség”? Nekünk, embereknek, viszonyaink vannak, az Isteni Személyek ellenben maguk a viszonyok. Természetes ösztönünk szerint azt mondani: „én”, annyit tesz, mint megoltalmazni és megvédeni magunkat. Az Isteni Személyek számára azt mondani: „én”, annyit tesz, mint teljességgel odaajándékozni magukat, anélkül, hogy bármit is fenntartának maguknak. Számunkra, emberek számára a szeretet egy áradó érzés. Istenben a Szeretet olyan természet, amelyben az Isteni Személyek bensőlegesen osztoznak.

Semmit sem lehet *keresztény módon* felépíteni, ha nincs szentháromságos alapja, még inkább (vagy még kevésbé) ha személyek közti szeretetről és családi közösségről van szó. Ha II. János Pál pápa küzdött azért, hogy elismerjék „Európa szentháromságos gyökereit”, mivel „az európai kultúra alapját képező nagy, vonatkozási pontul szolgáló paradigmák közül soknak a szentháromságos hitben nyugszik a gyökere”,¹ akkor hogyan is ne tudato-

¹ *Ecclesia in Europa*, nr. 19.

sulna bennünk, hogy ez mindenekfölött a személyekre vonatkozik, akiknek felbonthatatlan viszonyokat kell létrehozniuk egymás között? Mennyibe került és kerül most is a keresztény családnak az, hogy majdhogynem a hívek többsége számára a Szentháromság egy nehéz dogma maradt, amelyet el kell magyarázni, egy „elvont jámborság”, vagy még inkább egy kiüresedett közösségi ideál? Mennyibe került és kerül a keresztény családnak, hogy alapvető fogalmait (személy, viszony, egység, szeretet, hűség, felbonthatatlanság, termékenység) szinte soha nem gondoltuk el, ízleltük meg és „hit-tük” szentháromságos módon?

De ez még mindig nem elég. Ha „Isten szeretet” (1Jn 4,8), és ha nekünk, embereknek, „meg kell maradnunk a szeretetben, hogy Istenben maradjunk”, és „Istenben kell maradnunk, hogy a szeretetben maradjunk” (vö. 1Jn 4,15–16), akkor az első ebből levont evidens következtetés az, hogy szükségünk van a Szeretet kinyilatkoztatására és nekünk való ajándékozására. Igenis, szükségünk van arra, hogy „a szívünkbe öntsék” (vö. Róm 5,5) a szeretetet.

Nem várhatjuk el, hogy kizárólag önnön természetes tartalékainkból vonjuk ki a szeretetet, és tetszésünk s akaratunk szerint bánjunk vele. Meg kell „tanulnunk”. Jézus pedig azért öltötte magára testünket, hogy *kinyilatkoztassa* nekünk. Azonban ez is olyan kijelentés, amelyet nem fogadhatunk be pusztán jámbor módon.

Jézus szeretete (amely a szentháromságos világból érkezik) isteni természettel bír, ám ha pontosabban fogalmazunk – személyes nézőpontból – ez az Isten *Fiának* a szeretete.

Az első, kikerülhetetlen következmény, hogy emberi szeretetünk – bármiként is ferdüljön el aztán – *eredete szerint* mindig *gyermeki szeretet*. Nem kis jelentőségű ez a felfedezés. Mindig is tudnunk kellett volna, már csak azért is, mert gyermekként érkezünk a világba: a gyermekség az egyetlen olyan adottság, amely mindannyiunk számára közös. Ha nem lenne Krisztus, ha Isten Fia nem lenne testté lett szeretet, akkor a gyermekséget úgy fognánk fel, mint az élet egy időszakát, amelyet gyorsan el kell hagyni: saját házastársi mivoltunk és önnön apaságunk/anyaságunk felé haladnánk, kérielhetetlenül eltávolodva a gyermekségtől. Ha nem lenne Krisztus, gyermeki mivoltunk önmagába zárt, nosztalgikus, a szívbe eltemetett emlék lenne: olyan szomjúság, amelyet nem lehet kielégíteni. Ha azonban komolyan vesszük, hogy a Fiú – Isten örök Fia! – úgy nyilatkoztatta ki magát, mint minden emberi lény Üdvözítője, ebből az következik, hogy a gyermekség állandó állapotunk: a legeredetibb és legszükségyszerűbb. Semmilyen érett

kor, semmiféle öregedés nem foszthat meg ettől. Még halálunknak is egybe kell esnie gyermekségünk bebizonyosodásával: mégpedig egy új születéssel!

Énünk, ha Krisztus egyszer már átölelte, többé nem tud eltávolodni lényegi gyermekségétől: az ember gyermek, aki előrehalad az években, egészen a halál pillanatáig; gyermek a házastárs, aki befogad minket szerető bensőségességébe; gyermek a test csodája, amely az emberi pár termékenységéből születik; gyermekek a testvérek, akik gazdagítják minden család történetét; gyermekek a barátok, a munkatársak, az idegenek... még az elenségek is.

Akármilyen legyen is emberi helyzetünk vagy történelmi szerepünk, a szeretetet lényünk gyökerénél, és csakis mint gyermekek tapasztalhatjuk meg: mindannyian egy családba összegyűjtve, Krisztussal, a mennyei Atya előtt; mindannyian arra irányulva, hogy megtanuljuk és megízleljük az Ő Atyaságát.

Két házastárs között akkor van házastársi szeretet, ha az egyik szereti a másik gyermekségét, és óvja azt. Léven, hogy a házasság szentség, ez azt jelenti, hogy a két házastársnak az a hivatása és küldetése, hogy kölcsönösen az Atyához vezessék, és segítsék egymást ezen az úton. Ha egy házasság elbukik, akkor az eredendő romlás nem a pár viszonyában van (ahogy hajlamosak lennénk rögtön gondolni), hanem abban, hogy tiszteletlenül és hosszú ideje megfélekeztek kölcsönös gyermekségükről (s nem óvták azt). Ha újra lehet építeni egy házasságot, akkor erre nem úgy kerülhet sor, ha megtisztítják a kapcsolat legfinomabb vonásait is, megbocsátják egymásnak a kölcsönös bántásokat, hanem ha újra felfedezik azt a tisztaságot, amelyre a gyermekek mindig képesek (mivel a „tékozló fiú” példabeszédéből rájuk hagyott örökség mindkettejüké).

A nap, amikor az egyik házastárs látja meghalni a másikat, nem a házastársi kötelék megszakadásának a napja. Ekkor a házasság valójában tökéletesen beteljesül: az egyik házastárs tud segíteni a másiknak, hogy az bizalommal helyezze életét a mennyei Atya kezeibe.

Két szülőnek akkor van igazi szülői szeretete, ha úgy nevelnek, hogy az utód gyermekségében önnön gyermekségüket is szeretik. A testvérek nem szerethetik igazán egymást ugyanazon család tagjaiként, ha előbb nem érzik át, hogy Isten egyetlen családjának a gyermekei.

Egy gyermek nem szeretheti gyöngéden és tisztelettel beteg és idős szülőjét (mindenekelőtt amikor az fájdalmasan visszatér a gyermekkorba), ha nem látja meg benne „a jó Isten gyermekét” (ahogyan Lisieux-i Teréz nevezte Alzheimer-kóros édesapját). És a *többiek*et sem tudjuk szeretendő felebarát-

ként elfogadni, ha nem vesszük figyelembe azt a gyermeki közelséget, amely ott él az emberek és a mennyei Atya között.

Krisztus, a testté lett Isten Fia szeretete nélkül minden emberi szeretetünk apránként más és más nevet kapna, minőséget nyerne, ám végül mind beteljesületlen maradna. Krisztussal minden szeretet feltételezi az eredeti gyermeki viszonyt és a gyermeki beteljesülést: abban, aki szeret, és abban, akit szeretnek. Abban, akinek szeretnie *kell*, és akit *szeretni kell*. Ám ha igaz, hogy minden emberi szeretetünknek *gyermeki* felhanggal kell bírnia, akkor jól tesszük, ha ehhez hozzáfűzzük, hogy a tartalom szempontjából mely fő ismertetőjegyeket kell magán hordoznia.

Mindig arról lehet megismerni a gyermeki szeretetet, hogy „befogadó hála-
lássággént” fejezi ki magát (így hát úgymond olyan szeretet ez, amely megelőlegezve köszönetet mond azért a személyért, akit szeret). Olyan szeretet, amely „megenged”, amely készségesen „igent” mond, amely szabadon engedelmeskedik, amely hűségesen és örömmel követ, amely odafigyelő képzelőerővel épít. Mindenhol feltűnik, ahol az ember a valóság figyelmes és mélyreható vizsgálatába kezd; a szeretet képes arra, hogy odaszentelje magát a türelmes és módszeres munkának. A szeretet a „minden kegyelmek Atyjától” (vö. Jak 1,17) kapott ajándékok hasznos és jól elrendezett egymásra építése. Végezetül pedig pontosan a szeretetnek kellene ott lakoznia a tudósok, művészek, költők és munkások szívében is. Gyermeki tekintet és szív nélkül ők mindannyian ki vannak téve a kísértésnek, hogy zsarnokoskodjanak Isten teremtése fölött: nem lesznek képesek ajándékként fogadni, s a testvérek javára szálni azt.

„Nézzétek, mekkora szeretettel van irántunk az Atya: Isten gyermekeinek hívnak minket, és azok is vagyunk” (1Jn 3,1).

A „SZÜZI SZERETET” KÉRDÉSE

A keresztény gondolkodásban szokásban volt egyfajta kettős osztatú szemlélet a házasság és a szüzesség témája kapcsán, ám az szinte azonnal beletoroklott a két eltérő hivatás közötti különbségtételbe. Vagy még inkább egy pedagógiai szembeállításnál rekedt meg. Olykor azért szem előtt tartotta a két életállapot közötti közösségséget és missziós összhangot is.

Amikor azonban belépett a házasság és a családos életforma területére, akkor a szüzesség szinte teljesen eltűnt, vagy átadta a helyét a tisztaság kötelezettségére vonatkozó aszketikus és erkölcsi útmutatásoknak.

Az elszegényedés kettős volt. *Mindenekelőtt* hajlottak arra, hogy elfelejtsek az emberi létező ama *eredendő szüzességét* (vagy „eredendő magányosságát”, „transzcendentális magányosságát”, ahogy nem egyszer nevezték), amely elidegeníthetetlen tőle, és amelyet egy család tagjainak is (kezdvé a házaspáron) tudniuk kellene tiszteletben tartani és védelmezni.² Ezen a ponton újra fel kell tennünk a kérdést: mennyibe került, és kerül most is az Egyháznak, hogy a keresztények szinte semmit sem tudnak a szüzi magányra való saját jogukról/szükségükről, és hogy legfőljebb arra kapnak felhívást, hogy találjanak „néhány magányos pillanatot”, a világ hangzavarától való egyfajta megtisztulásként, vagy a túlzott kölcsönös leterhelés terápiája gyanánt? Ettől csak még kevesebbet tudnak arról a kölcsönös óvásról, amellyel egymás felé kellene fordulniuk.³

Másodszor a szüzesség figyelmen kívül hagyása kikerülhetetlenül elvezet a házasság szentségének korlátozott felfogásához és megéléséhez. Gyakorlatilag ez történik: a két keresztény házastárs hajlamos lesz arra, hogy a házasság és családi élet minden pozitív és szép szempontját a szentség gyümölcseinek tekintse, azonban hibáikat és kölcsönös megnemértéseiket vagy beteljesületlenségeiket salaknak és „bukásnak” fogja fel. Amikor pedig sikerül megbocsátani egymásnak, akkor úgy tesznek, mintha az alantas szemetet dobni ki az otthonukból. Ugyanígy viszonyulnak az élet terheihez és fáradalmaihoz, a magány vagy a zavarodottság elkerülhetetlen tapasztalatához, a gyermekek neveléséhez kapcsolódó terhekhez, a munka és a társadalmi kapcsolatok fáradságához. Így a családi dráma nagy részét nem szentségi módon élik meg, hanem mint azon akadályok felhalmozódását, amelyek elmentmondanak a szentség által felkínált ideálnak. A valóság azonban mélysegesen más: ha a szentség olyan *jel*, amely Krisztus felé mutat, akkor ez a jel mindig hatékony lehet, és az is kell, hogy legyen. A házasság és családi élet egészének szentségnek kellene lennie: olykor azért, mert a teremtmények

² „A »férfi és nő közötti személyközi, fizikai és lelki közösségben« ezért paradox élményt kell megvalósítani: kölcsönösen egymásnak ajándékozzák saját érzelmeteljes *társaságukat*, azonban így téve »sajátjukként felvállalnak egy keveset a másik *magányából*«”. „Ezért hát amikor megvalósul a teremtetési közösség, tökéletesen biztosítva lesz az eredendő magány teljessége is (amely az első emberé s mindannyiunké), ugyanakkor ezt a magányt csodálatos módon áthatja és kitágítja a másik ajándékozása” (II. János Pál, *Katekézis* 1979. szeptember 21-én és 1980. február 12-én).

³ Olivier Clément mondta: „Az igazi szeretet mindig megkívánja, hogy mindenki megőrizzen valami módon egyfajta magány-tapasztalatot, egy jó értelemben vett magányt. Arra van szükség, hogy mindenki megőrizzen magában egy cellát, egy szerzetesi cellát, az Abszolútummal való saját egyedülálló kapcsolata számára” (vö. *Il sabato*, 1980/2).

által ölelhetjük át Krisztust, olykor pedig azért, mert a teremtmények elhagynak minket, s ezáltal *egyenesen és közvetlenül* Krisztus karjaiba vetnek minket.

Hogy még világosabban beszéljünk: oly módon kell nevelni a házasságokat és a családokat, hogy mindazt, amit szívesen elkerülnének, vagy salakként, a szentséggel *ellentétes* dologként megvetnének, úgy fogják fel, mint a *szűzességre* (vagyis a Krisztussal való bensőséges és közvetlen kapcsolatra) *irányuló nevelést*. A mi családjainknak is szüksége van arra, hogy a megszentelt életet élőkhoz hasonló misztikus életet éljenek. Ha a rendházakban és kolostorokban szívesen beszélnek a „lelki menyegzőről” (ennek is a házasság örökségévé kellene válnia⁴), akkor a családjainkban miért nem beszélünk a „szűzi” hivatás szépségéről? Az élet elkerülhetetlenül szembesíti ezzel a család minden tagját: nem a családi dráma ellenében, vagy azt kikerülve, hanem annak szívében kell szólnunk a „szűzi” hivatásról. A keresztény hagiográfia beszámol ragyogó keresztény házasságokról, amelyek a kezdetben elbuktak, s amelyeket az egyik házastárs szűzi hozzáállásával sikerült helyreállítani: aki szűzi módon „tisztelte” a házasság szentségét a hűtlen pár helyett is, például boldog Elisabetta Canori Mora, vagy a madagaszkári Victoire Rasoamanarivo hercegnő⁵ (de gondolhatunk casciai Szent Rita vagy genovai Szent Katalin ősi történeteire is) példaadása kivételesen magával ragadó.

Összegzésképpen azt mondhatjuk, hogy egyfelől szükséges válaszlépést tenni a világ által indított támadás ellenében, amely el akarja pusztítani a családot, másfelől pedig az Egyháznak tudatosítania kell magában, hogy ezt a harcot önnön belsejében is meg kell vívnia. Olyan harc ez, amely által meg akarjuk tanulni az igazi keresztény szeretetet a maga szentháromságos és gyermeki természetében. Olyan harc, amely által minden életállapotban, különösen is a házasságban szükséges szűzességre akarjuk ránevelni magunkat.

Kezdetnek egy szép programot találunk abban a gyönyörű *Két házashoz intézett levélben*, amelyet D. Bonhoeffer írt 1943 májusában: „Nem a szeretés vágya az, amely életre való eszközként megszilárdít titeket. A házasság tesz titeket képessé erre. Nem a ti szeretetetek tartja fenn a házasságot: a há-

⁴ Nem feledhetjük el, hogy Avilai Szent Teréz minden ember számára írta *A belső várkastélyt*, és Keresztes Szent János egy többgyermekes özvegynek ajánlotta *A szerelem égő lángja* című kiemelkedő misztikus költeményét.

⁵ Ezen szentek életébe ad bevezetést *Ritratti di santi* (Szentek arcképei) című sorozatunk hetedik és ötödik kötete, amely a Jaca Book kiadónál jelent meg.

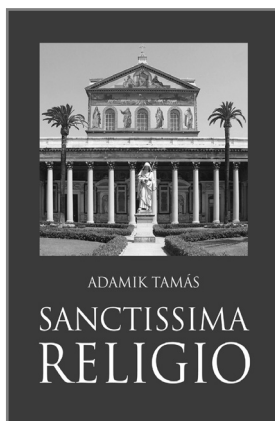
zasságotok fogja mostantól a vállain hordozni a szereteteket. Isten egyesít benneteket a házasságban: nem ti teszitek, Isten az, aki megteszi. Isten őrzi meg felbonthatatlan egységeket minden veszéllyel szemben, amely azt belülről és kívülről fenyegetné. Isten a felbonthatatlanság biztosítója. Örömteli bizonyosság tudni azt, hogy semmiféle földi hatalom, semmiféle kísértés, semmiféle gyengeség nem választhatja szét, amit Isten egybekötött”.

Azonban ez az örömteli bizonyosság nem pusztán pszichés erőforrás. A minden férfi és nő, s ezáltal minden házasság számára szóló őseredeti hívásra való mindennapos nevelés gyümölcse.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

ANTONIO MARIA SICARI (*1943) sarutlan karmelita. A Karmelita Egyházi Mozgalom alapítója, amely a Kármel misztikájának gazdagságát igyekszik átadni a világi híveknek. Számos kötet szerzője.



ADAMIK TAMÁS

SANCTISSIMA RELIGIO

Vallás- és irodalomtudományi tanulmányok

A neves klasszika-filológus, irodalomtörténész könyvében olyan tanulmányok kaptak helyet, amelyekben a vallás és irodalom – az emberi életnek e két összetevője – kéz a kézben jár. A különböző időkben és helyeken közölt tanulmányok megmutatják, milyen módon jelent meg és milyen hatással volt a vallás a pogány, az ókeresztény, a középkori és a magyar irodalomra.

