

CXXII. évf. 2014/1–2 *Communio* NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Egyetem, igazság, szabadság

- SZUROMI SZABOLCS ANZELM • A Katolikus Egyház és az egyetemi képzés:
az elmúlt tíz évszázad karakterisztikumai
- HOLGER ZABOROWSKI • Az egyetem válsága – a válság egyetemessége
- TÖRÖK CSABA • Az értelmiségi lét illúziója
- JOHN WEBSTER • Sub ratione Dei
– A teológia és az egyetem kapcsolatáról
- PAUL MCPARTLAN • A teológia az egyetem spektrumában
– A Nemzetközi Teológiai Bizottság
dokumentumának méltatása
- PETER WALTER • Egyetem és teológia a középkorban
- THOMAS SÖDING • „Amikor gyenge vagyok, akkor vagyok erős”
(2Kor 12,10)
– Exegetikai kommentár XVI. Benedek pápa
lemondásához

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK

ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ

RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE

BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYÖRFFY 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 PRIME RATE NYOMDÁBAN

FELELŐS VEZETŐ: DR. TOMCSÁNYI PÉTER

Az egyetem az igazság és a szabadság kiemelten fontos színhelye, nem pusztán történelmi okokra visszavezethetően, hanem létének lényegét tekintve. Nem véletlen, hogy valamennyi zsarnoki rendszer, totális befolyásra törekedő államhatalom ellenségesen viszonyul az egyetemhez és legelsők az igazság kutatását igyekszik megakadályozni, és az igazság fényében föltárulkozó, az istenképiséget magán viselő emberhez méltó szabadság széttűzését tekinti elsődleges feladatának. Tanulságos, hogy a francia forradalom emberei az egyenlőség eszméjére hivatkozva oszlatták fel az egyetemet, mondván: a magasabb szintű tudás és diploma megszünteti az emberek közötti, alapvető egyenlőséget. Ha ezt a nemzet meg akarja őrizni valamennyi polgára számára, meg kell szüntetni a tudományok művelését, a magas szintű tudás intézményes továbbadását, be kell zárni az egyetemeket, kezdve a filozófiai és teológiai karon, folytatva az orvosi és bevégezve a haditudományi intézményeken. Ekkoriban bárki, ha képesnek érezte magát más meggyógyítására, diploma nélkül folytathatott orvosi praxist, szerte a forradalmi Franciaországban. Az eredményről jobb nem szólni.

A XX. század totalitárius rendszerei az egyetemet nem megszüntették, hanem kisajátították, saját ideológiáik melegágyává tették. A jelenleg terjedő globalizmusnak szintén vannak ötletei az egyetemmel kapcsolatban, s ha a kísérlet nem válik be, mint az ősi adomában, annál rosszabb a tényekre nézve, és a globalizmus szálláskészítőinek, híveinek, szószólóinak van még javaslatuk, bőségesen.

Hazánkban az egyetem intézménye kivette részét a negyven évig tartó pusztai vándorlásban, s amikor ennek vége lett, az egyetem új igényekkel szembesült. Ám az új elvárások éppen olyan kártékonyak az igazság és szabadság vonatkozásában, mint a korábbi, ideológiai igények. A sajátos, hazai helyzet akkor válik igazán érthetővé és jobbá tehetővé, ha a fölmerülő gondok a maguk legtágasabb összefüggéseiben kerülnek bemutatásra. A tanulmányok úgy szólnak az egyetem válságáról, hogy miközben az igazság és szabadság eszméje iránti elkötelezettségből jottányit nem engednek, a válság

egyetemességéről sem hallgatnak. A keresztény Európa egyik legnagyobb intézmény-találmánya, az egyetem fönnmarad, vagy eltűnik, mert a történelem meghaladta?

Az egyetem jövőendő sorsát kutatva, megfontolandók II. János Pál gondolatai a Katolikus Egyetem lényegét illetően:

„Az Egyház szívéből született Katolikus Egyetem beleszövődik az Egyetem intézménye eredetéig visszanyúló hagyományba, s mindig úgy mutatkozott meg, mint a kreativitás és a tudás terjesztésének páratlan központja az emberiség javára. Hivatásánál fogva az *Universitas magistrorum et scholarium*, 'a tanárok és diákok egyeteme' a kutatásnak, a diákok oktatásának és nevelésének szenteli magát, akik szabadon alkotnak közösséget a tanáraikkal a tudás azonos szeretetében. A katolikus egyetem az összes egyetemmel osztozik „az igazság fölötti örömben”, tudniillik az igazság keresésének, megtalálásának és közlésének örömeiben – ez a Szent Ágostonnak annyira kedves *gaudium de veritate* – a megismerés minden területén. Kiváltságos feladata, hogy „a szellemi munkában lényegileg egyesítse a valóság két rendjét, melyeket gyakran megpróbálnak szembeállítani, mintha ellentétesek volnának: az igazság keresését és a bizonyosságot afelől, hogy az ember már ismeri az igazság forrását.”

A Szerkesztőség

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.

A Katolikus Egyház és az egyetemi képzés: az elmúlt tíz évszázad karakterisztikumai*

BEVEZETÉS; I. AZ EGYETEMEK KIALAKULÁSA A 11–12. SZÁZADBAN; II. A SKOLASZTIKUS EGYETEMI RENDSZER ÚJABB VIRÁGZÁSA A HUMANIZMUS IDEJÉN; III. A *RATIO STUDIORUM* ÉS A MODERN KOR EGYHÁZI FELŐOKTATÁSI RENDSZERE; ÖSSZEGZÉS: KORTÁRS KIHÍVÁSOK

BEVEZETÉS

„A katolikus egyetem, amely az Egyház szívéből született, abba a hagyomány-folyamba tartozik, amely visszavezethető az egyetem mint intézmény eredetéhez.”¹ Ezzel a mondattal nyitja meg Szent II. János Pál pápa 1990. augusztus 15-én kelt *Ex corde Ecclesiae* kezdetű apostoli konstitúcióját, amely jelenleg a Katolikus Egyház hatályos felsőoktatási törvénye a katolikus egyetemek működésére vonatkozóan, kontinenstől és országtól függetlenül.²

I. AZ EGYETEMEK KIALAKULÁSA A 11–12. SZÁZADBAN

Az utóbbi másfél évtized történelmi kutatásai egyre inkább rávilágítanak arra, hogy mennyire összetett folyamat eredménye volt mindaz, amelyet a középkori egyetemi oktatás megindulásaként szokás említeni. A kézíratos források

* A Kárpát-medencei Közgazdász Konferencia – „Magyar nyelvű gazdasági képzés a Kárpát-medencében” című konferencián (Budapesti Corvinus Egyetem, 2014. január 23.) elhangzott előadás átdolgozott változata. A tanulmány az *Instituto de Derecho Europeo Clásico* nagylelkű támogatásával készült az Universidad de Las Palmas Jogi Karán, a TÁMOP 4.2.2 és az OTKA K 106300-as program keretében.

¹ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ex corde Ecclesiae* apostoli rendelkezése a katolikus egyetemekről (ford. SZÉCHÉNYI K.), Budapest 1991. 4. n. 1.

² IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Ex corde Ecclesiae* (15 aug. 1990): AAS 82 (1990) 1475–1509.

tanulmányozása egyértelműen mutatja az egyes oktatók személyes szerepének fontosságát, amint az oktatás folyamán, lépésről lépésre bővülő anyaggal és hangsúlyokkal törekedtek az előadott diszciplína plasztikus, és a gyakorlatban is hasznosítható kifejtésére. Ez az oktatói tevékenység képezte azt a folytonos belső tartalmat, amelynek külső kerete és jogi meghatározottsága az *universitas*-ok (egyetemek) megalapításával a 12. századra átalakult.³

A 12. század második felében, illetve a 13. század elején tanúi lehetünk egy változási folyamatnak.⁴ A székesegyházi iskolában tevékenykedő mesterek és diákok érdekeik védelmére céhekbe tömörültek, amelyet a személyegyesületek egyik formájára alkalmazott római jogi kategóriával *universitas*-nak neveztek el. Erre példa az *Universitas Magistrorum et Scholarium Parisinensis*. A legelterjedtebb vélemények szerint a legelső három egyetem sorrendben a következő. A Bolognai Egyetem⁵, ami 1050 körül jött létre és jogi oktatásáról vált híressé. A második a Párizsi Egyetem körülbelül 1170-ben⁶, itt a filozófiai és teológiai stúdiumok számítottak kezdetben kiemelkedőnek, de a kánonjog oktatása is magas színvonalon állt.⁷ Végül a harmadik, a Salerno-i Egyetem 1173-ban, ahol az orvostudományokat művelték.⁸ Azonban mind a három már néhány évszázad óta jól működő székesegyházi iskola folytatásaként nyerte el az „egyetem” megnevezést.

Az egyetemek elismertsége kezdetben pápai bullához kötődött, de csakhamar a német-római császár, Barbarossa Frigyes (1155–1190) is felismerte

³ Részletesen vö. SZUROMI SZ. A., *A középkori egyetemek létrejöttének és az egyetemi oktatás megszületésének sajátosságai*, in KÖRMENDY K., *Studentes extra regnum. Egyetemjárás és könyvhasználat az Esztergomi Székeskáptalanban 1183–1543* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/9), Budapest 2007. 41–53.

⁴ BELLOMO, M., *Il Medioevo e l'origine dell'università*, in BELLOMO, M., *Medioevo edito e inedito I. Scholae, Universitates, Studia* (I Libri di Erice 20/1), Roma 1997. 15–30. SZUROMI, SZ. A., 'Work in progress' – *The transformation of the cathedral teaching to the university instruction of the canon law at the end of the 11th Century*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung Kanonistische Abteilung* 91 (2005) 758–766.

⁵ *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, IX. 645–660. *New Catholic Encyclopedia*, II. New York 1967. 650–651. *Lexikon des Mittelalters*, II. Stuttgart–Weimar 1999. 381–387. DE RIDDER-SYMOENS, H., *La place de l'Université de Bologne dans la mobilité des étudiants européens*, in 'Universitates' e Università (Atti del Convegno Bologna 16–21 novembre 1987), Bologna 1995. 83–92.

⁶ *Lexikon des Mittelalters*, VI. 1720–1721. GABRIEL, A., *Les origines de la faculté de Décret de l'ancienne université de Paris*, in *L'Année canonique* 17 (1973) 507–531.

⁷ BRUNDAGE, J. A., *From Classroom to Courtroom. Parisian Canonists and their Careers*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 83 (1997) 342–361.

⁸ *Lexikon des Mittelalters*, VII. 1297–1298. PACHARD, F.R., *School of Salernum*, London 1922. VITOLO, G., *Dalle scoules salernitane di medicina alla Scoula medica salernitana*, in *Studi di storia meridionale in memoriam di P. Laveglia*, Salerno 1994. 13–30.

az egyetemalapítási jog gyakorlásának fontosságát, és egyúttal az egyetemi képzés támogatásának a jelentőségét. Így több fajta olyan okiratot tartunk számon, amely egy adott egyetem elismertségét meghatározta, sőt a későbbiekben általában mindkét hatalom – az egyházi és a világi – részéről is megtörtént a megerősítő oklevél kiállítása, ugyanazon intézmény kapcsán. A létrejött egyetemek már nemcsak a klérus képzését látták el, hanem laikusok oktatásával is foglalkoztak. Ez különösen is a jogtudományok elsajátítása terén volt meghatározó, hiszen erre a végzettségre a királyi vagy császári kancelláriában, valamint a jogszolgáltatásban is nagy szükség volt. Ehhez kapcsolhatjuk még a városiasodás hatását, amely szintén nagyban hozzájárult az egyetemek fejlődéséhez. Itt elsődlegesen azokra a hallgatókra gondolunk, akik a különböző városi funkciók elnyerésének a reményében döntöttek az egyetemi tanulmányok vállalása mellett. Mindazonáltal, a klérus egyetemjárása továbbra is meghatározó volt a 12–14. században, nemcsak a teológiai és kánonjogi tudományos fokozatok megszerzése, hanem a jogtudományok elsajátítása terén is.⁹

Szeretnénk felhívni a figyelmet Afrikai CONSTANTINUS-ra (†1087 [?]), aki eredetileg karthágói születésű kereskedő volt, és a 11. század második felében – miután Észak-Afrikában arab orvostudományt tanult – számos arab művet fordított le latin nyelvre, hogy azzal tudja bővíteni a Salerno-ban már akkor folyó orvosi képzést. Ezt követően vonult vissza szerzetesnek, a benedeki regulát követve a Monte Cassino-i Apátságba.¹⁰ Őt tekintjük az első olyan középkori szerzőnek, aki a nyugat-európai egyetemi oktatásba átültette az arab orvostudományi tapasztalatokat.¹¹ Minden fordítása és önálló munkája alapvető és hosszú távú befolyást gyakorolt az európai egyetemi oktatásra és kutatásra, amelyet jól mutat művének összegyűjtött kiadása a humanizmus idején, 1536-ban, Basel-ben.¹² Az arab orvostudomány módszerének és eredményeinek ilyen korai átvétele, forradalmi újítást jelentett a nyugati orvosi képzés számára. Erre az egyik legjobb példa annak rendszerezett beépítése a Párizsi Egyetem orvosi oktatási programjába, 1271-ben.¹³

⁹ GILLES, H., *Les clercs et l'enseignement du droit romain*, in *Eglise et culture en France méridionale (XII^e – XIV^e siècle)* [Cahiers de Fanjeaux 35], Toulouse 2000. 375–387.

¹⁰ SCHIPPERGES, H., *Die Übersetzer der arabischer Medizin in chronologischer Sicht*, in *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 38 (1954) 53–93.

¹¹ JAQUART, D., *The Introduction of Arabic Medicina into West. The Question of Etiology*, in JAQUART, D., *La science médicale occidentale entre deux renaissance (XII^e s.–XV^e s.)* [Variorum Collected Studies Series CS 567], Aldershot 1997. III/186–195, különösen 188–189.

¹² *Constantini Africani opera*, Basel 1536.

¹³ NICLOUD, M., *Les Régimes de Santé au Moyen Âge, I: Naissance et diffusion d'une écriture médicale (XIII^e – XIV^e siècle)*, Rome 2007. 61–86.

Amennyiben az 1517 előtti Európa térképén végig tekintünk, kb. nyolcvan egyetemet számolhatunk össze.¹⁴ Természetesen ez a szám kissé csalóka, hiszen ezen egyetemek jelentős hányada szűnt meg még a középkorban, illetve az újkorban. Azonban több olyan egyetemről is beszélhetünk, amelyek csak nagyon rövid ideig – néhány évtizedig, vagy még addig sem – tudtak működésképesek maradni, majd azután végkép elenyésztek.¹⁵ Sajnos ilyenek voltak a magyarországi középkori egyetemalapítási próbálkozások is, akár Pécs (1367), Óbuda (1389), Pozsony (1465), vagy Buda (1480 körül) esetében. Ellenben tudunk jól működő székesegyházi képzésről a 14. században, amelynek kiemelkedő példája az esztergomi *Collegium Christi*. Ennek könyvvállománya a kortárs legmagasabb nemzetközi oktatási színvonalat tükrözte.¹⁶

¹⁴ **Albion:** Oxford (12. század közepe), Cambridge (1209), St. Andrews (1412), Glasgow (1451), Aberdeen (1495); **Hispania:** Palencia (1208), Salamanca (1218), Sevilla (1254), Lisboa (1290), Lérida (1300), Coimbra (1308), Valladolid (1346), Huesca (1354), Barcelona (1450), Zaragoza (1475), Sigüenza (1489), Palma (1489), Alcalá (1490), Valencia (1500); **Franciaország:** Párizs (1170), Toulouse (1229), Montpellier (1289), Avignon (1303), Orléans (1305), Cahors (1331), Angers (1337), Grenoble (1339), Perpignan (1349), Orange (1365), Aix (1409), Besançon (1422), Dole (1422), Poitiers (1431), Caen (1432), Bordeaux (1442), Valence (1459), Nantes (1461), Bourges (1464); **Itália:** Bologna (11. század közepe), Salerno (1173), Reggio (1188), Vicenza (1204), Arezzo (1215), Padova (1220), Napoli (1224), Vercelli (1228/1243), Piacenza (1248), Róma (1303), Perugia (1308), Treviso (1318), Pisa (1343), Firenze (1349), Siena (1357), Pavia (1361), Ferrara (1391), Torino (1405); Catania (1444); **Németalföld és Skandinávia:** Heidelberg (1386), Köln (1388), Erfurt (1392), Leipzig (1409), Rostock (1419), Louvain (1425), Greifswald (1456), Freiburg (1457), Basel (1459), Ingolstadt (1459), Trier (1473), Mainz (1476), Tübingen (1476), Uppsala (1477), Copenhagen (1478), Wittenberg (1502); Frankfurt Od. (1506); **Közép-Európa:** Prága (1348), Krakkó (1364), Bécs (1365), Pécs (1367), Óbuda (1389), Pozsony (1465), Buda (1480 körül).

¹⁵ BELLOMO, M., *Saggio sull'Università*, Roma 1996.² DE RIDDER-SYMOENS, H., *Bibliographie de l'histoire des Universités aux Pays-Bas et en Belgique 1996-1997 et additions*, in *Nieuwsbrief Universiteitsgeschiedenis-Letter d'Information sur l'Histoire des Universités* 3/2 (1997) 49–58. JEDIN, H. (ed.), *The Medieval and Reformation Church* (An Abridgement of History of The Church, volumes 4 to 6; transl. HOLLAND, J.) New York 1993. 24–28, 51–54. KIBRE, J., *The Nations in Medieval Universities*, Cambridge 1950.

¹⁶ KÖRMENDY K., *Az esztergomi Collegium Christi és könyvtára a XIV–XV. században*, in *Magyar Könyvszemle* 99 (1983) 1–20.

II. A SKOLASZTIKUS EGYETEMI RENDSZER ÚJABB VIRÁGZÁSA A HUMANIZMUS IDEJÉN

Az érett középkor egyetemi képzésének kibontakozására az egyik legjelentősebb példa a Salamanca-i Egyetem. Ez egyúttal jól mutatja a középkori egyetemek kialakulásában megnyilvánuló kettősséget is, mivel annak alapja a kasztíliai király, IX. Alfonz (†1230) által 1218-ban létrehozott *studium generale*, amely elnyeri 1254-ben IV. Sándor pápától (1254–1261) az egyetemi oktatási jogokat. Ettől kezdve Salamanca – amint arra Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ 2012-ben rámutatott¹⁷ – Európa szellemi elitképzésének kiemelkedő központja lesz, amely mind az egyházi hivatalok, mind az udvari közigazgatás számára magas szinten biztosítja a minőségi szakmai utánpótlást. A képzés az akkori legszélesebb tudományos spektrumot fedi le, amely kiterjed a teológia, az arisztoteleszi filozófia, a kánonjog, a római jog, az orvostudomány (HYPOCRATES [†Kr. e. 377] és GALENO [†200/216] alapján) oktatására, valamint EUCLIDES (†Kr. e. 275 körül) és PTOLEMAIOSZ (†170 körül) munkáinak bemutatására. Mindehhez a legjobb szerzők magyarázatait – kommentár- és segédirodalmát – alkalmazta az egyetem. Fontos állomás az intézmény életében az oktatási rendszer és az egyetemi élet megújítása 1411-ben XII. Gergely pápa (1406–1415), majd 1422-ben V. Márton pápa (1417–1431) által.¹⁸ A 15–16. században különösen is virágzott az intézményben folyó tudományos élet és annak hatása mindmáig maradandó. A dominikánus rend oktatói tevékenységének köszönhetően a *schola salamanina* (azaz a „salamanca-i iskola”) alapvető befolyást gyakorolt mind a *filozófia*, a *teológia*, mind a *jog* művelésére, amelyet számtalan értékes kézirat támaszt alá. Ezek kiemelkedő kulturális kincsei az európai egyetemi oktatásnak, amelyek feldolgozása jelenleg is (vö. Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN munkáját) folyamatosan zajlik.¹⁹ Csak a legismertebb nagy humanista szerzőket említve: Francisco DE VITORIA (†1546), Melchior CANO (†1560), Do-

¹⁷ PENA GONZÁLEZ, M. A. (coord.), *De la primera a la segunda “Escuela de Salamanca” Fuentes documentales y línea de investigación* (Fuentes documentales 7), Salamanca 2012. 11.

¹⁸ *Constituciones de Martín V para la Universidad de Salamanca*, in BELTRÁN DE HEREDIA, V. (ed.), *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219–1549)*, II. Salamanca 1967. 186–187; vö. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. – POLO RODRÍGUEZ, J. L. (coord.), *Salamanca y su Universidad en el primer renacimiento: siglo XV*, Salamanca 2011.

¹⁹ HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *La transmisión manuscrita de los dominicos en los siglos XV y XVI. Estado de la cuestión*, in PENA GONZÁLEZ, M.A. (coord.), *De la primera a la segunda “Escuela de Salamanca” Fuentes documentales y línea de investigación*, 89–120.

mingo DE SOTO (†1560), Bartolomeo DE LAS CASAS (†1566), Domingo BAÑEZ (†1604), valamint Francisco SUÁREZ (†1617).²⁰

Francisco DE VITORIA – akit a nemzetközi jog művelése egyik előfutárának tekintünk – ugyan Párizsban végzi tanulmányait és ott is kezdi meg oktatói pályafutását, de 1526-tól már a Salamanca-i Egyetem tanszékvezető professzora, ahol haláláig, 1546-ig tanít. Ez alatt születnek meg azok a teológiai, filozófiai és jogi művei, amelyek mindmáig megkerülhetetlenné teszik, akár Aquinói Szt. Tamás *Summa Theologiae* című művének magyarázatakor, akár a *De potestate civili* (1528), a *De Indis* (1532) és a *De Iure belli* (1532) című műveinek köszönhetően a nemzetközi jog kifejlődésének oktatásakor.²¹ Hasonló módon nem hagyható figyelmen kívül a jogtudományok modern kori művelésekor Francisco SUÁREZ *De legibus* című monumentális munkája, melynek új kritikai kiadása 1972 és 2012 között látott napvilágot.²²

Érdemes utalni arra az egyedülálló tudományos kutatási programra, amely Orazio CONDORELLI (Catania), Franck ROUMY (Paris II) és Mathias SCHMOECKEL (Bonn) koordinálása alatt 2009 és 2012 között három terjedelmes kötetben összegezte az egyházi jogtudomány 12. századtól kibontakozó eredményeinek és intézményes eszközeinek nélkülözhetetlen és maradó hatását a mai európai jogi kultúrára, az európai típusú jogrendszerek működésére és az azokban mindmáig alkalmazott eszközökre, bármely klasszikus jogág tekintetében.²³ A katolikus egyetemek mindmáig gazdagítják ezzel a jogi kultúrával a modern jogi képzést.

²⁰ Vö. MANTOVANI, M., *Los comentarios a la q. 2 de la I Pars de la «Summa Theologiae»*. Algunas pistas, in PENA GONZÁLEZ, M. A. (coord.), *De la primera a la segunda «Escuela de Salamanca» Fuentes documentales y línea de investigación*, 133–151.

²¹ HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista*, Madrid 1995. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., „Totus orbis, qui aliquo modo est una república”. Francisco de Vitoria, el derecho de gentes y la expansión atlántica castellana, in *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos XXVI* (2004) 359–392. LANGELLA, S., *La transmisión manuscrita de Francisco de Vitoria*, in PENA GONZÁLEZ, M. A. (coord.), *De la primera a la segunda «Escuela de Salamanca» Fuentes documentales y línea de investigación*, 121–131.

²² GARCÍA ANOVEROS, J. M., *Las ediciones críticas del «Corpus Hispanorum de Pace» del CSIC: contenido, obras y autores, metodología*, in PENA GONZÁLEZ, M. A. (coord.), *De la primera a la segunda «Escuela de Salamanca» Fuentes documentales y línea de investigación*, 269–288, különösen 283–287.

²³ CONDORELLI, O. – ROUMY, F. – SCHMOECKEL, M. (Hrsg.), *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, I: Zivil- und Zivilprozessrecht (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 37/1), Köln–Weimar–Wien 2009; II: Öffentliches Recht (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 37/2), Köln–Weimar–Wien 2011; III: Straf- und Strafprozessrecht (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 37/3), Köln–Weimar–Wien 2012.

III. A RATIO STUDIORUM ÉS A MODERN KOR EGYHÁZI FELSOÓKTATÁSI RENDSZERE

V. Szixtusz pápa (1585–1590) 1588-ban hozza létre a *Congregatio pro universitate studii romani*-t, *Immensa aeterni Dei* kezdetű konstitúciójával²⁴, a Pápai Állam felsőoktatási rendszerének felügyeletére. A kongregáció azonban további felhatalmazásokat is kap azért, hogy a pápai alapítólevéllel rendelkező legjelentősebb egyetemek felett is ellenőrzést gyakorolhasson, beleértve Párizst, Oxfordot, Bolognát és Salamanca-t.²⁵ Mindössze tizenegy év telik el, és 1599-ben megtörténik a Jezsuita Rend által kidolgozott egységes felsőoktatási szabályzat, a *Ratio atque instituto studiorum Societatis Iesu* római elfogadása. A szabályzat 1773-ig – a Jézus Társaság betiltásáig – volt kisebb módosításokkal hatályban²⁶ (megjegyzendő, hogy a Pázmány Péter által 1635. május 12-én megalapított, és II. Ferdinánd császár által 1635. október 8-án megerősített egyetem Nagyszombatban szintén ezen oktatási rend alapján működött).²⁷ A Jezsuita Rend 1814-ben történő visszaállításával újra ez a szabályzat lesz az egységesen alkalmazott kritériumrendszer a Szent-szék által elismert felsőoktatási intézmények működése és oktatási előírásai tekintetében.

A 18. század vége, 19. század eleje Európa-szerte meghozza az egyházi intézmények – így a felsőoktatás – szekularizációját. Ennek eredményeként a korábban egyházi irányítás – de legalábbis ellenőrzés – alatt álló egyetemek döntő többsége átkerül teljesen uralkodói, vagy állami fennhatóság alá. Ez a korábban bemutatott híres Salamanca-i Egyetem esetében 1807-ben következik be. A Katolikus Egyház a kialakult helyzetre tekintettel – szem előtt tartva a felsőoktatás egyedülálló fontosságát és azt a szerepet, amit az a 11. századtól betöltött – az Apostoli Szentzsék által felügyelt új – nevükben elsődlegesen a katolikus, vagy pápai jelzöt viselő – egyetemek létrehozását kezdi meg, akár a régi egyetemi központokban. Ez utóbbira példa az *Institut Catholique de Paris* 1875-ben, az *Institut Catholique de Toulouse* 1876-ban, vagy az *Universidad Pontificia de Salamanca* 1940-ben történt megalapítása. Ezzel párhuzamosan, XII. Leó pápa (1823–1829) 1824-ben kiadott

²⁴ SIXTUS V, Const. *Immensa aeterni Dei* (22 ian. 1588): GAUDE, F. (ed.) *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum collectio*, I–XXIV. Augustae Taurinorum 1857–1867. VIII. 993.

²⁵ SZUROMI SZ. A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/4), Budapest 2003. 190.

²⁶ VÖ. PAVUR, C., *The Ratio Studiorum. The Official Plan for Jesuit Education*, Saint Louis 2005.

²⁷ TÖRÖK J. – LEGEZA L., *Pázmány Péter Katolikus Egyetem*, Budapest 1999. 11.

Quod divina sapientia kezdetű konstitúciójával megreformálja a pápa által is elismert diploma kiállítási joggal rendelkező egyetemek működését, és a *Congregatio pro universitate studii romani*-t átnevezi *Congregatio studiorum*-ra, jóval szélesebb ellenőrzési jogokkal ruházva azt fel. Közben megszületik 1832-ben a *Ratio studiorum* egységes oktatási szabályzat megújított formája²⁸, a felsőoktatási intézmények működésének részletes rendezésére. Az átnevezett kongregáció kompetenciájának 1870-ben történt kibővítése következtében, teljes felügyeletet gyakorolhatott az egész világ összes pápai címmel, vagy katolikus megnevezéssel rendelkező egyeteme fölött, valamint átfogóan a szenttudományok oktatása terén, történjen az akár állami egyetemhez kapcsolódva. Ezt bővíti tovább, a papképzés ellenőrzését is az addigiakhoz rendelve, XV. Benedek pápa (1914–1922) 1915. november 4-én, amely kompetencia egészen 2013-ig²⁹, az 1988. június 28-án kiadott *Pastor Bonus* kezdetű apostoli konstitúció XVI. Benedek pápa által (2005–2013) történt módosításáig fennállt. Jelenleg a Nevelésügyi Kongregáció (*Congregatio de Studiorum Institutis*) teljes felügyeleti joghatósággal rendelkezik a katolikus egyetemek és katolikus egyházi fakultások felett. Magát a Katolikus Egyház felsőoktatási intézményeire vonatkozó törvényt XI. Piusz pápa (1922–1939) újítja meg 1931-ben *Deus scientiarum Dominus* kezdetű apostoli konstitúciójával³⁰; amely VI. Pál pápa (1963–1978) által módosításra kerül a II. Vatikáni Zsinatot követően³¹, azonban a katolikus egyetemek működésére vonatkozó előírások tényleges átalakítását Szent II. János Pál pápa (1978–2005) 1990. augusztus 15-én kelt – fentebb idézett – *Ex corde Ecclesiae* kezdetű apostoli konstitúciója jelenti.³²

ÖSSZEGZÉS: KORTÁRS KIHÍVÁSOK

Milyen szerepe van a modern korban az egyházi felsőoktatásnak a Világ egyetemi képzési és kutatási rendszerén belül? A kérdés megválaszolása összetett, és megtehető akár az Európai Katolikus Egyetemek Szövetségének (FUCE), akár a Világ Katolikus Egyetemei Szövetségének (IFCU) küldetésnyilatkozataiból vett idézettel, amely az európai típusú egyetemi rendszer

²⁸ *Ratio atque instituto studiorum Societatis Iesu*, Paris 1850.

²⁹ BENEDICTUS XVI, M.P. *Ministrorum institutio* (16 ian. 2013): *L'Osservatore Romano*, 16 gennaio 2013.

³⁰ AAS 23 (1931) 241–262.

³¹ PAULUS VI, Const. Ap. *Normae quaedam*, Typis Polyglittis Vaticanis 1968.

³² IOANNES PAULUS II, Const. Ap. *Ex corde Ecclesiae* (15 aug. 1990): AAS 82 (1990) 1475–1509.

és hagyományainak, valamint a Katolikus Egyház tanítása által közvetített maradandó értékek megőrzését; a magas szintű kutatási és oktatási tevékenységet, és a más egyetemekkel, kutatóközpontokkal való minél szélesebb együttműködést helyezik előtérbe, a lehető legtágabb tudományos spektrumban.³³

A válasz azonban lehetséges néhány intézmény példáján keresztül is, amely egyetemek meghatározó szereplői – egyházi identitásuk mellett – a nemzetközi felsőoktatás versenyképes rendszerének. Ilyen a katolikus egyetem megnevezést legkorábban elnyert, egyúttal a legrégibb németalföldi egyetem, a *Leuven-i Katolikus Egyetem*³⁴, amelyet V. Márton pápa alapított 1425-ben. Nemcsak arról híres ez az intézmény, hogy itt tanított Rotterdami ERASMUS (†1536)³⁵, és ezen egyetemen belül hozta létre az ún. hármas kollégiumot, a héber, a görög és a latin nyelv elmélyült együttes elsajátítása céljából; hanem arról is, hogy jelenleg világviszonylatban az egyik vezető felsőoktatási és kutatási intézmény a mérnök-informatika és az idegtudomány területén. Említhetjük azonban a *Georgetown University*-t is (Washington, D.C.), amely 1789-es alapítási dátumával a legrégebbi jezsuita intézmény az USA-ban, és mind az orvostudományi, a jogtudományi, mind a közgazdaságtudományi képzés területén a legnevesebb egyetemek közé tartozik.³⁶ Nem feledkezhetünk meg az 1841-ben alapított *Fordham University*-ről (New York), amely szintén jezsuita felsőoktatási intézmény, és hagyományosan magas szintű klasszikus nyelvi képzésein és kutatásain túl, PhD programja az egyik legelismertebb a filozófia, a neveléstudomány, a közszolgálat és a jogtudomány területén.³⁷ Ebbe a sorba illeszkedik a *University of Notre Dame* (Ind.), amely a Szent Kereszt papi közösséghez kötődik. Ez a szabályozott papi társaság hívta életre 1842-ben a világ jelenleg egyik leg híresebb kutatóegyetemét. Az intézmény nemcsak a villamosmérnöki és informatikai képzés területén jár élen, hanem meghatározó jelentőségű a jog-, a politika-, és a történelemtudomány – különösen a medievisztika – művelésében is.³⁸ Utalni szeretnénk még *Radboud Egyetemre* (Nijmegen), amely

³³ INTERNATIONAL FEDERATION OF CATHOLIC UNIVERSITIES, *Approaches to Environmental Geopolitics* (Journal of the Center for Coordination of Research 12), Paris 2013. 45–51.

