

Christian Schütz

A keresztény szellemiség lexikona

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyarnyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



CHRISTIAN SCHÜTZ

A KERESZTÉNY SZELLEMISÉG LEXIKONA

Impresszum

Christian Schütz
A keresztény szellemiség lexikona

Fordította: Dr. Búzás József

Az eredetivel összevetette: Dr. Diós István

Lektorálta: Dr. Gál Ferenc

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 1993-ban jelent meg a Szent István Társulat kiadásában (ISBN: 963 360 647 0). Az elektronikus kiadás a Szent István Társulat engedélyével készült. Használata szabadon megengedett lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektornikus Könyvtár szabályai szerint. Minden más szerzői jog a Szent István Társulat tulajdonában van.

Az elektronikus változat szövegét a Pálos könyvtár munkaközössége gondozta: Dr. Diós István, Dr. Csaba Györgyné és Paulik Péter.

Tartalomjegyzék

Impresszum	2
Tartalomjegyzék	3
Előszó.....	15
A lelkiélet lexikonjának szerzői.....	16
A.....	22
Ábrahám.....	22
afrikai lelkiesség.....	24
Ágoston, Szt, püspök és egyháztanító.....	25
agresszió.....	27
áhítatos tisztelet.....	28
alázat	29
áldás	30
áldozat	31
állhatatosság.....	33
álom.....	34
alternatív élet.....	36
angyal.....	38
anya, anyaság	40
apát	42
apátia	43
apostolság.....	44
ars moriendi, 'a meghalás művészete'	46
aszkézis	47
ateizmus	49
Athosz	51
atya, atyaság.....	52
azonosság	54
B.....	55
barátság	55
barátságosság	57
bátorság	58
bázisközösségek.....	59
beavatás, műsztagógia.....	61
becsületesség, tisztesség	62
befogadás, nyíltság.....	63
béke	64
belátás	67
Benedek, Nursiai Szt.....	68
bérmálás	69
Bernát, Clairvaux-i Szent.....	71
beszéd.....	72
beszéd-elmélkedés	74
betegség.....	75
beteljesedés	77
betű, betűszimbolika	79
biblikus elmélkedés.....	80

biblikus lelkeség	81
bíráskodás, ítékezés	83
birtok, birtoklás	85
bizalom.....	86
boldogság	87
Bonhoeffer, Dietrich	89
Bosco Szent János.....	90
böjt, böjtölés.....	91
bölcsesség	93
bölcsességtanok.....	94
búcsú	95
búcsújárás.....	96
buzdítás, bátorítás	97
bűn, tagadás.....	99
C.....	100
Camara, Don Helder	100
caritas	101
cinizmus	102
communio	103
csoda	105
csodálkozás	107
D.....	108
Day, Dorothy.....	108
Delp, Alfred SJ.....	109
démonok, ördögűzés	110
devotio moderna.....	112
dialógus, párbeszéd, lelki beszélgetés.....	113
diszkréció	115
dogma.....	116
Domonkos, Szt.....	118
döntés	120
E.....	121
éberség, virrasztás	121
Eckhart Mester	122
École Française, 'francia iskola'	124
ég, menny, mennyország.....	125
egészség	127
egzisztencia	128
egzisztencia-elmélkedés.....	129
Egyház, egyházkép	130
egyházi év	134
egyházközség	135
egység	137
egyszerűség.....	138
együttérzés	139
eksztázis, elragadtatás	141
elbeszélés	143
élet, életkor, életválságok.....	144
élet dele	147
elidegenedés.....	149

ellenállás	150
elmélet és gyakorlat	151
elmélkedés.....	152
elmélyülés	154
ember, emberré válás	155
emberi méltóság	158
emlékezet	159
ének, dal	161
engedelmesség	163
épületes	164
erények.....	165
érettség, érés.....	166
érosz	168
erőszak, erőszakmentesség	170
érték, értékek.....	172
értelem.....	174
érzékek	177
érzelem.....	178
eszkatalógia.....	179
étosz	180
Eucharisztia.....	181
evangélikus lelkiség	183
evangélium.....	184
evangéliumi tanácsok/prófétai életstílus	185
ezoterika, önmegváltás.....	187
F	188
fájdalom	188
fanatizmus	191
fatalizmus, 'sorshit'.....	192
fejlődés.....	194
félelem.....	195
felelősség.....	197
fény, világosság.....	198
Ferenc, Assisi Szt.....	199
Ferenc, Szalézi Szt.....	201
férfi.....	202
fogadalom	203
fogyasztás.....	205
forrás, lelki élet forrása	206
Foucauld, Charles de.....	207
fölébresztés	208
fölemelkedés	209
fölszabadítás.....	211
föltámadás	213
francia iskola.....	216
Franciska Johanna, Chantal Szt	217
Fülöp, Néri Szent	218
G.....	219
gnózis	219
gond, gondoskodás.....	221

gondolatok.....	222
gondolkodás, reflexio.....	223
gondviselés.....	224
Groote, Geert.....	225
Guardini, Romano.....	226
gyöngédség, szelídség.....	227
gyógyítás/gyógyítási.....	228
gyónás	229
H.....	231
hagyomány.....	231
hála, köszönet.....	232
haladás.....	234
halál, meghalni	235
hallás, hallani	237
hallgatás, csend	238
Hammarskjöld, Dag	240
hangulat, hangulatok.....	241
harag.....	243
haszidizmus.....	245
hatalom.....	246
határ.....	247
haza, hazátlanság.....	249
házasság és család	251
hazugság.....	255
hegyi beszéd, nyolc boldogság	256
helytállás	259
hészükiazmus	260
hétköznap	261
Hildegárd, Bingeni, Szt.....	262
hit, hitbizonyosság	263
hitetlenség	265
hitvallás	266
hívás, hivatás, meghívás	267
hivatal.....	269
humanitás, emberiesség	271
húsvét	273
hűség	275
I.....	277
idő	277
ifjúkori lelkiesség	278
ifjúvallások.....	280
igazság.....	282
igazságosság.....	283
igénytelenség.....	284
ígéret	285
Ignác, Loyolai Szt.....	286
ikebana	288
ikonok	289
imádás	291
imádkozó testtartás.....	292

imádság	293
inkarnáció.....	298
indiai lelkiesség.....	299
indifferencia	300
individuáció, egyedivé válás.....	301
ínség, szükség	303
integráció, beépülés.....	304
interpretáció	305
intézmény.....	306
intuíció	308
irgalmasság	309
Isten, istenkérdés.....	311
Isten akarata	314
istendicséret.....	315
Isten dicsősége	316
istenélmény, istenismeret.....	318
istenfélelem.....	320
istengyermekség.....	321
Isten Igéje, Isten szava	323
isten gondviselés	324
istenismeret	326
Isten jelenléte	327
istenkeresés, Istentől elhagyottság.....	329
istenképesség, istenhasonlóság	331
istennéválás, theózis.....	332
Istenre hagyatkozás, ráhagyatkozás	334
Isten távolléte.....	335
Isten uralma.....	337
ítélet.....	338
ízlelés, ízlés	339
J.....	341
jámborság.....	341
János, Bosco, Szt.....	342
János, Keresztes Szt, Juan de la Cruz	343
János, Vianney Szt.....	345
János, XXIII., pápa	346
játék, játszani.....	348
jegyesszimbolika.....	349
Jézus-imádság	350
Jézus Krisztus.....	352
Jézus Szíve tisztelet.....	356
jóga.....	358
jóság	359
jövő	360
K.....	362
kapcsolat	362
karitás	367
karizma, karizmatikus	368
karizmatikus megújulás	370
Kármel.....	371

Katalin, Sziénai Szt.....	373
katolikus egyesületek	374
kedély.....	376
kegyelem.....	377
keleti elmélkedés.....	379
képelmélkedés.....	380
képzés/nevelés.....	382
kereszt	383
keresztény lelkiesség.....	385
keresztény lelkiesség története	389
Keresztes Szent János	392
kereszt misztériuma	393
keresztmisztika.....	394
keresztség, keresztségi tudat	396
keresztút	398
kérő, közbenjáró ima.....	400
kételkedés.....	401
kiengesztelődés, megbocsátás.....	403
kilenced, novéna	405
King, Martin Luther	406
kinyilatkoztatás, kinyilatkoztatni	407
kísértés	409
kívánság, konkupiszcencia.....	410
kivonulás, exodus.....	411
klauzúra/kolostor.....	415
Kolbe, Szt Maximilian	416
konfliktus	417
költemény-elmélkedés	419
könnyek.....	420
környezet.....	422
követelmény.....	423
közömbösség, indifferencia	424
közösség.....	425
krisztuskapcsolat, krisztusjamborság, krisztusmisztika.....	426
Krisztus	430
Krisztus követése	431
kritika	433
krízis, válság	435
kultusz/istentisztelet.....	436
külső/belső	437
L	438
laikus	438
lakoma.....	440
lárma	442
látás-hit.....	443
látomás	444
lélek.....	445
Lélek gyümölcsei	447
lelkek megkülönböztetése.....	448
lelki beszámoló	449

lelkigyakorlat	450
lelkiismeret.....	451
lelki közösségek, mozgalmak	452
lelki olvasmány	456
lelkipásztorkodás.....	457
lelkiség	459
lelki szentírásolvasás.....	460
lelkivezetés.....	463
lelki zavarok.....	464
lemondás	466
lét.....	467
létezés, egzisztencia	469
liturgia	470
liturgikus lelkiség.....	471
liturgikus mozgalom	472
lustaság, tunyaság	475
M.....	476
magábaszállás	476
magány, egyedüllet	477
magányosság.....	480
manipuláció.....	481
mantra	482
Mária, Boldogságos Szűz.....	483
Mária, Ward Mária.....	486
máriajelenések.....	487
Mária-tisztelet	489
második megtérés.....	491
média, hírközlő eszközök.....	492
meditáció, elmélkedés.....	494
megbecsülés, emberi méltóság.....	495
megértés	497
meghívás	498
megigazulás.....	499
megismerés	501
megtérés, bűnbánat	502
megújulás a Szentlélekből.....	505
megvallás, hitvallás.....	506
megváltás	507
megvilágosodás, illumináció.....	509
menekülés	511
mennyország	512
mértékletesség.....	513
Merton, Thomas.....	514
metafora-elmélkedés	515
Miatyánk	516
milícia/harc	517
misszió	518
misztérium.....	520
misztika	522
misztikus halál	525

motívum, motiválás.....	527
mozgalom.....	529
mulandóság	530
múlt	531
munka.....	532
műsztagógia	535
művészet	536
N.....	537
nagykorúság	537
Naphimnusz	539
német misztika	540
nemiség	541
népi vallásosság	542
név.....	544
nevelés.....	545
nevetés, humor	546
New Age	547
Newman, John Henry.....	548
nő.....	549
növekedés.....	552
nyelv, beszéd.....	553
nyelveken szólás	554
nyíltság.....	555
nyolc boldogság	556
nyomor	557
nyugalom.....	558
O.....	559
okkultizmus.....	559
okosság.....	561
olvasás, lelki olvasmány	562
ortodox lelkiség.....	564
Ószövetség	566
ökumenikus lelkiség.....	569
öltözködés, ruha	570
önismeret, önfogadás	571
önmegtagadás.....	573
önmegvalósítás.....	574
önmegváltás	575
öregség, megöregedés	576
örökimádás.....	578
örökkévalóság, örök élet.....	579
örökség, hagyomány	581
öröm	583
őrültség, vallási téboly	585
ösztön	586
P	588
Pál apostol.....	588
pap.....	590
papi közösségek	593
papi lelkiség	594

Paradicsom.....	596
parancs, törvény.....	597
parapszichológia.....	600
parúzia.....	602
Pascal, Blaise.....	603
péntek.....	604
pihenés, szabadidő.....	605
pillanat.....	606
pneumatológia, szentlélektan.....	607
pokol.....	608
politikai tevékenység.....	609
pótvallások, valláspótlékok.....	611
prédikáció, igehirdetés.....	612
próba.....	614
próféta, prófétaág.....	615
pszichológia, pszichoterápia.....	616
puszta, sivatag.....	619
pünkösöd.....	621
pünkösdi mozgalom, karizmatikus megújulás.....	623
R.....	625
Rahner, Karl SJ.....	625
régi/új.....	627
regula, szabály.....	628
reinkarnáció.....	629
rejtettség.....	630
remény.....	631
remete, remeteség.....	632
rend, fegyelem.....	634
részeseedés, participáció.....	635
rezignáció/kétségbeesés.....	636
rigorizmus.....	637
Romero y Galdamez, Oscar Arnulfo.....	638
rossz.....	639
rózsafüzér.....	641
rumináció, újra megrágás.....	642
S.....	643
semmi.....	643
siralom.....	644
sóhajtozás.....	645
sötét éjszaka.....	646
spiritualitás.....	648
stigma.....	649
stúdium.....	650
sugalmazás, inspiráció.....	651
Suso, Heinrich Seuse.....	653
Sz.....	654
szabadság.....	654
szakrális/profán.....	656
számok, számszimbolika.....	658
szegénység.....	660

szekularizáció/szekularizmus.....	663
személy	664
szemérem	666
szemlélődés	667
szent	668
szentek tisztelete	672
szentelmények.....	673
Szentháromság	675
szentírásolvasás.....	676
Szentlélek.....	677
szentlélektan.....	682
szentség.....	683
szenvedély.....	686
szenvedés (és Isten).....	687
szenvedésmisztika.....	690
szerelem	692
szereztes, szerzetesség	694
szereztesi spiritualitás	696
szimbólum, jel.....	699
szimpátia, rokonszenv.....	701
szív	702
szív imádsága.....	703
szívtisztaság	704
szociális tevékenység.....	705
szó/ige	706
szokás.....	708
szolgálat	710
szolidaritás	714
szomorúság	716
szorongatás.....	718
szüzesség.....	719
T.....	721
tagadás, semmi.....	721
Taizé.....	722
találkozás.....	723
Tomás, Aquinói, Szt.....	725
Tomás, Morus, Szt	727
tánc.....	728
tanulmány, stúdium.....	729
tanúság, tanúságtétel	730
tapasztalat.....	731
távolkeleti lelkiség	734
technika	736
tehetetlenség.....	738
Teilhard de Chardin, Pierre.....	739
tekintély, hatalom.....	740
teológia.....	743
tér, hely	745
teremtés, környezet	746
teremtés	747

Teréz, Avilai, Szt	748
Teréz, Lisieux-i, Szt.....	750
Teréz anya, Kalkuttai	751
természet, természettudomány	752
természet-elmélkedés	753
test	754
testvériesség	755
tevékenység, cselekvés	756
tevékenység/szemlélődés	757
tisztaság.....	760
tisztelet.....	761
tízparancsolat	763
tolerancia.....	764
tökéletesség.....	765
történetiség.....	766
törvény	767
transzcendencia	768
transzcendentális elmélkedés	769
tudás, tudomány	770
tudomány.....	771
tudattalan.....	772
türelem	774
U.....	775
Újszövetség.....	775
unalom.....	777
Úr angyala, Angelus.....	778
Úrnap.....	779
út	780
üdvösség.....	783
üdv történet	785
ünnep.....	787
V.....	788
vágyódás	788
vallás	789
vallásos művészet.....	791
várakozás, elvárás	793
város.....	794
vasárnap	796
végesség	797
végső dolgok (eszkata).....	798
vendégbarátság.....	800
vidámság, életöröm	802
vigasztalás	804
világ.....	807
világi intézmények.....	810
Vince, Páli Szt.....	811
Ward Mária	813
Z.....	814
zarándok, zarándoklás, peregrináció.....	814
zen	816

zene	817
zene-elmélkedés	818
zsidó lelkiség.....	819
zsidóság.....	821
zsoltószma.....	823
Zsoltárok könyve	825

Előszó

Ma újra felfedezzük a lelkiiséget, mint az emberi élet alapidimenzióját. A mindenütt feléledt új vallásos érzékenység a kereszténységben és azon kívül is sok kérdést vet fel. Erre a nagy kihívásra próbál választ adni ez a lelkiéleti lexikon.

A központ az ember, aki teljes ember és teljes keresztény akar lenni, s a mai élet körülményei között akarja konkrétan gyakorolni vallásosságát. E lexikon ezért újra kidolgozza a lelkiélet alapvető tudnivalóit és a keresztény élet mai alapadottságait.

Ezen kívül ez a mű részletesen tájékoztat a vallásosság kifejezési formáiról, amint kialakultak az Egyház történelme folyamán, továbbá a lelkiiség nagy mestereiről és iskoláiról; bemutatja az imádság és meditáció sok formáját és a kereszténységen kívüli lelkiiségeket.

Több mint 500 cikket közöl 210 katolikus és néhány evangélikus szerző munkájának eredményeként.

Részletes felvilágosítást és tájékoztatást ad mindazoknak, akik meggyőző szempontokat, indíttatást és bátorítást keresnek a lelkiélet mindennapi gyakorlásához.

A lelkiélet lexikonjának szerzői

– A –

Albrecht, Barbara, dr.fil. és teol., Belm
Angerhausen, Julius, esseni segédpüspök

– B –

Baumert, Norbert SJ, Sankt-Georgen, Frankfurt
Becher, Paul politológus, Bonn
Beinert, Wolfgang, dr. teol., Regensburg
Berger, Rupert, dr. teol., Bad Tölz
Berger, Theresa, dr. teol., Durham (USA)
Betz, Otto, dr. teol., Hamburg
Beutler, Johannes SJ, Sankt-Georgen, Frankfurt
Biemer, Günther, dr. teol., Freiburg
Biser, Eugen, dr.fil. és teol., München
Blank, Joseph, dr. teol., Saarbrücken
Bleistein, Roman, SJ, München
Böckle, Franz, dr. teol., Bonn
Böckmann, Aquinata OSB, Roma, St. Anselmo
Bohren, Rudolf, dr. teol., Heidelberg
Bonn, Caecilia OSB, Eibingen
Boventer, Hermann, dr.fil., Bergisch-Gladbach
Brantschen, Johannes OP, Fribourg
Brockhusenm Gerda von OCD, Milano
Brunnhuber, Maria, München
Bühlmann, Walbert OFM Cap, Arth, Svájc
Bürckle, Horst, dr. teol., München

– C –

Collet, Giancarlo, dr. teol., Münster
Courth, Franz, SAC, Vallendar

– D –

Deissler, Alfons, dr. teol., Freiburg
Demmer, Klaus, dr. teol., Roma, Gregoriana
Dobhan, Ulrich, OCD, München
Döhring, Heinrich, dr. teol., München
Duesberg, Hans, dr.fil., Neuwied

– E –

Eckert, Willehad Paul, OP, Walberberg
Eicher, Peter, dr.fil. és teol., Paderborn
Eid, Volker, dr. teol., Bamberg
Engelhardt, Paulus, OP, Münster
Ernst, Joseph, dr. teol., Paderborn

– F –

Feldmann, Christian, Regensburg
Feneberg, Rupert, dr.fil. és teol., Weingarten
Feneberg, Wolfgang, SJ, München
Fischer, Balthasar, dr. teol., Trier
Fischer, Klaus, dr. teol., Heidelberg
Frank, Karl Suso, OFM, Freiburg
Frankemölle, Hubert, dr. teol., Paderborn
Fries, Heinrich, dr. teol., München
Frohnhofen, Herbert, dr.fil. és teol., Wiesbaden-Naurod
Fuchs, Gotthard, Wiesbaden-Naurod
Fuchs, Ottmar, dr. teol., Bamberg
Furger, Franz, dr.fil. és teol., Münster

– G –

Gánóczy Sándor, dr.fil. és teol., Würzburg
Gantke, Wolfgang, dr.fil., Bonn
Garhammer, Erich, Pentling
Geerlings, Wilhelm, dr. teol., Bochum
Geist, Heinz, dr. teol., Würzburg
Gerhards, Albert, dr. teol., Bochum
Gerken, Alexander, OFM, Remagen
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, dr.fil., München
Gessel, Wilhelm, dr. teol., Augsburg
Golbrunner, Joseph, dr.fil. és teol., Regensburg
Greshake, Gisbert, dr. teol., Freiburg
Griesl, Gottfried, dr. teol., Salzburg
Grom, Bernhard, SJ, München
Gross, Heinrich, dr. teol., Regensburg
Gruber, Elmar, München
Grün, Anselm, OSB, Münsterswarzach
Gründel, Johannes, dr. teol., München

– H –

Haack, Friedrich Wilhelm, München
Hager, Ludwig M., OFMConv
Kaiserslautern, Hainz Joseph, dr. teol., Frankfurt
Halkenhäuser, Johannes, dr. teol., Rödelsee
Häring, Bernhard CSsR, Roma
Hasskamp, Reinhold, OFM, Münster
Hauser, Teresia, Germering
Häussling, Angelus A., OSB, Benediktbeuern
Heer, Joseph, MCCJ, Suttgart-Sillenbuch
Heimler, Adolf SDB, Benediktbeuern
Heinz, Andreas, dr. teol., Trier
Heitger, Marian, dr.fil., Wien
Hemmerle, Klaus, aacheni püspök, Freiburg tb. prof.
Herbstrith, Waltraud, OCD, Tübingen
Hinricher, Gemma, OCD, Berlin
Hintersberger, Benedikta, OP, Augsburg

Hossfeld, Frank-Lothar, dr. teol., Bonn

Hugoth, Matthias, Freiburg i.Br.

– I –

Imhof, Paul SJ, München

– J –

Jilek, August, dr. teol., Mainz

Jockwig, Klemens, CSsR, Hennef

Johna, Franz, Freiburg i.Br.

Jungclaussen, Emmanuel, OSB, Niederaltaich

– K –

Kammermeier, Willibald, Regensburg

Kämpchen, Martin, dr.fil., Santiniketan, India

Karrer, Leo, dr. teol., Fribourg

Kaufmann, Ludwig, SJ, Zürich

Kehl, Medard, SJ, St. Georgen, Frankfurt

Keller, Albert, SJ, München

Kertelge, Karl, dr. teol., Münster

Kirchgessner, Berhard, Passau

Kleber, Karl-Heinz, dr. teol., Passau

Klein, Heribert, dr.fil., Idstein

Knoch, Otto Bernhard, dr. teol., Passau

Kopp, Martin, dr. teol., Wädenswil, Svájc

Korff, Wilhelm, dr. teol., München

Körner, Reinhard, OCD, Birkenwerder

Köster, Heinrich, dr. teol., Vallendar

Kotulla, M. Mechtild SSpSdAP, Bad Driburg

Krause, Ursula, SSpSdAP, Bad Driburg

Kuhn, Peter, dr.fil. és teol., Eichstätt

Kühn, Rolf, dr.fil., Singen

Kurz, Paul Konrad, dr.fil., Gauting-Buchendorf

– L –

Labmert, Bernhard M. OSB, Scheyern

Lang, Justin, OFM, Fulda

Lang, Odo, OSB, Einsiedeln

Lange, Günther, dr. teol., Bochum

Langendörfer, Hans SJ, Bonn

Läpple, Alfred, dr. teol., Salzburg

Laube, Johannes, dr.fil., Fulda

Laun, Andreas SDB, Heiligenkreuz

Lay, Rupert, SJ, Sankt Georgen, Frankfurt

Lechner, Odilo OSB, München

Lehmann, Karl, mainzi püspök, tb. mainzi prof.

Lehmann, Leonhard OFMCap, Werne

Lies, Lothar SJ, Innsbruck

Link, Georg, dr. teol., Köln

Lippert, Peter, CSsR, Hennef

Lorenz, Erika, dr.fil., Hamburg
Lotz, Johannes B., SJ, München

– M –

Maas-Ewerd, Theodor, dr. teol., Eichstätt
Mattes, Anton OSFS, Eichstätt
Menke, Karl-Heinz, dr. teol., Freiburg i.Br.
Mieth, Dietmar, dr. teol., Tübingen
Miller, Gabriele, dr. teol., Rottenburg
Moltmann, Jürgen, dr. teol., Tübingen
Motté, Magda, dr.fil., Aachen
Mühlen, Heribert, dr.fil. és teol., Paderborn
Müller, Franz, OP, Fribourg
Müller, Gerhard Ludwig, dr. teol., München
Müller, Wunibald, dr. teol., Gundelfingen
Mussner, Franz, dr. teol., Regensburg

– N –

Nastainczyk, Wolfgang, dr. teol., Regensburg
Nestle, Dieter, dr. teol., Karlsruhe
Neyer, M. Amata OCD, Köln
Nützel, Johannes M. OCarm, Münster

– O –

Ohler, Annemarie, dr. teol., Horben
Ortner, Reinhold, dr.fil., Bamberg
Ortner, Ulrich J., Bamberg
Ott, Elisabeth, dr.fil., Neresheim

– P –

Pesch, Otto Hermann, dr. teol., Hamburg
Pfammatter, Joseph, dr. teol., Chur
Pollack, Gertrud, dr.fil., Stuttgart

– R –

Reidel, Meinrada, IBMV, München
Reinhardt, Heinrich, dr. teol., Freising
Reisinger, Ferdinand, dr.fil., Linz
Richter, Klemens, dr. teol., Münster
Reilinger, Helmut, dr. teol., Freiburg
Rintelen, Jürgen, Lochham
Rotter, Hans, SJ, Innsbruck
Rotzetter, Anton, OFMCap, Altdorf, Svájc
Rudolph, Ebermut, dr.fil. és teol., Rain
Ruh, Ulrich, dr. teol., Freiburg i.Br.

– S –

Sauser, Eckkart, dr.fil. és teol., Trier
Schäfer, Philipp, dr. teol., Passau
Schaller, Hans SJ, Hochwald, Svájc

Schalück, Hermann OFM, Róma
Schellenberger, Bernardin OCSO, Mariawald
Scherer, Bruno Stephan OSB, Beinwill, Svájc
Scherer, Georg, dr.fil., Essen
Scherschel, Rainer, dr. teol., Trier
Schilling, Hans, dr.fil., München
Schilson, Arno, dr. teol., Mainz
Schipperges, Heinrich, dr. fil. és med., Heidelberg
Schlageter, Johannes Karl, OFM, Freiburg
Schlemmer, Karl, dr. teol., Passau
Schmälzle, Udo, OFM, Münster
Schmeisser, Martin, March-Buchheim
Schnegg, Matthias, Frechen
Schneider, Michael, SJ, Frankfurt
Schönborn, Christoph, OP, Fribourg
Schulz, Ehrenfried, dr. teol., Passau
Schumacher, Ferdinand, dr. teol., Ostbevern
Schütz, Christian, OSB, schweiklbergi apát,
Schwankl, Otto, dr. teol., Passau
Schwermer, Joseph, dr.fil., Paderborn
Seeber, David, dr.fil., Freiburg i.Br.
Seibel, Vitus, SJ, München
Seigfried, Adam, dr.fil., Regensburg
Severus, Emmanuel von, OSB, Maria Laach
Singer, Johannes, dr. teol., Linz
Sölle, Dorothee, dr.fil., New York
Soete, Annette, dr. teol., Bonn
Spaemann, Heinrich, Überlingen
Spiecker, Kyrilla, OSB, Beverungen
Splett, Jörg, dr.fil., Sankt Georgen, Frankfurt
Stachel, Günther, dr.fil., Mainz
Steggink, Otger, OCarm, Nijmegen
Stierli, Joseph, SJ, Edlibach, Svájc
Stoeckle, Bernhard, OSB, Freiburg
Struppe, Ursula, dr. teol., Wien
Sudbrack, Joseph SJ, München
Suttner, Ernst Christoph, dr. teol., Wien

– T –

Thiede, Werner, Regensburg
Thiel, Winfried, dr. teol., Marburg
Tigges, Marianne, dr.fil., Bonn
Trilling, Wolfgang, dr. teol., Lipcse
Türks, Paul, dr. teol., Aachen
Tzscheetzsch, Werner, dr. teol., Freiburg

– V –

Vetter, Dieter, dr. teol., Bochum
Vorglimler, Herbert, dr. teol., Münster

– W –

Wagner, Harald, dr. teol., Fulda
Waldenfels, Hans, SJ, Bonn
Wallhof, Hans, SAC, Limburg
Walter, Silja OSB, Unterengstringen, Svájc
Weber, Joseph, SDB, Benediktbeuern
Weger, Karl-Heniz, SJ, München
Weigner, Gladys, Zürich
Weinz, Hans-Jakob, Overath-Marialinden
Weismayer, Joseph, dr. teol., Wien
Weiss, Bardo, dr. teol., Mainz
Wiederkehr, Dietrich, OFMCap, Luzern
Windisch, Hubert, dr. teol., Regensburg
Winkler, Gerhard, OCist, Salzburg
Wisse, Stephan, OFMCap, Münster

– Z –

Zauner, Wilhelm, dr. teol., Linz
Zerfass, Rolf, dr. teol., Würzburg
Zulehner, Paul, dr. fil. és teol., Wien

A

Ábrahám

Ábrahám a Kr.e. 2. évezred egyik semita törzsének feje. Az Ószövetség Izrael és a zsidóság ősatyját, az Újszövetség más síkon a keresztény közösség őst látja benne. A Koránban is szerepel „Ábrahám gyökere”, amiből az arab muszlimok sarjadnak. Ábrahámnak példa értéke van három világvallásban (a zsidó, a keresztény és a mohamedán).

1. Az *Ószövetség* beszámolóí Ábrahám személyének különböző időkből származó, lényeges tulajdonságait mondják el. A legfontosabb adatok a *Ter 12-25.* fejezetekben található. Isten szuverén módon választotta ki családjából és felszólította, hogy hagyja el rokonságát és költözzön idegen földre. Keleten, ahol az egyén joga és védelme a helyhezköttöttségtől és a törzshöz tartozástól függött, ez súlyos kérés volt. Minden emberi biztonság feladását és a teljes Istenre hagyatkozást jelentette. Ábrahám követte az isteni utasítást, ezért nagy ígéretet kap: utódai hatalmas néppé lesznek és ez a nép közvetíti Isten áldását a világ minden népének. Nem sokkal későbbi ígéret, hogy utódaié lesz a föld, ahol most idegenként él. A három ígéret jelzi Ábrahám útját: néppé lesz, birtokba veszi a földet és áldást közvetít.

A *Ter 12,1-3*-ban Isten parancsának engedelmeskedő Ábrahám éles ellentéte a *12,10-20* Ábrahámja. Itt a félénken tervezgető, a méltatlan ígérethordozó ember mutatkozik be, aki az életét féltve a testvéreinek mondja feleségét, Sárát, sőt eladja a fáraó háremébe és ezzel veszélyezteti a tőle származó nagy nép ígéretét. Isten azonban – választottjának kudarc ellenére – kitart mellette és az Ábrahám okozta bajt személyes beavatkozással oldja meg.

A *Ter 18*-ban Ábrahám példás, imádságos közbenjáró. A fejezet először nagylelkű vendégbarátságát mondja el, amivel a három idegen férfit fogadja, ezért kapja az ismételt ígéretet, hogy fia születik. Ezután kérleli Istent Szodoma sorsa miatt. Közbenjárásának tanulsága, hogy Istennél kevesek ártatlansága fölülmúlja sokak bűnét.

Ábrahám engedelmisségét és istenfélelmét a *Ter 22.* határesetben mutatja be. Isten azt kívánja tőle, hogy áldozza fel egyetlen fiát, az ígéret örökösét. Úgy látszik, Isten visszavonja az ígéretet és Ábrahámot a kilátástalanság sötétjébe taszítja. Ám ő vonakodás nélkül engedelmeskedik az érthetetlen-kegyetlen parancsnak és ezzel bizonyítja, hogy határtalanul bízik Istenben. Miután kiállta az engedelmisség próbáját, Isten megmutatja, hogy ígéreteihez hű marad, megakadályozza az áldozatot és megerősítve megújítja ígéretét.

Ábrahám és Isten kapcsolata a legkifejezőbbben a *Ter 15,1-6*-ban mutatkozik meg. Isten a gyermektelen, kételkedően lemondó Ábrahámmal találkozik a testi utód és végül megszámlálhatatlan utód ígéretében. Ábrahám hisz Istennek, vagyis teljesen az ígéretre hagyatkozik, bízik a tervében és magatartását az Isten által megnyitott jövőre irányítja (*Ter 15,6*; vö. *Róm 4,3.9*; *Gal 3,6*; *Jak 2,23*).

2. Az *Újszövetség* több helye hivatkozik Ábrahámmra, a zsidók ősatyjára. De Keresztelő Szent János prédikációja szerint az Ábrahámtól származás nem mentesít a bűnbánattól (*Mt 3,9*; *Lk 3,8*). A zsidók Jézus halálának elhatározásával elszakadnak atyjuktól, Ábrahámtól, aki ilyen bünt sohasem követett el (*Jn 8,31-36*; *39-40*).

Ábrahám jelentőségét a keresztény közösségben Pál apostol gondolta végig a legmélyebben. Abban száll vitába a zsidókkal, hogy testi születésük nem jelenti egyúttal az Ábrahám-gyermekséget (*Róm 9,1*) és ezt a méltóságot a keresztény hívőknek adja (*Gal 3,6-*

29). Eszerint Ábrahám a hit példaképe. E példaképe Jézus Krisztusban teljesedik be és az Ábrahámnak megígért áldást Krisztustól nyerik a világ pogány népei.

Winfried Thiel

→ ígélet, Ószövetség, próféta, Újszövetség, üdvtörténet

afrikai lelkiség

A nyelvek és kultúrák, törzsek és államok sokasága miatt csak óvatosan beszélhetünk Afrikáról és afrikai lelkiségről. A muszlim lelkiséget most kizárjuk, jóllehet Afrika egészében az iszlám a legerősebb vallási közösség, mégsem sajátosan afrikai. A fehér gyarmatosítók és misszionáriusok az afrikaiakat sokáig vadaknak, bálványimádóknak, hitetleneknek nevezték. Afrika a fetisizmus és a pogányság klasszikus földjének számított.

Az afrikai kultúrákat, s velük együtt az afrikai lelkiséget is nagyjából három csoportra lehet osztani:

a) Az alacsony növésű pigmeusok, kiknek maradvány csoportjai a legprimitívebb módon élnek, szétszórtan az őserdőkben, vidám emberek s könnyen megnyílnak. Kifejezett formában él bennük a legfőbb Lénybe vetett hit, aki iránt a kezdetben elkövetett bűn ellenére teljes bizalommal vannak: „Mi már nem félünk, ó te Erős; mi nem éhezünk már többé, ó te Erős, azt mondjuk neked, ó te Erős: ez jó.”

b) A nagynövésű nomád pásztornépek még kifejezettebben hisznek egy főistenben, aki életük és öntudatuk meghatározója. Intelligensek, büszkék, uralkodói képességeik vannak, s a földművelők fölötti uralkodásukat (akiket politeistáknak, sokistenhívőknek tartanak) Istenre vezetik vissza. Wilhelm Schmidt negyven évvel ezelőtt hívta föl a figyelmet ezeknek az afrikai pásztornépeknek a zoltárokhoz hasonló szép imádságaira.

c) A földművelő afrikai népek összefoglaló világképét elsőként P. Tempels ismertette meg, s e világképet az életerő eszméje uralja. Szerintük a teremtő Istentől (a teremtés-mítosz mind a három csoportban ismert) áradt át az életerő az őszülőkre, s azóta nemzedékről nemzedékre száll tovább. Ez magyarázza meg az afrikaiak erős közösségi érzését. Jó az, ami erősíti az életerőt, ami csökkenti, az rossz. Nagy jelentősége van az átmenet-szertartásoknak, melyekben születéskor, házasságkötéskor, halál esetén, vetéskor és aratáskor az őseket hívják segítségül, olykor áldozatot is bemutatnak nekik, de világosan tudják, hogy az ősök nem istenek, hanem csak közvetítők Isten felé.

Az afrikaiak vallásossága kevésbé befelé fordult, meditatív, mint az ázsiaiaké, de vidámabb, énekes-táncos, közösségi, spontán. Mély hitkészségük kétségtelenül hozzájárult ahhoz, hogy a kereszténység ebben a században oly nagy visszhangra talált egész Afrikában, s hogy a keresztény ünnepeket oly kitörő spontaneitással és életörömmel ülik meg (elég a zairi liturgiára gondolnunk). Korábban az afrikaiak törzsi közösségekben éltek, a nemzeti közösségek most kezdenek alakulni. A korrupció elleni harcnak, az ország építésében való felelős részvételnek – mint Isten üdvözítő tervével való együttműködés – most kell örökségként átkerülnie a hagyományos lelkiségből a maiba.

Walbert Bühlmann

→ misszió, vallás

Ágoston, Szt, püspök és egyháztanító

A művelt Aurelius Augustinus (354-430) útja a kereszténységhez hosszú és nehéz volt. Több megtérés vezetett oda, hogy elfogadja annak az Egyháznak a *tekintélyét*, amely fejűl a szenvedő, meghalt és feltámadt Jézus Krisztust ismeri el.

Cicero *Hortensius* c. könyvének olvasása után abbahagyta a világ dicsőségének keresését és feltámadt lelkében a bölcsesség megtalálásának vágya. Az újplatonikusok megmutatták neki az ember belsejét, a lelket, az istenélmény helyét, végül Szent Pál adta a végleges biztonságot a figyelmeztetéssel: „Öltsétek magatokra Urunkat, Jézus Krisztust és ne dédelgessétek testeteket, nehogy bűnös kívánságokra gerjedjen” (Róm 13,14). A megtért Ágoston megváltoztatta életét. A kereszténységgel ahhoz fordult, akit gyermekkorában nagyon jámbor anyjánál látva megvetett: Isten teljes Igéjéhez, Jézus Krisztushoz, a hívők közösségéhez és a szentségekhez. „Járj ennek az embernek nyomdokain és eljussz Istenhez. Ezen az egy úton kívül ne keress másikat, hogy Istenhez juss. Ha ő maga nem lett volna úttá, mind eltévednénk. Nem azt mondom nektek: keressétek az utat. Az út maga jön hozzátok: kelj fel és járj... Ha az emberek rátalálnak erre az útra, és ezen maradnak, milyen biztonságban vannak! Nemcsak jól járnak, hanem el sem tévednek többé. Jobb sántikálva menni az úton, mint ruganyos léptekkel futni rajta kívül.” (Sermo 141,4) – Az érett Ágoston rövid, találó visszapillantása azt az embert mutatja, akit Jézus Krisztus Isten irgalmas szeretetével keresett és megtalált.