512 oldal, keménytető. Ára: 3800 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-0567; 317-4890
 Postai rendelés: Szent István Társulat, 1364 Budapest, Pf. 277.
 Telefonos rendelés: 317-1049; 318-6957/13. mellék; Fax: 317-0974
 E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu; Stephanus Internetes Könyvtárház:
<http://www.stephanus.hu>

GIORGIO MASCHIO

Férfi, nő és házasság Szent Ambrus gondolatvilágában

Milánó püspökét, Ambrust az a vád érte, hogy beszédeiben eltúlozta a szüzesség dicséretét s ilyenén módon eltérítette a fiatal leányokat a házasságtól. A maga részéről ezt inkább dicséretnek fogta fel és nem vádnak; s mivel buzdításainak igen csekély volt az eredménye, olyan dicséretnek tartotta a vádat, amit nem érdemelt meg. Azt lehet mondani, hogy ő nem beszélt a házasság ellen, és arról a következő volt a véleménye:

„A házasság kötelékei szépek és jók, de mégiscsak kötelékek. Ámbátor kötelékek, mégis ugyanakkor a szeretet kötelékei.”¹

Nem fenntartás nélküli ítéletről van szó, mégis tartalmazza a házasság intézményének jó-voltát: a köteléknek súlya van, ám ez a kötelék a szeretet területére tartozik. A házasságról itt mint férfi és nő közötti szövetségről van szó, olyanról, amilyennek a Teremtő akarta kezdetben és amelynek a köteléke felbonthatatlan. Ambrus védekezése megerősíti azt, hogy a szüzességet dicsérő beszédei fölkeltek az érdeklődést, ellenvéleményt is kiváltva, mert újdonságként hatottak: alternatív életforma, ami addig kevésbé volt ismeretes. Ám a püspök azt állítja, hogy ő semmit nem talált ki: maga Krisztus beszélt a szüzességről a feleség elbocsátásáról mondott beszéde végén, amikor az eunukokra célzott, akik önként, a mennyek országáért lesznek azzá. Ez nem parancs, hanem kegyelem, és nem mindenki számára, hanem csak annak, „aki fel tudja fogni, az fogja fel” (Mt 19,12). Krisztus kijelentvén azt, hogy a szüzesség nem mindenki számára elérhető létmód, a házasság jóságáról tanúskodott, ami a legáltalánosabban választott. „Ő nekünk azt tanította, hogy a házasságot nem elítélni kell, hanem dicsérni, mégis, az integritás iránti szeretetet előnyben kell részesíteni a házassággal szemben.”²

¹ A szüzességről 6,33.

² Uo., 6,31.

Ambrus véleményén sok más egyházatya osztozott előtte, utána. Ugyanakkor ők is a maguk korában a házasság védelmezői voltak, Jézus szavainak köszönhetően.

Végeredményben, Jézus nemcsak hogy nem ítélte el a házasságot, hanem isteni alapítását előtérbe állította. Isten az embert férfinak és nőnek teremtette (Ter 1,27), és megparancsolta a férfinak, hogy feleségéhez ragaszkodjon és eggyé váljanak (Ter 2,24). Jézus visszamenve Mózes előttre, bebizonyítja: a házassággal nem bánhat önkényesen az ember annak eredete miatt: „amit Isten egybekötött, ember szét ne válassa.” Semmi esetben nincs helye az asszony elbocsátásának vagy a válásnak: aki elválik vagy újra házasodik, házasságtörő (Mt 19,3–9); Máté evangéliumának alapvető szövege az egyházatyák korában védőbástya a házasságot leszólókkal szemben, de azokkal szemben is, akik könnyíteni akarnák az ágyasság vagy a válás megengedésével.

A HÁZASSÁG HELYTELENÍTÉSE

Ambrus idejében az Egyházon belül nem volt jelen a házasság egyöntetű támogatása. A különböző természetű enkratita áramlatok – egységesen a szexualitás szigorú elítélésében – a kereszténység első századai folyamán gyakran felbukkantak. A nőt a kísértés és a bűn forrásának tartották, a házasságot tisztátalanságnak. Ehhez adódik a gnosztikus eszmék terjedése. E zűrzavaros nézetek közül sokan a halál és romlás eszközének tartották a házasságot, szerintük a házasság elnevezés csak a lelki házasságot illeti meg. Ez utóbbi nem testi vonatkozású, hanem a test anyagába bebörtönzött fénnel kapcsolatos. A montanistákról, manicheusokról, markionitákról és a zsidózó szektákról van szó. Milánó püspöke a beszédében emlékeztet: az Egyház mindig elítélte azokat, akik a házasságot ki akarták zárni a keresztény életből. A rigorista nézetekkel szembesíti az Egyház kiegyensúlyozott álláspontját, miszerint egyaránt érték a szüzesség, az özvegyesség és a házasság, és ezek egymást támogatják.³

A házasság a pogányok körében sok sebtől vérzett. Ismeretes, hogy Augustus császár óta a törvények orvosolni igyekeztek a társadalmat gyengítő életvitelformák által okozott károkat. A fő bűnös a házasságtörés volt és a férfiak tömeges nőtlensége. Költők és filozófusok tanúskodnak a maguk módján a házasság visszaszorulásáról, ami pedig egykor erőssé tette a római

³ Uo., 6,34.

társadalmat a köztársaság korában. A császári kor szerzői még írnak nász-dalokat, még dicsérik a *bonus amort*, a házasság társadalmi szerepét, annak tiszta örömeit. A szerelem megéneklőinél azonban általános a hanyatlás. Nem a házastársak közötti szerelmet dicsérik, hanem a házastársi hűség áthágásának különféle, fantáziadús eseteit, a *lascivus amort*, mondja Ovidius.⁴ A szerelem a fájdalmak kimeríthetetlen forrása, e fájdalmakat tudni kell orvosolni, tanítani kell a *remedia amatoris*. Juvenalis, talán a legfelháborodottabb a szatirikusok közül, fordított nászéneket írt, hogy barátját lebeszélje a házasságról. Csúfos képet fest benne a nőkről, mivel az erényes asszony *rara avis in terris, nigroque simillima cycno* (ritka madár a földön, hasonlatos a fekete hattyúhoz). Végül barátjának azt tanácsolja, inkább válasszon egy fiatal fiút, aki szerelem dolgában biztosan kevesebb gonddal jár.

Inkább a filozófusok között vannak olyanok, akik rámutatnak a házasság jóságára: Musonius Rufus és Plutarchosz, például elítélik a gyermekáldástól elzárkózó, a pusztá gyönyört törvényes házasságon kívül kereső szerelmet. A nő és a férfi egyenlő méltósága, valamint jogaik elismertek. E filozófusok szavát kevesen hallották meg. A kor hivatalos szokása szerint a házasságról alkotott elképzelés nem egy új család létrejöttéről szólt, hanem a férfi családjának továbbviteléről. A házastársak egymás iránti szeretete csak másodlagos vagy éppen lényegtelen. Az asszonnyal kapcsolatban nem beszélnek szerelemről, ez a hetérák, ágyasok dolga. A feleség hivatalos „dolog”. Az érvényben lévő törvények szerint a szülők választják, már 15 éves kora előtt is beköthetik a leány fejét, aki nem tanulhat és az esküvőig anyai felügyelet alatt áll. Ilyen légkörben érthető, hogy nemcsak a bölcs, hanem az átlagpolgár is házasság-ellenes. Ezt tükrözi a közhely *molestiae nuptiarum* (a házasság béklyója) szólva. A fiatal asszony számára a férj testének ura.⁵

NEHÉZ EGYENSÚLY

A keresztény szónokok és írók milyen álláspontot választanak e helyzettel szemben?⁶ Elég bonyolult kép rajzolódik meg, lévén az alanyok különbözők, talentumaik is, nem beszélve a különböző kulturális környezetek hatá-

⁴ E tárgyról lásd F. BELLANDI, *Eros e matrimonio romano*. Tanulmány Juvenalis VI. szatírájáról. Patron, Bologna 2003, p. 1–56. Az idézet a szatíra 165. verse.

⁵ P. BROWN részletesen felsorolja a római társadalom demográfiai problémáit, lásd: *Il corpo e la società. „Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani”*, Einaudi, Torino 1992, p. 6–7.

⁶ Lásd: *Mariage et virginité dans l'église ancienne*. Ed. Migne, Paris, 1990, ami tartalmazza Ambrus *Intés a szüzességre* című művét.

sairól. Az egyházatyáknak vigyázni kellett arra, hogy elkerüljék mind az *enkrateia* (megtartóztatás) szélsőséges álláspontját, mind a pogány libertinizmust és a házassági kötelék előli menekülést. Ha állásfoglalásaik nem is ellentétesek, de fölöttébb különbözők. Alexandriai Kelemen például azt állítja, hogy a keresztényeknél a házaselet nem olyan szomorú, mint a pogányoknál, ellenkezőleg: a házasság a logoszt követve egyetértésre vezet, mert a mértékletesség kiváló gyakorlóterepe.⁷ Órigenész állásfoglalása ettől lényegesen különbözik, és az őt követőké is, mind Keleten, mind Nyugaton. Az ő elgondolása szerint csak az eredeti bűn elkövetése után keletkezett a házasság, amit Isten az emberi gyöngeségre való tekintettel engedményezett. A bűn után következett a fizikai reprodukció a jelenlegi módozat szerint és következésképpen a halál, ugyanakkor kezdetben volt a szüzesség, ami a paradicsomban az őszülőköt felöltöztette, még ha nemük különbözött is egymástól. Az állati bőrből készült ruhával és a paradicsombóli kiűzette-téssel kezdődött a testi reprodukció, úgy, amint azt ismerjük: mint minden más evilági érzékelhető valóság, tartalmazza annak kockázatát, hogy a láthatatlan valóságokat elfedi és az emberi lelket bebörtönzi. Ez a vélemény, miszerint a házasság a test gyöngesége iránti kíméletből, elnézésből, engedményből származik, a későbbiekben az 1Kor 7,6⁸ legelterjedtebb magyarázata lett. Többé nem időleges önmegtartóztatásról van szó az imádság érdekében, amint az apostol értette, hanem magáról a házasságról.

Az egyházatyák e tárgyú írásainak számos elemzésével rendelkezik a kutatás jelenleg és a legfontosabb összetevőket könnyű felsorolni. Mindenek előtt bizonyos fokú megegyezés található a kor közvélekedésével, mert bizonytalan a házasság megítélése és a szüzességnél alacsonyabban helyezkedik el az értékek rangsorában. A másik összetevő a házasság isteni eredetének és pozitív jellegének világos megerősítése. Itt meg kell elégedni Milánói Ambrus néhány írásának elemzésével, amelyek megvilágítják ide vonatkozó gondolatait és tanítását. Ambrus a IV. század végén élt, abban a korban, amikor a birodalom hivatalosan keresztény birodalommmá vált. A Konstantin majd Théodosziosz alatt hozott törvények a házasság biztosítékainak a növekedését hozták magukkal azért, hogy a család szilárdságát megerősítsék. El kell ismerni, e téren az Egyház segítette a törvényhozást, még ha részlegesen és áttételesen is. Mégis, a szokások nem mindenben alkalmazkodtak engedelmesen a változásokhoz. Nem kell csodálkozni, ha a keresztény igehirdetés sokszor emlegeti e korban a tisztaság erényét, amelyet mentő-övnek

⁷ Lásd *Sztrómatesz* II,23,143,1.

⁸ Pál itt az időleges megtartóztatásról beszél. 5–6.

tekintettek az erkölcsileg és politikailag gyengülő és szétesni készülő társadalom számára.⁹

A házasság jó voltáról szóló ígehirdetés része volt a társadalmat elnyeléssel fenyegető sok rossz közömbösítési kísérletének. Milánó püspöke, úgy tűnik, a házasság kapcsán nem írt műveket, nem mondott homiliákat. Mégis, maradtak fenn elemzésre alkalmas írásai Máté evangéliumának 19. fejezet 2–12. verseiről (a feleség elbocsátása kapcsán) és más szentírási magyarázataiban (például Teremtés könyve 1–2. fejezet) és a szüzességről szóló írásaiban.¹⁰

FÉRFI ÉS NŐ ISTEN SZÁNDÉKÁBAN

Kezdjük a férfi és a nő teremtésének történetével, amellyel Ambrus püspöksége kezdetén foglalkozott. Gondolatait a földi paradicsomról (*De paradiso*) írt műve őrizte meg. Kérdés-felelet formájában jelennek meg ezek a szöveg által fölvetett problémával foglalkozó gondolatok. A teremtés jóságát, amint fentebb már utaltunk rá, a hellén kultúra bizonyos áramlatai megkérdőjelezték. A Teremtés könyvében olvasható teremtéstörténet mintha egy Démiurgosz munkája lenne, aki a világot és az embereket azért teremti, hogy uralma alatt tartsa őket. A jó Istennek – tiszta szellem – nincs köze a teremtéshez; és neki küzdeni kell, hogy a Démiurgosztól elragadja a sok-sok test börtönéből a szabadulását, amelyekben ő szétszóródott és elrejtőzött. Ebben az esetben azoknak a hangja hallható, akik a keresztény közösségben megtagadták nemcsak a Biblia első könyvét, hanem az egész Ószövetségi Szentírást, tagadván annak sugalmazottságát. Ezzel ellentétben Ambrus és az egész keresztény egzegézis-hagyomány úgy látja, hogy a teremtés jó. Amikor megjelenik a földön, ő az egyetlen teremtmény, akit Isten a saját képmására és hasonlatosságára alkotott „férfinek és nőnek” (Ter 1,27). A történet végén, miután az első házaspárt Isten megalkotta, és feladatul adta nekik a földkerekség benépesítését, a Teremtő megerősíti, hogy mindez „jó” (Ter 1,31). Az egymástól különböző nemek és egyesülésük az emberi nem elterjedése végett, nem olyan Isten műve, aki a halandóság körforgását akarja táplálni, hanem a Teremtő titokzatos szándékának felel meg.¹¹

⁹ Csak néhány tanulmány: G. SFAMENI GASPARRO, *La Coppia nei Padri* bevezetése, Milano, 1991, p. 13–170.; C. MAZZUGCO: *Dignità del matrimonio e della famiglia nella riflessione patristica*. In *Matrimonio e famiglia*. Nardini, Fiesole, 1996. p. 9–61.

¹⁰ Giuseppe FLACHI, *L'influenza della patristica sulla politica legislativa de nuptiis degli imperatori romani dei secoli IV e V*. *Augustinianum* 50 (2010), p. 372–373.

¹¹ *De paradiso* 10,46.

Ezzel ellentétben egyesek azt állították, hogy az asszony, akit Isten segíttől adott a férfinak, belerántotta a bukásba, következésképpen a bűn okozta szenvedésbe. Ambrus azt feleli, hogy az ember bűne Istent nem lepte meg. Megteremtven az embert, Ő tudta, hogy teremtménye képes a bűn elkövetésére, de Isten az egész emberiséget szemlélte, akinek tőle kell születni és ezért adta mellé az asszonyt a nemzés végett.

„Ha azt nézzük, hogy Isten a dolgok teljességével törődik, megértjük, hogy az Úr azt részesítette előnyben inkább, ami az egészet szolgálja és kevésbé a bűn okának elítélését. (...) Isten inkább az emberek sokaságát részesítette előnyben, akiknek a bűneit megbocsáthatja, mintsem hogy Ádám egyedül legyen, igaz, büntől szabadon.”¹²

Ezen felül van még egy másik ok, ami miatt a nemzés jósága és gondviselészerű jellege biztosan állítható.

„Az asszony a következő ok miatt lett a férfi oldalára állítva: az emberek eljövendő nemzedéke biztosítva legyen. (...) Végül, ha igaz is, hogy az asszony vétkezett először, lévén hogy ő fogja megszülni a megváltót, nem lehetett volna őt kizárni Isten terveiből. (...) A Szentírásban ez áll: »Azáltal üdvözl, hogy vállalja az anyaságot« (1Tim 2,15), következésképpen Krisztus anyja.”¹³

Jegyezzük meg, hogy ha az ember a „teremtmények legszebbike”, amint Ambrus mondja a *Hexaëmeron* lapjain, nem egyedül Ádámról van szó Éva nélkül. Az emberi természet (*substantia naturae*) két, elválaszthatatlan nemből áll. A férfi és a nő tehát ugyanaz a természet, egyenlőképpen részesülnek Isten képmásának méltóságából. Íme, Éva Ádám bordájából való teremtesének ez az igazi értelme.¹⁴ Másodsorban meg lehet figyelni, milyen fokban érzékeny Ambrus az isteni szándékban rejtő megváltás meghatározó értéke iránt. A tökéletes, de egyedül lévő embernél, egy „igaznál”, akinek nincs rá szüksége, Isten jobban kedveli a megbocsátásra rászoruló, bűnösök sokaságát. Isten akarta szabadakaratukat, mégha a bukás előrelátható is. Ez utóbbi nem állítja meg az isteni tervet. Ez csúcspontját majd a bocsánatban éri el, amit Isten az egész emberi nemre kiterjeszt, amikor „egy asszonytól” megszületik a Megváltó.

Ezek a gondolatok mélységes változásokat hoznak az ókori társadalom számára – egyébként több, más egyházatya is ezen a véleményen van. Mindezenelőtt a férfi és a nő egyenlő méltóságának állítása, amiben bennefog-

¹² Uo., 10,47.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo., 10,48–49.

laltatik az asszonynak Istenhez fűződő kapcsolata, amely abszolút módon szükséges és azonos a férfi Isten-kapcsolatával, valamint ennek megéléséhez az eszközök. Ez utóbbiak: Isten szavának olvasása, az ehhez szükséges intellektuális képzés és az ebből fakadó felelősség. Másodsorban, a nő nincs korlátozva a házasság és a gyermekszülés szférájára. Az elsővel szemben választhat egy másik életmódot, ha erre hivatása van; sőt magában a házasság keretei között is élhet önmegtartóztatásban a férjével. Ez utóbbi eset ritka marad,¹⁵ de mégis óriási a hordereje. Meg kell jegyeznünk a római jog védelmében, hogy alapvető igazságot jelentett ki, amikor a házasság meghatározójának a házastársak szabad, kölcsönös megegyezését tette meg és nem a *copula*¹⁶ adta az alapot. A nemzés ezután következik és nem jelenti a házasság meghatározó elemét. Az Egyház számára is a nemzés inkább legfőbb vagy fontos célként jelentkezik és nem a házasságot meghatározó tényezőként.