³⁴ TOLLEBEEK, J. – NYS, L., *The city on the hill: a history of Leuven University 1968–2005*, Leuven 2006.

³⁵ VÖ. ZWEIG, ST., *Erasmó de Róterdam: Triunfo y Tragedia de un Humanista*, Barcelona 2005.

³⁶ O'NEILL, P. R. – WILLIAMS, P. K., *Georgetown University*, Charleston, SC. 2003.

³⁷ SCHROTH, R. A., *Fordham: A History and Memoir*, New York 2008.²

³⁸ PILKINTON, M. C. *Washington Hall at Notre Dame: Crossroads of the University, 1864–2004*, Notre Dame, IN. 2011.

1923-ban jött létre, és az elmúlt két évtizedben Európa egyik legmeghatározóbb egyeteme lett a molekuláris biológia és a nanotechnológia területén; 2014-re pedig elnyerte a „legjobb holland egyetem” kitüntető címet.³⁹ Két újabban alapított pápai jogú – ún. pontifikális – egyetemre is érdemes felhívni a figyelmet. Az első, a *Pontificia Università della Santa Croce*, amely 1984-ben történt megalapítása óta az egyik legkiválóbb nemzetközi professzori karral rendelkezik Rómában, oktatási programjába illesztve olyan képzéseket is, mint a kommunikáció.⁴⁰ A második, a *Pontificia Ateneo Regina Apostolorum*, amely 1993-ban nyitotta meg kapuit, és különösen a szociológiai képzés terén vívott ki magának komoly elismerést.⁴¹

A felsorolt egyetemek mindössze példák, amelyek jól mutatják, hogy az egyházi fenntartású felsőoktatási intézmények nem pusztán a 18–19. századig játszottak fontos szerepet az új generáció egyetemi oktatásában és a tudományos kutatásba történő bevezetésükben, hanem a 21. században, a legjobban fejlődő tudományterületeken is jelentős helyet töltenek be. Ezt támasztja alá a molekuláris bionikai képzés megindítása Magyarországon – elsőként a Kontinensen – a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen (PPKE), de a stratégiai együttműködések azon hálózata is, amelyet a Semmelweis Egyetemmel, az Eötvös Lóránt Tudományegyetemmel írt alá a PPKE 2012-ben, valamint a Corvinus Egyetemmel, a magyar közgazdasági képzés megújítására.

A 21. század egyházi felsőoktatási intézményei, a különböző országokban működő eltérő minőségbiztosítási és akkreditációs előírások megtartása mellett, továbbra is alá vannak vetve egy egységes akkreditációs rendszernek. Ennek a szervezete az Apostoli Szentszék által 2010-ben hivatalosan felállított saját akkreditációs bizottság, az AVEPRO, amely a Szentszék által elismert egyetemek, valamint a szenttudományok terén képzést folytató egyéb felsőfokú intézmények tekintetében illetékes.⁴² Ez a bizottság az Európai Unió felsőoktatási rendszerén belül is elismert teljes körű minősítési jogokkal rendelkezik.

II. János Pál pápa *Ex corde Ecclesiae* kezdetű konstitúcióját idézve tehát, a modern kori egyházi felsőoktatásnak: „(...) minden alapvető tevékenysége kapcsolatos és összhangban van az Egyház evangelizációs küldetésével: a ke-

³⁹ *Annuario Pontificio per l'anno 2004*, Città del Vaticano 2004. 1628; vö. http://www.ru.nl/english/university/history-radbound/growth_ru/ (konzultálva: 2014. január 21.).

⁴⁰ *Index. Universitates et alia instituta studiorum superiorum Ecclesiae Catholicae*, Città del Vaticano 2005. 321–322.

⁴¹ *Index. Universitates et alia instituta studiorum superiorum Ecclesiae Catholicae*, 329.

⁴² Honlapja: <http://www.avepro.va/>.

resztény üzenet fényében folyó kutatás, melynek eredményeit az egyén és a társadalom szolgálatába állítja; a hittel telített oktatás, mely a hallgatókat képessé teszi az ésszerű és kritikus ítéletre, és tudatosítja az egyén transzcendens méltóságát; a szakmai képzés, melybe etikai értékek épülnek, és kialakítja az emberek és a társadalom szolgálatának igényét; a kultúrával folytatott párbeszéd, melytől a hit érthetőbbé válik, és a teológiai kutatás, amely segít a hit mai nyelven való kifejezésében.”⁴³

ÉLETRAJZI ADATOK:

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem. (*1972), 2000-ben pappá szentelték. 1999-ben kánonjogból, 2006-ban teológiából PhD fokozatot szerzett. 2010-ben megkapta az MTA DSc címet. 2002-től egyetemi tanár, 2011-től a PPKE rektora.

⁴³ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ex corde Ecclesiae* apostoli rendelkezése a katolikus egyetemekről, 31.

Az egyetem válsága – a válság egyetemessége

Napjainkban sokat beszélnek az egyetemről, válságáról, reformjáról, lehetőségeiről és kihívásairól. Ez nem újkeletű jelenség. Éppen az egyetem teszi témává szüntelenül önmagát: azt a teret, amelyet megnyit, és amely oly sokféle módon mindannyiszor kivételes teret is képez, egy teret, amelyben az államot és a társadalmat, a vallást és a kultúrát nem egyszerűen előfeltételezik, vagy érvényükben és igényeikben megerősítik, hanem kritikailag kérdés tárgyává is teszik. Olyan tér ez, amelyben a szellem életének, akármennyire is természetlennek és értelmetlennek tűnhet ez a kívülállók számára, nem kell állandóan igazolnia önmagát, s amelyben, bármennyire is nehéznek tűnjön ez, megadják a tiszteletet az igazságnak és a szabadságnak. Az egyetem pedig mindig is téma volt: azok számára, akik költségeit fedezték, akik büszkéek rá és támogatják, ám azok számára is, akik megtámadva vagy megkérdőjelezve érzik magukat, akik korlátozzák igényeit, akik csökkentik hatalmát, korlátozzák szabadságát vagy hasznát akarnak általa hajtani maguknak. Az egyetemről való gondolkodás mindig is hajlik a végletek felé. Míg az egyik oldalon esküsznek az egyetem végére, a másikon úgy tartják, hogy a reformok életmegtartóak, az egyetem túlélésének lehetségségi feltételét képezik. Az egyetemnek is megvannak a maga tradicionalizmusai és modernizmusai. A múlt magasztalása és megdicsőítése mellett fennáll egy gyakran nem kevésbé egyoldalú kiszolgáltatottság a jövő ígéreteivel szemben. Újra meg újra vitatkoznak és csatároznak arról, hogy hát mi is az egyetem? Ugyanis az egyetem „lényege” – vagyis az egyetemi élet beteljesülése – elmentmondásos fogalom. Mindig újra meg kell találni és határozni: mégpedig a múlt igényének, a jelen kihívásainak és a jövő lehetőségeinek a közös nevezőre hozásával.

Mindez nem csoda. Az egyetem ugyanis el van kötelezve az igazságnak. Ez az irányulás védelmezi és belehelyezi a feltétlen terébe.¹ Mi volna ugyanis az igazság – beleértve ebben az igazság keresését is –, ha alá lenne vetve bármily feltételnek? Ez az elkötelezettség azonban mindannyiszor egy végtelen, mindig nyitott és ellentmondásoktól, ellenállásoktól, kiegészítésektől és hibakiigazításoktól jellemzett történelmet eredményez: az igazságot soha nem lehet lezárt módon, egyértelműen, töredékmentesen megragadni, legalábbis nem azok által, akik az egyetem terében törekednek utána, a véges emberek által, akiknek a kontingenciája tudásukat is kontingenssé teszi. Jóllehet megannyiszor megkísérelték ennek a kontingenciának a viszonylagossá tételét, például amikor az egyetem terében nem az egyes embert, hanem magát a tudományt tették a megismerés alanyává. Ám a tudományról való oly kedvelt beszédnek (bármennyire is igazságot mondanak ki vele) soha nem szabadna elfednie, hogy a tudomány alanyai mégis csak emberek, és hogy a tudomány maga sem tud elszakadni alapvető kontingenciájától, vagyis hogy az igazság és a történetiség nem mond ellent egymásnak, hanem – túl egyrészt az igazság-relativizmus hamis antitéziséen, másrészt az igazság-abszolutizmuson – kölcsönösen meghatározzák egymást. Ez nem utolsó sorban azért van így, mert az igazságra való irányulás mindannyiszor egy a szabadságban és a szabadságra való irányulás is. Az igazságnak ugyanis szüksége van a szabad elismerésre, és viszont: a szabadságnak – nem csak ott, ahol az „akadémiai” jelzővel látják el – szüksége van az igazságra mint belső értelmére. Enélkül ugyanis nem más lenne, mint merő szeszély.²

Hogy az egyetem eszméje nem csak ellentmondásos, hanem ellentmondásos történettel is bír, épp ezért nem lehet önmagában véve ellentmondásos állítás. Az egyetem története nem olyasmi, ami az egyetem „örök lényege” számára külsődleges dolog lenne. Épp ellenkezőleg: az egyetem csakis történeti konkrétságban lehet az, ami és aminek lennie kell. Ezért naiv elgondolás lenne ragaszkodni egy időtlen egyetem-eszméhez. Hisz hozzátartozik az egyetem eszméjéhez, hogy abban az önazonosság és a különböző-

¹ Ehhez ld. DERRIDA, J., *Die unbedingte Universität*, Frankfurt/M. 2001.

² Ezen a ponton emlékeztetünk az Albert-Ludwigs-Universität I. kollégiumi épületének a feliratára. A Jn 8,32-t idézi: „Az igazság szabaddá tesz benneteket”. Ehhez ld. még: KAISER, G., *Die Wahrheit wird euch frei machen. Die Freiburger Universitätsdevise – ein Glaubenswort als Provokation der Wissenschaft*, in WENZLER, L. (szerk.), *Welche Wahrheit braucht der Mensch? Wahrheit des Wissens, des Handelns, des Glaubens*, Freiburg i.Br. 2003, 47–103. Vö. CASPER, B., *Wahrheit und Freiheit*, in uo. 105–121, valamint LEHMANN, K., „*Die Wahrheit wird euch frei machen.*” Predigt im Ökumenischen Festgottesdienst, in *550 Jahre Universität Freiburg. Redebeiträge zum Festakt und zum Ökumenischen Festgottesdienst*, Freiburg i.Br. 2007, 85–93.

ség minduntalan új viszonyba kerül, hogy az egyetemnek változnia kell, hogy hű maradjon önmagához.

Ebből kifolyólag az egyetem sokszor elátkozott kortárs válsága nem újdonság. Épp ellenkezőleg: ez az egyetem eleveenségének a jele. Aggódunk kellene, ha nem állna fenn ez a válság. Az az igazán veszélyes az egyetem számára, hogyha már nem vitatkoznak róla – hogyha besorolódna lényegidegen összefüggéseibe, s csakis a kívülről számára juttatott szerepnek felelne meg, vagy ha az egyetem túlzó önbizalommal történetileg kontingens alakját abszoluttá tenné, s ezáltal kivonná magát a változás lehetősége és szükségessége, a történeti átalakulás és válságtapasztalat alól. Az első esetben elfelejténénk, hogy az egyetemet nem lehet korlátozni egy konkrét szerepre vagy funkcióra, s hogy ezzel ellentétben minden funkcionalizmust, az igazság és a szabadság minden tőlük idegen céloknak való alárendelését radikálisan megkérdőjelezi, s ily módon tövis marad minden kísérlet ellenében, amely az igazságot és a szabadságot „civilizálni” és társadalmi, gazdasági, politikai vagy akár vallási elvárásokra redukálni akarná. A második esetben pedig elfelejténénk, hogy az egyetemnek nem csak egyetlen alakja van, hanem csakis történelmi alakzatainak a sokféleségében eleven. Mert ha valami hozzátartozik az egyetem „lényegéhez”, akkor az nem más, mint a válságszerű, amely mindig újra eldönti és különválasztja azt, ami lényeges, s azt, ami lényegtelen, s ellenáll minden kísérletnek, mely lényegét egyszer s mindenkorra le akarná szögezni, vagy egy nálánál nagyobb rendszer elemévé akarná tenni az egyetemet. Nem azért van ez így, mert az egyetem a különbözőségről vagy az ellenállásról, a tiltakozásról vagy a lázadásról mint öncélokról szól, hanem azért, mert az egyetem által tiszteletben tartott igazság és szabadság csakis a mindent lezárni és besorolni akaró beazonosítással szembeni ellenállásban őrizhető meg. Aki megvizsgálja az egyetemtörténetet a középkortól napjainkig, hamar megállapítja, hogy az egyetem mindig újfent felmutatja a válságszerűnek a pillanatait. Úgy tűnik, hogy aki az egyetemről beszél, az mindig annak válságairól is beszél. A felemelkedésnek, a virágzó akadémiai életnek és az akadémiai szabadság önállításának a fázisai mellett ott vannak mindannyiszor a hanyatlásnak, a jelentéktelenségnek, az öntúlbecsülésnek és a szabadság elvesztésének a fázisai.

Mindez azt jelenti, hogy a kortárs aggodalmak az egyetem kapcsán helytelenek? Hogy a gyakran polemikus tónus az egyetemről folytatott vitákban el fog ülni? Hogy a reform és az ellenreform ideje után egyszer csak az egyetem hajója újra csendesebb vizeken fog tovább hajózni? Több indok is emellett a remény mellett szól. Nem lenne szabad annyira türelmetlennek

lennünk, és úgy tűnik, csak ki kellene várnunk, míg az utóbbi évek és évtizedek reformfáradozásainak az előnyei világosabban megmutatkoznak. Ám számos szempont ezellen a remény ellen szól. Ugyanis lehetséges, hogy amennyiben a válságszerű hozzátartozik az egyetemhez, válságok lépnek fel, amelyek végül oly radikálisan megkérdőjelezzik az egyetemet, hogy nem marad meg más, mint a név és az egykori nagyságra való pusztá emlékezés. Mert hát miről is van szó a mostani válságban? Számos egyetemről folytatott kortárs vita ezt a kérdést vizsgálja meg.

Ezen a helyen nem tudjuk végérvényesen megválaszolni ezt a kérdést. Ez ellen szól nem utolsó sorban az a tény, hogy ehhez még hiányzik a kellő történelmi távolság, amely a jelen helyzet megítéléséhez szükséges. Ám talán mégis felmutathatunk olyan szempontokat, amelyek világosan rámutatnak a jelenlegi egyetemválság dimenziójára, s ezáltal a fennálló veszélyek kiterjedésére.

Ha abból indulunk ki, hogy a fakultások minden különbözősége ellenére az egyetem belső célját az „igazság” és a „szabadság” szavakkal írhatjuk le, akkor talán számolnunk kell egy olyan egyetemre leselkedő veszéllyel, amely létét fenyegeti. Arról a veszélyről van szó, hogy az igazság és a szabadság annyira megkérdőjeleződik, hogy ezek a célok már egyáltalán nem nyernek elismerést, vagy csak oly töredékes módon ismerik ezeket fel, hogy eredeti jelentőségük végül elvész. Hogy ez mit jelent, azt az alábbiakban röviden és tézisszerűen, azaz egy szükségszerű kisarkítás feltételrendszerében igyekszünk kifejezni.

Az egyetem a feltétlen tere, ám jómaga nem abszolút, hanem sokféle módon függésben álló: függ a kielégítő finanszírozástól, a törvényektől, amelyek kijelölik határait és szabályozzák működését, az emberektől, akik nem egy elvont intézménynek, hanem a konkrét akadémiai életnek szentelik magukat, vagy a kultúrától, amely a tudásért magáért támogatja a tudást, amely nem csak megengedi, de lehetővé teszi, hogy megadják a tiszteletet az igazságnak és a szabadságnak. További feltételeket is megnevezhetnénk még itt. Ahogyan a demokratikus jogállamnak is megvannak a maga politikát megelőző alapjai, úgy az egyetemnek is megvannak a maga egyetemet megelőző alapjai. S mégis, mindezen előfeltételek ellenére, az egyetem feltétlen: mint egy hely, amely az igazságnak és a szabadságnak van szentelve, hasonlóan az érte és benne élő emberekhez, meghaladja születésének és fennállásának előfeltételeit. Nem lehet ezekre az előfeltételekre redukálni, hanem valamit újat hoz a napvilágra: nem pusztán elméleti tudásról, vagy a tudás új gyakorlati alkalmazási lehetőségeiről van szó, hanem arról, ami megelőzi az el-

mélet és a gyakorlat elkülönítését, s egyáltalán lehetővé teszi azt: ez a képzés. Nem elvont, hanem konkrét értelemben vett képzésről beszélünk, azoknak az embereknek a képzéséről, akik részt vesznek az egyetemi életben, akik hol csak pár évre, hol egy egész életre odaadják magukat ennek az életmódnak, s képződnek, ahogyan képeznek is: a feltétlen képeként, amely az egyetemen mutatja meg magát.

Mindazonáltal nem ritkán megkérdőjelezzük, hogy az egyetemet kitünteti a feltétlenség dimenziója. Ugyanis az egyetemet gyakran alárendelik születése és fennállása előfeltételeinek. Gyakran kívülről határozzák meg, hogy mi az egyetem. Ma már ugyan nem áll fenn annak a veszélye, hogy alárendelődné a vallásnak vagy meghatározott vallási igényeknek. Az egyetem annak a veszélynek sincs már annyira kitéve, mint a korábbi korokban, hogy alárendelődjön az állami vagy politikai céloknak (még ha ez a veszély a finanszírozás kapcsán újra meg újra meg is mutatkozik). Ma elsődlegesen a piac, a gazdaság rendje az, aminek szolgálatába állítják az egyetemet – s maga is ezek szolgálatába áll. Hisz akárcsak a vallás vagy állam általi egyetemfunkcionalizáció sem volt pusztán külsődleges, kívülről kikényszerített funkcionálisizáció, hanem gyakran – még ha ellenállását is kivívva – az egyetem maga támogatta és vitte előre ezt, úgy a piac paradigmájának mai uralma is egyszerre külső és belső uralom. Épp ebben áll az egyetem ennek a „céljától való eltávolodásának” veszélye: hogy belülről is előre viszik, s nem pusztán egy előzékeny engedékenységnak, kényelmességnek vagy a kívülről jövő nyomáshoz való szükségszerű alkalmazkodásnak az okán, hanem azzal a megindokolással, hogy így tesznek eleget annak az egyszerű feladatnak, mely szerint engedelmeskedni kell az idők szavának.

Már régen megvan ezért az a nyitott piac, amelyen az egyetemeknek meg kell védeniük önmagukat, s meg kell küzdeniük az eszközök felhasználásáért, a figyelemért és a befolyásért. Egyes egyetemek világszintű versenyben állnak egymással és egymás ellen. Ami feltétlen és a feltétlenbe átnyúló bennük, azt folytonosan lemetszik, s a feltételesre redukálják. Ma már nem beszélnek oly gyakran az egyetemeknek a közjóra vagy az egyén képzésére irányuló feladatáról, mint az elmúlt évtizedekben. A képzést árucikként kínálják fel, s lerövidítik a kiképzésre, amelynek céljait számos egyetemen kívüli érdekcsoport határozza meg. Emellett magát az egyetemet is piacként határozzák meg, amelyen az egyes fakultások és szakterületek konkurenciaharcban állnak egymással, s küzdeniük kell azért, ami sajátos érdekükhöz tartozik, s hogy ezt megfelelő módon támogassák. A klasszikus értelemben vett akadémiai szabadság már csak nyomaiban lelhető fel az egyre több vizsgakötelezettség és a mind jobban szabályozott tanulmányi rendek és kutatá-

si célok rengetegében – úgy a diákok, mint a tanárok oldalán. Ahol minden projektté lesz, s ahol mindent lehetőség szerint közéleti hatékonysággal kell keresztülvinni, s ahol az akadémiai önkormányzat követelményei egyre számosabbá és kiterjedtebbé válnak, a tudós önfeledt magányossága sem nyúlik már túl messzire.

Ezek a tendenciák világosan megmutatkoznak a kiszámíthatóság paradigmájának növekedő jelentőségében, amely lehetővé teszi, hogy mindent mindennel összehasonlítsanak és arányba állítsanak. A minőséget ily módon redukálják a mennyiségre, s ezen irányzat értelmében mindent alávetnek a mérhető tudományos eredmények diktatúrájának – legyen szó egyéni tanulmányi előrehaladásról, vagy a kutatók erőfeszítéseiről vagy egész tudományterületekről. A piac logikájának való alávetetés következményeitől óvókat kinevetik, s tegnapinak, ha nem tegnapelőttinek állítják be őket – ha szerencsájuk van. Ha kevesebb a szerencsájuk, akkor bojkottálóknak tekintik őket, hátrafordult alakoknak, akik ragaszkodnak a múlt képeihez, s útjában állnak a fejlődésnek.³

Az egyetem helyzetének ez az értelmezése drámainak hangzik. Nem tagadjuk, igen durva vonalakkal vázoltuk fel a helyzetet, s az értelmezésnek mélyebbre hatoló kiegészítésekre és pontosításokra lenne szüksége. Mindez ellen például felhozhatnánk azt, hogy a romantikus piacellenesség jut itt szóhoz, vagy hogy túlbecsüljük a piacgazdaság jelentőségét. Azt is fel lehetne hozni mindez ellen, hogy nem vettük számba ezen legfrissebb fejleményeknek a pozitív szempontjait: mert hát mit is lehetne mondani a hatékonyság, az egyetem céljainak a világosabb megfogalmazása, a piacgazdasági irányultságú józan ész ellenében? Ez ellen nem lehet semmit sem mondani. Mindazonáltal itt nem csupán arról van szó, hogy a piacgazdaság józan esze bevonult az egyetemekre és azok adminisztrációjába. Remélhetjük (és tovább menve kiindulhatunk abból), hogy ez a józan ész soha nem volt idegen az egyetemi élettől. Amiről szó van, az egy mélyebb rétegben játszódik le, és az egyetemen messze túlmutató piacgazdasági funkcionalizmusra való hajlással függ össze: a gazdasági hasznosság nem csak azt határozza meg, miként kell felhasználni valamit, vagy mi az értéke egy adott dolognak, hanem végül már azt is, hogy egy dolog micsoda. Ekképpen minden reduká-

³ Ehhez a gondolatmenethez ld. SCHWAN, G., *Bildung: Ware oder öffentliches Gut*, Berlin 2001. Ld. még NUSSBAUM, M. C., *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton 2010. HASS, U.–MÜLLER-SCHÖLL, N. (szerk.), *Was ist eine Universität? Schlaglichter auf eine ruinierte Institution*, Bielefeld 2009.

lódik egy meghatározott értékre – valamire, amiben az emberek különféle okokból értéket látnak (és amitől ezt az értéket, megint csak különféle okokból kifolyólag, meg is vonhatják), és ami lehetővé teszi, hogy összehasonlítsunk és arányba állítsunk mindent mindennel.

Nincs szükség hosszas leírásra, hogy megmutassuk, mindez mit jelent a klasszikus egyetem „vezérgondolatai”: az igazság és a szabadság számára. Mindkét vezérgondolat valami olyasmit jelöl, amit „aránytalan”, és amit nem szabad funkcionálisítani, amennyiben ez azt jelenti, hogy valamit alárendelünk a funkcióinak, s ezen funkciókból kiindulva határozzunk meg. Ez nem azt jelenti, hogy az egyetem mint az igazság és a szabadság helye (vagy, ha el akarjuk kerülni ezt a térszerű beszédmódot: mint igazság- és szabadságesemény) ne töltsen, ne tölthetne be bizonyos funkciókat. Épp ellenkezőleg: pontosan a klasszikus egyetem töltött be mindig is számos funkciót (az állam, a társadalom vagy az Egyház számára) mint az a hely, ahol az emberek szabadon szembesültek az igazsággal s megfelelték az igaznak az igényére. Mindazonáltal ezek a funkciók másodlagosak voltak tulajdonképpeni eszméjéhez képest – és másodlagosnak, olykor egyenesen tudattalannak is kellett maradniuk.

Ha napjainkban ellenben még utána is gondolnak az egyetem eszméjének, akkor gyakran az egyetem piacgazdasági funkcióinak tükrében teszik ezt, vagy – és ez nem kevésbé problematikus – ezen funkciók primátusának a kritikája tükrében. Az első eset (még ha az egyetem áthagyományozott eszméjének néhány szempontja fenn is marad benne) végül oda vezet, hogy az egyetem leteszi a fegyvert a piacgazdasági funkcionálisizáció tendenciái előtt. A második eset radikális kritikát eredményez, lázadó és forradalmi magatartást, amely azáltal határozza meg önmagát, amit kritikával illet, eközben azonban gyakran szem elől téveszti azt, ami a tulajdonképpeni célkitűzése kellene, hogy legyen. Ez ugyanis nem a pusztá ellenkezés hangja, hanem az egyetem azon „lényegéé”, miszerint az az a hely, ahol az igazság és a szabadság a maga feltétlenségében mutatkozik meg, és megjelenésük által az egyetem keretein túl is hatnak – mint kívülről érkező hang, mint a párbeszéd tanúságtétele, mint a különbözőség tapasztalatának és minden lezárt önazonosság-rendszert felállító állami, gazdasági, társadalmi vagy vallási tendencia visszautasításának kiforrott megfogalmazása.

Ha történetét tekintjük, az egyetem mindig újra szembesült azzal a veszéllyel, hogy alárendelődjön tőle idegen és másodlagos céloknak. Hosszú története van az egyetem átpolitizálásának, az egyetem állami vagy vallási céloknak való alárendelésének. Hát akkor miért lenne az egyetem piacgazdaságnak való alárendelődésének mostani veszélye fenyegetőbb, mint min-

den egyéb veszély? Nem lenne eltűzött ahhoz hasonlóan az, ha veszélyben éreznénk magunkat, mint ahogyan eltűzött az is, hogyha különösen kiválónak és fontosnak tartjuk magunkat?

Van egy szempont, amely megalapozza a jelen veszély kivételes jellegét. Egyes kivételektől eltekintve ugyanis már csak ritkán merül fel az egyetem eszméjére vagy „lényegére” irányuló kérdés. Nem csak az a gyanú lengi körül e kérdést, hogy metafizikai természetű (még ha nem is az szükségszerűen). Olyan kérdés ez, amelyet ha szabadon és az igazságra irányulva teszünk fel, akkor rámutat az egyetem piacgazdasági funkcionizációjának a korlátaira és ellentmondásaira, s épp ezért már veszített a jelentőségéből.

Ezzel együtt azoknak is van egyfajta elgondolása az egyetem „eszméjéről”, akik annak piacgazdasági funkcionizációján munkálkodnak. Csakhogy ez az eszme a maga vegytiszta (eleddig csak ritkán felbukkanó) formájában összeegyeztethetetlen az áthagyományozott egyetemi eszme vezérgondolataival, az igazsággal és a szabadsággal, amennyiben az igazságról és szabadságról egy feltételes dologra korlátozódik: az egyetem „létfogosultságát” s ezáltal az igazságot és a szabadságot a piac és annak érdekei határozzák meg. Mivel ez manapság még túl problematikusnak tűnik, csupán kevésszer mondják ki az egyetem funkcionizációjának alapjánál rejlő eszmét ott, ahol ez szóba kerül. Hogy oly keveset szólnak az egyetem új eszméjéről (és hogy emellett ragaszkodnak az „egyetem” megnevezéshez, holott akár egy új nevet is találhatnának), mindenesetre nem csak stratégiai előrelátásra, vagy azok rossz lelkiismeretére utal, akik az egyetem eszméjének gyökeres átértelmezésén fáradoznak. Arra is utal mindez, hogy ennek az átértelmezésnek a története nem kis mértékben névtelen folyamat, olyasvalami, amely titokban halad előre, gyakran anélkül, hogy az érintett szereplők ennek kifejezetten tudatában lennének. Ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy ez a folyamat átláthatatlan vagy misztikus, vagy hogy kisebb-nagyobb csoportok titkos összeesküvésére lenne visszavezethető. A társadalmi és kulturális folyamatok gyakran úgy játszódnak le, hogy azok, akik részt vesznek bennük, nincsenek tisztában saját szerepükkel, és az a történet, amelyben együttműködtek, csak bizonyos távolságból szemlélve válik világossá.

Ezért csak még inkább problematikus az a tény, hogy az egyetem maga gyakran már nem gondol utána önnön eszméjének, annak, hogy mi volt és minek kell lennie – abban a sokszólamú intenzitásban, amely mindig is éltette és jellemezte ezeket a vitákat –, és hogy a közéletben csak egy igen szűk korlátok között mozgó nyílt, az egyetem örökségére és az igazság és szabadság vezérgondolataira érzékeny diskurzus folyik az egyetemről.

Ugyanis épp ez a hiány támogathatja a fent nevezett fejlődési irányt, annak átértelmezését, hogy mit jelent az egyetem. És ha a hiány nem is támogatja, de semmi esetre sem gátolja ezt a fejlődési irányt.

Azok a szaktudományok, amelyeknek keretein belül hagyományosan sor került erre az utánagondolásra – a teológia és a filozófia –, úgy tűnik, már nem rendelkeznek azzal az erővel, hogy az egyetem „lényege” s ezáltal az igazságra és szabadságra vonatkozó emberi törekvés egésze kapcsán úgy nyilatkozzanak meg, hogy azt a többi szaktudomány befogadja. Sokféle módon, de már nem is látják annak szükségességét, hogy ilyen irányú gondolatokat bontakoztassanak ki. Önértelmezésük gyakran hasonult más tudományok önértelmezéséhez. A teológusok és filozófusok dicsérik önnön (speciális vagy szak-)tudományosságukat, más tudományos szakokhoz mérik önnön tudományos tevékenységüket és akadémiai önértelmezésüket, s eközben szem elől tévesztik, hogy a teológiában és a filozófiában mindig is többről van szó, mint a puszta szaktudományosságról. Ugyanis mindkét szakban – minden különbözőségük ellenére – mindannyiszor felmerül az emberi tudás egészére, a létező egészére, a tudás hatáira és lehetőségeire, valamint a feltételesre, a feltétlenre s az egyiknek másikhoz való viszonyára vonatkozó kérdés. S nem utolsó sorban mindkét diszciplínában felmerül a látszat és az igazság, szükségszerűség és szabadság, célra irányítottság és öncél alapvető különbözőségére irányuló kérdés, amely soha nem korlátozható ezek keletkezésére vagy fennállásuk lehetőségi feltételére, s nem is viszonylagosítható a végtelen igazságigények sokféleségére való tekintettel. Ha pedig van igazság, akkor miként változik meg az emberi tudás és cselekvés, hogyha az az igazság távlatában áll, még ha mindannyiszor csupán az igazság megközelítéseivel is van dolgunk? Ezek a diszciplínák még tovább is kérdeznek: van-e szabadság, s ha igen, miként mutatkozik meg? Vagy pedig minden alá van vetve a szigorú tudományos módszereket is magába foglaló szükségszerűségnek? Mindezekhez szorosan kapcsolódik végezetül az a kérdés, hogy vajon minden célra irányítható-e, vagy van olyasmi, ami nem engedí célra irányítani magát, mivel már mindig magában hordozza önnön célját? Hogyha ezeket a kérdéseket már nem teszik fel, vagy nem teszik fel kellő eréllyel, akkor széttorik az egyetem belső egysége. Akkor az már nem több, mint egymással pusztán szervezeten, meghatározott struktúrák vagy a közös külsődleges történelem révén kapcsolatban álló intézmények együttese. Nem utolsó sorban akkor mutatkozik meg ez a fejlemény, amikor kevésbé az egyetem belső „lényegére” vagy eszméjére kérdeznek rá, s sokkal inkább annak külső struktúrái válnak témává, ezeket reformálják meg.