Jézus Krisztus az Isten és emberek előtt bűnös Ágostont szolgálatára hívta. Ezért az egyházatya leveleiben többször nevezi magát az Egyház alázatos feje, a minden hívőt megváltó Krisztus szolgájának.

Ágoston lelkületének jellemzője az erős közösségi érzés és a közös élethez való ragaszkodás. Ezt az apostolok történetében látható jeruzsálemi közösség egységével indokolta, s „az egy szív egy lélek” (ApCsel 4,32) eszmét a hippói kolostori közösségben megvalósította. „A testvériség kedvéért szegénységem társait kezdtem magam köré gyűjteni. Követőim lettek. Amint szerény vagyonomat a szegényekre fordítottam, úgy tettek azok is, akik velem akartak maradni, és így a közösség tulajdonából élhettünk, hogy mienk lehessen a nagy, a legértékesebb vagyont, maga az Isten.” (Sermo 355) Ugyanebben a prédikációban hivatkozik a papi és püspöki hivatal ideáljára az ApCsel 4,32. alapján: „Így a papnak kettős kötelessége van: hogy szentül éljen és papi kötelességét, hivatalát ellássa. Legfőképp a szentség illik hozzá. A lelki hatalmat Isten a nép érdekében helyezte a vállára.” Ez inkább teher, mint méltóság.

Ágoston a megtestesüléssel és a megváltással megalapozott eleven közösségben az Egyház és Krisztus közötti titokzatos egységben akart élni, ami a papjaival közösen folytatott életét kifelé és befelé meghatározta. A 85. zsoltárhoz fűzött magyarázatában kifejti, hogy az imádságot a teljes Krisztusnak, a főnek és a szívnek kell meghatározni. Kell, „hogy saját testének egyetlen megváltója, a mi Urunk Jézus Krisztus, Isten Fia imádkozzék értünk, bennünk és mi hozzá imádkozzunk. Mint püspökünk imádkozik értünk, mint fő imádkozik bennünk, s mint Istenünkhöz imádkozunk hozzá. Tehát hozzá, általa és benne imádkozunk.” A keresztény ember életében kell, hogy az imádságnak méltó helye legyen. Paulához írt levelében Ágoston az imádság lelkének „a szeretet hevét” vagy az ember „állandó vágyakozását” mondja Isten és az örök dolgok után. Ennek a vágyódásnak a keresztény hétköznapi életben a külső és belső, egyéni és közös imádságban kell megmutatkoznia és erősödni. Az ember isten hasonlósága és az isteni életben részesülése teszi ezt lehetővé. Ennek a részesedésnek ellenére is az emberi lélek teremtmény marad. Ágoston ragaszkodik az újplatonista megistenülés-tanhoz: „Isten képe a bensőben és nem a testben van... Ott, ahol

az értelem – ahol a lélek és az ész az igazságot keresi, ott, ahol reményünk és szeretetünk van, ott van Isten képe.” (Zsolt 48,11. magyarázata)

Wilhelm Gessel

→ bölcsesség, igazság, imádság, istenélmény, istenképeség, kegyelem, közösség, lélek, részesedés, szegénység, út

agresszió

Az *agresszió* olyan magatartás, amely „egy veszélyesnek minősített tárgy vagy személy megsemmisítésére, illetve ellenállásának letörésére irányul” (Brugger). Ha föltételezzük, hogy mindez szándékosan történik, akkor az agresszió fogalma rendkívül tág körűvé válik. Így érthető, hogy a pszichológusok nem általában az agresszióról beszélnek, hanem ennek egy-egy részterületét elemzik.

Amikor az agresszió szokássá (viciummá) válik, beszélünk *agresszivitásról*.

Az agresszióval foglalkozó elméleteket három gyökérre vezethetjük vissza:

1. Az ösztönelméletet pszichoanalitikusok (Freud) s néhány jelentős etológus (K. Lorenz) állította föl. Eszerint az agresszióknak van egy testi tényezője (ezt azonban mindeddig konkrétan nem sikerült kimutatni) és egy sajátos mindig újra föltámadó energiája, mely olykor levezetést igényel (hidraulikus modell). A sok próbálkozás ellenére ezt a felfogást nem sikerült tapasztalatilag igazolni, de abban senki nem kételkedik, hogy az agresszióknak biológiai, genetikai háttere is van.

2. A behaviorista (magatartástudományos) felfogás felé ver hidat az az elmélet, mely szerint az agresszió frusztráció (akadályoztatás) eredménye. Való igaz, hogy a rosszakarátú akadályozás az érintettben gyakran, de nem szükségszerűen agresszív reakciókat vált ki.

Tanító teoretikusok figyeltek fel arra, hogy agresszív magatartásformákat ingerléssel és jutalmazással egyformán ki lehet alakítani. A legutóbbi években az utánpótlás mozzanatára terelődött a figyelem.

Az agresszivitás nemcsak egyes személyeknél alakulhat ki, hanem társadalmi szervezeteket is áthathat, melyek aztán ellenőrzik és állandósítják (szervezett erőszak). Egy-egy konkrét agresszív megnyilvánulás értékelése függ a társadalmi szabályoktól és a hatalmi viszonyoktól is.

A szó eddig használt értelmében az agresszió még nem erkölcsi tett, s például a nemi élet szolgálatába állítható (Freud szerint); a rendelkezésre álló teljes tér kitöltését érheti el (K. Lorenz szerint); illetve védheti a megtámadott értékeket. Az agresszió ugyanis önmagában – ahogy a latin *ad-gredi*, 'odalép'jelzi – erkölcsileg még nem minősíthető. képessége azonban életfontosságú. Az ember feladata, hogy tudatosan jóra használja föl. Ezért a tagadása vagy elfojtása éppen oly hamis, mint az istenítése.

Az agresszió nem azonos a Szentírás bűn fogalmával, de a szentágostoni bűnös vággyal sem. Az Ószövetségben a „szemet szemért” elv a bosszúállásnak szabott határt. Az Újszövetség a megváltás és a megbocsátás örömhírével alapozta meg a bosszúállásról való lemondást és az ellenség-szeretetet.

A történelem s az Egyház története is számtalan példát mutat az agresszióval kapcsolatos nehézségekre. A mai kor sajátos problémája az államok közötti agresszió.

Josef Schwerner

→ erőszak, kívánság, ösztön, pszichológia

áhíthatos tisztelet

A Fölséges előtti meghatódott meghajlás. Több, mint borzongó érzés vagy lelkes csodálkozás (R. Otto). A lélekben egyszerre van jelen a vonzódás a szent felé és a visszariadás tőle. Így az áhíthatos tisztelet kettős magatartás: szerető bizalom és alázatos félelem egyszerre. A tisztelet meg akar hajolni – bár titokban – a számára megtapasztalható és mindenben látható nagy és szent előtt, mint a mélység előtt (P. Tillich). Itt mindenekelőtt olyan magatartás, mely Istennel kapcsolatos, illetve mindennel, ami hozzá tartozik (pl. a tekintély).

1. *A Szentírásban*, az Ószövetségben tisztelettel teljes, áhíthatos magatartás. Isten szentségénél és hatalmánál fogva tiszteletet parancsol (vö. Sir 43,29; Tób 12,6). Az őt megillető tiszteletet *ráruházza* azokra a helyekre, ahol jelen van, s ezek az imádság nagy helyei (vö. Ter 28,17; Zsolt 5,8). Az emberek közti kapcsolatban követelmény a szülők és az öregek tisztelete (vö. Sir 3,1-6; Lev 19,3.32). Salamon bölcs ítélete tiszteletet vált ki (vö. 1Kir 3,28). Az Újszövetség tiszteletet kíván Isten (vö. Zsid 12,28) és a presbiterek iránt (vö. 1Tim 5,4). A Krisztus iránti közös tisztelet miatt kell a házastársaknak egymást tisztelniük (vö. Ef 5,21).

2. *A tisztelet spirituális szempontjai*

a) A tisztelet három viszonylatban érvényesül: a fölöttünk, a mellettünk vagy az alattunk álló személyekkel vagy dolgokkal kapcsolatban. Tisztelet illeti az anyagvilág fölé állított embert, neki viszont az a feladata, hogy tiszteletben tartsa az alája rendelt világot és az egész teremtés elé kitűzött isteni célt. Ez a tisztelet nagyon időszerű az ökológiai problémák miatt és elsőrendű spirituális jelentősége van.

b) Éppígy több szempontból feladat az ember számára a *körülöttünk lévő* világ tisztelete: az igazság és a béke, a természet megóvásáért folytatott tevékenykedés; a géntechnológia határainak elismerése; a meg nem született élet, betegek, fogyatékosok, hajléktalanok, rehabilitálandók és haldoklók tiszteletben tartása. A tisztelet azt parancsolja, hogy az emberrel és az élőlényekkel ne úgy bánjunk, mint az élettelen dolgokkal.

c) A tisztelet nem sajátosan keresztény erény, de a keresztény hit az áhíthatos tisztelet nélkül elképzelhetetlen. Sokszor panaszkodunk az ifjúság tiszteletlensége miatt, de érthető, ha meggondoljuk a háborúk esztelen pusztításait, a gazdasági kizsákmányolást, a tudományban és technikában tapasztalt látszólagos totális uralmat a világ felett, az időtlen értékek felelőtlen kritikáját vagy a felnőttek alaptalanul igényelt tekintélyét.

d) A tisztelet testben is megmutatkozik: a testtartásról és a mozdulatokról is leolvasható. Minden kultúrának megvan a maga hagyományos jelrendszere a tisztelet kifejezésére. Ezek nem ismerése könnyen hamis ítéletekhez vezet. A civilizáció által még el nem rontott embereknél a testi formák hitelesek, ami annyit jelent, hogy a magatartásuk és kifejezésük megfelel érzelmeiknek.

Stephan Wisse

-> alázat, csodálkozás, imádkozó testtartás, misztérium, tekintély, teremtés

alázat

A hívő ember számára nagyon fontos és szükséges magatartás. Annyira, hogy az *alázat* nem csupán egy az erények között, hanem az ember alapmagatartása Istenhez fűződő kapcsolatában és az emberi együttélésben.

Avilai Szent Teréz, az imádság nagy mesternője szerint az alázat „élet az igazságban”, és ez alatt nem csupán a becsületes és igazságos életet érti, nem csupán azt mondja, hogy ne hazudjunk.

Az ember egzisztenciális igazsága az, hogy *a földből teremtett lény*, amiből következik mulandósága, mindenfajta korlátozottsága, relativitása; ugyanakkor *Isten teremtménye* is, és ebből következik méltósága, egyszerűsége és minden reménye.

Az ember mint a földből alkotott lény, végeredményben *semmi*, de mert Isten teremtette, nyitott számára a végtelenség és az Isten tökéletessége. Az alázat (latinul *humilitas*) végeredményben nem más, mint a tény szerint élni, hogy Isten a földből (latinul *humus*) alkotta az embert. Érthetően nem nehéz tehát eljutni erre a magatartásra annak az embernek, aki megtapasztalja vagy meggondolja, hogy útban van a Mindenható felé akár egyedül, akár a közösség tagjaként. Annak nehéz az alázat, aki azt gondolja, hogy a jámborság elsősorban vallási kötelezettségek teljesítése és jámbor cselekedetek végzése. Az ilyen nem igazán alázatos, mert életének *megváltozását* önmagától és a teljesítményétől várja.

Így fordulhat elő, hogy valaki kifelé *jámboran él* anélkül, hogy személyes kapcsolata lenne Istennel: egzisztenciális hamisságban él, amit úgy is mondhatunk, hogy nem alázatos. Erről beszél Avilai Szent Teréz. Megtérése előtti, „bűnös” élete legnagyobb hibájának a „hamis alázatot” mondja, míg megtérése történetében nem hagy kétséget afelől, hogy megváltozása Isten ajándéka volt (Életrajz 7,9).

Alázatosnak lenni tehát annyit jelent, mint önmagamat fény és árnyoldalaimmal együtt elfogadni, és a valóságosnál nem jobbnak tartani, azaz – még ha jószándékúan is – nem illúziókban élni. Ez az illúzió a leggyakoribb forrása az ellentéteknek, konfliktusoknak. A gátlásosság, amivel az ember azt gondolja, hogy valamit nem tud megtenni vagy inkább nem akar megpróbálni sem, nem alázatosság, hanem legfőljebb megalázkodás, de ez a megalázkodás a legritkább esetben *erényes*. Olyannak elfogadni magam, amilyen vagyok, nem lehetséges igazi alázat, vagyis személyes, Istenbe vetett bizalom nélkül. Az igazi alázat a szerető Istenbe – aki engem olyannak fogad el, amilyen vagyok – vetett bizalom és nem az, hogy állandóan újabb áldozatokat hozok vagy mindig többet teljesítek.

A jámborság ilyen fajtája inkább aggályossághoz és neurotikus magatartáshoz vezet. Ennek ellenszere a meggyőződés, hogy *szeretnek és szeretettel elfogadnak*. Aki igazán alázatos, az tudja, hogy erényei és képességei nem önmagától, hanem Istentől valók, Isten viszont ajándékként szeret és nem a teljesítményért. Ezáltal szabadul az ember az erőszakosság minden fajtájától és mások lekicsinylésétől, s szolgál a szerető és szeretett Istennek. Ha az alázatosság az ember alapmagatartása Isten és az emberek iránti kapcsolatában, akkor a jámborság nem valami különleges, a mindennapi élettől idegen magatartás, hanem elsősorban az ember egzisztenciális igazságának megfelelő élet.

Ulrich Dobhan

→ erények, igénytelenség, kegyelem, mulandóság, önmegtagadás

áldás

1. A biblikus hitet erősen jellemzi az a meggyőződés, hogy a teremtett világ és benne minden élet Isten akaratából való és ezért Istentől megáldott (vö. Ter 1,4.10.18.21.25.28.31; 1Tesz 4,4). A hívő ember egész életét ennek megfelelően fogadja el és értelmezi. Pl. nem étkezik imádság nélkül, *áldást kér a lakomához*, köszönetet mond és hálát ad érte Istennek. Más szóval az evés, ivás és az életnek ehhez hasonló dolgai a hívő ember számára a gondviselő Isten állandó hűségének megnyilvánulása. Ezért fordul az ember a maga részéről *áldással* a Teremtőhöz, vagyis dicséri, magasztalja és hálát ad neki.

Ez az istenkép és az ezen alapuló világnézet – aminek következtében a hívő tudja, hogy a teremtő Isten tartja életben és áldja meg élete folyamán – jellemzi az Újszövetséget is; a Názáreti Jézus ebben a lelkiségben él és ezt teszi tanítása tárgyává (Mk 7,14; 11,23; Mt 6,25; 10,28; Jn 11,40; 16,23; vö. Ef 5,19; Fil 4,6; Kol 3,16; 1Jn 5,14).

2. A források bizonyítják, hogy a fent említett lelkület (az áldás dicsőítő jellege) az ősegyház után még sokáig jellemzi a keresztényeket és közösségeket. Csak lassanként, nem utolsósorban Germánia misszionálása következtében kezdődött el az a középkorig tartó folyamat, melynek során az átalakult istenképnek megfelelően az imádság *dicsérő* jellege háttérbe szorult és a *kérés* került előtérbe.

A pogányságból megtért, a természetben és annak erőiben démonokat látó szemlélet megváltoztatta a teremtett valósághoz való viszonyulást és az áldásokat exorcista elemekkel formálta át. Ez oda vezetett, hogy az áldások majdnem kizárólag Isten segítségét kérik és alig-alig hirdetik és magasztalják az életet fenntartó Isten hűségét; e beszűkülést máig sem sikerült megszüntetni.

3. Az őskeresztény lelkiség megújításával a mai keresztény is felfedezheti a maga és a teremtés életében Isten hűségét és áldásos működését – az egyszerű *Hála Istennek!* röpmától az ünnepélyes hálaadó közösségi istentiszteletig hirdetheti Isten dicsőségét. Az ilyen biblikus hiten alapuló világnézet napjaink kultúr- és természet-pesszimista irányzatát helyreigazíthatja: nem hagyja figyelmen kívül a teremtett lét veszélyeztetettségét, de tudja, hogy Isten feltétlenül hűséges teremtményeinek életéhez.

August Jilek

→ hűség, imádság, istendicséret, szentelmények, teremtés, teremtmény

áldozat

Vallástörténeti szempontból az áldozat-bemutató központi, többnyire kultikus cselekmény, amiben az ember Istennek ad valamit a magából. Kifejezhet tiszteletet és hálát, kérhet segítséget, meghallgatást, áldást, vagy engesztelő szándékkal bűnbocsánatra törekedhet. A keresztény hit csak Jézus Krisztus egyetlen áldozatát ismeri el, amivel a keresztfán egyszer s mindenkorra fölállozta magát Istennek a bűnök bocsánatára (vö. Zsid 7,27; Ef 5,2; Mk 14,24). Krisztus egyetlen keresztáldozatával nemcsak a korábbi (pogány és zsidó) áldozatok szűntek meg véglegesen, hanem az áldozat fogalma és formája is alapvetően megváltozott.

1. Krisztus megváltó művével kapcsolatban már csak átvitt értelemben lehet szó áldozatról. A szentírási utalások ugyan az ószövetségi áldozat-elképzelésre hivatkoznak (pl. a pászka-motívum, 1Kor 5,7; 1Pét 1,19; szövetségi áldozat: Mt 26,28; Mk 14,24; egészen eléggő áldozat: Ef 5,2), de fölülmúlják ezeket az előzményeket azért, hogy határozottan hangsúlyozzák Jézus áldozatának összehasonlíthatatlan és egyedülálló voltát. Isten maga cselekedett Jézus halálában: véget vetett minden áldozatnak azért, hogy az ember ellenszegülését – mely az ember által keresztre szegezett Fiában teljesedett be – megfordította és Fia halálát elfogadta az emberért engesztelő áldozatul. Amit Krisztus áldozata előtt és mind a mai napig keresztények és nem keresztények a számtalanszor ismételt áldozattal el akarnak érni, az Krisztus üdvözítő cselekményében – a végérvényes (Zsid 9,12; 10,10) és Istennek tetsző áldozatban (Ef 5,2) – már megvalósult: Isten megbocsátása és szeretete. Az áldozat fogalmának új, krisztológikus értelmezéséhez (amit főleg a Zsidókhoz írt levél fejt ki) kapcsolódik a teljes, inkább személyesen önkéntes, mint tárgyi áldozat eszméje (Zsid 10,5-10), amely szerint Jézus önkéntes áldozata is a szeretet kifejezése (Ef 5,2).

Ezen az alapon a kultikus áldozati cselekményben Isten felé kifejeződő emberi magatartás más értelmet kap. Az áldozat feltétele az ember föltétlen, teljes készsége, hogy hétköznapi életének minden területét istenszolgálatnak tekintse (vö. Róm 12,1; Fil 2,17; 1Pét 2,5.9). A Krisztust követő keresztény élet központja így lesz ugyanaz a szeretettel teljes fölajánlás, amellyel Jézus ajánlotta föl életét Atyjának. Ezért nevezik az istencsereket (Zsid 13,15) és a felebaráti szeretetet (Fil 4,18; Zsid 13,16) kifejezetten áldozatnak; a korábbi áldozatok helyébe a hit engedelmissége (vö. Róm 3,21-31) és Isten akaratának maradéktalan teljesítése (vö. Zsid 13,21; 10,9) lép.

2. A tényleges hitélet és az egyéni, személyes jámborság szempontjából hármasság jelentősége van az áldozat gondolatának:

a) Az áldozat helyes értelmezése a megigazulás hitének próbaköve. A teljesítményre épülő megigazulás új kísértésével szemben a keresztény hitnek határozottan kell ragaszkodnia ahhoz, hogy Isten szeretetét és irgalmát nem bizonyos áldozatokkal lehet vagy kell kiérdemelni; ezeknek értéke nem az emberi teljesítményekből való, hanem Jézus megváltó művének mérték nélküli, túlaradó kegyelméből és szeretetéből. A keresztény jámborság és istentisztelet éltetője a hála és magasztalás a meg nem érdemelt kegyelemért; a liturgia nem archaikus áldozati rítusok ostoba szellemét sugározza és nem próbálja mágikusan befolyásolni Istent, hanem a hívő engedelmisséget és istengyermeki szabadságot tükrözi.

b) Mivel a kegyelmet Isten előtt csak a Krisztus áldozatában részesülve találhatja meg az ember, ezért a keresztény élet hit és sorsközösség Jézus Krisztussal. Krisztus áldozatában háromféleképpen lehet részesedni: a *keresztség* egyesít Krisztus halálával és megalapozza az új életet Krisztusban; az *Eucharishtiában* valóságos találkozás történik Jézus Krisztussal és önfeláldozásával; a hétköznapi *felebaráti szeretetben* Jézus követése az emberek iránti odaadásban jelenik meg.

c) Végül a keresztény élet a világban az a hely, ahol az áldozat a Krisztus utáni időben azzá lehet, aminek lennie kell: osztatlan önátadás Isten akaratának, feltétlen készség Isten szolgálatára és közösségben élés Krisztussal. Az élet áldozatának teljes odaadása arra a feltétlen odaadásra épül, amellyel Isten fordul felénk Jézus Krisztusban. A hívő önátadásban nincs helye semmi mesterkéeltségnek vagy álnokságnak, amellyel egyes dolgok, mozzanatok, részletek pótolnák a teljes odaadás áldozatát.

Arno Schilson

-> Eucharisztia, hála, hétköznapi, humanitás, istendicséret, kereszt, Krisztus követése, kultusz/istentisztelet, lakoma, liturgia, megigazulás, részesedés, tisztelet, világ

állhatatosság

Az állhatatosság a megigazult ember megmaradása és kitartása a megigazulás kegyelmében. Erény, aminek meg kell maradnia az egész élet folyamán, amíg a halálban végső beteljesülését eléri. A földi élet végéig tartó állhatatosság Isten kegyelme (DS 1572). Ezt a kegyelmet az ember nem érdemelheti ki, nem is lehet benne abszolút biztos, ezért minden reményét Istenbe kell vetnie, aki az általa megkezdett üdvözítést be is fejezi (vö. Fil 1,6). A kereszténynek nem szabad elfelejtenie, hogy a kísértésben elbukhat. Gondolnia kell a filippiekhez írt levél figyelmeztetésére: „Félve, remegve munkáljátok üdvösségeteket” (Fil 2,12). A trienti zsinat nyilatkozataiban a 2Kor 6,3-ra utalva a jócselekedetek felsorolásával konkretizálja ezt a *munkálkodást*. A tanítás, hogy most még nem nyertük el a végső üdvösséget, további megerősítést kap abban, hogy mi keresztények „a dicsőség reményére és nem magára a dicsőségre születünk újjá” (DS 1541). A zsinatnak ezen tanítása teológiai válasz a reformátusok üdvösség- és predesztináció-tanára.

Bizonyos, hogy az egyén üdvössége bizonytalanságáról szóló teológiai tanításnak (melynek háttérében az állhatatosság kegyelméről szóló tétel áll) jelentős része van az üdvösségért való aggodásban, de az is igaz, hogy ez a félelem a XVI. századtól kezdve századunk derekáig főleg a nyugati katolikusok lelkeségét negatívan befolyásolta. Az első keresztény közösségekben, amelyek Krisztus közeli visszatérésének várásában éltek, még nem tárgyaltak az állhatatosságról. Az Újszövetség későbbi irataiban, amelyek a tévtanítókkal folytatott vitákról, azok keresztényellenességéről és az üldözésekről tanúskodnak, fontos téma az állhatatosság, a türelem, a remény, a bizalom és a hűség mindhalálig. Már a szinoptikusoknál is háromszor szerepel ugyanaz a mondat: „Aki mindvégig kitart, az üdvözülni fog” (Mk 13,13; Mt 10,22; 24,13).

Az állhatatosság kezdetben a hitbeni kitartásra és az üldözésben Jézus Krisztus megvallására vonatkozott és így is maradt évszázadok folyamán. Ma viszont a hitbeni állhatatosság nemcsak az üldözött keresztényekre nézve kötelező, hanem azokra is, akiket közvetlenül nem üldöznek. A világ sokféle, borzalmas szenvedésekkel teli állapotában, amit a hírközlő eszközök a szemünk elé tárnak, az állhatatosságnak mind nagyobb lesz a súlya, még a keresztények körében is. A mind jobban erősödő és kiéleződő evilágiságban megnő a belső ellenállás kísértése a hit ellen, s ezt még fokozza a pluralista gondolkodás, a társadalom közönye a kereszténység iránt.

Már nem csupán a megigazulás kegyelmében való megmaradást jelenti az állhatatosság, hanem a bizakodó kitartást az Istenbe és a Jézus Krisztusba vetett hitben. Újabb tapasztalati élményként fontos jelentősége van az állhatatosságnak a közösség megélésében, a liturgiában és az imádságban (vö. ApCsel 1,14; 2,42). A jelenlegi hit elleni belső ellenállás kísértésekor nagyon nagy súlya van a teljesen személyes, bensőséges Krisztus-élménynek. Ezért az állhatatosság alatt ma mindennek előtt a *Jézusban maradást* értik (vö. Jézus „bennem marad” szavait Szent János evangéliumában).

Klemens Jockwig

→ helytállás, hit, hűség, kegyelem, megigazulás, remény, szekularizáció, türelem, üdvösség, világ

álom

Az álmot mint alvás közben végbemenő eseményt ma már elég jól ismerjük. A mélylélektan gyógyításra használja fel. Freud fedezte fel, hogy az álomban az ember tudatalatti mélyéből jönnek elő jelzések. E jelzések segítenek meggyógyítani a gyermekkori élmények okozta károsodásokat, amelyeket a tudatos életben elnyomtak, s amelyek a személyiség megbomlásához vezetnek és az embert klinikailag is megbetegíthetik. Az álom híd a tudattalan és a tudatos között. Ezért hasonló, de normális körülmények között nem olyan mélyre ható folyamat, mint az asszociáció, a meditáció vagy az álmodozás.

1. Mózes abban különbözik minden más prófétától, hogy az álmot messze felülmúló látomásban van közel Istenhez (vö. Szám 12,6-8).

Az álomnak kettős jelentősége van: az egyik a bölcsességi-kegyelmi, a másik a politikai-önkritikus vonal. Az elsőre példa az Ószövetségben a nyitott ég, amit Jákob álmában lát; az utóbbira példák József álmai Egyiptomban. Az Újszövetségben az elsőhöz tartoznak pl. Szent József álmai. A másodikhoz tartoznak azok az álmok, melyekről Szent Lukács számol be az ApCsel-ben (pl. 12,1-10).

Mivel az álom a lélek mélységeibe vezet, a csábítás, mágia, hazug prófétálás veszedelmes eszköz lehet, ezért a törvény elítéli az ilyen álmokat (vö. MTörv 13,2-6). De természetesen az Ó- és Újszövetség pozitíven és nagyra értékeli azt az álmot, ami átmenet a látomás és a prófécia között. Érthető, hogy a legnagyobb bajok idején az álom, mint különleges jel előtérbe kerül. Így álmodnak a próféták az első és a második fogság idején (Kr.e. 722 és 586) egy sor Istentől származó álmot. Később, amikor a hitet veszélyeztető helyzetek alakultak ki – pl. a hellenizmus támadása idején, IV. Antiokhosz Epiphanész alatt (Kr.e. 167) és Domitianus császár idején (Kr.u. 95) – az álom a kinyilatkoztatás eszköze lett. Akkor az álomlátás annyira előtérbe került, hogy a politikai üzenet csak megfejtve, vagyis csak a beavatottaknak volt érthető. Az ennek megfelelő irodalmi műfaj az apokaliptika, amit mi Dániel és a Jelenések könyvéből ismerünk.

2. A kereszténység beszorítása a nyugati-görög kategóriák közé az ember érzelmi és racionális részének tragikus elválasztásához vezetett. A tudattalan-emocionális részt és ezzel együtt az álmot elítélték és a babona, a mágia és a sötét népi jámborság területére száműzték. Ebből adódóan a keresztény lelkiség történetében foglalkoznak ugyan a misztikával, de az álommal nem törődnek. Ennek legújabb kori következményei mutatkoznak a II. századi gnózishoz (Markion) hasonló New Age-mozgalomban: a jó és a rossz úgy áll szemben egymással, hogy a béke csak a politika és a történelem kikapcsolása által érhető el.

Ezzel szemben a keresztény lelkiség megtanulhatja a mélylélektantól, hogy a szakemberek segítségével elmélyített álomnak van bölcsen fölszabadító és prófétai változata is. Egyúttal a mélylélektantól való félelem feloldásával a keresztény lelkiség elvezethet oda, hogy az álom bizonyos szerephez jusson az istenélményben. Csak így lehet az agressziót és az ellenségképet, a félelmet, erőtlenséget, elnyomást és erőszakot más romboló erőkkel együtt fölfedezni, tudomásul venni és Isten segítségével ártalmatlanná tenni.

Rendkívüli jelentőségű Loyolai Szent Ignác tanácsa a *lelkigyakorlatban*. Tanácsos este azzal a gondolattal elaludni, amivel reggel ébredni szeretnénk. Felébredéskor ugyanannak a gondolatnak kell szentelni az első figyelmet és szemlélni kell, hogy mi következik belőle. Ily módon az alvás tudattalan folyamatának felszabadult és felszabadító hatása, mely az álom tudatossá válásában éri el a csúcát, az istenélmény szolgálatába áll. Karl Rahner szerint „a holnap szentje *misztikus* lesz, akinek *élményei vannak*, vagy egyáltalán nem lesz szent” (Schriften VII.22).

Wolfgang Feneberg

→ belátás, félelem, gnózis, istenélmény, látomás, misztika, pszichológia, tudattalan

alternatív élet

1. Az alternatív szó tulajdonképpeni értelme: *több dolog közötti választás lehetősége*. Az *alternatív élet* vitájában teljesen eltolódott ez az értelem: itt az alternatív szó inkább *másságot* jelent. Sokféle, szenvedélyes és provokatív felhívás új (más) élet- és tevékenységi módra, ami a szokásosnál jobbnak, értelmesebbnek és a jövőbe mutatóbbnak mutatkozik és érvényesülni próbál a többségi véleménnyel és érdekekkel, sőt a hagyománnyal szemben is.

Az utóbbi húsz év *alternatív mozgalmainak* jellemzője a kísérleti jelleg, a tervszerűtlen nyíltság, a kihívó elszakadás a *polgárinak* nevezett normáktól és elvárásoktól, gyakran radikális társadalmi és politikai gyakorlat, önszegélyezés minden túltevezéssel szemben, és végül alkalmi menekülés, *kilépés* az adott valóságból a vallásba és a misztikába. További ismertetőjegyeik: a nagy rendszerek bírálata, alternatív *mikrorendszer* kiépítése a megújítandó vagy legyőzendő nagy rendszeren belül vagy kívül, igénylik a csoport tagjainak szolidaritását egymás között, exkluzívak és harciasak.

Összegezve: az *alternatív mozgalmak* nem egyszer társadalmi átalakulások és válságok elindítói, vagy inkább érvényesnek vélt megoldások ajánlói.

2. Az *alternatív megnyilvánulása a keresztény gondolkodásban*. Jézus felhívása a bűnbánatra az „új” valóság megérkezése előtt (Mk 1,14-15), követésének a jutalma (Mk 10,29), a zsidó szokástól tudatosan eltérő magatartása (Mk 2,22: az ember fontosabb a szombatnál; Lk 19,7: Jézus a bűnösökkel eszik) mind arra mutat, hogy a keresztény tanítás felülmúlja az eddigit, a rendszereket felbontja, törvényeket hatálytalanít, visszaállítja az eredeti isteni szándékot, eljövendő fejlődést jelez, s azt megelőzi. A Jézus szellemében élő közösség példaképe az új nép (1Pét 2), amelyben megszűnt az elmagányosodás, a nemek, hivatások, a faj és állás szerinti megkülönböztetés (Gal 3,26-28). Az Újszövetség az archaikus patriarkális struktúra helyébe a hívők egy atya alatt élő testvéri közösségét állította (Mt 23,9-12), amely felszámolja a hagyományos megosztásokat és megszorításokat (Mk 3,25). Mindenekelőtt a hegyi beszéd (Mt 5, vö. az ellentéteket 5,17 stb.) kínál alternatívát a jobb érdekében, de nem az önhatalmú (fakultatív) választás értelmében. A krisztuskövetésnek belső dinamikája van, aminek a meglévőt meg kell szüntetnie és a meglévő életformák között feszültséget kell keltenie.

A keresztény alternatíva Jézus személyében és tanításában rejlik. Ennek is, mint sok mai elképzelésnek elővételező jellege van: a Jézus Krisztusban végbemenő és ajándékozott új (2Kor 5,17) utalás a Jézus személyében és történetében rejlő jövőre (reálutópia), sőt egy része annak, amit az Újszövetség *Isten Országának* nevez s ami állandóan érkezőben van.

3. A mai *menekülő* mozgalmakkal szemben a keresztény elgondolás a világ felé fordul még abban az esetben is, ha a mostani magatartási módot nem tartja mintának, azt elutasítja és a történelem céljának „az új eget és az új földet” tartja (Jel 21,1). A keresztény tanítás és lelkiség csak abban az esetben mutatkozhat meg, ha az élet és a történelem minden területén jelen lehet, hogy a világot e cél érdekében átalakítsa. Minden téren meg kell próbálnia tehát, hogy a hitből válaszoljon a kérdésekre, a politika, a gazdaság, a nevelés és a szabadidő területén is.

E jelenlét huzamosabban nem tartható fenn úgy, hogy az Egyház és a hit fontosnak tartott társadalmi igényeket kielégít, hanem csak azáltal, hogy megpróbál távlatokat adni, amelyek gyakran újak és alternatívák és ellentétesek a meglévő szükségletekkel és normákkal. Az egyházaknak érezniük kell a kihívást a prófétai szerepre, amiben a lényeges keresztény tanítást hirdetik: az élet elsőbbségét és győzelmét a halál felett (pl. a környezet, az élet és túlélés kérdésében).

A nagy egyházakban is szükségesek az *alternatív* mozgalmak, amelyek lojálisak az összegyház közösségével és kritikusan újragondolják a kereszténység eredetét és

alaphivatását; a *parrhesziával* és próféciával, mely állandóan hirdeti a krisztuskövetés föltételeit és következményeit, mint pl. a szegénységet és a testvéri közösség tervét (Assisi Szent Ferenc). Ilyen produktív, de nem kizárólagos példakép és minta szerepe volt és továbbra is lesz szerzetesrendeknek és más lelki közösségeknek a katolikus Egyházban.

Az egyházakon belül vsz. mindig sok kislétszámú csoport jelenti majd az alternatív mozgalmakat, amelyek a hiteles kereszténység eleven sejtjei és ebben annak az Egyháznak jellegzetes kifejezései lesznek, amely a II. Vatikáni Zsinat szerint mindig rászorul a reformra (LG. 8). Mert az Egyház, mint történelmi jelenség szükségszerűen hátrányban van az eljövendő istenország igénye mögött. A régi és új szerzetesrendeknek és sokféle lelki közösségnek megvan a szükséges helye az egész Egyház keretében és a következetes krisztuskövetésben.

Hermann Schalück OFM

→ evangéliumi tanácsok, hit, közösség, Krisztus követése, kritika, lelki közösségek, rend, testvériesség, világi intézmények

angyal

Az angyal (a görög *angelosz*ból, ami annyit jelent: küldött) feladatáról elnevezett teremtet lény: *közvetítő* Isten és az emberek között.

1. Az angyalok a Bibliában egyrészt *Isten udvartartásaként*, másrészt az emberek felé meghatározott feladattal megbízott lényekként szerepelnek. Egyrészt az a feladatuk, hogy a Bibliában központi szerepet játszó isteni transzcendenciát megőrizték, másrészt Isten kezdeményezésére áthidalják az Isten és ember közötti űrt. Az Ószövetségben különleges helyet foglal el az „*Úr angyala*” (pl. Ter 16,7-11; 21,17; 22,1-5; Kiv 3,2; Bír 2,1-4; 6,11-22; 13,2-31; stb.), az az alak, akiben elfátyolozva maga Isten jelenik meg az embereknek. Ezért szól gyakran egyes szám első személyben.

Az angyalok Isten gondoskodását ismertetik meg az emberrel. Ráfael angyal ismeretlenül kíséri az ifjú Tóbiást, hogy az idegen földön vezesse, a veszélyekben oltalmazza és szüleinek imádságát teljesítse (Tób 3,16; 12,22). Az angyal kifejezetten hangsúlyozza, hogy Isten küldte őt hozzájuk (12,18). A tüzes kemencében lévő ifjakat is az Isten küldötte angyal mentette meg, és oltalmazta őket a tűz lángjaitól (Dán 3,49-97).

Ehhez hasonlóan olvasunk az Újszövetségben: az apostolokat az *Úr angyala* szabadítja ki a börtönből és újra az igehirdetésre küldi őket (ApCsel 5,17-21; 12,1-19). Lukács tudja, hogy Jézus az Olajfák hegyén angyali közvetítéssel kapott erőt félelmében (22,43). Jézus üres sírjánál két fehér ruhába öltözött ifjú, azaz angyal magyarázza meg az asszonyoknak a történeteket (Mk 16,6; vö. Lk 24,5-6). Jézus mennybemenetelekor az égre néző tanítványoknak szintén két fehér ruhás férfi magyarázza meg: „Ez a Jézus, aki közületek az égbe emelkedett, úgy jön ismét vissza, ahogy a szemetek láttára a mennybe ment!” (ApCsel 11). Az ilyen „útbaigazítások” vezetnek az embereket olyan belátásra, amire maguktól nem jutottak volna. Különösen Isten kiválasztását, megbízását, tervét adják az ember tudtára. Így közli Gábor főangyal Zakariással, hogy a keresztelő János apja lesz (Lk 1,5-22), Mária is Gábor főangyaltól tudja meg, hogy a Szentlélek erejéből lesz Jézusnak, az Isten Fiának, a Megváltónak anyja (Lk 1,26-38), Józsefet is az Úr angyala utasítja, hogy mit kell tennie a Messiás szolgálatában (Mt 1,20-24; 2,13-14; 2,19-21). Angyalok állnak az Úr előtt, hogy magasztalják és szolgálatára készen legyenek (pl. 2Törv 32,43; Jel 5,11; stb.), de nem csak maguk miatt állnak Isten előtt, hanem hogy megmutassák, Isten nyitott mifelénk (Jel 8,3-4). Mt 18,10 nagy méltóságot tulajdonít a „kicsinyeknek”, akiknek „angyalai az égben szüntelenül látják mennyei Atyám arcát”. Az evangélisták többször említik, hogy a dicsőségben ítélkező Emberfia kísérei és segítői lesznek (Mt 13,36-43; 47-50; 24,31).