AMIT ISTEN EGYESÍT, AZT SZÉT NEM VÁLASZTANI

Ambrus a Lukács evangéliumához írt magyarázatában foglalkozik az asszony elbocsátásának kérdésével, ami korábban a válást jelentette.¹⁷

Jöllehet, azt a törvények – Mózesé és a birodalomé – megengedték, Krisztus olyan természettörvényre hivatkozott, ami minden emberi törvényt megelőz, és kijelentette, hogy a kezdetben nem így volt (ti. nem volt válás): „Aki elbocsátja feleségét, és mást vesz el, házasságot tör” (Lk 16,18). A püspök a keresztények közötti házasságra gondol, amelyekben a hit összhangja a felek között a házastársi hűség védelmezője. Elválni ugyanaz, mint többé nem ismerni el Istent a házasság eredeténél. A feleség elbocsátása esetében is jelen van a házasságtörés lehetősége, olyan mértékben, amilyen mértékben az érintett fél kitett a kísértéseknek. A püspök gondol a férjük által megunt és otthagyt fiatal feleségekre, meg az idősebb, magára hagyott hitvesekre, „miután fiatalsága virágát leszedted.”¹⁸

„Te, aki elküldöd hitvestársad, mintha jogod lenne rá anélkül, hogy bűnösnek éreznéd magad; ellenkezőleg, úgy véled, megengedett, mert az emberi törvény nem tiltja. Tiszteld Istent te, aki tiszteled az emberi törvényeket. Isten törvényére ügyelj, amelynek azok is engedelmeskednek, akik az

¹⁵ Lásd: Nola Szent Paulinust.

¹⁶ ULPIANUS: Non enim coitus matrimonium facit, sed maritalis affectio (Dig. 24,I,32,13).

¹⁷ Lukács evangéliumának magyarázata, VIII,2–8.

¹⁸ Uo., VIII,4.

emberi törvényeket csinálják. (...) Súlyos, hogy törvényes látszatot adsz annak, ami törvénytelen.”¹⁹

Az emberi törvény megővhatja a látszatot, a bűnnek a jogosultságát igazolhatja. Ami a házasságot illeti, Isten annak törvényét beoltotta a férfi és a nő természetébe. Az embert megcélzó szónoklat tükrözi a kor társadalmának bevett szokását. Ez nem jelenti azt, hogy egyedül a nőket hagyták ott, a férjekkel is megtörtént, hogy lecserélték őket „fiatalabb évjáratra.”

Az emberi törvényekre mint védőbástyára hivatkozás az Ábrahámról (*De Abraham*)²⁰ szóló művében is megtalálható, amikor Ambrus a házasság sikerének elemi föltételéről beszél: ez a közös hit. A Késő-Császárság társadalmában a többnejűség tilos volt, a házasságon kívüli kapcsolatok bizonyos társadalmi rétegeknél megszokottnak számítottak. Így volt ez a keresztényeknél is, sőt egyesek büszkélkedni próbáltak vele. De Ambrus nyíltan kárhoztatja, mondván: elviselhetőbb (*tolerabilior*) a titkon elkövetett vétek mások szeme elől elrejtve, mint vakmerően védelmezni a nyilvános bűnt, okot, mentséget keresve. Kizártnak tartja ilyen esetben az eucharisztikus részesedést.²¹ A rossz orvoslásánál annak gyökeréig kell hatolni, és Ambrus ezért rámutat a felek között lelki síkon hiányzó egyetértésre, amit a pogány filozófusok két különböző személy között meglévő harmóniának neveznek. Az első, amit a házasságban keresni kell, a hitben való egyezés, ez a közös élet szilárd alapja.²² Ott van például a felek között nélkülözhetetlen erény, a házastársi tisztaság. Hogyan lenne lehetséges annak elismerése nélkül, hogy ez a szövetség-egység Istentől származik? Miként lehetne a házasságban Istentől származó kegyelmet látni, ha nem imádják Istent?²³ A házastársak közötti harmónia Ambrus szemében elégtelen, osztozzanak a keresztény hitben, sugallván: legyenek mindketten megkeresztelvek.²⁴

„OKOSAK, MINT A KÍGYÓK”

A teremtés hat napjáról szóló művében (*Hexaëmeron*) Ambrus a házasságokat szenvedélyes beszéd segítségével buzdítja a hűségre, kerül, amibe kerül. Ismert, hogy válás oka lehetett az egyik fél gyakori távolléte munkája okán,

¹⁹ Uo., VIII, 5–6.

²⁰ Ed. Migne, *Les Pères dans la foi*, 74. Paris, 1999.

²¹ *Abraham* I,7,59.

²² *Abraham* I,9,84: *Primum in coniugio religio quaeritur*.

²³ *Abraham* I,9,84.

²⁴ Uo.

például kereskedés, katonáskodás vagy hajózás miatt. Ambrus kora fantasztikus természeti legendájából meríti az utánzandó példát: a muréna a viperával a tengerparton párosodik.²⁵ Az evangélium szerint: „legyetek okosak, mint a kígyók” (Mt 10,16). Tehát valamit el lehet tanulni a viperától. Az állatok legravaszabbika, s amikor elérkezik a párzási ideje, keresi az alkalmat a tengeri murénával történő párosodásra, a parton várakozik és sziszegve hívja. A muréna nem hátrál meg a mérgeskígyótól, hanem félelem nélkül párosodik vele, engedvén a vágyának. A vipera előbb kiköpi a mérgét, majd a párosodás megtörténte után visszaveszi.

Ambrus ezt az elővigyázatosságot ajánlja a házasságok megkötésénél és megőrzésénél. A muréna viselkedése – „aki nem fél a párja mérgétől”, hanem megöleli – intő példa a távolból visszatérő férjétől vonakodó feleség számára.

„Férjed elviseli hibáidat és a női felületességet, és te ne tudnád elviselni a férjedet? Ádám Éva hibájából esett bűnbe, és nem Éva Ádám hibájából. He-lyes, hogy az asszonynak az legyen a vezetője, akit ő bűnbe ejtett, hogy másodszorra ne essen el a női könnyelműség miatt. – Mire a nő: de hanyag, érzéketlen a férjem! – Neked egyszer-s-mindenkorra tetszett, talán gyakran kell férjedet kiválasztani?”²⁶

A vipera, aki a párosodás előtt kiköpi a mérgét, példa lehet a feleség számára, aki tele van távollevő férje iránt alaptalan gyanakvással. Ha nem utánozza a kígyót, megtörténhet, hogy „a házastársi kapcsolat pillanatában pórusaiból halálos méreg fakad.”²⁷

A vipera a férjet is megtaníthatja arra, hogy lelkéből kivesse a keménységet, amikor felesége kedvesen közeledik hozzá.

„Nem úr vagy, hanem férj, te nem rabszolgát vettél magad mellé, hanem hitvest. Isten akarta, hogy te a gyöngédebb nem vezetője legyél és nem önkényura. Felelj a kedvességére, szerelméért mutasd elismerésedet.”²⁸

A legenda ugyan fantázia szüleménye, de képeivel vitathatatlanul hatásos. A püspök csupa készség, hogy a házastársakat rávegye a hitvesi szeretet lényegére. A *coniugalis caritas* mindkettőjüket ugyanazon „áldott iga” alatt egyesíti. Ez a „kegyelem igája”, a szó, *con-iugum* erről tanúskodik. A kötelék nem testi, mint az állatoknál, hanem lelki: *amoris vincula*. Ez benne-

²⁵ Hexaëmeron V,VII,18–20.

²⁶ Uo., V,VII,18.

²⁷ Uo.

²⁸ Uo., V,VII,19.

foglaltatik a *consortium* szóban is, ami egy egész élet mélységes egységére utal, a közös szerződést lényegesen meghaladva.²⁹

„AZ EGYHÁZ MENNYEI MISZTÉRIUMA”

Mi az oka ennek az újdonságnak, amely az egyházatyák beszédeiben felfelbukkan, többször, mint a korokra jellemző felfogás, elvárás? Honnan származik a nő egyenlő méltósága, az a szilárdság, amivel a házasság felbonthatatlan kötelékét hirdetik, magára a teremtő Istenre hivatkozva, aki a természetes rendet megállapította? Az isteni szándék teljességében kell az indítékot keresni, ahonnan az egész teremtés és a házasság származnak. A férfi és a nő teremtése, egyesülésük a földkerekség benépesítése végett, a szándéokra utalnak, amint a látható jel utal a láthatatlan valóságra.

Ambrus sokszor visszatér erre az Efezusiakhoz írt levél magyarázásában, amikor az apostol a házasságról mint „nagy misztériumról” beszélt, mert Krisztusra vonatkozik, és az ő Egyházára (Ef 5,31–32). Isten Fia nászának misztériuma – akinek násza az Egyházzal látható jel akart lenni – nagy erővel jelenik meg Ambrus szüzességről szóló írásaiban. Ez utóbbiak lapjain az asszony és szerepe az isteni szándékkal kapcsolatban szintén nagyobb hangsúlyt kap. A teremtmény igazi nagysága az, hogy Isten őt a férfi mellé állította – tanítja Ambrus.

„Jegyezzük meg, hogy az asszony által teljeseedik be az Egyház égi misztériuma, benne jeleztetett előre a kegyelem, amely által Krisztus leszállott és betöltötte az emberiség megváltásának örök művét. Ezért hívta Ádám feleségét „életnek”; az asszonynak jutott szerepe az emberi nem leszármazásában, az Egyház adja át az örök életet.”³⁰

Érdekes ennek kapcsán Lukács evangéliumának magyarázatából egy szakasz, ami Krisztus keresztségét tárgyalja. Isten Fiának belemerülése a Jordán vizébe jele minden bűntől szennyezett emberi test valóságos felvételének, a megtisztításuk végett. Ebben a tettben olyan isteni szándék valósul meg, amely nem az időhöz tartozik, hanem azt megelőzi: Krisztus és az Egyház közötti nász misztériuma. Jézus az igazi Ádám, aki emberségünkkel „egyetlen testté” lett. Ez a test nem hordozza többé a régi bűnt, szent és makulatlan. Jézus beteljesített mindent, „ami elő van írva”, a Keresztelő Szent

²⁹ Uo., V,VII,18.

³⁰ *Intés a szüzességre*, 3,24.

Jánosnak mondott szavak szerint. Magával vitte le a vízbe a bűnös emberiséget, aki megtisztulva az Egyház lesz. Ő lesz minden élő igazi anyja, általa találja meg értelmét az első anya, Éva.³¹

A misztérium végérvényesen a Kálvárián teljeseedik be, amikor a Keresztrefeszített oldalából vér és víz fakad. A szenvedés és a halál „szentségeivel” Isten ezt az „oldalt” építi, aki a Megváltó segítsége, ez az „asszony” (ti. az Egyház-ara), aki az ő ereje (*virtus*) a világ életéért. „Krisztus oldala az Egyház élete”; és az új Ádám neki köszönhetően nem csak „élőlény”, hanem „lélek, aki életet ad”. Éva testileg szülte meg az emberiséget, de az emberiség igazi értelmét csak Krisztustól, a Megváltótól kapja. Sorsa, hogy makulátlan jegyes legyen. Ezért az asszony teremtese, jegyzi meg Ambrus, az isteni terv síkján mindig folyamatban van: az Egyház építése, Isten felé ezért szállhat forró ima:

„Isten segítsen, aki az asszonyt alkotja: az elsőt mint Ádám munkatársát, Krisztus segédjét. Nem, mintha Krisztus segítséget keresne, hanem mert mi, mi vagyunk a keresők, és el akarunk jutni az Egyház által Krisztus kegyelmére. Most az asszony teremtese folyamatban van. A Szentírás ezért talált új igéket, mondván: próféták és apostolok alapjain állunk. Most az épület szent áldozatként emelkedik a magasba. Jöjj, Uram Isten, építsd ezt az asszonyt, építsd a várost.”³²

Krisztus, az új Ádám kegyelme szünet nélkül szétárad az emberiségre és azt megújítja. De nem a jegyesétől kapott segítség nélkül: „az örök élet az Egyházon keresztül érhető el, adatik át.”³³

ÖSSZEGZÉS

Ambrus gondolatai mindig krisztocentrikusak. Még a házasságról alkotott képe, méginkább a férfiről, nőről szóló gondolatai is az embert megváltó Krisztus világba jöttével magyarázhatók. Isten kifürkészhetetlen tervétől kezdve, aki előre látja minden ember üdvösségét Krisztusban, az emberpár létmódja is ebben a perspektívában mutatkozik meg. A házasság csak akkor nyer értelmet, ha a megváltás isteni szándékába belesimul, mint ennek hatékony eszköze. Mint „misztérium” vesz benne részt; abban az értelemben, amilyenben Szent Pál ezt a fogalmat (*mysterion mega*) használja, vagyis a lát-

³¹ Lukács evangéliumának magyarázata II.86.

³² Uo., II.87.

³³ Lásd Peter BROWN, *Le corps et la société*, o.c., p. 311–333.

ható és testi valóságos részvétele a láthatatlan, isteni cselekvés szférájában. Ezért a házasság szükségszerűen hűséges tükre a szeretetnek, amelyből születik, az emberi törvények elferdüléseit meghaladva.

Az emberek földi élete a házasság által jelenik meg a földön, ez az élet még a bűn és a halál jegyeit viseli magán, de Krisztus megváltotta és megnyitotta számára az örök élet útját. A menyegző látható módon jelképezi itt a földön a szeretet-kapcsolatot, amellyel Krisztus kötődik az emberiséghez. A menyegző készíti Isten családját, aki velük népesíti be a mennyet. Mint előjel, jelzi a jelen étellel való szoros kapcsolatot, bár az evilági dolgok és a velük való élés nem mentesek a kétértelműségtől. Az a szeretet, amely az egész szívet megőrzi, a szüzesség jegyében él. Jele annak, amit majd minden ember megél az örökkévalóságban, és nem ezen a világon, ami elmúlik. Ugyanez a szeretet egyesíti az örökkévalóság óta az Egyházat Krisztussal, vele, akinek a jegyese az Énekek énekében ezt mondja: „megsebzett a szerelem” (2,5). Ez a sajátos seb (*vulnera caritatis*³⁴) a forrása a hitveseket egyesítő szeretetnek, és látható jele annak.

Csak sajnálni lehet, hogy Ambrus és vele számos egyházatya nem tárgyalták alaposabban a házasság lényegi szempontját – *vincula caritatis* –, ami különösen meghatározó a keresztény házasság értékeinek kiemelésénél, de a civil társadalom egyik alappilléreinek a megőrzésekor is.

Talán korunk szempontjai szerint mondunk ítéletet, és mentegelnünk kellene magunkat, hogy nem látjuk azt, amit ők, akik a dolgok mélyére hatoltak, velünk ellentétben igen jól láttak.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

GIORGIO MASCHIO egyházmegyes pap, plébános, trivenetoi teológiai fakultáson és a treviso-vittorio venetoi egyházmegyeközi teológiai intézetben patológiát tanít. Szent Ambrusról írt tanulmányokat (*La figura de Cristo al Salmo 118*, Augustinianum, Roma 2003; *Ambrogio di Milano e la Bibbia*, ed. Queriniana, Brescia 2004) és Irenaeusról (*Un destino fuori misura*, Marcianum Press, Venezia 2009).

³⁴ *De virginitate* 6,33.

A hit és a remény családja

Az Egyház mint Isten háza és házanépe

A II. Vatikáni Zsinat után sokszor hallhattunk a családról mint „család-egyházról”¹ – azonban ezen hasonlat fordítottjáról, az Egyházzal mint családról talán kevesebbet, holott ez a megközelítés és látásmód jelen van a Szentírásban, s mély tartalommal és üzenettel bír. A család mint társadalmi, szociológiai intézmény a keresztény hit szempontjából már mély elemzést nyert, de maga a kereszténység mint a hit családja nem vált eleddig alaposabb vizsgálódás tárgyává. Úgy is mondhatjuk, hogy a családnak már van teológiája, de még hiányzik a család-teológia.² Jelen írásunk szerény keretei között épp ezért szeretnénk megvizsgálni az Egyházat mint Isten családját, házanépét.³

1. A HÁZ(NÉP) ÓSZÖVETSÉGI MEGKÖZELÍTÉSE

Az Ószövetségben a ház (*bét*) sok jelentési síkkal bíró kifejezés. Már a legősibb szövegekben felbukkan a ház mint *család* elgondolás.⁴ Ez azért is meglepő lehet, mert Izrael korai századaiban nem élt stabilan épített házakban, hanem sátorlakó vándor életet folytatott. Mégis ott élt a ház emléke, hisz Ábrám a városból, az épített kultúrkörből vonult ki a pusztaságba: „Vonulj

¹ Az *ecclesia domestica*, „házi egyház” (itt a ház alapvetően háznép értelemben szerepel) gondolatához ld. II. JÁNOS PÁL, *Familiaris consortio*, Szent István Társulat, Budapest 1982 (azóta több kiadásban is), nr. 49.

² Vö. DAVID, J., art. *Familie*, in *Herders Theologisches Taschenlexikon* (szerk. Rahner, K.), Herder, Freiburg i.Br. 1972, 2, 288–296.

³ A témához bibliai összefoglalásként ld. *Bevezetés*. VIII. *A ház és a család élete*, in LÉON-DUFOUR, X., *Az Újszövetség értelmező kéziszótára*, Új Ember, Budapest 2008, 51–59. Ld. még FENASSE, J.-M.–LACAN, M.-F., art. *Ház*, in *Biblikus Teológiai Szótár* (szerk. Léon-Dufour, X.), Szent István Társulat, Budapest 1992, 472–476.