A feszültség, amelyben az egyetem mint feltételes feltétlen mindig is áll, nem más, mint önmagának és az idegennek az értelmezése, az elsődleges funkciómentesség és a másodlagos funkciók terén fellépő feszültség, ahol megtörik az egyetem belső egysége, és többé már nem, vagy csak ritkán válik a reflexió és az utánagondolás tárgyává, s ki lesz téve korábban ismeretlen veszélyeknek. Hogyha ugyanis szétörik az egyetem belső egysége, akkor ezen védtelenség okán nem csak a korábbinál érzékenyebb lesz azokra a kísérletekre, amelyek kívülről akarják meghatározni az egyetem „lényegét”, s a fent nevezett feszültséget feloldják a feltételes javára. Végso soron szükség is lesz erre a kívülről érkező értelemadásra, mivel önmaga már nem tudja, mi és mi valósul meg benne. Ezért hálásan fogadja be az explicit vagy implicit önmagától idegen meghatározásokat – még ha ezek ellent is mondanak áthagyományozott célmeghatározásának. Ezért az egyetem kortárs válsága súlyosabb és veszélyesebb, mint a korábbi, mára már történelemmé vált egyetemválságok.

Ezen hagyományokból világos követelmény származik mindazok számára, akik szívükön viselik az egyetem mint az igazságra és szabadságra való megnyílás ügyét: elmélyültebben utána kell gondolni az egyetem „lényegének”, s ezen megfontolásokból ösztönzést kell találni az egyetem reformjához és önmeghatározásához. Ez a követelmény még inkább érvényes a kevésse fentebb megnevezett ténnyel szemközt, miszerint az egyetem funkcionálzásának kritikusai gyakran csupán a pusztá kritikára és ezzel együtt az egyetem kortárs válságának egy merőben negatív értékelésére korlátozzák magukat. Ilyenkor igencsak nyilvánvalóvá válik, hogy mi nem az egyetem. Nyitott kérdés marad azonban, hogy tulajdonképpen mi az egyetem: mit jelent – a jelen történeti körülmények közepette – az, hogy alakot adjunk az egyetem eszméjének? Hisz nem lehet arról szó, hogy egy történelmietlen lényegszemléletet juttatunk szóhoz, s abból indulunk ki, hogy fellelhető az egyetem egyetlen örök „lényege”, amelyet aztán le kell fordítanunk a valóság nyelvére. Az egyetemnek mint igazság- és szabadságeseménynek mindig is saját kora egyetemének kell lennie. Egy történelmietlen platonizmus épp annyira tévútra vivő ezen kérdésekben, mint a funkcionalizmus, amely kiszolgáltatja magát a történelemnek. Ezért is használtuk a „lényeg” szót mindig idézőjelben, hogy így kizárjunk egy lehetséges félreértést, egyszersmind a „lényeg” szóbeli vagy beteljesülési dimenziójára, vagyis az egyetem eszméjének történetiségére utaljunk.

Mindenesetre vélelmezhetjük, hogy ez a követelmény nem elegendő ahhoz, hogy az egyetem mai válságára és veszélyeztetettségére megfelelő vá-

laszt adjunk. Ugyanis annak, hogy az egyetem „lényegére” vonatkozó kérdést már nem teszik fel kielégítő módon, úgy tűnik, mélyebbre nyúló oka van: az a tény, hogy az ember eddig ismeretlen módon olyannyira kérdésessé vált önmaga számára, hogy elveszíti önmagát a radikális megkérdőjelezhetőség örvényében. Az ember eszméje is látszólag zavarossá vált: Ki is az ember? Van még értelme, hogy rákérdezzünk az emberre? Ezen a területen is komoly feladatok várnak a filozófiára és a teológiára (ezt itt csak mellékesen jegyezzük meg).

Ami itt a vita tárgya, az egy olyannyira radikális megkérdőjelezhetőség, hogy maga az emberre vonatkozó kérdés is elnémul, végtelenül differenciálttá válik, vagy kizárólag az egyes tudományágak feltehetőleg bizonyos tudására korlátozódik, mintha csakis a neurológia, a genetika, a történettudomány vagy a szociológia mondhatná el az igazságot nekünk önmagunkról. Hogy ennek a tapasztalatnak is komoly kihatásai lehetnek az egyetem eszméjére vonatkozó kérdésre, abból adódik, hogy az egyetem emberi intézmény, és mint ilyen, előfeltételez egyfajta emberértelmezést. Ez az előfeltétel az igazságra és a szabadságra való irányulásában mutatkozik meg: az ember, aki az egyetem tereiben él (vagyis nem csupán az egyetemen vagy az egyetemért tevékenykedik, hanem „egyetemesen”, vagyis szellemi életet él), az igazságra és a szabadságra irányul. Az igazság és a szabadság igénye alatt áll. Ha azonban kérdésessé válik, hogy végső soron ki az ember, nem egyszerűen az egyes szaktudományok szempontjából, ha alapvető igazságra való képessége és szabadsága is megkérdőjeleződik (nem utolsó sorban az egyetem részéről is), akkor nem érthetjük meg már azt az intézményt sem, amelyben az igazságra és szabadságra irányuló emberi törekvés – a tudás étosza – egyik legfontosabb (ha nem is egyetlen) összesűrűsödését nyerte: az áthagyományozott, mindig újra megújított és mindig újra – minden maradandósága mellett – újra kitalált egyetemet.

Ha nem tesszük fel többé ezt az egyetemre vonatkozó kérdést, mivel már az emberre vonatkozó kérdést is csak rövidített formában vetjük fel, még akkor is tovább élhet egy ideig az egyetem. Eszméje túl erős és történelmileg túl hatékony ahhoz, hogy egyszerűen csak feladhatnánk vagy egyszerűen csak eltűnne. Továbbra is lesznek egyetemi emberek. Az egyetem mégis egyre inkább gyenge lesz abban a formájában, amelyben – minden válsága ellenére – az elmúlt évszázadokban megismertük és ismerjük, hogyha többé már nem gondol utána eleven módon önnön eszméjének s ezzel együtt belső egységének; s nem ezen háttér előtt bontakoztatja ki akadémiai életét, hanem engedi, hogy kívülről adják eléje eszméjét. A belülről kiinduló alap-

vető reformok lehetősége mindazonáltal egyre inkább valószínűtlenné válik, hogyha az egyetemi élet egyetemet megelőző előfeltételei mind jobban veszítenek erejükből és jelentőségükből. Végül már csak az elnevezés emlékeztethet egy rég elmúlt eszmére.

Ezen nem kell csodálkoznunk: nincs egy öröklétre szóló garancialevele az egyetemnek abban a formájában, ahogyan mi ismerjük. Történelmi jelenség. Ahogy egykor megszületett – sokféleképpen meghatározva a kulturális, társadalmi, politikai vagy vallási körülmények által –, úgy egy napon el is múlhat. Ez pedig nem rettenthet meg minket: ugyanis az ember sajátos igazságra és szabadságra irányulása akkor is jelentőségteljes marad, hogyha azon intézmény, amely oly erőteljesen támogatta ezt az irányulást, mint kevés más intézmény, s amelynek gyökerei ebben az irányulásban keresendők, nem rendelkezik többé az egykoron rá jellemző jelentőséggel, vagy már csak az emlékek között él. Akkor máshol lesznek egyetemi helyek, talán virtuálisak, talán a közvélemény elől elrejtettek, talán csak pontokban és pillanatszerűen megmutatkozó helyek, amelyeken az igazság és a szabadság megtörténik. Az egyetem száműzetésbe vonulhat (ahogyan számos filozófus és teológus egyetemen kívüli száműzetésben élt, vagy csak kivételes esetben fejtette ki az egyetemi térben munkálkodását). Reméljük, hogy eszméje tovább él, mivel ameddig csak ember van földön, adva lesz mindig az a tér is, amelyben az egyetem helye van: ez nem más, mint az igazság és a szabadság előtti nyitottság.

Pontosan, mivel fennáll ez a veszély, azt is remélhetjük, hogy még egyszer újra utánagondolnak az egyetemnek, s az egyetem jelenkori válsága besorolódik a válságok soraként megélt egyetemtörténetbe: az igazságért és szabadságért, s ezáltal mindig az emberért is. Nem utolsó sorban azért is remélhetjük ezt, mert az egyetemen – az utána- és előtte való gondolkodás, az egymással való beszéd és egymás meghallgatása helyén – működő demokráciák rászorulnak erre. Nem jelentené-e az egyetemnek – eszméjének, történetének és az embernek, akár az egyetemen belül, akár azon kívül él – az elárulását az, ha túl hamar feladnánk a reményt? Nem arra van-e szükség, hogy megújult módon nézzünk szembe az egyetem eszméjének válságával?

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

HOLGER ZABOROWSKI (*1974) a filozófiatörténet és a filozófiai etika professzora a Vallendari Filozófiai-Teológiai Főiskolán. A *Communio* német kiadásának munkatársa.

TÖRÖK CSABA

Az értelmiségi lét illúziója

Napjainkban hatalmas változások korát éljük. Megváltozik körülöttünk a világ: a természetes környezetünktől a társadalmi valóságunkon át a művészet, a szellem és a technika által létrehozott létkeretekig minden mozgásban van. Sokáig az értelmiségiek feladata volt, hogy ezen mozgások kiváltásában, vezérlésében és értékelésében oroszlánrészt vállaljanak magukra. Mi történik azonban akkor, hogyha az értelmiségi maga öntudatlan részévé lesz a tömegnek, ha feloldódik küldetéstudata, ha elveszíti megalapozott identitását és társadalmi felelősségérzetét?¹ Esetleg nincs is olyan nagy szükség az értelmiségiekre? Vagy nyilvánvalóvá válik, hogy tulajdonképpen az értelmiségi státusz, (ön)kép nem más, mint puszta idealizált álomkép, egyfajta platoní absztrakció?

Jelen írásunkban egyfelől azt szeretnénk megvizsgálni, él-e még az ún. értelmiségi valóban intellektuális, „értelmiségi” életet; illetve hogy milyen távlatai vannak napjainkban az értelmiségi létnek.

1. ILLÚZIÓK VILÁGÁBAN

Minden korszaknak vannak központi fogalmai, vezérlő eszméi – nevezhetjük ezt *Zeitgeist*nek vagy éppenséggel *Leitmotiv*nak. Ilyen volt például a *pax Romana* gondolata, vagy a keresztény világnézet is a maga korában. Napjainkban azonban mintha nehezen találhnánk meg az ilyen nagy, központi, rendszerező és vezérlő elveket. Ezen nincs mit csodálkoznunk, hiszen a posztmodern korában az emberek már elvesztették a bizalmukat, amelyet koráb-

¹ Az egyik első írás, amely részletesen foglalkozott ezekkel a kérdésekkel, s évtizedekre tematizálta azokat, a Babits Mihály által a magyar közönségnek bemutatott kötet volt: BENDA, J., *Az írástudók árulása*, Budapest 1997 [eredeti francia nyelvű megjelenés: 1927].

ban a nagy elbeszélésekbe, narratívákba vetettek. De mi marad meg emberi valóságunkból, hogyha a tárgyi valóságokról lehántjuk a szellemi-fogalmi keretet? Ha a világ már nem mint az emberi lélek, szellem, igazságkeresés terepe, vagy éppenséggel az etika, a munkálkodás, a teremtető alkotás szintjére áll előttünk, hanem egy pusztta, önmagán túli értelemmel nem bíró jelenséghalmaz, amelynek annyi értéke, célja és haszna van, amennyit ki tudunk aknázni belőle – itt és most.

A világ tehát nem pusztán felmérhető, kiszámolható, de megvehető, birtokolható és kihasználható. Mindez azonban csupán bizonyos szintig nyújthat kielégülést nekünk. Néha másra is szükség van: a szórakozásra, a tetszésre, az élményre, a látszólagos lelki kielégülést magával hozó fogyasztásra. Aki viszont ebben a tisztán anyagi és jelenségszintű világ-közvetlenségben él, nem fárasztja magát semmilyen ideával és absztrakcióval – jól tudták ezt az ókor bölcsei.

„Platón félt a szórakoztatás erejétől, az érzékeknek az elmét legyőző erejétől, az érzelemnek az értelmet elmosó erejétől. Platón, aki nem volt a népi demokrácia csodálója, úgy vélte, hogy a megvilágosodottaknak vagy elitnek kötelessége nevelni azokat, akiket elvarázsoltak a barlang falára vetülő árnyak. Ez a nézőpont vezette Szókratészt a következő csípős megjegyzésre: »Ha csak valahogy rá tudnák tenni a kezüket, és meg tudnák ölni azt az embert, aki megpróbálta kiszabadítani és felfelé vezetni őket, meg is tennék«”.²

Való igaz, a „nép” már nem egyszer rátette a kezét nagy nevelőkre, szellemi vezérekre, az aktuálissal az ideálist szembehelyezőkre. Hisz a nagy gondolatok nyugtalanítók, zavarba ejtők, az adott életállapotunkat kritikával illetők, s ezért változásra hívók. Mi csak éljünk, s élvezzük az életet! Amennyi élményt begyűjtünk, elfogyasztunk belőle és általa, annyira vagyunk valóban élők, reálisak. A valós ember valós élményt akar valóban elfogyasztani, nem pedig eszmék harcaiban tengődni. A ’60-as évek elejének Amerikájáról írta Daniel Boorstin:

„Azt kockáztatjuk, hogy mi leszünk a történelemben az első nép, amely képes az illúzióit olyan elevenné, olyan meggyőzővé, olyan »realisztikussá« tenni, hogy egyenesen bennük tud élni. Mi vagyunk a föld leginkább illúziókba esett népe. És nem merjük már elveszteni ezeket az illúziókat, mert ezek képezik a házat, amelyben élünk; ezek a híreink, a hőseink, a kalandunk, a művészeti formánk, a tulajdonképpeni tapasztalatunk”.³

² HEDGES, Ch., *Empire of Illusion. The End of Literacy and the Triumph of Spectacle*, New York (NY) 2009, 14k.

³ BOORSTIN, D., *The Image. A Guide to Pseudo-Events in America*, New York (NY) 1961, 240; idézi: HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 15.

Furcsa ellentmondás: az élményt, az élvezetet, tulajdonképpen a reális, materiális létezés valós lenyomatát keresve emberi valóságunkban végül épp ezt a valóságosságot veszítjük el. Hiszen mi is a valóság? Az, ami önmagában, tőlem függetlenül létezik – vagy az, amit én megélek, megtapasztalok, és ahogyan azt megélem s megtapasztalom? A dolog maga (*res*) vagy a számomra érzékileg hozzáférhető jelenség (*phenomenon*)? A tőlem függetlenül létező, objektív valóság néha még a platóni elvont eszméknél is megszembinek tűnik, míg az érzéki megjelenés kézzelfogható. Ez azt eredményezi, hogy a klasszikus gondolkodás pólusai felcserélődnek: ami régen valóságosnak tűnt, most már elvont; ami pedig régen megbízhatatlannak, nem kielégítőnek mutatkozott, most a valóságosság legfőbb mércéje. Nekem itt és most, a maga anyagi s „valós” (vagyis: jelenségi) közvetlenségében kell az élet. Annyira akarom, annyira vágyom ezt a „valóságba” ágyazottságot, hogy mindenre képes vagyok érte. Munkámat, pénzemet, javaimat arra fordítom, hogy élményadó jelenségeket szerezzek rajtuk.

„Mindannyiunknak megvannak az istenei, mondta Martin Luther King, a kérdés csak az, hogy melyek. Az amerikai társadalomban a celebek az isteneink. A vallásos hit és gyakorlat általában a celebek imádatába változott át. Kultúránk templomokat épít a celebeknek, akárcsak a rómaiak templomokat emeltek isteni császáraiknak, őseiknek és házi isteneiknek. Mi egy *de facto* politeista társadalom vagyunk.”⁴

Ez a posztmodern bálványimádás azonban különbözik a korábbiaktól. A régiek úgy hitték, hogy szobraik, anyagi alkotásaik valami módon kapcsolatban állnak egy azon túli valósággal: az istenség mása „leképezi” a láthatatlan, az isteni ősképet, anyagban ad alakot valaminek, valakinek, ami, aki attól függetlenül s azt megelőzően létezik. Csakhogy a kortárs bálványok nem ilyenek. Miként a jeles szociológus, J. Baudrillard megfogalmazta híressé vált *simulacrum*-elméletében, napjainkban olyan másolatok vesznek körül minket, amelyeknek nincs eredetjük.⁵ Az élménytársadalom istenségeinek, a celebeknek a világában ez különösen is kézzel fogható: itt ugyanis olyan mesterségesen megteremtett személyiségekről van szó, akik épp kitaláltságukban és valószerűtlenségükben teljesen egyediek. Mitől egészen sajátos ez a helyzet? Míg Arisztotelész kiindulhatott abból, hogy a színházi *katharsisz*-t az váltja ki, hogy a látott dráma másolja a valóságot, s ezáltal lehetővé teszi, hogy a néző azonosuljon saját létezése szempontjából a színésszel, a helyzettel, a történéssel, az érzéssel; addig ma nem számolhatunk hasonló

⁴ HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 17.

⁵ A témához ld. BAUDRILLARD, J., *Simulacra and Simulation*, University of Michigan Press 2010.

folymattal. A mai celeb nem másol valós életeteket, ő magában a totális mediatisztikus kitaláció – amely azonban mintává, példává válik a néző számára, akit utánozni lehet (pl. életstílusban, ruházzkodásban, hajviseletben). Az átlagember így módon egy eredeti nélküli másolat másolatává lesz – valódi *simulacrum*-má. A valóság és a jelenség helycseréjének új szintje ez: a valóság és a képmás pozíciója fordul meg. A képmás nem tükröz semmit, a valóság azonban mindenáron tükrözni akarja a képmást.⁶

Mindez azonban még csak a '80-as és '90-es évek állapotait tükrözi. A változások felgyorsultak, s egy új tényező hatására rendkívüli kiterjedésűvé váltak. A digitális technológiákról, az Internet elterjedéséről, a virtuális valóság színrelépéséről van szó.⁷ William Deresiewicz írja: „A kamera megteremtette a celeb kultúrát; a számítógép megteremti a konnektivitást”.⁸ Miről is van szó? Miben más ez az állapot a korábbiakhoz képest? Celeb-kultúránk egykori nagyjai a jelentős médiumok világában születtek, felépített, megalkotott személyiségek voltak, akiknek sikere azon állt vagy bukott, hogy a sajtó mennyire tudta piacósítani őket. A konnektivitás bevonódásával megváltozott a helyzet. A web2 birodalmában valósággá válik az, amiről B. Brecht még csak álomként szólt: annak idején ő arról fantáziált, hogy a rádió „kétoldalúvá” válik, nem csak hallgatni lehet, de bele is szólhat az ember.⁹ Az új technológiáknak hála az Internet lehetővé teszi mindenkinek, hogy nem csak fogyasztó, de tartalom-előállító is legyen. És mi napjaink piacán a legkelendőbb tartalom? Nem más, mint saját személyességünk. Az úgynevezett *social network*-ök, vagyis közösségi hálózatok, oldalak pontosan azt teszik lehetővé, hogy önmagunkat szövegben, képből, hangban, videóban megosszuk másokkal. Mi a fizetség ezért? Az ismertség és elismertség. Az a tény, hogy *látszunk* – hisz az, hogy *vagyunk*, egymagában véve végtelenül kevés a mai embernek. Ezen a ponton kulcsolódik össze a celebritás és a konnektivitás: „A celebritás és a konnektivitás egyaránt az ismertté válás útjai. Ez az,

⁶ Mélyenszántó leírást találunk erről a folyamatról a következő könyvben: GABLER, N., *Life: the Movie. How Entertainment Conquered Reality*, New York (NY) 1998. Különösen is elgondolkodtató az utolsó fejezet, amely a szakmai és történelmi elemzések, leírások után azt vizsgálja, hogy ezek a változások milyen hatással vannak az emberre, az énképre, az öntudatra: *The Mediated Self*, uo. 192–244.

⁷ Ezzel a témával részletesebben foglalkoztunk a *Communio* 2012/1–2-es számában.

⁸ DERSIEWICZ, W., *The End of Solitude*, in *The Chronicle of Higher Education* 55/21 (2009. 01.30.), B6; idézi: HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 22.

⁹ Ld. BRECHT, B., *Der Rundfunk als Kommunikationsapparat. Rede über die Funktion des Rundfunks* (1932), in *Gesammelte Werke*, Bd. 18 (*Schriften zur Literatur und Kunst*), Frankfurt a.M. 1967, 129. A szöveget idézi, s tematikáját részletesen kifejti: KNOP, J., *Virtuális világok – új médiák. Felderítőutakon*, in *Communio* 20 (2012/1–2).

amit a kortárs én akar. Elismerést akar, kapcsolatban akar állni: látható akar lenni. Ha nem a milliók számára (...) hát akkor a százak számára a Twitteren és a Facebookon. Ez az a minőség, amely érvényesít minket, így válunk valóságossá önmagunk számára – azáltal, hogy mások látnak minket”.¹⁰

Ha kellő távolságból szemléljük a fenti eseményeket, azt kell mondanunk: megrendítő látni az illúziók elharapózását, a látszódni és láttatni akarás erőszakját, azt a fajta lényegvesztést, amely körülölel minket. Furcsa paradoxonok teremnek ezen az úton. A legsúlyosabb mindenképpen az ember maga: hisz egyrészt egyre szélsőségesebben individualistává válik („én akarok látszódni, engem kell elismerni, én akarom megmutatni magamat, hogy nekem legyen minél több ismerősöm...”), másrészt egyre kevésbé definiálható, hogy ki, mi az az én, amely ennyire látszani akar? Hisz egyénieskedő önmeghatározásai közepette végtelenül sematikus, unalmasan konformista (különösen akkor, amikor a nonkonformizmus válik konformmá) lesz az egyén. Végül kénytelen a legvisszataszítóbb, leginkább (ön)megalázó módzatokat is elfogadni csak azért, hogy egy kicsit egyedi, egy kicsit másmi-lyen lehessen – mígnem végül teljesen alámerül korunk *sheol*-jába, a névtelenségbe. Kétségtelen, hogy a mai ember bármit kész feláldozni azért, csak hogy pár pillanatra látszódjon a televízióban, az Interneten: méltóságát, privát szférájának védelmét, a közéletben törvényekkel biztosított személyiségi jogait, akár még emberi mivoltát is. Nem baj, ha ezért kinevetik – mert *rajta* nevetnek. Az sem gond, ha kibeszélik, megszólják, szidalmazzák – hisz így is *róla* beszélnek. Ha nincs meg az emberi egyéniség *valósága*, akkor annak *jelensége* megér mindent. Az pedig csak annyira valós, amennyire érzékileg megragadható. Csakhogy a *simulacrum*-ok megjelenéseinek valósága mind inkább virtuálissá válik.

Ördögi körök, sőt egyre gyorsuló spirálok ezek, amelyekben elvész az ember. Megszűnik a tartása, feloldódik az erkölcsisége. Chris Hedges joggal mutat rá: egy ilyen világban „ha egyszer elértük a hírnevet és a gazdagságot, akkor azok önmaguk igazolásává, önmaguk moráljává lesznek. Hogy az ember hogy jut oda, az már mindegy. Ha már ott vagy, ezek a kérdések nem számítanak többé”.¹¹ A szerző merész párhuzammal rámutat, hogy az ekként torzult személyiség jellemvonásai („felszínes kellem, nagyszabásúság, ön-fontosság; a folyamatos stimuláció szüksége, hajlam a hazugságra, csalás és manipuláció, és annak képtelensége, hogy megbánást vagy büntudatot érezzen”) a pszichopaták szakkönyvekben fellelhető leírásait idézik. Mi mindennek a következménye?

¹⁰ DERSIEWICZ, W., *The End of Solitude*; idézi: HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 22k.

¹¹ HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 33.

A politikusaink olyanná válnak, mint a celebek (magánélet kitergetése, a politikai pálya mint mediátikus szereplés, a mindenáron való önmegmutatás vágya, az ismertség mint a siker kulcsa), a közéleti szereplők idomulnak az uralkodó gondolkodásmódhoz (miben különböznek még a valóságshow-k szereplőitől?), az értelmiség pedig látványosan eltűnik a szemeinek elől. Vagy visszavonul elefántcsont-tornyába, s epét köpve kritizálja a fennálló viszonyokat, esetleg nosztalgizva a múltba réved s idézi a szebb korokat; vagy pedig maga is celebbé válik (erre nem egy példát szolgáltat a nemzetközi és a honi média). Akár az első, akár a második „szerepkört” tekintjük, az értelmiségi mindkettőben képtelennek mutatkozik arra, hogy változtasson a szöveggörnyezetén. Ám ha egy írástudó semmit sem tud kezdeni az így-úgy értékelhető, de mégis csak valóságos kultúrával, nevezhető-e még értelmiséginek? Ha a partvonalról bekiabálva szidalmaz, illetve ha messze-menően azonosul a környezetével, egyaránt leteszi a fegyvert, nem vállalja fel önnön státuszából, igen, hivatásából származó felelősségét és küldetését. Nem csak értelmiségként, de morális lényként is kudarcot vall.¹² Ez a ki-mondatlan érzés talán ott rejlik amögött az egyre inkább szembeszökő passzivitás és tehetetlenség mögött, amellyel az értelmiség az őt övező változások közepette sodródik.¹³ Kevesen vannak azok, akik képesek úgy utat találni a kultúra szívébe, hogy közben megőrzik önnön identitásukat, s ily módon kontrasztként, példaként, motivációként tudnak hatni a körülöttük lévőkre – minden ilyen értelmiségi „posztmodern próféta”, aki legtöbbször nem bölcs szavakkal vagy tanításokkal, de az uralkodó mentalitással szembenálló életvezetéssel, „stílussal”, gesztusokkal képes üzeni a többi ember felé.¹⁴

¹² Ezen a téren különösen is figyelemre méltó a neves teológus írása: DANIELOU, J., *La cultura tradita dagli intellettuali*, Torino 2012 [eredeti francia kiadás: *La culture trahie par les siens*, Paris 1972].

¹³ Nem véletlen, hogy S. Fuller igen elgondolkodtató művében napjaink entellektüeljé számára alapvető követelményként nevezi meg, hogy „üzleti tervvel” kell rendelkeznie, vagyis képesnek kell lennie arra, hogy eszméit, gondolatait hatékonyra, gyakorlatiassá tegye, ne csak az üres szó, de a végbevitt valóság embere is legyen, ld. FULLER, S., *Az entellektüel*, Budapest 2006, 41–54. Fuller egyes megállapításai persze az egyetemek amerikai állapotát tükrözik, s némely meglátása az oktatás „kapitalizációjaként” is felfogható (ő ezt nem így gondolja). Arra azonban mindenképpen rávilágít, hogy a *l'art pour l'art* eszmélkedő (ál-)értelmiségiek kora lejárt. Napjainkban annyira hangsúlyos, mint talán még soha, hogy vagy lesz gyakorlatiassága a tudásnak, az értelmiségi létmódnak, vagy végleg elbukik.

¹⁴ Mindenképpen elgondolkodtató Ferenc pápa mediátikus sikertörténete, hisz bár olykor ő maga is kis keserűséggel jegyzi meg, hogy az evangéliumi tanítás szavai nem vernek mély gyökereket az emberek szívében; mégis gesztusai, alakja, személyessége lehetőségeinek spontán, kreatív és őszinte kiaknázása révén a kortárs „média-tájkép” egyik központi alakjává vált.

2. MIKÉNT LESZ AZ EGYETEM AZ ILLÚZIÓK PRÉDÁJÁVÁ?

Az értelmiség tanácstalansága a kortárs kultúrával szemközt felveti annak a kérdését, hogy miként állnak az egyetemek, az intellektüel-lét tűzhelyei, azok a terek, ahol tanárok és diákok, tapasztalt és kezdő, bölcs és kérdező emberek az értelem fényénél és szabadságánál keresik a legáltalánosabb, vagy éppenséggel a leginkább partikuláris kérdésekre a válaszokat. Th. Adorno a *Nevelés Auschwitz után* című írásában úgy fogalmaz, hogy minden oktatás célja a barbárságból való kiemelés – amennyiben pedig Auschwitz a barbárságba való visszazuhanás volt, nem lehet ezt követően más célja a nevelésnek, mint hogy erre még egyszer ne kerülhessen sor.¹⁵ Ehhez nyitottságra, kritikusságra, a fontos kérdések nyílt megvitatására van szükség. Mindez egyfajta „szociológiai műhelyé” változtathatja az egyetemet, az oktatás legmagasabb szintű formáját, amely arra képesíti a diákot, hogy a világot ne csak lássa, de értse is, megragadja a felszíni formák, jelentések mögött a politikai, társadalmi, gazdasági erők és hatalmak játékát.

Fél évszázad telt el Adorno gondolatainak megfogalmazása óta. Hogyan állunk ma az egyetemekkel? Felkészítenek a tudás prófétai funkciójára? Esélyt adnak szabad és elkötelezett, felelősségteljes és küldetéstudattal felruházott fiatal értelmiségiek kinevelésére? Chris Hedges (aki morális okokból, a tanítás és gondolat szabadságának ingatagsága miatt elhagyta katedráját) véleménye lesújtó: „Az elit egyetemek megvetik a tisztességes intellektuális kutatást, amely természeténél fogva bizalmatlan a tekintéllyel szemben, szenvedélyesen független és gyakran felforgató. Aprólékosan specializálódott tárgyak, korlátolt válaszok és merev struktúrák köré szervezik a tanulást, amely struktúrák épp ilyen válaszok termelésére jöttek létre”.¹⁶ Mindez egybecseng azzal, amit más szerzők az egyetemi élet bürokratizálódásának neveznek. Soha annyi szabály nem volt még az egyetemek, az oktatók és a diákok minősítésére, mérésére, kategorizálására, soha annyi energiát nem áldoztak még a minőségbiztosításra és a tudománymetriára, mint napjainkban. A kérdés csak az, hogy mindez *valóság*, vagy *jelenség*? Mindemögött az egyetemek (s az azokat alkotó személyek) egyre komolyabb hivatástudata húzódik meg, vagy sokkal inkább ennek markáns hiánya? A látványos „egyetemiség” – az előző fejezetben tárgyaltakhoz hasonlóan – nem pusztán a jelenségi szint

¹⁵ ADORNO, Th., *Erziehung nach Auschwitz*, in UÓ., *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmuth Becker 1959–1969*, Frankfurt a.M. 1970, 92–109.

¹⁶ HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 89k.

paravánja, amivel takargatjuk a valóság kiüresedtségét? Megszállott analitikus módjára képesek vagyunk mindent lebontani, de mi az, amit felépítünk? A legapróbb (s ezzel együtt leginkább összetett) kérdésekre gyűjtjük a válaszokat, de a legnagyobb (s ezzel együtt leginkább egyszerű) kérdésekre már nem tudunk választ adni. Mi az igazság? A tudás, az értelmiségi lét miként szolgálja a közjót? Milyen felelősséget ró ránk a felhalmozott ismeret a társadalommal, a kultúrával, az emberi közösséggel szemközt? Kik vagyunk mi, XXI. századi írástudók? Mi a feladatunk? Van-e még küldetésünk?

Ezek a kérdések természetesen kicselezhetőek, hiszen egy diák, de tegyük hozzá: igen sok nagy érdemekkel bíró professzor is hajlik arra, hogyha eléggé specializálódott, ha nyelvezete, megnyilvánulásai, mérhető publikációi már eléggé visszatükrözik önnön tudományosságát, akkor ezzel megelégedjen. Ha előbb kiválóan teljesíti vizsgáit, majd később rendszeresen ad ki könyvet, cikket, tanulmányt, ha elég számú felkérést kap különféle előadásokra, akkor úgy vélheti: ő tudós, az értelmiség elitjéhez tartozik. Ez az önbizonyosság és tudományértelmezés nem igényli a fenti igen általános, mégis végtelenül egyszerű kérdések feltételét. Minek kérdeznek rá az igazságra, ha le tudok vezetni sok ezer igazságot?