A Szentírás nem öncélúan beszél az angyalokról. Csak ritkán van nevük, ami egyedi jelleget ad nekik, de a név akkor is Istenre utal: *Mihály* = Ki olyan, mint az Isten?; *Gábor* = Isten ereje, vagy Isten embere; *Ráfael* = Isten gyógyít.

Az Újszövetség tudatosítja, hogy Jézus az angyalok felett áll és az üdvösséget a Jézushoz és nem az angyalokhoz tartozás jelenti (Zsid 1 és 2; 1Kor 6,3). Az angyalok tiszteletét néhol szembeállították a kereszténységgel (Kol 2,18).

2. Következmények a lelkiéletre

A keresztény lelkiségnek a bibliai kifejezés mindkét irányát figyelembe kell vennie: egyrészt Isten méltóságának és transzcendenciájának megóvását, másrészt, hogy Isten az emberhez fordul. Ugyanakkor gondosan kell vigyázni arra, hogy Isten Jézusban megmutatkozó, fölülmúlhatatlan közelsége háttérbe ne szoruljon.

Az Ige megtestesülése Jézus Krisztusban és jelenléte övéi között (Mt 28,20) nem szorul semmiféle kiegészítésre. Isten azoknak, akik a hit és keresztség által Krisztuséi lettek, Fiának lelkét adta és így gyermekeivé fogadta őket (Gal 4,4-7). A hívőknek ezt az Istennel való

kapcsolatát és a megdicsőült Krisztus közbenjárását az Atya jobbján nem múlhatja felül és nem is pótolhatja az angyalok közvetítése.

Az angyalok tisztelete Isten dicsőítésére indít. A liturgia a Sanctusban minden szentmisében összekapcsolja Isten imádkozó népét az *angyalok seregével*. – Mivel a Szentírás nem beszél az angyalok lényegéről, hanem csak arra összpontosít, hogy Isten küldöttei ők, a keresztény jámborságnak figyelembe kell vennie a lehetőségek bőségét, ami Isten rendelkezésére áll, hogy az angyalok által is megtapasztaltassa velünk a maga közelségét, oltalmát, figyelmeztetéseit és kívánságait.

Johannes M. Nützel OCarm

→ istendicséret, Mária, Úr angyala

anya, anyaság

Minden embernek szüksége van anyára: hogy miért, ez látszólag egyre jobban elhomályosul (lásd. szexualitástól elszakítható anyaság; lombikbábik, stb.). A gyermeknek elsősorban *szociális anyára* van szüksége, az egészséges gének, a gondos ápolás ellenére is életképtelen lesz, ha egy ember által meg nem ismeri megbízhatóan a szeretetet, ami által életkedvet és *elemi bizalmat* kap. De ez a másik emberre utaltság a későbbiekben is megmarad. A házastársak találkozásában történt fogantatás is tovább hat: az ember megnyomorodik, ha megreked a gyermek-anya egységben.

A Szentírás *anyasággal* kapcsolatos kitételei ellentmondásosak már a Debóra-énekben: az ellenség a zsákmányolt nőt csak „anyaméhnek”, szülő nőnek nevezi; Debóra viszont „anya”, mert hite teszi lehetővé Izrael életét (Bír 5,7.30).

1. Az anyaság a biblikus tanításban az ambivalens emberi szabadságra van bízva:

a) *jóra*. A nő mint a fiú édesanyja szabad teret kap az élet alakítására: a névben életprogramot ad (Ter 4,1; 29,31; Iz 7,14; Lk 1,31), az apával együtt gondoskodik a nevelésről (Péld 1,8; 6,10; 10,1). Az *ígéret fiáról* (Izsák) szóló elbeszélések figyelmeztetik a törzsükre büszke embereket: a fiú a saját istenadta jogán ember, és az anya megérti ezt (Bír 13; 1Sám 1; Lk 1). Az utcalány annak az anyának a példája, aki tudja, hogy a gyermek élethez való joga nagyobb, mint az anya gyermekhez való joga (Salamoni ítélet, 1Kir 3,18)

b) *rosszra*: az anyaság manipulálásának kísérlete kudarcot vall; az anyai érzés igazságtalansághoz is vezethet; mindkettő veszélyeztetheti az emberiséget (Ter 16; 27; 30; Bír 17; Mt 20,20-24). A békesség megzavarása, amiért a férfiak felelősek, tönkreteszi az anyaságot is (2Kir 6,28; 2,20).

2. Az anyasággal kapcsolatos élményekben az ember látja, hogy nálánál erősebb hatalmaknak van kiszolgáltatva. A pogány anyaistennő életet szül és halálos méhébe fogadja vissza: a szabadság korlátai az isteni nyomaivá lesznek. A Szentírásban is nyilvánvaló, hogy az anyatesttől kezdve az ember hatalmas erők, a végesség, a természetes és maga okozta nyomor alá van vetve (Jób 1,21; 14,1; Gal 4,4; Mt 19,12; ApCsel 3,2; Zsolt 51,7; 58,4; Iz 48,8). Isten azonban hatalmasabb „emberibb” ezeknél.

A szentírási hit a hatalmas Isten működését keresi ott is, ahol értelmetlen zavar támadja meg a természetes életet: ahol a bűn következményei elsodorják az embert és tönkreteszik az anyai szeretetet (MTörv 28,56; Jer 19,9; Ez 5,10); ahol a terhesség a nő szabadságát veszélyezteti (Ter 3,16) vagy terméketlenségben szenved (1Sám 1,5; Oz 9,11.16).

A Szentírás tanúi hisznek Istenben és szeretetében: odafordul az emberhez, mielőtt még az anyja ismerné (Jer 1,5; Iz 49; Lk 1,15; Gal 1,15; Zsolt 139,13).

3. A biblikus hit nem hagyatkozik az élet körforgására, *anyaistennőre*, aki közömbös az egyén iránt. Talán éppen ezért nem használja a Szentírás az *anya* szót Istennel kapcsolatban (kivéve Iz 66,13). De az emberi *anyaság* Istent szemléltető kép: Isten jobban törődik az emberrel, mint az anyja és az apja (Iz 49,15; Zsolt 27,10); a bánat első jelére a tékozló fiú elé megy (Jer 11,8); Ő nem *férfi*, aki szívesen veszi, hogy a maga hibájából a bajbajutottat sorsára hagyja (Oz 11,8); a kitett lányt gondolzza (Ez 16). Az Ő irgalma héberül *rahamim* (a *reham*, 'anyaméh' absztrakt többszáma) atyai és anyai érzés, ami nem hagyja el az embert (Zsolt 25,6; 51,3; 103,13). Olykor az anyaságra hivatkozás a feltétlen szeretet képe (Szám 11,12 és Iz 46,3).

4. A szülők tiszteletének parancsa (IV.) nem az életadók tiszteletét kívánja, hanem az öregek emberi méltóságát (Kiv 20,12; Lev 19,3; Ez 22,7; Sir 3,1-16; Mt 19,19). Ezzel a paranccsal nincs ellentétben sem a szülők elhagyására szóló felszólítás (Ter 2,24; Mt 10,35), sem a Jézus Anyjának visszautasításáról szóló elbeszélések (Mk 3,33; Lk 1,49; Jn 2,4; 19,27). Jézus az emberileg szükséges anyától való elszakadást prófétai jellé tette: a szabadító Istenbe

vetett hit az önmagát önként odaadó szeretetben él. Jézus Anyja fiának tanítványa lett és anyasága az Istennel való élet útja; hozzá hasonlóan más anyák is fiukat követve jutottak el Jézushoz (ApCsel 1,13; Mk 15,40).

Csak nők lesznek anyává. A Debóra-dal tudja: az „anyaméhhé” korlátozott nők nem szabadok. Ma szabadságot keresnek azzal, hogy az anyaságot elszakítják a biológiai folyamatoktól; annak fölismerése, hogy a természetellenes élet megbetegít, ismét fölkelte az érdeklődést a *szent anyaság* iránt: mindkettő veszélyezteti az emberiességet. Továbbra is felszabadító a biblikus hitben meghatározott anyaság képe, ami nem önmagában szent, hanem azért, mert szent dolog van rábízva: a szabadon ajándékozott szeretetre meghívott ember. Az anyában arra az emberre szorul az ember, aki – mielőtt még tudná, hogy mi lesz a gyermekéből – érte él, és megerősíti őt a már eleve megillető emberi méltóságban. Szükségünk van arra az emberre, akiben megismerhetjük, hogy Isten szeretett minket, mielőtt lettünk volna (vö. Jn 4,10.19).

Annemarie Ohler

→ atya, ember, férfi, istenfélelem, nő

apát

A korai szerzetességben *abbas* volt az a tapasztalt szerzetes, aki szerzetesi életének helytállása alapján megszenteltnek (Pneumatofor) számított, és ezért *atya* névvel tisztelték meg (MTörv. 32,7; 1Kor 4,15). Papi tekintélyének következménye a tanítói, tanácsadó és lelkipásztori tevékenység. Ennek a szolgálatnak értékes gyümölcse az *apophthegmata Patrum* ('az atyák intelmei'). Az apát *mondással* ad tanácsot, útbaigazítást, úgy, hogy saját istenélményét kevés, üdvös szóval fejezi ki, esetleg kifejező példával, képletesen adja elő, vagy hosszabb elbeszélést mond. Így vezet és nevel saját lelki tapasztalatainak közvetítésével. Saját karizmája a figyelem mások iránt és a bölcs megkülönböztetés (diszkréció). – A korai szerzetesség ismeri a nő ilyen szerepét is és *amma* ('anya') névvel tiszteli.

Ez a spontán lelki atyaság a bencés regula apát-képének vezérmotívuma (2.fej.64) és ez áll minden lelki közösség felelős vezetőjére is. A korai szerzetesség atya szerepe él tovább az áthoszi kisebb szerzetestelepek és az orosz szerzetesség sztarcében.

K. Suso Frank OFM

→ Athosz, diszkréció, lelkipásztorkodás, remete, szerzetes

apátia

A görög *apatheia*, 'érzelem nélkülség' egy tárgynak vagy személynek az a tulajdonsága, amellyel a külső hatástól függetleníteni tudja magát. A sztoikus filozófia a szó jelentését a lélek rendíthetlenségére korlátozta, s az isteneknek és a hősöknek tulajdonította, akik a szenvedéssel és szenvedélyekkel szemben érzéketlenek.

Kis módosítással az őskeresztények átvették az apátia fogalmát mint isteni tulajdonságot, s úgy is, mint erkölcsi eszményt. A keresztényeknek azonban nem érzéketlenségre kell törekedniük, hanem – Jézus példája szerint – az érzelmviláguk feletti uralomra.

Herbert Frohnhofen

→ erények, érzelem, Istenre hagyatkozás, mértékletesség, szenvedély

apostolság

Az apostolság az Egyház lényeges összetevője, mert állandóan az apostoli tanúságra alapszik, és Isten azzal bízta meg és arra hatalmazta fel, hogy a Jézus Krisztusban elérkezett és a világban maradó szeretetet megjelenítse és közvetítse. Ezáltal apostolivá válik minden egyes keresztény élete is: saját hivatása alapján vesz részt az Egyház missziójában és ezt a küldetést ott kell megvalósítania, ahová Isten éppen állította. A keresztség és a bérmálás minden hívőt beavat az Egyház küldetésébe és „a történetileg megjelenő megváltó kegyelem hordozói lesznek” (Karl Rahner).

1. *A Szentírásban* az apostol szó a görög *apostolosz* és a latin *apostolus* megfelelője, és mindkettő az arám *saliach* fordítása. A babiloni fogság után *saliach*, 'teljhatalmú megbízott', 'küldött' az, akit a jeruzsálemi főtanács a szórványban élőkhöz küldött. E küldött megbízatásához tartozott az ünnepek dátumának közlése, a zsidó közösségek meglátogatása, tanítók kinevezése és a Jeruzsálemmel való kapcsolat erősítése. Jogilag e küldött a küldő megjelenése volt. Amikor Krisztus kiválasztotta a tizenkettőt, apostolnak hívta meg őket (vö. Lk 10,16; Mt 10,40; Jn 13,20). A teljhatalom gondolata, ami az Ószövetségben a próféták küldetéséhez kötődött (Iz 6,8; Jer 1,7; 7,25; Ez 2,3), rendkívül jelentős az újszövetségi apostol értelmezésénél (vö. Mt 23,34; Lk 11,49). S amilyen szorosan összetartozik az Ószövetségben a *theofánia* és a prófétai küldetés, úgy elválaszthatatlan az Újszövetségben a *krisztofánia* és az apostoli megbízatás, valamint a teljhatalommal való felruházás.

Az öskereszténységben az apostolság és a missziós feladat elválaszthatatlanul összetartozik. Az apostolkodás tartalma a Jézus Krisztustól kapott eszkatologikus üdvösség (vö. Lk 4,16-21). Az apostolok főadata, hogy a Föltámadott tanúiként ezt a tanítást hirdessék minden embernek (vö. Mk 16,15 és Mt 28,18-20). Szent Lukács apostol-fogalmának különlegessége az, hogy visszaállítja Jézus történetének és az Egyháznak kapcsolatát és megmutatja mindkettő maradandó alapját (vö. ApCsel 1,15).

Az ősegyházban az apostolság és apostolkodás sok formában mutatkozott meg. Eredetének és jelentésének értelmezésében Szent Pál ad megbízható támpontot. Szerinte ugyanis többféle apostol van: vannak olyanok, akik bizonyos időre, meghatározott feladatra a közösségtől kaptak felhatalmazást (vö. Fil 2,25; 2Kor 8,23). Mások ellenben – a tizenkettő – egyszer s mindenkorra kapták a meghatalmazást a föltámadott Úrral való találkozás alkalmával (vö. 1Kor 15,7; 9,1; Gal 1,77). Végül egy nyitott kört alkotnak azok, akiket a Szentlélek tett apostollá (vö. 2Kor 11,5; 12,11). A vándorapostolok eme nyitott körét azonban Szent Pál élesen bírálja (2Kor 10-12,13), mert az apostolság maradandóan a kereszt tanításához van kötve (vö. 1Kor 1,18; 4,9-13; 2Kor 4,10).

2. *Az apostolság spirituális dimenziói.* Az Evangélium hirdetése kemény feladat, mert olyan világban kell megoldani, amelyet látszólag többé nem érdekel az Evangélium. Aki emellett tanúskodni akar, érzi a leküzdhetetlen kényszert Isten igéjének hirdetésére, de azt is, hogy az Igét csupán emberileg hirdetheti. Ehhez járul az is, hogy a maga életének nyomorúsága és bűnössége állandóan veszélyezteti az Evangélium hitelét.

Ezért az apostolság, ahol komolyan veszik, támadásokhoz, ellentmondásokhoz, külső és belső szenvedésekhez vezet, és nincs más igazolása, csak a hit. Annak az élménynek alapján, hogy Isten föltétel nélkül szeretetébe fogadta, a hívő nem tehet mást, mint hogy a maga körében hálásan tanúskodik e szeretetről és nap mint nap belőle meríti az erőt mások szolgálatára, akiket Isten éppen úgy szeret, mint őt. Nemcsak törődik felebarátaival, hanem ott apostolkodik, ahol az erőfeszítés nem látszik eredményesnek és nem arat elismerést. A példás magánélet néma tanúságtételén kívül (vö. Diognétosz-levél) kénytelen Istenről beszélni, őt megvallani, dicsérni és kérni, mert Isten maga készíti szólásra (vö. ApCsel 10,37). Isten megváltoztathatatlan ígérete, hogy jelen van küldöttében (vö. Mt 28,18 stb.; Jn

20,22); és az ő Lelke ahhoz, hogy „öt értelmes szót mondjon” (1Kor 14,19). De ezeket a szavakat el kell mondania, akár alkalmas, akár alkalmatlan időben (2Tim 4,2) és ez bátorságot kíván.

Giancarlo Collet

→ evangélium, Isten Igéje, karizma, megvallás, misszió, prédikáció, szolgálat, tanúság

ars moriendi, 'a meghalás művészete'

1. Teológiai és történelmi előzmények

A Jézus halálára és feltámadására megkeresztelt élet állandó (lelki) *meghalás és feltámadás* (vö. Róm 6). Ez a folyamat a testi halálban éri el a teljességét. A szó szoros értelmében erre vonatkozik: „Ha meghalunk vele, élünk is vele” (2Tesz 2,11). Ezért tartozik lényegesen a hívő életéhez a tudat, hogy „a halál árnyékában” él, és a halálban ér véget földi zarándokútja (vö. Zsolt 23,4; Fil 1,21; Fil 3,10). Ezért játszott kezdettől fogva nagy szerepet a kereszténységben (főként a szerzetesek között) a halálról való elmélkedés (a *meditatio mortis*) mint az üdvösséges élet művészetének (*ars bene vivendi*) eszköze.

A XIV. századtól kezdve másra terelődik a hangsúly: a járványok, éhínségek, a háborúk felébresztették és ébren tartották a hirtelen és készületlen haláltól való félelmet, s háttérbe szorult, hogy a halál Krisztushoz visz. Így a figyelem, mely korábban az egész életre mint *a halál árnyékában* zajló életre irányult, egyre inkább maga a halál, vagyis az *utolsó óra* felé fordult. Ez hívta életre az *ars moriendi* új irodalmi műfaját.

2. Az *ars moriendi* rövid, könnyen érthető lelkipásztori utasítások gyűjteménye papok és laikusok számára, hogy a beteget és a haldoklót jól fel tudják készíteni a halálra és végig tudják kísérni útjukon az utolsó pillanatig. A leghíresebb ilyen könyvet Johannes Gerson írta, aki például szolgált sok követőjének. Az *ars moriendi* műfaj lényeges elemei: elmélkedések a halálról, vigasztalások, figyelmeztetések a bűnbánatra, az ellenséggel való kibékülésre és a hit megerősítésére, imádságok és a szentek segítségül hívása.

3. Az *ars moriendi* a késő középkorban virágzott, majd feledésbe merült és csak a *lélekajánlás* imádságaiban élt tovább, de a halállal való szembenézés folytatódik a filozófiában (Montaigne), a teológiában és a lelki irodalomban (mindenekelőtt a hitbuzgalmi könyvekben, a *contemptus mundi*, 'a világ megvetése' és a *memento mori*, 'emlékezz a halálra' műfajokban).

Ma három irányzatot lehet megkülönböztetni:

– A Heidegger elképzeléséből kiinduló felfogás azt vallja az emberi létről, hogy az *halálra szánt lét*, s ennek alapján a halál a hiteles élet belső mozzanata (K. Rahner, J. Ulrich).

– Az egymást támogató orvostudomány, pszichológia és lelkipásztorkodás együttesen akarja elkísérni az embert utolsó útjára (felkészítés a halálra, elfekvő klinikák; E. Kübler-Ross).

– Mások (E. Wiesenhütter és az *Élet az élet után*-féle könyvek szerzői) ezoterikus, csak a kiváltságosokat megillető élményekkel – a halál utáni életbe való bepillantás – akarnak megszabadítani a halálfélelemtől.

Gisbert Greshake

→ beteljesedés, ég, ezoterika, föltámadás, halál, mulandóság, test, végesség

aszkézis

A mindennapi szóhasználatban aszkézisen egy magasabb cél érdekében tudatosan és önként vállalt lemondást értünk. Általánosabban értve a szót az aszkézis az ember természetben elfoglalt helyéből adódik. Az ember ugyanis nem elégedhet meg igényeinek közvetlen kielégítésével, hanem állandó kapcsolatban kell lennie a természettel, tekintettel kell lennie embertársai igényeire és vallási elhivatottságának megfelelően túl kell lépnie a maga végességén. Az aszkézis követelményének kettőssége a történelemben számtalan példában mutatkozik meg. Az emberileg és vallásilag meggyőző példák mellett vannak torz és perverz formái is, amelyekben az aszkézist embertelen célokra használják.

A Bibliában ismeretlen az aszkézis szó. A dolog természete szerint azonban Jézus Krisztus által az aszkézis eszkatologikus jelentőséget nyert. Jézus küldetésének központja nem az aszkézis, hanem az Isten országa, az Isten üdvözítő akaratának megnyilatkozása a bűnösök, betegek, szegények és szomorúak javára. Szabadság és öröm a Jézussal kezdődő üdvösség jele. Az embertől Jézus hitet vár, Isten üdvözítő akaratának készséges elfogadását, majd ennek következményeként új tetteket: Isten és az ember teljes szívből való szeretését, a hatalomról és erőszakról való lemondást a szolgálat, a szeretet és a szegények érdekében. Isten megmentő szeretetében bízva vállalta Jézus a halált. Ennek megfelelően kívánja meg követőitől, hogy készségesen kövessék a keresztre, tehát a világ evangélium-ellenes, halálos fenyegetése láttán életüket Jézussal együtt helyezték Isten kezébe.

Nem föltétlenül kell kétlépcsős étosznak tartani, hogy Jézus a tanítványoktól más, megkülönböztetett magatartást követel, mint Isten népétől (pl. a tízparancsolat és az evangéliumi tanácsok útjának megkülönböztetése). Amilyen szigorú Jézus követelése, hogy követői az igehirdetés szolgálatáért mondjanak le a házasságról és a családról, éppoly szigorúan követeli meg a férjektől a házastársi hűséget (vö. Mt 5,27.31). Két ilyen radikális életforma csak az Isten országáért lehetséges.

Jézus követelményeit a mai világ elemzésével kell a jelenben hasznosítani. Mind a szegény, mind a gazdag népek körében határozott aszkézis-ellenesség tapasztalható. Ez részben a termelés és a fogyasztás növelésére beállított kapitalista gazdasági rend, részben a korábbi, csak tekintélyi alapra épített erkölcsi követelményrendszerek eredménye. Ezzel szembenáll a világméretű szegénység, a környezetszennyezés, az atomháború veszélye egyre hangosabban követelik egy aszketikus világkultúra kialakítását. Mindebből a keresztény aszkézis számára a következő szempontok adódnak:

a) A mélylélektan arról tanúskodik, hogy aszketikus magatartás neurotikus adottságból is származhat és önkínzó cselekményekhez, illetve a tökéletességet irgalmatlanul megkövetelő, perfekcionista erkölchöz is vezethet. Ezért minden lelkivezetésnek segítenie kell abban, hogy az aszkézist megfelelő szempontok irányítsák, s a testiség és az ösztönélet Isten ajándékaként, ugyanakkor lemondásokkal uralva integrálódjék az egész személyiség fejlődésébe.

b) A II. Vatikáni Zsinat hangsúlyozza, hogy minden megkeresztelt ember a szentségre hivatott, és csak abban különbözik a másiktól, hogy mindegyik más úton ér célba. Ezért nemcsak az evangéliumi tanácsok szerinti élet, hanem a keresztény házasság és a szeretet minden gyakorlása is eszkatologikus jel.

c) Az egyénieskedő aszketizmuson túl kell lépnünk. Amit ugyanis korábban egy-egy ember gyakorolt mint aszkézist, az idők múlásával társadalmi méretű szükségletté vált és ettől függ az emberiség túlélése.

d) A mindennapi életkörülmények szekularizálásának láttán különös jelentőséget nyer a vasárnapi szentmiseáldozat, a bűnbánat mint a keresztségi kegyelem megújítása, az imádság és a hit dolgairól folytatott beszélgetés. Ennek gyakorlása egyfajta aszkézist, időt és áldozatot

követel, ez azonban elengedhetetlen, mert csak így bizonyítható, hogy az élet értelme nem a munka és a fogyasztás, hanem a részesedés Jézus Krisztus küldetésében, szenvedésében és feltámadásában.

Ferdinand Schumacher

→ böjt, egyszerűség, evangéliumi tanácsok, fogyasztás, lemondás, szentség

ateizmus

1. Az ateizmus görög szó, *istentelenséget* jelent. A XIX. századig különböző vallások hívei egymást vádolták ateizmussal, istentelenséggel. A római birodalomban a keresztények(!) ellen is vádként hozták fel, hogy ateisták, mert nem tisztelik a pogány isteneket. Ezzel szemben a modern ateizmus (mely a XIX. század közepén Feuerbachnak abban az elméletében lépett a nyilvánosság elé, hogy a vallás nem egyéb, mint az ember teljesületlen vágyainak kivetítése) racionális érvekkel tagadja Isten (s esetleg minden transzcendencia) létezését. Ugyanakkor az ateizmus minden változata az ember hamis másodlagos igényének és öntudatának állítja a vallásos hitet, mely csupán azért létezik és azért annyira elterjedt, mert a vallásos ember hitében nem ismeri fel az azt előidéző elsődleges igényt, ami csak evilági vagy emberi természetű lehet. Mivel az ateizmus sem tagadhatja az ember transzcendencia-igényét, kénytelen olyan adottságként elfogadni, ami a vallás elterjedtségét magyarázza, de nem áll szemben Isten létével.

Amint az istenhit nem vezet egy valláshoz, éppúgy lehetetlen a különböző ateizmusokat közös nevezőre hozni. Az ateizmusok egymást kizáró oka éppen az, amit a vallásos hit *tulajdonképpen* okának tekintenek: az emberi faj végtelen tudatának *önállósuló* vetülete (Feuerbach); a proletariátus társadalmi-gazdasági körülményei (Marx); a saját hatalmától való félelem (Nietzsche); a felnőtt ember infantilis és ezért neurotikus visszatérése gyerekkorának álmvilágához (Freud), stb. A tudományos ateizmus ma már elveszítette jelentőségét a nyugat-európai világban. Ahogy felismerjük, hogy nincs és nem is lehet *kényszerítő bizonyíték* Isten léte mellett, éppúgy a fordítottja is érvényes, Isten nemlétét nem lehet bizonyítani. Ezért ma – és ahol reflektált agnoszticizmusról van szó, mindig az ateizmus érveit használják – a *Van-e Isten?* kérdést eldönthetetlenül nyitottnak tartják, és ez vezet a vallási kérdésekben egyre jobban elhatalmasodó közönyhöz.

2. Az ateizmus és az agnoszticizmus kihívást jelent a hittel szemben. Az Istenbe vetett hitet azonban minden külső támadás nélkül önmagában is kísérti a kételkedés Isten létében, ami főként az egyszerű emberek körében erősítést kap az ateizmus érveitől. A hívőnek viszont meg kell tanulnia, hogy az ateizmus részben jogos vádjait úgy építse be Istennel való kapcsolatába, hogy istenhite a valláskritika tisztítóüzében megszabaduljon hamis elméleti és gyakorlati elképzeléseitől.

Az Isten létének elfogadása és tagadása közötti különbséget Karl Rahner így fogalmazza meg: az ateizmus és az agnoszticizmus egyaránt így magyarázkodik: „Az embernek nem szabad megkísérelnie, hogy a minden megismerést körülvevő titokkal foglalkozzék, sem azt, hogy a megismerés és a szabadság végső struktúráján gondolkodjék, mert ezek is a felfoghatatlanban gyökereznek.”

Következésképpen Rahner joggal nevezheti a keresztényeket „igazi agnosztikusoknak”: „az élvetegek és fontoskodó filozófusok agnoszticizmusa csupán az igazi agnoszticizmus balul sikerült kísérlete, a kereszténynek igazi agnosztikusnak kell lennie. Ő remélve, szeretve imádja a *megfoghatatlant*, akit Istennek nevez, és ez a hit.” Ebben a megfontolásban az a döntő, hogy sem a világon belüli, tovább nem kérdezhető tényeknek a pusztá elfogadása, sem az ateizmus istenellenes érvei nem lehetnek a megismerés és a szabadság személyes megélésének elegendő feltételei.

Ma az ateizmussal és az agnoszticizmussal szemben a *müsztagógiát* kell szorgalmazni, ami minden ember tapasztalására hivatkozik, minden embert Istennel való találkozásra biztat, akit a Jézus Krisztusban történt kinyilatkoztatás alapján mint életünk felfoghatatlan, örök titkát hittel, reménnyel és szeretettel megszólíthatunk és imádkozhatunk.

Karl-Heinz Weger

→ beavatás, hit, hitetlenség, Isten, istenkeresés, kételkedés, kritika, vallás

Athosz

Athosznak hívják a háromtagú Chalkidike északkeleti félszigetét s ennek hegyvonulatát. A X. században Trapezunti *Athanaziosz* (+1004) óta lett sajátos remeteország. Ettől kezdve a sziget sok szerzetest vonzott, akik megalakították a maguk kolostorait és remeteségeit és így lett Athosz sajátos, zárt *szertetesköztársaság*. A bizánci császárok élénken részt vettek ennek a szerzetesországnak az életében, beavatkoztak rendjébe és alkotmányába. Önállósága megmaradt a bizánci birodalom bukása után is, még a török uralom is elismerte. A *szent hegy* belső nehézségei és bomlási jelenségei ellenére is vonzotta különböző országok zarándokait és szerzeteseit; különösen a szláv területről jöttek szerzetesek és külön nemzeti kolostorokat alapítottak.

1912-ben Athosz görög fennhatóság alá került, a kormányt főkormányzó képviseli. A szerzetesek egyházilag közvetlenül az ökumenikus pátriárka alá tartoznak, belső ügyeiket önmaguk intézik szinodális és parlamentszerű szervezetben.

Napjainkban feléledni látszik az athoszi szerzetesség. 1976: 1300 szerzetes élt a kolostorokban, kisebb házakban és remeteségekben, s arra törekszenek, hogy Athosz ma is *az ortodoxia fellegvára, a keleti egyház hagyományának kincstára* legyen.

K. Suso Frank

→ hészükiazmus, Jézus-imádság, ortodox lelkeség, szerzetes

atya, atyaság

Ma többre becsülik a testvéri segítséget, mint az atyai tekintélyt. Az apák nálunk ma már ritkán egyedüli *családfők*, a család fenntartói és jogi képviselői. Atyai mivoltukat csak nehezen tudják gyermekeik számára szemléletessé tenni. Mindezt nem az *apátlan társadalom* hozta magával, hanem az apák, akik egyre több *anyai* feladatot vállalnak a családon belül.

Jézus arra tanít minket, hogy Atyának szólítsuk Istent. Mit jelent az atyakép változása a keresztény hit számára?

Az Ószövetség sok mindennapi ismeretet és élményt közöl Istenről, de csak nagyon ritkán nevezi Atyának. A mindennapi életet Izrael atyái határozták meg; az *ab*, 'atya' szó közel 1200-szor fordul elő az Ószövetségben. Ebben nem csupán patriarkális gondolkodásmód tükröződik (ellenpélda az erősen patriarkális környezetben keletkezett Korán, mely alig beszél az atyáról), hanem hozzájárult az állammal szembeni bizalmatlanság is: a családapa, családfő képviseli azt, ami Izrael egységét biztosítja. A nemzedékeket összefogó család az *atyai ház*, az ősök, elődök, az *atyák*, az atyáknak ígért országot atyai örökségként kell megőrizni (1Kir 21); az atyák hite az atyára van bízva, hogy fiának átadja (Zsolt 78,3).

Isten mégsem az atyai tekintélyt védi, hanem a gyengéket: az atya által eladott leányt (Kiv 21,7), a magzatot, akit apja bizonytalan sorsára hagyott (Ter 16). A szülői parancsok nem az Atya iránti alávetettséget hangsúlyozzák, hanem figyelmeztetik a szabad embert, még ha családfő is: az öregek iránti szolidaritás nélkül tönkremegy az ország (Kiv 20,12; 21,15). Az egész nép iránti felelősség kötelezi a férfit, hogy atyai érzelmei ellenére fenyítse fiait (vö. Zsid 12,4). Az ezt megtagadó apák veszélybe sodorják a népet (1Sám 2-6; 2Sám 13-20), minél szabadabb a férfi, annál nagyobb a felelőssége: az atya áldást hozhat a házra (Ter 6,18; Lk 19,9), de bűneit gyermekei is hordozzák. Az Ószövetség mindkettőt Isten oldaláról tekinti abban bízva, hogy Isten megfélekezze a bűn következményeit, mert jósága mértéktelen (Kiv 20,6). A próféták tanítása: az atyák bűne nem számít Isten előtt, csak a fiak hagyják el a bűnt (Jer 16,10; Ez 18).

Az apa által képviselt családi összetartás életszükséglet, de nem ez a legfőbb érték: miként a szülőnek a jog miatt (MTörv 21,18), egy atyának Isten kedvéért el kell szakadnia fiától (Ter 22), úgy a fiúknak el kell hagyniuk az atyai házat, ha a szeretet vagy Isten hívja őket (Ter 2,24; 12,1; Mt 4,22). Jézus tanításában a föltétlen atyai tekintély egyedül Istent illeti meg (Mt 23,9).

Sok vallás követői nevezik atyának az Istent mint a világ és az ember teremtetőjét s gondviselőjét. Az ószövetségi szerzők viszont kerülik ezt, s csak nevekben tükröződik (pl. Ábrahám, *Abija*). A próféták találnak ugyan hasonlatot Isten szülői gondviselésére (Oz 11; Iz 1,2; Jer 31,9), de az *atya* szó csak a fogság utáni időkben fordul elő, s a hatalomra utal, amivel Isten jóságát bizonyítja (Iz 63,16, 64,7), továbbá az Izrael „családjáért” való felelősségre (Mal 2,10; MTörv 32,6). Egy olyan korban, amikor a földi atyák tehetetlenné váltak, a zsidóság az Atya-Istenhez fordulásban kereste az összetartozását (Sir 23,1.4; 51,10; Bölcs 2,16-20). Ehhez a hagyományhoz kapcsolódik az Újszövetség, 250-szer nevezi Atyának Istent.

Jézus kétszeresen változtatja meg ezt a hagyományt: úgy szólítja meg Istent, mint ahogy a gyermek szólítja meghitt családi körben az édesapját: Abba (Mk 14,36), és erre tanítványait is felhatalmazza (Gal 4,6; Róm 8,15). Sohasem nevezi ugyanabban az értelemben Atyának az Istent, mint a tanítványok; tanítványai közösségének nincs földi atyja (Mk 3,35), egy Atyjuk van, a mennyei (Mt 11,27).

Ma is fontos a Szentírás figyelmeztetése, hogy az atyai tekintély sem az *apát*, sem a *családfőt* nem illeti meg minden további nélkül, hanem csak annak a férfinak jár, aki minden

erejével felelősséget vállal övéért. Az apai tekintély joga arra alapul, hogy mások szabadságát szolgálja, ezért arra kell irányulnia, hogy feleslegessé váljon és így egyengesse az utat Isten tekintélyének megismeréséhez, Istenéhez, aki korlátozás nélkül védi a szabadságot. Éppen emiatt nem szabad egyedül névtelen intézményekre hagyni a tekintélyt. Csak az egész családért felelősséget vállaló apák tudják gyermekeiknek az Úristenhez vezető utat megmutatni, aki nemcsak általában, hanem egyénenként is gondoskodik az élőkéről.

A biblikus hagyomány elsősorban nem az atyai tekintélyt, hanem a gondviselő apa képét mutatja be, aki együtt él övével és belülről viszi előbbre családja életét. Istent *irgalmasnak* mutatja be, aki messze elébe megy a szeretet gyenge jelének is, és túláradó jósággal felerősíti azt (Lk 15,11).

Annemarie Ohler

→ anya, férfi, házasság és család, istengyermekség, Miatyánk, nő

azonosság

1. Az azonosság két dolog teljes megfelelése egymásnak, s így az egyenlőség feltétele. A spiritualításban az azonosság a külső élet összhangja az ember bensőjével. Pindarosz híres mondása: „*Légy, aki vagy*” ma így hangzik: Valósítsd meg magadat minden elidegenedés nélkül. Az ilyen azonosság következménye az erős személyiség és a fogékonyság a belülről fakadó életre.

2. Félreértve az igazságot, mely szerint az evangéliumi élet a tökéletességre vezeti az embert, elég sokszor terjesztették a keresztény tanítást úgy, hogy nem figyeltek a befogadók egyéniségére, kultúrájára, szokásaira. Ennek árát a felvilágosodáskor kellett megfizetni, amikor pl. Feuerbach leírta: „a másvilágra várakozóból a jelen világ tanítványává”, „keresztényből teljes emberré” akarja tenni az embert. Marx Károly fölvetette az iparosodás általi *elidegenedés* fogalmát és ma allergiát vált ki minden, ami az embert elidegenítheti. „Nem azért gyászoljuk ezt az embert, mert meghalt, hanem mert soha nem volt bátorsága” – hogy önmaga legyen (M. Kurt után). Általános irányzat lett az önmegvalósítás, az ember önmagára-találása, az azonosság keresése. És a keresztények is részesei ennek a folyamatnak.

3. A mai irányzatok mögött – keresztény megfogalmazással – az az indokolt elvárás húzódik meg, hogy az önmegvalósítással az ember a maga egyediségét mint Isten eredeti teremtő tervét valósítsa meg, és így önmagában tapasztalja meg a *tiszta teremtést*. Ha ez sikerülne, akkor – mivel *omne ens est bonum*, 'minden létező jó' –, szívesen vállalná az ember önmagát, egyetértene önmagával és megtalálná önértékelése mércéjét. Egyúttal ez lehetne a keresztény alázatosság kiindulópontja is, hiszen csak az hajolhat meg, aki egyenesen állt. Az azonosság keresése, következésképpen, segíti a hinni tudást. „Az önkibontakoztatás a krisztusi kibontakozás létalapja” (Theodor Müncker). Ezt akadályozza meg az elidegenedés. Az azonosság kérdése a jelenkor szellemi légkörének kulcskérdése.

4. Az azonosság keresése igyekezet a teljes humánus komolyan vételére, felélesztésére és gondozására. Az azonosság megtalálása pszichológiailag az összes lelki réteg egységbe épülése négy jellegzetes lépésben:

- magunkratalálás (a tudati erők és a külső életmód igaz megegyezése, pl. technikai adottságok és technikus hivatás);
- a másokra találás (találkozási képesség a nemi képességek kultúrája révén);
- közösségre találás (szolidaritás a közösségi feladatok vállalása révén);
- Istenre találás (a vallási képességek szembesítése a személyes Istennel az evangélium által).