⁴ E kettő – ház és család – összekapcsolásának alapja az, hogy a *bana* tő egyszerre fejezi ki az építmény és az emberi közösség, család felépítését, ld. art. *ház*, in LÉON-DUFOUR, X., *Az Újszövetség értelmező kéziszótára*, 259.

ki földedről, rokonságod köréből és atyád házából arra a földre, amelyet majd mutatok neked” (Ter 12,1). A ház – mint ebben az idézett szövegrészletben is látjuk – alapvetően az atya háza (*bét áb*), az atyai ház, amely a tekintélyt, erőt, állandóságot és biztonságot is sugárzó apa alakja köré szerveződik, aki a család életének, megmaradásának, gyarapodásának az elsődleges forrása és alapja volt. A fogságból való visszatéréshez kapcsolódóan Nehemiás így ír: „A város tágas volt és nagy kiterjedésű, de lakossága gyér volt, és nem építettek benne házakat” (7,4) – a házak hiánya itt nem csak tényközlés, hanem magában hordozza annak kijelentését is, hogy a nép alaktalan, erőtlen, kiszolgáltatott volt. Nem csoda, hogy Nehemiásnak ezután a megállapítás után azt sugallja Isten, hogy vegye számba a családokat: „a főembereket, az előjárókat és a népet” (7,5), hogy így alapozza meg az újonnan felépítendő Jeruzsálemet, amelyet a kellő tekintélyek kormányoznak.

Magával a választott néppel kapcsolatosan is találkozunk a ház kifejezéssel: a zsidóság Izrael (Jákob) háza, miként azt számos szentírási hely tanúsítja: „Izrael háza mannának nevezte ezt [az eledelt]” (Kiv 16,31). „Jajgattak és sírtak, és egészen estig böjtöltek Saulért és fiáért, Jonatánért, az Úr népéért és Izrael házáért, amiért elhullottak a kard élén” (2Sám 1,12). „Igen, jönnek napok – mondja az Úr –, amikor új szövetséget kötök Izrael házával és Júda házával” (Jer 31,31). Ezen mondatokban is látható, hogy a ház elsődlegesen az ősatyát, a közös gyökérből fakadást jelképezi, s ezáltal a jelen nemzedékek testvérként való egymáshoz tartozását is kifejezésre juttatja.

Természetesen megjelenik emellett az Ószövetségben a háznak mint épületnek az elgondolása is (statikus értelem), ám ez a prófétai és bölcsességi iratokban kiegészül a ház egy egész széles távlatú szimbolikus mezőjével, amikor a házhoz kapcsolódó cselekvéseké lesz már a főszerep (dinamikus értelem). Jeremiásnál megmutatkozik ez a jelentésbeli gazdagság: „Akkor az Úr kinyújtotta kezét, megérintette ajkamat és így szólt hozzám: »Nézd, ajkadra adom szavaimat, ma nemzetek és országok fölé állítalak, hogy gyomlálj és rombolj, pusztíts és szétszórj, építs és ültess«” (1,9–10). „Feljűk fordítom tekintetem, hogy jót tegyek velük, és visszahozom őket ebbe az országba. Mert fölépíteni akarom őket, nem lerombolni; elültetni őket, nem kigyomlálni” (24,6). Itt egyébként már megfigyelhetjük azt is, hogy a ház dinamikus értelmi mezője részben átfedi az ültetvényt (szőlőskert, kert, gyümölcsös, termőföld),⁵ s e kettős kapcsolódás visszatér az Újszövetség egyháztani nyelvezetében is.

⁵ Az ültetvény hasonlata a közösségi lét kifejezése az Ószövetségben (Iz 5,1k; Jer 24,6; Ez 17,1k), amelyhez – akár csak a ház esetében – hozzákapcsolódnak a dinamikus képek, cselekvési hason-

A dinamikus értelmezésnek alapvetően két iránya van: egy pozitív és egy negatív, e kettőt Jeremiásnál együtt láthatjuk. Pozitív értelemben a *felépítés*-ről van szó, amely nem csak az épületre, de az egyes emberekre, illetve az egész népre is vonatkozhat. A szimbolika egyébként visszafelé is hat: a fizikai ház felépítése sem számít pusztán kőművesmunkának, hanem egy nagy ívű szellemi, lelki, erkölcsi vállalkozást takar. A bűnös, erkölcsileg gyöngé ember nem alkalmas a ház (a család, a nép) felépítésére. Legkirivóbb példája ennek Dávid esete, akinek bűnbeesése miatt Isten prófétája által megtiltja, hogy felépítse Jeruzsálemben az Úr házat: „... az Úr szöveget intézett Nátánhoz: »Menj, és mondd meg szolgámnak, Dávidnak: Ezt mondja az Úr: Te akarsz nekem házat építeni lakóhelyemül?» (...) Ha aztán napjaid betelnek és megtérsz atyáidhoz, megtartom utánad magvadból származó utódodat és megszilárdítom királyságát. [Az házat épít nevemnek, én meg minden időkre megszilárdítom királyi trónját]” (2Sám 7,4–5.13). Így hát végső soron a ház felépítése a személyes élet erkölcsösségét is mutatja, s a házépités ezáltal legtokéletesebb formájában magának a bölcsességnek a műve: „Házat bölcsességgel lehet építeni, és okossággal kell megszilárdítani” (Péld 24,3). Egy ilyen nagy vállalkozásra az ember önmagában képtelen. Ha sikerre viszi ezen ügyet, az Isten áldásának és kegyelmének tudható be: „Ha az Úr nem építi a házat, az építők hiába fáradnak” (Zsolt 127,1).

Negatív értelemben a ház *lerombolása* áll a szemünk előtt. Ennek oka mindig a bűn, a balgaság: „Aki rosszal fizet jóért, annak a házából nem megy ki a gonosz [más fordításban: a baj]” (Péld 17,13). Ekként születik meg egy érdekes hasonlat, amely szerint maga az ember is olyan, mint egy romlkony vályogház. A bűn könnyedén ledönti: „Lehet-e az ember Isten előtt igaz? Állhat férfi tisztán alkotója előtt? Azokban sem bízunk, kik szolgálnak neki, angylaiban is lel kivetnivalót. Hát akkor azokban, kik viskókban laknak, kiknek alapjául a föld pora szolgál, kiket összenyomhat, akár egy molylepke?” (Jób 4,17–19). A morális bukás, hűtlenség láthatóvá válása, ítélete és isteni büntetése az, ha a család fizikai otthona is elpusztul: „Eljegyzel magadnak egy lányt és más veszi feleségül. Házat építesz, de nem éred meg, hogy lakjál is benne. Szőlőt telepítesz, de nem szüretelsz benne” (MTörv 28,30). Ha van messiási megváltás és üdv, akkor az csakis azt jelentheti, hogy mindezen negatívumok átfordulnak ellentettjükbe – a látható világ rendjében ez abban áll, hogy mindenki a saját maga által épített ház-

latok is (ültetés, kitépés). Jeremiásnál szép szintézist alkot a ház és az ültetvény képe (vö. Jer 1,10: „...hogyan építs és ültess”; 24,7: „Mert fölépíteni akarom őket, nem lerombolni; elültetni őket, nem kigyomlálni”).

ban élhet családjával együtt örökre: „Házakat építenek, és ők laknak benne; szőlőt telepítenek, és ők élvezik gyümölcsét” (Iz 65,21).

Ilyen megközelítésben érthetjük meg igazán, hogy a jeruzsálemi Tempom sem volt soha pusztán egy kőépítmény, az mindig maga a nép volt: a Szentély romlása a nép romlása, és viszont. Felépülte, díszbe, gazdagságba öltöztetése a Törvényhez való hűség jeleit jelzi.

2. A HÁZ(NÉP) ÚJSZÖVETSÉGI MEGKÖZELÍTÉSE⁶

Az Újszövetség örökli az ószövetségi képeket és hasonlatokat – igaz ez a ház (család) témájára is. Így tehát feltűnik a statikus szemlélet, amelyben a ház (épület) és az ültetvény (szántó föld) jelenik meg: „... ti Isten szántó földje, Isten épülete vagytok” (1Kor 3,9). Azonban az is nyilvánvalóvá válik, hogy a ház nem csak a kőből való építményt, de magát a házi közösséget, a háznépet, a családot is takarja. Az „Isten háza” kifejezés ezért elsődlegesen arra a családra vonatkozik, amelyben Isten az Atya. Ilyen értelemben áll előttünk az 1Pét 4,17: „Mert itt van az ideje, hogy elkezdődjék az ítélet az Isten háznépén”. Az „Isten háza”, vagyis háznépén megkezdődő ítélet olyan hasonlat, amelynek a háttérében a házi közösség, a nép szempontja bukkan fel (mindazon megfontolásokkal, amelyeket az Ószövetség kapcsán tettünk). Hogy kik ennek a „háznépnek” a tagjai, az az idézett hely folytatásából derül ki, ahol a szerző különbséget tesz „miközöttünk” (akik elkezdődik az ítélet) és azok között, „akik nem hisznek az Isten evangéliumában” (uo.). Vagyis az Isten háznépéhez való tartozás elsődleges kritériuma az evangéliumba vetett hit.

Ennek a jelképrendszernek a gyökereit a hegyi beszédben lelhetjük fel, ahol a nagy tanítás végén Jézus a sziklára épült ház hasonlatával (Mt 7,24–27) írja le a különbséget aközött, aki „hallgatja szavamat, és tettekre is váltja” (vagyis hisz az evangéliumban – 24. v.), és aközött, aki „hallgatja ugyan tanításomat, de nem váltja tettekre” (26. v.). A hitetlen balgasága, s a ház (élet és háznép) romlása már az Ószövetségből, a bölcsességi irodalomból ismert kép. Így tehát a házról való beszéd tulajdonképpen azzal a végső kérdéssel szembesít, hogy a hívő megmarad-e hitében, vagy sem. A pusztító vihar leírása, a szélzúgás, a hömpölygő áradat mind csak kiemeli ennek az ítéletnek az eszkatologikus karakterét, amikor a ház romlásán vagy megmaradásán keresztül kinyilvánításra kerül a hitetlenség, illetve a hit.

⁶ Ld. MICHEL, O., art. οἶκος etc., in ThWNT 5, 122–160.

Ezen a ponton egy érdekes újszövetségi megfigyelést tehetünk: Krisztus szerepe a házról szóló hasonlatban változik.⁷ A korábbi szövegekben úgy látjuk őt, mint *alapkövet* (*themelion*, ld. 1Kor 3,11) – ez összhangban van egyébként a hegyi beszéd záró részének a tartalmával, üzenetével is. A későbbiekben azonban már úgy tűnik fel, mint *zárókő*, vagy *szegletkő* (*akrogoniaiosz*, ld. Ef 2,20). Az új krisztusi „feladatkör” már megváltozott egyházi helyzetet mutat: míg a korábbi szövegekben Jézus alapkövisége kiemelte, hogy az ő tanítása, evangéliuma, személye, megváltói műve minden keresztény közösség forrása; addig a zárókő-Krisztus mellett már a próféták és az apostolok töltik be az alapkövi szerepet (ezt a vonalat folytatja a Jelenések könyvében a mennyei Jeruzsálem leírása is). Mi a hasonlat újrafogalmazásának az oka? Az a tény, hogy feltűntek azon lelkeségi ágazatok a kereszténységen belül, amelyek az első apostolok halála után megkérdőjelezték az apostoli tekintély szükségét, s egyfajta közeli világvége várásának fellelkesültségében egy nem intézményes, tisztán karizmatikus egyházat hirdettek. Az apostoli alapra való hivatkozás ebben a szövegkörnyezetben válik különösen fontossá, hiszen Krisztus mennybemenetele után, a pünkösdi egyház idejében a Tizenkettőnek és utódaiknak kell betölteniük a házban (családban) azt a szerepet, amely a mennybemenetel előtt Krisztusé volt. Az Apostolok Cselekedeteinek a könyve is ezért hangsúlyozza az apostoli (és soha nem a „krisztusi”) ígehirdetést mint a hitre jutás forrását. Ám az így megszülető hitnek s a hitből fakadó közösségnek a koronája, a feje maga Krisztus marad mindvégig. Így tehát azt is mondhatnánk, hogy a *themelion*ról az *akrogoniaiosz*ra való hangsúlyeltolódás mintha a közismert páli megközelítést (Krisztus a fő, mi a tagok) alkalmazná a ház, az építmény, a háznép hasonlatának újrafogalmazásakor.

Mindazonáltal azt kell mondanunk, hogy az Újszövetségi képekben a dinamikus hangsúly nyer nagyobb terepet. A ház (akárcsak az Ószövetségben) olykor sokkal inkább a házhoz kapcsolódó cselekvést, illetve a ház közösségét, a családot jelöli. Így bukkan fel az ősi „Dávid háza” kifejezés evangéliumi olvasata (vö. Lk 1,69), s így jelöli a kifejezés a hívó közösséget a páli szövegekben is (vö. 1Kor 3,9 – itt nem a ház, *oikosz*, hanem a házépülés, *oikodomé* szerepel, ld. lent). „...tudd, hogyan kell viselkedned Isten házában, amely az élő Isten egyháza, az igazság oszlopa és biztos alapja” (1Tim 3,15).

⁷ Itt és az alábbiakban ld. KRÁNITZ, M., *Alapvető hittan*, vol. 3: Az Egyház, Szent István Társulat, Budapest 2000 (2. § II. A. 4: Az Egyház születése. Az Egyház az Újszövetségben. Az Egyház megjelölésére használt képek és fogalmak. Az Egyház mint épület és ültetvény).

A szöveg keletkezésének a korában az „Isten háza” kifejezés bizonyosan nem egy keresztény templomra utal (mai szóhasználat), de a hellén közegben biztos, hogy nem is a jeruzsálemi Templomot jelöli (őszövétségi szóhasználat – ennek a megfogalmazásnak az újszövétségi jelentőségére lentebb még kitérünk). Itt egyértelműen az Isten házanépéről van szó, amely – miként az a mondat folytatásából kitűnik – azonos az Isten egyházával.

A dinamikus értelem még nyilvánvalóbb az *oikodomé*, házépítés, épülés kifejezés alkalmazásakor. Ez számos alkalommal visszatér a páli levelekben (Róm 14,19; 15,2; 1Kor 3,9; 14,3.5.12.16; 2Kor 5,1; 10,8; 12,19; 13,10; Ef 2,21; 4,12.16.29). Így (fel)épülhet Isten népe, a közösség, az Egyház, vagy éppenséggel az egyes hívő. A páli szövegeken kívül csak három alkalommal találjuk meg e kifejezést, ám mindannyiszor teológiai, lelki jelentőség nélkül: amikor Jézus kijön a jeruzsálemi templomból, s tekintetét – tanítványai megszólalása után – a templom épületére, köveire veti (Mt 24,1 és Mk 13,1.2). Úgy tűnik tehát, hogy az egyház mint felépítés, építmény, növekedés gondolata elsődlegesen a páli ekkleziológia sajátossága. Egyes szerzők úgy vélik, hogy kép alkalmazása arra utal, hogy elhalványult a közvetlen, azonnali eszkathonra vonatkozó várakozás, s előtérbe került egy olyan Egyház képe, amely valami módon stabilizálódik, állandó formát, alakot ölt a történelemben, az emberi világban.

Ha ez így van, nem csodálkozhatunk azon, hogy az épület és a háznép, család gondolatának legszebb szintézisei a későbbi datálású szövegekben találhatóak meg.

„Ezért már nem vagytok idegenek és jövevények, hanem a szentek polgártársai és Isten családjának tagjai (*oikeioi*). Apostolokra és prófétákra alapozott épület vagytok, s a szegletkö maga Krisztus Jézus. Ő tartja össze az egész épületet, belőle nő ki az Úr szent temploma. Ti is benne épültök egybe a Lélek közreműködésével az Isten hajlékává” (Ef 2,19–22). Itt a magyar „családjának tagjai” a görög *oikeioi* visszaadása, ami az *oikosz*, ház szóból ered. Semmi esetre sem a mai, köznyelvi értelemben vett családról van itt szó, hanem egy olyan közösségről, amely egy adott házhoz, egy adott családfőhöz tartozik, beleértve nem csak a vér szerinti családtagokat, de az ott élő távolabbi rokonokat, szabadosokat, akár szolgákat is.

„Az élő kőhöz járultatok, amelyet – bár az emberek elvetettek – Isten kiválasztott és megbecsült, és magatok is, mint élő kövek, épüljétek lelki házá, szent papsággá, hogy Istennek tetsző lelki áldozatokat ajánljatok fel Jézus Krisztus által” (1Pét 2,4k).

3. ISTEN HÁZA(NÉPE)

Mint láthattuk, a Biblia nyelvezetében az „Isten háza”, „Isten hajléka” kifejezés elsődlegesen a jeruzsálemi templomot jelölte, s áttételesen jelentette magát a választott népet is. Az Újszövetség ennek a látásmódnak új súlypontot ad azzal, hogy Jézus sajátos és kivételes módon kapcsolja magát a templomhoz és a néphez. Olyan hely a Szentély, ahol Jézus otthon van, hiszen ez az ő Atyjának a háza: így áll előttünk tizenkét éves korában, amikor megfeddi szüleit („Nem tudtátok, hogy nekem Atyám dolgaiban kell lennem?” – Lk 2,49), vagy amikor nyilvános működése kezdetén megtisztítja a templomot („Ne tegyétek Atyám házát vásárcsarnokká!” – Jn 2,16), vagy amikor Virágvasárnapon bevonulva végül a templomba ér, s újfent megtisztítja azt („Nemde meg van írva: »Az én házamat az imádság házának fogják hívni minden nép számára.« Ti meg rablók barlangjává tettétek” – Mk 11,17).

Annak ellenére, hogy lángoló szeretete, lelki tüze, amely az Úr házáért emészt, mindenki előtt nyilvánvaló (vö. Jn 2,17), Jézus mégis megjövendöli a templom pusztulását (ld. Mk 13,1skk). Ez azonban nem a sorsszerű végzet, a kilátástalan elmúlás üzenete az ő szájából, hanem sokkal inkább egy új Szentély felépültének a meghirdetése. Ennek első lépcsőfoka az a sajátos tanítás, amely kifejezi Jézus megtestesült valójának és a jeruzsálemi Szentélynek az egyedi belső egységét és egymásra utalását:⁸ „»Bontsátok le ezt a templomot, és harmadnapra fölépítem.« (...) De ő saját teste templomáról beszélt” (Jn 2,19.21). A második lépcsőfok pedig maga az Egyház, a misztikus Krisztus-test, amely fel kell, hogy épüljön mint Isten háza, háza-népe: „Péter vagy, erre a sziklára építem (*oikodomészó*) egyházamat, s az alvilág kapui sem vesznek rajta erőt” (Mt 16,18). Hogy az Isten háza és az Egyház azonos, az nyilvánvaló a fentebb már idézett páli szövegből (1Tim 3,15), amely visszaül egy szersmind a péteriségre, a szikla alapjára való biztos felépítettségre.