Ez az emberi magatartás végső soron azt erodálja, amit moralitásnak (vagyis tudatos és szabad, önmagunk és mások iránti felelősséggel felvállalt döntésnek és cselekvésnek) nevezünk. Hiszen ha megengedhetem magamnak azt a luxust, hogy csak önnön tudományommal foglalkozzam, a közjóra, a társadalomra, a kultúrára való minden aktív és tevételes vonatkozás nélkül, akkor kikapcsoltam mindebből az erkölcsiség szempontját (ennek klasszikus példája a felvetés: miért ne végezzünk el egy kísérletet, amihez adottak a technikai feltételek?). Ha nem tudok mit kezdeni az igazsággal, akkor olyannyira relativizálódik minden, hogy a kérdések és válaszok rengetegében már nem lesz hierarchikus rend, nem válik semmilyen morális szükségszerűség megragadhatóvá. A kutató a számára (vagy a cégek, megrendelők számára) fontos tudásért kutat, merő kíváncsiságból – hogy közben átlép-e etikai határokat, nem lényeges. Napjainkban az emberi genomot érintő orvosi technikák kapcsán egyre több esettel találkozunk, ahol nyilvánvalóvá válik a kérdések nem elvont-(ál)tudományos, hanem etikai megragadására való képtelenség a legfantasztikusabb elmék részéről is. *„Az elit egyetemek által magukévá tett morális nihilizmus megrémítette volna Adornót. Ő tudta, hogy a radikális rossz csakis a félénk, csordaszerű és összezavarodott nép, a propagandagépezet és a pusztán látványt és szórakozást kínáló média, valamint az oktatási rendszer együttműködésével volt lehetséges, amely nem közvetített transzcendens értékeket és nem táplálta a személyes lelkiismeret képessé-*

gét”.¹⁷ Sokan azt vetnék fel erre: Lehet-e számon kérni a tudóson eredményeinek utóéletét? Miért nem fordítjuk meg a kérdést: Lehet-e nem számon kérni rajta? És ugyanígy: Lehet-e nem számon kérni egy diákon egyetemi éveit, visszaéléseit az idővel, az anyagi és emberi erőforrásokkal? Az önzést, az önközpontú pályaválasztást, a tudást az *ego* rabszolgaságába döntő, kiszákmányoló és megbecstelenítő magatartást?

E megfontolások talán elvontnak tűnnek, ezért érdemes konkretizálni őket. J. F. Kavanaugh jezsuita (és végzettségét tekintve közgazdász) a *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban. A kulturális szembenállás lelkisége* című, hallatlanul ösztönző és gondolatébresztő könyvében érdekes megfigyelést tesz: „...amikor az ember manapság egyetemi diákoknak felteszi a kérdést: »Erkölcös lenne-e tízmillió ember kiirtása, ha ezzel minden problémánknak véget lehetne vetni, ha népünk 80 százaléka helyesnek tartaná a dolgot, ha a törvény megengedné, és ha ezek az emberek biztonságunkat életveszélyesen fenyegetnék?» – a diákok nem tudják, mit is mondhatnának, nem tudnak racionálisan érvelni”.¹⁸ Ha a *maximák* („az emberi életet védeni és tisztelni kell”) helyét átveszik a *minimák* („az én életemet kell védeni és tisztelni”), akkor az ember erkölcsisége megbénul. Képtelen morálisan megalapozott értelmi döntést hozni. Ha a (leendő) értelmiség jut ebbe az állapotba, az annak a jele, hogy a tudományosság már nem hozza magával *per se* az erkölcsi éretté válást. Napjainkban lehet valaki erkölcstelenül is tudós – amire volt ugyan korábban is példa, ám átfogó és általános jelenséggé mindez csak napjainkban kezdett válni. Hogy ez mennyire így van, azt Kavanaugh egy statisztikával illusztrálja. Az elsőéves egyetemisták körében az USA-ban végzett felmérések adatai szerint a leendő értelmiségiek körében 1967-ben 40%-nak volt fontos az anyagi jólét, míg 80%uk tekintette lényegesnek egy értelmes életfilozófia kialakítását. Ezzel szemben a '80-as évek végére már 80% vágyott elsődlegesen az anyagi jólétre, míg csak 40% egy értelmes életfilozófia kialakítására.¹⁹ Ez azt jelenti, hogy a diploma és az értelmiségi státusz az anyagi biztonság és jólét szinonimájává vált. Egy fiatal nem azért megy egyetemre, mert a tudás vágya, az igazság szenvedélyes keresése motiválja, hanem szeretne ily módon egy bebiztosított egzisztenciára szert tenni. Másként megfogalmazva: a tudomány eszköz egy tőle idegen cél megvalósítására, míg az egyetem nem helyszín, szabad tér, hanem csatorna, átmeneti váróhely, szükségszerűen el-

¹⁷ HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 91.

¹⁸ KAVANAUGH, J. F., *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban. A kulturális szembenállás lelkisége*, Ursus Libris – Altern Csoport, Budapest 2003, 67.

¹⁹ Ld. uo. 33.

viselendő és végigküzdendő rossz egy olyan jó érdekében, amely nem magának az egyetemnek, hanem a késői kapitalizmus logikájának a lényegéből fakad. Ha ma végeznék el a statisztikai felméréseket, vajon azok milyen eredményeket hoznának?

Ezt a torzulást Amitai Etzionit, a Harvard Business School tanára így írta le: a diákok alapelve a „fogyasztói szuverenitás”. Ez azt jelenti, hogy az életről alkotott képük rendjében a felsőfokú tanulmányok sikeres végkimenete az, ha olyan egzisztenciára tesznek szert általa, amely biztosítja számukra az önálló, szuverén egzisztenciát, azt, hogy szabadon és kötetlenül mozgó tagjai legyenek a fogyasztói társadalomnak. Itt közjóról, tudományos-szellemi javakról már nincs szó, csakis az egyén érdekéről és hasznáról, a radikálisan anyagelvűvé vált privát jóról. Ezért a leendő értelmiségiek számára a szegények, a betegek már nem léteznek. Etzionit keserűen mutat rá arra, hogy még a beteget is csak azért látogatják meg sokan, hogy „cserébe” hálát kapjanak, vagy jónak érezzék önmagukat. Olykor még a legnemesebb, kívülről nézve megrendítő és megindító szeretetcselekedetek mögött is önző ösztönök, egyfajta pszichés-mentális fogyasztói szemlélet búvik meg. Ám ha ez bennük így van, nem tudják elképzelni, hogy másvalakiben másként legyen: *„Mindent, ami nemes az emberi viselkedésben, aljas motívumokra (önzésre, az elismerés vagy a jó buli hajhászására) vezettek vissza, tagadva az erkölcs létezését, és ezzel egyben alulértékelve jelentőségét”*.²⁰

Az egyetem természetesen nem adja meg mindenkinek ezt a vágyott, remélt egzisztenciát, a sikeres és szuverén fogyasztói létet. Egyesek elbuknak, mások (napjainkban szembeszökően gyorsan) felemelkednek. Az egyetemet végzett értelmiség így kasztosodik, s lejátsszódik szemeink előtt a „sikeresek kivonulása”. Miről van szó? *„A sikeres amerikaiak lélektani és gazdasági enklávékba tömörülnek, s így tartják távol magukat attól, hogy szembesülniük kelljen az emberiség vagy a világ sebeivel”*.²¹ Klubok, öregdiák-szervezetek, az egyetemi kapcsolati hálók a politikában, a gazdasági életben – mind-mind egy borzalmas kasztrendszer építőkövei, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy sem az egyetem, sem a tudomány nem számít. Ki az apád, nagyapád? Hanyadgenerációs politikus, közgazdász, mérnök vagy? Milyen kapcsolatokat örököltél, s ehhez milyeneket szereztél még meg a oktatás szentélyeiben? Míg az Egyesült Államokban ez a jelenség leginkább egy lentebb említendő gazdasági-politikai komplexumhoz kapcsolódik, addig hazánkban egyfajta

²⁰ Idézi: uo. 39.

²¹ KAVANAUGH, J. F., *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban*, 40.

politikai vadkapitalizmus képét mutatja: az egyetemi diákszervezetek ugródeszkák, egyes professzorok „tanítványi” (vagy éppen vazallusi) köre út az érvényesüléshez, s minden mögött ott rejtezik a politikum, az egyetemi kurzustársak, (szak)kollégiumi szobatársak és barátok, a tanárok és diákok, az érdekcsoportok és végtelenül szubjektív szimpátiák emberi viszonyainak dzsungelé, amely bizonyos elemeiben kísértetiesen idézi a XIX. század végi–XX. század eleji, oly sokak által az irodalmi emlékezet számára rögzített „uram–bátyám” világot.

Mi okozza mindezt? Mint említettük, az USA-ban sokszor és sokan foglalkoztak már ezzel a kérdéssel. Az egyik legközismertebb jelenség az Eisenhower elnök által *Military-Industrial-Academic Complex*-nek nevezett alakzat, vagyis a tőke és a politika beszüremkedése az egyetemre (célirányos kutatások, technológiai fejlesztések, a magántőke és az állami hadi költségvetés által finanszírozott egyetemi ösztöndíjak stb.). Mindez természetesen összefügg a felsőoktatás állami finanszírozásának visszaszorulásával, azzal a ténnyel, hogy az állam inkább akar az átfogó jólétre, mintsem az értelmiség képzésére költeni (hazánkban is megfigyelhető ez a tendencia az egyetemi szakok keretszámainak újraelosztásakor).²²

Emellett gondot jelent a diákok önszerveződésének hiánya, a közösségi-ség bukása a szélsőségesen individuális szöveggörnyezetben, az önszerveződés önkéntes és igen előzékeny beleilleszkedése a fennálló hatalomgyakorlási rendszerek logikájába (hisz enélkül elképzelhetetlen az áhított anyagi jólét és előrejutás), valamint a moralitás elgyengüléséből és a személyes identitás felszínességéből fakadó lustaság az ellenálláshoz, az árral szemben úszáshoz. Chris Hebdon a kaliforniai Berkeley Egyetem hallgatójaként mondotta: „A diákok asztalokat szerveznek Darfurról, de ritkán, vagy soha nem látok asztalt Irakról, Afganisztánról vagy a fegyverkezésről (...) Túl sok diák és professzor zavarodott, specializálódott, atomizálódott és félénk. Trendeket, presztízst és pénzt követnek, és oly ritkán cselekszenek a kereteken kívül (...) A kohézió hiányában az ember tényleg csodálkozik, hogy ennyire okos srácok miként lehetnek – a szónak finomított értelmében – ilyen buták”.²³

Mindez azonban még csak a felszín. A gondok gyökere, valósága sokkal mélyebbre nyúlik. Az igazság és a moralitás elvesztésével az értelmiség már nem képes meghatározni lényegét, irányulásait, szándékait. A kitűzött célok olykor önmaguk számára is érthetetlenek és értelmezhetetlenek. „Beszélget-

²² Ehhez ld. FULLER, S., *Az entellektüel*, 52–54.

²³ Idézi: HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 93.

tem egykori osztálytársammal a Harvard Divinity School-ról, aki most a teológia professzora. Amikor megkérdeztem tőle, mit tanít, a titokzatos akadémiai zsargon áradatát zúditotta rám. Három évnyi szeminárium ellenére sem volt semmi fogalmam arról, hogy miről beszél.²⁴ A felelősségtől és közjótól eloldott értelmiségi lét elveszíti kapcsolatát a valósággal, a külvilággal, egyfajta „párhuzamos univerzumban” kezd el létezni, ami olykor kivételesen is irritáló lehet a társadalmi többség számára.²⁵

Az így születő egyetemi életnek találó leírását adja Elyse Graham, aki a Yale Egyetemen oktat: „Van a diákoknak egy fajtája ezekben az [elit] iskolákban, aki beleszeret a saját oktatásának misztikájába és presztízsébe. Ez az a srác, aki úgy tölti el idejét a Princetonon, mint egy guberaló, aki Princetoniánára vagy a Princeton-nosztalgiára vadászik: »Mennyi híres professzort tudok begyűjteni?«, és így tovább. Végezetül nem csak azzal a tudattal távozik, hogy ő kiválasztott, hanem azzal a simasággal is, amely látszólag a széleskörű műveltséget jelzi. A college szocializál téged, és így megtanulod, hogy mi módon állj elő jól a legbanálisabb ötletekkel is”.²⁶ Hogy a korunk gyermekeként az egyetem kapuján belépő hallgató így viszonyul a felsőoktatási rendszerhez, nem meglepő. A felszínes jelenségek világa, amely őt gyermekkorától övezi, szinte determinálja magatartását, gondolkodásmódját. Az aggasztó az, hogy az egyetemen eltöltött évek során *nem kérdőjelezi meg* ezt a hozzáállást, úgy lép ki – diplomával a zsebében – az intézmény kapuján, hogy ezen a téren nem sok minden változott meg benne. Ez ugyanis arra utal, hogy az értelmiség-nevelő és -formáló értelmiségiek maguk is így élik meg saját létmódjukat (vagy ha nem, hát képtelenek profétai alakká válni). Nem a bemenetel, hanem a kimenetel állapota mutat rá az egyetem ősi intézményének a megrendülésére s azokra a mélyen társadalmi, morális, emberi problémákra, amelyekkel egyre égetőbb, hogy szembenézzünk.

Hisz mi mindennek a következménye? Abraham Maslow szerint személyes mivoltunk „mindennek ellenére kitart a felszín alatt”.²⁷ Ez egyszerre örömteli kijelentés, mert arra mutat rá, hogy a jelenségek szintjén tapasztalható nehézségek nem azonnal és átfogóan pusztítják le az emberi valóságot. Ugyanakkor fenyegetés is, hiszen ha nem sikerül az oktatás és képzés hatal-

²⁴ HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 96.

²⁵ Sajnálatos módon Magyarországon az elmúlt években több olyan közéleti megmozdulásra is sor került, amely hol leplezve, hogy nyíltan ezt az ellenérzést katalizálta, gondoljunk csak arra a vitára, hogy egy filozófiai esztétika körében született monográfia milyen piacosítható, pénzben kifejezhető értékkel bír, vagy hogy a bölcséleti tudományoknak mekkora a társadalmi haszna.

²⁶ HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 99.

²⁷ Idézi: uo.

mas feladata során eljutni eddig a valóságig, ha megrekedünk a felszínen, akkor szükségszerűen fellép a belső üresség, a boldogtalanság, az értelmetlenség érzése, az akut depresszió, a sikeres fiatal értelmiségiek körében egyre nagyobb arányban megfigyelhető kiégés (az úgynevezett *burn-out*-szindróma).

3. AZ ELVESZŐ ÉRTELMISÉG

Nem gondolhatjuk azt, hogy a fent említett nehézségek csupán az egyetem intézményét érintik. Közvetlenül kihatnak a közoktatás rendszerére, valamint az egykori egyetemisták által vezetett, üzemeltetett társadalmi intézményekre. Közvetett hatásaik ennél jóval messzebbre nyúlnak, hiszen az értelmiség szerepe a közösség életében mind jó, mind rossz irányba rendkívüli potenciállal bír. Az alábbiakban, példászerűen szeretnénk megemlíteni néhány olyan jelenséget, amely rámutat a jelen folyamatok lényegére. Ezek mellett természetesen még sok mást is megemlíthetnénk – ám a rendelkezésünkre álló hely szűkössége ezt nem teszi lehetővé.²⁸

a) *A gondolkodás uniformizálása.* Az ember Isten képmása – tartja a keresztény hit. Ez azt jelenti, hogy a szabad, értelmes, kreatív és teremtmény Isten olyan embert alkotott, aki szintén képes szabadon, értelmesen, kreatívan és teremtményi cselekvéssel élni a világban. Ha az oktatás célja – Adorno gondolatával – a barbárság legyőzése, a latin *cultura* szó értelmében az emberi szellem önmagában meddő talajának megművelése és termőre fordítása, akkor úgy is fogalmazhatunk, hogy a helyes képzés révén az ember istenképűségének lehetőségei teljesebb kifejlődésükre jutnak el. Az iskolázott ember szabadabb, értelmesebb, kreatívabb és teremtményibb kell, hogy legyen, enélkül az oktatási rendszer kudarcot vall. Az egyetemre különösen is áll a fenti kijelentés.

Ugyanakkor napjainkban egyre inkább tapasztaljuk, hogy a tanítás helyét az „oktatástechnika”, a tanulásét pedig a „képességszocializáció” veszi át. A cél egyre többször abban áll, hogy a diák valamiféle specializált részfeladatot a lehető legjobban el tudjon végezni (pl. tökéletesen ki tudjon tölteni egy tesztet, még ha folyószövegben, esszéyszerűen nem is tudja kifejezni magát). A már többször idézett Hedges saját fia példáján szembesült ezzel a jelenséggel, akinek a magántanára (az egyetemi felvételi okán) megtanított

²⁸ A kérdéskör kapcsán már számos elemző gyűjteményes kötet és monográfia napvilágot látott, elég csak a *Communio* jelen számában szereplő tanulmányok lábjegyzet-hivatkozásaira utalni.

minden trükköt a tesztek sikeres kitöltésével kapcsolatban. A végső bölcsesség és tanács így hangzott: „*Ne gondolkodd azon, hogy a szövegrészlet igaz-e. A teszt idejét vesztegeted el, ha gondolatokon jártatod az eszed. Csak köpd vissza, amit mondanak neked*”.²⁹ A szerző beszámolója szerint gyermeke országos szinten kiemelkedő pontszámot ért el a felvételin. Saját tapasztalataink szintjén is megfigyelhető a jelenség: Hány középiskolás képes jól kitölteni egy idegen nyelvi tesztet, de nem képes megszólalni az adott nyelven? Az egyetemi oktatás szintjén közismert az „ész nélküli tanulás, magolás” jelensége, a megértés totális hiányáról tanúskodó vizsgázói megszólalás. Ennek sokkal súlyosabb formája az, ha egy valóban tehetséges, intelligens növendék kiváló tanulmányi eredményeket tud felmutatni, ám évek alatt sem jut el saját szakterülete alapszintű átfogó szemléletére, a szabadon kérdezés művészetére, a kritikai állásfoglalás kialakítására.

Olyan világban élünk, amikor a cél már nem a gondolkodás, az igazság, az ismeret – hanem a technika, a módszer elsajátítása. Ez nem egyéb, mint az ember lebutítása a számítógép, a műveleteket végző, de szabadon nem gondolkodó robot szintjére. Az ilyen „értelmiségi” a legjobb vizsgaeredményekkel hagyja el az egyetemet, de tulajdonképpen egy betanított szakmunkás szintjén viszonyul a tudományhoz, amelyet tanult. Munkahelyén adott esetben sikereket is elérhet (mert a hasznosságot díjazó rendszerekben a kreativitás és spontaneitás, a kritikai szellem esetleg hátráltató tényező lehet), ám mihelyst új, szokatlan, a tankönyvitől eltérő helyzetekkel szembesül, képtelen a cselekvésre. Ennek az egész világ szemtanúja lehetett a 2008-as gazdasági világválság kapcsán: milliónyi magasan képzett közgazdászunk van, aki képes a fennálló kapitalista rendszert üzemeltetni, de alig akadt közöttük csak egy is, aki kritikai kérdés révén új megoldásokat, új lehetőségeket mutatott volna fel, aki túl tudta volna haladni a meglévő rendszer üzemeltetésének a szintjét, az embertelen válságmenedzsmentet, s új modellel szolgált volna.³⁰ Albert Einsteinnek tulajdonítják a mondást, miszerint: „*Egy problémát nem lehet azzal a gondolkodásmóddal megoldani, amely által az felmerült*”. Ez azt feltételezi, hogy az igazi értelmiséginek ki kell lépnie önnön gondolkodási kereteiből ahhoz, hogy betöltse hivatását. Ha ezt nem teszi meg, mindvégig belül marad a saját előre adott, technika szintjén elsajátított keretein, képtelen lesz tevőlegesen és hatékonyan hozzájárulni a társadalmi szintű problémák megoldásához, a mélyen emberi kér-

²⁹ HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 101.

³⁰ Ehhez ld. MENDEZ, J., *Gazdasági válság vagy az értékek válsága?*, in *Communio* 18 (2010/1–2), 40–62.

dések megválaszolásához. Képeznek-e az egyetemek ilyen transzcendens, vagyis túllépő, túlhaladó gondolkodású értelmiségieket? Vagy a diplomákat átnevezhetjük felsőfokú szakmunkás-bizonyítványnak?

Mindez azért is fontos, mert ha megszűnik a gondolkodás (ön)transzcendáló mozgása, ha az erre hivatottak is fájdalmasan immanensek maradnak, akkor a gondolkodás sematizálódik, lecsupaszodik, elveszíti eredendő tágasságát, a valóság pedig redukálódik arra, ami egy konkrét gondolkodási mód számára hozzáférhető belőle. Nem vagyunk ennek nap mint nap tanúi? Nem ez játszódik le akkor, amikor a természettudományok módszereit, alapelveit kérik számon a bölcséleti tudományokon? Nem ezzel szembesülünk akkor, amikor „a tudomány” fogalma egyetlen egy érvényes definíciót ölt, amelyet azonban egy iskola, egy látásmód diktál, megkérdőjelezhetetlen érvénnyel? Nem uniformizálódik így a végletekig az emberi kérdezés, gondolkodás? Nem zárulunk be önnön börtönünkbe? Ki biztosít minket afelől, hogy az uniformizált tudomány keretein túl nincs élet? Ki nyugtat meg minket afelől, hogy az ekképpen bekorlátozott „valóság” ténylegesen az igazi valóság-e, vagy csupán annak egyik lehetséges felszíne, megjelenési formája? Hol tegyük fel ezeket a kérdéseket, ha nem az egyetem keretein belül?

b) *Az egyetemi lét társadalmi státusszá válása.* Amint arról fentebb szoltunk, napjainkra jelentősen megváltozott az egyetem s az értelmiségi lét társadalmi megítélése. A dolog lényegétől idegen célokra kívánják felhasználni a tudást, annak elsajátítását és művelését: a felvételizők nem elhivatottságból, nem belső öntudatból mennek az egyetemre, hanem státuszért, előnyökért, biztonságért. Az értelmiségi létezésben olykor nincs már küldetéstudat, csupán haszonlesés. Emellett az egyetemek maguk is erősítik a státusz-gondolkodás kifejlődését. A celebek mintájára megalkotott sztár-professzorok „húzzák az egyetem szekerét”, pénzt hoznak be az intézmény rendszereibe (persze közben önmaguk számára is kiharcolják a presztízst, a politikai és egzisztenciális előrejutást). Az öregdiák-mozgalom igazából kapcsolati hálót jelent, az önpozicionálás jobb lehetőségét, a nem tiszta, szubjektív, protekciós alapon működő kiválasztási rendszereket erősítve, kiformálva a még egyetemen tanuló diákokban egy olyan karrierképet, amely éppen a fentiek okán erkölcstelen, mégis komoly anyagi javakkal kecsegtető. A tudomány olykor már egyenesen csak valami elviselendő rossz, amit a tanár kellenlenül tanít, a diák kedvetlenül tanul – miközben egyre többen úgy érzik, régen nem ez a lényeg.

c) *A tudás és bölcsesség eróziója.* Az ókori görögök már tudatában voltak annak, hogy a filozófiai gondolkodás egyik gyökere a rácsodálkozás képessége. Aquinói Szent Tamás egy helyütt így ír: „A filozófus azért hasonlít a köl-

tőre, mert mindkettejüknek a csodálatossal van dolguk".³¹ Ám nem szabad azt hinnünk, hogy csak a bölcelet forrásokból a már-már költői rácsodálkozásból: az értelmes emberi gondolkodás egyik fő mozgatórugója az a képességünk, hogy a velünk szemközt álló valóságot ne eleve adottként és önmagában lezártként szemléljük, hanem meglássuk benne a nyitottat, a dinamikus, a rákérdendőt – ami mozgásba lendít, épp azon megragadottság által, amely a csodálkozás pillanatában kifejezésre jut. Nehéz elképzelni, mégis így van: sok diák jár egyetemre, aki soha nem csodálkozott rá a tudományra, az ő tudományára. S ugyanígy sok az olyan oktató, tanár, aki nem tekintti elsődleges feladatának a rácsodálkoztatást.

Ám ha eltűnik ez a megragadottság, ez a szellemi-lelki dinamizmus, mi marad akkor hátra? Csakis a külsődleges elvárásoknak (pl. tananyag beemelése) való megfelelés, a teljesítménykényszer (amely alapvetően a lemérhető teljesítményekre korlátozódik), a mérlegre tehető siker hajhászása már a tanulmányi idő során (hisz ez olyan „tőke”, amely később hasznot hajthat). Így a klasszikus kérdező, kritikus, együtt gondolkodó egyetemista helyébe lép a mindent bemagoló, a mindent jelesre teljesítő, a mindenben kiváló diák kliséje, ami mögött nem rejtezik a klasszikus értelmiségi vonásokból szinte egy sem. *„A diákok legképzettebbjei, akik közül legtöbben a Wall Streeten vagy valamelyik vállalatnál kötöttek ki a diploma után, évi \$120,000-os kezdő fizetésekkel, bámulatos mennyiséget tanultak, és hűséggel visszaöklendezték az információkat. Kitűnő jegyeket kaptak úgy a fárasztó, unalmas, mint a stimuláló kurzusokra*".³² Ők azok, akiknek mindegy, igaz-e, amit tanultak, a lényeg az, hogy működjön: hozza meg a sikert, az elismerést, lehetőség szerint mindent anyagi téren. De értelmiséginek tekinthető-e a magasan kvalifikált közgazdász, aki úgy működtet egy pénzügyi rendszert, hogy közben soha nem veti fel az annak a moralitására vonatkozó kérdést? Entellektüel-e az a jogász, aki tökéletesen ismer minden jogi kikaput, de az olyan kifejezések, mint például „a törvény szelleme”, értelmetlen mellébeszélésnek tűnnek számára, olyasminek, ami őt soha nem érdekelte, amire soha nem csodálkozott rá?

d) *A bölceleti tudományok leépítése.* Vége-hossza nincs azoknak a vitáknak, amelyek egyes szaktudományok egyetemi rendszeren belüli létjogosultságát firtatják. Ne higgyük, hogy csak a teológia lett pellengérré állítva! Ugyanígy megkérdőjeleződött a filozófia státusza, redukálva azt valamiféle kognitív

³¹ Idézi: PIEPER, J., *Was heisst philosophieren?*, München 1988^o, 9.

³² HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 102.

szellemtudományra, tudományelméletre, formális logikára.³³ De nem menekültek meg más humán szaktudományok sem, egyesek még a jogtudomány létjogosultságát is megkérdőjelezték (hisz ez működése révén hívja létbe azt, amit azután vizsgál). Ha e viták lényegét le akarjuk csupaszítani a központi kérdésre, akkor az ekként fogalmazható meg: hajlandóak vagyunk-e egyetemi létjogosultsággal bíró szaktudománynak tekinteni azt a diszciplínát, amely nem a közvetlenül érzékelhető jelenségekkel foglalkozik, hanem azokat megragadva, ám azokon túlhaladva teszi fel kérdéseit? Másként: van-e helye a gondolkodás transzcendáló (bölcseleti) mozgásának az egyetem intézményén belül? Hogy itt nem pusztán absztrakt okoskodásról, hanem társadalmi szinteket is érintő súlyos problémáról van szó, azt Chris Hedges alábbi, meglátásai miatt hosszabban idézett sorai mutatják meg:

„Gazdasági és politikai rendszereink csődjét egyesek összefüggésbe hozhatjuk a bölcseleti tudományok elleni merénnyel. A bölcseleti tudományok negligálása lehetővé tette az elit számára, hogy az oktatást és a társadalmat előre meghatározott válaszok és előre meghatározott kérdések köré szervezze. A diákoknak még akkor is az ilyen válaszokat létrehozó rendszereket tanítják, amikor maguk a rendszerek már összeomlottak. A hivatalban lévők, éppen mivel csak olyan specializációkra oktatták őket, amelyek fenntartják a gazdasági és politikai struktúrákat, most kifogytak az ötletekből. Csak arra lettek kiképezve, hogy a rendszert továbbra is fenntartó megoldásokat találjanak. (...) Ez az elit képtelen feltenni a széleskörű, egyetemes kérdéseket, [hiányoznak] a bölcseleti tudományokban való jártasság kapcsolatai, amelyek kihívás elé állítják a kultúra legmélyebb rétegeit, és vizsgálatnak vetik alá a politikai és gazdasági erő durva valóságait”.³⁴

Egyetlen mondatban összefoglalva: a bölcseleti tudományok jelen és jövő sorsa összefügg azzal a kérdéssel, hogy akarunk-e még a klasszikus értelemben vett entellektüeleket képezni egyetemeinken, vagy megelégszünk magasan képzett betanított munkásokkal, akik se nem *intelligens*-ek (a valóságot értelmezni képesek), se nem *sapiens*-ek (a valóság mélyebb összefüggéseinek tudatában levők).

³³ Ennek kapcsán igen elgondolkodtató vita zajlott le a Magyar Tudomány hasábjain. A vitát kiváltó írás: NÁRAY, B., *A filozófia és a tudományok* (<http://www.matud.iif.hu/2011/12/09.htm>). Ezt sorra követték a vélemények, csörtevéltások. Az egyik utolsó írás a sorban rávilágított a diszkusszió lényegére: SCHWENDTNER, T., *A fizikus és a filozófus, avagy miért ne helyezzük gyámság alá a filozófiát?* (<http://www.matud.iif.hu/2012/08/16.htm>). A kérdést teológiához való viszonyában magunk is feldolgoztuk: TÖRÖK, Cs., *Az értelem igénye. Miért van szüksége a teológiának a filozófiára?*, in *Teológia* 46 (2012/3–4), 241–251.

³⁴ HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 103.

4. FELELŐSSÉGÜNK – A MEGOLDÁS FELÉ

Mint látjuk, általános nehézségekről van itt szó, amellyel nem csak hívőként, de értelmes emberként is szembe kell néznünk. Nem kínálhatunk végleges és biztos megoldást, ám felmutathatunk néhány utat, amely adott esetben egy kedvezőbb állapot felé segíthet minket.

a) *A tudomány útjain.* Egy érdekes példát szeretnénk megvizsgálni, amelyet a paradigma-elmélet atyja, Th. Kuhn adott közre.³⁵ 1690 és 1781 között tizenhét különböző alkalommal figyeltek meg Európa-szerte egy csillagot. Ugyanakkor 1769-ben négy egymást követő éjszakán látszólag mozdulatlanul látták azt valaki. Az 1781-es év azonban furcsa eredményt hozott: Sir William Herschel a csillagok számára szokatlan diszkosz-alakban látta ezt az égitestet, ezért úgy gondolta, üstökösről lehet szó. Pár hónappal később Lexell felvetette, hogy ez talán nem is üstökös, hanem egy bolygó. *„Amikor elfogadták ezt a felvetést, sokkal kevesebb csillag és eggyel több bolygó volt a hivatásos asztronómusok világában. Egy égitestet, amelyet egy évszázadon át hol meg tudtak figyelni, hol nem, 1781 után másképpen láttak, mert – akár csak egy szabálytalan kártya – nem volt továbbra is beilleszthető azokba a perceptuális kategóriákba (csillag vagy üstökös), amelyeket a korábban győzedelmes paradigma szolgáltatott”.*³⁶ Más szóval: a jelenségi szinten évszázados változás valósult meg (csillag–üstökös–bolygó), miközben egyértelmű, hogy a valóság szintjén semmi ilyesmiről nem volt szó: mindenki ugyanazt látta, csak másként. A szemléletmód változása látszólag magát a valóságot is megváltoztatta – valóban így volt ez? Egyáltalán nem: „...szándékom (...) az, hogy meggyőzzem az olvasót: minden metodológiának, még a legnyilvánvalóbbnak is, megvannak a maga határai. A legjobb út ennek megmutatására az, ha felmutatjuk a határokat, sőt azon szabályok irracionálisát is, amelyet az ember alapvetőnek tekint”.³⁷ A példát tovább vezetve: Egy ilyen helyzetben mi a magasan képzett „betanított munkás” magatartása? Amit lát, amit tapasztal, igyekszik beleerőltetni a saját előre adott, megtanult rendszereibe. Hasonló jelenséget ír le B. Brecht egy találó pársorosában, amelynek címe: *Ha K. úr szeretne.* „»Mit tesz«, tették fel a kérdést K. úrnak, »ha szeret egy embert?« »Vázlatot készítek róla«, mondta K. úr, »és gondoskodom róla, hogy hasonlítson

³⁵ LD. KUHN, Th., *Scientist and Their Worldviews*, in ANDERSON, W. T. (szerk.), *The Truth about the Truth. De-confusing and Re-constructing the Postmodern World*, New York (NY) 1995, 189–198.

³⁶ Uo. 193.