Amilyen mértékben oldjuk meg ezeket a feladatokat, olyan mértékben találunk magunkra és valósul meg azonosságunk.

5. A külső körülmények által ránk kényszerített, lényünkkel ellenkező életmód szenvedést okoz, amit csak tudatosan és vallásos motívumokkal lehet elviselni és csak így lehet megakadályozni, hogy megnyomorítson.

Joseph Goldbrunner

→ alázat, kapcsolat, közösség, motívum, nemiség, önismeret, személy, találkozás, teremtmény, tökéletesség

B

barátság

A barátság az emberiség ősi vágyainak egyike, már a régi költők és bölcselők is énekeltek és tanítottak róla; pl. Arisztotelész és Cicero. Az Ószövetség is nagyra értékeli (1Sám 18,1-9; Sir 6,5-17), s Jézusnak is voltak barátai (Lázár, Márta, Mária Magdolna). Tanítványainak végrendeletül hagyta: „nem nevezlek többé szolgának titeket, ... barátaimnak mondalak!” (Jn 15,15). Nem csoda, hogy a keresztény lelkiségben a barátságot mindig eszménynek tartották és eszerint is éltek (Nagy Szent Vazul és Nazianzi Szent Gergely, Avilai Szent Teréz és Jerónimo Gracián, Szalézi Szent Ferenc és Chantal Szent Franciska). Aquinói Szent Tamás is több helyen ír Summájában a barátságról, amelynek lényege véleménye szerint az a szeretet, amit így fogalmaz meg: „tetszés az elérendőben”. Tehát *tetszés*, amit nem lehet racionálisan megmagyarázni. Ez a barátság kezdete, amit az ismerkedés, a hasonlóságok, az azonos érdeklődés fölfedezése követ és mélyít el.

Ma így lehet megfogalmazni a barátságot: *két személy kölcsönös rokonszenve, tetszése*, amit mindketten közöltek egymással. Azaz a barátsághoz szükséges a kölcsönösség, szemben a szeretettel, ami viszonzatlan is maradhat, akkor pedig kinná válik.

A barátsághoz hozzátartozik a *hűség*, ami a kölcsönös tetszés és jóakarát egyik bizonyítéka. Ez állandóságot kölcsönöz a barátságnak és a *bizalomnak*. Mint ajándék s mint annak elfogadása kölcsönösen lehetővé teszi a barátok személyi kibontakozását. Ezzel azt is állítjuk, hogy a barátság csak szabad személyek között lehetséges, olyanok között, akik egymás és egy harmadik személy befolyásától is mentesek, hiszen sem a szeretetet, sem a barátságot nem lehet kikényszeríteni. Így a bizalom légkörében alakul ki az ember saját benső világa mellé egy másik bensőséges világ birtoklása: megnyílás a másik irányába, érdeklődés, majd részesezés a másik örömeiben és bánatában, szenvedésében, reményében, aggodalmaiban, sikereiben és kudarcaiban. A barátsághoz tartozik annak megtapasztalása is, hogy a másik valahol egészen más: titka van, amit nem lehet közölni, legfeljebb megsejteni, vagyis minden bizalmasság és nyíltság mellett hozzátartozik a barátsághoz a másik lényének tiszteletben tartása, a másik szabadságának sérthetetlensége. Ahol ezt nem tartják meg, ott többé szó sem lehet bizalomról és szeretetről.

Lehet-e rossz emberek között is barátság? Arisztotelésszel együtt Szent Tamás is megállapítja: nem, mert a barátság az erényekre épül.

A misztikusok a barátság szóval jelölik Istenhez fűződő kapcsolatukat. A legkifejezöbben és legközvetlenebbül Avilai Szent Teréz beszél erről, aki így határozza meg az imádságot: „barátnál tartózkodás” (Életrajz 8,5). A barátság fent említett jellemzői (szeretet, kölcsönösség, hűség, bizalom, szabadság, másság) teljesen érvényesek Istenre is, és az ember-Isten kapcsolatban állandóan új feladatot és felszólítást jelentenek. Ha Isten-barátságról beszélnek a szentek, nem jelképet használnak, hanem a szó szoros értelmében használják a barátságot, mert Istent a megtestesülés révén emberi módon is lehet szeretni. Szent Teréz szerint: „Úgy lehet beszélni Vele, mint baráttal, pedig Ő az Úr”; vagy: „Menjünk együtt, Uram. Bárhova mégy, nekem is oda kell mennem, és amit eltűrsz, nekem is el kell tűrnöm” (A tökéletesség útja 26,6). Teréz így élte át Jézus igaz emberségének dogmáját, amelyet nemcsak az ő idejében nem láttak és nem értékelték eléggé, s ami ellen teljes határozottsággal tiltakozott is (Életrajz 22,6; Belső várkastély 7).

Az isteni és emberi szeretet végeredményben nem kibékíthetetlen ellentét, hanem ez abban éri el beteljesülését, míg az ebben válik megfoghatóvá.

Ulrich Dobhan

→ bizalom, erények, humanitás, hűség, kapcsolat, magányosság, találkozás

barátságosság

A barátságosság emberi magatartás, amivel tartozunk egymásnak. Éppoly fontos az ember életében, mint az oxigén, az alvás és a táplálkozás. A barátságosság közlékeny jeladás és elfogadás. Legalább két ember szükséges hozzá, és létrejötte mindkét féltől függ.

1. Aki a jó Istenben hisz, Isten jóságának, türelmének, barátságosságának és szeretetének tanúja, mert: „a szívbeli bánat lesújtja az embert, de egy jó szó újra felvidítja” (Péld 12,21). Jézus az üdvösség kinyilatkoztatása volt az embereknek: „amikor üdvözítő Istenünk kinyilvánította jóságát és emberszeretetét, megmentett minket” (Tit 3,4). Tanítványaihoz intézett szavát szabadon értelmezhetjük: „Tanuljatok tőlem, mert szelíd vagyok és alázatos szívű...” (Mk 11,29), vagyis általam tapasztalhatjátok meg Isten szeretetreméltó barátságosságát és jóságát.

Szent Pál, valahányszor a sajátos keresztény magatartásról beszél, mindig figyelmezteti a híveket, hogy őszintén barátságosak legyenek: „Mindenben úgy viselkedünk, mint Isten szolgálói... tisztességesen, megértően, béketűrően és jóságosan.” (2Kor 6,4). A közösségi jelleg a következő figyelmeztetésben lesz világos: „a kívülállókval való érintkezésben ... beszédetek legyen mindig szíves, sóval ízes, akkor majd helyesen meg tudtok felelni mindenkinek.” (Kol 4,5).

2. A barátságosság a szó értelmezésében rokon a jóakarattal, szeretetreméltósággal, előzékenységgel, segítőkészséggel, figyelmességgel, udvariassággal és felkarolással. Emberek közti kapcsolatokban felismerhető a barátságosság: beszélünk barátságos tekintetről, hangról, szóról, nyelvről, köszöntésről, levélről, arcról stb. Mindezek bátorító jelek a másoknak, ugyanakkor önmagunk számára is nélkülözhetetlenek: nélküle elmagányosodunk. A barátságosság még a hétköznapi futólagos helyzetekben is megnyit egymás számára és segít elviselni egymást.

3. A barátságos érzelmek és jelek váltása alapozza és tartja meg a baráti kapcsolatot. A barátság megtanulható, de csak bizonyos nyíltsággal, fegyelmezettséggel és jóakarattal. A keresztény lelkiség történetében a barátságosságnak, e szeretetreméltó jó tulajdonságnak nagy példaképei vannak. Szalézi Szent Ferenc példája sokatmondó: „Már megmondtam és most megírom Önnek (írja Chantal Szent Franciskának): nem akarok fanatikus, morcos, bánatos, fejlődő jámorságot, hanem szelíd, barátságos, kellemes, békés, egyszóval teljesen őszinte jámorságot, amit Isten és az emberek is szeretnek és örömmel fogadnak.” A barátságosság az igazi kereszténység bizonyítéka.

Anton Mattes

→ gyöngédség, humanitás, istendicséret, jóság, pillanat, szeretet, találkozás, tanúság

bátorság

A sarkalatos erényekhez tartozó bátorság eredetileg a katonák erénye volt. Rendületlen helyállást jelent, nagylelkűségből fakad, s feltételezi az áldozatkészséget, az erősséget és az érvényesülni akarást. Lendületet ad a cselekvéshez, s ezzel együtt a félelem és a kislelkűség legyőzéséhez.

1. A keresztényektől elvárják a kitartást és hitvalló bátorságot (Zsid 10,35). A keresztény a rendületlen reményben katonaként él (Kol 1,23). Így mondhatja Szent Pál: harcolunk, mert reményünket az élő Istenbe helyeztük (1Tim 4,10). A fő motívum Isten hűsége, aki az ígéretet tette (Zsid 10,23). Jézus tanítványának, aki vállalta a krisztuskövetést, számolnia kell az üldözéssel és a szorongatással is (Mt 16,24-28): de a szorongatásból türelem, a türelemből kipróbáltság születik (Róm 5,3).

2. A keresztény bátorsága egy olyan étellel kapcsolatos alapmagatartás, melyet elsősorban a szeretet parancsa és a hegyi beszéd határoz meg. A szabadság hatalmába vetett bizalomból származik, a hitből, hogy a jó legyőzi a rosszat (Róm 12,21). A bátor ember bízik abban, hogy a konfliktusos helyzetekben jobb megoldást tud ajánlani és így békét tud teremteni. Bátorság kell az első lépéshez. A bátor számára elvész a történelem végzetjellege, s nem tekinti végzetnek a szenvedést és az életveszélyes helyzeteket sem. Olyan tanúságtevő életről van szó, ami a konkrét cselekvésekben igazolódik.

3. A jelenlegi tömegtársadalom kiegyenlítő tendenciákat hordoz magában. A bátor nem alkalmazkodik a divathoz és nem keresi a nyilvánosság elismerő tapsait. Kész felelősséget vállalni és önként kiáll meggyőződése mellett, akár népszerű ez, akár nem. A feltétlen békülékenység nem azt jelenti, hogy az ember a békesség kedvéért ott is enged, ahol csak egy komolyan végigküzdött konfliktus alkalmas arra, hogy alapjaiban megjavítson egy kilátástalan helyzetet.

Ezt a *civil kurázszi* szóval jelölik. Azt a képességet értik alatta, amely mer megbízható, de időközönként vagy alkalmasint kellemetlen partner is lenni. Ez megfontoltságot kíván. Az ember kockáztat, hátrányos helyzetbe kerülhet, sőt kitaszítottá válhat. Jó szemmértékre van szükség annak fölméréséhez, hogy itt és most mi az értelmes és a helyes. Az erősség lelkének ajándékából származó keresztény bátorság megköveteli a lelkek megkülönböztetését.

Klaus Demmer

→ döntés, konfliktus, erények, lelkek megkülönböztetése

bázisközösségek

1. A bázisközösségek jelentősége egyre jellemzőbb a mai világegyházban, és ez két irányzatnak köszönhető: az egyik az Egyház belső megújulása, ami már a II. Vatikáni Zsinat előtt megkezdődött a különféle ifjúsági, liturgikus, biblikus mozgalmakban. Ennek a belső reformnak az a célja, hogy visszaszerezze és ismét érezhetővé tegye az evangéliumnak a történelem folyamán elveszett életet erejét, és ott, ahol igazi keresztény hit van, eleven egyházközösségek és közösségek alakuljanak.

E megújulás a késői felvilágosodás polgári individualizmusa ellen irányult, ami a vallást közösségtől elszakadt magánüggé akarta tenni, amiből következően a vallás elvesztette volna társadalmi befolyását. A II. Vatikáni Zsinat és ennek egyháztana (LG, GS), majd az *Evangélii nuntiandi* (VI. Pál, 1975) jóváhagyta a bázisközösségeket.

2. Egy másik irányzat a bázisközösségektől a kereszténység jelenlétének megerősödését várta a gyökeresen megváltozott társadalomban. Ez az Egyház gyakorlatának és közösségeinek egy adott kultúrában való megjelenítését is jelenti. Mivel a világegyház különböző területein más-más összefüggések hatnak, a különféle vallások közösségteremtő ereje a bázisközösségek sokféle változatát hívta életre. A Föld déli részén (Latin-Amerika, Afrika, Délkelet-Ázsia, Fülöp-szigetek) általános az égbekiáltó nyomor és elnyomás. Itt a bázisközösségek a felszabadítás gyakorlati tényezői (lásd a latin-amerikai püspökök medellini 1968-as, és pueblai 1979-es határozatait!). A kelet-európai kommunista államokban az Egyház szervezetét szétrombolták, társadalmi intézményeit betiltották (iskolák, egyesületek, stb.), az Egyházat az otthonok és a sekrestye magánterületére próbálták száműzni. Ezekben az országokban a bázisközösségek az életerős kereszténység alkalmazkodóképességének tanúi voltak (vö. Tomka Miklós írásai). A szabad Nyugat társadalmában a bázisközösségek az eredménytelen, bürokratizált, személytelenné vált, polgári nagyegyház alternatívái.

3. A bázisközösségek közös ismertetőjelei az egész világon a misztika, a testvériesség és a politizálás (vö. Zulehner). Ez gyakorlatilag abban nyilvánul meg, hogy a Szentírás olvasásával, élettapasztalataik és élményeik elmondásával keresik *Isten lábnyomát* a történelemben (vö. Labayen: Macht und Ohnmacht). Isten közelében új közösség jöhet létre, aminek jellemzője a méltóságban és elhivatottságban való egyenlőség. Ezt az egymással Isten közelében megélt egyenlőséget a hagyomány *koinoniának*, 'közösség'-nek nevezi. Végül Isten közelében kialakul egy újfajta *egymással törődés*, ami nemcsak az egyénről való gondoskodásban fejeződik ki, hanem megkísérli, hogy a hagyományos életformákban (struktúrákban) lehetőleg erőszakmentesen kiirtsa a jogtalanság okait. Ezért minden bázisközösség gyakorlatában nagyon fontos a szolgálat (diakonia) és a politika.

4. A világegyház különböző területein eltérő a bázisközösségek és a hagyományos egyházi struktúrák viszonya. Ahol az Egyház hivatalos képviselői (főleg a déli egyházakban) támogatják a bázisközösségeket, ott nagyon lelkes a hivatal és ezek együttműködése. Egészen más a helyzet Kelet- és Nyugat-Európában, főként azért, mert a bázisközösségek új módon akarnak viszonyulni a hatalomhoz és az irányításhoz, s indítványaik nem mindig egyeztethetők össze a hagyományos politikai felfogással.

Kívánatos volna, hogy az Egyház hivatalos képviselői megnyissák a bázisközösségek felé a párbeszéd fórumait és lehetőséget teremtsenek számukra, hogy beépüljenek a helyi egyházakba. Támogassák a kritikus párbeszédet, amelyről egyetlen igazságot kereső keresztény sem mondhat le becsülettel. A jövő Egyháza kétségtelenül sok eleven bázisközösségből fog állni.

Paul M. Zulehner

→ Egyház, elidegenedés, ellenállás, fölszabadítás, hegyi beszéd, humanitás, karitás, karizma, kivonulás, laikus, nyomor, olvasás, politikai tevékenység, testvériesség, tevékenység, világ

beavatás, műsztagógia

A kereszténység előtti és a szentatyák korának görög nyelvhasználatából kölcsönzött *műsztagógia*, 'misztériumba beavatás' a szó szoros értelmében a felnőtt, új megkereszteltek elmélyültebb katekézise, tágabb értelemben bevezetés Isten felfoghatatlan titkainak ismeretébe.

A *műsztagógia* szó a latin egyház hivatalos nyelvhasználatában csak 1972-ben jelent meg, amikor a zsinat utáni liturgiában újra bevezették a felnőttkeresztelést. Azóta a *tempus mystagogiae*, a 'műsztagógia időszaka' ideális esetben a húsvét vigiliája és pünkösd közé eső idő.

A műsztagógia célja a hittitkok teljesebb és gyümölcsözőbb megismerése... új, mélyebb magyarázattal, de főleg a felvett szentségek megélésével. Ennek az újításnak a jelentősége abban áll, hogy a katekizmus története folyamán feledésbe ment szempontot, a felvett szentségek *élményének* kateketikai értékét újra tudatosította. A korábbi gyakorlat ugyanis sokszor az *értelmi elem* túlzott hangsúlyozásával az egész oktatást a szentség felvétele előtt végezte.

Az ilyen „utólagos” műsztagógikus katekézis pszichológiai hatását a megkeresztelteknek egy IV. század végi jeruzsálemi példa mutatja: Aetheria zárandoknő számol be róla, hogy a megkereszteltek lelkesedése a húsvéti katekézisinél oly nagy volt, hogy örvendezésük kihallatszott a Szent Sír-templomból. Van műsztagógikus katekézisünk a szofista Asteriustól (+341 után), Szent Ambrustól (+397), Jeruzsálemi Szent Cirilltől (+386) és Jeruzsálemi Szent Jánostól (+417).

Az iniciáció területén túlmenően a lelkipásztori liturgikus irodalom (R. Guardini) a II. világháború óta többféle formában hiányolta, hogy a szentmisék átlagos prédikációiban kevés a műsztagógikus elem. A zsinat utáni liturgikus rendelkezések segíteni akartak ezen, de észrevehető eredmény nélkül. A XX. század jelentős teológusai a műsztagógiát jelölték meg a teológia központi feladatának. Amennyiben a műsztagógia a liturgikus cselekményekben (O. Casel) vagy magában az emberi életben (K. Rahner) rámutat az isteni titok közelségére és jelenlétére, istenélményhez is segít. Az egyházon kívül is újra felfedezik a műsztagógiát, amennyiben ezoterikus és okkult praktikákkal a halál és az újjászületés misztériumának élményét akarják közvetíteni.

Balthasar Fischer

→ ezoterika, individuáció, keresztség, misztérium, szentség

becsületesség, tisztesség

A becsületesség a személyiség szilárd vonása, tulajdonsága: alapvető megbízhatóság és hűség. A becsületes ember egyenes a rábízott anyagi javak kezelésében és őszinte, azaz külső megnyilvánulásai és belső világa között összhang van. A becsületesség mint erény gyökerében kizárja az emberi közösséget tönkretévő ellentéteket, pl. a csalást, megtévesztést, hazugságot, nagyzolást, alakoskodást, annak érdekében, hogy hívők között még a „hiábavaló és kétértelmű beszéd se említették” (vö. Ef 5,3).

Az emberi közösségben a becsületesség biztosítja a tiszteletet és tiszteletreméltóságot (e megbecsülésből származik maga a becsület szó!), s minden ellenkező tapasztalattal szemben a népi bölcsesség figyelmeztet rá, hogy „becsületesnek lenni nehéz, de érdemes”. Minden külső elismerésnél fontosabb azonban az ember önmagával szembeni becsületessége, ami a becsületesség föltétele és alapja (K. Jaspers). Ez azzal kezdődik, hogy az ember józan önismerettel megpróbál elkerülni minden – egész életére vonatkozó – hazugságot és illúziót, odafigyel mások olykor fájó kritikájára, a modern humán tudományok felismeréseire, és főként nem riad vissza attól, hogy bevallja a maga gyöngéségét és hibáit.

A becsületesség mindenekelőtt magában foglalja azt a bátor, következetes hűséget, hogy amit erkölcsileg helyesnek ismert meg az ember, s ami mellett itt és most döntenie kell Isten kívánságára és parancsára, amellet kiáll, különben önmaga előtt kellene szégyenkeznie.

Franz Furger

→ hazugság, hűség, igazság, kritika, önismeret

befogadás, nyíltság

1. A befogadást és a nyíltságot teremtményi alapmagatartásnak nevezhetjük. Az üres kéz mozdulatában fejeződik ki leginkább. Ebben mélységes önismeret rejlik, saját maga eredetének, rászorultságának, bizonytalanságának ismerete, ami magában és másokban is erőket szabadíthat fel és mozgósíthat, hiszen a másik felé kérést, reményt, elvárást, vágyat és imádást fejez ki.

Ebben a magatartásban él az ember Ura, Istene előtt, s lép Teremtője színe elé. Emberi léte párbeszédben, az ajándékozó és ajándékozott, az adományozó és elfogadó párbeszédében való lét. A létnek ez a törvénye az ember sokféle megnyilatkozásában, életének, embervoltának szituációiban jelentkezik, s különösen termékeny a teremtés, az üdvösség, a lélek és a kegyelem iránti csodálatban.

2. A nyíltság mint a befogadás föltétele mindig csoda. Az Úr nyitotta meg a süketnéma fülét (Mk 7,34), a kenyértörésnél a tanítványok szemeit (Lk 24,31), Lydia szívét (ApCsel 16,14). Ő tárta fel előttük az Írások értelmét (24,45). A befogadás csodájáért imádkozunk még a közbenjáró imában is (2Kir 6,17; 2Mak 1,4).

Mária, Jézus Anyja befogadott, és Fia is a befogadásban élt: földi és világuralkodói hatalmának mint feladatnak a befogadásában (Jn 3,35, 10,18). A Lélek is csak befogadással nyerhető el, s e befogadás Krisztus és egymás társaivá tesz.

Míg Máté evangélista szerint a világ Bírója a legkisebbekkel azonosítja magát, annyira, hogy Őt kell befogadni az idegenben, a hajléktalanban, a gyermekben (Mt 25,35; 18,5), a többi tanú egyöntetűen a Lélek befogadásáról beszél (ApCsel 1,8; 2,38; 10,47; 19,2; Jn 7,39; 20,22; Róm 8,15; 1Kor 2,12; Gal 3,2.14). A befogadást megelőzi a kérés (Mt 7,7). A Krisztus eljövetelkor az Ő bírói ítéletét és jutalmát kell majd befogadni (Mk 12,40; 1Kor 3,8.14).

3. Az ambrozián liturgia Jézus megtestesülésénél külön kiemeli azt a mozzanatot, hogy Mária először a fülén keresztül fogadta az Igét, s csak utána történt a test szerinti befogadás. Ennek példa értéke van: a keresztények a hitben Krisztust a fülükön át fogadják be (a hit hallomásból ered!), s hálájukkal és engedelmességükkel őrzik meg. A kvietista misztika fölismerte ugyan a befogadás passzív oldalát – s a virágot állította példának, mondván, azt is egyedül a nap ereje teszi széppé (Tersteegen) –, de megfeledkezett annak szociális kötelezettségeiről, amire pedig a Lélek indítja a keresztényeket.

Rudolf Bohren

→ hallás, imádság, kérő, közbenjáró ima, látás-hit, Mária, szociális tevékenység

béke

Az emberek mindig tiltakoztak az erőszak, a háború és a békétlenség ellen, és abban reménykedtek, hogy sorsuk nem a háború, hanem a béke lesz. A békevágynak és a béke megteremtésére irányuló törekvésekben benne rejlik a személyes világ- és történelemértelmezés kérdése és ezzel együtt a béke vallásos és spirituális vonatkozása is.

1. A Szentírás tanúsítja, hogy a békevágynak köze van a vallásos hithez, mely az egyén és a közösség békéjét magától Istentől, a történelem Urától várja. A Szentírás szerint a béke a világ végső jövője, amit Isten „nagyon jónak” mondhatott (Ter 1,31), s ami majd az „új ég és új föld” (Jel 21,1) teremtésével jön el.

Az Ószövetségben a béke (*salom*) Isten ajándéka, a jólét és az élet teljességét jelenti, alapja az Istennel kötött szövetség. Isten ugyanis a „béke szövetségét” kötötte Izraellel (Szám 25,12; Iz 54,10). A béke biztosítéka és mércéje az isteni jog, ezért a béke az „igazságosság művének” nevezhető (Iz 32,12). A béke csak eljövendő ajándéka Istennek, a végső idők ígérete, amikor majd minden nép Jeruzsálembe zarándokol és „ekevassá kovácsolják kardjukat” (Iz 32,17). Az „új szövetség” ígértét (Jer 31,31) a bűnbánatra és a – „békét ajándékozó” (Iz 26,12) Istenhez való – megtérésre buzdítás kíséri.

Az újszövetségi hit szerint az isteni béke a Názáreti Jézusban érte el remélt beteljesülését. Jézus Krisztusban végleg elkezdődött Isten békebirodalma: „Ő a mi békénk” (vö. Lk 2,14; Mt 21,5; Ef 2,14). Ezért az ellenségeskedés és az erőszak leküzdése Jézus követésének vezérmotívuma. Mindez Jézus életmódjához és erkölcsi tanításához kapcsolódik: a hegyi beszédben boldognak mondja a békeszerzőket, megköveteli az ellenségszeretetet és a kibékülést – Jézus ezért hal meg a kereszten! –, és tiltja az ellenállást a rosszal szemben (Mt 5).

Az Egyház erkölcsi tanításában az Istennel való kibékülésen kívül – aminek alapja a hit és keresztség – hangsúlyos az a felszólítás is, hogy Krisztus követői törekedjenek békességre, különben nem tanúskodhatunk a „béke Istene” mellett (Róm 14,19; 1Kor 14,33; 2Kor 5,19). Az Újszövetség egyúttal meggyőződéssel vallja, hogy a Krisztusban már most ajándékba kapott béke a jövőben válik tökéletessé, amikor az egész teremtés eléri eredeti célját.

2. A kereszténység történetében a béke melletti tanúskodásnak egész sor csúcspontja, de sajnálatos mélypontja is van. A teológiai fejtegetések mellett (vö. Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás) nem szabad megfeledkezni a közélet megbékéltetésének gyakorlati segítéséről sem – mint pl. a középkori Isten békéje bizonyos körökben, vagy *Isten fegyverszünete* (treuga Dei) az egyházi év bizonyos napjain. Mind a mai napig nagy hatása van egyes kiemelkedő személyiségek és lelkiességük politikai békét szolgáló kiállításának: ezek közé tartozik Assisi Szent Ferenc vagy Flüei Szent Miklós. A közelmúltban az erőszaknélküliségre törekvő ún. béke-egyházak (mennoniták, kvékerek), a keresztény pacifisták és békecsoportok (pl. a Német Katolikusok Békeszövetsége) – függetlenül attól, hogy a népek közti problémák, a társadalmi kiegyenlítődés, vagy a katonai erőszakmentesség érdekelte-e őket inkább – és természetesen az Egyház béke-tanítása is nagyon hozzájárultak ahhoz, hogy a háborút és az erőszak alkalmazását erkölcsileg és nemzetközi jogilag mindjobban elítélik. Néhány kortársunk (pl. Thomas Merton vagy Reinald Schneider) lelki írásaiban központi szerepe van a béke témájának.

3. A keresztények békés lelkülete, miközben a Szentíráshoz és hagyományhoz híven hirdeti a *béke Istent* és maga is békeszerző lesz, sokrétű tanúskodás a béke mellett. A békének ez a keresztény lelkiessége különös világossággal mutatja meg, hogy a hit és a közélet, de még a politikai élet is szorosan egybetartozik. A mai általános felfogás szerint a békéért való munkálkodás mindenekelőtt a nemzetek között folyik, s következménye az erőszak

különböző formáinak csökkenése, s az igazságosság viszontnövekedése. Mondhatjuk, hogy e folyamat támogatása a keresztény tanúságtétel fontos része. Három adalék ehhez:

a) A nemzetközi területen az erőszak csökkentése – épp a leszerelési politika szempontjából – nem sikerülhet mindaddig, amíg nem ismerjük meg és nem közeledünk ahhoz, aki ma (még) ellenség. Politikailag és a lelkileg is helytelen volna makacsul ragaszkodni a tegnapi politikai elemzésekhez és értékelésekhez anélkül, hogy az új fejleményeket és a bennük rejlő lehetőségeket felismernénk. Ugyanez vonatkozik a készségekre, hogy mindig megtegyük az új első lépést, még politikai téren is. A jézusi-keresztény *ellenségeskedést megszüntető szeretet* az Istenbe vetett hitből él, aki nem fárad bele az emberekhez való közeledésbe. Ez a szeretet abban mutatkozik meg, hogy hajlandó tanulni és kezdeményezni. Egyúttal megjegyzendő, hogy a keresztény hit távlatai szerint, mely a békét nem az emberektől, hanem Istentől várja, a politikai kockázat készségének spirituális jelentősége is van. Jóllehet a kockázatvállalás készségével kapcsolatban – amire a hit teszi szabaddá a keresztényt – minden egyes esetben, még a védelmi és leszerelési politikai lépéseknél is meg kell különböztetni a lelkeket, világosan kell látnunk, hogy a nemzetközi biztonság abszolutizálása nem egyeztethető össze a keresztények béke melletti tanúságtételével.

b) A katonai erőszakkal való fenyegetés és ennek alkalmazása a hit szempontjából nem problémátlan. A keresztény pacifizmus képviselői vallják, hogy ha valóban a hitükre alapozva akarnak a béke tanúi lenni, teljesen le kell mondaniuk az erőszak minden fajtájáról. Bár az Egyház – a II. Vatikáni Zsinat, a pápák és az egyes püspöki konferenciák – tanítása és a teológusok béke-etikája még nagyon messze van ettől, az egyetlen igazán keresztény magatartás a lemondás a katonai fenyegetésről és erőszakról (még ha meg is felelne az etikai mércének). Itt és most ez tekinthető a keresztény békeszándék *érthető jelének*. Így lesz az erőszakmentesség a jézusi-keresztény hatalomkritika megerősítése, elővételezés Isten országának teljes békéjéből és a békés keresztény lelkület hiteles formája.

c) Az igazságosság gyarapítása szempontjából is sok feladat vár a keresztények béke melletti tanúskodására. Amellett, hogy a nép- és világgazdaság körében támogatják az igazságos eljárásokat, hatékonyabban kellene védelmükbe venniük az emberi jogokat. Az embert megillető alapvető méltóság és a teljesítménytől független bizonyos jogok az ENSZ-nél már elismerést nyertek, de szilárd alapot ehhez csak a keresztény hit adhat, mely szerint Isten békebirodalma minden egyes ember végső célja.

4. Ha ily módon tekintjük a keresztények béke melletti tanúságtételét a nemzetközi kapcsolatok terén, akkor sok további lehetőséget találunk a *béke megteremtésére* az államon, a társadalmon, családon, sőt az egyéni személyes szférán belül is. A szabadságjogok, a társadalmi kiegyenlítődés, az egyéni érdek abszolutizálásának megszüntetése melletti kiállás, a békés közeledés és kapcsolatok keresése az emberek között – sőt még önmagunkban is –, mindez a keresztény lelkület hitből fakadó adata. Mindehhez járul ma, úgy tűnik egyre növekvő mértékben, a természettel való békében élés feladata is.

5. Mindez kétségtelenül és tartósan összefügg a keresztények általános liturgikus, s főleg szentségi tanúságtételével, hiszen a békülékenység a szeretetben összegyűjtött közösség lényege és alapja. Hol is mutathatná meg a hit az eljövendő, Isten-ígérte békét tökéletesebben, mint a szentmisében (az eucharisztikus hála- és áldozati lakomában), vagy a keresztség és a bűnbánat szentségében, amelyben az ember az egyetemes isteni békében részesedik? Hol találhatóna biztosabban révbe az ember általános békevágya, mint a katolikus liturgiában? Nagyon hasznos volna, ha jobban tudatosítanánk a szentségi élet e nagyon jelentős történelem-teológiai és politikai vonatkozásait is. Ezzel egyúttal elhárulna annak a veszélye is, hogy a szentségeket kizárólag az egyéni üdvösségre vonatkoztatjuk. Minden – még a legjelentéktelenebb – hála- és kérő ima is, sőt még az elmélkedő élettől annyira távollevő politikai tevékenység is kifejezése lehet a béke keresztény spiritualitásának. Ebben

az összefüggésben fölvetődik a kérdés, hogy nem lehetne-e a régi békeájtatosságoknak (pl. az *Úrangyala*, zárandoklatok, stb.) új formákat adni?

Hans Langendörfer

→ ellenállás, erőszak, étosz, Eucharisztia, evangélium, fõlszabadítás, hegyi beszéd, igazságosság, keresztút, kiengesztelődés, megbecsülés, politikai tevékenység, teremtés

belátás

A belátás vallásos területen is az összefüggések fölismerését jelenti. Készségét tanulással és gondolkodással szerzi meg az ember: már meglévő részismeretek között új kapcsolatokat fedez fel, adott esetben a meglévő elképzeléseit javítja. Minél szilárdabb, hagyományhoz ragaszkodóbb és érzelmileg telítettebb egy meggyőződés, annál nehezebb újabb belátáshoz jutni. Bizonyos szituációtól való függés is akadályozhatja a megfelelő belátás megszületését.

A misztikus egyesülés élménye (főként a középkorban) a bepillantás az isteni Lényegbe. Fontos szerepet játszott ebben az intuíció, mely rendszerint megingathatatlan bizonyossághoz vezetett. Az ilyen belátás az összefüggések felismerése olyan részigazságok között, amelyek a következtető gondolkodás számára elérhetetlenek, de a hitből ismertek.

Arisztotelész óta az *erkölcsi belátás* a jócselekedethez szükséges eszközök és utak megtalálásának képességét jelenti.

Az *ószövetségi* bölcsességi könyvek szerint Isten megadja az embernek – sőt az állatnak is (Jób 38,36; 39,26) – a bölcsesség gyümölcseként az egyedül őt megillető belátást. Az embernek azonban törekednie kell megszerzésére. Ebben segítségére lehet tapasztalt, idős emberek tanácsa. A Szentírás szerint jobb szegényes belátással istenfélelemben élni, mint az összefüggések okoskodó, öncélú keresgélésével megszegni a törvényt (vö. Sir 19,24).

Az Ef 1,8 szerint Isten „végtelen bölcsességében és megértésében (belátásában) árasztotta ránk bőséges kegyelmét”. Szükségünk van belátásra a lehajló szeretet gyakorlásához, azaz a személyek és a szituációk mérlegeléséhez, de ahhoz is, hogy legyőzzük magunkban a könnyelműséget és felületességet. A belátás képessége nélkül nem marad kitartóan becsületos az ember.

Stephan Wisse

→ eksztázis, hit, istenélmény, látomás, megismerés, misztika, részesedés, tudás

Benedek, Nursiai Szt

Benedek, a nyugati szerzetesség atyja 480 táján született az itáliai Nursiában (ma Norcia) és 547-560 között halt meg. VI. Pál pápa 1964-ben Európa patrónusává nyilvánította. Életéről Nagy Szent Gergely *Párbeszéd* című könyvében ezeket olvashatjuk:

Benedek fiatalemberként hagyta el a számára romlottnak tűnő Rómát, hogy remete legyen a subiacoi hegyek magányában. Amikor tanítványok gyűltek köréje, kis kolostori közösségeket formált. 529 táján délre húzódott, hogy a Montecassinón nagy közösségnek helyet biztosító kolostort alapítson.

Benedek a történelemben a *Regula* révén vált jelentőssé, ami a VIII. században a nyugati kolostorokban általános szabály lett és mindmáig számos embernek ad eligazítást. Belefoglalta a IV-V. század monasztikus hagyományát, ő maga hivatkozik Nagy Szent Vazul *szentatyára*, Cassianus írásaira és sokat vett át szóról szóra az ún. *Magiszter-regulából*. A 73 fejezet a lelki tanítás alapelveit és a közösségi élet alakításának utasításait foglalja magában. Nagy nyíltság és Nagy Szent Gergely véleménye szerint a mértéktartás és a megkülönböztetés kegyelme jellemzi.

Isten közös keresésének szüksége van helyes napirendre: a közös imádság (ez a szerzetesek legfontosabb dolga), munka, evés és alvás idejének jó beosztására. Így jön létre a béke rendje, amelyben minden közös, mindenki egyenlő Isten előtt, de egyúttal figyelembe veszik az egyének különbözőségét, szükségleteit és gyengéit.

A szentbenedeki istenkeresés alapelemei: a *figyelem* (a szív odafigyelésével kezdődik a szabály); az *engedelmesség* mint Isten akaratának keresése, (a közösség Krisztus helyetteséül választ apátot); az *alázat*, amit a 7. fejezet Krisztus megalázkodásának követéseként és a tökéletes szeretet útjaként ír le; az *állhatatosság* (stabilitás), amellyel a szerzetes kitart ezen az úton és a közösségben marad.

Odilo Lechner

→ alázat, diszkréció, hallás, mértékletesség, regula, rend, szerzetes, szerzetesi spiritualitás

bérmálás

A bérmálás a Szentlélek fogadásának szentsége. Ez a meghatározás a külső jel alapján különbözteti meg a bérmálást a többi szentségtől. A bérmálásnál a megkenés, kézfeltétel és a kiszolgáltatás formája hangsúlyozza azt, ami alapvetően minden szentséghez hozzátartozik: a Szentlélektől ajándékozott részesedést Jézus Krisztusban.

A bérmálás a nyugati katolikus Egyház gyakorlatában önálló szentséggé vált. Általában a serdülő korban újítják meg vele a keresztény beavatást, ami a csecsemőkorban kiszolgáltatott keresztésnél tudatosan nem történhet meg. A keresztés, a bérmálás és az Eucharisztia a keresztény beavatás szentségei.

1. A Szentírásban nincs közvetlen bizonyíték a keresztés és a bérmálás megkülönböztetésére. Az ApCsel 8,14-17 és 19,1-6 nem indokolja, hogy a keresztés és a bérmálás külön szentség legyen. Alapvetően fontos mindkét szentségnél, hogy a Szentlélek ajándéka az az erő, ami a keresztényt Krisztushoz kapcsolja (1Kor 12,13). Minden keresztényt a Szentlélek fogad szolgálatába és bíz meg, hogy felelősen vegyen részt az Egyház életében.

2. A lelki életben a bérmálás megértésének kiindulópontja Isten ajándéka, amellyel önmagát akarja adni az embernek. Ennek az isteni ajándékozásnak kiemelkedően ünnepélyes pillanatai a szentségek, amikor az Egyház liturgikus ünnep keretében szolgáltatja ki ezt az ajándékot. Azért nem lehet egymáshoz hasonlítani a keresztés és a bérmálás szentségét, mert Isten mindig szabadon és önként közli magát Jézus Krisztusban a Szentlélek által. Az isteni kegyelem kiérdemелhetetlenségét és a kegyelmi közeledést az általános nyugati gyakorlatban a keresztés, a csecsemő tehetetlensége, a bérmáláskor a Szentlélek érkezése teszi nyilvánvalóvá.