Ezáltal az Újszövetség átveszi az ószövetségi párhuzamot a jeruzsálemi Szentély és a választott nép között, ám átértelmezi azt: az analógia immár Krisztus (teste) és az Egyház között áll fenn, ahol ez utóbbi (akárcsak a nép az Ószövetségben) családként, háznépként értelmeződik.

⁸ A témához ld. GRANADOS, J., *Az új Hozsanna az új Templomban: Jézus bevonulása Jeruzsálembe*, in *Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat* 17 (2009/1–2), 3–25.

4. A HÁZNÉP ÉS A HIT

Írásunk végén meg kell világítanunk, milyen viszonyban áll a hit és a ház/háznép a Szentírásban. Szeretnénk kiemelni azt a sajátos látásmódot, amelyet Jézusnál megfigyelhetünk, s amely az Egyház mint a hit házanépe, családja gondolat kapcsán alapvető fontosságú.

a) A hitre jutás és a háznép

Az atyai ház gondolata az Újszövetségben új távlatot nyer. Miként azt több helyen is láthatjuk, a család (ház) megtérése az apával kezdődik: ha az atya krisztushívóvé válik, mindenki követi őt a házában. Így egy ember hitre jutása sokak üdvössége előtt nyitja meg a kaput. Ezt tapasztaljuk a királyi tisztviselő esetében: „...az apa ráeszmélt, hogy épp ebben az órában történt, hogy Jézus azt mondta neki: »Él a fiad.« És hívó lett egész háza népével egyetemben” (Jn 4,53). A hit csodálatos terjedésének az Apostolok cselekedeteiben elbeszélt eseménysora szintén több ilyen esetet említ. Kiemelkedik közülük Cornelius százados, aki már megkeresztelkedése előtt „vallásos és istenfélő volt egész háza népével együtt” (ApCsel 10,2), vagyis az atya hite és jámborsága egy egész család vallásosságának volt a forrása. A péteri igehirdetés hatása így az apán keresztül elér mindenkihez a házanépében (ApCsel 11,14skk). Később Kriszpusz, a korintusi zsinagóga elöljárója esetében is ezt tapasztaljuk, azzal a sajátossággal, hogy az ő megtérése nem csak a családjára, de a város népének szélesebb köreire is kivételes hatással volt (ApCsel 8,8: „...egész háza népével együtt hitt az Úrban, sok korintusi is megtért és megkeresztelkedett...”). Ez az oka annak, hogy a keresztség felvétele igen sokszor nem egyéni esemény, hanem az egész családot magába vonó ünnepi történés volt (vö. 1Kor 1,16), a hit egy egészen kivételes pillanata.

A biológiai család ezáltal egy nagyobb családba, Isten házanépébe oltódott be. A korábbi, emberi alapú kapcsolatok megváltoztak, s az eddigi kevés testvér helyett sok hitsorsost, a hitben testvért (*oikeioi tész pizsteosz* – a hit házanépe, családja) nyert az új keresztyén. Megrendítő és különös súlyú tanúsága ennek a Filemonhoz írott levél, amelyben Szent Pál a megszökött, majd megkeresztelkedett rabszolgát ezekkel a szavakkal küldi vissza keresztyén gazdájához: „...talán épp azért hagyott ott egy időre, hogy egyszer s mindenkorra visszakapjad, de már nem mint szolgát, hanem mint többet, mint szeretett testvért, mert nekem teljesen az, de neked még inkább: test

szerint is, az Úrban is” (Filem 1,15–16). A keresztségben tehát a hit testvérekké (*adelphoi*), egy nagyobb család tagjaivá tesz minden embert.

Meg kell jegyeznünk, hogy az Ószövetségben elsődlegesen a választott nép tagja volt a testvér, aki a többiekkel egy ősatyától származott. Aki ebben az értelemben nem volt testvér (vagyis az összes nem zsidó), az embertárs, felebarát: ilyen az idegen (*paroikosz*, nem a családhoz tartozó), a pogány és a rabszolga is.⁹ A szeretet parancsa természetesen őrájuk is kiterjedt (vö. Lev 19,18: „Szeresd embertársadat úgy, mint magadat”). Ennek egyik legfontosabb gyakorlati megvalósulása egyébiránt a vendégszeretet gyakorlása volt. Mindazonáltal voltak olyan dolgok, amelyeket a felebaráttal, embertárssal nem lehetett megosztani, amelyekben csakis a testvérral, a közös háznép tagjával lehetett közösséget vállalni.

b) Sajátos krisztusi hangsúlyok

Amikor Jézus él a ház/háznép gondolatával, akkor annak új hangsúlyokat is. Az első ilyen evangéliumi megfontolás abban áll, hogy az Isten Országáa egy olyan háznép, amelyben Isten az Atya. Az ő lakóházába csakis Jézus által lehet eljutni, miként azt az utolsó vacsorán mondott beszédéből megtudhatjuk: „Atyám házában sok hely van, ha nem így volna, megmondtam volna nektek. Azért megyek el, hogy helyet készítsek nektek. Ha aztán elmegyek, és helyet készítek nektek, újra eljövök, és magammal viszlek beneteket, hogy ti is ott legyetek, ahol én vagyok. (...) Én vagyok az Út, az Igazság és az Élet. (...) Senki sem juthat el az Atyához, csak általam” (Jn 14,2–3.6). Ezt természetesen azt is jelenti, hogy Jézus sajátos módon kapuja az Atya házának, vagy egy másik elterjedt hasonlattal élve, a juhok aklának: „Bizony, bizony, mondom nektek: Én vagyok a juhok számára a kapu. (...) Én vagyok a kapu. Aki rajtam keresztül megy be, üdvözl, ki-be jár és legelőt talál” (Jn 10,7.9). Érdekesekek a Zsidó levél megfontolásai, amelyek hangsúlyozzák, hogy maga Jézus is az áldozata révén megy be az atyai házba (Zsid 6,19; 10,19skk). Ugyancsak ez a levél fejt ki, hogy ezt a házat maga az Atya építi, s Jézus a Fiúként a feje (Zsid 3,3–6).¹⁰

⁹ A háznép megtérése nem feltétlenül jelentette a rabszolgák megkeresztelését is. A rabszolgaságról, az Újszövetségnek (kiemelten a kérdéssel érintőlegesen foglalkozó Szent Pálnak) ehhez az intézményhez való viszonyáról ld. BASLEZ, M-Fr., *Pál és a rabszolgaság*, in *Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat* 17 (2009/3–4), 122–131.

¹⁰ Ez az elképzelés tulajdonképpen parafrázálja Szent Pálnak a test-hasonlatát, átülteti a ház/háznép gondolatkörre azt.

Ha komolyan vesszük Jézusnak ezt a sajátos megközelítését, vagyis hogy a hívő nép az nem egy pátriárkának, egy ősatyának, egy családfőnek (Ábrahám, Izrael, Dávid) a háza, hanem az Atyáé, akkor ez azt is jelenti, hogy megváltozik a *testvér* szó jelentése. Míg korábban vérségi/nemzetségi kötelék alapján el lehetett különíteni, ki a testvér és ki az embertárs, a felebarát, addig Jézusnál ez már másként van. Amikor saját családja érkezik hozzá, akkor furcsamód ezt halljuk tőle: „Ki az anyám s kik a rokonaim?” (Mt 12,48). A válasz így hangzik fel: „Ezek az anyám és testvéreim! Aki teljesíti mennyei Atyám akaratát, az nekem mind testvérem, nővérem és anyám” (Mt 12,49). Vagyis a vérségi alapú család-felfogás (ősatya által definiált család) helyébe a krisztusi modell lép, ahol az Isten akaratában való megállás, az abban való élet válik az alapvető kötelékké (az Isten mint Atya által definiált család). Jézus ezért is tud nyitott szívvel elmenni mindenkihez: úgy az erkölcsileg (bűnösök, tisztátalanok, utcanők, vámosok), mint a vallásilag, etnikailag (szamaritánusok, pogányok) házaiba belép, s mindenütt hirdeti az örömhírt.

Ennek a megközelítésnek komoly következményei vannak a tanítványokra nézvést. Ha követni akarják Jézust, el kell hagyniuk saját házukat és vér szerinti családjukat, hogy így alkalmassá váljanak már itt a földön egy új család elnyerésére: „Bizony mondom nektek, mindenki, aki értem és az evangéliumért elhagyja otthonát, testvéreit, anyját, apját, gyermekeit vagy földjét, százannyit kap, most ezen a világon otthont, testvért, anyát, gyermekeket és földet – bár üldözések közepette –, az eljövendő világban pedig örök életet” (Mk 10,29–31). Ez nem csak azért fontos, mert a tanítvány így válik igazán az Atya házában tagjává, hanem azért is, mert csupán így lesz képes betölteni sajátos küldetését, azt, hogy elmenjen az idegen házakba, azokhoz, akiknek hirdetni kell az evangéliumot. Hisz az örömhír meghirdetése azt is feltételezi, hogy ház-közösséget vállal azzal, akit felkeres. „Ha betértek egy házba, először ezt mondjátok: Békesség e háznak! Ha békesség fia lakik ott, rászáll békességetek, ha nem, visszaszáll rátok. Maradjatok ott abban a házban, és azt egyétek és igyátok, amijük van. Mert a munkás megérdemli a maga bérét. Ne járjatok házról házra” (Lk 10,5–7). Az Isten házanépének, az Úrban testvéreknek ismertetőjegye tehát a békesség, amely mindenkit összefűz. Szent Pált idézve ezért köszönheti így a pap a szentmise kezdetén az egybegyűlt közösséget: „Kegyelem nektek és békesség Atyánktól, az Istentől, és Urunktól, Jézus Krisztustól” (Fil 1,2).

Ha tehát a hívek a mennyei Atya házanépe, ez azt is jelenti, hogy örökrészünk van ebben a kötelékben: „A Lélek maga tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha pedig gyermekei, akkor örökösei is: Istennek örökösei, Krisztusnak társörökösei” (Róm 8,16–17). Mikor jutunk

el örökrészünk teljességére? Mikor válik tökéletessé ehhez a családhoz való tartozásunk? Ahogyan már Jézus is utalt rá, az evilágon a hitben elnyert család mellett ott áll az „eljövendő világban való örök élet” (vö. Mk 10,31). Ez azt jelenti, hogy Isten házának teljessége a mennyei Szentély, az égi Jeruzsálem. Az Atya házanépe pedig az üdvözültek közösségében, seregében válik tökéletessé. Így Isten családjának lenni egyszerre tény, valóság (a hit és a keresztség közössége) és hivatás, remény (úton levés a mennyei háza és közösség felé). Ezért hát hozzákötjük életünket Krisztushoz, aki az Atya Fiaként feje e családnak, aki vezet és kormányoz minket, s aki mellett hitünkkel, reményünkkel, szeretetünkkel mindvégig ki kell tartanunk. Hiszen – miként Aquinói Szent Tamás emlékeztet – ő embersége szerint utunk (a hit és a remény közössége), istensége szerint pedig célunk (a szeretet közössége és teljessége).¹¹ Így álljon előttünk tanúságként, de intésként és buzdításként is a Zsidókhoz írt levél gondolata: „Krisztus mint fiú állt háza élén. Mi vagyunk az ő háza, ha mindvégig rendületlenül kitartunk a bizalomban és a diadalmas reményben” (Zsid 3,6).

ÉLETRAJZI ADATOK:

TÖRÖK CSABA 1979-ben született, az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye papja, káplán. Az Esztergomi Hittudományi Főiskolán fundamentális teológiát oktat, emellett a Magyar Katolikus Püspöki Kar Tv-referense.

¹¹ „Ugyanis út embersége szerint, cél istensége szerint. Így tehát, minthogy ember, mondja: én vagyok az út; és minthogy Isten, hozzáteszi: az igazság és az élet” – AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Sup. lo.*, cap. XIV, lect. 2.

JULIA KNOP

Virtuális világok – új médiák¹

Felderítőutakon

Világunk változik. Ez így jó, és így is kell lennie, hiszen a dinamika és a fejlődés az élet jelei, sőt csak annak az életnek a jelei, amely már átlépte a szellemi lét határát: az emberről van itt szó. Az ember létrehozta a maga világát, amennyiben szemléli és megérti, elemzi és megszerkeszti a világot, és amennyiben maga is a szemlélés és elgondolkodás tárgyává lesz ebben az értelmezett és formába öntött világban. Ahogyan a világra néz, az úgy jelenik meg előtte; ahogyan formát ad neki, úgy alakítja az is őt – miként a jóban, azonképpen a rosszban is.

Napjaink embere a computer- és internet-technológia feltalálásával paradigmaváltást indított el, amelynek történelmi jelentőségét nem ok nélkül hasonlítják az ipari forradaloméhoz. Valójában már 1945-ben létezett a hipertext² gondolata, amikor is az amerikai mérnök, Vannevar Bush egy olyan munkagépet tervezett, amelynek a sokat mondó »Memex«³ nevet adta: „ez egyfajta mechanikus személyes adattár vagy könyvtár (...) Ez olyan berendezés, amelyben az egyén az összes könyvét, iratát és teljes kommunikációját elmenti. A berendezés úgy épül fel, hogy azt rendkívüli sebességgel és rugalmassággal lehet használni. Az emlékezet személyes kiegészítését jelenti (...) Amikor a felhasználó fel szeretne lapozni egy könyvet, akkor a billentyűzet segítségével megadja a kódját, s azonnal meg is jelenik előtte a kötet címlapja egy képernyőre vetítve (...) Emellett van még egy kiegészítő kar. Amennyiben jobbra fordítja ezt a kart, akkor a használó végiglapozhatja az előtte heverő könyvet, mégpedig úgy, hogy az egyes lapokat oly gyorsasággal

¹ Jelen írás a német *Communio* 2011/6-os számának vezércikke. E szám témája: *Virtuelle Welten* – virtuális világok. A szerző utal a többi tanulmányra is. Magyar fordításban emellett még S. Wendel teológiai esszéjét közöljük (a fordító megjegyzése).

² Olyan sajátos adattárolási forma, amelyben az egyes tárolt elemek tetszőleges módon összekapcsolhatók egymással (a fordító megjegyzése).

³ *Memory Extender*, emlékezet-kibővítő (a fordító megjegyzése).

gal vetítik ki előtte, amely még pont lehetővé teszi, hogy gyors, fürkésző pillantást vessen az adott oldalra (...) Mivel a felhasználónak több kivetítő-felület is a rendelkezésére áll, (...) további adatokat is lehívhat. Feljegyzéseket és megjegyzéseket fűzhet a szöveghez (...) Mégis szüksége van még egy további lépésre az asszociatív indexáláshoz⁴ (...) egy olyan eljárásra, amely által minden tetszőleges információ – legyen szó könyvről, cikkről, fotóról vagy jegyzetről – azonnal és automatikusan egy másikra utal (...) Olyan eljárás ez, amely összeköt két információt egymással. Ez a lényeg...”⁵ Elképzelésének megvalósításához még nem voltak adottak a technikai feltételek – Bush a továbbiakban a szárazfényképészet és a képtávírás továbbfejlesztésével foglalkozott.

A »computer« kifejezés (a latin *computare* igéből: számolni, összeszámolni) egyszersmind egy foglalkozást is jelölt: sok száz nő – matematikusok – munkáját jelentette, akik a háború idején és szolgálatában számológépek segítségével gépekhez hasonlatosan differenciál-egyenleteket oldottak meg. A computernek a gigászi méretű számítógépből a személyi számítógéppé (*personal computer*, PC) való átalakulása – amit a késő '60-as években készítettek elő, de csak a '70-es évek vége felé vált piacosíthatóvá – nem a tömegtermelésnek és annak a magától értetődőségnek jegyében történt, amellyel manapság a computer-támogatású technika a személyes és szakmai életünket meghatározza. A PC először néhány kellő anyagi forrással bíró informatikus elszigetelt és egyénre szabott számítógépe volt. Thomas J. Watson, az IBM korábbi vezetője 1943-ban ezt mondta: „Úgy hiszem, hogy a világpiac talán ha öt computert tudna felvenni”. Ezzel szemben napjainkban a német háztartások több, mint 80 százaléka rendelkezik legalább egy PC-vel. Ma már egy átlagos mobiltelefon is bír akkora tárhely-kapacitást, amekkorát a '80-as évek elején Bill Gates még elégségesnek tartott egy normál számítógép-felhasználó számára. Kevés alkalommal haladták meg egymást az értelmezések és az előrejelzések oly gyorsan, mint a „digitális forradalom” esetében, amelynek további fejlődését nem lehet előre megjósolni.

Ennek a forradalomnak az volt a döntő hulláma, amikor hálózatba kötődtek a számítógépes médiát: a szó, a kép és a hang média-szegmenseinek összekapcsolásáról és a média-felhasználók hálózatba kötéséről van szó. Rö-

⁴ Olyan eljárás, amely úgy kapcsol össze fogalmakat, hogy azok között nincs szükségszerű funkcionális kapcsolat (pl. két fogalmat valamilyen személyes élmény kapcsol össze) (a fordító megjegyzése).