³⁷ FEYERABEND, P., *Anything goes*, in *The Truth about the Truth*, 199–203, 203.

hozzá. « »Ki? A vázlat?« »Nem«, mondta K. úr, »az ember«”.³⁸ A valódi értelmiségi, az egyetemi eszmény hiteles hordozója épp ennek ellentettjére vállalkozik: állandó kérdésével, kritikai-prófétai szerepével a gondolkodást, a módszert, a szemléletet akarja mind közelebb vinni a tőle független valósághoz, ahhoz a valósághoz, amely az igazság egyetlen hiteles horgonya.

b) *A rácsodálkozás útjain.* Mai világunk hajlamos azt gondolni, hogy csak az van igazán, ami a jelenségek szintjén kézzel fogható nyomot hagy, ami lemérhető, ami hasznosítható, ami anyagiakban is kifejezhető értékkel bír. Ebben a keretben létezve mit ér egy gondolat a fizikailag megragadhatóval szemben? Mennyi az értelme egy eszmének az itt és most nyomásával szemközt? Chris Hedges könyvének utolsó lapjain Radnóti Miklós egy költeményét idézi: „a rácsodálkozás valódi élményével ajándékozott meg ez 2009-ben, buszon utazva New Yorkból Boston felé.” Olyan versről van szó, amelyet a tragikus sorsú költő egy papírfecnire jegyzett fel, amelyet kabátja zsebében vele temettek a tömegsírba – s amelyet ma minden gyűjteményes kötetben elolvashatunk, amely még sok ezer kilométerre is az értelmiségi lét alapvető üzenetévé vált a XXI. században. Érdemes e néhány sort, amelynek címe: *A „Meredek út” egyik példányára* (keletkezési ideje: 1939. június 1.), most teljes terjedelmében idézni:

Költő vagyok és senkinek se kellek,
akkor se, hogyha szótlán dűnnyögök:
U - U - U - se baj, hisz énekelnek
helyettem kandi ördögök.

S higgyétek el, higgyétek nekem el,
joggal legyen az óvatos gyanu!
költő vagyok, ki csak máglyára jó,
mert az igazra tanu.

Olyan, ki tudja, hogy fehér a hó,
piros a vér és piros a pipacs.
És a pipacs szöszöske szára zöld.

Olyan, kit végül is megölnek,
mert maga sosem ölt.

³⁸ Idézi: SÖLLE, D., *Zur Dialektik der Liebe*, in UÓ., *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Olten–Freising i.Br. 1968, 30.

Túl a vers képeinek gazdagságán és mélységén, Radnóti önsorsát is előre látó prófétai szavain, van ebben a pár sorban valami végtelenül emberi és istenképű, amit az amerikai szerző ekként kommentál: „Illúzió-kultúránk a lényege szerint a halál kultúrája. Meg fog halni, és kevés értéket hagy majd hátra. Spárta volt a város, amely ünnepelte a csupasz militarizmust, a rendet, az engedelmességet és az erőt, ám az athéni művészet és a filozófia volt az, ami átvisszhangzott az évszázadokon, hogy megvilágítsa az új világokat, beleértve a miénket is. A remény létezik. Mindig létezni fog. Nem intézményeken, nem nemzetállamokon keresztül érkezik, de győzedelmeskedni fog, még ha mi egyénenként és civilizációként el is tűnünk”.³⁹

c) A teológia útjain. Egy tanulmányunkban megfogalmaztuk a tézist, miszerint a teológia napjainkban elsődlegesen és szükségszerűen a valóság nyelve.⁴⁰ Ez egyszerre kifejezésre juttatja az igazság melletti elköteleződését (jelenségekkel való meg nem elégedést, a gondolkodás szüntelen transzcendáló mozgását), valamint társadalmi felelősségét (a bele nem törődést, az el nem fogadást, a szüntelen prófétai kritikát és az igazság melletti nem fogyatkozó és hiteles tanúságtételt). Milyen a rossz teológia? Megelégszik a látszatokkal, kimerül a jelenségek ilyen-olyan olvasatában, a valóság évkönyveit csakis visszafelé képes lapozni, érthetetlen nyelvet használva önmaga elől is elrejti igazi célját, bezárkózva intellektuális elefántcsont-tornyába olyan meszszire vonul a világtól, hogy végül már el sem lát odáig. Milyen a jó teológia? Érzékeny az idők jeleire, képes előre olvasni a valóság évkönyveit, meghallgatja az embert, s ha kell, a feltett (s nem a beképzelt) kérdésekre értelmes, életet közlő módon válaszol. Alázatos, de határozott. Nyílt és párbeszédese, de biztos önazonosság-tudattal bíró. Szabad a félelmektől, a komplexusoktól, szárnyalva gondolkodó, mindenfelé Isten jelenlétét kutató, az Istentől adott világ felszínének szövedékén a kegyelemből fakadó hit szemeivel szenvedélyesen áthatoló. Mit adhat egy ilyen teológia az egyetemeknek? Látásmódot, a radikális kérdezés metodikáját, az egész el nem feledését, az egynek a tudatát, érzeket a valóságra. Mit nyújthat egy ilyen teológia az értelmiségnek? Megannyi szellemi kincse, értelmi erőfeszítése, intellektuális meglátása mellett a legfontosabbat: hiteles modelleket, példákat. Olyan embereket, akik következetesen és felelősséggel törekednek arra, hogy *intelligens* és *sapiens* módon éljék értelmiségi életüket, visszaadva ezzel a tudásnak és tudomány-

³⁹ HEDGES, Ch., *Empire of Illusion*, 192k.

⁴⁰ Ld. TÖRÖK, Cs., *A teológia mint a valóság nyelve az illúziók világában*, in PUSKÁS, A.–PERENDY, L. (szerk.), *Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között. Antropológiai reflexiók a teológiában* (Varia Theologica 4), Budapest 2013, 279–304.

nak a maga erkölcsiségét, a közjóra nyíló távlatát. Lehet arról ugyan vitatkozni, hogy milyen szerepe van az egyetem mint intézmény rendszerében a teológiának. Egy azonban bizonyos: a hiteles és értelmiségi létet élő teológus személye „vitathatatlan”. A valóság prófétája ő egy olyan korban, amikor az illúziók a valóságnál is valóságosabbnak tűnnek, ahol a jelenségek uralkodnak. Így végül, akármilyen támadás is éri, elmondhatja Szent Pállal: „Szeretném, ha tudnátok, mennyit küzdök értetek (...) és mindazokért, akik személyesen nem ismernek, hogy szívükben megerősödve és a szeretetben egyesülve eljussanak a tökéletes megismerés teljes gazdagságára: Isten titkának, Krisztusnak a megismerésére. Benne rejlik a tudomány és a bölcsesség minden kincse. (...) Hiszen ezek csak árnyékai a jövődőlnek; a valóság Krisztusban van” (Kol 2,1–3.17).

ÉLETRAJZI ADATOK:

TÖRÖK CSABA (*1979) római katolikus pap, az Esztergomi Hittudományi Főiskola filozófia és fundamentális teológia tanára, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia tv-referense.

JOHN WEBSTER

Sub ratione Dei

A teológia és az egyetem kapcsolatáról

I.

Amikor a keresztény teológia Istenről beszél, akkor szól a teológiai értelem lényegéről, az egyetemről s a teológia egyetemeken betöltött szerepéről is. A teológiáról és egyetemről alkotott elgondolása kiegészíti a keresztény hit tudását arról, hogy az élet minden teremtményi aktusának és kifejeződési formájának a megalapozó és átfogó valósága a szentháromságos Isten a maga külső műveiben. A teológia és a közösségi intellektuális erőfeszítés egy formájaként értett egyetem fáradozásainak egyaránt Isten teremtmői, gondviselői, kiengesztelői és beteljesítői cselekvéseinek vonatkozásában kell értelmet nyerniük, valamint az azokat vezérlő isteni útmutatás fényében, amely által ezek a cselekedetek megvilágosodnak. Isten ezekben a cselekvéseiben értelmes közösséget hoz létre és tart fenn Ádám nemzetségével. Helyreállítja ezt a közösséget és beteljesíti, miután a teremtmények elárulták ezt a hivatást, és a bűn, elidegenedés, nyomorúság és tudatlanság állapotában ragadtak. A teológiának és az egyetemnek része van az emberi értelem még nem beteljesült megváltástörténetében.

Ennek megfelelően a teológia egyetemen betöltött helyének meghatározásakor nem a valóság két teljesen különülő, egy szent és egy profán szférája kölcsönhatásának a meghatározásáról van szó. A kölcsönös viszony ilyen meghatározása azt előfeltételezné, hogy az egyetem intézménye kiesik abból a területből, amelyben a maga megfelelő módján végbemegy a teológiai gondolatvezetés, és eközben elfelejti a hit értelme érvényességi körének a kiterjedését, amely *sub ratione Dei* minden dolgot magába foglal. A teológia egyetemen betöltött helyéről való elgondolkodáshoz ezért biblikus-teológiai bemutatásra, vagyis a teológia teológiájára és a *civitas terrena* kulturális aktusainak és intézményeinek a teológiájára van szükség. Ennek a két valóságnak a teológiai elemzése – a teológiai értelemről és az emberi, intellektuális egyetemi egyesülésről van szó – mindkettőt *teremtményiségében* érti. Egy teremtményi valóság elemzése nem csak azt jelenti, hogy leírjuk az adott do-

log jelenségi szinten megfigyelhető tulajdonságait, hanem azt is, hogy vállalkozunk mélységeinek áthatolására, létforrásához való viszonyának, mozgatóerejének és önmagán kívüli céljának a felkutatására. A teológia ezt kérdezi: Milyen isteni szándék és mozgás ösztökéli a szellemet és a társadalmat? Ezek a teremtményi mozgások mennyiben felelnek meg a Teremtő jó szándékának s az adott dolgoknak juttatott lényeknek? Mennyiben teljesítik be vagy hibázzák el ezt a lényegüket? Miként lehet felemelni tökéletlenségeiket, mi módon lehet biztosítani növekedésüket?

Ha a teológia a szemei előtt tartja a teológiai értelem és az egyetem lényegét és célját, ezeknek Isten s az ő teremtménye történelméhez való viszonyában, akkor elemzése során alapelveket következtet ki, s arra törekszik, hogy nyilvánvalóvá tegye a lényeg-magvakat és a célokat, mivel előre hatol a teremtményi élet- és cselekvésformák *principia*-jáig. A teremtett dolgok ugyanis nem ragadhatók meg *in se* és *per se*, hanem csakis Istenhez mint *causa universalis totius esse*-hez való viszonyukban.¹

Az emberi cselekvések és intézmények alapelvi-elméleti elemzése ugyanakkor kegyvesztett lett, egyszerűen utópiának tekintik, ezen cselekvések és intézmények önforrásúsága elutasításaként visszautasítják, mivel fennáll annak veszélye, hogy gátolja ezek alkalmazkodási képességét. Ám sokkal inkább ennek az ellenkezője az igaz. Az alapelvi-elméleti elemzés megakadályozza a kritikátlan és beszűkült gondolkodást az intellektuális életről s annak társadalmi kifejeződéseiről, amely intellektuális élet adottként és örökkévalóként tételezi a kortárs uralkodó, politikailag parancsba adott megegyezéseket.

Oly módon lehet kiszakítani megbabonázottságából s új életre kelteni ezt a gondolkodást, hogy a gyakorlati s tapasztalatalapú elemeit belehelyezzük *principia*-ik mélyebb összefüggésrendszerébe: ugyanis ha tudatosulnak bennünk a külsődleges okok és célok, akkor szabadságra teszünk szert, hogy ítéletet alkothassunk a kortárs körülményekről.²

¹ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* I, 45, 2 resp. Vö. SCHMITZ, K. L., *Analysis by Principles and Analysis by Elements*, in Uő., *The Texture of Being. Essays in First Philosophy*, Washington 2007, 21–36. Az első alapelvek kutatásának jelentőségéről az egyetemről folytatott reflexió terén ld. PELIKAN, J., *The Idea of University. A Re-examination*, New Haven 1992, 23–31.

² Ebből adódik logikailag a történelmi elemzés – továbbiakban itt nem elemzett – feladata, amelyet ha körültekintően végzünk el, megszabadíthatjuk a gondolkodást a múltba révedéstől. Ehhez ld. a teológia egyetemi helyzetének történetéről írt két jelentős munkát, amelyek szembe szállnak a szekuláris fatalizmussal: HIGTON, M., *A Theology of Higher Education*, Oxford 2012, 13–140; HOWARD, T. A., *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*, Oxford 2006.

II.

Mi a keresztény teológia? Egy lehetséges választ mutatunk itt be – amely megtámadható ugyan, ám mégis igen elismert előfutárai vannak a keresztény hagyományban.

a) A keresztény teológia a teremtményi értelem műve Krisztus gazdag kegyelmének terében; az isteni útmutatás, vezetés és megszentelés hatása alatt Isten és minden dolgok Istenben való tanulmányozásának szenteli magát. A teológia a vallás közvetlen és hitelesen egyedi kifejezésformája, vagyis olyan vállalkozás, amely Istennel van kapcsolatban: „Istenhez mint teremtetlen alapelvünkhöz kell kötődnünk; megingathatatlanul végső célunkként kell választanunk őt; és ha elveszítjük őt a bűn figyelmetlensége folytán, akkor a bizalom és hitünk megvallása révén újra el kell nyernünk őt”.³ A keresztény teológia nem csak arról szól, hogy elgondolkodunk a keresztény vallásról, jómaga is a vallás műve. Pontosabban: a vallásként értett teológia az intellektuális megigazultság cselekedete, amely által az értelmes teremtmény megadja Istennek a maga végtelen tökéletességében a köteles tiszteletet. A szentség cselekedete is, ugyanis „a szentség által irányozza az ember önmagát és cselekedeteit Istenre”.⁴ A keresztény teológia a *latria* és a *sanctitas* műve.⁵

A teológia kivételes aktusa a megfontolt szorgalom a tanulásban, az értelem helyes alkalmazása a megfelelő tárgyakkal való kapcsolatában, megfelelő módon és megfelelő célokra. Ezt az értelemalkalmazást leírhatjuk tárgynak, kognitív alapelveinek, szövegkörnyezetének vagy céljainak tükrében.

b) A teológia tárgya Isten és minden dolgok Istenben. A teológia főképp a szentháromságos Istennel foglalkozik, először is immanens valóságában, Atyaként, Fiúként és Szentlélekként való igen gazdag és tökéletes életével, végezetül pedig üdvrendi műveivel, a Fiú és a Lélek elküldéseivel, amelyek megvalósítják az Atya szándékát. Innen ered a teológia érdeklődése a teremtetett dolgok, azon valóságok iránt, amelyeknek Isten megadta az élet ajándékát. A teológia nem egyszerűen természetes tulajdonságaik alapján érdeklődik a dolgok iránt, hanem Istennel való kapcsolatuk vonatkozásában.

³ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* II–II, 81, 1 resp.

⁴ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* II–II, 97, 8 resp.

⁵ Az aszkézis és az értelem koinherenciájáról ld. WILLIAMS, A. N., *The Divine Sense. The Intellect in Patristic Theology*, Cambridge 2007.

Ennek a kapcsolatnak az alapja Isten határozott szeretetében rejlik, annak a természet és a kegyelem műveiben való lefutásában, amelyek Krisztus és a Szentlélek kiengesztelő és beteljesítő műveiben csúcsosodnak ki, és amelyek a Teremtő és a teremtmény közötti tökéletes közösség helyreállításában lelik fel teljességüket. A teológia ezért egyszerre igen részleges, ugyanakkor nagyon is átfogó tudomány: értelme az Egy tanulmányozásának szenteli magát, amelyből minden dolog levezethető, s amelytől mindenek függnek.

c) A teológia kognitív alapelve Isten mindent meghaladó értelme, amely által birtokolja önmaga és minden dolgok korlátlan ismeretét, valamint a véges, teremtményi értelem, amely Isten útmutatása révén jut el a megismerésre. Isten tudása a teológia elsődleges kognitív alapelve. Ez a tudás határtalan és egyszerű, az intuíció egyetlen aktusa, amelyben nincs eljutás-a-megismerésre. Ez az isteni tudás a teológia tudományának alapelve. A teológia elsődleges kognitív központja ennek okán önmagán kívül, az isteni mindentudásban található, nem pedig bármely fennálló tudás (amely becsaphatná a teremtményt) vagy teljesítőképesség (amellyel a teremtmény rendelkezhet) keretein belül. Annak köszönhető a teológia, hogy Isten maga ismeri a dolgokat, s nem áll meg a teremtmények által egyszer elért vagy elővételezett tudáselsajátításnál.

Ezen eleve adott, végtelen isteni Tudásra való vonatkozása révén tudomány a teológia – utána-, illetve alárendelt tudomány, amelynek kognitív alapelve nem csak kívül áll rajta, hanem bizonyíthatatlan is (a modern gondolkodási formák ebben rendszerint végzetes gyöngeséget látnak). A teológiában a tudás rendje tükrözi a teremtmény Teremtőtől való ontológiai függőségének oksági rendjét. A tudás azt jelenti itt, hogy Isten hatása által tudja azt, amit Isten már előzőleg teljességgel tudott. A teológiai értelem nem ok, hanem hatás.

Isten intellektuális természete emellett még tranzitív és kommunikatív is. Isten végtelen irgalmasságában tanítja a teremtményeket, és arra viszi őket, hogy megismerjék s ezért szeressék azt, aki ismeri és szereti őket. Mindezt Igéjének és Lelkének kinyilatkoztató elküldése révén viszi végbe Isten. „Urunknak, Jézus Krisztusnak Istene, a dicsőség Atyja adja meg nektek a bölcsesség és a kinyilatkoztatás Lelkét, hogy megismerjétek. Gyűjtson lelkekben világosságot, hogy megértsétek...” (Ef 1,17k). Ezeket a küldéseket a teremtményi együttműködés támogatja: mindenekelőtt a prófétai és apostoli Írásokkal, amelyekben az isteni tanítások bibliai formát öltenek; ezen felül azok által is, akik megfelelő megbízatással bírnak arra, hogy a hívők közösségét az isteni tanítás ismétlése és alkalmazása által tanítsák. A kinyi-

latkoztatást kíséri a megvilágosítás: minden olyan mű, amely által Isten mint Szentlélek élteti a teremtményi értelmet és képessé teszi arra, hogy befogadja és elsajátítsa az isteni útmutatást.

A teremtményi értelem mint a teológia szubjektív megismerési alapelve teremtményi: képességek sorából áll, amelyeket Isten adott, s amelyek használata által lehetőség nyílik arra, hogy a teremtmény az értelemnek megfelelő módon lépjen közösségre Istennel. Ezeket a képességeket azonban alkalmazni kell; a teremtményi értelem nem pusztán passzív befogadás vagy minden akadályoztatás hiánya. Mivel ezek a képességek mindezzel együtt teremtettt erők, szükségszerű alkalmazásuk egyáltalán nem teljességgel spontán; egy megelőző isteni mozgás által válnak alkalmazhatóvá s maradnak hatékonyak. A Lélek indítja a teremtményi értelmet arra, hogy aktív partner legyen a mindenható, mindenütt jelenvaló Istennek.

d) A kegyelem üdvrendje képezi a teológia hátterét, és általa vezeti el Isten a teremtményt a beteljesülésre. A teológia nem pusztán az emberi keresés természetes történetének egy eleme. Az evangélium, az Egyház, a keresztség, az ember megszentelése az Isten megváltói valóságának a szférájához tartozik. A teológiának ezért szerepe van az elidegenedéstől az Istennel való közösségre vezető átmenetben. Ez az elsődleges oka annak, hogy a teremtettt történelem cselekvéseiben válik láthatóvá, miként ragadja magával Isten kiengesztelő szándéka. Az Istentől való elidegenedés a természetes szellemi adottságok romlását és gyengülését hozza magával. Innen ered az Istennel szembeni tudatlanság és a bálványimádás, valamint az a gögös vélekedés, miszerint a természetes tulajdonságok és mozgások szemlélete elegendő a teremtettt dolgok megismeréséhez.

A megváltás valóságának a terében legyőzzük az elidegenedést: objektíve a megtestesülésben és a húsvéti misztériumban, gyakorlati szinten a teremtmény Lélek általi megújulásában és megszentelődésében, amiből a teológia is részesedik.

e) A teológia célja kontemplatív és gyakorlati. Elsődleges célja Isten szemlélése, ugyanis ez a szemlélet az értelmes teremtmények végcélja: „Meglátjuk őt, amint van” (1Jn 3,2). A teológia egész – biblikus, történeti, dogmatikai és morális – kutatása során ezen végcél felé halad, ami a kontemplatív értelem aktusa. Ezáltal a teológia munkája semmi esetre sem lesz kevésbé szellemi munka, és a teológus sem nyer ily módon felmentést a szüntelen tanulás erőfeszítése alól. Sokkal inkább arról van szó, hogy túl kell haladni a biblikus, történeti, dogmatikai vagy morális tudás pusztán felhalmozását. Egy ilyen tu-

dás büszkesége a teológiai értelemnek, megbékélteti a lelket és a lelki érzéseket, s elsajátítása ok az örömré. Ám ha egyszer el is sajátítottuk, a teológiai értelem munkája ezzel a tudásállománnyal még nem ért véget. Esetleges és elhagyható, helyes használata ugyanis a Lélek oktatására és vezetésére irányul, egészen az Istenhez utat nyitó szemlélődésig, aki minden dolgok kezdete és vége. *In contemplatione principium, quod Deus est, quaeritur.*⁶

A szemlélődés ösztönzi és rendezi a gyakorlatot. A teológia gyakorlati célja hármas. Először: az Istennel szembeni helyes magatartás (a vallás kifejeződéseiben, úgy a belsőleg megvalósuló odaadásban, mint a külsőleg megnyilvánuló tiszteletben) és a helyes viszony a felebaráthoz (az irgalmas-ság és az igazságosság cselekedeteiben). A teológiai értelem elválaszthatatlan az aszketikus és morális képzéstől, ezek nélkül csupán önbecsapás (Jak 1,22). Másodszor: az útmutatás, ugyanis a teológia a megkeresztelt testébe állíttatik, ahol közölni kell az egyénnek juttatott adományokat, „hogyan hasznára legyenek a többieknek” (1Kor 12,7). Harmadszor: a tanúságtétel, ugyanis a teológia azok közé is állíttatik, akik még nem tartoznak a hívők gyülekezetéhez. Megosztja velük a teremtménység kegyelmeit és terheit, s az irgalmasság okán kötelezve van az evangélium javainak apostoli felkínálására.

III.

A teológia tehát egy jámbor értelem műve, amelynek alapját és elsődleges mozgatóját az képezi, hogy Isten szeretettel megosztja önmagáról való tudását a szentekkel, akiknek célja nem más, mint Isten látása. Mivel a teológia csak *per accidentem* akadémiai diszciplína, úgy tűnhet, hogy a teológia törekvései csakis egy vallási *studia*-nak felelnek meg. Egy ilyen végkövetkeztetés elszigetelt. A földi és a mennyei város különválasztása talán kielégíti azt az igényt, hogy megmutassuk a jelenlegi gyakorlat tisztaságát, ennek ára azonban a türelmetlenség a történelem tökéletlen és kettős osztatú állapotával szemben. Ezen felül egy ilyen türelmetlenség elszigetelt módon szekularitásként elítéli a természetes élet eleve adott formáit, s eközben elfelejt rákérdezni: miként tudják ezek esetleg elővételezni (s nem egyszerűen csak megsemmisíteni) Isten országát? Szükség van az egyetem teológiájára, amely segít megkülönböztetni az olyan egyetemi életet, amely támogatandó a teremtményi értelem növekedése és saját (keresztény értelmezés szerinti)

⁶ NAGY SZENT GERGELY, *Moralia in Iob* VI, 61.

céljai felé való törekvése szempontjából – az egyetemi élet olyan formáitól, amelyek akadályozzák ezt.

A teológiára mint a vallás kifejeződésére nézvést ez azzal a következménnyel bír, hogy sem az alapelvi egyetemhez tartozás, sem az onnan való alapelvi kivonulás nem szükségszerű, hanem sokkal inkább az okosság gyakorlására van szükség, hogy átgondolt ítéletet alkossunk, s különbséget tegyünk a szándékok és lehetőségek között.

Hogyan értelmezhetnénk az egyetemet? A teremtményi értelem nagyon nagy jó; azt a sajátos módot képezi, amely által az emberi teremtmények kapcsolatban állnak Istennel és a világ többi részével. A teremtetten értelem diszkurzív; nem intuíció által, hanem az idő folyamán szerezzük meg a tudást. Valamit tudni előfeltételezi a megismerésre-való-eljutást, s munkát követel. A teremtményi értelem funkcionális módozatai az emberi természet akarati, érzelmi és testi szintjeihez való viszonyukban valósulnak meg. Ezek a szintek általában az értelem ereje alá vannak vetve, oly módon, hogy ezáltal az értelem céljait szolgálják. Ám ez a felügyelet se nem természetes állapot, se nem ösztönszerűen valósul meg. Csakis akaratlagosan történik meg, a felügyelet tudatos begyakorlásával. Az igaztalanságba való bukásunk által ez fáradalmassá lett, ugyanis az emberi természet szintjeinek helyes rendje elpusztult, s a szenvedélyek, valamint a testi szükségletek kiragadhatják a gyepelt az értelem kezéből. A bűn is megsebezte az értelmet, funkciója befolyás alatt áll, s hajlik a mértéktelenség (kíváncsiság) vagy a hiány (restség) bűneire. Mégsem az igaztalanságé az utolsó szó: a teremtményi természet mindezen eleme mellett Isten helyreállító műve révén felemelkedik az értelem. Az emberi természet keresztény teológiai bemutatása magába foglalja az értelem szótériológiáját is, amelynek szándéka, hogy romba dönt intellektuális természetünk a Szentlélek kegyelmének hatására készen álljon a helyreállításra.

A helyreállított értelem képzése és begyakorlása ezért hát összetett. Elsődleges alanya a Szentlélek, aki megvalósítja Isten kiengesztelő művét a teremtményi természet elemeiben. Másodlagos alanyai az egyének: a Szentlélek arra indítja a teremtetten értelmet, hogy az is mozgassa önmagát. Ez a teremtményi mozgás az egyén saját és külsődlegessé nem tehető műve, hiszen helyettem senki sem ismerhet meg. Ám még ha sajátja is az egyénnek az értelem műve, mégis eközben teljességgel magára hagyva, hisz szükségszerűen beágyazódik a társadalmi viszonyok alakzataiba. Ezen alakzatok közé tartoznak a hagyományok (az oktatás tárháza, a meggyökeresedett kutatási szokások), az útmutatás módozatai vagy az intellektuális erények példái. Mindezen formákban az értelem a többiek társaságában tevékeny. Ezek

a társadalmi alakzatok felvehetik egy iskola vagy egy *studium* intézményes formáját, amelyben emberek formálisan egyesülnek az értelem életére való törekvésre. Az egyetem egy példa ezen alakzatok közül. Az egyetemi élet mint *studium* sematikusán három alkotórészre tagolható: tanulás, oktatás és képzés.

A tanulás az egyetem *kontemplatív* alkotórésze. A tanulás „precíz szellemi odafordulás valami felé”,⁷ de ez nem jelent szükségszerűen valami új felé való precíz szellemi odafordulást. A tanulás nem egyenértékű a kutatással, aminek az új tudás megszerzéséhez van köze. A tanulás lehet az értelem annak befogadására való alkalmazása, amit már tudunk, vagyis célja a hagyomány belakása. Az ilyen tanulás messze áll attól, hogy kimerüljön a passzív konformizmusban; ez a hagyomány „felkínálása”, akár egész spontán módon, vagy a kezdetben még teljességgel elsajátítás nélkül. Az ilyen tanulás alakítja az értés és ítélet készségét, ami megint csak az új felfedezését szolgálja. Csak levezetett és másodlagos formájában irányul a tanulás a testi jólétre. Ez a kijelentés nem akarja erősíteni azt a meglátást, miszerint a tudás elsajátításának nincs szüksége önmagán kívül igazolásra, akármennyire is „haszontalannak” tűnjék. Ez nem kivételes szorgalom a tanulásra, hanem gőgös és rendetlen kíváncsiság (olyan kísértés ez, amelynek nem mindig álltak ellent az egyetemek). Sokkal inkább arról van itt szó, hogy el kell utasítanunk az elképzelést, miszerint a tanulás hasznosságának egyetlen kritériuma a látható hatás vagy az anyagi világban való felhasználhatóság. Keresztény értelemben bölcséleti- és természettudományok tanulása „természetes szemlélődés”, kísérlet arra, hogy a természeti és kulturális valóságokat az alapjukat képező princípiumokhoz való viszonyuk szerint megkülönböztetve ismerjük meg, a *creata*-t mint „isteni hatást”⁸ megragadva. A tanulás – minden tanulás – kiemelkedő célja mindenek Teremtőjének a szemlélése, s ennek terén „nem lehetne semmiféle fölösleges és ártalmas kíváncsiság, sokkal inkább lépést kellene tenni a halhatatlan dolgok felé, amelyek mindörökké megmaradnak”.⁹

Az oktatás az egyetem *aktív* alkotórésze. A szemlélődés művészete, még ha merít is a természetes képességekből, az oktatás által tökéletesedik, amely a tanár és tanítvány, a *doctor* és az *incipientes* közötti viszonyban fejleszti ki,

⁷ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* II–II, 166, 1 resp.

⁸ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* II–II, 180, 4 resp.; a természetes szemlélésről a patrisztikus teológiában ld. BLOWERS, P. M., *Drama of the Divine Economy. Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford 2012, 315–335.

⁹ SZENT ÁGOSTON, *De vera religione* XXIX.

gyakorolja be és terjeszti ki ezeket. A tanár feladata abban áll, hogy bevezesse a tanítványt egy hagyományba, mégpedig úgy, hogy a tanítvány aktív, reflektált résztvevőjévé lehessen ennek a hagyománynak, aki jó oktatást nyert annak lényegére nézvést, képes az adott hagyomány által támogatott gondolkodási módok felhasználására, és végezetül képes kibővíteni annak közösségi állományát. Ily módon az oktatás a közösség egy meghatározott formája. Olyan közösségi forma, amely a javak közlésére és a kiváló intellektuális és morális képességek kiművelésére irányul.

Az oktatásra a bűnbeesés árnyékában kerül sor. Így hát igényli a helyesbítést, amely panaszra ad okot úgy a tanár, mint a tanítvány esetében, s nem egyszer konfliktus és neheztelés kíséri. „A képzés” – jegyezte meg egyszer Barth etika-előadásán, szemközt a tanítványaival – „azt jelenti, hogy valaki többé-kevésbé ügyesen le akarja venni a homlokomról az egyik szarvamat, amelyet láthatatlanul hordozok, s amelyre büszke vagyok, akárcsak egy szarvas, s valami furcsa kalapot szeretne tenni annak a helyébe”.¹⁰ Mivel az akadálytalan értelemhasználatnak nyugalomra van szüksége, annál inkább fontos, hogy az egyetem törekedjen a békére a közösségi élet terén.

Az igazságosság érzékének a képzése az egyetem *morális* alkotórésze. Az oktatás révén az egyetem, miként láttuk, a személyek formálását szolgálja, ugyanis a teremtettség értelem, mely benne lakik ezekben a személyekben, el lesz vezetve a maga teljességéhez.

Ez maga is egy jó, ám nem kizárólagos jó. Ha kizárólagossá válik – az intellektuális önkiteljesítés értelmében –, akkor figyelmen kívül hagyja az emberi jó közösségi alkotóelemét. Az egyetem, ahogy más intézmények is, szolgálja ezt a közösségi jót, mégpedig igaz polgárok képzésével, akiknek értelme felfogja, mi szolgálja a közjót, s képes a gyakorlati életet önnön célja felé irányozni. Minden fáradozása során az egyetem kiképzzi az igazságosság erényét, példával elmagyarázza és ajánlja azt mint a személyek közötti viszony helyes módját, oly módon, hogy a közösségi jót eltökéltséggel kövesse és védelmezzék az azt fenyegető igazságtalansággal szemben.

Az egyetem kontemplatív, aktív és morális életének az átfogó szöveggörnyezete az isteni teremtettség, gondviselés és megváltás. Az egyetem azokból az erőkből él, amelyekkel a Teremtő felruházta teremtményeit, s amelyek megtartják azt a gondviselés révén, ugyanakkor bemutatótere is ezek használatának. Ezek az erők az elsivárosodástól szenvednek, amelyet a bűnbeesés indított útjára, s tárgyai Isten megújító kegyelmének. Mivel az egyetem eleget tesz feladatának, szükségszerűen részt vesz ebben az Istennel és Isten

¹⁰ BARTH, K., *Ethics*, Edinburgh 1981, 365.

vezetése alatt betelő történelemben, olykor igenlőleg, máskor ellenállva és szinte mindig anélkül, hogy ennek reflektált módon tudatában lenne. A következő záró kérdések merülnek itt fel: Milyen mértékig szolgálja vagy gátolja a modern egyetemen az intézményi megállapodások és önmeghatározások meghatározott rendje az egyetem hivatásának betöltését? És: Milyen feltételek mellett lehet a teológiát mint a vallásos értelem alkalmazását ezen különféle intézményes szöveggörnyezetek közepette művelni?