A nyugati gyakorlat a bérmálás teológiáját természetesen könnyen pelagiánus irányba tereli. Ilyen törekvés pl. hogy a bérmálást kizárólag nagykorúaknak vagy felnőtteknek akarják kiszolgáltatni, vagy túlságosan hangsúlyozzák a világhoz szóló küldetést a személyes vallásossággal szemben. Az ilyen törekvésekkel szemben a bérmálásban is a kegyelem ígéretét és felkínálását kell látnunk. A bérmálás tehát nem az érettség és a döntés szentsége, hanem az érés, a Szentlélekben való élet felfedezésének és élményének a szentsége.

Ebből következik, hogy a bérmálás teológiailag bármilyen életkorban lehetséges. A bérmálási előkészület és maga a szentség az életkornak megfelelően teszi lehetővé a Szentlélek megtapasztalását. A mai gyakorlat elleni kifogás, tudniillik hogy a 14 év körüli életkor a serdülés miatt nem alkalmas a bérmálásra, nem helytálló, sőt visszafordítható: az ifjú éppen ebben a korszakban igényli a megértést és a segítséget. Ez inkább indokolja mint kétségbe vonja a bérmálásnak e korban való kiszolgáltatását.

Az Isten Lelkének kegyelmi működéséből fakadnak az ún. távollévők (vallásukat nem nagyon gyakorlók) bérmálásával kapcsolatos alapelvek. Ha a Szentlélek első kiáradása a keresztés, és a bérmálás a közösség nyilvános ünnepe, amellyel körülveszi a Szentlélek kiáradását, akkor ebből következik, hogy az ún. távollévő is lehet a hit alanya. Ez annyit jelent, hogy mindenki megbérmálkozhat, aki életében elfogadja Isten Szent Lelkét.

A bérmálási előkészület elsősorban nem alapvető hitoktatás, amely vallásos alapismereteket közöl vagy frissít fel, hanem inkább élményszerű bevezetés a keresztény életbe. Részt vesznek benne a bérmálkozó, a szülők, a kereszt- és bérmaszülők, a hitoktató, a plébános és az egész egyházközség. Mivel elsősorban élményszerű és gyakorlati bevezetésről van szó, nagyon fontos, hogy az előkészítés rövid és tömör legyen. Ez annál inkább sikerül, minél inkább tudja az egész egyházközség, hogy neki is tanulnia és befogadnia kell. A bérmálás különleges feladat a közösség számára, hiszen nem azonos korú megkereszteltekkel – akiknek nagy része távollévő – kell foglalkoznia. A bérmálás az utolsó intézményes

lehetőség arra, hogy valamennyien egy közösségben hallgassuk, tanuljuk, valljuk meg a hitünket.

Rupert Feneberg

→ individuáció, karizma, keresztség, Lélek gyümölcsei, megújulás a Szentlélekből, nagykorúság, pünkösöd, részesedés, Szentlélek, szentség

Bernát, Clairvaux-i Szent

Egy régi hagyomány szerint 1090-ben Franciaországban, a Dijon melletti Fontainesben született. Hat fiú- és egy leánytestvére volt. Anyja révén rokonságban állt a francia főnemességgel. A későn született gyermek félénk, elmélyülésre hajló volt, családja papi pályára szánta. A chatilloni St. Vorles – szüleinek kastélya volt itt – káptalani iskolájában kezdett tanulni. Az egyházi iskolának köszönhetően anyanyelvi szinten beszélt a latint minden fordulatával és ékesszólásával, és ebből alakította ki azt a lelki műprózát, amit évszázadokon át utánoztak. Később a nagy egyházatyák stílusát követte. Bernát csodálatos könnyedséggel merített az egész Szentírásból. Nagy szentírásismeretét nyilvánvalóan a liturgiából, a kanonoki zsolozsmából és a szentmiséből merítette, hiszen akkoriban az egyéni szentírásolvasás nem volt szokásban. Teológiailag autodidakta volt, s a szó skolasztikus értelmében nem iskolázott teológus.

Tizenhét éves korában halt meg az édesanyja, akinek mély vallásossága mindig befolyásolta. Elvesztése négy évre lelki válságba sodorta. Magára találását Bernát a „megtérésként” emlegette. „Erős gyógyírt keresett gyenge természetére”, ezért elhatározta, hogy belép a közeli Cîteaux-i reformkolostorba, melynek félig remete életmódja, szegénysége, újszerű aszkézise inkább taszította, mint vonzotta az embereket, ezért kihalóban volt. Chatillonban 30 társat toborzott, köztük két nagybácsit, unokaöccsöt és öt testvérét. Félénk természete ellenére megvolt benne az a karizma, hogy a különböző származású embereket lelkesíteni tudta a maga útjáért. 1112 áprilisától 1115 júniusáig élt Cîteaux-ban Harding István vezetése alatt, amikor a champagne-i Clairvaux alapító apátjává jelölték. Ez a kolostor alapításai révén 65 leánykolostor központja lett.

Közben helytelen böjtölésével Bernát gyomorbetegséget szerzett, ami élete végéig kínozta. Ebből tanulta meg a mások vezetéséhez nélkülözhetetlen leckét, hogy az öncélú aszkézis a pokol egyik – veszélyes és kellemetlen – útja is lehet (vö. *Apologia ad Guillelmum abbatum* 1124/25). Ismételten prédikált az Isten- és emberszeretet elsőbbségéről, valamint a *libertas spiritus*-ról (a 'lélek szabadsága') a még oly jószándékúan szigorú obszervanciával szemben is. Clairvaux-ban kellett megtanulnia a magány és istenközelség, illetve a testvérekkel való törődés mindennapi gondjának összehangolását. „Domesticis urgear curis” ('házi gondok sanyargatnak') – írta 1124/25-ben 11. levelében a kartauziaknak, amikor bocsánatot kért tőlük, hogy gondjai miatt képtelen nekik többet írni az istenszeretetről. 1130-tól mind jobban belesodródott az Egyház hivatalos ügyeibe és idejének harmadát úton töltötte: magát „a század kimérájának” nevezte, „aki se pap, se szerzetes”. Különös, hogy egy szemlélődő szerzetes, aki a *Püspökök tüköre* című munkájában (42. levél, 1128) határozottan elutasítja magától, hogy a püspökök tanácsadója legyen, ténylegesen püspököket, pápákat és királyokat irányított. Franciaországban, Németországban és Itáliában a tartott pápa elismertetéséért harcolt. Bresciai Arnold ellen agitált, a sensi zsinaton (1140) elérte Abelard és Gilbertus Porretanus második elítélését; prédikált az 1145/46-os kereszties hadjárat érdekében és nem értette, hogy Isten miért engedte meg a csodák és jelek ellenére a keresztiesek katasztrófáját. Közben szerzeteseinek az *Énekek énekének* allegóriáról prédikált és ezáltal lett az európai misztika tanítómestere. 1153 augusztusában halt meg, 1174-ben avatták szentté és 1830-ban sorolták az egyháztanítók közé. Ünnepe ma augusztus 19-én van.

Gerhard B. Winkler

→ aszkézis, jegyesszimbolika, lelki szentírásolvasás, misztika, remete, szerzetesi spiritualitás

beszéd

Beszéd, illetve beszélés alatt a nyelv használatát, a beszélés cselekményét vagy folyamatát értjük. M. Heidegger létanalízise szerint a beszéd az ember lényegéhez tartozik. Ebben nyilatkozik meg a világban-létezésének értelmes volta. Beszélni azt jelenti: *önmagát közölni*, kimondani; párja a hallás vagy meghallgatás, magában foglalja a hallgatás lehetőségét. „Az ember beszélő lény” (M. Heidegger). Amikor a beszéd elveszíti kapcsolatát a léthez, a világhoz, a környezethez, önmagához, az énhez, akkor talajtalan *fecsegéssé* válik. Az ember emberiségének meghatározó feltétele a beszéd képessége. Az emberiség megvalósítása lényegében a beszéd helyes használatától függ.

1. Ha megkérdezzük az Ószövetséget, hogy mi az ember lényege és mi különbözteti meg leginkább a többi teremtménytől, akkor a válasz a beszéd szervére, a szájra utal. Ez emeli a többi teremtmény fölé. A test egyetlen részéről sem szól annyit és annyiféleképpen a Szentírás, mint a szájról. A beszéd az, ami az embert emberré teszi. A helyes beszéd a tökéletes ember jellemzője: „ha valaki nyelvvel nem vétkezik, az tökéletes férfi, az képes egész testét is megfékezni” (Jak 3,2).

A helyes beszéd a hallgatásból születik: „aki előbb felel, mint a másikat meghallgatná, elárulja, hogy botor és szidásra érdemes” (Péld 18,13; vö. 19,20). A helyes szó az *alkalmas időben* hangzik: „mint az aranyalmák ezüst tányérokon, olyan a szó, amit jókor mondanak” (Péld 25,11; vö. 15,23; 25,12.20). Nyugalom, megfontoltság, fegyelmezetttség, tartózkodás jellemzi a helyes beszédet (vö. Péld 29,20; Préd 5,1; Bölcs 1,11), ami ugyanakkor fegyelemre, mértéktartásra, szelídségre, barátságosságra és őszinteségre nevel (vö. Zsolt 15,3; 17,1; 45,3; 119,43; Péld 16,24; 25,15; Sir 21,16). Minden helyes beszéd alapja és eredete az istenfélelem (vö. Péld 1,7; 9,10; 15,33). A bölcsen, megfontoltan és jól beszélő emberben maga Isten cselekszik (vö. Péld 16,1). A helyes beszéd csúcsa és beteljesedése az istendicséret (vö. Zsolt 8,3; 17,1; 19,15; 34,2; 35,28). A helyes beszéd példaképe a szent Jób (vö. 2,10).

Az Újszövetség ismeri az emberi beszéd kétértelműségét (vö. Jak 3,1-12; 1Jn 3,18). Különös figyelmet érdemel Jézus beszéde: feltűnést, csodálkozást, tetszést, ellentmondást vagy szakadást kelt (vö. Mt 7,28; Mk 2,7; Lk 4,22; 20,21; 24,32; Jn 5,19-47; 10,19; 12,20-36). Beszédében ő maga, igénye, teljhatalma, eredete, Isten Lelke, maga Isten rejtőzik. Jézusnál a *beszéd és a lét egy*. Ezen egység alapján tudja elhallgattatni a démonokat (Mk 1,34) és megszólaltatni a némákat (vö. Mt 9,33; Lk 1,64); benne teljesedik a jövődőlés, miszerint a süketek hallanak, megoldódik a némák nyelve és a szegényeknek hirdetik az evangéliumot (Iz 29,18; 35,5; 61,1). Ahol Jézus beszéde és cselekedete jelen van, ott az emberek beszélni kezdenek és magasztalják Istent. Az a jövődőlés, hogy küldöttei új nyelveken beszélnek (vö. Mk 16,17), annak a beszédnek az újdonságára épül, aminek tartalmát és lényegét Ő maga testesíti meg. Ennek visszhangja az új, helyes beszédben csapódik le, amit Ő ad és Ő tesz lehetővé, ti. nevének megvallásában. Ez a beszéd olyan hatalmas, hogy nem lehet elnyomni vagy elhallgattatni (vö. ApCsel 4,20; 1Kor 9,16).

A keresztény beszéd tulajdonképpen minősítését a Szentlélek befogadásától kapja meg. A Szentlélek képesít tanúskodásra az ítélet órájában (Mt 10,19), ez sugalmazza a hitet és a hirdetést (vö. Jn 16,13), adja a nyelvek és a prófétai beszéd adományát (vö. 1Kor 12,10), felhatalmaz a jövődőlésre és az imádságra (vö. Róm 8,18-30; 2Pét 1,21).

2. Az ember lényege, nagysága és nyomorúsága tükröződik a beszédben. A nyelv eredete egyszerre isteni és emberi. Az emberi beszéd teremt, alkot, épít, de rombolhat és megsemmisíthet is. Egyszerre mutatja meg az ember lehetőségeit és a korlátait. A beszéd kreativitása a névadásban lesz érzékelhető, a beszélgetés szépségében és termékenységében; a nyelv hatalmában és csodájában, sokféleségében és hangzásában a beszéd kifejező

képességében és vallásos erejében. Ezzel szemben áll a beszéd fáradtsága és terhe, a vele való visszaélés, eltévelyedései, töredékes volta és negatív hatása.

Egyedülállóan mutatkozik meg a hitben a beszéd veszedelme és lehetősége. A hithez tartozik, hogy beszél és sokféle beszédmódja van: vigasztalás, épületesség, tanítás, figyelmeztetés, büntetés, bátorítás, erősítés, megszentelés, kibékülés, felszabadítás, stb. A hit alapvetően szolgálatába tudja állítani az emberi beszéd egész palettáját. A meghatározó kritérium ebben a szeretet. A keresztény beszéd a szeretet kifejezése és közvetítése, s szeretetre irányul. Ilyen vonatkozásban fejt ki a keresztény beszéd igazi hatását: teremtő erejénél fogva új tényeket tud teremteni és meglévőket tud hatályon kívül helyezni és legyőzni.

A hit és a beszéd egysége oly erős, hogy sajátos keresztény, vallásos beszédet teremt. A vallásos beszédet szívesen kapcsolják össze a költéssel. A következő módon írják körül: „A vallásos beszédnek nem annyira az a feladata, hogy tökéletesebbé tegye a valóságról és élményeinkről alkotott képünket vagy modellünket, hanem inkább az, hogy létünk új orientációjával mindezeket nyitva tartsa, ami természetesen bizonytalanná is tesz minket. Ilyen értelemben a vallásos nyelv erőteljesen metaforikus beszédmódjával felülmúlja megszokott élményvilágunkat és valami egészen másra utal” (P. Ricoeur).

Ilyen szempontból beszélhetünk a keresztény beszéd lelki összetevőjéről, vagy más szóval a lelki beszédéről. Ez a lelki értelem nemcsak attól függ, hogy miről szól a beszéd, hanem inkább attól, hogyan. Ezt a *hogyan* a beszélő evangéliumtól való megérintettsége határozza meg. A beszélő ugyanis tanúként szólal meg és beszédében megkísérli szóban kifejezni azt, hogy számára a hit itt és most mit jelent. A keresztény beszéd teljessége a párbeszéd Istennel, amelytől a döntő impulzusait kapja.

Christian Schütz

-> elbeszélés, evangélium, hallás, imádság, nyelv, nyelveken szólás, prédikáció, Szentlélek, szó/ige

beszéd-elmélkedés

A beszéd-elmélkedés révén lehetőség nyílik új ismeret- és tapasztalatszerzésre életemmel és önmagammal kapcsolatban: találkozásokra a nyelv révén a valóságokkal. A beszélt nyelv a találkozás eszköze még akkor is, ha a beszédet leírják, pl. levélben. A nyelv a megismert valóság jele ebben az esetben. A nyelv „megfagyott élmény” (Klages), a beszédben lesz „cseppfolyóssá” és így közölhető. A kimondás által lesz a megélt és megismert dolog átélhető, nemcsak a beszédpartnernek, hanem az elbeszélőnek is. Ezért értelmes dolog *önmagammal* beszélni. A beszéd ismeretből származik és ismerethez vezet.

A nyelvben mint a beszéd eszközében szerepet játszik a szó és a (tudattalan) szóválasztás. Önként választom meg a szavakat és a beszédmódot, amelyek *hozzám illenek*, azaz azokat a szavakat, melyekkel a tapasztalataimat *megszólaltatom*. Minden kimondott szóban *én* nyilatkozom meg.

A beszéd folyamatának ehhez a szubjektív mozzanatához járul a szavak objektív, illetve személyek közti kijelentő és megszólító ereje, ami a keletkezésükkel kapcsolatos általános ismeret szerint hozzájuk tartozik.

Az ismeretet és tapasztalatot hordozó szót megerősíti a szavakkal megteremtett élményszituáció: metaforák, képek, hasonlatok, szimbólumok. Ennek példája a mítoszok, a mesék, de méginkább a Szentírás nyelve. A beszédnél éppily fontos a beszédmód: hang, hangsúly, ritmus, hangzás sokkal jobban kifejezheti a *sajátosan egyénit*, mint csak a szó önmagában.

Ha a beszéd-elmélkedés, illetve az elmélkedő beszéd elemeit szemléljük, azonnal kitűnik, hogy a jól sikerült beszéddel egyszerre Istenre és önmagára találhat az ember.

1. Amennyiben tapasztalataimat szóba hozom, *megfoghatóvá* válok; szavamon foghatnak. A megfoghatóságom azonban aktivitás is: az önmagát kimondó ember megszólítható.

2. Ha „megfogtak”, meghallottak, átélem, hogy elfogadnak és meghallgatnak. Vagyok – átélem, hogy vagyok, mert jelentek neked valamit, hiszen hallgatsz engem.

3. Ha a meghallgatásból válasz születik (a felelet jön), akkor a beszélgetés *kommunikációvá*, kölcsönös megajándékozottsággá lesz.

A válasz lehet néma hallgatás vagy gesztus. A hívó számára itt jelenik meg az isteni elem: a beszélgetést nem lehet megparancsolni, a beszélgetés, meghallgatás, megértés végül is mindig kegyelem. Ha a hívó vagy a hitre hajlandó ember tudatosan hozza szóba Istent (illetve Jézust), akkor maga Isten lesz a beszélő, éppúgy mint az emmauszi tanítványok esetében: a tanítványok bírták szóra Jézust és Ő megszólalt.

Elmar Gruber

→ dialógus, elbeszélés, hallás, nyelv, szó/ige

betegség

1. *A szóhasználat.* A betegségről úgy szoktunk beszélni, hogy *mi bajod van?* – vagy: *beteg vagyok* –, vagy objektíven fogalmazva: *ilyen meg ilyen betegség esetében orvosi kezelésre van szükség.* Olyan állapotról van szó, amely csak a maga teljességében közelíthető meg: szubjektív élmény, *Isten látogatása*, ápolás, orvosi kezelés, pszichoterápia, stb. A beteg *szenved* betegségében.

A testi betegségek mellett vannak *lelki és pszichoszomatikus* betegségek is. A betegséget nem mindig lehet élesen elhatárolni az *egészségtől*, a *különbféle sérültségtől*, fejlődési *rendellenességektől*, *öregségtől* és a *haláltól*.

2. *A betegség lelki élményének mai problémái.* Mivel „a betegség önmagában rossz, beleillik az isteni gondviselés tervébe az, hogy az ember határozottan küzd minden betegség ellen és gondosan, lelkiismeretesen vigyáz egészségére” (A betegek kenete PE 3). Ha ezt a felelősséget az *orvoslásra* hárítják, lemondanak az egészségről és a betegségről. *A betegség lényegében baj, ami segítségért kiált: az önpusztítás baja, és elsősorban ez jellemzi a betegséget.* Ugyanakkor lehetőség az együttérzésre: „az én bajom a te bajod is a halál általános szolidaritása következtében” (V. v. Weizsäcker).

A pszichiátriáig terjedő természettudományos-technikai gyógyítás lehetőségei azt az illúziót keltették, hogy az egészség megteremthető és a betegség okozta szenvedés fölösleges. Aki megbetegszik, csodálkozik azon, hogy fölmerülnek benne agresszív miértek, a bűntudat és a büntetés félelme, s ahelyett, hogy panaszra nyitná száját, depressziós lesz vagy dacosan kétségbeesik. Aki a betegség értelmének keresését megakadályozza – ilyen kifejezésekkel: ki tudja, mire jó az egész –, hozzájárul ahhoz, hogy a beteg élményvilágában eluralkodjék az értelmetlenség érzése. A betegség *átképzést* igényel a korábbi társadalmi megszokások után, ti. meg kell tanulni *szenvedni*, a szenvedés éjszakáján átjutva megváltozni, hogy a *mélységből* meghallhassa Isten az *elnémuló hallgatás* szavát és felelni tudjon rá. Claudel a betegeket „a figyelemre meghívottak”-nak nevezi.

3. *A Szentírásban* a betegséghez és gyógyításhoz hozzátartozik az ördögi megszállottság is. A bölcs radikálisan mondja: „Fiam, ne késlekedj, ha megbetegszel: imádkozz az Úrhoz és meggyógyít téged.” (Sir 38,9). A zsoltáros az ajándékba kapott segítség örömét fejezi ki: „Betegágyához segítséget hoz az Úr, fekvőhelyét kényelmesre cseréli” (41,4). Szent Pált a testében lévő tüske okozta szenvedésért az Úr szava kárpótolja: „elég neked az én kegyelmem. Mert az erő a gyöngeségben nyilvánul meg a maga teljességében” (2Kor 12,9). Az Ószövetség, de az Újszövetség is tanítja, hogy Isten „gyógyít”, és „sebet kötöz”. Ugyanakkor „megver” és „sebet ejt” (Oz 6,1); tud az ember szenvedéséről: ismeri a vajúdás kínját (Ter 3,16), az egyiptomi rabság, sőt a végleges „második halál” szenvedéseit is (Jel 20,6.10).

Minden kísérlet, mely Istenben önkényeskedő vagy szadista fájdalomszerzőt keres, meghamisítja a szentírási történeteket. Ezekben ugyanis az emberek eljutnak a megértés határához, az elhagyatottság és a szenvedés éjszakájába, de Jabbokban (Jákob harca, Ter 32), Jób szemétdombján, a Getszemáni kertben és a Golgotán kitartva tanulják meg, hogy teljesen ráhagyatkozhatnak a *kimondhatatlan* titokra. Igaz, Isten a betegséggel *büntet*, szigorúan vagy gyöngéden *nevel*, *megtérésre hív*, *megmutatja haragját*. Valójában azonban egy nem várt fordulattal a legnagyobb jó származhat a betegségből: pl. a vakság jó (Jn 9), mert megmutatkozik benne Isten műve. Jób kijelenti: „azelőtt csak hírből hallottam felőled, most azonban saját szememmel láttalak” (Jób 42,5). Az ember nem hallja örökké a bűnre utalást, félelmünk, hogy Isten betegséggel büntet minket, a Szentírás fényénél pozitívan magyarázandó, mint kihívás, hogy megvizsgáljuk: az egész ember testi-lelki egysége milyen mély válságba kerül, mennyire várja Isten hívását és mennyire rászorul a megtérésre. Jézus

tanítása: mindenki bűnös, a betegek nem bűnösek mint a többiek. A szenvedőket mondja boldogoknak és nem az egészségeseket (Mt 5).

A részvét, az együtt-szenvedés témájához a betegség és gyógyulás is hozzátartozik. A keresztényeket az Úr bízta meg, hogy gyógyítsanak, s ehhez külön karizmát is kapnak (a *therapeuein* elsődleges értelme: 'Istennek szolgálni'; vö. 1Kor 12). A hitből fakadó gyógyításnak Jézus példáját kell követnie: 1. *ujjának* a sebre helyezése, a *kézzátétel*, a seb megérintése, megszünteti a beteg szenvedését; 2. a *beteghez fordulás* áttöri a szociális és belső elszigetelődést; 3. a gyógyulásért és szabadulásért érzett *hála* föléleszti a beteg személyes erőit.

A hit megerősítésével – ez a betegek kenetének értelme! – a beteg rátalál a nyomra, melyen életének kérdéssé vált értelmét (újra) megtalálja. A bizalom, a remény és szeretet (ami nagyon fontos a betegség egocentrikussá tevő hatása miatt) meggyengült erői újjáélednek benne, s fölveszik a harcot még a gyógyíthatatlan betegségben és a halálveszélyben is.

4. Az Egyház történelme folyamán sokféleképpen törődött a betegekkel: a középkori ispotályokban (ahol az ápolás és a szenvedés helyeit oltár köré csoportosították), a betegápoló rendekben, a szervezett *karitás*ban, az egyházközségi beteggondozásban. Az a rendkívül eredményes kísérlet, hogy a gyógyítás művészetét a természettudományokra és a klinikai tapasztalatokra alapozza (amit tovább erősített a kezdetben valláskritikus, sőt vallásellenes pszichoanalízis), figyelemre méltó változásokat hozott a betegség lelki feldolgozásához. Ezt a pozitív fejlődést még nem értékeljük eléggé.

5. *Összefoglaló megjegyzések.* A mai ember feladatát, hogy a betegséget lelki próbatételként fogja fel, nem a betegellátás tökéletesedése és az orvosi kezelés oldja meg, hanem a szenvedni tudás újbóli megtanulása. A mai embernek rendkívül fontos a szenvedőképesség erősítése mind elméletben, mind gyakorlatban. A szenvedőknek, az egyes betegeknek és az azonos betegségben szenvedőknek az egymás iránti szolidaritásban kell megtanulniuk, hogy határt vonjanak „az ellenállás és beletörődés” között (D. Bonhoeffer). Nem az egészség a legfontosabb, hanem az élet teljessége (Jn 10,10), ami végtelenül többet és mélyebbet jelent: „szabadságot kegyelemből” (O. H. Pesch).

Hans Duesberg

→ egészség, együttérzés, értelem, gyógyítás, pszichológia, rezignáció/kétségbeesés, szenvedés, szimpátia, test

beteljesedés

A beteljesedés egy létező létének a teljességét jelenti. Ebben a formában a fogalom kifejezetten nem szerepel a Szentírásban, csak többé-kevésbé rokon fogalmi fordulatok elő.

1. *A beteljesedés mint az ember célba jutása.* A beteljesedés hite föltételezi, hogy Isten a teremtéssel valamit elkezdett, ami még nem teljes, valamit elindított, ami még nem ért céljába, s az értelmes teremtménnyel közölte a célt, hogy együttműködésre indíts annak elérésében, amit Isten végül neki akar ajándékozni. Ezért adattak az embernek képességek, tér- és idő, hogy földi életének napjaiban felelősen a teremtésért és Isten szeretetében szabadon munkálkodjon azon, amit Isten üdvözítő terve neki szánt. Krisztusban „kiválasztott bennünket a világ teremtése előtt, hogy szentek és feddhetetlenek legyünk előtte. Szeretetből eleve arra rendelt, hogy Jézus Krisztus által – akarata szerint – gyermekeivé legyünk” (Ef 1,5; Róm 8,29; Kol 1,16).

Az ember célja tehát, hogy átvándorolván a téren és időn Krisztus képét egyre inkább kimunkálja magában, hogy mindnyájan Isten gyermekei legyünk a Fiúban.

Vagy egy másik szentírási képpel fejezve ki ugyanezt: célunk az, hogy egyre inkább Krisztus testévé váljunk (Ef 1,23; 4,16; Kol 1,16), hogy így képessé legyünk egyszer s mindenkorra részesedni a Szentháromság életében Krisztussal minden testvérünkkel együtt (vö. Jn 14,2; 17,24; 1 Tesz 4,17, Fil 1,23; 2 Kor 5,8; 2Pét 1,4; jelenések 12,3.22).

A különböző képek mind azt hangsúlyozzák, hogy az ember beteljesedésének, a mennyországnak közösségi jellege van. Maga a Szentháromság *communio*, s az embert a közösség által vezeti el ebbe a *communióba*.

2. *A beteljesedés mint minden teremtmény belső teljessége.* A beteljesedés többet jelent, mint az ember célbajutását. Erre már abból is következtetni lehet, hogy az ember ebből a világból „kivándorol” Istenhez, hogy nála találja meg végleges hazáját. A keresztény hit azonban azt is hirdeti, hogy minden teremtmény elérkezik belső teljességére és az aratáskor Isten életének válik részesévé. Ez fejeződik ki a test föltámaszásának hittételében. A test a Szentírás szóhasználatának megfelelően minden teremtményt magában foglal, s ugyanakkor az embernek is az a része, melynek révén kapcsolódik az összes többi teremtményhez. Így a hit bizonyos abban, hogy nemcsak az ember lényegi magva, a lelke teljeseedik be, hanem a teljes ember és vele a világ és a történelem. Igen, az egyes ember csak akkor éri el belső és végső teljességét és beteljesedését, ha az egész teremtés, mellyel számtalan szál köti össze, elmerül Isten életében.

Szent Pál is azt mondja, hogy a teremtés is „felszabadul a mulandóság szolgai állapotából Isten fiainak dicsőséges szabadságára. Tudjuk ugyanis, hogy az egész teremtés sóhajtozik és vajúdik mindmáig” (Róm 8,21). A beteljesedés hite reméli, hogy ez a „sóhajtozás” nem marad válasz nélkül: egy könny sem hullik hiába, egy mozdulat sem volt eredménytelen; minden, ami van, s ami történt, amennyiben jó, bekerül Isten örökké boldog életébe. Ebből a hitből fakad a meggyőződés, hogy minden cselekedetnek és szenvedésnek, minden lelki *gyakorlatnak* értéke van.

3. *A beteljesedés mint misztérium.* „A módot nem ismerjük, hogyan történik majd az újjáteremtés.... A szeretet megmarad, miként mindaz, amit a szeretet művelt és az egész teremtés, mely az ember által keresi Istent fölszabadul a mulandóság szolgaságából” (GS 29). A beteljesedés *mikéntje* tehát el van rejtve a szemünk előtt. Éppen ezért tartózkodnunk kell a naiv elképzelésektől, melyek még a legmerészebb fantázia esetében is anyag-világunkhoz, a tér és időhöz van kötve. S éppen e végességnek, a térhez és időhöz kötöttségnek kell véget érnie, betű szerint „felbomlania”, máskülönben a beteljesedés nem lehetséges. Ezért kell mindig szem előtt tartani, ha beszélünk róla, a beteljesedés misztérium jellegét. Csak képekkel tudjuk körülírni, s inkább tudjuk, hogy milyen nem mint az, hogy milyen.

Leginkább erre vonatkozik a Szentírás szava „szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szívbe föl nem hatolt, amit Isten azoknak készített, akik szeretik őt” (1Kor 2,9).

Gisbert Greshake

→ boldogság, fölemelkedés, föltámadás, istennéválás, lélek, örökkévalóság, Paradicsom, részesedés, végső dolgok

betű, betűszimbolika

A betűk, alakjuknál fogva, mióta csak használja őket az ember, nemcsak olvasási és beszédjelek, hanem szimbólumok is (a sumér írásjelek eredetileg képjelek voltak). Egyedi alakjuk mellett az egyes betűk szimbólumértékét kezdettől fogva az abc-ben elfoglalt helyük is meghatározta. E helyi értékre alapult a *gemátria*, a betűk számjegyként való használata, amit már a Kr. e. 8. században ismertek Babilóniában és Görögországban.

A betűszimbolikának három alapvető fajtája különböztethető meg, ha nem is mindig világosan:

1. *mágikus*, amely az egyes betűknek varázs- és ártó hatást tulajdonít;
2. *spekulatív*, amely különféle elméletek és eljárások (pl. sorsolás, gemátria) folytán értelmes szövegek betűiből rejtett összefüggések és az érzékfeletti világ meglátására törekszik;

3. *metaforikus*, amely nem kiegészítő tudást keres a kinyilatkoztatott valláshoz, hanem a hit tartalmát szimbolikusan akarja kifejezni.

A betűszimbolika többé-kevésbé fejlett formáit az ókorban különösen Kínában, Indiában és Görögországban alkalmazták. Később a rabbinista zsidóságban és a kabbalában, a gnoszticizmusban és az iszlám misztikában alakultak ki a *spekulatív betűszimbolika* bonyolult rendszerei. A betűszimbolika művelői – mitológiai és vallási alapelképzeléseiknek megfelelő, ezoterikus (csak a beavatottak számára elérhető) spekulációval – nemcsak bizonyos szövegek és könyvek rejtett tartalmát, hanem a kozmosz alsóbb és felsőbb rétegeinek feltárását is megkísérelték. Az abc-t a világ vagy a teljes valóság tükrének fogták fel.

A püthagoraszi hagyomány tág teret nyitott a betűszimbolika előtt azzal, hogy a betűknek szám- és zenei hang-értéket is tulajdonított. Ezen kívül naptári és csillagászati ciklusokat, a világ különböző részeit, az embert és a természetfeletti világot is egy-egy betűvel jelölte. A spekulatív szimbolika természetesen függ a betűk számától, ami írás-kultúránként és az abc alapszerkezetének megfelelően más és más értelmezési lehetőségeket és „ismereteket” nyit meg. A különböző rendszerek összehasonlítása bizonyítja a spekulatív betűszimbolika viszonylagosságát: a spekulatív betűszimbolika jelentősége a lelki élet szempontjából éppoly csekély, mint a mágiáé.

A keresztény lelkiségben a *metaforikus* betűszimbolika lett jelentős. A Jelenések könyvében Isten mint „Pantokrator” (1,8), Jézus Krisztus mint „az első és az utolsó” (22,13) a görög abc első és utolsó betűjével jelöli magát: „Én vagyok az *alfa* és az *omega*”. Az ősegyház ezt a szimbólumot átvette és használta.

A keresztény betűszimbolika egyéb példái, melyekkel főleg a liturgiában találkozunk:

INRI: a kereszt feliratának első betűi. IHS: eredetileg a görög *ICHTÜSZ*, a Jézus név, később a latin *Jesus Hominum Salvator*, 'Jézus az emberek Megváltója' kezdőbetűi. Németül *Jesus Heiland Seligmacher*, 'Jézus a boldogságot adó Üdvözítő' jelentéssel oldották fel. XP: a görög *XPISZTOSZ*, 'Krisztus' kezdőbetűi. Az A, a T és az Y, mivel három vonásból állnak, a Szentháromság, a T a kereszt betűszimbóluma.

A mindenben lelki értelmet kereső Órigenész szerint minden egyes betűbe „a bölcsesség csírái vannak elhintve”.

Werner Thiede

→ ezoterika, gnózis, szimbólum, számok

biblikus elmélkedés

A biblikus indíttatású elmélkedés sokféle módon történhet. Egy szentírási szó vagy mondat arra indíthat, hogy az ember összevesse életét Isten szavával és hagyja, hogy a saját tapasztalatait a szó átjárja.

Így pl. ha a 23. zsoltár 4. versében szereplő „sötét völgy” ad alkalmat arra, hogy életem eseményein elgondolkozzam, lehet, hogy a biblikus szöveg feletti elmélkedés alig különbözik egy képelmélkedéstől, egy irodalmi szöveg fölötti elmélkedéstől vagy egy kirándulás alkalmával szerzett élmény feldolgozásától. De a kép, a szöveg vagy a tárgy nem minden hozzáadás nélkül táplálkozik ugyanabból az alapból, mint amiből a biblikus szöveg él, ami a zsoltárversen elmélkedőt kivezeti abból a mégoly sötét völgyből is, és bizalommal mondhatja: „Te ott vagy velem”.

Megtörténik, hogy a biblikus elmélkedés szorosan a szöveghez kapcsolódik, de az is előfordul, hogy az elmélkedő saját tapasztalata nagyobb súllyal esik a latba, mint pl. a zsoltárosé, akinek sorait olvassa – mégis joggal mondható ez az elmélkedés biblikus elmélkedésnek, még akkor is, ha egy egzegéta nem sok összefüggést talál az elmélkedés eredménye és a biblikus szöveg között.

Ehhez azonban (hogy joggal beszélhessünk *biblikus elmélkedésről*), nem szabad az útról letérni, vagyis Istenre olyan komolyan kell figyelni, mint azok az emberek tették, akiknek hitvallását a Szentírás megőrizte. Ide tartozik a viaskodás Istennel, a panasz és a siralom is.

A tulajdonképpeni biblikus elmélkedéstől megkülönböztetendő a szóhoz kapcsolódó, majd az egyéni élettapasztalattól függő inkább asszociatív *szövegelemzés*. A biblikus elmélkedés nemcsak egy szót, egy verset használ fel az elmélkedéshez, hanem összefüggő szövegrészt. Ezen gondolkodik, töpreng és ehhez keres összefüggéseket. Minden belekerülhet az elmélkedésbe, ami ismert az egzegézisből, de minden érvelés, beszűkítés és fontoskodás nélkül. Magát a szöveget kell kérdezgetni és nem tételszerűen boncolgatni.

A biblikus jelenetekről való elmélkedésnél segít, ha nem azt boncolgatjuk, hogy a közölt esemény úgy történt-e, amint leírták. A jelenetet képnek is lehet tekinteni, s a szereplők olyanok, mint egy kiállítás képei a szemlélő előtt. Ha az egyes szereplők képe plasztikussá vált, üdvös megkérdezni, hogy – akár jó, akár rossz tulajdonsága miatt – nem tükörképünk-e. Bármilyen legyen is az elmélkedés végső tanulsága, azt látnunk kell, hogy a szövegekben szereplő emberek sorsában Isten a mi üdvösségünk történetét is kinyilatkoztatja.

Gabriele Miller

→ elmélkedés, lelki szentírásolvasás, rumináció, siralom, Zsoltárok könyve

biblikus lelkiség

1. A keresztény lelkiség lényege szerint biblikus, mert a hit mindig Istennek a Szentírásban található szavához kötődik, és a hívő tevékenység Lélekkel telített tanúságtételére irányul. A Szentírás a maga lelkiséget különféle konkrét formákban (személyekben) mutatja be.

Nem *egybizonyos* biblikus lelkiség van, hanem az Isten színe előtti és akaratával összhangban lévő tevékenység – ennek tudtul adása a „kinyilatkoztatás” legfontosabb tartalma – hordoz biblikus lelkiséget. E tevékenység nélkül minden imádság és az áldozat tartalmatlan, üres forma lenne. A maga részéről ez a tevékenység nem „szóltan”. Az Ószövetségben kezdettől fogva előfordul a bámulatra méltóan közvetlen beszéd Isten előtt és Istennel, mint például Rebeka segélykiáltása: „Ha így áll a dolog, miért élek még?” (Ter 24,2); vagy Eliezer hálaadása: „Áldott legyen az Úr, uramnak, Ábrahámnak Istene” (24,27). Jézus is így imádkozott: „Áldalak téged, Atyám, ég és föld Ura, hogy elrejtetted ezeket a bölcsék és az okosok elől, és kinyilatkoztattad a kicsinyeknek” (Mt 11,25). Az evangéliumok megőrizték a keresztfán elhangzott imádságát is: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (27,46; Zsolt 22,2).