⁵ BUSH, V., *As we may Think*. Angol–német kiadás, kivonat és kommentár: WINKLER, H., in *FormDiskurs* 2/1 (1997), 136–147, 140.

viden: összekötöttük az információt és a kommunikációt egy »meta-médium-ba«, amely példátlan gyorsasággal és kiterjedéssel a modern társadalom vezető médiumává vált. Az ezredfordulón Németországban még csak a negyven százalékot sem érte el az „onliner”-ek, vagyis a nem csupán saját PC-vel, hanem internet-kapcsolattal is rendelkezők aránya, ám 2007-ben már a lakosság majd’ 70 százaléka használta az internetet – ez emelkedő tendenciát mutat. Az úgynevezett „digital natives” – a mostani 14–19 évesek, akik már PC-vel és internettel nőttek fel – Németországban időközben már 100 százalékgig kapcsolódtak a világhálóra, a 20 és 29 év közötti fiatal felnőtteknél 98 százalék ez az arány. A Németországi demográfiai tagozódás okán azonban 11 millió fővel a számszerűen legnagyobb „onliner”-csoport a 40 és 49 év közöttieké. Ők a „digital immigrants”. A számok alapján ma több 60 év feletti használja az internetet, mint fiatal. Az onlinerek és offlinerek közötti határvonalat olyan alapvető szocio-demográfiai tényezők határozzák meg, mint az életkor, a nem, az iskolázottság és a foglalkozás: a 60 év fölötti nők kétharmadának nincs hozzáférése a kibervilághoz, s az offlinerek legnagyobb része már nem dolgozik.⁶

Mi az új a web 2.0-ban,⁷ mi különbözteti meg a korábbi kommunikációs és szórakoztatómédiától? Bertold Brecht nyolcvan évvel ezelőtt „Rádióelmélet” című írásában negatív módon juttatta ezt kifejezésre: „A rádióadónak egy oldala van ott, ahol kettőnek kellene lennie”. A rádió és a tévé *ad*, információt, szórakozást s még egy-két dolgot szolgáltat – ám ahhoz, hogy valódi kommunikációs médiummá legyen, arra lenne szüksége, hogy (megint Brechtel szólva) „kilépjen az *adásból*, s a hallgatót szervezze meg adóként”.⁸ Pontosan ez történik meg a web 2.0-ban – az adó és a befogadó szemközti-sége és az adás egyirányúsága megszűnik, s tér nyílik az interaktív kommunikációs és információs platformok előtt. A világháló, a *world wide web* (www) minden felhasználója maga is beszállhat adóként ebbe a hatalmas hálózatba (legalábbis elméleti szinten). Hallgatókból és nézőkből most már érintettek lesznek; befogadókból „prosumer”-ek: olyan emberek, akik a ter-

⁶ Vö. OEHMICHEN, E., *Die neue MedienNutzer-Typologie MNT 2.0*, in *Media Perspektiven* 5 (2007), 226–234.

⁷ A web 2.0 (magyarul nevezik *webkettőnek* is) – szemben az internet első generációjával (web 1.0) – már közösségeket szervez (*internet communities, social communities*), ahol a tagok közösen hozzák létre a tartalmakat. A webkettő sajátos fogalma ezért a *sharing* (megosztás), amely jellemzi ezeket a közösségeket (a fordító megjegyzése).

⁸ Mindkét idézet forrása: BRECHT, B., *Der Rundfunk als Kommunikationsapparat. Rede über die Funktion des Rundfunks* (1932), in *Gesammelte Werke*, Bd. 18 (*Schriften zur Literatur und Kunst*), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967, 129.

melés és a fogyasztás határvonalán állnak.⁹ Az eredeti értelemben vett adó-médium a jelek, értelmezések, szerkezetek és megjelenítések virtuális rendszerévé lett, amely magas fokú önálló dinamikával rendelkezik, s amely igen jelentős mértékben visszahat információs- és kommunikációs magatartásunkra, ön- és világképünkre.

Egy alig észrevehető, mégis letagadhatatlan változást is magával hoz a web 2.0, amely kihat a tudás-felfogásra, s ennek következtében az oktatás fogalmára. A www lehetővé tette az oktatási hierarchiák bizonyos fokú leépítését, a szakmai tudás egyfajta „demokratizálását”. A 2001-ben megalapított online enciklopédia profilja (a név a hawaii *wiki*, gyors kifejezésből ered) *pars pro toto* az internet egyik alapelvét mutatja meg, mégpedig az információ és a kommunikáció összekapcsolását, s ennek az alapelvnek az implikációit.¹⁰ Lényegileg mindenki számára lehetővé teszi, hogy ne csak részt kapjon az emberiség tudásából, hanem azt ő maga aktualizálja és írja tovább – eltekintve a szakmai tudás bármiféle korlátjától. A tudás-*community* (beleértve a platform adminisztrációját is, amit egyre több panaszkodó felhasználó a www alapvetően demokratikus rendje megsértésének tekint) közvetlenül javítva vagy szerkesztve avatkozhat közbe. Idővel kialakultak a jó és a rossz wikipédia-cikkek standardjai – ám ezek a „minőségi pecsétek” mégis könnyen módosíthatók az alkalmazás során: attól a tapasztaltságtól és tudományos jártasságtól függnék, amelyet a tagok felmutatnak, illetve attól a figyelemtől, amelyet az *online-community* az adott bejegyzésnek szentel. Ugyanis egy wikipédia-szócikk relevanciáját az interneten alapvetően mennyiségileg mérik le: az oldal megnyitásának számai alapján.

Ez azt jelenti, hogy az egyes információk értelmi kidolgozása az adott enciklopédia felhasználóira van bízva. Ahhoz, hogy az ott megjelenített, többé-kevésbé jól feldolgozott tudásból hasznot is lehessen húzni (s azt ne csak gondolkodás nélkül „fogyasszák”), arra van szükség, hogy az egyes információ-elemeket egy összetett egész részeként szemléljék, mérlegre tegyék a más információkhoz való kapcsolódásainak minőségét, érvelő, és ne csak szabadon társító, vagy pusztán hozzáadó módon bontsák ki az összefüggéseket, megkülönböztessék a releváns és a kevésbé fontos információkat, tu-

⁹ Az ember már nem egyszerűen fogyasztó (*consumer*), hanem egyszersmind előállító, eladó, szolgáltató is lehet az interneten, hiszen tartalmakat hozhat létre, amelyek mások „fogyasztanak” (a fordító megjegyzése).

¹⁰ A hipertext-alapú enciklopédia ötlete is felbukkan Vannevar Bushnál, még hogyha ez ott egy egyéni felhasználóra és egy személyes jegyzet-rendszerre vonatkozik is: „Az enciklopédiák egy egészen új fajtája fog megszületni, amelyek az asszociatív kapcsolatok hálózataival bírnak, amelyekbe beleépül a Memex, s ott tovább bővül” – BUSH, V., *As we may Think*, 142.

dást vagy véleményeket, és fel tudják ismerni a valódi jártasságot. Ezek azonban olyan készségek, amelyek már valamiféle szakmai tudást előfeltételeznek. A tárgyi- és a média-kompetencia tehát egybeér, illetve ezt kellene tennie. A mindféle információkhoz való hozzáférés, s a világhálóra való önálló információ-felvétel lehetősége önmagában még nem tesz szakemberré. Nem lehet eltekinteni az összetett tudás-struktúrák felépítésétől, s a felhasználónak a médiummal s annak tartalmaival *szembeni* instrumentális távolságától sem.

Ez annál inkább nehéz, minél érzékenyebben reagálnak a www vadhajtsai a személy- és környezetfüggő adatokra, minél erőteljesebb a tudás- és fogyasztás-kínálat egyéni relevancia szerint való előre válogatása, minél „személyre szabottabb” módon jelennek meg a kínálatok. Az interneten kialakult egy piacialapú javaslattevési rendszer, amely egyre kevesebb olyasmit mutat meg a felhasználónak, ami ellenszenves a szemében, ugyanis kiértékeli a személyes e-mail-forgalom kulcsszavait, az online fogyasztói szokásokat, az egyes honlapok látogatásának gyakoriságára vonatkozó egyedi adatokat, a blog-bejegyzéseket és az aktuális és korábbi internetre való csatlakozások földrajzi adatait, s ezeket vetítik ki a jövőre. „Alagútban mozgunk befelé önmagunkba, amely egyre szűkebb, egyre inkább csak önmagunkra vonatkozó lesz, mert már nem érnek el minket új impulzusok. Azzá válunk, amit egy számítógépes program történeti tetszés- és viselkedésmintaként rögzítünk kiszámolt”¹¹ – írja Miriam Meckel kommunikációkutató. Egyre inkább erősödik az igény az önálló hálózati aktivitás növelésére, az önmagunk által meghatározott keresésekre és az internet algoritmusaival szembeni önállóságra, anélkül azonban, hogy az igény kielégítésére szolgáló készség automatikusan ezzel együtt növekedne.

Sokkal inkább az intenzív médiahasználat hat a mi valóságfelfogásunkra és még inkább akkor, hogyha magába olvasztja a nem média-támogatott viselkedést: meghatározza a gondolkodást és az emlékezést, az információfeldolgozást és a tanulási formákat, a kreativitást, az összpontosítást és figyelmet. Agyunk nem tesz különbséget a virtuális és nem-virtuális világok között; egy életen át alkalmazkodik ahhoz a módhoz, ahogyan használjuk, ahogyan Gerald Hüther írja cikkében.¹² Hogyha az ember gondolkodási ké-

¹¹ GEYER, C.–HAAS, D., *Im Gespräch: Miriam Meckel. Werden wir alle zu Algorithmen*, Frau Meckel?, in FAZ nr. 217 (2011.09.17), Z6.

¹² HÜTHER, G., *Die Macht der virtuellen Bilder. Neurobiologische Hintergründe von Veränderungen unserer Vorstellungskraft im Zeitalter digitaler Medien*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 40 (2011/6), 533–542.

pességét alapvetően kurzorfuttató olvasásra és gyors, keveset raktározó információ-felvételre használja, ahogyan ez az interneten megjelenő tudás esetében sokszor megtörténik, és figyelmét kiteszi az állandó változásnak, a virtuális világ szervezett egyidejűségének, akkor nem kell csodálkoznunk azon, hogyha ebből kifolyólag az összpontosító munka és az összetett gondolkodás válságba jut. Ha az ember a virtuális világ törvényszerűségeit teszi meg az egész valóság vezérelvéül, akkor elfelejtheti, hogy „a digitális technikának van egy kikapcsoló-gombja (...) Hogy ezt soha nem nyomják meg, az nem a digitalizáció bűne, hanem egy egészségtelen munka-ethoszé, amely arra ösztönzi az embert, hogy minden oldalról felkészült, rugalmas alanyként cselekedjék”¹³ – pont úgy, mint egy computer. Az ember mégsem egy *Task-Manager* – a sok szinten kulcsfontosságú minősítéssé előléptetett „*multitasking*”¹⁴ az agy fiziológiájából adódóan nem más, mint illúzió. Gondolkodó képességünk lineárisan munkálkodik – aki úgy véli, hogy egyszerre sok feladatot képes feldolgozni, valójában többé-kevésbé rövid figyelmi időtartamokat sorakoztat fel egymás mellé. A virtuális világ lehetőségeivel és korlátaival való kompetens bánásmód először is az érettebb nagykorúságot, vagyis a kommunikációs és társadalmi, kognitív és erkölcsi kompetenciák kiépítését követeli meg a médiummal szemben. Ezek előfeltételei a megfelelő médiahasználatnak. Be kell gyakorolni az emberek közötti társas érintkezést a maga eltérő szintjein és módjain, s ezt a szülői háznak és az iskolának kell támogatnia. Meg kell találni és meg kell határozni a társadalmi képződményen belüli saját identitást. Erre azonban az emberi élet teljes tágasságában kerül sor, az ember testi-személyes kifejeződési formáinak és társadalmi viszonyainak teljességében.

A kiberworld által felkínált információ sokkal inkább vizuálisan meghatározott, mint a hagyományos szöveg- vagy szóorientált média esetében. Az interneten nem csak (örökre) gyűjtik az információkat, hanem meg is jelenítik azokat. A figyelemért folytatott hajszában a vizualitás és a nagy kifejező erővel bíró performansz előfeltételévé válik annak, hogy valakit vagy valamit egyáltalán észrevegyenek. A képiség és a megjelenítés (vagyis a média-társadalom imperatívuszai) visszahatnak a világról alkotott fogalmunkra és az önképünkre.¹⁵ Mindent a mobiltelefon kamerája által dokumentá-

¹³ BUNZ, M., *Das Denken und die Digitalisierung*, in FAZ nr. 18 (2011.01.22), Z1.

¹⁴ Sokféle munkakörre, feladatra való alkalmasság (a fordító megjegyzése).

¹⁵ Ld. a Német Püspöki Kar impulzusadó iratát (2011.06.29): *Virtualität und Inszenierung. Unterwegs in der digitalen Mediengesellschaft. Ein medienethisches Impulspapier* (DDB 35, Publizistische Kommission), Bonn 2011, nr. 31–42.

lunk és jelenítünk meg; csakis a saját élet szimbolikus (ön)megjelenítése és dramatizálása, a saját világnak a *social communities* (pl. facebook, studiVZ, twitter) felhasználói profiljain, chatjein és blogjain¹⁶ történő virtuális megkettőzése révén tűnik biztosítottnak a személynek és világának a valóságossága. A privát szféra és a nyilvánosság új viszonyba kerül. A digitális világban nem csak a WikiLeaks leleplezései óta jelent kihívást az adatvédelem.

A „digital turn” azonban talán csak a média-csúcsa azon folyamatoknak, amelyek a szemiotika egészében játszódhatnak. A kép elveszíti – vagy megváltoztatja – jel-karakterét. A jelölő és a jelölt, a *medium/figura* és a *res* klaszszikus egymáshoz rendelése már nem merül fel a www-n, mivel jóllehet a kibertér médium – azonban mégsem oldódik fel a medialitásban. A virtuális világ nem csak egyszerűen leképezi a valódi világot, nem áll (csupán) *re-prezentatív* módon valami helyett (ami fizikailag nincs jelen), aminek a jelenlétét közvetíti, és amire utal. A kibervilág jeleinek, értelmezéseinek és konstrukcióinak rendszerében elmosódnak a határok a szimuláció, a performansz és a valóság között. A virtuális világ nem egyszerűen „a másik” a „valós” világgal szemközt; és ami a virtuális világban történik, nem egyszerűen irreális vagy fiktív. Ettől lesz annyira vonzó a poszt-strukturalista gondolkodás számára; ettől válik kihívássá a filozófiai és teológiai gondolkodás számára, miként ezt Saskia Wendel cikke is mutatja.

Mindazonáltal nem a modern média-reflexió veti fel elsőként a mentálisan megalkotott dolgok valóságtartalmára, a fogalom, jel és a jelölt viszonyára, s a fizikailag nem jelenlévő dolog hatékonyságára vonatkozó kérdést. Sajátos problémafelvetések keretében már az érett középkorban is folytattak ilyen jellegű vitákat: a megjelenítettnek a médiumában (pl. ereklye, kegykép, szentség) való jelenlétére, a hatásnak az okában való bennfoglaltságára, vagy az úgynevezett univerzáléknak a (*concretán* túli) tárgyi- és valóságtartalmára vonatkozólag. Ebből a szöveggörnyezetből ered a „virtualitás” fogalma, amely napjainkban szinte kizárólag a globális anyagtalán kommunikáció és computer-technika „világát” írja le. A fogalom *virtualiter* magába foglalja a jelölt tulajdonságait; a ható-ok *virtualiter* hordozza a hatását; a premisszák ismerete *virtualiter* magába foglalja a konklúzióét is.¹⁷ Akár ontológiailag, akár episztemológiailag fejtik ki, ezen viták során a virtualitás nem jelent se platonikus idea-szerűséget, se fikciót. Sokkal inkább a valóság (az adott

¹⁶ A *chat* (az angol *to chat*, csevegni igéből) előidejű elektronikus kommunikációs forma. A *blog*, illetve *weblog* személyes internetes napló, a *world wide web* és a *log* (napló) szavakból összerakva.

¹⁷ Ld. KNEBEL, S. K., art. *Virtualitát*, in HWPh 11, 1062–1066.

esetben jelszerűen közvetített) módját jelöli, egy olyan jelenléte, amely túl van a fizikai megragadhatóságon. Freisingi Otto egy 850 évvel ezelőtti gondolatmenetében alkalmazta a tipológiai hermeneutikai modelljét.¹⁸ Ez elsősorban a bibliai szövegek értelmezésének egy módszere volt, amely által felfejtették a világ és a történelem jeleit, amelyek így az isteni elbeszélés ígéreteinek értelmi képeivé és hordozóivá lettek. Az előtt, aki képes ennek a világnak az eseményeit hasonlatokként, a láthatatlan rejtjeleiként olvasni, fel tárul e jeleknek, a végső beteljesülés *tüposzainak* az értelme. A láthatóban benne foglaltatik a láthatatlan, mivel az idő célja már most kibontakoztatja a történelemben hatóerejét, még ha maga nem is kötődik helyhez és feltehetőleg (még) nincs is jelen. A megígért beteljesülés – a mennyei Jeruzsálem – e virtuális jelenléte gyümölcsöző volt a történetírás szempontjából: irányt szabott a történelem megfigyelésének és értelmezésének.

Mi történik napjaink virtuális világában? A média-felhasználói magatartásra vonatkozó kutatások¹⁹ azt mutatják, hogy az internet – a felhasználók életkorától és típusától függetlenül – elsődlegesen *kommunikációs* eszköz, s csak ezt követően *információs, játék- vagy szórakoztatási* platform. Az online-aktivitások listáját mintegy 50 százalékkal az elektronikus levelezési programok általi, vagy a *social communities*-en, chateken, blogokon belüli online kommunikáció vezeti. Eközben a kommunikáció fő terepe áttevődik a nyilvános fórumokról és chat-szobákról az *online communities* részleges nyilvánosságának terepeire. Most már, negyven évvel a megjelenése után, az e-mail is visszaszorulóban van – a kibervilág szüntelenül valami újat talál ki. Az új mediatisztikus közösségi formák a mindennapi kommunikáció hatékony fórumát hozzák létre, ugyanakkor megvalósítják a nyilvános véleményformálást és az érdeklődési körhöz kötődő kapcsolatépítést is, s ezáltal rendkívüli reálpolitikai hatásokat válthatnak ki – emlékezzünk csak a facebook, a twitter, a youtube és a hasonló felületek jelentőségére a sokat vitatott 2009-es iráni elnökválasztás, vagy az arab világban tapasztalható mozgalmak kapcsán.

A virtuális világ természetesen magában rejti a névtelen kapcsolatfelvételt, vagy az emberek névtelen manipulálásának, megrágalmazásának vagy megkárosításának a lehetőségét. Valós az a veszély is, hogy elmagányosodunk a képernyő előtt, vagy kialakul bennünk egy aszociális romboló potenciál – azonban (legkésőbb a web 2.0 megjelenésével) az alapeset mégis

¹⁸ ARIS, M.-A., *Virtualität und Typologie. Otto von Freising und Jerusalem*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 40 (2011/6), 514–523.