IV.

Bizonyos, hogy nincs egyetlen konkrét megfelelője a „modern egyetemnek”. Sokkal helyesebb, ha heterogén intézmények egész sorára gondolunk, amelyeknek erősen széttartó földrajzi, politikai és gazdasági háttere, intézménytörténete van, s megannyi közismert vagy bennfoglalt ideálja, s így tovább. A következő megfontolásokat leginkább a nagy-britanniai egyetemek közelmúltbeli története befolyásolta, még ha nem is nehéz párhuzamokat találni a kontinentális Európával vagy Észak-Amerikával.

Az egyetemek állapotáról szóló szakirodalom figyelemre méltó hányada hol kritikus, hol nosztalgikus. Kétségtelen, hogy van alapja a kritikának és a panaszoknak. E két nyelvezet mégis félrevezető lehet, mivel megbénítja az értelmes ítéletalkotást és erősíti a békétlenséget, illetve az elkedvetlenedést. Egy teológia, amely a gondviselés és a helyreállítás történelmén belül helyezi el az egyetemet, jó alappal bír ahhoz, hogy elkerülje a mértékvesztést, és sokkal inkább azt vizsgálja, hogy a kortárs szöveggörnyezetben világítsa meg egyrészt a korlátokat, amelyek között senyved, másrészt a lehetőségeket, amelyeket élvez.

Kétfajta korlát áll az egyetem hivatása beteljesítésének az útjában. Az első a közvetlenül fenyegető korlátozások egész sora, amelyek elkeseredett kritika tárgyát képezik. Az egyetem közösségi jellegének az eróziójára vonatkoznak, amelyet számos eltérő kényszer okoz: a bürokratizáció, a menedzsermentalitás, a teljesítményalapú ítéletalkotás kultúrája, a hasznosság szűkre szabott felfogásának az egyeduralma, a *longue durée* háttérbe szorítása a körülményekhez való gyors alkalmazkodás javára. Ez a nyomás messzemenően az egyetemi életbe való politikai beavatkozásokból ered. A gyorsaság, amellyel az egyetemi intézmények kultúráját átszabták, és a túlonként előzeny szolgálatkészség, amellyel az egyetemek vezetői igen gyakran fogadták ezt, egyaránt figyelemre méltó. Ilyen jellegű kényszerekkel szemben nem volt könnyű az egyetemeknek, különösen pedig a bölcséleti tudományok-

nak, hogy fenntartsák a kontemplatív, aktív és morális hivatásukba vetett bizalmat.

A korlátozások másik sora érvényében világosan messzebbre nyúlik, és jóval igényesebb történeti és teológiai elemzést igényel, mint amilyenre itt mi kísérletet tehetünk. Ezeket a korlátozásokat így foglalhatnánk össze: a *scientia* naturalizációja. Legalábbis az elmúlt kétszáz évben ez mély gyökereket vert a kutatóegyetemek önértelmezésében. „Naturalizáció” alatt azt értjük, hogy (explicit vagy hallgatólagos módon) kiiktatták a „teremtmenyiség” kategóriáját az intellektuális kérdés (és intézményesülés formái) tárgyai-nak, módszereinek, cselekvő alanyainak és céljának a meghatározásából. A naturalizált kutatás a természet és a kultúra tényezőivel foglalkozik, nem pedig az azok alapját képező elvekkel, egységükkel vagy képességükkel arra, hogy a lét és az okság transzcendens rendjére mutassanak. Az értelem elkülönített jelenségekkel foglalkozik, s kísérletet sem tesz arra, hogy visszavezesse azokat egy egységesítő első okra (vagyis hogy visszakövesse azokat egészen az eredetükig).¹¹

Ez a naturalizmus, illetve a jelenségekre való redukció (angolul: *phenomenalism*) szorongást kelt a teológiában önnön egyetemi státusza kapcsán. A teológia sorsa valójában közvetlen indikátora a tudományos kutatás naturalizációjának, ahogyan ez megfigyelhető volt a berlini új Humboldt Egyetemen lefolyt vitában arról, hogy van-e létjogosultsága ott a teológiának? Ezen naturalizmus alapvető következményeként a teológiának az egyetemi *curriculum*-ba való befoglalása együtt járt azzal a követelménnyel, hogy a teológiai kutatásnak alkalmazkodnia kell a *scientia* azon felfogásához, amelyet a filozófiai fakultás már magáévá tett. Ezáltal arra kényszerítik a *sacra doctrina*-t, hogy akadémia szaktudományként szabályozza önmagát. Ezáltal a teológia rá lesz beszélve, illetve fel lesz szólítva arra, ne akarjon továbbra is pozitív tudomány lenni, amely felekezeti-egyházi keretben mozog, vegyen távolságot az aszketikus és vallási gyakorlatoktól, s váljon egy történeti kultúrtudománnyá, amely vallásos tárgyakkal és cselekményekkel foglalkozik. Az ilyen típusú teológia műveléséhez szükséges erények valójában a természetes értelem erényei, amelynek nincs szüksége semmiféle kiegészítésre. A vallás természetes jelenségeiről (történelem, szövegek, gyakorlatok) való tudás az ilyen teológiai kutatás célja.

¹¹ Ehhez ld. MILBANK, J., *The Conflict of the Faculties. Theology and the Economy of Sciences*, in NATION, M.–WELLS, S. (szerk.), *Faithfulness and Fortitude. In Conversation with the Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Edinburgh 2000, 29–57.

A jelenség szintjére való redukció nem más, mint a teremtettség értelmének önnön hivatásától való eltávolodása, ellenkezik Krisztus és a Szentlélek uralmával az intellektuális rendben. Ez a szemlélet rendkívül félrevezetőnek bizonyult a teológia biblikus és történeti altudományai terén, amelyek könnyebben tudtak alkalmazkodni a vallás természetes tárgyainak a történeti-kritikai vizsgálatához. Ez az alkalmazkodás azt a megnyugvást nyújtja a teológiának, hogy újra jelentős presztízsre tehet szert egy kulturális intézmény belső köreiben, s megszabadítja attól a szégyentől, hogy olyan környezetben kelljen *sacra doctrina*-t művelnie, amely teljesen más erények felé van elkötelezve, mint amelyeket a hit értelme megkövetel. A presztízsnek azonban megvan a maga ára: a teológia átalakul a természetes alapok elemzésébe, a *scientia* pedig különválnak a *religio*-tól. Akik úgy vélik, hogy ez az ár túl magas, azt sugallják, hogy a teológia a jelen körülmények között túl sokat tesz kockára akkor, hogyha az egyetemen marad: a teológia mint vallásos cselekedet számára a *fuga mundi* szükségszerű előfeltétel.¹² Nem lenne helyes túlzott karakánssággal visszautasítani ezt a nézetet. Ha teljes komolysággal meg akarunk felelni a teológiai hivatás aszketikus igényeinek, akkor ez valóban azt jelenti, hogy átérezzük az ebből a világból és annak intézményeiből való kivonultságot. Egy teológia, amely már nem fogja fel ezt a lendületet, igenis berendezkedett arra, hogy elfelejtse számkivetett állapotát, valamint azt, hogy egyes téves szabályozások sokáig élnek az intellektuális intézményekben. A teológia elszigetelése azonban mégis magában hord valamiféle nyugtalanító perfekcionizmust, amely kísérletet tesz arra, hogy túllontúl gyorsan kivonja a *civitas terrena*-t Istennek a teremtményeivel való érintkezéséből: a végletekig felnagyítja a teremtmények elesettségét, s hajlik arra, hogy figyelmen kívül hagyja a megtartó kegyelem jeleit, miáltal végül zavartalanul fenntartja az egyetem szekuláris önmeghatározását.

Hogyan is nézhetne ki a fentiekkel ellentétben a teológia és az egyetem szabad, differenciált kapcsolata? Az a szabadság, amelyben a teológia egyesülhet az egyetemmel, onnan ered, hogy a teológiai értelem egy már fennálló valóság, amely megelőzi tudományos jellegének minden lehetséges egyetem általi megerősítését. A teológiai értelem Isten szerető önközlésének erejében létezik és működik, amely tanítja, megvilágosítja és képességekkel látja el a megváltott lelket. Az akadémiai elismerés egy teljességgel esetleges dolog; a teológia lehetőségét és valóságát az isteni értelemhez és tanításhoz való viszonya alapozza meg: „Te tanítottál engem” (Zsolt 119,102). Még ha

¹² Ld. pl. D’COSTA, G. D., *Theology in the Public Sphere. Church, Academy and Nation*, Oxford 2005.

a teológia jelentős hasznát is húzhat az egyetemmel való viszonyából, ez mégsem szükséges a növekedéséhez – elég csak azt felidézünk, hogy a múlt század leginkább lebilincselő teológiájának mekkora része született meg a szerzetesi (rend-)házakban, s nem az egyetemeken.

Ezen felül a teológia az alapján határozza meg az egyetemmel való összeköttetésének a sajátosságát, határait és lehetőségeit, hogy miként értelmezi az egyetemet egy biztosan fennálló, ám még tökéletlen *regnum gratiae* részeként, amely különféle módokon alá van vetve az evangélium ítéletének és ígéretének. Az evilági város intézményeként az egyetem felmutatja az ellenséges lelkiület minden jelét az Isten által az emberi életnek és értelemnek kiszabott céllal szemben. Ám ez az ellenséges érzület, legyen bármennyire is súlyos, nem képes korlátozni Isten evangéliumi „igen”-jének végtelen tágaságát a teremtéssel szemközt. Minden emberi élet az evangélium körülményei között zajlik le, amely lecsupaszítja és elpusztítja mindazt, amit önmagával szembenállónak tart, s készenlétben tart a teremtményei számára egy ajándékként kapott képességet. Ez az ajándék magába foglalja az emberi intézményeket, amelyek korlátozottságaikban, kétértelműségükben és hálátlanságukban még mindig szemben állnak az isteni nagylelkűséggel, az isteni javak tékozló elosztásával. Ezek az emberi intézmények – az őket sújtó ítélet ellenére is – ráutalnak az élet helyes rendjére, és töredékes módon képesek elővételezni azt: „ahogyan Krisztus királyi uralma uralja a természet rendjét és a társadalom rendjét, úgy uralja az értelem rendjét is”.¹³

Az intellektuális élet bárminemű intézményes rendjével való kapcsolatok kiterjedésének és határainak meghatározási kísérlete során a teológusoknak okosságra van szükségük, „annak tudására, hogy mit kell keresni s mit kell kerülni”.¹⁴ Az okosság helyes módon fordítja oda az értelmet az emberi ügyekhez, ahol a pozitív törvények nem tesznek lehetővé egyszerű meghatározásokat arról, mikor és hogyan kell cselekedni, illetve tartózkodni a cselekvéstől: a teológusok soha nem hazudhatnak, ám hogy munkájukat egyetemei kereten belül vagy kívül végzik, az esetleges kérdés. Az okosság alkalmazása emellett megköveteli az egyetemes alapelvek (lényeg, cél és törvények) ismeretét, valamint a *singularia*¹⁵ világos ismeretét. Ezek azok a sajátosságok, amelyek kitesznek egy konkrét helyzetet. Ugyanígy ismerniük kell azokat a lehetőségeket és akadályokat, amelyeket az adott helyzet ma-

¹³ GILSON, E., *The Intelligence in the Service of Christ the King*, in PEGIS, A. (szerk.), *A Gilson Reader*, New York 1957, 35.

¹⁴ SZENT ÁGOSTON, *De libero arbitrio* I, 13.

¹⁵ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* II–II, 47, 3.

gában rejt, valamint azokat a kihívásokat, amelyekre a helytállás során a jellem erőssége és a lelki erő terén szükség van. Az okosság jóval több, mint a természetes ravaszság, amely az önvédelmet szolgálja. Az okosság erény, amely megfelelő cselekvési opciókat kíván kifejleszteni, hogy elérjük a jó célokat. Ezért megértése, akarata és érzelmei a Szentlélek alakító munkáján alapulnak.

Amennyiben a teológia érvényre engedi juttatni az egyetemmel való kapcsolatok kérdése terén az okosságot, akkor felteszi a kérdést: Az Isteni jóság és az emberi hála milyen jeleit fedezhetjük fel az egyetemen? Milyen nyitottságot tapasztalhatunk az intellektuális sokféleséggel és az igazság egységével szemben? Az egyetemi élet gazdagodását és szélesebb körűvé válását várják a teológiai értelemtől? Milyen lehetőségek adódnak a *caritas* számára a tanításban és a tanúságtételben? Milyen lehetőségek nyílnak meg a gyümölcsöző véleménycserére és a közös munkára? Milyen esély van a teológia *res-e* iránti kontemplatív elköteleződés megújulására? Mi állíthatja meg a teológia visszavonulását az önmagára vonatkozásba, tartalmainak formális ismétlésébe, a lustaságba vagy az intellektuális étvágy elvesztésébe?

A teológia másrészt megkérdézi azt is: Az egyetemmel való kapcsolat a mértéken felüli felügyelet révén korlátozza a teológiát abban, hogy saját céljait kövesse? Kényszerítve lesz-e a teológiai bármi módon arra, hogy kutatása céljaiban és módszereiben alkalmazkodjon azokhoz a szaktudományokhoz, amelyek nagyobb megbecsülésnek örvendenek az egyetemen? Az ösztöndíj-rendszerek a pénzügyi vezetés vagy a harmadik szereplő általi támogatás révén kényszerítik-e arra a teológiát, hogy bizonyos utakon járjon, másokat pedig figyelmen kívül hagyjon? Akár szelíd, akár durva módon, de ráviszik-e a teológiát arra, hogy mást szeressen, mint önnön javát?

Az ilyen és hasonló konkrét körülmények mérlegre tételekor a teológia még átfogóbb alapelveket is alkalmaz, mint amilyenekre ezen a helyen utalhatunk. Egyes alapelvek a lehető legátfogóbb természetűek, s minden hívő világhoz való viszonyát érintik: a hűség a keresztyén hitvalláshoz, mindenekelőtt Isten akaratának a keresése, a világi presztízs és előrejutás kevésbé vétele, szeplőtelennek maradás a világgal szemközt. Mindemellett ezen dolgok terén az okosság alkalmazása még két további okból, sajátosabb szempontból igényli a jól képzett, koherens és cselekvő érzéket a teológia identitása, integritása, hivatása és céljai iránt. Egyrészt megóvjá a teológiát attól, hogy önértékelését függővé tegye az egyetem általi elismeréstől, hisz hogy milyen igazolása és értéke van a teológiának, az végső soron Isten ítéletétől függ. Másrészt és gyakorlati szempontból képessé teszi a teológiát arra, hogy az intézményes rendszereket és kutatási módszereket koherenciá-

juk alapján különböztesse meg, vagy sajátos tárgyak és hivatásuk szerint tegye mérlegre. A teológia nagyobb meggyőződéssel fog ellenállni a naturalizált irodalomtörténeti módszereknek, hogyha abban a helyzetben van, hogy megítélje: ezek nem mozdítják elő célját, amelyre munkája irányul.

Az okosság „egy célért cselekszik”.¹⁶ Mélyebb mozgatói objektíve a jó tanács kegyelme, szubjektíve pedig az istenszeretet. Az okosság megköveteli az *inquisitio rationis*-t,¹⁷ az esetleges körülmények tudatos mérlegelését az értelem által, hogy helyesen tudja meghatározni a cselekvéseket. A bűnbeesés által megsérült lelki erők nem képesek ezt önerőből megvalósítani. Arra van szükségük, hogy a Szentlélek mozgassa és tanítsa őket. Ugyanis „hogy lelkük a Lélek által legyen éltetve és tanítva arra, mit kell tenniük (...) ajándékba kapták a jó tanácsot”.¹⁸ Ezen felül az okosságot a szeretet vezérli. Ágoston szerint az okosságban azt látjuk, „a szeretet miként különbözteti meg helyesen azt, ami Istenhez segít, és azt, ami gátol felé”.¹⁹ A szeretetnek a jó célokra való irányulása nélkül az okosság pusztán a túléléshez szükséges ravaszság (teljességgel lehetséges, hogy egy teológus ezen bűnös megszokásban szenved).

Ha a teológia arra a végkövetkeztetésre jut, hogy segíti céljai elérését, ha bármi módon kapcsolatba lép az egyetemmel, akkor azt is meg kell fontolnia, elővigyázatosságból milyen erényekre és gyakorlatokra van szüksége ahhoz, hogy fenntartsa egészségét.

A teológiának gyakorlatoznia kell magát ezekben az erényekben, amelyek a nem egységes, hiányos keretfeltételek közepette különösen is jelentőségteljesek a keresztény cselekvés szempontjából. Képessé tesznek annak mérlegelésére, hogy milyen a helyes mérték a részvétel és a távolságtartás téren a civil intézményekkel való kapcsolatban. Ezen erények közé tartozik a Krisztusnak az értelem rendjében fennálló királyi uralmához való *hűség*, a várakozás alakját öltő *remény*, hogy – Krisztus uralmának megfelelően – az egyetem fel fogja mutatni az isteni jóság jeleit, valamint lehetőséget kínál majd a teológiai hivatás betöltésére. Ezen erények közé számít még a *nagylelkűség*, amely által nagy dolgokra irányulunk, és amely által tartózkodunk attól, hogy engedjük magunkat a körülményektől beszűkíteni. A szeretet a jóakarat és a velünk kapcsolatban állók iránti jóság alakjában; az *éberség*

¹⁶ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* II–II, 52, 2 s.c.

¹⁷ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* II–II, 51, 1 resp.

¹⁸ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* II–II, 52, 1 ad 3.

¹⁹ AUGUSTINUS, *On the morals of the Catholic Church*, in Uő., *The writings against the Manicheans and the Donatists*, Peabody 2004, XV.

a teológia integritása elleni lehetséges támadásokkal szemben („Hozzá tartozik az okossághoz, hogy aggódó éberséggel virraszt, nehogy belénk költözzön egy pusztító befolyás”²⁰); a *készség* arra, hogy lemondjunk az elismerésről, s elviseljük a tisztelet elvesztését; a *hosszan tűrés* a teológiai munka megnyugtató keretfeltételeinek késlekedésével szemben; s végezetül a *kitartás* és a *türelem*, amelyek a Krisztus hívására való önátadásból nőnek ki, amely arra indít, hogy egy meghatározott helyen szolgáljunk.

Ezek az erények kötődnek a vallásgyakorlathoz, amely nem pusztán külsődleges kísérő jelenséggé járul hozzá a teológiai értelemhez, hanem belsőlegesen hozzá tartozik ahhoz.²¹ A legtagabb értelemben ez a teológiai értelem odaadását követeli meg mindannak készséges megvalósítására, amit az istenszolgálat megkíván. Szűkebb értelemben a teológiai munkásság azon cselekvésektől való elválaszthatatlanságát jelenti, amelyekben az Egyház közösségében az Igében és a szentségekben befogadjuk Isten kegyelemközlését, ami által tápláljuk a hitéletet. Ez magába foglalja azon cselekvések elválaszthatatlanságát is, amelyek által alávetjük magunkat az önfegyelemnek, hogy visszaszorítsuk a bűnt, és a Lélek éltető ereje nyilvánvalóbbá váljék. A teológiai értelem egyetemen – vagy bármely más keretben – való túlélése mindenekelőtt azonban az imádságot követeli meg, amelyben beismerjük teremtményi rászorultságunkat, odafordulunk Istenhez mint minden jó adományok Teremtőjéhez, és „lelkünket hódolattal adjuk át Istennek”.²²

V.

A teológiai értelem, természetének és hivatásának isteni üdvrenden belüli világos bemutatásával, az erény isteni ajándéka és az önátadás által megerősítve, megkockáztathatja a szabad kapcsolatot az egyetemmel. Milyen adományokat visz bele a kapcsolatba? Milyen haszna származik az egyetemnek a bevonódásból? Kétségtől mentes: a teológia felkínálhatja az emberi értelem metafizikáját és morálját.

Először is a teológia a metafizika által vezeti saját munkásságát az értelem és annak intézményei, iskolái, tudósai és tudományai bemutatása révén. Csakis a teológia „taníthatja meg nekünk, mi a természet és az értelem végső

²⁰ Uo. XXIV.

²¹ Ehhez ld. HIGTON, M., *A Theology of Higher Education*, 143–169; D’COSTA, G. D., *Theology in the Public Sphere*, 112–143.

²² AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* II–II, 83, 3 ad 3.

célja”.²³ A teológia provokálja az egyetemet: vegye számba, hogy létezik olyasvalami, mint a világegyetem, s nem csak a meghatározatlan sokféleség; s ezzel együtt, következményképpen tartsa szem előtt annak lehetőségét, hogy létezik a természeti, társadalmi és kulturális valóságnak egy egységes emberi értelme. A teológia akkor kínálja fel a dolgok ilyenén szemléletét, hogyha követi az „evangélium szerinti felvilágosodást”,²⁴ ugyanis arra vonatkozó útmutatásokat kér az evangéliumtól, hogy miként értelmezendők az időbeli létezők *sub ratione Dei*, összhangban egységes első okukkal és végső céljukkal. Magunkat az evangéliumnak szentelni azt jelenti, hogy „az egy Istennek, az Atyának” szenteljük magunkat, „akitől minden származik, s akiért mi is vagyunk, s az egy Úrnak, Jézus Krisztusnak, aki által minden van, s mi magunk is általa vagyunk” (vö. 1Kor 8,6). Amire a kutatás egyes rész-cselekedetei irányulnak, az nem a tárgyak valamiféle véletlenszerű csoportosulása, amelyeket merő furfanggal egyetlen intézménybe gyűjtöttünk össze, hanem a teremtettség valóságok sora, amelyek rendezett egységet alkotnak. Az egyetemi kutatásokat az a körülmény határozza meg, hogy „az Isten teremtetése által felállított dolgok uralmi rendje nyilvánvalóvá teszi a kozmosz egységét. Ennek az az egységes terv az oka, amely összekapcsolja egymással a dolgokat. Ugyanis minden Istentől származó dolog kapcsolatban áll egymással és Istennel”.²⁵ Az egyetem többek között az igazság integritásának a társadalmi felderítése. A modern egyetemek ritkán tanulják meg ezt a meggyőződést: a jelenségek szintjére való redukció lényege szerint a különválasztásra hajlik. Ha tehát a teológiának rá kell mutatnia az alapoknál meglévő egységre, szemben annak messzemenő tagadásával, akkor figyelemre méltó metafizikai ambíciót kell ébresztenie magában, amit mérsékel annak elismerése, hogy amikor állítja a dolgok egységes rendjét, akkor is megmarad a képmás tökéletlen birodalmában. Így a rendet, amelyről tanúságot akar tenni, nem képes szükségszerűen közvetlenül felfogni és leírni. Ezzel együtt a metafizikai ambíció nélkül a teológiai hivatás egy elsődleges eleme beteljesületlen marad.²⁶ A teológia nyilvános hivatása az egyetemen magába

²³ GILSON, E., *The Intelligence*, 44.

²⁴ ERNST, C., *The Significant Life of a Dominican House of Studies*, in Uő., *Multiple Echo. Explorations in Theology*, London 1979, 152.

²⁵ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* I, 47, 3 resp.

²⁶ A teológia egyetembe való befoglalásának pluralista megalapozása azt eredményezi, hogy vissza kell vonni a teológia metafizikai kiterjedését. Ld. pl. WOLTERSTORFF, N., *The Travail of Theology in the Modern Academy*, in VOLF, M. et alii (szerk.), *The Future of Theology. Essays in Honour of Jürgen Moltmann*, Grand Rapids 1996, 35–46. Vagy: MARSDEN, G., *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, New York 1997. Hasonló az egyetem leírása is a következő műben: FORD, D., *An*

foglalja a bölcsesség isteni ajándékának a megosztását is, annak képességét, hogy „minden dolgokat Isten szabályai szerint ítéljen meg, s maguk rendjébe helyezzen”.²⁷

Másodszor pedig a teológia az erkölcs révén példával mutatja meg és ajánlja a közös intellektuális vállalkozás kontemplatív, aktív és képzési feladatainak helyes rendjét. Például a tanulási buzgóság támogatásával tesz erre kísérletet, vagy azzal, hogy ellenáll a kíváncsiságnak, az értelem promiskuitásának és szétszóródásának. Akkor is erre tesz kísérletet, amikor követeli a kontempláció elsőségét a hasznossággal szemben, vagy amikor a tanítás és vezetés feladataiban az irgalmasságot és az igazságosságot követi. A teológia egyetemi jelenlétének magába kellene foglalnia az emberi javak jelenlétét az egyetemi élet minden ügyében.

Hogy a teológia képes legyen betölteni nyilvános hivatását, bízni kell a művészet és a tudomány lehetőségeiben a megvallott hiten túl is, s bízni kell önnön képességében az egyetem gazdagítására, mivel a teológia önnön forrásaiból merítve számot ad ezekről a lehetőségekről. Más szóval: annak előfeltétele, hogy a teológia a maga módján hozzájáruljon az egyetemhez, nem más, mint az, hogy teológia maradjon. Annak előfeltétele, hogy a teológia teológia maradjon, az, hogy legyenek szent teológusok. A szent teológusok létének előfeltétele pedig a Szentlélek kegyelme.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

JOHN WEBSTER (*1955), teológus, az University of St. Andrews professzora, Skócia.

Interdisciplinary Wisdom. Knowledge, Formation and Collegiality in the Negotiable University, in Uő., *Christian Wisdom. Desiring God and Learning in Love*, Cambridge 2007, 304–349. A szerző nem követeli meg az értelem első alapelvét. Az a „bölcsesség”, amit itt a teológia felkínál, már nem a Lélek ajándéka, amely minden dolgokat az isteni útmutatásoknak megfelelően belehelyez a saját rendjükbe, hanem legjobb esetben is csak az értékfogalmak visszhangzó szókincse s a kollegiális gyakorlatokra, mindenekelőtt beszélgetésre tett javaslat.

²⁷ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae* II–II, 45, 1 resp.

A teológia az egyetem spektrumában

A Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentumának méltatása

A Nemzetközi Teológiai Bizottság (NTB) legújabb dokumentuma,¹ „A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok” című (2012)² többszörösen hangsúlyozza, hogy a teológia tudomány, mivel arra törekszik, hogy „Isten igazságát értelmes módon mutassa be” és „értelmes és tudományos módokon fejezze ki azt, amely az emberi értelem sajátja” (59). Mint „értelmes emberi tevékenységnek”, a teológiának „az intellektuális kutatáson belül hitese és helyettesíthetetlen helyzete” van (60). Megerősíti „a teológia és a teológusok jelenlétét az egyetemi élet szívében” (84), és kijelenti: jogos helye van az egyetemen. Még ennél többet is kimond a dokumentum: a teológia „*scientia Dei és scientia fidei*” (84), vagyis nem csak tudomány, hanem „bölcesség is” (86) – ugyanis Isten a legfőbb Igazság és minden tudományosan kutatott igazság Forrása. Emellett rendelkezik azzal az erővel, hogy egyesítse a tudományokat, s felemelje őket. „Különleges szerepe van az egész emberi megismerés és Isten Misztériuma közötti kapcsolatban” (86).

Az itt megfogalmazott igény része egy átfogó reflexiónak, amelyet a NTB a hit és az ész viszonyáról folytatott.³ Hogy jobban megértsük ezt a viszonyt, szeretnék röviden bepillantani néhány katolikus megnyilatkozásba e téma

¹ A tanulmány megírása óta napvilágot látott a NTB egy újabb dokumentuma, amely magyar nyelven még nem érhető el: *A Szentháromságos egy Isten, az emberek egységének alapelve. A kereszteny egyistenhit az erőszak ellen* (2014. január 17.), rövid magyar összefoglalás: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140117_monoteismo-cristiano_hu.html; teljes szöveg olaszul: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140117_monoteismo-cristiano_it.html (a fordító megjegyzése).

² NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma: távlatok, alapelvek és kritériumok*, fellelhető az Interneten: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_hu.html

³ Vö. 12. 16–19. 62–73. 83. 84 (144-es lábjegyzet). 91. 96.

kapcsán.⁴ Különleges szerepet játszik ezen a téren Benedek pápa 2006 szeptemberi, a Regensburgi Egyetemen tartott előadása. A NTB dokumentumának megfogalmazódása idején hangzott el, és alapvető megfontolásokat tartalmaz a *fides et ratio* viszonyáról, valamint a teológia helyéről az egyetemen. A NTB ugyan nem idéz szó szerint egykori elnökének ebből az előadásából,⁵ mégis világos megegyezések mutatkoznak a lényegi kérdésekben. Végezetül szeretnék rámutatni néhány vonásra Benedek és a Bizottság megfontolásaiban, amelyek hasonlóságot mutatnak Henri de Lubac gondolkodásával. De Lubac egyik inspirációs forrása az emeritus pápának, és – Benedekhez hasonlóan – alapító tagja a NTB-nak.

1. A REGENSBURGI BESZÉD⁶

2006-ban, egy németországi látogatás során tartotta meg Benedek nagy figyelmet nyert előadását a Regensburgi Egyetemen, ahol ő maga a dogmatika és a dogmatörténet professzora volt 1969 és 1977 között. Beszédében hivatkozik egy valószínűleg 1391-ben II. (Palailogosz) Mánuel bizánci császár és egy művelt perzsa között a kereszténység és az iszlám viszonyáról lezajlott párbeszédre. A pápa a továbbiakban a szöveg egy konkrét helyével foglalkozik, amely „a hit és az értelem összefüggésének témájában magával ragadta” őt (15). Olyan téma ez, amely nyilvánvalóan Benedek megfontolásainak a gyújtópontjában áll. Többszörösen idézi előadásában a császár következő megnyilatkozását: „Nem az értelemnek megfelelően, nem a logosszal cselekedni ellentétes Isten lényegével” (32, ld. még 16k.20). Ezzel a császár megcáfolja azt az elképzelést, miszerint a hit terjesztése megtörténhet erőszak által is. Erre sokkal inkább csakis értelem és párbeszéd által kerülhet sor, mivel Isten természete értelmes, és „értelemellenesen cselekedni ellentétben áll Isten lényegével” (17).

⁴ Vö. II. JÁNOS PÁL, *Fides et ratio*, SZIT, Budapest 1998. Az enciklikát idézi a NTB dokumentuma: 17. 64. 65 (121-es lábjegyzet). 72. 82 (143-as lábjegyzet).

⁵ A Hittani Kongregáció prefektusaként Joseph Ratzinger bíboros 1981-től 2005-ös pápává választásáig a NTB elnöke is volt.

⁶ A szöveget a következő kiadás alapján idézzük: BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg i.Br. 2006 (a zárójelekben az oldalszámot tüntetjük fel). – A beszéd magyar szöveggel és kommentárral is megjelent: XVI. BENEDEK, *Hit, értelem és egyetem – emlékek és reflexiók*, in SZÉCSI, J. (szerk.), *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007*, Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest 2007, 251–264. NÉMETH, P., *Megfontolások XVI. Benedek pápa regensburgi beszéde kapcsán*, in uo. 265–272 (a fordító megjegyzése).

„A császárnak ezen kijelentései – mondta Benedek – jellemzőek a görög gondolkodásra, és megmutatják a mély „egybecsengést aközött, ami a legjobb értelemben véve görög, és a Bibliára alapuló Istenhit között”. A János szerinti evangélium prológusa is – a Ter 1-et többszörösen visszhangozva – ezekkel a szavakkal kezdődik: „Kezdetben volt az Ige. Ez pontosan az a szó, amelyet a császár alkalmaz: Isten »szün logó«, logossal cselekszik. A logosz egyszerre értelem és szó – olyan értelem, amely teremtető és képes közölni önmagát, mégpedig pontosan értelem mivoltában. János ezzel nekünk ajándékozta a bibliai istenfogalom záró szavát, amelyben a bibliai hit minden fáradoalmas és felemészítő útja eléri a maga célját s megteleli szintézisét. Kezdetben volt a Logosz, és a Logosz Isten, mondja nekünk az evangélista”. Hogy Pál nem Ázsiába, hanem a görög világba ment, a Gondviselés műve abban az értelemben, hogy „belsőleg szükséges volt a bibliai hit és a görög kérdés egymással való találkozása” (18). A „tézis, miszerint a kritikailag megtisztított görög örökség lényegileg hozzátartozik a keresztény hithez”, különösen is jelentőségteljes napjainkban, folytatja Benedek. Hiszen az újkorban ezzel szemben áll egy „hellenizációtlanítási program”, amelynek ő „három hullámát” különbözteti meg (23), kezdve a reformáción a XVI. században. A pápa szándéka nem más, mint hogy határozottan ellentmondjon ennek a programnak.