2. A segélykiáltás és a hálaadás két pólusa között bontakozott ki az irodalommal vált biblikus – különösen a zsoltározó – imádság. Izrael Istene, Jézus Atyja „beszélgető partner”. Így a biblikus lelkiségből nem lehet kihagyni az Istennel való beszélgetést. A biblikus imádság alapján véve párbeszédese, de eléri a *hallgatás küszöbét*: „Számodra a hallgatás dicsérő ének” (Zsolt 65,2) – „Mint anyja ölen a gyermek, úgy pihen bennem a lelkem” (131,2); és hallgatok egy *solilquiumot*, Isten önmagával való beszélgetését, aki az imádságban önmagával beszél: „Hadd hallom mit mond az Isten?” (85,9).

Az elcsendesedett imádkozó majdnem misztikus hallgatása mellett van olyan imádkozó is, akinek Isten „nyitotta meg a fülét”, hogy „megismerje és megtegye akaratát” (40,7.9). A zsoltárok imádkozása az egyházi hagyományban a zsidóságtól elszakadás után is megmaradt. A zsoltárok (fejből) recitálása Egyiptom remetéinél, valamint a Kelet és Nyugat kolostorainak zsolozsmája a keresztény lelkiség hordozói: a keresztény ima sajátosága a Miatyánk első három kérésének eszkatologikus jellege. „A Miatyánk mindennapos imádkozásában rejlő erő rendkívüli” (S. Weil).

3. F. Heiler különbséget tett a prófétai és a misztikus imádság között. Mindkettő előfordul a Szentírásban, bár a hangsúly a prófétain van, ami az akarat Isten akaratával való egyesülésére épül. Mivel a misztikában is a szeretetről van szó – mely nélkül nem lenne hiteles –, ezért a szeretet (és az igazságosság) a biblikus lelkület szíve a zsidóknál, a keresztényeknél és a mohamedánoknál egyaránt.

4. Bár a cselekedetek elválaszthatatlanul hozzátartoznak a biblikus lelkiséghez, alapján mégis a morális témakörébe tartoznak, ezért itt csak az alapvető ima- és elmélkedési formákra utalunk:

a) a szentmise liturgiája és a zsolozsma alapvetően biblikus, ezért ahhoz, hogy aktívan részt vehessünk bennük, meg kell ismernünk a Szentírás nyelvét.

b) Zsoltárversek és szentírási szavak recitálásából lett a keresztény elmélkedés egy régi formája, a *rumináció*: az állandóan megismételt biblikus szó táplálja a belső embert. Később az olvasás és a szóbeli ima közé iktatták az elmélkedést, a „szemlélődést”. A gregorián elhanyagolása után a taizéi liturgián keresztül ismét visszatér az istentiszteletbe a szentírási szavak és sorok énekelt ismétlése. Magától értetődik azonban, hogy az egyes szavak recitálásának csak rendszeres „szentírás-olvasás” alapján van értelme.

c) A hagyományos röpimákban és a Jézus imádságban a meditáció régi formája élethossznyi gyakorlattá sűrűsödött. A Miatyánk magától értetődő része a liturgiának és a mindennapi imádságnak. Nagyhatású a Szentírás szavaiból összeállított rózsafüzér.

d) Minden beszélgetés szóból és meghallgatásból áll. Isten elrejtettsége és megismerhetetlensége („negatív teológia”) az evangéliumi felszólításokkal – az életet elveszítése és megmentése, hogy termést hozzon (Mk 8,35; Jn 12,24) – együtt alapozza meg a szemlélődést, mely az ember önző lényének megsemmisülése (Eckhart, Keresztes Szent János) és az Istennel való „egyesülés” ajándéka. Biblikus értelemben mindkettő a végső időkre, az örök üdvösségre utal.

Günter Stachel

-> Jézus-imádság, hallgatás, Ószövetség, rumináció, szemlélődés

bíraskodás, ítélkezés

1. A címszó széles és feszültségteljes területre vezet. Elsősorban általános emberi tevékenységet jelent, ami azonban a hit területén új értelmet kap. Szerepe van a magánéletben (mint megkülönböztetés, döntés), a mindennapi emberi érintkezésekben (kölcsonös értékelés és megítélés), de leginkább az egyházi és állami bíraskodásban, s végül szoros értelemben vett teológiai síkon Isten színe vagy ítélőszéke előtt (*megigazulás*, egyéni és általános ítélet). Az ítéletet minden alkalommal és minden változatában oltalom vagy fenyegetés, büntetés vagy jutalmazás formájában éljük meg.

2. Ez a különbség nem csupán szubjektív megérzés, hanem egy mély ambivalenciából, a dologban rejlő *dilemmából* fakad.

a) Egyrészt föltétlenül *szükségesnek* látszik az ítélkezés, mert az egészséges léthez nélkülözhetetlen a megbízható rend, amiben igazságosan, jogosan történik minden. A tapasztalat szerint a valóság nem felel meg ennek a követelménynek. A világ rendje lehangolóan zavarosnak látszik, az igaz a jogtalannal szinte felismerhetetlenül keveredik. Ebben a helyzetben a bíraskodás olyan tevékenység, ami tisztázza a zűrzavart, rendet teremt, mert az eltorzult összefüggéseket helyrehozza.

b) A helyes bíraskodás azonban föltételezi, hogy a bíró nincs az uralkodó zűrzavar hatalmában, hanem fölötte áll, mint valami *fölöttes hatóság*. Különben a bíraskodás maga annak a jogtalanságnak az örvényébe kerül, ami ellen védenie kellene, épp az ellenkezőjét éri el: teljesen tönkreteszi a rendet, ahelyett hogy megteremtené. Ez a veszély fennáll nemcsak a népbíróságok indulatoktól fűtött igazságszolgáltatása esetében, hanem minden emberi bíraskodásnál is, mert egyetlen ember se mentes a zűrzavartól és a büntől, és *nem áll teljesen a dolgok felett*. Így a bíraskodás szükséges, de alapjában kérdéses, és végeredményben ember számára a szó szoros értelmében *lehetetlen*.

3. Csupán aki világosan látja ezt a dilemmát, képes megérteni a Szentírás és a lelkiesség hagyományának kijelentéseit és tanítását a bíraskodással kapcsolatban. E kijelentések ugyanis számosak és sokrétűek, s így felelnek meg a probléma feszültségének. A vázolt alapidilemma két egymást kiegészítő alaptételben fogalmazódik meg és oldódik fel.

Pozitív értelemben minden bíraskodás – mely az uralkodás egy része – az Úr Istennek mint bírónak igazságot szolgáltató tevékenységére alapszik és erre vonatkozik (vö. Bír 3,10; Iz 33,22). Isten a szövetségkötéssel megbízható jogviszonyba lépett a népével és a hívó lélek elfogadja, hogy Istennek ez a joggyakorlata érvényesül a világtörténetben (vö. MTörv 32,4; Ter 18,25; Zsolt 96,13).

A bírászkodásnak e teológiai megalapozása és kiélézése az ember számára korlátként jelenik meg és tartózkodást követel, amit az Újszövetség egyértelmű tilalomként fogalmaz meg: „Ne ítélezzetek, hogy meg ne ítéltessetek” (Mt 7,1; vö. 7,2-5). A mondat értelme nem korlátozható csupán az egyén magatartására, de elfogadni és gyakorlatilag megvalósítani csupán a Jézus által meghirdetett istenországban lehet. Ahol Isten az Úr, ott az ember számára eleve tilos az uralkodás és bírászkodás, mert a bírászkodó a megítélttel együtt kerül a közös Úr ítélete alá. Ebből nem következik, hogy bizonyos meghatározott külső életforma kötelező mindenki számára. A pusztai atyák remeteélete pl., akik az ítékezés tilalmát lelkiéletük központjába helyezték, különleges bizonyítéka annak, hogy Isten *rendje* alá helyezkedtek. Minden kereszténynek mindvégig feladata, hogy életét a maga módján az istenország ítélete alá rendelje.

Otto Schwankl

→ döntés, engedelmesség, Isten akarata, Isten uralma, ítélet, kapcsolat, kritika, lelkek megkülönböztetése, megigazulás, regula, rigorizmus

birtok, birtoklás

A birtoklás a hívő számára a tulajdon fölötti rendelkezési joggal ellentétben csupán tényleges viszony egy tárgyi értékhez. A kölcsönbe adott vagy jogtalanul birtokba vett dolog nem tulajdon. A Szentírásban Isten birtokul adja népének az ígéret földjét. A tudás és bölcsesség is lehet birtok. Sőt maga az örök élet is birtoklás, hasonló egy ország birtoklásához.

A birtokost az a veszély fenyegeti, hogy birtokát az érvényesülés eszközeinek tekinti, s ezáltal rabja lesz annak, amit birtokol. A tudás birtoklása, amit magának tart meg az ember, többé már nem bölcsesség. Az ilyen kísértésekkel szemben ad eligazítást a Szentírás:

A birtoklást – mely erkölcsi szempontból önmagában közömbös – a Szentírás feltételezi. Jézus követői között vannak nők, akik őt és tanítványait azzal támogatják, amijük van. Aki viszont makacsul ragaszkodik birtokához, nehezen üdvözülni fog. Könnyebben jutnak el az örök boldogságra azok, akik a kapott talentumot Uruk szándékai szerint kamatoztatják. Jézus megdicséri a szegény özvegyet, aki mindenét odaadta, amije volt. Aki Jézus hívó szavát követi és tanítvány akar lenni, annak el kell hagynia minden birtokát.

Mégis fel kell tennünk a kérdést, hogy *az evangéliumi tanácsok szerinti életnek*, amikor valaki tulajdon nélkül él egy közösségben, de mindene megvan, amire csak szüksége van, van-e még tanúságtevő ereje? Sok hívő lelkében ébredt fel a nincstelennel való szolidaritás. Assisi Szent Ferenc szerint az ember mindent, amit birtokol, Istentől kölcsön, sáfárkodásra kap. Avilai Szent Teréz szerint Isten *birtoklása* egyedül elég. Ugyanakkor sem Isten nem birtokolható, sem a házasságban élő emberek nem birtokolhatják egymást.

A magántulajdon jogának korábbi védelmezése helyett, mivel azt ma már nem érik olyan támadások, mint régebben, az egyházi tanításban a birtok szociális jellege kap hangsúlyt.

Stephan Wisse

→ egyszerűség, evangéliumi tanácsok, lemondás, szegénység, szolidaritás, tudás

bizalom

A bizalomban az értelmes magatartás feltételéről, elsősorban a személyek közti megbízhatóságról és nyíltságról van szó. Ugyanakkor feszültség van a kockázat és a bizonyosság, a spontaneitás és a már megszolgált bizalom kötöttsége között. E feszültség, miközben széles teret nyit a bizalomnak, megszabja határait a könnyelmű bizakodásban és bizalmatlanságban, a félelemben és kétségben, az elbizakodottságban és a kétségbeesésben.

1. A bizalom alapjában véve pozitív, de komplex és bonyolult, sokféleképpen átélt kapcsolat önmagunkhoz, másokhoz és a világhoz. Tudatossá főként akkor válik a másokkal való kapcsolatban, ha kockázatok, problémák és krízisek merülnek föl, és értelmesen fölébük lehet kerekedni. A bizalom első, többnyire tudattalan majd naiv jeleiből – a csecsemő kapcsolata megbízható személyek, főleg az édesanya iránt (ösbizalom) – fejlődhet ki később az alapvető, többnyire tudattalan *készség* a bizalomra önmagunk, a világ és a lét értelmessége iránt; vallásos emberben Isten iránt (transzcendentáló bizalom).

2. Egy olyan magyarázat, mely az alapvető bizalom-készségben az Istenbe vetett bizalmat is rejtőzködni látja (K. Rahner), nem zárható ki, a föltételezett készség azonban oly általános, hogy más magyarázatokat is megenged. Mindazonáltal az egészséges, gyermeki ösbizalom és a vallásos bizalom lehetősége nyilvánvalóan összefügg.

Ezzel szemben a bizalom tudatos élménye, amennyiben érzelmek határozzák meg, egyénenként változik és helyzetektől, emberismerettől, viselkedés-formáktól függ, azaz nagyon szubjektív.

Éppen ezért a bizalom fogalmát, elméleti szerkezetét teológiailag csak ritkán fejtegették, jóllehet a bizalom mindig hozzátartozik a vallásos megismeréshez. Teológiailag az Istenbe vetett bizalmat lehetőleg az egyértelműbb Istenbe vetett hittel fordítják, s a „fides qua creditur” ('a hit, amellyel hiszünk') ezáltal kapja meg jelentőségét, anélkül azonban, hogy a bizalom meghatározott formájaként értelmeznék. Ezzel sokat veszít az istenhit az eredeti, biblikus, bizalomkeltő emberi tapasztalat közelségéből, ezt kellene újból kifejtene a bizalom teológiájának.

3. Az Ószövetségben az istenélmény a bizalom meghatározott struktúráját és kultúráját teremtette meg. A bizalom egyedüli alapja a föltétlenül megbízható és a helyesen *hitt* Isten, míg az emberi-teremtényi megbízhatóság megkérdőjelezhető (Zsolt 116,10). Ezt Izrael a történelme folyamán válsághelyzetekben tapasztalta meg. Amennyiben a bizalom létet és kapcsolatot alapoz meg, annyiban azonos a szövetséggel (Iz 7,9). Az átlagos vallásos bizalom (intézmény, rítus és hagyomány) még nem föltétlenül azonos az Isten szövetségével, amint azt már a próféták kritikái, de méginkább Jézus Krisztus története mutatja. A föltétlen isteni irgalom új megtapasztalása a Jézus Krisztussal való sokféle találkozásban a bizalomnak új nyíltságát és spontaneitását, új merészségét és kultúráját teszi lehetővé.

4. A lelki élet szempontjából újra emlékeztethetünk a bizalmat elmélyítő élmények szentírási lehetőségére. Ezek birtokában ugyanis a hagyományos hit kríziseiben a bizalomnak új, spontán és merész élményei támadhatnak, melyek megfelelnek a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott irgalom megbízhatóságának. A gyakran elválasztó különbözőségekből (férfi-nő, klérus-laikusok, intézmény-bázis) az együttműködés új lehetőségei nyílnak. Így alakul ki a hatalmaskodás és a kényszer világában a jövőben bízó remény szabad területe, mely a lélek és a test számára egyaránt üdvös.

Johannes K. Schlageter

→ hagyomány, hit, hűség, intézmény, irgalmasság, kapcsolat, kritika, krízis, tapasztalat

boldogság

I. Evilági boldogság, boldogtalanság

Amióta a filozófusok és a teológusok nem nagyon foglalkoznak a témával – egyesek azért nem, mert a boldogságot használhatatlan cselekvési elvnek tartják, mások azért nem, mert a remélt végleges, csak Isten által adható üdvösséghez képest a mulandó boldogságot *látszatbeteljesedésnek* tekintik –, azóta a boldogság/boldogtalanság elsősorban a társadalom-kutatás és a humán tudományok témája lett. Elszakadva az értelemtől és Istentől, a boldogság/boldogtalanság ma a személyes tapasztalatok és érzelmek tárgya, és így természetesen függ a társadalmi föltételektől és a mindenkori konvencionális gondolkodástól. Ha nincs metafizikai, illetve antropológiai alapja, a boldogság/boldogtalanság kizárólagos, szubjektív-relatív kritériuma egyedül az egyéni igények beteljesülése vagy kudarca marad.

I. Amikor a Szentírás a *Paradicsomot* az ember eredeti otthonának mutatja be, tanítja, hogy Isten az embert boldogságra teremtette. Jóllehet ez a Paradicsom *bezárult*, az ember mindig magában hordozza emlékét, s vele a sejtést, hogy az elveszett múlt újra meg újra a jövő ígérete lehet. Az ember tehát e reményből él.

Az ember maga rontotta el az Isten-akarta boldogságát, amint azt az Ószövetség *bűnbeesés-története*i magyarázzák: alapvetően hiúsítja meg az ember sikeres létét, ha Ádámhoz hasonlóan nem veszi tudomásul teremtett létét (Ter 3) és autonómmá akar lenni. Az ember élete nem sikerülhet, ha nem társas lénynek tekinti magát, hanem önmegvalósításának folyamán vetélytársnak és ellenségnek tekinti felebarátjait, ahelyett, hogy boldogsága forrásának tekintené őket (Ter 4). Különösen kielezi az Ószövetség a nemiséggel (Ter 6) és a hatalommal való visszaélést (Ter 11). Ezeket a bűn és bűnösség forrásainak és a boldogság tönkretévőjének tekinti, amit az ember csupán társas lényként érhet el. Ezért az Ószövetség azt az embert mondja boldognak, aki létét Istennek köszöni, szoros kapcsolatban van vele és bevonja ebbe a kapcsolatba az egész teremtést és történelmet (vö. a zsoltárok).

Jézus világosan tanítja és gyakorlatilag megmutatja, hogy nem akar mást, mint szabaddá tenni a boldogság eltorlaszolt útját, ehhez azonban az embertől megtérést és az evangéliumhoz való alkalmazkodást követel (Mk 1,15). Jézus nem azokat mondja boldognak, akik gazdagságukban, jóllakottságukban és vidámságukban önelégültek (Lk 6,24), hanem azokat, akik nyomorúságukban nyitottak Isten segítő, üdvösségteremtő munkája számára és egyúttal van szívük embertársaikhoz: éheznek az igazságot, bánkódnak a mostani világ miatt, kiállnak a szerencsétlenek, a béke, az erőszaknélküliség mellett, szelídek, nyíltak és szívesek egymás iránt (Mt 5,3-10). Az Újszövetség csodáinak elbeszélései világosan bizonyítják, mekkora boldogság az ember számára, ha Isten országa elérkezik hozzá. Az evangélium a boldogság örömhíre; Isten országának hirdetése a boldog, teljes élet kezdete, melyet a bűn – minden boldogtalanság oka és előidézője – támad és tönkre is tehet, mindazonáltal a földi boldogság eme egyetlen lehetősége az üdvösség reális elővételezése.

2. Boldogság és üdvösség. Ha elváltasz tőle egymástól a *boldogságot* (mint az emberi igények ember által történő kielégítését: *mindenki a maga boldogságának kovácsa*) és az *üdvösséget* (mint az emberi lét Isten ajándékozta kegyelmi beteljesítését), lényegileg összetartozó, *Isten által egybekötött dolgokat* választunk szét:

– Az üdvösség ugyanis nem csupán benső, kegyelmi, másvilági, természetfölötti, és a boldogság sem csupán változó, mulandó vagy szubjektíven megismerhető érték. Minden boldogító tapasztalat (siker, öröm, élvezet, barátság, jókedv, kibékülés, béke, tekintély, egészség, stb.) túlmutat önmagán és nagyobb dolgok beteljesülésének ígérete lesz.

– Az ember boldogságvágya általános és kiirthatatlan, s az emberi élet kudarcai és csődjei ellenére is áll, hogy az ember boldogságra hivatott.

– A boldogtalanság nem olyan állapot, amibe bele lehetne törődni: fáj, elsorvaszt, kínoz, megbetegít, depresszióssá tesz, elveszi az életörömet, magányba és kétségbeesésbe kerget.

– A boldogtalanság legyőzése és a boldogság élménye döntően társas voltunk sikerétől függ, ami nem más, mint teljes szabadság a szeretetre, válasz az üdvösségre. Mi keresztények, akiket Isten szeret és akik képesek vagyunk a szeretetre, minden boldogságot szeretetként ismerünk meg: Isten tökéletes, beteljesedést adó szeretete része és alapjaként.

A keresztény életet így fogalmazhatjuk meg: „nem azért vagyunk a földön, hogy boldogok legyünk, hanem hogy egymást boldoggá tegyük” (Baden-Powel).

II. Igazi (végső) boldogság

A *boldogság* az ember minden tekintetben beteljesedett állapota. Az boldog, aki szíve mélyén megelégedett és nincsenek beteljesületlen vágyai, mert ember voltát maradéktalanul megvalósította. Minden antropológiai elemzés megegyezik abban, hogy az ember a végtelenségre hivatott, s jóllehet emberségének megvalósítása magába foglalja az evilági boldogságot is, ebben nem érheti el célját. A boldogság ezért vallási fogalom: csak akkor érhető el, ha az ember teljes közösségben van Istennel, a Végtelennel.

1. Az *Ószövetségben* főleg a Zsoltárok könyvének (2,12; 65,5; 112,1; 144,12-15; 146,5) és a bölcsességi irodalomnak (Bölcs 3,13; Sir 25,8; 26,1; 38,16-23) témája a boldogság: az igazi boldogság egyedül Isten ajándéka és végeredményben nem más, mint az Ő dicsőségében való részesedés. Természetesen ezt a világon túlmutató tanítást az Ószövetség népe is csak lassan ismeri föl. Az evilági boldogság még nagyon figyelme előterében van. Az *Újszövetségben* megjelenik Jézus mint minden tökéletesség utáni vágy beteljesülése, akiben elérkezik Isten országa. A Lélek adományait az Ő felmagasztalása által kapjuk meg. A keresztény boldogság programját maga Jézus adja meg a hegyi beszéd elején (Mt 5,3-12; Lk 6,20-26). A boldogságra a testvéri szeretet (Jn 13,17) és az eszkatologikus éberség készít elő (Mt 24,46).

2. Jóllehet a végleges boldogság mint transzcendens valóság a jelen életben nem birtokolható, mindazonáltal mivel Isten a kegyelemben önmagát adja nekünk, minden kegyelmi ajándék – a béke, az öröm, az áldás, a vigasztalás, a dicsőség, a közösség – már a készülő boldogság része. Ebből fakad a végleges üdvösség/boldogság keresztény reménye.

Joseph Hainz-Wolfgang Beinert

→ barátság, beteljesedés, bűn, együttérzés, hegyi beszéd, kegyelem, misztikus halál, öröm, Paradicsom, szeretet, üdvösség, vágyódás, vidámság

Bonhoeffer, Dietrich

1906. február 4-én született Boroszlóban, a zenét, természetet és irodalmat nagyon kedvelő evangélikus családban. 1912-ben Berlinbe költöztek, ahol az apa a pszichiátria tanára volt. Dietrich már 14 éves korában teológus akart lenni. K. Barthra épülő kritikával írta meg *Sanctorum Communio* (A szentek egyessége) című doktori disszertációját. Magántanári dolgozatát *Tevékenység és lét* címmel 1930-ban fogadták el.

Már tanulmányai alatt is lelkipásztorkodott és 1933-ban felemelte szavát az olyan vezér (Führer) ellen, aki tévútra vezethet. Elhagyta Németországot, majd visszatért és az ellenálláshoz csatlakozott. 1940-ben eltiltották a nyilvános szerepléstől (nem prédikálhatott, írásait nem közölték). 1943-ban letartóztatták. Fogságában a Szentírás olvasása, az írás és a pontos napirend tartotta benne a lelket. Ennek az időnek tanúja az *Ellenállás és meghunyászkodás* c. írása, amelyben meghatóan gondol családjára és barátaira. Fogságában írta *Etikáját* is. Kivégzésének reggelén, 1945. április 9-én a tábor orvosa cellájában térdén állva imádkozni látta.

Az evangélikus Dietrich Bonhoeffer életében az első, ami feltűnik, a vértanúsáig tartó imádságos élet. Az egyoldalú tudományos-teológiai képzéssel szemben elkezdte a hétféle *áhítat-gyakorlatokat*, a hitvalló egyház szónok-szemináriumát vezette. Alapított egy házat, melynek a *Testvériség háza* nevet adta; szelleme és törvénye *A közös életben* tükröződik. Ez a könyv minden műve közül a legnagyobb példányszámban jelent meg és az egész világon a legnagyobb hatással van a közösségekre. Hangsúlyozza az egyéni és a közös ima pontos idejét, a Szentírás olvasását, a gyónást, az Úrvacsorát. Imádságának alapja a Szentírás, különösen a zsoltárok. Az elmélkedésben Isten igéjének szerető meghallgatását és megfontolását tartja szükségesnek (vö. Lk 2,19). Az év minden napjára van *jelszava*. Nagyra értékeli az éneket „mint lelki dolgot”, különösen Paul Gerhardt dalait.

Másik jellemzője a világra-nyitottság, a jogtalanság, az állam és az egyház hatalmi igényének egyidejű bírálataival. Prédikációiban azt hangsúlyozta, hogy a hívó a saját korát szolgálja. Istennek nem a földtől féltő lelkek kellene. 1930/31-ben New Yorkban ismerkedett meg a hegyi beszédre épülő, evangélikus egyházi békemunkával. Ebből alakult ki politikai teológiája és 1937-ben *A követés* c. könyve. Bár nagyon sokszor olvasta Kempis Tamás *Krisztus követését*, az ő könyve egészen más. A hegyi beszéd alapján tanulta meg Isten és az emberek szolgálatát veszélyes időben.

A krisztológiát fontosabbnak tartja az ekkleziológiánál. Az ember a maga teljességét a megtestesült, megfeszített és feltámadott Krisztus követésében találja meg. Így látta, hogy a megtestesült Ige a teremtményi szabadságot, a Megfeszített az Isten iránti engedelmisséget, a Feltámadott a bűn és a halál világában az új életből való tanúskodást jelenti. A Krisztushoz hasonulás a helyettesítésben, a másokért való imádkozásban és életben éri el csúcspontját. Az ő számára Krisztus *a másokért élő ember*. Nem az egyház hatalmának érvényesítését kívánta, hanem azt, hogy az egyház együtt szenvedjen a Megfeszítetttel a mai megfeszítettekben. Ennek megfelelően cselekedett, amikor 1939-ben megszakította az emigrációt és hazatért az USA-ból, hogy együtt szenvedjen németországi testvéreivel. Helytelenítette a világ szakrális és profán részre osztását. Isten másként nem mutatkozik meg, csak ha az ember teljesen benne él a világ valóságában. Ezt a valóságot Isten Krisztus által fogadja el és hordozza. Ezért aki megvallja Krisztust mint Isten kinyilatkoztatását, annak a világ valóságát is vallania kell. Az ő világiassága nem szakad el Krisztustól és kereszténysége nem szakad el a világtól.

Leonhard Lehmann

-> bátorság, ellenállás, kritika, megvallás, tanúság

Bosco Szent János

[-> János, Bosco, Szt](#)

böjt, böjtölés

Böjtölés alatt az ételről való önkéntes lemondást értjük. A kényszerű éhezés önmagában nem böjt (legfeljebb elvállalható és följánlható böjtként). A böjtölés, az emberi élet ősi szokása az ünnepléssel ellentétes.

1. A böjtölés nyugati hagyományában két világnézeti tényező vált fontossá:

a) *A késő antik világ aszketikus hagyománya.* Ezzel a háttérrel a böjt önmagában értelmes dolog: minél kevesebbet eszünk, annál kevesebb rosszat veszünk magunkhoz. Ez mindenképp előtt a belső megtermékenyítéssel szaporodó állatok (melegvérűek) húsára vonatkozik, míg a külső megtermékenyítéssel szaporodóknak (hidegvérűek, pl. a hal) húsa engedélyezett volt. Az ilyen felfogás sem zsidó, sem keresztény szempontból nem elfogadható, mert mindent Isten teremtett, az anyagot éppúgy, mint a lelket. A lemondás nem vezethető le a dolgok, illetve az étel lényegi rosszóságából. Legfőképpen azzal lehet megindokolni, hogy valaminek a használata rossz következményekkel jár, vagy használata már önmagában rossz. Ezért mondott le Árpádházi Szent Erzsébet olyan ételekről, amelyek nem becsületes jövedelemből származtak. Az igazságosságon kívül a környezet, a személyiség, az egészség vagy akár politikai ok is indokolhatja az ételről lemondást: a Szahara visszaszorítása (SOS Désert), India függetlensége (M. Gandhi), a teljes leszerelés vagy a világméretű éhség megoldása.

b) *Az ószövetségi és keresztény hagyomány.* Jézus hangsúlyozza, hogy a gonoszt nem lehet anyaghoz kötni és ezért nem lehet megenni. A gonosz helye nem az, amit megeszik az ember, hanem az emberi szív (Mt 19, 15-20). Jézus számára az alamizsna, az imádság és a böjtölés (Mt 6,18) nagy hármasa, amint ez az Ószövetségben a jámborság kifejezéseként kialakult, mértékadóan fontos. A mögöttük lévő okot így fogalmazhatjuk meg: az *alamizsnálkodásnál* jótékonyaságról van szó, arról, hogy a szegények is hozzájussanak a teremtett javakhoz és az élethez. Az *imádság* a vallásosság megnyilatkozása, a teljes nyitottság a minden értelmet felülmúló, kifürkészhetetlen titok iránt. A *böjtölés* viszont az ember személyiségét és teremtmény voltát mutatja meg: szegénységét és a környezettől való függését. Jézus szerint ezt a hármast *titokban*, szerényen kell gyakorolni, nem lehetnek tüntető önelégültség és feltűnő jámborság tárgyai, erre mindig gondolni kell.

Már a próféták is tanítják, hogy ez a három – az alamizsna, az imádság és a böjt – elválaszthatatlan egymástól és belső egységet alkot. A böjtölést nem szabad csupán negatív aszketikus gyakorlatnak tekinteni: „Tudjátok-e, milyen az a böjt, amelyet én kedvelek? Azt mondja Isten, az Úr: Törd össze a jogtalan bilincseket és oldd meg az iga kötelékeit. Bocsásd szabadon az elnyomottakat, törj össze minden igát. Törd meg az éhezőknek kenyeredet, és a hajléktalan szegényt fogadd be házádba, ha meztelent látsz, öltöztess föl és ne fordulj el embertársad elől.” (Iz 58,6; vö. Jer 14,12).

Az Ószövetség alapszándéka a böjtnél is látható: Istenről van szó, aki maga az élet és életet ad; Jahve kedvéért kell böjtölni, aki megszabadít minden szolgaságból és az ígért földjére vezet; a szolgaságból, a bűnből az életbe és a szabadságra vezető exodusról van szó. Az Újszövetségben ez az exodus Isten országába vezet, ahol minden ember testvér. Ezért áll a böjt közeli kapcsolatban a *pusztasággal*, ahol Izrael népe külsőleg szélsőségesen lecsökkent lehetőségek között tapasztalta meg Isten kilétét. Ezért akarják a zsidók időnként a böjtben föleleveníteni a puszta körülményeit (a test partner ebben és nem a lélek ellensége!), hogy Istenben teljesen megújuljon és meggyógyuljon.

2. A böjt – gyakorlati szempontból – nem hősiesség, mert egészséges ember könnyen megteheti. Az egyszer megtartott böjt jó hatása ismétlésre ösztönöz. Megszívlelendő: a böjtölés közben folyadékot bőségesen kell magunkhoz vennünk, nem magáért a böjtért kell lemondani, hanem a hallgatag visszavonultságban Isten előtt és az emberek bajai felé kell megnyílni.

Anton Rotzetter

→ aszkézis, fogyasztás, kivonulás, lemondás, mértékletesség, pusztaság, szabadság, szív, teremtés, test

bölcsesség

1. A bölcsesség a tudományok tudománya, vagyis a lét és az élet végső okainak és elveinek ismerete, mellyel együtt jár a rész és az egész összefüggésének látása. A bölcsesség a lét egybefogó magyarázata, de nem csupán tudás, hanem lét- és életforma; az emberi szellem és lelkiismeret erejével elérhető lehetőség; kiemelkedő jele annak, hogy az emberi lét alapja a transzcendencia.

2. A bölcsességnek az Ószövetségben nagyon sok változata és fokozata van, csúcspontja a személyes Bölcsesség; az Újszövetség szemszögéből, főleg Szent Pálnál Isten üdvözítő tervének ismerete (Kol 1,26; Ef 3,10, Róm 16,25). A bölcsesség ilyen értelemben ember által el nem érhető és ki nem gondolható ismeret, a kinyilatkoztató Isten ajándéka, melyre a hit a válasz. Isten üdvözítő terve Jézusban éri el csúcspontját, ezért mondhatjuk őt a Bölcsességnek. „Istentől bölcsességünk és megváltásunk lett” (1Kor 1,30). Krisztusban rejlik a bölcsesség minden gazdagsága (Kol 2,3).

3. Isten kifürkészhetetlen üdvözítő tervének része Jézus Krisztus megfeszítettsége, ami a legélesebben ellenkezik mindazzal, amit az emberi bölcsesség Istenről képes elgondolni. Isten kinyilatkoztatása és megjelenése a kereszt formájában, mely a tehetetlenség, a gyengeség és a halál jelképe, filozófiai abszurdum. Ezért a kereszt tanítása a görögöknek ostobaság, a zsidóknak botrány (1Kor 1,23). Szent Pál határozottan visszautasított minden olyan kísérletet, mely a keresztet a Logossal akarta azonosítani, amint ezt a korintusi egyházközség gnosztikus körei megkísérelték, ez ugyanis kiüresítené Krisztus keresztjét (1Kor 1,17). Ezért beszél Pál apostol a kereszt balgaságáról, de „Isten balgasága bölcsőbb az embereknél” (1Kor 1,25).

Isten balgasága, mely a legfőbb bölcsesség, nem emberekből, nem az önmagát dicsőítő emberi tudásból épül. Istennek ez a bölcsessége rejtve van a világ bölcsei előtt, de kinyilatkoztatott a kicsinyeknek (vö. Mt 11,25-27): Krisztus Lelkének ajándéka.

4. Az, hogy a kereszt tanítása kérdésessé teszi a *világ bölcsességét*, nem jelenti föltétlenül, hogy e bölcsesség Isten előtt mindenestől balgaság. Az ember Logosza ugyanis képes a teremtésből megismerni Isten létét és dicsőségét (Róm 1,19), jóllehet az ember a teremtésben rejlő igazságot *az igazágtalansággal* gyakorlatilag *elfojtotta*. A kereszt balgasága nem rombolja szét az ember számára lehetséges bölcsességet, hanem felszabadítja, megtéréshez és megújuláshoz vezet.

Heinrich Fries

→ értelem, gnózis, gondolkodás, igazság, kereszt, személy, transzcendencia, tudás, üdvtörténet

bölcsességtanok

A bölcsességtanokban sűrített élettapasztalatokkal, a rejtett összefüggések meglátásával és annak a rendnek alapelveivel találkozunk, amelyekre egy közösség élete épül. Lényegében arról a hagyományról van szó, mely egy nép és kultúrköre önértelmezését és öntudatát meghatározza. Tartalma a hétköznapiakra vonatkozó tanácsoktól az etikai szabályokon át a vallási intelmekig tart. A látszólag tisztán gyakorlati élettapasztalat rétegei is a népek olyan bölcsességi hagyományát képviselik, mely csak vallásos összefüggésekben értehető. Az atyák áthagyományozott bölcsessége ezáltal olyan igazságok gyűjteményévé vált, amit az idők folyamán nemcsak megőriztek, hanem érvényesnek is tapasztaltak. Ezáltal a bölcsességtanok az emberen túlra, isteni eredetükre utalnak, sőt isteni jellegük van.

Ezért az emberiség nagy vallásainak szent írásai a bölcsességtan különféle formáit tartalmazzák: az ősi India brahmanizmusa az egyes kasztoknak, életkoroknak, nemeknek megfelelő étel- és viselkedési szabályokat; Buddha tanító beszédei a megszabaduláshoz vezető utat; a kínai konfucianizmus – mely lényegében bölcsességtan – az életnek a család és az állam természetes rendjében rejlő mélyebb értelmét és szentségét. Az ókori Egyiptom vallásossága hitt „a hétköznapiok józansága mögött lévő Maat (istenség) titokzatos rendjében és tudta, hogy a legmindennapibb dolgokban is e rendhez kell igazodnia” (W. Zimmerli).

Az írásban rögzített hagyományon kívül a törzsi vallások szájhagyományában is van bölcsességtan, mely a megtartandó szent rend része. Szólamondásokba, elbeszélésekbe, illetve a közösség életét kísérő rituális cselekményekbe foglalva adják tovább őket.

Izrael életében a bölcsességtan a szövetség népének üdvösségtörténeti hagyományát kíséri. A történelemben Úrnak mutatkozó Isten az élet hétköznapijainak – az ószövetségi bölcsesség iskolájának – rendjét is uralja. Ezért az Úr félelme minden bölcsesség kezdete (Péld 9,10; Zsolt 111,10). A többi nép vallásában a kozmikus rend megismerése a bölcsesség, Izrael számára nem: a világot megalapozó bölcsesség (Péld 3,19) az Úr bölcsessége. A bölcsességről úgy beszélhetünk, mint személyről. Ő a bűnbánat hirdetője (Péld 1,20), vendégül hívja az embert (9,1), mint a kezdetek kezdete részt vesz a teremtésben (8,30). A bölcsességtan így istentan lesz. A bölcsességirodalom ezért túlmutat az emberi belátáson és okosságon. A bölcsesség az embert a láthatatlan Istenhez, minden bölcsesség forrásához irányítja.

Az isteni bölcsesség Isten Fiának küldetésében éri el tökéletes formáját. Isten Jézus Krisztust „bölcsességünké tette” (1Kor 1,30). „Benne van a bölcsesség mélysége” (Róm 11,33). Az emberré lett bölcsességben való részesedés Isten ajándéka, ami Krisztus keresztségének és feltámadásának misztériumában van elrejtve. Ezért marad „Isten titokzatos bölcsessége” elrejtve a hitetlenség elől (1Kor 2,7). Miután „a világ a maga bölcsességében” nem ismerte meg Isten Krisztusban megjelent bölcsességét (1Kor 1,21), most az Egyházban a mennyei fejedelemségek és hatalmasságok előtt ki kell nyilvánulnia Isten szerfölött sokrétű bölcsességének. Ez volt Isten örök szándéka, amelyet Krisztus Jézusban, a mi Urunkban megvalósított (vö. Ef 3,10-11).

Horst Bürkle

→ belátás, igazság, Lélek gyümölcsei, örökség, vallás,

búcsú

A búcsúról szóló tanítás és gyakorlati alkalmazása a bűnbánat szentségéhez kapcsolódik. Föltételezi a bűn örök és ideiglenes büntetését. Az örök büntetést a bűnbánat szentsége törli el, az ideiglenest a földön vagy a tisztító tűzben kell elviselni. A búcsú az ideiglenes büntetéstől teljes vagy részleges szabadulást ad. A búcsú elnyerése bizonyos körülményekhez van kötve (személyes megtérés, súlyos bűn esetén gyónás, szentáldozás és a bűnöktől való teljes függetlenség). Az Egyház teljes és részleges búcsúkat ismer.