¹⁹ Vö. OEHMICHEN, E., *Die neue MedienNutzer-Typologie MNT 2.0*; BRANTL, J., *Gefangen im virtuellen Netz? Selbst-Mitteilung im Internet und moralische Kompetenz*, in *TrThZ* 118 (2009), 228–246.

más. Empirikus vizsgálatok kimutatták, hogy a világhálón tapasztalható kommunikációs- és társasági magatartásformák nagyban hasonlítanak az azon kívüliekhez. Az internetet nagyfokú magától értetődőséggel alkalmazó felhasználói csoportok kapcsán megállapíthatjuk: akik offline sokféle eltérő mélységű kapcsolatot ápolnak, ugyanezt teszik online is. Online kapcsolataiknak megvan a megfelelő szerepe a képernyőn kívüli életükben. A virtuális kommunikáció rendszerint nem névtelenül történik, és nem is képez egyfajta illuzórikus pótlékot a „valós” élet hiányzó társadalmi struktúrái helyett. Ez igen sajátos, mégis nagyon valós módja a kommunikációnak, az információ-cserének s a kapcsolatok mélyebb és szorosabb ápolásának akkor is, ha nem vagyunk ugyanabban az időben ugyanazon a helyen.²⁰

Hogyha tehát az egyház a hagyományos (rádió és tévé) és az új médiák világába belép, ott megjeleníti magát, információt közöl és kommunikál, ez épp ezért nem jelent semmi módon pótlékot a kibertéren kívüli aktivitásai helyett. Sokkal inkább a hagyományhű lelkipásztorkodás fontos kiegészítéséről van szó, amelynek célja az egyház ősi feladatának, az igehirdetésnek, a lelkipásztorkodásnak és a közösségépítésnek korszerű formába való öntése.²¹ Magától értetődőnek kellene lennie, hogy ezen a téren is nélkülözhetetlen a tárgyi és technikai szakértelem – azáltal is, hogy az egyházi médiamunka újságírói, kommunikációs és médiakritikai szempontból is eleget tesz az elvárásoknak, és (miként ez meg is történik) cselekvőleg továbbfejleszti ezeket. Az egyházi médiamunkának számot kell vetnie világunk kifejezési formáinak a bővülésével és kommunikációs magatartásunk változásaival, valamint társadalmunk további differenciálódásával. Ennek nem csak a missziós elkötelezettség az oka, amelynek révén el akarjuk érni azokat az internetes „miliókat”, amelyek a hagyományos egyházi életben egyáltalán nem fordulnak elő. A régi és új médiák terepet nyitnak az alacsonyabb szintű kommunikációs kezdeményezések, az igehirdetésnek, az információközlésnek és a közösségépítés lehetőségeinek a kreatív formái előtt. Hogy az egyházi médiamunka miként válik erre készsé, mely formákat tudja kifejleszteni és alkalmazni, s mely formális előfeltételeken nyugszik az egyház jelenléte a szokványos médiában, arról Michael Hertl írt értékes tanulmányt.²² Paulus Terwitte is beszámolt személyes lelkipásztori tapasztalatairól az új média vi-

²⁰ Vö. OEHMICHEN, E., *Die neue MedienNutzer-Typologie MNT 2.0*; NIGGEMEIER, S., *Das wahre Leben im Netz*, in FAS nr. 39 (2011.10.02), 21k.

²¹ Vö. SELLMANN, M.–SOBETZKO, F., *Pastoral 2.0. Das Internet ist ein Ort christlicher Inspiration*, in HerrKorr Spezial (2011/1), 59–64.

²² HERTL, M., *Mit der Botschaft auf Sendung gehen. Die Verkündigung der Kirche im Fernsehen*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 40 (2011/6), 543–552.

lágában, a web 2.0-n, s azokról a lehetőségekről, amelyek a területi és rétegpasztoráció megszokott útjain túl nyíltak az új médiában a kapcsolatépítésre. Itt nyitottan, és mégis elkötelező módon lehet megszólítani az embereket.²³

Az internet információáradata nem teszi értelmesebbé a felhasználóját. Az internet sokrétű kommunikációs lehetőségei és közösségi formái sem teszik a képernyő előtt ülő embert jobb kommunikátorrá – azonban nem is válik az ember automatikusan butábbá, s beszélgetései sem lesznek lélektelenebbekké. A kibertér által felvetett drámai veszélyek (visszaélés az adatokkal, digitális függőség, kiber-mobbing²⁴ és stalking²⁵, erőszak) java tartalomfüggő. Nem csak a technikai, de a virtuális világnak is az ezen világokban mozgó ember a döntő kockázati tényezője. De ugyancsak az ember a döntő tényező akkor is, amikor arra kerül sor, hogy jó módon használjuk fel, alkalmazzuk s juttassuk érvényre a kibervilág lehetőségeit, sokrétű társadalmi és kommunikációs esélyeit.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

JULIA KNOP (*1977) a teológia doktora, a Freiburg i.Br.-i Egyetem Szisztematikus Teológiai Intézetének tudományos munkatársa, a *Communio* folyóirat német szerkesztőségének tagja.

²³ TERWITTE, P., „... und du hast mir gemailt.” *Mein Präsenzdienst als Seelsorger im Web*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 40 (2011/6), 553–560.

²⁴ Sajátos jelenség, amikor a munkahelyen egy munkatársat, vagy a közösség egy tagját az interneten keresztül teszik tönkre vádaskodással, rágalmazással, bántó üzenetekkel, pletykával (a fordító megjegyzése).

²⁵ Egyfajta interneten keresztül folytatott, szervezett üldözés, zaklatás (a fordító megjegyzése).

SASKIA WENDEL

A virtuális realitás és a mindent meghatározó valóság, amelyet Istennek nevezünk

*Pörgő világ-kerék
céltól új célra ront:
Gond – szól a derék,
míg játszik a bolond...*

*Egyként játék-világa
látszat, s lényege: –
Örökös balgaság
minket kever bele!*

FRIEDRICH NIETZSCHE¹

1. ISTEN VAGY VIRTUALITÁS?

Isten a mindeneket meghatározó valóság. Így szól Isten egyik legismertebb meghatározása.² Egyenesen ő maga a Valóság, a „legvalóságosabb Valóság”³, amely az alapja és a célja minden más valóságnak, amellyel találkozunk, vagy amelyet megtapasztalunk. A valóságfogalom itt megfelel az egzisztencia értelmében vett létfogalomnak: Isten van, és általa van minden más, ami van, hogy Ő van, és hogy Ő az, ami (maga a feltétlen, önmagán kívül más eredettel nem bíró Lét).

Az Istenbe mint a mindeneket meghatározó Valóságba vetett hit előfeltételez két különbségtételt: a lét (*Sein*) és a látszat (*Schein*), valamint a lét és a semmi, azaz a létezés és a nemlétezés közötti megkülönböztetést. Ez talán triviálisnak tűnik, hiszen az Istenről való mindenfajta beszédnek magától értetődően foglalkoznia kell azzal a kérdéssel, hogy Isten egyáltalán létezik-e, vagy esetleg nem más Ő, mint az ész egyfajta fikciója, még hogyha ez az ész nem is tehet mást, mint hogy kigondolja az Isten-ideát. A kérdés azonban

¹ *A vidám tudomány* ötödik, utolsó könyvét követi a *Függelék* (Anhang), ez tartalmazza *Jómadár herceg dalait*. E ciklus első darabja a *Goethe*hez (*An Goethe*) című, amelynek második és harmadik versszakát itt Kurdi Imre fordításában közlünk; ld. NIETZSCHE, Fr., *A vidám tudomány*, Holnap, Budapest 1997, 109 (a fordító megjegyzése).

² Vö. PANNENBERG, W., *Systematische Theologie*, vol. I, Göttingen 1988, 175.

³ KÜNG, H., *Christ sein*, München 1974, 74.

komolyabbra fordul akkor, hogyha a virtuális realitás jelenségével, és ezáltal a lét és a látszat közötti megkülönböztetés problémájával szemközt tesszük fel. Ugyanis a virtuális valóság vonatkozásában nem csak az Isten valóságosságáról, létezéséről való meggyőződés lesz nehézséggé, hanem már a valóság fogalma is. Ez már nem az a kérdés, hogy Isten mint a mindeneket meghatározó Valóság létezik-e, vagyis „valóságos”-e, hanem itt az válik döntő fontosságú kérdéssé, hogy fennáll-e egyáltalán bármiféle értelmén kívüli valóság. Mennyire „valóságos” a valóság, méghozzá az a valóság, amely a számunkra „adottként” tételezett valóságot meghatározza? Lehetséges, hogy a mindeneket meghatározó Valóság nem más, mint a virtuális realitás végtelen teremtdésének a „valósága”? A „világ-játék”, amely önmagát határozza meg, amely önmagára és önteremtésének soha nem szűnő történésére vonatkozik, és amelyet ilyen szempontból „isteninek” is nevezhetnék – „a virtualitás istenének”?

2. A VALÓSÁG UTÁNZÁSÁNAK TÉZISE ÉS ANNAK HATÁSA AZ ISTENFOGALOMRA

A virtuális valóságok kapcsán felmerülő kérdést bizonyos értelemben már René Descartes is megragadta az első filozófiára vonatkozó elmékedéseiben. Felvetette annak lehetőségét, hogy megismerésem során szüntelenül megcsalom önmagammat, vagy akár egy mindenható hazugságszellem által is folyton meg lehetek csalva.⁴ „Föl fogom tenni, hogy az ég, a levegő, a föld, a színek, az alakok, a hangok és valamennyi külső dolog nem más, mint az álmok játéka, amellyel ez a gonosz szellem vet cselt a hívés bennem lévő képességének.”⁵ Descartes számára a külső világ létezésében való kételkedés a megismerés igazságáról és biztosságáról való elmékedés kiindulópontjául szolgál: „De hát akkor mi marad igaz? Talán csak az az egy, hogy semmi sem bizonyos.”⁶ Mindazonáltal ennek a kételkedésnek Descartes-nál mindössze

⁴ A virtualitás problémájának szemszögéből nézve ez a „genius malignus”, rosszindulatú szellem maga lenne a virtualitás: nem egy az előttünk lebegő valóság „mögött” megbúvó hazug szellem, hanem maga a hazugság lenne a valóság, és a valóság hazugság, miáltal tulajdonképpen a „malignus”, illetve a „hazug” jelző értelmét vesztené, hiszen ez már eleve előfeltételezi a valóság és a fikció, az igazság és a hazugság közötti (a valóság virtualitásában már megszüntetett) megkülönböztetést. A virtuális valóság se nem jó, se nem rossz, se nem igaz vagy hazug. Olyan, amilyen – „túl jön és rosszon”, s ezáltal nem is erkölcsstelen, hanem erkölcsön kívüli. Ezen szétzúzódnak az erkölcsi értékítéletek, hiszen kijátssza az azokban előfeltételezett megkülönböztetéseket.

⁵ DESCARTES, R., *Elmékedések az első filozófiáról* (ford. Boros, G.), Atlantisz, Budapest 1994, 22.

⁶ Uo. 24.

módszertani szerepe volt; az elmélkedések célja az volt, hogy a filozófus felmutassa általuk a megismerés kétségbevonhatatlan alapját, amely mentes a csalatkozás mindenféle formájától: „*ego sum – ego existo*”.⁷ Descartes számára (még) létezett a bizonyosság, hogy az ész nem csalatkozhatik szüntelenül, s ezáltal létezett a lét és a látszat, illetve a semmi, a lehetőség és a valóság közötti megkülönböztetés lehetősége is.

Ezt a meggyőződést azonban Friedrich Nietzsche már feladta, minek folyományaképpen az ész alapjában illuzórikus természetűvé lett, mivel állandóan olyan megtévesztésekbe gabalyodik bele, amelyeket maga hoz létre. Az ész itt már nem az igazság és a bizonyosság elválaszthatatlan instanciája, hanem a „világ-játék” folyamatos színrevitelének helye. Ebben a „világ-játékban” megszűnik a lét és a látszat közötti megkülönböztetés (ahogyan a jó és a rossz közötti is), és mi az ész okán mindannyiszor belegabalyodunk e játékba:

„Mit tehát az igazság? A metonímiák, antropomorfizmusok elképesztő hada, röviden az emberi viszonyok összessége, amelyeket költői és szónoki módon fokoztak, átadtak és kidíszítettek, és amelyek hosszas használat után egy adott nép számára biztosnak, kánoninak és kötelezőnek tűnnek. Az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek elhasználttá és érzékelhetően erőtlenné lettek, érmék, amelyeknek elkopott már a vésete, és most egyszerű fémként nem alkalmasak arra, hogy érme gyanánt használják őket. (...) Az ember persze elfelejti, hogy erről van szó; vagyis hazudik (...) öntudatlanul és évszázados megszokások szerint – és éppen ezáltal az öntudatlanság által, éppen ezáltal a felejtés által jut el az igazság érzéséhez.”⁸

Ez az „igazság-perspektivizmus”⁹ a világ végtelen számú értelmezése előtt nyitja meg az utat: „A világ (...) újra »végtelenné« vált számunkra: ugyanis nem vethetjük el annak a lehetőségét, hogy végtelen számú értelmezést foglal magába.”¹⁰ Így hát nem létezik semmiféle „objektív valóság”, amely a végtelen számú világértelmezési lehetőségen túl lenne, sokkal inkább épp ezekben születik meg az, amit valóságnak nevezünk. Az ész nem nyújtja

⁷ Uo. 27.

⁸ NIETZSCHE, Fr., *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, in Uő., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (szerk. Colli, G.–Montinari, M.), vol. I, München 1999, 880k.

⁹ Vö. e kérdés kapcsán Uő., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol. 5, 365.

¹⁰ Uő., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol. 3, 627.

a valóságnak semmiféle igaz ismeretét: „Az »ész« az oka annak, hogy meghamisítjuk az érzékek tanúságát. Az érzékek ugyanis a levést, az elmúlást, a változást mutatják, s ennyiben nem hazudnak... (...) A »látszólagos« világ az egyetlen: az »igaz« világot egyszerűen csak odahazudják.”¹¹

A valóságértelmezések eme végtelenségének megfelel a jelek vonatkozásainak végtelen eltolódása: a jelek immár nem valami számukra előre adott jelöltre vonatkoznak, hanem önmagukra, ennyiben e ponton közel járunk a poszt-strukturalista jelelmélethez. A jelölők szabadon úsznak, jelölőről jelölőre csúsznak át anélkül, hogy bármikor is egy konkrét jelöltre akadnának. A jelek nem a megjelenítést által jelölnek, hanem a jelölők állandó eltolódása és ismétlődése által.¹² Jean Baudrillard a mediálisan megalkotott, virtuális valóságra vonatkoztatta ezt a poszt-strukturalista tézist, és így próbálta megvilágítani, hogy a jelentés végével elérkezett a realitás vége is, ugyanakkor azonban a realitás önnön elvesztése során egy hiper-realitás szintjére emelkedett:

„A realitás a hiper-realizmusban süllyed el, a valóságosnak a pontos megkettőzésében, leginkább egy másik reprodukív médium – reklám, fotó stb. – alapján. Médiumról médiumra haladva a valós végül elillan, a halál allegóriájává lesz, ám még pusztulásában is megerősíti és felemeli önmagát: egyenesen a Valóságossá lesz, az elveszett tárgy fetisizmusává – immár nem a megjelenítés tárgya, hanem önmagának extatikus megtagadása és rituális kiűzése: hiper-reális.”¹³

Így jut el Baudrillard sajátos valóság-definíciójához. Szerinte a valóság nem más, mint amiről egy egyenértékű másolatot lehet készíteni: „A másolhatóság ezen fejlődési folyamata végén a valós nem csak az, amit le lehet másolni, hanem az, *ami már mindig is le van másolva*. Hiper-reális.”¹⁴ A lét és látszat, valóság és illúzió, igazság és tévedés megkülönböztetése megszűnt: „Nincs többé fikció, amellyel az élet szembeállíthatná önmagát, ráadásul győzhetne vele szemben – az egész valóságból valóság-játék lett (...).”¹⁵ A szimuláció teljesen és végérvényesen eltüntette a valóságot az eltolódó, önmagukat szüntelen újra lemásoló jelek mindenségében, univerzumában:

¹¹ Uő., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol. 6, 75.

¹² Ehhez ld. még LACAN, J., *Schriften*, vol. II, Weinheim/Berlin 1975, 26skk.

¹³ BAUDRILLARD, J., *Die Simulation*, in *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion* (szerk. Welsch, W.), Weinheim 1988, 153–162, 156k.

¹⁴ Uo. 159.

¹⁵ Uo.

„A »cool« digitális univerzum elnyeli magába a metafora és a metonímia univerzumát. A szimulációs alapelv legyőzi a valóság-alapelvet és az élmény-alapelvet.”¹⁶

Itt már nincs hely egy általunk Istennek nevezett, „mindeneket meghatározó Valóság” számára, kivéve ha Istent azonosítjuk a szimulációs alapelvvel: a mindeneket meghatározó Valóság a valóság szimulációja – Isten vagy virtualitás. Isten már nem a lét és a látszat megkülönböztetésének alapelve, nem az többé, aki elkülöníti a létet és a semmit azáltal, hogy önmagából teremti létezőt. Isten itt sokkal inkább a szimuláció, és ezáltal a lét és a semmi, a lét és a látszat közötti különbözőség hiánya.¹⁷ A szimulációs alapelv mindenestre kötődik a tudat felbukkanásához, hiszen a tudat az, aminek a szimuláció köszönhető. A tudat így már nem a valóság „igaz” megismerésének lehetőségi feltételéül szolgál, hanem a szimuláció lehetőségi feltételéül. Ami igazából van, az a világ szimulációja, és a tudat mint az az erő, amely kiváltja a szimulációt. Ám a tudat egyszersmind mindannyiszor önmaga szimulációjába is belegabalyodik. A tudat egyszerre minden és semmi, Egy és Minden, szüntelenül önmagára vonatkozva, „isteni”, mivel önmagából forrásozik és mindig újra önmagából fakad, és ezáltal végbeviszi a szimuláció örökös visszatérését. A valóság szimulációjának tézise ezáltal a nietzschei Isten halála-motívum egy új variációjában jelenti ki Isten halálát: a „mindeneket meghatározó Valóság” olyan, mint bármelyik valóság-szimuláció. Amennyiben a virtuális valóság fogalmában elenyészik a lét és a látszat, illetve a lét és a semmi közötti megkülönböztetés, úgy ezzel a megkülönböztetéssel együtt elenyészik a teista eredetű istenfogalom is. Csak egy lehetőség marad: a szimulációs alapelvet kell isteniként megjelölni, ami azonban egyet jelentene az „Isten” szó ekvivok használatával. „Isten” így valóban „mindent és semmit” jelentene, illetve egy minden különbözőséget tagadó totalitás szavaként szolgálna, amely mindent alávetett önmagának a lét és látszat, lét és semmi közötti különbségtétel kioltása révén.