Az első fázisban a reformátorok arra tettek kísérletet, hogy a *sola Scriptura* elvével lépjenek fel az uralkodó skolasztikus teológia ellen, amely szerintük „egy teljességgel a filozófia által meghatározott rendszerbe foglalás és a hit idegen, külsődleges meghatározása” volt. Meg akarták szabadítani a szemekben az értelem által rabságba vetett hitet, és helyreállítani „a hit tiszta ősalakját, ahogyan az a bibliai szóban eredetileg ott van” (23). A második fázist a XIX. és XX. század liberális teológiája, különösen Adolf von Harnack határozta meg. Az ő központi gondolata „a visszatérés az egyszerű ember Jézushoz és az ő egyszerű üzenetéhez”. Számára arról volt szó, hogy „a kereszténységet újra összhangba hozzák a modern értelemmel, pontosan azáltal, hogy megszabadítják azt a látszólag filozófiai és teológiai elemektől, mint például a hit Krisztus istenségében vagy Isten háromságában”. A modern értelem illetően értelmezésétől egyértelműen el akar távolodni a pápa. A teológia „Harnack számára lényegében történeti és ezáltal szigorúan tudományos”, vagyis nem a hit, hanem az ész határozza meg, ahhoz kötődik. Itt „az értelem újkori önkorlátozása” válik hatékonnyá (25), amelyet „tovább radikalizáltak” a természettudományok. Ezek szellemében csak azt lehet határozott bizonyossággal kimondani, ami átesett „a tapasztalati verifikáláson vagy falszifikáláson”. Ezáltal világos kritérium született: „Ami tudomány akar lenni, annak ehhez a mércéhez kell igazodnia” (26).

Az Újszövetség teológiája egyszerűen „a gyakorlati ész kifejeződése” (25). Ennek történeti-kritikai exegézise alapozhatja meg a teológia tudományos elismerését, s biztosíthat számára helyet az egyetemen. Benedek kritikája az így felfogott tudomány ellenében arra irányul, hogy itt az istenkérdés mint „tudománytalan vagy tudomány előtti kérdés” már előzetesen, módszertanilag kiiktatódik. Ezzel a tudomány, az értelem, a kereszténység és az ember drámai megrövidítésére kerül sor, ugyanis minden „egyedien emberi kérdés, amely a honnan-unkra és hová-nkra vonatkozik, a vallás és az ethosz kérdései nem találhatnak helyet a közös, az ekképpen értett »tudomány« által körülírt értelemben, és így át kell helyeződniük a szubjektív szférába (...) Így azonban az ethosz és a vallás elveszíti közösségteremtő erejét, s behullannak a tetszőlegességbe” (27). Ennek szükségszerű következménye „a vallás és az értelem fenyegető patológiáinak” a veszélye (27k).

A pápa érvelésének a középpontjában a hit és az értelem kölcsönös egymásra utaltsága áll. Ha ezeket elszigetelik egymástól, akkor mindkettő patológias tünetekre hajlik, s veszélyezteti a társadalmat. Hivatkozása a „közös” értelemre (27) kiegészíthető még azzal, hogy pont az egyetem kellene, hogy ezen közös értelem helye legyen. Ott születnek egyetemek, ahol a különböző szakterületek kutatói a tudomány mindannyiuk által osztott értelmezésével és a közös értelem iránti érzékkel jönnek össze. A regensburgi előadás „a modern értelem önkritikája” és „az értelemről alkotott fogalmunk kiterjesztése” érdekében száll síkra (29). Ezáltal szembefordul a tisztán pozitív tudomány- és értelemfelfogás fent leírt kártékony korlátozásaival. A hit és az értelem csak akkor tudnak „új módon egymásra találni”, hogyha meghaladjuk „a tapasztalat által falszifikálhatóra való önkényes korlátozást”, és ily módon újra megnyitjuk az értelem előtt annak „teljes tágasságát” (29k). Egy ilyen értelemfogalom lehetővé tesz egy tulajdonképpeni teológiaértelmezést, s elvezet e szaktudomány egyetemi rehabilitációjához: „A teológia nem csak tudományos vagy bölcséleti diszciplínaként, hanem sajátosan teológiként, a hit értelmére irányuló kérdésként is hozzátartozik az egyetemhez, s a tudományok ott lezajló széleskörű párbeszédéhez” (30).

Álláspontja szemléltetésére a pápa emlékeztet a Bonni Egyetemen eltöltött éveire, amikor a teológiának még megvolt a magától értetődő helye a fakultások között. Az egyetemi élet részét képezte a tapasztalat, „hogy minden szakirányon, amelyek olykor elnémitanak minket egymás iránt, mégis egyetlen egészet alkotunk, s az egyetlen értelem egészében, annak minden dimenziójával dolgozunk, s ily módon közösségi felelősséget viselünk az értelem helyes használatáért” (12k). Akkoriban még büszkeséggel tekintettek a teológiai karokra, és nem kételkedtek benne, hogy „ezek a karok is,

amennyiben rákérdeznek a hit értelmére, olyan munkát végeznek el, amely szükségszerűen hozzátartozik az *universitas scientiarum* egészéhez, még ha nem is mindenki osztozott a hitben, amelynek a közös értelemben való besorolásán a teológusok fáradoztak” (13). Döntő fontosságú volt az értelem közös és felelős használata; ez nyújtott minden diszciplína fölötti összetartást az egyetemen belül. „Az értelem tágasságát” mindig újra megtalálni – „ez az egyetem nagy feladata” (32).

A hellenizációtlanítás harmadik hulláma során, „amely napjainkban játszódik le”, azzal az elterjedt vélekedéssel találkozunk, miszerint az ősegyház és a hellenizmus összekapcsolódása „a kereszténység első inkulturációja volt, amelyhez nem ragaszkodhatunk más kultúrákban” (28). Másként megfogalmazva: az evangélium inkulturációjának az értelmében, a mai kulturális milióban arra van szükség, és megengedhető, hogy visszacsináljuk ezt az első inkulturációt. Benedek ugyan nem cáfolja ezt a tézist, mégis „elnagyolt-nak és pontatlannak” tartja. Az Újszövetség „magában hordozza a görög szellemmel való érintkezést” (28). Még ha nem is kell minden későbbi kultúra számára kötelezőnek lennie annak, ami az ősegyházban érvényes volt, mégis igaz: az „alapvető döntések, amelyek épp a hitnek az emberi értelemmel való összefüggését érintik, hozzátartoznak magához a hithez, és ennek a neki megfelelő kibontásai” (28k).

A hit tehát értelmes, és értelmeset hisz, ugyanis Isten maga értelmes. A pápa ezután így folytatja: az egyházi hit mindig is „ragaszkodott ahhoz, hogy Isten és miközöttünk, az Ő örök teremő Lelke és a mi teremtettenk között valódi analógia áll fenn, amelyben ugyan – miként azt az 1215-ös IV. Lateráni Zsinat mondja – a különbözőségek végtelenül nagyobbak, mint a hasonlóságok, ám mégsem szűnik meg benne az analógia és annak nyelvezete” (21). Még hozzáteszi: „Isten nem lesz istenibb azáltal, hogy beletaszítjuk őt egy tiszta és átláthatatlan voluntarizmusba, hanem a valóban isteni Isten az az Isten, aki Logoszként mutatja meg magát, és aki Logoszként szerető módon cselekedett értünk” (21k).

Világosan visszhangoznak ezekben a szavakban Henri de Lubac gondolatai: kritikája az úgynevezett „kettős”, illetve kétemeletes teológia (*théologie séparée*) s annak alapja, vagyis a „tiszta természet rendjének” a „dekadens skolasztikából” származó gondolata ellen.⁷ De Lubac 1929-es székfoglaló előadásában így fogalmaz: „Hogy »természetfölötti« maradjon, [ez a teológia]

⁷ LUBAC, H. de, *Meine Schriften im Rückblick*, Freiburg i.Br. 1996, 48. Az idézetek de Lubac és Blondel levelezéséből származnak (eredeti kiadás: *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989, 188).

kifejleszt egyfajta »felépítményt«, mivel szükségesnek tartja ezt ahhoz, hogy a dogma ne legyen »felületes«, és mert azt gondolja, annál istenibb, minél inkább elkülönül minden emberi gyökértől. Mintha nem ugyanaz az Isten lenne a természetnek és a kegyelemnek, sőt mi több, a természetnek pontosan a kegyelemre való tekintettel a forrása!⁸ Hogyha párhuzamot vonunk a természet és a kegyelem, illetve az értelem és a hit viszonya között, akkor de Lubac nyomán azt mondhatjuk: ugyanaz az Isten a forrása az értelemnek és a hitnek, az értelemnek pedig éppen a hitre való tekintettel. Ugyanis az értelem a hitre lett teremtvé; csak akkor találja meg beteljesülését, hogyha feltárja a hit tágasabb horizontját.

2. A „TEOLÓGIA MA” CÍMŰ DOKUMENTUM

Hasonlóképpen dinamikus és eleven értelmezését találjuk a hit–értelem-viszonynak a NTB 2012-es dokumentumában, különösen is az utolsó fejezetben, amely „Isten hitben befogadott igazságának az emberi értelemmel való” találkozásáról szól.⁹ A következő szakaszok egyértelműen kifejezésre juttatják ezt:

A hit ösztönzi magát az értelmet is, és kitágítja annak határait. Az értelem készte-tést kap olyan utak keresésére, melyekről még csak nem is álmodta, hogy járhat rajtuk. Az értelem meggagdagodva kerül ki az Isten Igéjével való eme találkozásból, mert új és nem várt horizontokat fedez fel (63, vö. 16.17).

Az Isten képére és hasonlatosságára teremtett emberi személy (Ter 1,26–27) az értelem világosságának köszönhetően képes áthatolni a látszatokon a dolgok mély igazságáig, megnyílván így az egyetemes valóság felé (62).

Az értelemnek ez a készsége szenvedélyesen válaszol arra, amit a hitben befogadunk:

A Kinyilatkoztatást az emberi ész nem kizárólag passzív módon fogadja be. Ellenkezőleg, a hívő ember értelme aktívan átöleli a kinyilatkoztatott igazságot. A sze-

⁸ LUBAC, H. de, *Apologetik und Theologie* in ZKTh 98 (1976), 258–270, 261 (francia eredeti: *Théologie d'occasion*, Paris 1984, 97–111, 101).

⁹ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A teológia ma*, 62.

retettől ösztönözve arra törekszik, hogy asszimilálja azt, mert ez az Ige megválaszolja a legmélyebb kérdéseit (59).

Itt is megfigyelhetjük H. de Lubac gondolkodása egyes szempontjainak a visszhangját: a természet és a kegyelem viszonyáról szóló tanításáról, az istenlátásra való természetes törekvés megvédéséről¹⁰ (lévén az ember Isten képmása),¹¹ valamint a „tisztá természet” elméletének, vagy az emberben a természetes és természetfölötti szint szétválasztása bármilyen elképzelésének a visszautasításáról van szó.

A II. Vatikánum lekipásztori kontitúciója, a *Gaudium et spes* több alkalommal szól az ember bibliailag megalapozott istenképűségéről,¹² s azt tanítja, hogy Krisztus, „a láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,15), azért jött el, hogy az egész emberiséget megváltsa (GS 22). Teljesen nyilvánvaló de Lubac hatása, amikor ezt olvassuk ebben a pontban: „Mivel ugyanis Krisztus mindenkiért meghalt, s minden ember végső hivatása azonos, tudniillik isteni hivatás [*vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina*], vallanunk kell, hogy a Szentlélek mindenkinek fölkínálja a lehetőséget, hogy csak Isten előtt ismert módon csatlakozhassanak e húsvéti misztériumhoz”. Hiszen egy természetfölötti rend van, amely magába foglalja az emberi természetet és értelmet; minden két szintre, természetre és kegyelemre, vagy értelemre és hitre való felosztás elhibázott lenne. Ugyan mindkettő különbözik a másiktól, mégis átjárják egymást.

A „Teológia ma” című dokumentumban a NTB megállapítja, hogy a felvilágosodásra adott védekező katolikus válasz következtében a természetes ész és a természetfölötti hit megkülönböztetésének a túlhangsúlyozása játszódott le. Ezáltal „túl nagy jelentőséget tulajdonított a »természetes teológiának«, és túl keveset az *intellectus fidei*-nek a hittitkok megértésében” (70). Henri de Lubac fentebb idézett fundamentálteológiai székfoglalója a Lyoni Katolikus Egyetemen élethosszig tartó fáradozásának a kezdetét jelenti,

¹⁰ Ehhez ld. LUBAC, H. de, *Glauben aus der Liebe – »Catholicisme«*, Freiburg i.Br. 1992³, 290: „Isten szemlélése egy meg nem szolgált ajándék, mégis az utána való vágyakozás minden lélek legmélyébe van gyökerezve” (francia eredeti: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* [Oeuvres complètes VII], Paris 2003, 284). A NTB dokumentuma a 2. pontjában idézi ezt a könyvet.

¹¹ Vö. LUBAC, H. de, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965, 149: a világ minden más teremtményétől eltérően az embernek „instabil ontológiai konstitúciója” van (*constitution ontologique instable*), Lubac így ír erről: „az ember „egy a semmiből alkotott teremtmény, amelyet csodálatos módon megérint Isten (...) Eloldhatatlanul és egyszerre »semmi« és »képmás«, tényleg semmi, és szubsztanciálisan képmás”. Ehhez ld. még MCPARTLAN, P., *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Fairfax 2006², 25–49.

¹² Vö. GS 12.17.24.34.41.52.68.

amellyel meg akarta törni a természetes és természetfölötti szféra szétválasztását. Előadásában követeli „az apologetika és a teológia kölcsönös egymásba hatolását”:¹³ „[Nem létezik] valóban hatékony apologetika, amely nem a teológiával zárul. Ami végül tényleg meggyőzi az intelligenciát, ami meghódítja azt, az egy tanítás. A helyesen értett apologetikának ezért egy meghatározott pillanatban abba kell hagynia a vitatkozást, hogy felépítsen” (264).¹⁴ Ez azt jelenti, hogy az evangélium hirdetésekor soha nem lehet pusztán arról szó, hogy megvédjük kifelé a hitelességet. Sokkal inkább magát az örömhír lényegét kell felkínálni, bízva abban, hogy választ talál minden egyes ember vágyakozása, és hogy a kegyelem minden emberben működik.¹⁵ „Mi tehát (...) a jogosabb, mint hogy ezzel az isteni képmással kezdjük, amelyet minden ember magában hord, s amely rejtve afelé az egyetlen vallás felé hajlik, amely képes egyesíteni azt az ősképpével? Nincs meg a jogunk arra, hogy bizalmat szavazzunk ennek a *testimonium animae naturaliter christianae*-nak? A lélek messze áll attól, hogy tanúskodjon egy »természetes vallás« mellett, amely nyugtot adhatna neki. Sokkal inkább azon pont keresésére ösztökél, amelyben megtalálja az üdvösség egyetlen útját” (267).

De Lubac találóan mutatja be a hit és az értelem közötti kölcsönös kapcsolatot, és rámutat, hogy az értelem, amely iránt – jó katolikus módjára – mélyszéles bizalommal van, az egyén hittörténetének integrális alkotóeleme. A hitről számot adni számára azt jelenti, „hogy minden erőnkkel dolgozunk a hit *belátásán*. A *fides quaerens intellectum* révén az embernek el kell jutnia az *intellectus quaerens fidem*-hez” (265).

A NTB dokumentumában hasonlóképpen jár el: „A hit és az értelem, a teológia és a filozófia közötti párbeszéd tehát nem csak a hit, hanem az értelem számára is szükséges (...) Szükséges, mert az értelmet elutasító vagy megvető hit azt kockáztatja, hogy babonássá vagy fanatikussá válik, míg a hittől szándékosan elzárkózó értelem, bár nagy előrelépéseket tehet, nem

¹³ LUBAC, H. de, *Apologetik und Theologie*, 270.

¹⁴ Lubac a fundamentálteológiát nevezi az apologetika és a teológia találkozási helyének (ld. LUBAC, H. de, *Apologetik und Theologie*, 270). Lubac gondolata az intelligencia „meggyőzéséről” és „meghódításáról” a zsinat vallásszabadságról szóló nyilatkozatára emlékeztet: „nem is hathat másképpen az igazság, csak a saját erejével, mely szeliden és mégis erőteljesen hatol az elmékbe” (DH 1).

¹⁵ Ennek a két megközelítési módnak a szembenállását Lubac egy meg nem nevezett kortársától vett idézettel sarkítja ki, aki nemzedékének apologetikától való „csömöréről” szól: „Én és az én nemzedékem elteltünk és megcsömörlöttünk az apologetikától. Az igazságot mindig csak piederstálón mutatták meg nekünk. Olyannyira bebizonyították nekünk, hogy igaz, hogy azt végül már elfelejtették megmondani, tulajdonképpen miben is áll [az igazság]”. LUBAC, H. de, *Apologetik und Theologie*, 259k.

éri el azokat a magasságokat, melyeket megismerhetne” (64). A szöveg hangsúlyozza, miként tudja a hit és az értelem pozitívan kiegészíteni egymást. Ezzel szemben az egyoldalú racionalizmus vagy pozitivizmus a tudomány egyes szakterületein előnyben részesítette a teológiaellenes előítéleteket, egyenesen a teológia kizárását kiváltva a „tudomány házából”. Ez mégiscsak csökkenti a tudományok erejét és lehetőségeit. Ezért „a katolikus teológia kritizálja a tudományok mindenféle ön-abszolútizációját mint önkorlátozást és elszegényítést” (84). A NTB arra a következtetésre jut, hogy a teológia fontos hangszeren játszik a tudományok zenekarában, s ezért meg kell követelnie magának a jogos helyét az akadémiai spektrumban. A *Deus caritas est*-re való hivatkozással még hozzáteszi ehhez, hogy az értelem, amely kizárja az igazságra és Istenre irányuló kérdést, patológikus, s megnyitja a kaput a relativizmus előtt.¹⁶ XVI. Benedek szerint a hit „az ész számára tisztító erő is. (...) Lehetővé teszi az ész számára, hogy jobban működjön és sajátos tárgyait jobban lássa”.¹⁷

Az értelem tulajdonképpeni tárgyaként ily módon Isten és az Ő igazsága lesz meghatározva, amely felé a hit nyit utat – innen a már említett bizalom az emberi értelem méltóságában és képességében. A NTB szövege kijelenti, hogy az értelem „sokféle alakot” vesz fel, ami a tudományok nagy számában mutatkozik meg. Mégis „egy” értelemről van szó: a teremtett és istenképű ember egyetlen törekvéséről „a valóság benső felfoghatósága” után (62). Hisz az ember „nem elégszik meg részleges igazságokkal, hanem törekszik a tudomány különböző elemeit és területeit úgy egységesíteni, hogy az összes dolgot, sőt magát az emberi élet végső igazságát is megértse” (86). Mivel az ember ezen integratív „igazság” után kutat, az értelem pusztító tette lenne, hogyha bezárulna az igazságra vonatkozó ezen végső kérdések előtt.

A szüntelen indítást és ösztönzést „az üdvösség egyetlen útjának” keresésére, „amelyben a lélek nyugtot talál”, de Lubac az ember istenképűségével hozta kapcsolatba.¹⁸ Szinte visszacsengnek szavaiban Szent Ágoston „Vallozásainak” sokat idézett sorai: „Hiszen magadnak teremtettél, Uram, minket, és nyugtalan a mi szívünk, amíg meg nem nyugszik benned, Istenünk”.¹⁹ Az emberi értelem igazságra irányuló természetes keresésével, vagyis a transzcendens „Isten-titokkal” szemközt a NTB hangsúlyozza az emberi értelem „bölcseességi hivatását” (86). A teológia, amelynek középpontjában a magá-

¹⁶ Vö. 84, 144-es lábjegyzet.

¹⁷ XVI. BENEDEK, *Deus caritas est*, nr. 28.

¹⁸ Vö. LUBAC, H. de, *Apologetik und Theologie*, 267.

¹⁹ AUGUSTINUS, *Confessiones*, I, 1, 1.

val Istennel való foglalkozás áll, meghív minden tudományt ennek a bölcsességnek a keresésére: „A teológia jelenlétének a tudományos vitatkozásban és az egyetemi életben potenciálisan megvan az az áldásos hatása, hogy mindenkit emlékeztet az emberi értelem bölcsességi hivatására és Jézus sokatmondó kérdésére, amit első szavaival mondott Szent János evangéliumában: »Mit kerestek?«” (86).

3. ZÁRSZÓ

A nemrég elhunyt Carlo Maria Martini bíboros pár évvel ezelőtt megnevezte a hívők és nem-hívők egy milánói fórumán a lélek egyik igen fontos gyakorlatát: „Nem annyira a hívők és a nem hívők, hanem a gondolkodók és a nem gondolkodók közötti megkülönböztetés a fontos”.²⁰ Épp az egyetem a gondolkodás egy helye; s az értelem használata egyesíti a különféle tudományokba szétszóródott tagjait. Ez világossá válik XVI. Benedek fentebb idézett bonni egyetemi tapasztalataira való visszaemlékezéséből is: az értelem használatában minden diszciplína egyetlen egészet alkot, ez az *universitas scientiarum*. A NTB szándéka az, megvédje a teológia tudományos mivoltát. A „tudomány” fogalmát nem korlátozhatjuk az egzakt tudományokra. A tudomány a valóságot akarja megragadni, meg akarja magyarázni, „a dolgok hogyan és miért vannak úgy, ahogy vannak” (62) –, a teológia Isten titkát kutatja, amelyből minden dolgok erednek.

Végkövetkeztetésként ezt mondhatjuk: a teológia egyetemen való meggyökerezésének kevésbé a hit az oka, amelyre vonatkozik. Sokkal inkább az értelem ez az ok, amellyel [a teológia mint tudomány] él. A hitre való vonatkozás nem zárhatja ki a teológiát a tudományok spektrumából, ugyanis az értelemre való kötelezettség biztosítja a teológia jogos helyét az egyetemen.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

PAUL MCPARTLAN (*1955) a Westminsteri Egyházmegye papja, a szisztematikus teológia és az ökumené professzora a Washington DC-ben található Amerikai Katolikus Egyetemen. A Nemzetközi Teológiai Bizottságnak, valamint a Római-katolikus és az Ortodox Egyház közötti Teológiai Párbeszéd Nemzetközi Közös Bizottságának a tagja.

²⁰ MARTINI, C. M., *Verso Gerusalemme*, Milano 2004, 164: „l'importante non è tanto la distinzione fra credenti e non ma tra pensanti e non pensanti”.

PETER WALTER

Egyetem és teológia a középkorban

A középkor fogalma az itáliai kora-renaisszánsz idején született egyfajta terminológiai szükségmegoldásként (*media aetas*). E kifejezéshez egyesek a hanyatlás és a bukás képzetét társítják, illetve egy sötét, nem felvilágosult korszak képét, s adott alkalommal óvnak attól, hogy oda visszatérjünk. Mások, mindenekelőtt konzervatív körök a Katolikus Egyházon belül, vagy olyan felekezetközi posztmodern irányzatok, mint a *Radical Orthodoxy*, idealizálják ezt a korszakot, s a keresztény Óvilág virágkoraként tekintenek rá, amelyben a hit és az ész között egy a késő-középkorban széthulló és az újkorban végérvényesen megszakadó harmónia uralkodott, s ezt sírják most vissza. Sem az egyoldalúan negatív, sem az egyoldalúan pozitív értékelés nem felel meg ennek a korszaknak. A középkor hallatlanul feszültségterhes időszak a maga fény- és árnyoldalaival, ahogy más korok is. Kétséggkívül a vívmányai közé tartozik az egyetem, amelynek kezdete a XII. században keresendő, és – a történelem során végbement minden átalakulás és változás ellenére – napjainkig jelen van Európában.

1. AZ EGYETEM SZÜLETÉSE A KÖZÉPKORBAN

Az egyetemmel a magasabb szintű oktatás egy formája alakult ki az európai középkorban, amelynek korábban és máshol alig találjuk párját. Az első egyetemek, amelyek kapcsán fokozatosan forrott ki a *studium generale* fogalma, az adott helyeken már korábban meglévő iskolákból alakultak ki: Bolognában az ottani, az egyes jogtudósok által privát módon üzemeltetett jogi iskolákból, Párizsban pedig a Notre Dame melletti katedrális iskolából, amelyben teológiát oktattak, illetve az *artes*, a jog és az orvoslás privát képzési helyeiből. Ezen iskolák híre egész Európából vonzotta a tanulni vágyókat, ami magával hozta egyfajta intézményesülés szükségességét (szállás és ellátás,

oktatási helységek, oktatási anyag és ítélkezési lehetőség bizonyos bűnesetek kapcsán, s még sok egyéb), ahogyan bizonyos oktatási és vizsgáztatási standardok kialakulását is. Míg az intézményesülés kezdeményezése Bolognában a diákoktól indult ki (ők többnyire férfiak voltak, akik – részben már birtokolt – hivataluk gyakorlásához szerettek volna megfelelő képesítést szerezni), addig Párizsban a tanárok voltak azok, akik összefogás és szabályzatok révén akarták elkerülni a tanítás lehetséges vagy valós zavarait. E két eltérő típus, vagyis a tanáraikat alkalmazó és fizető diákok, illetve a diákokat tanulmányokra bocsátó tanárok összefogásaként értett egyetem lett minden későbbi alapítás számára a mértékadó. Az első *studia generalia*-k úgyszólván alulról születtek, és ezt követően nyertek egy az adott régiót meghaladó hatalom általi elismerést. Erre kínálkozott a pápaság, amely szívesen felvállalta ezt a feladatot, hogy hangsúlyozza egyetemesség iránti igényét, önmagát a helyi egyház instanciái, mint például a püspökök mellett a teológiáért és annak igazhitűségéért felelősnek tekintve. A világi fejedelmek vagy a városok, amelyekben az egyetemek működtek, ugyancsak bekapcsolódtak ebbe a folyamatba. Az egyetemi eszme keresztülvivése szempontjából nem csak az a tény volt perdöntő fontosságú, hogy a tanárok és a diákok közösségének (*universitas magistrorum et scholarium*) tagjait egyetemesen toborozták, hanem az is, hogy az itt elnyert akadémiai fokozatok mindenhol egyaránt érvényesek voltak. Ebben is megmutatkozott a pápaság egyetemes egyházi befolyása. Nem csoda, hogy az első egyetemekkel egy időben fellépő, szintén központosított vezetés alatt álló, s az egész akkoriban ismert világban működő koldulórendek, a domonkosok, a ferencesek és az ágostonosok, miután saját feladatkörükhöz tartozónak ismerték fel az egyetemeket, s azok bebocsátást nyertek azokba, ezen intézmény hordozó oszlopaivá váltak.

Az első egyetemeknek egyértelmű súlypontjai voltak: Bolognában a jogtudomány, Párizsban a teológia volt ez, mindkét esetben kötődve az *artes liberales*-hoz, amelyek a magasabb fokú stúdiumok tanulmányi előfeltételeit képezték. A Montpellier-ben már a XII. században meghonosodott orvosi iskolákból egy megbecsülésnek örvendő orvosi egyetem nőtt ki. A XIV. század második fele előtt, amely korhoz kapcsolódott az egyetemi fakultás szintű teológiai iskolák alapítása, csak Párizsban volt ilyen, valamint az ennek mintájára alapított Oxfordi és Cambridge-i egyetemeken. Míg Dél-Európában Bologna mintájára az egy fakultásra s annak szükséges előkészítő tárgyaira való összpontosítás maradt a szabály, Észak-Európában kialakult egy olyan egyetemtípus, amely négy fakultást ölelt fel: az „alacsonyabb rendű”, vagyis előkészítő *artes*, és a „magasabb szintű” teológia, jogtudomány és orvostudomány volt az.

2. A TEOLÓGIA AZ EGYETEMEN

A valóságról a tanítók és diákok közössége előtt folytatott, módszertanilag átgondolt reflexió egyetemi intézményesülésével új, napjainkig tartó fázisa kezdődött meg a teológiának a maga történeti kibontakozásában. Nem arról van szó, hogy korábban ne lett volna teológia, vagy ne lettek volna olyan helyek, ahol ezt művelték. A kolostori és katedrális iskolákban már művelték azt, amit az egyetemek átvettek. Egyfajta formális iskolázásról volt szó, a késő-ókori tudományos ideálnak megfelelően, amely a grammatikából, dialektikából és retorikából álló *trivium*-ban öltött testet. Ez azt jelenti, hogy a grammatikailag helyes, a logika szabályait követő és az érvelésben ütőképes latin nyelvet használták tudományos nyelvként. A cél egy átfogó általános műveltség elnyerése volt, amely szükséges a Szentírás értelmezéséhez. Az iskolákban egyébiránt megmutatkoztak már azok a konfliktusok is, amelyek ezen módszertani szabályoknak a teológia, a Szentírás tárgyára való alkalmazásából eredtek. Újra meg újra fellángolt a vita arról, hogy a dialektika miként alkalmazható legitim módon a teológiában. Így a XI. század közepén a Chartres-i teológiai iskolából származó két teológus, a Tours-ban iskolát vezető Berengár (†1088) és a normandiai Bec kolostorában apátsága, majd Canterbury-i érseksége előtt tanító Lanfrank (†1089) szembekerült egymással az Eucharisztia-tan kapcsán. Míg az első a dialektika segítségével szeretne volna értelmezni a kenyérről és borról szóló, a Szentírásból a mise eucharisztikus imádságába átemelt szavakat, a második határozottan elutasította ezt az alkalmazást, hogy kizárólag a szentírási szavak tekintélye mellett horgonyozza le magát. Berengárt többször is elítélték egyházi fórum előtt, s úgy vonult be az Eucharisziáról szóló traktátus történetébe, mint „szimbolista”. Ezt a kérdést ma már differenciáltabban szemléljük. Ez a vita hozzájárult ahhoz, hogy kifejlődjön a transzszubsztanciáció-tan, amely az Eucharisztia kérdését végül is nem kizárólag a Szentírásra való hivatkozással, hanem a szubsztancia és akcicens arisztotelészi fogalmainak segítségével kívánta tisztázni. Az ezt követő évszázadban a szintén zseniális és éles eszű, de egyszerűen nyughatatlan Petrus Abaelard (1079–1142) és a kifinomult elméjű misztikus és szavaiban nagyhatású egyházi politikus, Clairvaux-i Bernát (1090–1153) került szembe egymással. Ez utóbbi elérte Abaelard egyházi elítélését. Míg ő a dialektikát alkalmazta, hogy a Biblia s az egyházatyák ellentmondásos kijelentéseit összeegyeztesse, Bernát már pusztán ezen ellentmondások kikutatásában és egymás mellé állításában a tekintély megingatását, a kétely előmozdítását látta. Hosszú távon mégis fennmaradt a dialektikus módszer. A tekintélyek különböző, részben akár ellentmondó kijelentései

egymás mellé állításának elve, amelynek célja ezek szisztematikus elemzése és érvényességük megvizsgálása, olyan korszakalkotó műveket eredményezett, amelyek évszázadokon át szilárd alapot nyújtottak a teológia és az egyházjog tanulmányozásához: ilyen volt az előbb teológusként, majd püspökként Párizsban tevékenykedő Petrus Lombardus (†1160) műve, a *Quattuor libri sententiarum*, és az 1140 előtt szerkesztett *Concordantia discordantium canonum*, amelyet a bolognai egyházjogász, Gratianus állított össze, akinek személye teljességgel eltűnik műve mögött. Míg a szentenciák a Biblia mellett a mértékadó teológiai tankönyv maradtak egészen a XVI. századig, és csak ezután váltotta fel őket Aquinói Tamás (1225–1274) *Summa theologiae*-ja, addig a *Corpus iuris canonici*-be beépített *Decretum Gratiani* továbbra is a kánonjog oktatásának alapjául szolgált. Mindkét mű még az első egyetemek alapítása előtti korból származik, ám hálásan befogadta azokat az egyetemi oktatás.