A teljes búcsú minden büntetés, a részleges búcsú a büntetés egy részének elengedését jelenti. A búcsú alapjában arra vonatkozik, aki elnyeri, de közbenjáróként az elhunytaknak is szerezhetünk búcsút. Búcsú nyerhető a bűnbánat, a jámborság és a felebaráti szeretet bizonyos cselekedeteivel. Ezekről az Egyház a búcsúk jegyzékében tájékoztatja a híveket. Teljes búcsút csak a pápa, részleges búcsút a püspökök is engedélyezhetnek. Időnként újra rendezik a búcsúk ügyét, legutóbb ezt 1967-ben VI. Pál pápa tette meg.

A búcsú teológiai megindoklásához a következő adatok fontosak: a bűn és a bűn következményei; az Egyháznak a *megváltás gyümölcseinek* kiosztására kapott hatalma; az Egyház tagjainak szolidaritása és az Egyház kegyelmi kincsei. „Az Egyház kincse Krisztus megváltó művének jóvátétele és érdeme. Ehhez a kincshez járul a Szűzanya és a szentek imádságainak és jótetteinek valóban mérhetetlen, kimeríthetetlen értéke.” (VI. Pál). A búcsú lelki jelentőségét az egész Egyház és az egyes hívő megtérésének keretében kell látnunk.

Christian Schütz

→ bűn, elidegenedés, gyónás, kérő, közbenjáró ima, megtérés

búcsújárás

A búcsújárás szent helyek fölkeresése vallásos szándékkal. Minden vallásban és minden időben érezték az emberek a szükségét annak, hogy olyan helyeket keressenek föl, ahol az ég nyitottabb és Isten közelebb van hozzájuk, mint másutt.

Izraelben ilyen helynek számított Beérseba, Béth-Él, Dán, Gilgal, Síló és mindenek fölött Jeruzsálem. Az évi zarándoklaton (a jeruzsálemi templomba) Jézus is részt vett. E zarándoklatoknak saját énekei vannak a zsoltárok könyvében (84; 120-134).

Az első keresztény községtudatára ébredt annak, hogy Jézus halálával és föltámadásával eljött az az idő, amikor Istent nem ezen vagy azon a helyen, hanem „lélekben és igazságban” (Jn 4,20-24) kell imádni. A keresztények számára az új templom, melyben „Isten egész teljessége lakozik” a megdicsőült Jézus Krisztus, kinek teste az Egyház (vö. Ef 1,23; Kol 1,18). Maguk a hívők, akik a keresztség, a bérmálás és az Eucharisztia révén Krisztus testének tagjai, építő kövei annak a lelki templomnak, mely főként a liturgiában Isten üdvözítő közelségének és az ő dicsőítésének kiváltságos helye. Minden oltár, melyen az eucharisztikus áldozatot ünneplik, „félelmetes hely” (Ter 28,17), ahol Isten a lehető legközelebb hajlik az emberhez és felülmúlhatatlan módon megközelíthető. Bárhol hangzik föl Isten igéjének hirdetése, s mutatják be a szentmisét, illetve szolgáltatják ki a szentségeket, Isten színe előtt áll a hívő.

A szent hely ilyen átértékelése a kereszténységben sem zárta ki a búcsújáró helyek kialakulását. Elsősorban szent föld az az ország, ahol Isten Fia közöttünk lakozott. A búcsújárásnak ezért legfontosabb célja Palesztina, s azok a bazilikák, melyeket Nagy Konstantin korától építettek az Úr Jézus életének fontosabb helyei fölé. Szent Ilona, Szent Jeromos, Assisi Szent Ferenc és VI. Pál pápa jelzik a zarándokok megszámlálhatatlan seregét, akik útra keltek, hogy fölkeressék a helyeket Betlehemtől a Golgotáig. Ilyen Krisztus-búcsújáró helyek a Szentföldön kívül is alakultak, rendszerint ott, ahol valami ereklyét őrizhettek: Róma (szent lépcső, Veronika kendője), Torinó (turini lepel), Aachen, Trier (Krisztus köntöse), Nürnberg (szent lándzsa).

Jeruzsálem és a Szentföld mellett már az ősegyházban nagy vonzóereje volt Rómának Szent Péter sírja miatt. A vértanú sírok ilyen tisztelete a 2. sz-tól bizonyítható, s ezek a sírok a „kegyelem helyének” számítottak.

Az üldözések múltával a szentek sírjai és ereklyéi tettek búcsújáró helyé egy-egy templomot: Szent Péter és Pál sírja Rómában, Szent Jánosé Efezusban, a 9. sz-tól Szent Jakabé Compostellában.

A középkor végén kezdtek alakulni a Mária kegyhelyek. Mivel Máriától testi ereklye nem maradt (fölvétetett a mennybe!), a búcsújárások központjai csodatévő Mária-képek és szobrok lettek. Lourdes-t (1858) és Fatimát (1917) a Szűzanya jelenései és a csodák tették napjaink legkeresettebb búcsújáró helyeivé.

A búcsújárás, főként ha közösségben történik, az egész emberi élet, illetve a mennyek országa felé zarándokló Egyház képe.

Andreas Heinz

→ máriajelenések, népi vallásosság, szokás, út, zarándoklat

buzdítás, bátorítás

Az Egyház életében a parancsoló felszólító mód helyére egyre inkább a buzdítás lép. A liturgia igehirdetésében nem azt halljuk, hogy „ezt vagy azt tennetek kell”, hanem buzdítást kapunk a jó megtételére és a rossz kerülésére. S ezt nem is lehet kifogásolni, ha a buzdítás önmagára ébresztést jelent, azaz bátorítást, hogy az ember merjen önmaga lenni, találjon magára, gondolkozzék, vállalja érzésvilágát és tudjon dönteni. Teológiai szempontból nézve a buzdítás elválaszthatatlan a Szentlélekről és az Egyházzal szóló tanítástól: a hívő arra kap buzdítást, hogy vegye komolyan és gyümölcsöztesse saját karizmáit, mégpedig a közösségben, ahol a *más-más ajándékok* kölcsönösen serkentik, illetve korlátozzák egymást. A hivatás öntudatos vállalása nem a klérus és a szerzetesek kiváltsága, hanem minden megkeresztelt lélek adománya és feladata.

A Szentírásban a buzdítás/bátorítás szóhoz egész sor, három pont köré csoportosuló rokonértelmű szó kapcsolódik. A három sarkpont a *buzgóság*, a *bátorság* és az *ellenállás*. Isten készenlétben tartja „dühös” haragjának kelyhét azoknak, akik Isten és az emberek gyűlölete által meghiúsítják az Ő üdvözítő akaratát (vö. Jel 14,10). A keresztény ember arra kap buzdítást, hogy bátor ellenállása ne lankadjon a bűnnel szemben (vö. Zsid 12,3). Mindkét esetben az Istenért konfliktusokat is vállaló személy önállóságáról van szó.

Az ellentmondással járó veszélyes következmények vállalását és a véleményhez ragaszkodást mostanában *civil kurázsinnak*, *polgári bátorságnak* is mondják. Ami a polgári bátorság a társadalomban, az a hívő bátorsága az egyházban arra, hogy szabadon és felelősen használja karizmáit és ezzel elérje hitbéli nagykorúságát a hívők közösségében. Mivel az Egyház szociális formái nem *perfecta societasok*, azaz nem tökéletesek, hanem alakulóban vannak és szükségük van azoknak a bátorságára, akik újra meg újra kiszabadítják a *status quo*-ból és komoly következményekkel járó új kezdeményezésekre készítetik.

Ha a keresztények ilyen – Istenért és az emberekért lángoló – buzgóságra kapnak bátorítást az Isten országa felé vezető úton, akkor megszűnik az a veszély, hogy a buzdítás a fenti teológiai értelmezés szintje alatt csupán barátságos, pacifista, prófétai sorsot nem vállaló közösségi szellem alakítója legyen. Aki másokat hitük megvallására és aszerinti cselekedetekre buzdít, fölfedezi a másik embert, új dolgokat tapasztal, nem utolsó sorban magának a Szentléleknek hatásait. Aki pedig az ilyen buzdítást kapja, az elismerést arat a keresztények körében, átéli saját életének és „talentumainak” igazi szabadságát, és ezt annál kevésbé fogja minden áron érvényesíteni, minél inkább ő maga is buzdítani akar másokat.

Minden bátorság, minden karizma forrása természetesen Isten ereje: az ő kimeríthetetlen buzgósága az ember üdvözítésére, minden elképzelést felülmúló bátorsága, hogy szeretetből emberré legyen Jézus Krisztusban. A keresztény buzdítás tartalmának körvonalai Jézusnak teljesen az Atyára hagyatkozó bátorságában mutatkoznak meg: a kicsinyek föltétlen elismerésében, a nagyokkal szembeni ellenállásban, végül a kudarcban, a szenvedés és a halál vállalásában. Itt olyan bátorságról van szó, amit a keresztények nemcsak a sikerben és a jólétben, hanem a kudarcban és a jószándékú bátorság tehetetlenségében is vállalhatnak és egymásról kölcsönösen feltételezhetnek (vö. Jak 5,13; 2Kor 12,10).

Végül a keresztények a feltámadás tanításából merítik a buzdítást, hogy Isten az emberek bátorságát nem hagyja cserben, hanem arra építi fel országát. Az ilyen ígéret láttán a keresztény nem óhajtja letaszítani trónjáról Istent és idegen tőle a gigászok prométeuszi bátorsága, amely eleve kudarcra van ítélve.

Ottmar Fuchs

→ bátorság, bizalom, ellenállás, felelősség, hívás, karizma, nagykorúság, politikai tevékenység, resignáció/kétségbeesés, Szentlélek, szenvedély

bűn, tagadás

„A mai keresztény olyan világban él, aminek fölépítésében és életritmusában a bűn fogalmának nincs szerepe. Olyan világ ez, amely se kimondani nem tudja a bűnt, mert nincs rá szava, se megbocsátani nem tudja, mert nincs rá helye és hatalma, de úgy látszik, nem tud meglenni a kettő – ti. a bűn kimondása és feloldása – nélkül” (G. Ebeting).

A Szentírás az ember bűnét nem csupán az emberek közötti szociális téren elkövetett hibának tekinti, hanem a bűnt és bűnösséget teológiai összefüggésben tárgyalja: „tehát egy ember által lépett a világba a bűn, majd a bűn folyamányaként a halál, és így a halál minden embernek osztályrésze lett, mert mindnyájan bűnbe estek” (Róm 5,12). A szabadság és az *élet* megnyerése érdekében az embernek el kell hagynia a bűn útját és vissza kell térnie Istenhez. De a megtérés nem pusztán emberi mű: amit a próféták hirdettek, ti. hogy Isten maga hozza vissza és szabadítja meg az eltévedtet, Jézus Krisztusban és az istenország közeledtével végérvényesen nyilvánvaló lett. Őbenne lett valósággá Isten korlátlan és feltétlen igenje. Az ember „a bűn törvénye és a halál” hatalmába került (Róm 8,2), most azonban „a halálból átmentünk az életre” (1Jn 3,14) és a megváltás fölszabadított az új életre. De nem a „vezeklés” és a „jó cselekedetek” miatt, hanem tiszta szeretetből és „ingyen” (Róm 5,12). Az eredeti bűn következményei miatt kell az embernek „virrasztania és imádkoznia”, hogy kísértésbe ne essen (Mt 26,41; 6,13).

Az emberi bűnösség pusztán etikai és az emberre figyelő tárgyalásánál nem szabad figyelmen kívül hagyni a *bűn* lényegét, ami Aquinói Szent Tamás szerint „elfordulás Istentől, s odafordulás a teremtményhez”. A bűn tehát egy alapvetően rossz emberi döntést testesít meg.

A bűn nem csupán erkölcstelen cselekedet (törvényszegés), hanem az Istentől és szeretetétől való elidegenedés állapota. A *megtérés* az élet radikális irányváltoztatása Jézus felé, „aki az ítéletet kegyelemként, a kegyelmet pedig üdvösséges ítéletként hozza” (R. Schulte). Annak tudata, hogy Isten végtelenül szeret, megelőz minden aszkézist: „az ember rácsodálkozik a Jézus Krisztusban ajándékozott szeretetre” (K. Baumgartner). Csak Isten szeretetének megismerése teszi láthatóvá a bűn teljes valóságát, mely *bűnvallomásra* készítet: „A törvényt az ember végeredményben gyarlóságból tagadja meg, de a személlyel gyűlöletből kerül ellentétbe” (K. Demmer). E tagadás konkrétságának az önvád konkrétsága felel meg – mint elkülönülés a saját bűnös múlttól és nyíltság Isten ígéretére. A kibékülés Istennel és a felebaráttal nem elszigetelt magányban, hanem a bűnbánat szentségében – nyilvánosan és hivatalosan – történik, a kiengesztelődés folyamatában.

Mivel az ember hitének útja élete korszakainak felel meg, az Istenhez megtérés útja és a személyes-erkölcsi érés elszakadhat egymástól. Annál inkább szükséges a bűn *gyökereire* figyelni: az ilyen *főbűnök* nem közvetlenül mutatkoznak meg konkrét cselekedetekben, hanem az ember sok-sok cselekedete mögött meghúzódó magatartások és hajlamok. A lelkiélet előrehaladtával a hívő nem ténylegesen elkövetett bűnök miatt érzi magát bűnösnek, hanem sokkal inkább a *mulasztásai* és egyéni lanyhasága miatt (vö. Jel 3,15). A szentek élete mutatja, hogy a bűn iránti érzék egyenes arányban áll az istenközelséggel: minél közelebb van valaki Istenhez, annál jobban érzi a maga bűnösségét, érzi, hogy a bűnös emberiség tagja (egészen a *resignatio ad inferos*, 'méltók vagyunk a kárhozatra' élményig) és szolidáris a nyomorultakkal (Mt 25,31-40).

Michael Schneider

→ elidegenedés, Eucharisztia, gyónás, kiengesztelődés, kísértés, lelki beszámoló, megtérés, megvallás, rossz

C

Camara, Don Helder

Helder Pessoa Camara 1909-ben született Fontalezában. A II. Vatikáni Zsinat rendkívüli jelensége volt. A harmadik ülészig címzetes érsekként a Rio de Janeiro-i bíboros segédpüspöke és a *Favelas* (nyomornegyed) lelkipásztora volt. A negyedik ülészig 1964-ben Olinda és Recife érseke lett Északkelet-Brazíliában. A zsinat egyetlen közgyűlésén sem szólalt fel, de személyes kapcsolata, az ökumenikus és szociális kérdésekben vallott eszméinek nyíltsága révén hatása annyira megnövekedett, hogy a legbefolyásosabb zsinati atyának tartották.

Msgr. Camara egyszerre idealista és realista. Mindenekelőtt a szolgáló és mindenféle bajban lévő embereket segítő Egyház gondolatát sürgette. A zsinat végén azon püspökök egyike volt, akik radikális megoldással az egyéni egyszerű életre kötelezték magukat. Mint érsek nem palotában, hanem egy templom sekrestyéjében lakott, életét állandóan fenyegette az állam, mert őt és munkatársait kommunistának tartották.

A nyugati világban tett körútjain fölhívta a figyelmet egyházmegyéjére, és a Kelet-Nyugat, Észak-Dél közt feszülő ellentétek feloldásán fáradozott. Ahol a nyelvét nem értették, minden egyes szót széles gesztusokkal magyarázva kötötte le hallgatóit. 1984-ben lemondott az érsekség vezetéséről.

Helder Camara számára minden teremtmény elevenen és szembetűnően hordja a Teremtő jelét. Gyakran Assisi Szent Ferenchez hasonlították. Már szeminarista korában hajnali két óra tájt felkelt, hogy az éjszaka csendjében meghallhassa azokat a hangokat, amelyeket a nap zaja túlharsog. Isten, a természet és az emberi szív szól hozzá; mélyen vallásos, komoly és vidám elmélkedéseket és gondolatokat ír. A kistermetű, törekeny püspök igazságért és békéért folytatott állandó harcának gyökere a bensőséges viszony a Teremtővel és az egész teremtméssel. A lelkipásztori odaadás és a prófétai bátorság jelképe, aki állandóan felhívja a világ figyelmét a Krisztus akarata elleni emberi nyomorúságra. Akár az európai menedzserek szimpóziumán Davosban, akár Oslóban a békedíj átadásakor, Zürichben vagy Frankfurtban szólalt meg, mindig a jogfosztottak ügyvédje, fogyasztói társadalmunk figyelmeztetője, új igazságosság és testvériesség hirdetője volt. 1970. augusztusában „a szociális struktúrák erőszakmentes megváltoztatásáért végzett bátor munkájáért” megkapta az USA-ban a Martin Luther King-kitüntetést. Katolikus püspök, akinek szíve minden vallás, sőt még a nem vallásos idealisták számára is nyitott volt. Az igazán széles, minden világvallást egybefogó ökumenikus mozgalom egyik vezető egyéniségének hírében állt.

A kis bázisközösségekben bízik, amelyeket ábrahámíta kisebbségnek nevez, s amelyek világszerte szétszórtan, erőszak nélkül küzdenek az igazságosságért és békéért. Helder Camara a felszabadító lelkipásztorkodás jeles úttörője és lényegesen hozzájárult a felszabadítás teológiájának kialakulásához.

Gladys Weigner

→ alternatív élet, bázisközösségek, béke, erőszak, evangéliumi tanácsok, fogyasztás, felszabadítás, lemondás, nyomor, szegénység, szolidaritás, tevékenység/szemlélődés

caritas

[-> karitás](#)

cinizmus

A cinizmus az életkedv egyik legveszedelmesebb ellensége volt mindig és ma is az. Egyenesen a jelen és a jövő sírásójának kell tekintenünk. Korábban egyedi jelenség volt, napjainkban kezd elfogadottan tömegméretűvé válni. Peter *Sloterdijk* alkotta meg a *cinikus tömegtípus* fogalmát, mely „személyes harapás nélkül” integrálódott a mindennapi életbe és *modernizált boldogtalanság-tudatnak* nevezhető, de nagyon nehezen adható pontos megfogalmazás róla. Sloterdijk joggal utal a cinizmus bensővé válására: „A cinikus szemtelenség látványos támadásai ritkák lettek. Helyébe a lehangoltság lépett, a szarkazmushoz pedig hiányzik az energia”.

Nem szabad elhallgatni, hogy a *rejtett, benső cinizmus* itt-ott az Egyházba is betört. A II. Vatikáni Zsinat utáni nagy nekibuzdulások lelohadtak, sok várakozás nem teljesült, sikertelenségek mutatkoznak, s az Egyházban sokan azt mondják: „így nem mehet tovább!”, vagy megkérdeik: „hogyan tovább?”. Mivel a problémákra nincs közvetlenül adódó megoldás, nagy a rezignáció és a finom-udvarias cinizmus kísértése.

A cinizmus minden fajtája a konkrét megváltásba vetett hitet ássa alá, ezért a hívőnek, s főként a lelkipásztornak mindennapos szent kötelessége, hogy érzületét és szavait újra meg újra megtisztítsa a cinizmustól, s még a cinikus megjegyzésektől is tartózkodjék.

Ez a tisztulás a Szentlélek erejéből történik, aki nem engedi, hogy a megváltás művét negatív emberi beállítottság akadályozza vagy kérdésessé tegye. A Szentlélek e tevékenysége előtti megnyílás következménye, hogy minden akadály és tétovázás ellenére a megváltott életbe vetett hit győz, azaz a hívő ember szilárdan ragaszkodik Isten országához, mégpedig nem elkeseredetten vagy keményszívű „dogmatizmussal”, hanem a szent élet iránti elkötelezettséggel.

A hívő az elterjedt cinizmussal szemben magától értetődően és határozottan mond igent az Egyházon belüli erőfeszítésekre. Biztonsággal száll szembe azokkal, akik tetteit gúnyolódva kétségbe vonják. Ez a biztonság azonban távol áll az olcsó világi optimizmustól, sokkal inkább a hegyi beszéd vigasztalásaiból táplálkozik. Hűséges, megbízható, nem szeszélyes. Mindig alázatos marad, azaz megvan a bátorsága arra, hogy – becsületes, eleven, tiszteletteljes kapcsolatban az Egyház vezetőivel – az életet minden körülmények között tovább segítse.

Ekkart Sauser

→ állhatatosság, kételkedés, kritika, krízis, megújulás a Szentlélekből, rezignáció/kétségbeesés, tevékenység, türelem

communio

1. *Antropológiai megközelítés.* Ember mivoltunk mindent meghatározó alapvonása az a képesség és annak igénye, hogy önmagunk fölé emelkedjünk. Természeténél fogva az ember nem önmagába zárt, hanem a találkozásra, a másik lényre, a *te*-re van rendelve. Minden megértés és megértetés arra a tapasztalatra épül, hogy a közlés, legyen az szóbeli vagy másfajta, lehetséges és befogadható. Egy üzenet – *tartalmán* kívül – a tapasztalat magasabb szintjét teremti meg, azt ugyanis, hogy az emberek egymással közölni képesek valamit. Az emberi *én*, amely megnyílik a másik előtt, pl. a szeretetben, szolidaritásban és bizalomban, a szembenállást több és értelmesebb léletté alakítja, és ez az odaadás önmagát is gyarapítja. Vallásbölcselek (pl. Martin *Buber*, F. *Rosenzweig* és Gabriel *Marcel*) a modern szellem- és vallástörténet égető kérdéseit, a magányt, a történelmiséget és a mulandóságot a közlés képessége és a befogadás igénye szempontjából vizsgálták, és rámutattak a hitre támaszkodó *én-te* kapcsolat fontosságára. A személyes közlés a bizalom és a közösség (communio) terét teremti meg, amivel az *én* nem rendelkezik és amit a *te* nélkül nem érhet el.

2. *Teológiai alapok.* A kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy Isten közösséget alkot befelé (Szentháromság) és önmaga kinyilatkoztatásával közösséget teremt kifelé, ami Jézus Krisztus küldetésében és sorsában, valamint a Szentléleknek az Egyházban való állandó jelenlétében mutatkozik meg.

Isten nem csupán a szeretetben való találkozás terét teremti meg, hanem Ő maga a szeretet (1Jn 4,16), ezért inkább a személyes és kapcsolatos (*én-te*), mint az abszolút kategóriákban (legfőbb lény) fejezhető ki és ragadható meg. Isten önközlése Jézus Krisztusban és a Szentlélekben „életet” fakaszt (vö. 1Jn 5,11-12) és új kapcsolatokat teremt az emberek között (vö. Gal 3,28).

3. *Ekkleziológiai szempontok.* Isten önközlése „új népet” teremt (1Pét 2,9-10), megalapítja az Egyházat. Ennek a communionnak látható, szentségi jele a Krisztus testében és vérében való részesülés (1Kor 10,16). A szentségi communionnak egyszer s mindenkorra személyes és szociális jelentése is van: a feltámadt Krisztust megvalló, az Ő testében és vérében részesülő és ebben a szentségben egyesült keresztény közösség egyúttal a szétosztás, a szolidaritás és az egymás közti szeretet helye (vö. 1Kor 11,20-21; ApCsel 2,42-46) az egyes tagok, de az egyes egyházközségek között is (vö. ApCsel 11,27-29).

Az első századok alap gondolata az Egyház communionjáról – ti. hogy minden helyi egyház teljes egyház, azaz nemcsak a többi egyházzal együtt lesz azzá, ugyanakkor a többi egyházzal való közössége (communio Ecclesiarum) teszi katolikussá – újra jelentős hangsúlyt kapott a II. Vatikáni Zsinaton anélkül, hogy a közép- és újkor tekintélyi jellegű (auctoritativ) egyházképét feladta volna (vö. LG).

Az elkövetkező évtizedekben az Egyház tevékenységére nézve alapvető lesz az a tanítás, hogy az Egyház „a hit, a remény és a szeretet közössége itt a földön” (LG 8.); e megújult önértelmezés alapján szolidáris közösségben él minden emberrel, azokkal is, akik más meggyőződést vallanak (GS); tudatában van, hogy küldetése a szegényekhez és a szenvedőkhöz szól; és végül mindig nyitott akar maradni az evangéliumi megújulásra (Ecclesia semper reformanda, LG 8).

4. *A communio-lelkiség elemei.* Az Isten és az ember szeretet-egységének (vö. 1Jn 4,20; Lk 10,25-37; Jn 15,15; 17,22) oda kell vezetnie, hogy a keresztények egyre jobban érezzék a szolidáris összetartozást egymás között, és ezt a tapasztalatot a missziós lelkiség által másnak is továbbadják. Egyrészt a misztika, imádság és elmélkedés, másrészt az elkötelezettség (pl. a békéért és az igazságosságért; az emberiség túléléséért) az egy keresztény hivatás megkülönböztethető, de egymástól el nem választható két szempontja. A keresztény Egyház és közösség belső lényege szerint arról ismerhető fel, hogy az isteni Ige köré az

Eucharishtiában gyűlik össze, külső megnyilatkozásaiban pedig a világgal való érintkezésben, főleg a szegényekkel való szolidaritásban.

Az egyházak egymás közötti és a római pápával való *communio*ja teszi lehetővé az egységet a sokféleségben és ugyanennek a lelkiségnek sokféleségét az egységben.

Végül az 1979-ben megfogalmazott Pueblai dokumentum alapeszméje, a *communio et participatio* 'közösség és részesedés' az egész Egyház számára egyre nagyobb jelentőségű lehet: helyes, ha a kereszténység evangéliumi jelenlétének és missziós erejének érdekében az Egyházban (pl. a klerikusok és laikusok, a férfiak és nők között) inkább az egyesítő, mint az elválasztó elemeket és Isten egész népének hitérzékét juttatják szóhoz; az emberiség pedig túlélése és az ökumené érdekében egyetlen nagy közösségnek, *communio*nak tekinti magát, mely az egyetlen Úr körül gyűlik össze és együtt várja az ő dicsőséges eljövételét.

Hermann Schalück

→ Egyház, egyházközség, egység, Eucharisztia, kapcsolat, misszió, ökumenikus lelkiség, részesedés, találkozás

csoda

Az Ó- és Újszövetségben nagyszámú csoda-történet van. Kezdetől fogva jelentős szerepet játszottak Izraelben Isten kinyilatkoztatásának közvetítésében és hívő elfogadásában. A *csoda* elvont fogalom, ami lassanként használhatatlannak bizonyult a teológiában. Ilyen gyűjtőfogalmat sem az Ó- sem az Újszövetség nem ismer.

1. A keresztény teológia a rendkívüli, *természetfölötti* jelenségeket mind a mai napig a hit által megvilágított értelem fényében próbálja magyarázni (pl. Ágoston, Aquinói Tamás, J. H. Newman). A keresztény hittel szemben a legerősebb kihívást a *csodák* durva tagadása jelentette a XIX. század óta a felvilágosodásban és a racionalizmusban a természettudományokkal együtt.

Az utóbbi időkben sikerült a csodákkal szembeni *blokádot* áttörni. Így vált lehetségessé a biblikus történetek és az egyháztörténelem csodálatos eseményeinek új értékelése. Ebben segített

a) a logikailag hamis és teológiailag elégtelen *természettörvények áttörése* meghatározás feladása;

b) a mélyenható változás a természettudományokban és a tudományelméleti belátásokban (a *zárt természeti okság* rendszerének feladása);

c) azonos vagy hasonló jelenségek megismerése (pl. gyógyulások) más vallásokban és kultúrákban (formatörténeti módszerek, kultúr- és vallástörténet);

d) a parapszichológia igazolt eredményei;

e) új gondolkodásmód a teológiában, mely már figyelembe veszi az említett tényezőket.

Teológiailag már nem lehet a csodát az isteni beavatkozás külső, objektív, mindenki által észlelhető *bizonyítékának* tekinteni. Magyarázatát újból és széles látószögben kell megkísérelni.

2. Nagyon kézenfekvő az ószövetségi *bizonyíték* újragondolása. Az Ószövetség a világban mindenütt, minden dologban és minden eseményben az Isten működését látja: Ő kelti fel a napot, Ő fakasztja a forrásokat a völgyekben, Ő növeszti a fűvet a marhák számára, Ő küldi a sötétséget és éjszaka lesz, Ő ad táplálékot az oroszlánkölyköknek, „melyek Istentől kérik táplálékukat” (Zsolt 104,10; vö. Jób 38). A hívő tekintet mindenütt észreveszi Isten bölcsességét, lenyűgöző szépségét, hatalmát és nagyságát, és csodálkozva dicséri és imádja Őt. Nemcsak Isten műveit ismeri meg így, hanem magát Istent is, aki a dolgokba mintázta lényegét és így önmagát megmutatva megismerhető lesz. Anélkül, hogy a világot Istennel azonosítaná (mint a panteizmus minden formája teszi), Izrael – ez elsősorban a bölcsességi irodalomban látható – a teremtésben fölismeri magát az Istent, az ő „dicsőségét” (vö. Róm 1,19). Hiszen „dicsősége betölti az egész földet” (Iz 6,3).

Izraelnek természetes, hogy fölismerje Isten csodálatos működését a nép történelmében és az egyes emberek sorsában (pl. a csodálatos születésekben). Számunkra az első és másodlagos okok közti különbségtétel elengedhetetlen (pl. az egyiptomi csapások és a fáraó makacssága). Hogy becsületesen gondolkodhassunk, használnunk kell őket. Ennél sokkal fontosabb, hogy az *új naivitásra* törekedjünk az Isten megismerésében, amint azt a csoda legújabb magyarázata mutatja: „minél intenzívebben tevékenykedik Isten a világban, annál inkább működik a teremtmény maga, és minél önállóbban tevékenykedik a teremtmény, annál inkább közvetíti az Isten tevékenységét a világban. Ebből következik: mindaz, ami a világban történik, valamiként az Isten műve, de mindig másként az Isten műve... A valóság mélyébe tekintő ember látja, hogy mindig és mindenütt Isten cselekszik” (Weissmar 143).

A hívő megismerés közvetlen tapasztalatának nincs szüksége az értelmi biztosítékra. Döntően a közvetlen, egyszerű, szemlélődő figyelem visszaszerzéséről van szó, a „természetes meditáció gyakorlásáról” (Ph. Dessauer), a valóság közvetlen megértéséről

(költészet). Ezt minden ember megszerezheti. Az Ószövetség ismét taníthatná a teremtés műveiből és a történelemből megismerhető Istent, olyan formában, ami a mai (posztmodern) tudásanyaghoz közel áll.

A keresztény ezen kívül megpróbálja megérteni azokat a szentháromsági dimenziókat, amelyekről a Fiú istenképisége, teremtő közvetítése (Zsid 1,3; Kol 1,15-20) és a Lélek univerzális tevékenysége tanít (vö. Moltmann).

3. Az Újszövetségben a csodáknak dialogikus jellege van, vagyis „a csodák kinyilatkoztatják az Isten személyes szeretetét, szolgálják az ember üdvösségét és ezáltal hívő választ sürgetnek az embertől” (Ullrich). E vonások a názáreti Jézus csodáiban világosan fölismerhetők. Az evangélisták többször említik a hitet mint a csoda föltételét, illetve a hitetlenséggel okolják meg elmaradását (vö. Lk 7,50; 8,48; 17,19; Mk 6,5-6a; 9,23). Főként Máté írja le a csodákat a hit történeteiként. Szent János következetesen a csodás események *jel*, (szemeia) karakterét emeli ki, melyekben Isten dicsősége jelenik meg, és az a rendeltetésük, hogy az emberekben hitet ébresszenek Isten küldötte iránt.

Jézus megértéséhez döntő jelentőségű a csodák és az Isten országa hirdetésének összefüggése. Ezekben a hatalmas tettekben (dünameisz) hirdeti Isten országát, és mutatja meg kezdődő jelenlétét (vö. Mt 12,28; Lk 11,20). A csodákból ismerhető fel, hogy Jézus az ember és a teremtés teljes üdvét, gyógyulását, a gonosz hatalmaktól való szabadulását hozta (démonok, sátán, exorcizmusok). Ez az összefüggés a Jézus csodáit őrző hagyományban lényeges elem, s megalapozza e csodák egyszerűségét és különleges voltát. Nem kivételek a Krisztus istenségét kinyilatkoztató csodák sem.

A csodák és az Isten országa közti összefüggés megfigyelhető a húsvét utáni csoda-elbeszélésekben is (ApCsel, Szent Pál, szinoptikus tanítványi kör), amikor az apostolok Jézus nevében teszik, illetve Jézus Lelke karizmáinak tartják a csodákat (vö. ApCsel 3,6; 1Kor 12,4-11.28-30; Róm 12,3-8). Szent Pál arról beszél, amiről felismerik az apostolokat, jelekről, csodákról és erőmegnyilvánulásokról (2Kor 12,12; vö. Róm 15,19). Ebben mutatkozik meg a hit számára, hogy az új, eszkatologikus világkorszak Isten országának meghirdetésével már elkezdődött, Jézus feltámadásában véglegesen hatályba lépett és a keresztény közösségben – a szó, az imádság és a Lélek erejének rendkívüli hatásaiban – minden időben megismerhető.

Wolfgang Trilling

→ Isten uralma, karizma, máriajelenések, parapszichológia, teremtés

csodálkozás

Csodálkozni azt jelenti: a világot csodának látni. Ilyenkor a bennünket körülvevő valóság elveszíti elsődleges magától-érthetőségét és ajándék jellege nyilvánul meg. Csak a csodálkozó emberben vetődhet fel az istenkeresés gondolata a fájdalom és a boldogság határélményében. Hozzá kapcsolódik az élet tisztelete és a hála, s végigkíséri a vallás és a hit útját.

A Szentírásban a csodálkozás és a félelem, a megborzás és rettegés szorosan áll egymás mellett (vö. Zsolt 48,6; Jer 4,9; Jób 21,5; Sir 43,24; Mk 4,41; 10,32; Lk 8,25; Mt 8,27). Ismeri a „csodálkozó félelmet” (Iz 14,16), és a „rémült csodálkozást” (Hab 1,5). A Szeptuaginta csodálkozásnak (thaumadzein) nevezi az isteni kinyilatkoztatás fogadását (vö. Kiv 34,10; Jer 4,9; Jób 18,20; Zsolt 4,4; 17,7; 31,22; Sir 11,13; Bölcs 11,14). Az Újszövetségben Jézus szavait és tetteit fogadják csodálkozással (vö. Mt 9,33; 12,23; 15,31; 22,22; Mk 5,20; Lk 4,22; 11,14).

Csodálatba ejt-e még minket a Szentírás hallatlan üzenete? Ennek magva: Isten, a Fölséges, akinek semmi szüksége sincs ránk, hogy Istenné lehessen és az maradjon, mert önmagával folytat örökké boldog szeretet-párbeszédet, akarja, hogy mi is éljünk. Jézusban és Szentlelkében hozzánk kötődött, mert azt akarja, hogy szeretet legyen közte és közöttünk. Ugyanaz az Isten egyszersmind nagyon diszkrét, szerető partner, aki megengedi, hogy csodálkozó félelemmel érdeklődjünk félelmetes hallgatása után. Ennek oka, hogy minket szabadságunkkal együtt – jóban és rosszban – radikálisan komolyan vesz. Komolyan veszi szabadságunkat, mert szeretetünket akarja, mert tapintatos jelekkel csalogat és nem rohan le csodáival. A szeretet szabadság nélkül fából vaskarika lenne. Isten, a szeretet hatalma a tehetetlen szeretet útját járja; ennek láttán először rettegő csodálkozásunk ismét hálás csodálkozássá lehet. Ez ellenkezik az újkori *homo faber* méricskélő és elvetemült magatartásával, ami elől rejtve maradnak az élet és a valóság mélységei.

Johannes B. Brantschen

→ érzelem, misztérium

D

Day, Dorothy

A New York-i újságíró (1897-1980) ott volt az USA katolikus munkásmozgalmának bölcsőjénél. 16 éves diáklányként lépett be a szocialista pártba, később inkább az anarchista eszmékkel szimpatizált. Első cikkeiben „egyetlen, hatalmas vádat emelt a jelenlegi rendszer ellen”. Félénken és kételkedve közeledett a valláshoz: nagyon vonzónak és élőnek tűnt számára a sok évszázadon keresztül fennmaradt Egyház – de miért hagyta magára a haszonra beállított gazdasági rendszer áldozatait? Hogy megmutassa a szolidaritás útját, Dorothy 1933-ban Peter Maurinnal megalapította a „The Catholic Worker” (A katolikus munkás) című újságot, ami még ma is egy centbe kerül. Ugyanilyen néven mozgalmat is indított, mely megnyitotta „a vendégbarátság házait”, leveskonyhákat állított fel és részt vett a keresztény szakszervezetek elindításában. A „Workers” tiltakozott a németországi zsidóüldözés ellen, bojkottot hirdetett az éhbért fizető munkaadók ellen, követelte a munkások beleszólási és társbirtokosi jogát.

Dorothy negyven éven át utazott szerte Amerikában, farm-közösségeket, munkanélküli találkozókat, lelkigyakorlatokat szervezett és hatszor vonult börtönbe.

A szegények és elnyomottak iránti politikai elkötelezettsége vallásos alapokon nyugodott, „mert éreztük, hogy ők állnak Istenhez a legközelebb”. Krisztus nem királynak, hanem munkásnak született. Szilárd meggyőződése volt, hogy a társadalmi nyomort és a háborús veszélyt nem lehet csupán társadalmi reformokkal megszüntetni. Az egyedüli valóban teherbíró remény az „életszentségre” törekvés. „Micsoda 2000 év a világtörténelemben? Éppen csak elkezdtünk szeretni!” Egész élete folyamán vágyódott az abszolút szeretetre és Isten „örökké hordozó” karjára. Szerinte az evangéliumnak a társadalmi struktúrákat és a személyes életet is radikálisan kell megváltoztatnia. Ő maga az életszentség teljesen igénytelen formáját élte, amely arra kötelezte, hogy a bajok gyújtópontjában legyen jelen. A szeretet konkrét és nagyon kényelmetlen dolog. A tiltakozás és a segítség megszervezése nem elegendő a szerencsétleneknek. „Velük kell élni, szenvedésüket meg kell osztani. A magánéletet fel kell adni...” Dorothy szobája ezért a bajbajutott emberek átjáróháza volt éppúgy, mint a vendégházai. Mint Emmauszban Krisztust, a felebarátot is a „kenyértörésben” kell felismerni: „A mennyország lakoma” – jól tudta ezt Dorothy – „és azzá lesz az élet is, ha csak falatnyi kenyérünk van is, de megosztjuk másokkal.”