¹⁶ Uo. 162. Baudrillard szimulációs téziséét ld. részletesen Uó., *Agonie des Realen*, Berlin 1978; Uó., *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1982.

¹⁷ Az itt szereplő német *Indifferenz* szó vonatkozik úgy a különbözőség hiányára, mint a két eltérő valóság megkülönböztetése kapcsán megnyilvánuló közömbösségre (a fordító megjegyzése).

3. A SZIMULÁCIÓBÓL KIVEZETŐ ÚT: „ISMERD MEG ÖNMAGADAT!”

A szimulációs alapelv látszólag ellentmond a valóságról alkotott köznapi fel-fogásunknak. Egyikünk sem indul ki abból, hogy az, amit megél, amit gondol és érez, amivel a dolgokban, eseményekben és személyekben találkozik, mindig valami virtuális. Hogyha a halálról van szó, akkor pedig egyszerűen azt mondanánk, hogy az ember mégiscsak tudja, mi az, amit hátra kell hagynia akkor, amikor hátrahagyja az életet – és ez mégiscsak „valóságos”, és nem pusztán egy szimuláció eredménye –, hacsak nem úgy véljük, hogy a végén az ember egyszerűen csak egy „cyberworld”-ből kerül kidobásra, és hogy ez az, amit halálként érzékelünk. Azonban legkésőbb ezen a ponton cinikussá válik a szimulációs tézis azokkal az emberekkel szemben, akiknek meg kell halniuk, és közben nem tudnak egyszerűen „betöltődni” egy másik programba. Viszont az sem elég, ha a valóság virtualitása által felvetett problémával csupán azt szegezzük szembe, hogy a szimulációs tézisnek az emberi intuícióval ellentétes voltára vagy cinizmusára utalunk. Lehet, hogy egy film fontos utalást tartalmaz egy érvelési stratégiára, egy film, amely oly módon tematizálta és játszotta végig a virtuális valóság problémáját, mint egyetlen másik sem, s mindezt még sokféle filozófiai és teológiai utalással is gazdagította: a „Mátrix”-ról van szó.

A „Mátrix” köztudomásúlag arról szól, hogy az emberekből a gépek szolgáló lettek, amelyek kizsákmányolják őket, ám egyszersmind nyugalomba is helyezik az embereket azáltal, hogy virtuális világukban tartják fogva őket. Ezt a virtuális világot egy óriási számítógépes program, a Mátrix hozza létre és fejleszti. Az embereket egy megváltói alak, Neo fellépésének kell megszabadítania a rabságukból. A film üzenete egyértelmű: a Mátrix semmi esetre sem olyan mindent átfogó és meghatározó, olyan totális, mint amilyennek tűnik. A virtualitás nem minden, és nem minden virtuális. Létezik egy a virtuális realitástól különböző, „másmilyen” valóság, mondhatni egy „valódi” valóság, van egy „van”, létezik a lét és látszat, létezés és nemlétezés közötti különbség, amely megszakítja a Mátrix totalitását, s ily módon tartósan át-töri azt. Így mindenestre felismerhetővé kell válnia ennek a különbségnek, s ezzel együtt a valóságnak mint a pusztán virtuális realitástól különbözőnek a felismerése, ehhez pedig arra van szükség, hogy az ember kiszabaduljon a Mátrix által létrehozott folyamatos szimulációba való belegabalyodottságából. A Mátrix Orákuluma Neónak a következő utat jelöli ki ehhez: „Ismerd meg önmagadat!”

Pontosan ezen az úton járt Descartes az elmélkedéseiben: az önbizonyosság megkérdőjelezhetetlensége, amely a „gondolkodom”-ban adva van, alapja

mindennemű bizonyosságnak, beleértve a világ felől való bizonyosságot is. Az önmegismerésben, az öntudatban adott önbizonyosságra való hivatkozás lehetővé teszi a lét és látszat, lét és semmi közötti megkülönböztetést, újra hatékonyra teszi ezt a megkülönböztetést, és úgy viszi ezt végbe, hogy közben az ember bele van gabalyodva a valóság szimulációjába. Minden a szimuláció eredménye, én magam is az vagyok a feltételezésem szerint létező azon valósághoz, dolgokhoz, eseményekhez és személyekhez való viszonyulásaimban, amelyekkel a virtuális világban találkozom. Én is a szimuláció eredménye vagyok úgy külső, mint belső minőségeimben, tulajdonságaimban. Minden általam szerzett tapasztalat, minden általam érzett érzés, tudatom minden „qualia”-ja virtuálisan megalkotott lehetne akkor is, ha én semmit sem tudnék erről a virtualitásról. Mégis az önmagamról való tudás, miszerint nekem élményeim vannak, hogy számomra egy világ – még ha csak virtuálisan adott is – egyáltalán a világommá válhat, nos, ez az önmagamról való tudás maga már nem virtuálisan keletkezett. A képek, jelek, tapasztalatok és találkozások külső közvetítéseitől függetlenül azonnal megvilágosodik előttem, hogy én tudok önmagamról, s tudok e tudásról. Ismerd meg önmagadat – nem reflexív cselekedetként, hanem önmagadról való közvetlen tudásként, öntudatod adottságában –, és így megismered az egyetlen valóságot, amely kétkedéstől mentesen ragyoghat fel előtted: a valóságot, amely te magad vagy. Ezután megnyílik a lét és látszat, létezés és nemlétezés közötti különbségtétel lehetősége, s ezáltal a valóság és a virtualitás megkülönböztetése is – ily módon értelmezhetnénk a Mátrix Orákulumának útmutatását. A Mátrixből kivezető út az önmagamba bevezető út – és fordítva, Ágoston felszólítását követve: Ne kifelé menj, önmagadba térj vissza, az ember bensejében lakik az igazság! Az önbizonyosságnak tehát a megismerést megalapozó és azt meghatározó, vagyis alapelvi szerepe van; általánosságban a „szubjektivitás alapelvének” hívják ezt. Ez a szubjektivitás-alapelv leküzdi a szimulációs alapelvet, világossá teszi, hogy a szimulációnak semmiféle elsődleges, alapelvi státusa nincs, mivel az „ismerd meg önmagadat” szüntelenül szétfeszítheti, áttörheti azt.

A „Mátrix”-ban mindehhez kapcsolódik még egy további alapelv, amely ugyanarról a tőről ered, mint a szubjektivitása, s amely össze is fonódik azazal: a szabadság alapelve. Ugyanis a „Mátrix”-ban Neónak a Mátrixből kivezető útja egy döntési helyzeten át vezet. Neónak döntenie kell (jellemző módon egy 1 és 0 közötti döntéssel), hogy akar-e „tudni”, vagy sem. Ha a tudás javára dönt, akkor ezzel egyszersmind a lét és a látszat, illetve a lét és a semmi közötti megkülönböztetés képessége mellett dönt. A „tudó” megkülönböztetés által maga mögött hagyja a Mátrix virtuális valóságába való bele-

gabalyodottságot. Ez azt jelenti, hogy a Mátrixba való belegabalyodottság nem azonos az abszolút determinációval; van kiút a Mátrixból, egy magatartási képesség, egy döntési képesség, a választás lehetősége, végső soron a képesség arra, hogy megszabadítsa magát a Mátrixból, és ezáltal képes legyen a helyzet megváltoztatására. Az önbizonyosság képessé tesz a lét és a látszat közötti megkülönböztetésre, a valóság és a virtuális valóság közötti különbségtételre, s ezáltal a valóságról való tudásra. A szabadság teszi lehetővé, hogy akarjunk és tudjunk megkülönböztetni. A megváltás az önismerethez és az emancipációhoz kötődik, és már abban megvalósul. Ugyanis a filmben sem pusztán, gnosztikus módra csengő önmegváltásról van szó. Ugyan Neónak önmagát kell megszabadítania az egzisztenciális választás cselekedetében, hiszen választása döntés önmaga mellett az önismeret cselekedetében. Megszabadulására önmaga megismerésének cselekedetében kerül sor. Mind ezt nem veszik el tőle. Csakis az önmegszabadítás cselekedetében válhat Neo szabadítótá, az emberiség megváltójává. Mégis Morpheus ajándékozza Neónak az erre való képességet, aki elvezeti őt a döntési helyzethez. Neo nem önmagától jut el arra a belátásra, hogy a kifelé vezető út befelé visz, hanem a Mátrix Orákulumától kapja meg azt.

A szubjektivitás és a szabadság tehát a szimuláció totalitása „ellenmégének” bizonyul: a tudatos lét, amely tud önmagáról, amely képes önmagához (és ezáltal a többiekhez) viszonyulni, egyszersmind tud a lét és a látszat, a lét és a semmi közötti megkülönböztetésről is. Ez lehetővé teszi számára, hogy megkülönböztesse a virtuális valóságot egy másfajta valóságtól, amely nem oldódik fel a virtualitás totalitásában. Az önbizonyosság és a világbizonyosság tehát kölcsönösen egymásra utalnak.¹⁸

¹⁸ Utalhatnánk még arra, hogy a tudat felbukkanásának naturalista magyarázataira és a szabadság megkérdőjelezésére való tekintettel úgy a személyesség, mint a szabadság végérvényesen elvesztették alapvető státuszukat. Lehet, hogy a Mátrixot nem külső gépek hozzák létre, hanem mi magunk – nem eszünk által, ahogyan azt még Nietzsche gondolta, hanem agyunk által, amely folyamatosan szimulál számunkra egy világot. Ennek az elképzelésnek a részletes taglalása túlnő jelen írásunk keretein, ehelyütt csak a következő lehetséges ellenvetésekre utalunk röviden: néhány naturalista elmélet elvárásaival szemben a szabadságot nem lehet empirikus módon sem bizonyítani, sem tagadni, mivel a szabadság nem empirikus adottság, hanem – Kanttal szólva – az ész egy transzcendentális ideája. Az arra tett kísérlet, hogy a tudat felbukkanását kizárólag idegi folyamatok által magyarázzuk meg, a megmagyarázandó dolog szempontjából összekeveri az alapvetet és az okot, ezen felül pedig a tudat felbukkanására vonatkozó magyarázatban mutatkozó „lyukat” sem lehet kielégítő módon bezárni.

4. RÖVID KITEKINTÉS: ISTENHIT ÉS CYBERWORLD

A mindeneket meghatározó, általunk Istennek nevezett Valóságba vetett hitnek szüksége van a „valóság valóságosságáról” való megbizonyosodásra. Ennek a megbizonyosodásnak lehetőségi feltétele az önbizonyosság, amely közvetlenül adott az önmagamról való tudásban, vagyis az öntudatban. Ez a Descartes-i intuíció maradandó érvénye, még ha már nem is elsődlegesen a „gondolkodom”-ra vonatkozik, hiszen maga a gondolkodás is bevonódhat a szimuláció örvényébe. Az önbizonyosság nem egy reflexív cselekedet révén jelentkezik először, hanem megelőzi azt. Az önmaga tudatára ébredt lét ezáltal elkerül mindenféle veszélyt még akkor is, ha merészkedik a virtuálisba való ugrásra. Hiszen ennek során semmi esetre sem veszítheti el teljességgel a lét és látszat között megkülönböztetést. A virtuális nem totális, amely megszüntethetné a sajátágost (itt: a tudatos létet és annak a megkülönböztetésre való képességét) és a különbözöt (itt a lét és a semmi közötti különbségtételt). Ezt le kell szögeznünk mindenfajta kulturális pesszimizmussal vagy konzervativizmussal szemben. Így szemlélve a dolgokat nincs okunk démonizálni a „cyberworld”-öt, és nem is kell alapjaiban félnünk tőle.

Ha megmarad a „valóság valóságosságába” vetett bizalom lehetősége, akkor megmarad a valóságba vetett hit lehetősége is, amely meghatározza és megalapozza azt: a mindeneket meghatározó Valóságba vetett hitről van szó, akit mi Istennek nevezünk. Mindazonáltal fenn kell még tartanunk egy ehhez kapcsolódó további gondolatmenetet, amely által közelebből meghatározhatjuk ezt a mindeneket meghatározó Valóságot, mégpedig oly módon, hogy kizárjuk úgy egy „genius malignus”-szal, mint egy mindeneket determináló totalitással való összekeverésének lehetőségét, amely végső soron „minden és semmi” lenne. Éppen ezért ha Istent úgy fogjuk fel, mint a mindeneket meghatározó Valóságot, akkor további feladatunk, hogy a lét és látszat, létezés és nemlétezés közötti megkülönböztetésnek megfelelően is meghatározzuk Istent. Ezáltal felmerül annak szüksége, hogy Istent az ezen megkülönböztetést lehetővé tevő két alapelv fényében is meghatározzuk: vagyis a személyesség és a szabadság alapelvének szempontjából. Ugyanis csak ezáltal válik lehetővé, hogy Istent „valóban” a mindeneket meghatározó Valóságként értelmezzük, vagyis akként a Valóságként, amely a tudatos lét valóságát is meghatározza. Máskülönben nem lehetne a mindeneket meghatározó Valóság, és így Istent éppen hogy nem Istennek tekintenénk. Ha valaki túlzottan fárasztónak találja ezt a gondolatmenetet, akkor nyugodtan nyüzsöghet és megpihenhet a végtelenül tágas virtuális világokban –

és ha fennáll annak a veszélye, hogy elvesz bennük, akkor odalép hozzá Morpheus, kézen fogja őt, és megkérdezi: „1 vagy 0”?

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

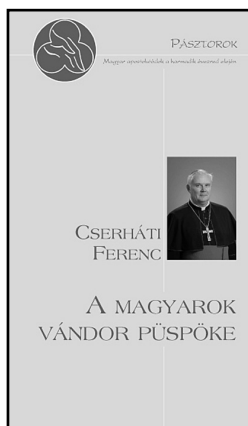
ÉLETRAJZI ADATOK:

SASKIA WENDEL 1964-ben született, a Kölni Egyetem Katolikus Teológiai Intézetének szisztematikus teológia professzorasszonya.

A „PÁSZTOROK” SOROZAT ÚJDONSÁGAI

MAGYAR APOSTOLUTÓDOK A III. ÉVEZRED ELEJÉN

A könyvsorozat egy-egy interjúkötetben mutatja be a magyar főpásztorokat, s ezáltal a harmadik évezred Egyházának hazai helyzetét.

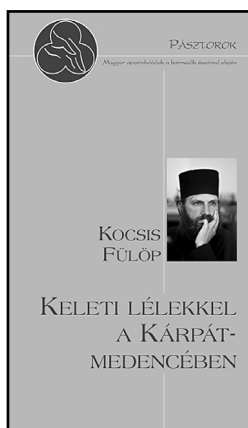


CSERHÁTI FERENC

A MAGYAROK VÁNDOR PÜSPÖKE

Szép és őszinte vallomás Cserhádi Ferenctől, a külföldön élő magyarok püspökétől. A legutóbbi időkig német földön szolgáló főpap mély átéléssel szól Magyarországról és a magyarság sorsáról, érzéseiről. Betekintést nyújt a határon túli magyarok vallási életébe, miközben müncheni éveinek tapasztalatai alapján elgondolkodtató képet rajzol az emigráncssorsról, annak lelket-szellemet megpróbáló nehézségeiről.

310 oldal, keménytáblás. Ára: 2600 Ft



KOC SIS FÜLÖP

KELETI LÉLEKKEL A KÁRPÁT-MEDENCÉBEN

Kocsis Fülöp hajdúdorogi megyéspüspök önéletrajzi vallomásában nyomon követhetjük azt a belső lelki utat, mely a strandpapucsos, farmernadrágos, hosszú hajú fiatalembert a keleti szerzetességig, majd a püspöki székhelyig vezette. Aki elolvassa ezt a könyvet, talán elcsodálkozik őszinteségén és kötetlen stílusán, de éppen ez a kendőzetlen, derűs, öniróniától sem mentes vallomás teszi hitelessé a személyét.

272 oldal, keménytáblás. Ára: 2600 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-0567; 317-4890

Postai rendelés: Szent István Társulat, 1364 Budapest, Pf. 277.

Telefonos rendelés: 317-1049; 318-6957/13. mellék; Fax: 317-0974

E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu; Stephanus Internetes Könyvtárház:

<http://www.stephanus.hu>

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017-0468) – David L. Schindler–Nicolas J. Healy III–D.C. Schindler–Adrian J. Walker (dir.)

ARGENTIN: *Revista Catolica Internacional Communio* (Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires)

BRAZIL: *Revista Internacional Católica Communio* (Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcantara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300)

CSEH: *Mezinárodní Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, CZ-110 00 Praha 1) – Prokop Broz (dir.)

FLAMAND-HOLLAND: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burge-meesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahl-laan 82, NL-6464 EP Kerkrade) – J. Ambaum (dir.)

FRANCIA: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) – Serge Landes (dir.)

HORVÁT: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb)

LENGYEL: *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio* (Oltarzew, Kilinskiego 20, PL-05-850) – Ozarow Mazowiecki (dir.)

NÉMET: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Lindenmattenstrasse 29, D-79117 Freiburg, i.B.) – Maximilian Grenier (dir.)

OLASZ: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Aldino Gazzago (dir.)

PORTUGÁL: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galvão (dir.)

SPANYOL: *Revista Catolica Internacional Communio* (Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid)

SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale) – Anton Štrukelj (dir.)

UKRÁN: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (bd. Vinnicenk 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli))

TARTALOM

ELŐSZÓ	1
ANGELO SCOLA BÍBOROS: A gyermek személyének származása	3
ANGELO SCOLA BÍBOROS: A házasság misztériuma: a szisztematikus teológia távlata?	14
ANTONIO MARIA SICARI: Valóban keresztény a család?	37
GIORGIO MASCHIO: Férfi, nő és házasság Szent Ambrus gondolatvilágában	45
TÖRÖK CSABA: A hit és a remény családja – Az Egyház mint Isten háza és házanépe	57
JULIA KNOP: Virtuális világok – új médiák	68
SASKIA WENDEL: A virtuális realitás és a mindent meghatározó valóság, amelyet Istennek nevezünk	78