3. ARISZTOTELÉSZ RECEPCIÓJÁNAK TEOLÓGIAI JELENTŐSÉGE

A tudományos teológia fejlődése jelentősegteljes ösztönzést nyer a *Corpus Aristotelicum* XII. századtól megkezdődő recepciója által. Ezen *corpus* alatt nem csak a *trivium* szempontjából mérvadó logikai írásokat kell értenünk, amelyeket Boëthius (†524) fordítása alapján használtak a XI. századtól. A XIII. század közepe táján akár arabból, akár görögből, de az egyetemen oktatott tudományok tanításának rendelkezésére állt a teljes latinra fordított arisztotelészi életmű. Az Arisztotelész-recepció központja, ahol egyszersmind az ennek kapcsán felmerült különböző viták is lefolytak, a Párizsi Egyetem volt, egészen pontosan ennek az *artes*-t oktató fakultása. Arisztotelész több, első-sorban természetfilozófiai és metafizikai írásának betiltása ellenére a fakultás 1225-ben felvette a teljes Arisztotelész-hagyatékot az oktatási programjába. Ez hozzájárult az ezen oktatási intézményekben alkalmazott tudományos nyelv egységesüléséhez. Miként az arab és a zsidó gondolkodás, amely a keresztény bölcsélet előtt felhasználta már az arisztotelizmust, ez utóbbi is eklektikus módon fogadta be s (új-)platonikus elemekkel gazdagította Arisztotelész filozófiáját.

Arisztotelész nem csak az egységes terminológia kiforrása szempontjából volt mértékadó a középkori gondolkodás számára, hanem az általános tudományfelfogás terén is. Ha a teológiát egy egyetemen polgárjogot nyert tudomány keretében akarták művelni, akkor ennek az arisztotelészi tudományideálhoz kellett idomulnia, illetve azzal kellett vitába szállnia. Ariszto-

telész a tudomány alatt egy olyan eljárást értett, amely belátható alapelvekből levonva végkövetkeztetést, igaz és szükségszerű tudást nyer.

Lehetséges-e egyáltalán a nem evidens alapelvekből, hanem hitbeli kijelentésekből kiinduló teológiát ebben az értelemben tudománynak tekinteni? A teológusok eltérő válaszokat adtak erre a kérdésre. Aquinói Tamás szerint teljességgel lehetséges tudománynak tekinteni a teológiát, mivel alapelvei vannak, s racionális módon vonja le azokból végkövetkeztetéseit. Azt a problémát, hogy a hittan alapelvei, szemben más tudományokkal, nem önmagukban beláthatók, hanem a hit által előre adottak, úgy próbálta megoldani, hogy a teológiát alárendelt tudományként (*scientia subordinata*) értelmezi. Nem tudomány a szó őseredeti értelmében, mint az aritmetika vagy a geometria, amelyeknek alapelveit az ész természetes fényénél közvetlenül be lehet látni. A zenéhez vagy az optikához hasonlít, amelyek alapelveiket a fent nevezett tudományokból veszik, s ezért levezetett értelemben számítanak tudománynak. A teológiának hasonlóképpen megvannak a maga alapelvei, a hit artikulusai, amelyek ugyan nem az emberi észnek, de Istennek és a szenteknek magától értetődők, vagyis a *scientia Dei et beatorum* körébe tartoznak. Amennyiben ezekből az alapelvekből indul ki, amelyekbe Isten a kinyilatkoztatás által enged betekintést, Tamás szerint a teológia eleget tesz mégiscsak azon feltételeknek, amelyek alapján a tudományok közé sorolható. Az Isten tudásában fennálló fundamentum alapján a teológia tudományként megelőzi az összes többi tudományt, s magasabb bizonyossági foka van, mint azoknak. A teológiának kettős feladata van: egyrészt ezen alapelvekből levonva végkövetkeztetéseit, betekintést enged a hit artikulusaiba, másrészt lehetővé teszi, hogy feloldjuk, illetve megcáfoljuk az ezek ellen felhozott érveket. Tamás emellett elismeri az ész azirányú képességét, hogy a hit artikulusaira való támaszkodás nélkül, egyedül az ész természetes fényénél (*lumen naturale*) bebizonyítsa bizonyos igazságokat Istenről, mint léte vagy lényegi jellemzői (egység, jóság stb.). Ez a teológia azonban nem a sajátosan keresztény hittudomány, amely a kinyilatkoztatáson nyugszik, hanem egy metafizikai hittan, ahogyan azt már Arisztotelész is művelte, aki azt, amit később metafizikának neveztek, még teológiának hívott. A filozófiai és a kinyilatkoztatáson nyugvó teológia nem tárgyukban, azaz Istenben különböznek, hanem művelésük távlata (*ratio*) tekintetében: az első az ész természetes fényénél, a második a hit fényénél bontakozik ki. Tamás e két megismerési módot harmóniában szemléli, a kinyilatkoztatási teológia *praeambula fidei*-ként előfeltételezi a filozófiai teológiát, ám nem helyettesíti, hanem beteljesíti azt azáltal, hogy benne Isten ésszel nem belátható lényegét a kinyilatkoztatás alapján háromságosnak ismerjük meg.

A tamási harmónia-modell mindazonáltal csak addig állt fenn, amíg meg nem kérdőjelezték annak Arisztotelész-értelmezését. Erre még életében, a Párizsi Egyetem bölcsészfakultásán sor került, ahol olyan tanárok, mint Brabanti Siger (†1284 előtt) és Daciai Boëthius (†1284 előtt) a hiteles, és nem a teológiaiilag alkalmazott Arisztotelészt keresték, s ennek során az arab Arisztotelész-kommentátor, Averroës (1126–1198) szolgált mércéül számukra. Filozófiai belátásokként tekintettek a világ örökkévalóságára és az értelem egységére vonatkozó arisztotelészi megfogalmazásokra, amelyek nem fértek össze a keresztény teremtetéssal és eszkatológiával. Ezen ágazatot korábban a kevéssé találó „(latin) averroizmus” névvel illették, ám ma már inkább „(radikális) arisztotelizmus”-nak nevezik. Ezt előbb 1270-ben, majd 1277-ben az adott korban alkalmazott egyházi szubszidiaritás elvének megfelelően Párizs felelős püspöke, Stephanus Tempier elítélte. Verdictje Tamással szemben sem volt tartózkodó, jóllehet Tamás az „averroisták” ellen fordult; legalábbis így találták ezt 1325-ös szenttéavatása előtt. A párizsi bölcsesek semmi esetre sem képviselték a kettős igazság elméletét, ahogyan azt felrótta nekik a püspök ítéletének bevezetésében, s ahogyan ezt a történeti bemutatásaikban is vélték, hanem sokkal inkább a metafizika ki nyilatkoztatási teológiával szembeni autonómiáját hangsúlyozták.

A konfliktus végül a teológia tudomány státusza körül gyűrűzött be. A hittudománynak alá kell rendelnie magát egy általánosan elismert tudományfelfogásnak, mégpedig a *scientia subalternata* mesterséges fogalma révén, vagy ki kell állnia egyedülállósága mellett? Az 1277-es elítélést arra irányuló kísérletnek is tekinthetjük, hogy kimutassák a teológia mint tudomány egyedülállóságát, amennyiben visszautasítja az arisztoteléianusoknak a tudomány definiálása terén hangoztatott definíciós felsőbbbségét. Ha így van, akkor ez az elítélés jövőbe mutató, és semmi esetre sem lenne alkalmas arra, hogy a „sötét középkort” bizonyítsa, amelyben az Egyház meggátolt minden előrelépést.

4. A TEOLÓGIA EGYEDÜLLÁLLOSA

Tamással ellentétben a kortárs és későbbi ferences teológusok kritikusan tekintettek a teológia felemésztődésére az arisztotelészi tudományideálban, sőt egyenesen vissza is utasították ezt. Bonaventura (†1274), aki Tamással egy időben teológiát tanított a Párizsi Egyetemen, hamarosan rendi generálissá lett, akinek különösen is az alapító, Ferenc emlékének az ápolása volt a szívügye, később pedig kuriális bíborossá lett. Bizonytalán túlzás lenne őt anti-arisztoteléianusnak bélyegezni. Ám tanítványa, Petrus Johannis Olivi

(†1296) kétségkívül az volt. Ő a szegénység kapcsán kirobbant vitában a birtoklás radikális tilalma mellett szállt síkra. Vele ellentétben Bonaventura átvette az arisztotelészi alapvetést, miszerint a megismerés az érzéki tapasztalásnál kezdődik. Ezt azonban összekötötte az isteni megvilágítás ágostoni felfogásával, amely lehetővé teszi a gondolkodó ember számára, hogy a misztikus megismerés útján eljusson a boldogító istenlátásra. Ugyancsak Ágostonhoz hasonlóan képviselte a reláció kategóriáját, amely az arisztotelészi kategóriatáblázat alacsony fokán szerepel, s a létezőt nem mint önmagában állót, hanem mint a Teremtőhöz való viszonyában meghatározottat tételezte. Még ha a filozófia több is számára, mint a teológia előkészítése, s rendelkezik bizonyos önálló funkcióval, akkor is alá van rendelve a hit-tudománynak.

Johannes Duns Scotus (†1308) csak relatív rövid ideig ténykedett a párizsi és oxfordi egyetemen, illetve a kölni rendi akadémián. Számára a teológia és a metafizika *scientia practica*-ként és *scientia theoretica*-ként különbözik egymástól. A tudomány két eltérő jellegzetes formáját alkotják. Ennek a megkülönböztetésnek az az alapja, hogy a teológia, szemben a metafizikával, nem csak a minden időben általánossal, hanem mindenekelőtt a történelmileg meghatározottal és egyszerivel foglalkozik, ahogyan ezt a Szentírás is tanúsítja. Ennek fényében kell értelmeznünk a mindenekelőtt Ockham-i William (†1347) által alkalmazott megkülönböztetést Isten abszolút és hozzárendelt mindenhatósága (*potentia Dei absoluta* és *ordinata*) között. Semmi esetre sem egy abszolút hatalmában épp félelmetesen „szeszélyes” Isten elgondolásáról van itt szó, hanem Isten szabadságának megfontolásáról, s ezzel együtt végső soron az ez utóbbira reflektáló teológia egyedülállóságáról. A ferences irányulás azonban nem csak a teológiának, hanem a többi tudománynak is új távlatot nyitott, s megszabadította őket a szükségszerűségekben való gondolkodástól („necesszitarizmus”). A metafizikában már nem csak a szükségszerűen Létező, hanem a lehetőség szerinti, a kontingens is az előtérbe lépett. Ezáltal a természetfilozófiában és a természettudományokban is új lehetőségeket fedeztek fel. A teológia egyedülállóságának hangsúlyozása, amelynek kapcsán részben készen álltak arra is, hogy feladják annak (arisztotelészi értelemben vett) tudományos státuszát, a többi tudomány szabadon engedését hozta magával.

Ockham-i William semmi esetre sem az „Enfant terrible”, ahogyan sokáig stilizálták őt, s amiként ma is egyes körök ábrázolják személyét, akivel a tudás és a hit közötti középkori harmónia meghasadt. Ez a harmónia ugyanis inkább ideál, hogy mást ne mondjunk: fikció. Ezt csakis parancsszóra lehet elérni, nem pedig azon az úton, ahogyan a tudomány akkoriban műkö-

dött és ma is működik: a tudományos párbeszédben résztvevők szabad véleménycseréje által, a kritikai nyilvánossággal szemközt, azzal együtt. Ockham szükségyszerűen masszív ellenállásba ütközött a tamási pozíció védelmezőinél, mint például az oxfordi domonkosnál és egyetemi kancellárnál, Johannes Lutterellnél (†1338). Ez utóbbi a harcban ugyan elvesztette állásait, mivel a tanárok többsége a kritikával illetett mellett állt ki, ám a vita 1324-ben feljelentése révén az Avignon-i pápai kúria elé került. Az ezt követő perben Lutterell szakvéleményt nyújtott be Ockham ellen. Ez utóbbi végül négy év után visszavonult, rendi generálisával együtt, aki a szegénységi vita kapcsán kellett, hogy megjelenjen Avignon-ban. A pápa kitartó ellenfelének s minden általa elítélt védelmezőjének, a kiközösített Bajor Lajos császárnak (1314–1347) az udvarában keresett és talált menedéket. Avignon-ban azonban még találkozott a szintén perbe fogott domonkos teológussal, Eckhart mesterrel (†1328), akinek tanítását már halála után ítélték el. A hasonló sors mindazonáltal nem jelenti azt, hogy a két bevádolt teológus között közeledés lépett volna fel.

A helyes Arisztotelész-értelmezés körüli viták a XIV. és a XV. század egyetemein az Arisztotelész-magyarázat két lehetséges módja, „útja” közötti harchoz vezettek. Míg egyesek Arisztotelész értelmezésében a kortárs szerzőkre (*moderni*), mint Ockhamre, a Heidelbergi Egyetem alapító rektorára, Ingheni Marsilius-ra (†1396) támaszkodtak (*via moderna*), addig mások, akik Kölnben bírtak befolyással, a régebbi értelmezőket (*antiqui*), Aquinói Tamást, Albertus Magnus-t (†1280) vagy Duns Scotus-t követték (*via antiqua*). Míg az utóbbiak az ókori filozófus és a keresztény hit között felmerülő ellentmondásokat az értelmezés által kívánták összhangba hozni, addig az előbbiek kitarítottak az arisztotelészi írások szó szerinti értelme mellett, és elfogadták a filozófia és a teológia összeegyeztethetetlenségét. A nehézséget végül is nem sikerült megoldani a tudományos berkeken belül, minek okán – mintegy elővételezve az 1555-ös augsburgi vallásbékét – vagy az adott tetsület döntése, vagy a felelős tekintély határozata alapján szögezték le vagy szabályozták az egyetem egyik vagy másik úthoz való tartozását, ha pedig már mind a két irányzat jelen volt, akkor különböző intézményekben egymás mellett továbbra is művelték őket.

Hosszú távon az filozófiában és teológiában követendő „út” körüli harcok kedveztek egy olyan döntési fórumnak, ami a pápaság, s amely már az egyetemek alapításakor vagy elismerésekor globálisan cselekvő hatóságként mérvadó szereplő volt, s amely a számára kínálkozó alkalmat hatékonyan fel is használta igényei kiépítésére. Hosszú távon a tomizmust támogatta, jóllehet újra meg újra arról volt szó, hogy a filozófiai-teológiai iskolák és ha-

gyományok egyikét sem lenne szabad előnyben részesíteni. Aquinói Tamás *Summa theologiae*-ja a XV. század utolsó harmadától kezdve, a *via antiqua* fellelegvárából, Kölnből kiindulva mégis diadalmenetben vonult be az egyetemekre. Ha korábban a domonkosok voltak, akik előnyös pozícióba hozták rendtársukat, úgy a XVI. század közepétől a jezsuiták (akik a rend 1773-as feloszlásáig többé-kevésbé uralták a katolikus oktatási intézményeket) írták zászlaikra a tamási irányulás jelszavát. Ez persze nem jelentett mindig szolgai viszonyulást, mint például a XVI–XVII. század fordulóján a kegyelemtani vitában, amikor a jezsuiták nyitottabb, az újkori szabadságvitát inkább szem előtt tartó álláspontot foglaltak el, mint a Tamás-exegézishez ragaszkodó domonkosok.

A középkori egyetemeken űzött teológia – minden módszertani erőssége mellett – valamiképp „játékszerű” volt, s ezt meg is engedhette magának, mivel nem volt elsődleges célja a képzés értelmében vett tudásátadás. A teológiát elsődlegesen nem az egyházi hivatás végett tanulták, hanem csupán önmagáért. Az egyszerű vidéki papok, akik a klerikusok döntő többségét alkották, nem rendelkeztek magasabb szintű képzettséggel. Mindössze annyi készséggel rendelkeztek, amennyi a tevékenységükhöz, a misézéshez és a szentség-kiszolgáltatáshoz szükséges volt. A képzett pap, aki például a jelentősebb városi plébániákon tevékenykedett, és ott valódi lelkipásztorkodással foglalkozott, amely magába foglalta a prédikálást is, képzettségét nem annyira a teológia, hanem az *artes liberales* tanulmányozása révén nyerte. Az egyházi adminisztráció munkatársai, egészen a püspöki hivatal csúcsáig, ha egyáltalán rendelkeztek valamiféle akadémia tapasztalattal, akkor is inkább a kánonjog és a római jog területén szereztek végzettséget. A teológiai tanulmányok nem voltak szükségesek a karrierjükhöz. Csakis a szerzetes-rendekben, különösen is a koldulórendekben volt kiterjedtebb teológiai képzés. A kritikusoknak mindig is túske volt a szemében, hogy a teológiát önmagáért, s akkor is valamiféle önmagába szerelmes vitatkozási s ehhez szükséges kisarkítási szenvedéllyel űzték. Clairvaux-i Bernáttól kezdve a XII. században egészen Rotterdami Erasmus-ig (†1536) a XVI. században bírálták a túlzott szövevényességet, amelyet az egyetemi teológia berkein belül agyaltak ki. A lelkipásztorkodásban ténykedők számára csakis a XVI. századtól kezdve, megint csak a jezsuiták ténykedése nyomán, és az evangélikus főiskolákkal vívott konkurenciaharcban vált standarddá a filozófiai-teológiai képzés.

5. ÉS MA?

Napjaink korszakváltásával szemközt igencsak tanulságosnak tűnik a középkor vizsgálata. Egyrészt megmutatja, hogy létezése első évszázadaiban az egyetem ugyanúgy egy állandó átépülésben lévő ház volt, akárcsak ma. Másrészt rávilágít arra, hogy a teológia akkoriban talán kevésbé vitatott helyet foglalt el az egyetemeken, mint napjainkban, ám ezzel együtt küzdenie kellett, és küzdött is tudományos státuszáért. Napjainkban látszólag a természettudományok határozzák meg egyoldalúan, mi számít tudománynak. E ténnyel szemben is segítséget nyújthat, ha pillantást vetünk az egyetem kezdeti korszakára, s az ott folytatott vitákra az egyes diszciplínák tudományos karakteréről. Akkoriban is megkísérelték, hogy egyetlen paradigmát, az arisztotelészt, abszolút módon tételezzék. Pontosan a teológia volt az, amely túllépett ezen, s ezáltal tágabb szabad teret nyitott a többi tudomány, közöttük a természettudományok előtt is. Hogy azután a teológia, illetve az egyházi tanítóhivatal újfent megkísérelte, hogy a valós vagy vélt kinyilatkoztatott igazságokra hivatkozva beszűkítse ezt a szabad teret, már más lapra tartozik. A középkori egyetem semmi esetre sem volt a nagy magától értetődőségek vagy makacsul képviselt álláspontok kertje. Egyre inkább az a benyomásunk, hogy hatalmas dinamika működött benne. Ennek alapja végső soron akkor is és most is a tudományos kérdésfeltevés lezáratlansága és lezárhatatlansága. A mai egyetemeknek kevesebb felindultságot és hányattatást, emellett azonban több nyugalmat és időt kívánhatunk alapfeladatuk teljesítéséhez. A teológiának ahogy egykor, ma is más tudományokkal összetéveszthetetlen módon kellene hozzájárulnia ahhoz, hogy az egyetemek elkerüljék annak veszélyét, hogy működésük közösségi jellege kárt szenvedjen.

Ez a tanulmány eredetileg kissé bővebb formában jelent meg in: HOPING, H. (szerk.), *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg i.Br. 2007, 18–32. A téma további irodalmához ld. még: KÖPF, U., *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Theologie 49), Tübingen 1974. HAMM, B., *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis* (Beiträge zur historischen Theologie 65), Tübingen 1982. RÜEGG, W. (szerk.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1: *Mittelalter*, München 1993. SCHULTHESS, P.–IMBACH, R., *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich–Düsseldorf 1996. LOHR, Ch. H., art. *Theologie im lateinischen Christentum des Mittelalters*,

in TRE 33, 276–279. RICKLIN, Th., art. *Sentenzenkommentar*, in ECKERT, M.–HERMS, E.–HILBERATH, B. J.–JÜNGEL, E. (szerk.), *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart 2003, 656–658. REBOIRAS, F. D., art. *Summenkommentare*, in uo. 682–686. HOENEN, M. J.F.M., *Via antiqua and via moderna in the Fifteenth Century. Doctrinal, Institutional and Church Political Factors in the Wegestreit*, in FRIEDMAN, R. L.–NIELSEN, L. O. (szerk.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Moral Theory, 1400–1700* (The New Synthese Historical Library 53), Dordrecht 2003, 9–36.

FORDÍTÓTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

PETER WALTER (*1950) a dogmatika professzora és a Középkori Teológiai Forráskutatás Munkaközösségének igazgatója (Raimundus Lullus Intézet) a Freiburg im Breisgau-i Albert Ludwig Egyetem Teológiai Karán.

„Amikor gyenge vagyok, akkor vagyok erős”

(2Kor 12,10)

Exegetikai kommentár XVI. Benedek pápa lemondásához

A pápa Péter utóda. Legalábbis így szól a hivatalos olvasat. „Péter vagy”, éneklik, amikor belép a terembe. Róma püspökeként a pápának Pál nyomába is kell lépnie. „Péter és Pál” összetartoznak. Péter a férfi a kulccsal, aki az Egyház oldó és kötő erejét, hatalmát és jogát képviseli. Pál pedig a férfi a könyvvel és a karddal, ami a szó élet, a kritikát és az értelmet, az evangélium igazságát és a hit szabadságát, az istenszeretet misztikáját és az üdvösség szentségét jelképezi.

XVI. Benedek – szemben három elődjével – nem vette fel a nemzetek apostolának a nevét. Ám szolgálatát pálibb módon valósította meg, mint bármelyikük. Hogy 2008-ra meghirdette a Szent Pál Évet, csupán csekély jele ennek. Fontosabb pápaságának stílusa. A páli vezérgondolat így hangzik: a tanítás által vezetni. Ez Benedek mottója is. Nem csapott az asztalra, hanem bársonykesztyűvel kormányozta az Egyházat. Soha nem szűnt meg teljesen professzornak lenni. Arra fektette a hangsúlyt, hogy a püspök első-sorban tanító. Alig akad elődei között olyan pápa, aki annyira szerette volna a Szentírást, mint ő; csak kevesen prédikáltak olyan jól, mint ő; egy sem volt, aki szolgálati ideje alatt teológiai műveket írt volna, különösen nem a názáreti Jézusról. Igehirdetés és katekézis, exegézis és elmélkedés által vezetni az Egyházat – ez volt és marad az ő nagy gondolata. Páli alap ez.

Nem jelenthetjük ki, hogy ezt a hozzáállást mindig siker koronázta volna: Pálnál sem, de Benedeknél sem. A Piusz-Testvérület tagjainak intelligenciáját és integritását nyilvánvalóan felülbecsülte. Olykor az újságírókat is erejüket meghaladó kihívás elé állította, amikor azt feltételezte róluk, hogy egy előadás során nem ötpercnyi problémafelvázolás után írják majd meg a maguk jelentéseit, hanem először harminc percig figyelmesen hallgatnak, mígnem kibontakozik a végkifejlet. Erre ad példát a regensburgi beszéd a hit és ész, vallás és erőszak viszonyáról.

Ámde minden tiszteletet megérdemel az, aki a meggyőződésre, az érvelésre és az elmélkedésre alapoz. Sokan kevéssé ismerték fel, hogy Benedek nem azért közeledett a Piusz-Testvérület tagjaihoz, mert eltávolodott a II. Vatikánumtól, hanem azért, mert olyannyira bizonyos volt benne, hogy a reformzsinathoz kell igazodni. Csak kevés nyugati újságíró, ám sok muszlim teológus felismerte: ő nem megvádolta az iszlámot azzal, hogy az erőszakot magasztaló vallás, hanem az értelemre való hivatkozás által szeretett volna felhívni a vallási békére. Ez különösen is igaz arra a 38 muszlim teológusra, akik 2008-ban acélból írtak levelet, hogy fellépjenek a vallási erőszak okairól folytatott tárgyilagos párbeszéd és a vallási erőszak leküzdése érdekében.

XVI. Benedek nagy témája volt és marad a hit. Hogy az általa meghirdetett 2013-as „Hit Évében” mondott le, egyszerre tragikum és lehetőség. Kísérletet tett arra, hogy a hitre való összpontosítás révén jellemezze meg az Egyházat. Ám az Egyház hite nem tőle függ. A kereszténység a hit vallása, a kezdetektől fogva. Pál ezt oly mélységig értette meg, mint senki más, s ezt át is vezette a gyakorlatba. A hitben meghaladjuk a zsidók és pogányok, férfiak és nők, szolgák és szabadok, nemzetek és nyelvek, nézőpontok és osztályok közötti határvonalakat. A hitben születik meg az Egyház. A hitet világosan ki lehet mondani; az egy hitvallás, amelyet nem csak az ajkainkkal, hanem a szívünkkel is elmondunk. Bizalom, amelynek mélyek a gyökerei, és ismeri önnön alapjait. Olyan megvallás ez, amelynek következményei vannak: a felebarát iránti szeretetben, amely arcot ad az Isten iránti szeretetnek. Pál egyébiránt azt is tudta, miért van szüksége a hitre: mivel a kezdeteknél ott állt Jézus kereszthalálának hatalmas botránya. Akit keresztre feszítettek, az a törvény szerint Istentől elátkozott. Hogyan engedheti meg ezt Isten? Mihez kezdhet Isten egy ilyen katasztrofális történéssel?

Pál nem akarja eltussolni ezt a botrányt. Fel akarja fedezni azt. Megkísérli, hogy a meggyötört Krisztus tekintetében felismerje Isten képét. És meg is találja azt, mivel Isten és a szenvedés nem áll olyan messzire egymástól, amennyire csak lehet, hanem egészen szorosan összekapcsolódnak. Ez a szeretet titka. Ha ez így van, akkor másképpen kell gondolkodnunk Isten hatalmáról: „az erő a gyöngeségben nyilvánul meg a maga teljességében” (2Kor 12,9). A másikért való sikra szállás, a másikért való önátadás, a másik javára való élet és halál az, ami számít. Isten bejárja az emberség útját. Hogy ilyesvalami létezik, s hogy Isten pontosan így munkálkodik – ezt csak hinni lehet. De az ember képes hinni ezt, mivel előtte áll az önzetlen szeretet tapasztalata, amely végül azt is a lehető leggazdagabban megajándékozta, aki ad.

Aki hiszi ezt, képes másként élni. Pál megragadja ezt, amikor bevonja a kérdésbe saját személyét: „amikor gyöngé vagyok, akkor vagyok erős”

(2Kor 12,10). Hogy ő maga mindig hűséges maradt-e ehhez, számunkra meghatározhatatlan. De már megtalálta azt a mércét, amelynek meg kell határoznia egész apostoli ténykedését, imádságát és munkáját, látását, ítéletét és cselekvését: „Mi ugyanis nem magunkat hirdetjük, hanem Krisztus Jézust, az Urat, magunkat csak úgy, mint a ti szolgátokat Jézus kedvéért” (2Kor 4,5).

Ez a páli maxima segít abban, hogy megértsük Benedek pápaságát – s meglepő lemondását is, amelyet minden bizonnyal már régebb óta tervezett. Benedek olyan ember, aki lehatol a dolgok alapjaiig. Az Egyház alapja a názáreti Jézus, a Krisztus, Isten Fia, minden ember Testvére, Vezetőjük és Megmentőjük. Azért írta meg Jézusról szóló könyvét, mert ápolni akarta a barátságát Jézussal. A művet nemrég zárta le a karácsonyhoz írt „előszavával”. Aligha tekinthetjük véletlennek, hogy lemondása kapcsolódik ehhez a liturgikus időhöz.

Még túl korán vagyunk ahhoz, hogy teológiaiilag kiértékeljük pápaságát. Sok méltatás úgy cseng, mint valami gyászjelentés. Hisz Benedek még mindig pápa, jóllehet emeritus. Lemondása, amellyel egyháztörténelmet írt, mindig is hozzá fog tartozni szolgálati idejéhez. Nincs most itt az ideje annak, hogy megvonjuk egy lélegzetelállító élet mérlegét. Sokkal inkább a lemondást kell teológiaiilag besorolnunk. Aki felveszi a páli szemüveget, két szempontot figyelhet meg.

Először: a szolgálat összefügg a személlyel. Minden kritika ellenére csodálják a Katolikus Egyházat intézményei miatt. Ez sokszor a javára is válik. Azonban az intézmények csak annyira jók, amennyire az azt értelemmel megtöltő emberek étellel teltek. A pápaság mint üres gesztus, puszta váz, csupasz forma – egy rettenetes látomás. Benedek felismerte ezt – és megmentette önmagát, de az Egyházat is egy katasztrófától. A középkorban létezett egy elgondolás, miszerint mind a királynak, mind a pápának két teste van: egy anyagi és egy szimbolikus. Benedek (az egyháztörténelem során valószínűleg első teljesen szabadon kezdeményezett) lemondása révén meghaladta ezt az elgondolást, s ezáltal radikálisan modernizálta a pápai hivalt. Ez a hivatal is azokból az emberekből él, akik betöltik; nekik kell a pápaságnak arcot, hangot, tartalmat adniuk.

Másodszor: a hivatal nagyobb, mint a személy. A „hivatal” megjelölésére jobb szó a „szolgálat”. A pápai hivatal szolgálat az Egyház hite javára. Ez a szolgálat segíti az Egyházat az időn át vezető útján; nélküle a Katolikus Egyház a válságok közepette nem tudna egyben maradni. A pápa, aki lemond, szabad utat nyit az utóda előtt. A pápai hivatal nincs válságban. A lemondás révén növekedett erkölcsi és teológiai minősége. Új hordozóra van szüksége, aki megtalálja saját teljesen egyedi útját, de nem felejtí el elődje leckéjét.

A lemondás konzekvens döntés. Aki annyira az Ige hatalmára, a hit-reflexióra épít, mint XVI. Benedek, annak testi ereje teljében kell lennie, hogy lelki jelenléte és támogatása által vezetni tudja az Egyházat. Az egész világ tiszteletét kiérdemli, hogy ő ezt belátta, s ennek megfelelően cselekedett. Ki más vállalt fel egy ilyen lemondást?

Mi a következménye ennek a lemondásnak? Kérdés, hogy az új pápa is megérti-e, hivatala időre szól. Nincs kötve politikai kormányzati ciklusokhoz vagy ennyi meg annyi szolgálati év után beköszöntő nyugdíjhoz. Ám kötve van az Ige hatalmához, ahhoz a képességhez, hogy a hitnek nyelvet, jelet, alakot adjon, a karizmához, hogy fellelkesítse az embereket Isten iránt.

Hogy ez a kérdés felmerül, s nem hagyja nyugodni az Egyházat – erőteljes lökés a modernizáció irányába. Ugyanakkor összpontosítás is a lényegre: a pápaság is csupán egy hivatal. Nem egy karrier megkoronázása, nem egy életpálya szakralizálása, nem Jézus Krisztus megtestesítése. Sokkal inkább püspöki szolgálat, nem csak Rómáért, hanem az egész világért, vagyis kicsiny, mégis központi fontosságú hozzájárulás az evangélium igazságának és a hit szabadságának a javára.

Benedek elismerte gyöngeségét. Ez erős döntés. II. János Pál testileg is megélte kifelé gyöngeségét. Ez is erős hatással volt sokakra. Ám Benedek nem a nagy gesztusok, hanem a csendes szavak embere. Ezért meg is magyarázta lemondását – latinul, s olyan nyelven, amelyet Pál inspirált.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

THOMAS SÖDING (*1956) az újszövetségi szentírástudomány professzora a Bochumi Egyetemen, a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja. A *Communio* német kiadásának szerkesztőbizottsági tagja.

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. Vinnicenska 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli))

TARTALOM

ELŐSZÓ	1
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.: A Katolikus Egyház és az egyetemi képzés: az elmúlt tíz évszázad karakterisztikumai	3
HOLGER ZABOROWSKI: Az egyetem válsága – a válság egyetemessége	14
TÖRÖK CSABA: Az értelmiségi lét illúziója	26
JOHN WEBSTER: Sub ratione Dei – A teológia és az egyetem kapcsolatáról	47
PAUL MCPARTLAN: A teológia az egyetem spektrumában – A Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentumának méltatása	65
PETER WALTER: Egyetem és teológia a középkorban	75
THOMAS SÖDING: „Amikor gyenge vagyok, akkor vagyok erős” (2Kor 12,10) – Exegetikai kommentár XVI. Benedek pápa lemondásához	86