Christian Feldmann

→ apostolság, karitás, nyomor, politikai tevékenység, szegénység, szent, szolidaritás, vendégbarátság

Delp, Alfred SJ

Alfred Delp jezsuitát a berlini népbíróság a *Kreisauer Kreis* nevű náci-ellenes ellenálló csoport tagjaként 38 éves korában, 1945. január 11-én hazaárulás miatt halálra ítélte és 1945. február 2-án Berlin-Plötzensee-ben kivégeztette.

Kivégzésének végső oka a nemzetiszocializmus és a kereszténység feloldhatatlan ellentéte volt. Hitének tanúi elsősorban a „börtönbeli titkos levelezése” és az 1944. októberétől 1945. január végéig a berlini Tegel-börtönben írt elmélkedései „szemtől szemben a halállal”. Az elpusztíthatatlan remény okmányai ezek és bizonyítják, milyen életerős a keresztény hit a támadás pergőtűzében is.

Ezekben az írásokban újra bebizonyítja bölcséleti irányvonalát (vö. M. Heideggerrel folytatott vitáját: *Tragische Existenz*, 1935); fogékonyságát kora problémái iránt (vö. történelembölcséleti és antropológiai tanulmányai); szociálpolitikai elkötelezettségét (vö. a bogenhauseni Szent György templomban tartott beszédei, részvétele a *Kreisauer Kreis* új ellenállási tervének kidolgozásában, melyekben a *Rerum Novarum* és a *Quadragesimo anno* enciklikák elkötelezett harcosának mutatkozik).

Ha megjelennek összegyűjtött írásai, akkor válik majd lehetővé szellemi végrendelete születési folyamatának pontos végigkövetése. Életének és egyházi-világi elkötelezettségének megértéséhez lényeges a megtestesülésén alapuló bátorsága: „bízunk az életben, mert nem egyedül éljük, hanem Isten éli velünk.”

Roman Bleistein

→ Bonhoeffer, D.

démonok, ördögűzés

A *démonok* a Sátánnal, a személyes gonosszal szemben az általános gonoszságot, az egyén, csoport vagy közösség esetében az istenellenes, élet- és önpusztító magatartást jelentik. Rokon jelentésű fogalmak a *kísértés*, a pszichológiai *elfojtás*, az *én-szakadás* és azok a jelenségek, amelyeknek szélsőséges formái a pszichiátria esetei.

Loyolai Szent Ignác a lelkigyakorlatokban a démonokat *gonosz léleknek* nevezi. A hagyományos vallási és a modern tudományos nyelv között a *megszállottság* fogalma lehet a közvetítő. Az Egyház gyakorlatában a démonokkal kapcsolatban külön szertartás alakult ki, amit exorcizmusnak, ördögűzésnek nevezünk. Az exorcizmus a mai társadalmi-kulturális változások miatt a nyugati ipari államokban már nem időszerű; s mivel rendes körülmények között a démoni valóság nem bizonyítható, a hivatalos Egyház gyakorlatilag ma már nem alkalmazza.

1. *A démonok a Szentírásban.* Az Ó- és Újszövetség részletesen tárgyalja az ember *harcát* a démonokkal. Az ún. őstörténet (Ter 1-11) a gonoszság oly nagymérvű növekedését írja le, hogy Isten maga is megbánja, „hogymert teremtett a földön” (6,6). Az ember Káin, megöli testvérét, mert azt jobban kedvelik; nem képes a fejét felemelni: „ha nem cselekszel helyesen, nem bűn van-e az ajtó előtt, mint leselkedő állat, amely hatalmába akar keríteni, s amelyen uralkodnod kell?” (4,7). A démon jelképe a kígyó, mely a félelemmel csábít. Démoni Lámek bosszúéneke, az istenek és az emberek házassága, Noé részegsége, a bábéli toronyépítés. A démon mutatkozik meg Ábrahám, Izsák és Jákob vereségében. Jákobnak az Istennel kell küzdenie: ebben a harcban megsérül és akkor kapja a megtisztelő *Izrael*, 'Istennel harcoló' nevet (vö. 32,23-33). A kiválasztással kapcsolatban Mózesnél is találkozunk a démonokkal. Isten a szövetség jelképéül Mózes vérének követeli. Csak feleségének, Cipporának tette menti meg Mózeszt, ugyanis a sivatagi oázisban körülméleti fiát és azzal érinti Mózes ágyékát (vö. Kiv 4,24-26).

A *szenvedés* és a démon összekapcsolása Jób alakjában és Jeremiás vallomásában sűrűsödik össze, aki megátkozta fogantatásának és születésének napját. Klasszikus megfogalmazás az Ef 6,12: „Nem annyira a test és a vér ellen kell küzdenünk, hanem a fejedelemségek és hatalmasságok, ennek a sötét világnak kormányzói és az égi magasságoknak gonosz szellemei ellen.” Főleg Márk húzza alá, hogy Jézus föllépése a démonok elleni harc volt. A szinoptikusok az egyetlen megbocsáthatatlan bűnnek azt a vádat tartják Jézus ellen, hogy démontól megszállott (vö. Mk 9,29). Ezt az embereket komolyan fenyegető, félelmetes valóságot a szent írók nagyon szemléletesen írják le. A depressziós Saul, a gerázai megszállott és a Filippiben élő jósnő ennek beszédes példái. A démonok elleni harc ószövetségi rituális kifejezése az engesztelő nap, amikor a nép bűneivel megterhelt bűnbakot mint jelképet üzték a sivatagba Azazelhez, mert a pusztához nemcsak az isteni jelenlét, hanem a démonoktól való veszélyeztetettség élménye is kapcsolódik.

2. *A démonokkal való találkozás lelkiéleti vonatkozásai.*

Bizonyos, hogy a démonok valósága a pszichiátriában kezelt jelenségekben mutatkozik meg. A pszichiátria tulajdonképpen egy jéghegy csúcsa, ami minden egyes ember tulajdonképpeni megterhelését mutatja. A démonok elleni harc manapság mindenekelőtt a különböző gyógyítási módokban mutatkozik, vagyis a pszichológiai módszerekben van jelen. Meggondolandó azonban, hogy nem minden aszociális magatartást (bűnözés, kábítószeres, konzum-magatartás, csavargás, elmagányosodás, stb.) lehet a démonokkal magyarázni. Mind jobban erősödik az a felismerés, hogy a testi betegségek nagy részének lelki háttere van és ezzel is magyarázható a démonok uralma (pszichoszomatika). A politikai, társadalmi magatartásban is egyre jobban felfigyelnek erre a valóságra. Az előítélet-kutatás felfedi, hogy az ellenségképek a kollektív elfojtásban és a meg nem oldott, történelmileg indokolt félelmi

és hatalmi magatartásban gyökereznek és ezért leküzdhetetlennek látszanak. A világméretű antiszemitizmus, a nők lebecsülése és elnyomása, a *néger, indián, török, cigány* szavakhoz fűződő érzelmi reakciók nagyon hasonlítanak a démonok boszorkányőrületben és inkvizícióban megnyilvánuló uralmi törekvéséhez.

Ebből a háttérből fakad a kérdés, hogy a korlátlan fejlődésbe vetett hit álarcában tulajdonképpen nem a démonok hatalmi eszköze rejlik-e, amellyel megtiltják a modern embernek, hogy azzal a határozottsággal beszéljen az erőszakról és róluk, mit ahogy a zsoltárok beszélnek. Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlatait Szent Pálnak arra a hagyományára építette, hogy az embernek meg kell tanulnia a jó szellemek és a démonok befolyásának megkülönböztetését.

Wolfgang Feneberg

→ bűn, milícia/harc, pszichológia, rossz

devotio moderna

A devotio modernának nevezett lelkiségi irányzatot a kortársak nevezték újnak, 'modern'-nek (pl. 1420-ban Henri Pomerius), annak ellenére, hogy szorosan kötődött a hagyományhoz. A 14. sz. végén Ny-Európában jelent meg mint önálló jámborsági irányzat. Gyökerei a „középkor alkonyának” lelki, kulturális és társadalmi válságaiba nyúlnak: az egyházi élet külsőségessé vált, szakadék támadt a jámborság és a teológia között (nominalizmus), s a természeti katasztrófáktól (pestis) sújtott emberek a hitben kerestek menedéket.

1. *Kialakulása.* A korábbi reformmozgalmaktól eltérően (Cluny, Citeaux, ferencesek) a devotio moderna nem egy rend regulájára épült, hanem mint – férfi és női – laikus mozgalom jött létre. Kezdeményezőjének Geert *Grootét* (1340-84) tartják – „megújulásunk első atyja és az egész devotio moderna kiinduló pontja volt” (J. Busch) –, aki tudományos felkészülése után „megtért”, s 1379-ben alapította az első női közösséget. A regula nélkül, a világ felé nyitott nővérközösségek mellett hamarosan kolostori ág is alakult: 1387-ben Windesheimben alapította Groote az első kanonoki közösséget, melyet hamarosan 90 alapítás követett. A devotio moderna irodalmi megalapozásához tartozott Florens *Radewijn* (+1400) *Tractatus devotus*, Jan *Mombauer* (+1501) *Rosetum exercitiorum spritualium* c műve, s különösképpen az *Imitatio Christi*, 'Krisztus követése'.

2. *Krisztus követése.* Thomas von Kempen, Kempis Tamás (1380-1471), aki hetvenkét éven át volt a Zwolle melletti Agnetenberg kolostorának szerzetese, kézírata végén a négy könyv szerzőjének vallja magát.

A szerző 1159 szentírási idézettel, sok lelki és erkölcsi alapszabállyal vezet az önismeret útján az Istennel való egyesülés felé. Mivel az ember „számkivetésben él, el kell szakadnia minden mulandótól és minden teremtménytől” és Krisztus barátságát kell keresnie. A szenvedő Krisztus követése „a mennyországba vezető királyi út”.

A Krisztus követését 1470-ben Augsburgban kinyomtatták, s hamarosan nagyon népszerű lett. Kilencvenöt fordítását több, mint 3000 kiadásban vehették kézbe a hívők, s mindmáig a legolvasottabb lelki könyv.

3. *Céljai.* A korabeli jámborsági gyakorlatokat elégtelennek tartva (zarándoklatok, ereklyetisztelet, a vallásos és világi élet eltávolodása) a devotio moderna képviselői a mindennapok misztikáját keresték, melyet bensőség (Szent Ágoston, ciszterciek, ferencesek), krisztusközpontúság (Jézus embersége), a Szentírás szeretete, a kézi munka megbecsülése (pusztai remeték), az ifjúság nevelése, s a rendszeres imádságos élet határoz meg. A városban lelki életet élők fontos segédeszközei a lelki napló, idézetgyűjtemények, levelek, lelkiismeretvizsgálat, lelki olvasmány. A cél a laikus hívők személyenkénti lelki életre nevelése, de nem a tudás, hanem az érzület vonalán („jobb a bánatot érezni, mint tudni a tudományos meghatározását”).

A módszeres imádságra és elmélkedésre neveléssel a devotio moderna lényeges szerepet játszott a lelki élet 16. sz-ig tartó megújulásában, pl. García Jiménez de Cisneros apát (+1510) hatása Szent Ignácra.

Michael Schneider

→ hétköznapi, imádság, Krisztus követése, krisztuskapcsolat, lelki szentírásolvasás, lelkigyakorlat, önismeret, város

dialogus, párbeszéd, lelki beszélgetés

1. Amint a kimondott szó fölébreszti az alvó embert, úgy a szó felfrissítheti, fölemelheti a lelki életet is. A vallásos beszélgetés már a kereszténység kezdetén szokásos volt, mintája Jézusnak Nikodémussal folytatott éjszakai beszélgetése (Jn 3,1-21).

A dialógus történelmi fejlődésének *állomásai* többek között: – a sivatagi remeték (akiket a szegények és gazdagok egyformán felkerestek tanácsért vallásos és élet-kérdésekben), – a Szent Mónika és Szent Ágoston közötti lelki beszélgetés; – a XII. sz-i kolostorok gyónással összekapcsolt lelki beszélgetései, amit a harmadrendek jámborsági gyónással a laikusokra is kiterjesztettek;

– a XVII. sz. mint a lelki beszélgetés/lelkivezetés aranykora (Szalézi Szent Ferenc, a francia oratóriánusok);

– a XIX. sz-ban az orosz sztárecek, akik beszélgetéseikben különösen a lélek derűjére és örömére mutattak rá.

Századunk ismét fölfedezte a beszélgetés fontosságát, főleg három, párhuzamos vonalon: az egyik a *pszichoterápia*, mely a szót és a kommunikációt gyógyító céllal alkalmazza; a másik az *amerikai lelkipásztori mozgalom*, mely az USA-ban 1920-ban kezdődött; a harmadik a II. *Vatikáni Zsinat* által kiemelten ajánlott és azóta mind inkább növekvő egyéni és csoportos párbeszéd-készség.

2. A beszélgetés találkozás. Két *rendszer* találkozik egymással: öntudat az öntudattal (szóbeli közlés); a tudattalan a tudattalannal (nem szóbeli közlés): a személy központja a személy központjával (a szólítás és rezonancia, mint a szabadság lehetősége). A beszélők közti teret ötféle érintkezés tölti be (értelmi, érzelmi, példaképszerű, egzisztenciális és a keresztényeknél pneumatikus). Az igazi párbeszéd alapja a partnerség, azaz a résztvevők nyitottsága a beszédben az irracionális, előre nem tervezett, meglepő fordulatokra is. Ilyenkor nem alany áll szemben tárggyal, hanem alany az alannyal. A beszélgetés célja a vitával szemben nem az érvelés, hanem a realizálás, vagyis rólam, a megbeszélte dolog reám való hatásáról van szó. Jellegzetes nehézségek: a meghallgatás-képtelenség, a bőbeszédűség és a nehézkes kifejezési készség. A beszélgetés elemei: barátságos kapcsolatteremtés, emlékezés a körülményekre, megfelelő téma, a lezáró összefoglalás és az utólagos reflexió.

3. A lelki beszélgetés ugyanezekre az alapokra épül, de sajátos témaköre van. Témája mindaz lehet, amit a vallásos értelemkutató kérdések felölelnek. Alkalmul szolgálhat minden véletlen találkozás. Sajátos alkalmi a beteg- és családlátogatás, tanácsadás, az a gyónás, amely hosszabb beszélgetésre is alkalmat ad. Célja a hit megerősítése az élet különféle helyzeteiben.

4. Beszélgető partnert (akár pap, akár laikus) emberiessége és vallásossága alapján választanak az emberek. Először emberiességét keresik (tudjon odafigyelni *minden hullámhosszon*, gyakorlott beszélgető, megfontolt és pozitív életbeállítottságú legyen, tisztánlátással és empátikus képességgel rendelkezzen). Erre épül rá a vallásos kapcsolatteremtés. A másik fontos tényező a lelki tapasztalat (az evangélium életet teremtő tanításának és lélekre gyakorolt hatásának ismerete, a természetes vallásosság és a keresztény vallásosság megkülönböztetésének képessége és az Istennel való személyes kapcsolat kisugárzása).

A csoportos megbeszélésnél is hamarosan az veszi át az irányítást, aki lelki tapasztalatokban gazdagabb. A kölcsönös megbeszélés megerősít a hitben. A résztvevőket az az érzés kapcsolja össze, hogy jó együtt lenni olyan emberekkel, akikkel vallásos (keresztény) témákról is lehet elbeszélgetni.

Joseph Goldbrunner

→ beszéd-elmélkedés, buzdítás, diszkréció, gyónás, lelkipásztorkodás, lelkivezetés, személy, szó/ige, találkozás

diszkréció

A latin *discernere* szóból származik, és elválasztást, megrostálást, kiválasztást, megkülönböztetést jelent. A lelki ember (a pneumatikosz) különös ismertetőjegye. Ezzel az erénnyel különböztetheti meg bölcsen a jót a rossztól, az igazat a hamistól, a helyeset a helytelenőtől. Szent Jeromos a Vulgátában általában a *diakrizisz* szót fordította *discretio*-val. Az Ószövetségből ismerjük Salamon álmát, amelyben Istentől nem hosszú életet vagy gazdagságot kér, hanem „halló szívet” és „diszkréciót, hogy meg tudja különböztetni a jót a rossztól” (1Kir 3,9.11). A lelkek megkülönböztetése Szent Pálnál ugyanennek újszövetségi visszacsengése a különböző karizmák felsorolásában (1Kor 12,4-10). Bár a régebbi remeteszabályzatokban vannak olyan előírások, amelyek ellenkeznek a diszkréció szellemével, mindig nagyra becsülték a finom megkülönböztető készséget és a bölcs értékelést. A remeték atyja, Szent Antal mondja: „vannak, akik testüket felőrölték a vezekléssel, mégis eltávolodtak Istentől”. Cassianus a diszkréciót az okossággal és mértékletességgel kapcsolja össze: a bölcs mértéktartás föltétele, megkülönböztetési készség a törvényhozásnál, figyelembe veszi az embert és adottságait.

A diszkréció gyakran mértékletesség erényével párosul, mely a megkülönböztető képesség következménye a konkrét szituáció, az egyes ember egyszerű adottságai és bárminemű inségének felismerésére. Szent Benedek szabályát Nagy Szent Gergely pápa „regulam discretionis praecipuam” a diszkréciót tekintve nagyszerű regulának mondta (Dial II.36). Szent Benedek pedig joggal nevezi a mértéktartó megkülönböztetést „mater virtutum”, 'az erények anyjának' (Reg 64,19).

A késő középkorban a misztikusok a diszkréció régi hagyományát, a lelkek megkülönböztetését elevenen tartották. Az újkor kezdetén Loyolai Szent Ignác a *Lelkek megkülönböztetésének szabályaiban* (Lelkigyakorlatos könyv) apró tanácsokat fűz hozzá.

Bernhard M. Lambert

-> belátás, erények, karizma, lelkek megkülönböztetése, mértékletesség

dogma

A dogma a görög *dokein*, 'gondolni', 'jónak látszani', 'elhatározni' szóból származik. Eredetileg a filozófiában, az orvos- és jogtudományban tudományos véleményt, tételt, a politikában határozatot, illetve rendeletet jelent, vagyis olyasmit, ami sokaknak vagy mindenkinek igaznak és helyesnek tűnik. Az egyházi nyelvhasználatban a dogma kinyilatkozásból származó, általános érvényűen meghatározott keresztény hitigazság, melynek elfogadása kötelező.

1. Az *Újszövetségben* csak ritkán fordul elő a fogalom, és a császári rendeletet (Lk 2,1; ApCsel 17,7), illetve az ószövetségi törvényt (Ef 2,15; Kol 2,14) jelenti. Az *ApCsel 16,4*-ben Szent Lukács *dogmatának* nevezi a jeruzsálemi apostoli zsinat határozatait; először itt nyert a *dogma* szó a hit kérdéseit, a magatartást és az egyházi fegyelmet illetően *kötelező szabály* jelentést.

Az ősegyház Jézus és az apostolok tanítását és parancsait nevezte dogmának és szembeállította a pogány bölcselek dogmaival. *Lerini Vincénél* (+450 előtt) kapja meg először a dogma a pontosabb fogalmazást és az alapvető jelentést: az egyházra bízott isteni kinyilatkoztatás; a dogmák, a tanítás egysége őrzi meg az egyház egységét. Ekkor, s ezután sokáig a dogma az egyházi hit teljes egészére vonatkozik, egy zsinat formális zsinati meghatározások nélkül. Ezzel szemben az I. Vatikáni Zsinat 1870-ben beszűkítette a dogma fogalmát, s azóta dogma az, „amit a kinyilatkoztatott vagy áthagyományozott isteni szó tartalmaz, és az Egyház ünnepélyes határozattal vagy a tanítás megszokott módján Istentől kinyilatkoztatott igazságként terjeszt elő a hitre” (DS. 3011). A II. Vatikáni Zsinat (1962-65) ezt a szigorúan formális dogma-fogalmat közvetve túlszárnyalta azáltal, hogy egyrészt a szokásos szó és tételszerű felfogás helyébe a kinyilatkoztatott igazság személyes, teljes elfogadását helyezte, másrészt határozottan kiemelte a dogmatikus tanítás történetiségét.

2. Az egyes keresztények hite az egyházi dogmát sokszor kihívásnak és botránynak, de ugyanakkor lehetőségnek és ajándéknak érzi:

Először is jogos és gyümölcsöző feszültség van az Egyház tanítása és az egyén hite között. Az egyházi tanítás teljes egészét egy-egy keresztény hívő sohasem tudja teljesen elfogadni és a maga elevenségében megismerni és gyakorolni; a hívő megteheti – amíg egy dogmát közvetlenül el nem utasít vagy nem tagad –, hogy bizonyos dogmákat (hittételeket) háttérben hagy, ezeket hitében mintegy *bennfoglalva* fogadja el, míg más dogmák szubjektív vallásosságának és keresztény ájtatosságának alapját, központját és lelkiségének gyökerét alkotják.

A dogmáknak e szükségszerűen szubjektív értelmezésénél az egyedi lelkiület kialakításában figyelembe kell venni „a hitigazságok – objektíve adott – hierarchiáját” (UR 10) vagyis a hittételek Krisztushoz mint a keresztény kinyilatkoztatás központjához való közelség szerinti rangsorolását. Bár nincs minden dogmának egyenlő súlya és alapvető jelentősége a hitéletben, mégsem lehet büntetlenül másod- és harmadrendű hitigazság az egyéni spiritualitás alapja úgy, hogy elsőrendű hitigazságok a háttérbe szorulnak.

Egyetlen dogma sem képes a kinyilatkoztatott igazságokat: a Szentháromság titkát és ennek közlését Jézus Krisztusban kimerítően összefoglalni és emberi fogalmakba öltöztetni. Ezért minden dogmatikus tétel csupán utalás jellegű a hit gyakorlására és a keresztény nevelés eszköze. Ezért a hit sohasem ragaszkodhat csupán a hittétel szavaihoz, mert ezek végesek, történetiek és tökéletlenek. Ha valaki úgy gondolja, hogy egy dogma történelmi függése és nyelvi megfogalmazásának tökéletlensége miatt számára elfogadhatatlan, még lehet igazi hite és a hittétel tartalmát a szerinte eltorzult tanítási formulától függetlenül elfogadhatja.

Ennek ellenére az egyházi dogma keménysége és szigorú objektivitása az egyes hívő számára állandó kihívás az Egyházhhoz, mint hívő közösséghez tartozásban. A dogma biztosítja a keresztény hit azonosságát és rámutat a kinyilatkoztatott igazság levezethetetlen előzményeire; egyúttal konkrétan és a gyakorlatban fejezi ki az Egyház elsőbbségét és felsőbbségét az egyénnel szemben. Ezért úgy tűnik, hogy a keresztény léleknek az Egyház dogmaival kapcsolatos magatartása kifejezi és bizonyítja a hívő abszolút ragaszkodását a kinyilatkoztatáshoz és beilleszkedését a hívő közösségbe.

Arno Schilson

→ beavatás, Egyház, egység, hit, kinyilatkoztatás, krisztuskapcsolat, teológia

Domonkos, Szt

Domonkos 1173/1175-ben a kasztíliai Caleruegában született és 1221. augusztus 6-án halt meg Bolognában. A tekintélyes ókasztíliai Guzmán családból származik. Ozmai kanonok volt, Diego Azebel püspök kísérőjeként Dél-Franciaországban felfigyelt az albiak és a valdiak eretnységére. Láta, hogy a lakosság hitbeli tájékozatlansága miatt e részben tévtanokat, részben szociális megújulást hirdető eretnekek milyen nagy hatást érnek el. S azt is látnia kellett, hogy a pápai küldöttek erélyes fellépése semmi eredményt nem hozott. Először Diego püspökkel, majd annak halála után 1207-ben Domonkos egyedül vállalkozott a térítésre: nem erőszakkal, nem fegyverrel, hanem a prédikáció és személyes beszélgetések útján az igazság hirdetésével.

Az albiak is, a valdiak is sokakat meghódítottak azzal, hogy azt hirdették: a hivatalos Egyház elhagyta az apostoli életformát, a szegénységet és a helyhez nem kötött vándorpredikációt. Domonkos pedig így, szegényen és az apostolok módjára városról városra járva hirdette az evangéliumot. Amikor a pápa keresztesháborút hirdetett az eretnekek ellen, ő tovább folytatta térítő munkáját és a prédikálást, melyhez a szemlélődésből merítette az erőt. Jelmondata: „Beszélni csak Istennel vagy Istenről kell”. Szemlélődésének alapja a felebarát szeretetét magában foglaló istenszeretet volt. Ezért volt a lelkek igazi pásztora. Állandóan imádkozott a bűnösök megtéréséért, s munkájához az imádságos háttérrel az 1206 végén alapított prouille-i női kolostor adta.

A hozzá csatlakozó papok 1215 áprilisában Toulouse-ban fogadalmat tettek. A *prédikáló testvérek közösségét* először Fulco toulouse-i püspök hagyta jóvá. III. Ince pápa az új szerzetesi szabályok bevezetését megtiltó IV. lateráni zsinatra (1215) hivatkozva csak abban az esetben akarta jóváhagyni az új rendet, ha egy már érvényben lévő szabályzatra alapítják. A toulouse-i prédikáló közösség az ágostonos szabályzat mellett döntött, mert azt ki tudták egészíteni céljaiknak megfelelő szabályokkal. III. Honorius pápa 1216-ban jóváhagyta az új alapítást, az *Ordo Fratrum Praedicatorumot*, a domonkos rendet.

A monasztikus rendek eszménye, az apostoli élet akkortájt abban az értelemben érvényesült, hogy a szerzetesek az apostolokhoz hasonlóan krisztusi közösségben éltek. Domonkos rendjében ez annyiban megújult, hogy az apostoli életben az *igehirdetés* kifejezett hangsúlyt kapott. Az eszményt már Domonkos előtt fölfedezték és élni is kezdték a premonstreiek, Domonkos rendje azonban a szegénységet is megkövetelte. Úgy döntött, hogy konventjeit nem a magányban, hanem a városokban, mindenek előtt a nagy városokban alapítja. A prédikálás szavát a példaadó életnek kell igazolni, azaz nem szabad ellentétnek lennie a szó és az életmód között. Ezért nemcsak az egyes testvéreknek, hanem a rend egészének és konventjeinek is szegénynek kell lennie. A szegénység azonban nem öncél. A hittudomány tanulmányozására Domonkos megengedte a könyvek birtoklását, hogy a tehetségesebb testvérek cellájukban zavartalanul tanulhassanak.

A domonkos testvérek tulajdonképpen munkája a tanulás. A konventek megélhetését elvileg koldulás biztosítja. Domonkos már 1217-ben a legtöbb testvért Toulouse-ból Párizsba küldte egyetemre. Meglehetősen hamar kerestek és találtak is kapcsolatot a bolognai egyetem diákjaival és professzoraival. Az alapító szerint az istenszeretnek zsolozsmában és a személyes imádságban kell mindig megújulnia, a tanulás célja pedig az, hogy biztosítsa az igehirdetés objektív feltételeit.

A prédikáló rend jelmondata: *VERITAS – IGAZSÁG*. A zsolozsma egyszer-egyszer átmenetileg háttérbe szorulhat, de ez mindig csak a lelkek üdvössége érdekében végzett munka (pl. igehirdetés), illetve az elhomályosult vagy elfelejtett hitigazságok felelevenítését célzó tanulás miatt lehetséges, mert ezek nélkül a hitet a maga teljességében tanítani és megszerettetni nem lehet.

Szent Domonkos életéről és művéről több hiteles forrás tanúskodik, mint a legtöbb középkori szentéről, de Domonkos inkább volt az élő, mint az írott szó mestere. Személyisége ezért szorul háttérbe életműve mögött. Alapításában Isten és a felebaráti szeretet szentjének bizonyult.

Willehad Paul Eckert

→ regula, szegénység, szerzetesi spiritualitás, tanulmány, város

döntés

A döntés az ember humán és keresztény alapismeretének egyik lényeges fogalma.

1. A Szentírás szava egyértelmű: a Sinai kinyilatkoztatás kőtáblái (Kiv 20; MTörv 5.), a hegyi beszéd új tanítása (Mt 5-7), Jézus felszólítása a követésre (Mk 1-től; Jn 21), a próféták és az apostoli levelek mind arra figyelmeztetnek, hogy az ember dönteni tud és döntenie kell a jó mellett és a rosszal szemben. Egy másik dolog is világos: a jó és a rossz nem elvont fogalmak, hanem az Isten melletti vagy elleni döntés („Szeresd a te Uradat, Istenedet”: Lk 10,27) következményei, függetlenül attól, hogy ki mit gondol a sátánról, Isten ellenlásásáról. Továbbá a döntés az ember sorsát érinti, hiszen a döntés az ember konkrét életében történik: „amit a legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek” (Mk 25,40).

2. A keresztény spiritualitás történetében eleinte csupán elméleti kérdés volt: hogyan lehet összeegyeztetni a döntés szabadságát Isten mindenhatóságával? A bölcséleti gondolkodás önállósulásával a kérdés egzisztenciális kérdéssé lett.

A döntés abszolút értelemben való idealista feloldásával szemben Kierkegaard azt állítja, hogy a döntés minden *lényeges* megismerés kritériuma. Csak ez teszi lehetővé az Isten általános igazságából a Jézus történelmi konkrétságába való *ugrást*. Az egzisztencialista filozófusok (Jaspers, Sartre, Heidegger) valamint Husserl és Whitehead is folytatták ezt a kezdeményezést. – Az evangélikusok között különösen a dialektikus teológia képviselői (Barth, Gogarten, Brunner) foglalkoztak a döntéssel.

Katolikus téren Karl Rahner fejtette ki az alapvető döntés fogalmát; ez a mindennapi apró választásainkban születő, azokat befolyásoló, de csak a halálban beteljesedő döntés. Boros László ezt leegyszerűsítette a halálban történő döntésre.

3. A döntést ma több oldalról közelítik meg.

a) A vallásbölcsélet szempontjából felteszik a kérdést: A szabadság és ezzel együtt a döntés nem csupán a hétköznapi ember illúziója? Bölcselők, az európai buddhizmus, önmegváltó spekulációk is azt tanítják, hogy az ember léte mélyén egy a sorssal, az Istennel; tehát nem a jó és rossz közötti döntésről van szó, hanem ennek az (egyedül igaz) tudati foknak az eléréséről. A pszichológia és a szociológia sokszor olyannak mutatja be az embert, aki teljesen döntésképtelen, mert tudat előtti-alatti ösztönök és szociális hatások függvénye.

b) Az emberi cselekvés döntési mozzanatának fokozatai vannak, és teljes értelemben csak egy másik személy, a *te* színe előtt valósul meg. Isten így kap szerepet a döntés folyamatában.

c) Ezért a lelkiismereti hangsúlyt nem az egyes elszigetelt cselekvésekre, hanem az alapvető döntésre kell helyezni (K. Rahner).

d) Az alapvető döntés személyes kezdeményezése és ismerete alapján lehetővé válik a jó és a rossz mélyebb megértése.

Josef Sudbrack

→ hétköznapi, hegyi beszéd, tízparancsolat, megismerés, lelki gyakorlat, szabadság, Krisztus követése, pszichológia, fatalizmus, lelkek megkülönböztetése, felelősség, Isten akarata

E

éberség, virrasztás

Az éberség mint alapmagatartás, a virrasztás pedig mint szituációtól függő cselekvés már pusztán emberi szempontból is elsőrendű követelmény. Az éberség a sok veszély miatt szükséges, ami jelen életünket fenyegeti, a virrasztás pedig a napi követelmények miatt. Az ember hajlamos arra, hogy elbújjon az élet valóságai és a teljesítendő követelmények elől, és illúziók, ideológiák és kábítószeres segítségével elszakadjon a valóságtól. Az élet föladatai iránti érzék erősítése, valamint az állandó éberség és tisztánlátás az emberi lét elemi követelménye.

A kinyilatkoztatásban hívő ember számára ennél sokkal fontosabb az éberség és a virrasztás. Az újszövetségi tanítás és az őskeresztény pedagógia állandóan figyelmeztet az éberségre, a szem és fül nyitvatartására és az aluszékonysággal szembeni ellenállásra. A megindoklás kettős.

Az éberség odafigyelés a jelen pillanatra, Isten pillanatnyi hívására („ma, ha az Úr szavát halljátok, meg ne keményítsétek szíveteket”) és az Isten-adta *időre* (kairosz), amit *nem szabad átaludni*. Emellett *ébernek kell lenni a sátánnal*, Isten és az ember ellenségével szemben: „Éberek legyetek és vigyázzatok; Ellenségeitek, a sátán, mint ordító oroszlán körüljár és keresi, kit nyeljen el.” (1Pét 5,8). Éber hittel kell szembeszállni vele.

A virrasztás az Újszövetség legfontosabb és legsúlyosabb tanítása: minden órában készen lennünk a parúziára, az Úr visszajövetelére. Az Úr ugyanis bizonyosan visszatér, de érkezésének időpontja bizonytalan. Ennek képe a vőlegény, aki emberi szempontból késlekedik, hiszen nem tartja meg a násznép által várt időpontot; s képe a tolvaj, aki nem várt órában lepi meg a gazdát. A hívőnek tehát, mivel a számára döntő látogatásnak sem napját, sem óráját nem ismeri, állandóan virrasztania kell, ha az Úr várásában kitartó akar maradni (Mt 24,42; 25,13).

Az éberség és a virrasztás parancsát az apostolok átvették az Úrtól és közvetítették a hívőknek: „legyetek kitartók és éberek az imádságban” (Kol 4,2); „boldog, aki virraszt és vigyáz ruhájára, hogy ne járjon mezítelenül és ne lássák szégyenét” (Jel 16,15).

Az Egyház a történelem folyamán mindig tudta, hogyan kell Jézus és az apostolok tanácsait a mindennapi életben megvalósítani. Ezt bizonyítja a pusztai remeték és a korai szerzetesek példája, akik az imádságban töltött virrasztás kedvéért lemondtak az alvásról. A gonosz és az ördög támadásával szemben a legjobb már hajnalban felkelni és az Úr elé sietni. Mindez visszhangzik a népi jámborságban is. Imádságok és énekek bizonyítják ezt.

Bernhard Stoeckle

→ hétköznap, hívás, parúzia, pillanat, szorongatás, várakozás, zsolozsma

Eckhart Mester

Eckhart mester 1260 körül született a thüringiai Hochheimben és 1328 áprilisa előtt halt meg Avignonban. Erfurtban lépett a domonkos rendbe. Kölnben és Párizsban tanult. Erfurti priorként írta 1294-98-ban a *Tanító beszédek* c. könyvet, mely azokból a beszédekből származik, amivel a fiatal szerzeteseket a monasztikus életformára tanította. Már itt megmutatkozik a rá annyira jellemző intellektuális istenélmény és a gyakorlati élet összekapcsolása: a tanítómester egyben *élet mestere* is volt.

A teológia professzoraként tanított a párizsi egyetemen 1302/3-ban és 1311/12-ben. Párizsi tevékenységének tanúi a *Quaestiones Parisienses* és bibliamagyarázatai. 1303 és 1310 között az újonnan alapított szászországi rendtartomány főnöke lett. 1312 és 1322 között Strassburgban a rendi magiszter helyettese, majd hitszónok és a nővérek lelkipásztora. 1322 és 1327 között a domonkosok rendi főiskoláját vezette Kölnben. Növendékei kérésére *Opus tripartitum*, 'Háromrészes mű' címmel megpróbálta összefoglalni tanítását. Az első résznek a filozófiai kérdéseket, a másodiknak a Szentírás magyarázatát, a harmadiknak a prédikálás kérdéseit kellett volna tartalmaznia. Az *Opus tripartitum* azonban befejezetlen maradt, amint a problémákon gondolkodó Eckhart mester bizonyos mértékig a töredékességet tette műve alapelvül. Minden töredékében felismerhető az egész, mégis magyarázatra és kiegészítésre szorul.

Latin műveivel egyenértékűek a német nyelvűek is, mint pl. a Habsburg Ágnes magyar királynénak ajánlott *Vigasztalások könyve* is. Német tanulmányaiban és prédikációiban is megmutatkozik Eckhart mester skolasztikus gondolkodása. Jóllehet nem ő a német bölcséleti és teológiai nyelv megalkotója – annak megalapozását már az őt megelőző kor fordítói elvégezték –, de a német nyelv egyik első mestere.

A *Verbum*, az isteni Ige teológiáját művelte, hiszen szerinte Isten igéje leszáll az emberekbe, és Isten az emberek lelkében megszületik. A prédikációnak határozott válasznak kell lennie Isten hívására és Isten megtapasztalásáról kell tanúskodnia, de nem szabad az istenélménnyel azonosítani. A mester bizalmatlan a látomásokkal és ekstázisokkal szemben. Isten megtapasztalásában azonban megszabadul az ember önmagától, megnyugszik. Ez a nyugalom nem apátia, nem érzéketlenség a fájdalommal szemben. De ha az ember teljesen rábizza magát Isten akaratára, akkor Isten, mint valami teherhordó magára vállalja a szenvedés terhét; mert a könnyörület és a szeretet Isten legkifejezőbb neve. Az istenre hagyatkozásnak el kell jutnia odáig, hogy az ember hajlandó legyen „Isten kedvéért Istent meghagyni Istennek”. Így cselekedett Szent Pál – véli a mester, „és ezért maradt meg Istenben”. A ráhagyatkozás a tétlenség ellentéte, mert a higgadt, önmagától megszabadult ember felszabadul mások szolgálatára. Az elmélkedésből kap erőt és kedvet a cselekvésre. A szeretetben megérett Márta már alkalmas volt a szolgálatra, míg Mária – az ő értelmezése szerint – rászorult az elmélkedésben érlelődésre. A mester nem ad recepteket. A hagyományos három út nála nem játszik szerepet. Annál jobban értékeli az Istennel való egyesülést.

Főleg a prédikációiban elhangzott merész fogalmazásai miatt panteizmussal vádolták. Amikor Heinrich von Virneburg kölni érsek inkvizíciós bíróságánál feljelentették, önmaga igazolására összefoglalta tételeit. 1327. február 13-án a kölni domonkos templomban kijelentette, hogy hajlandó visszavonni tételeit, ha azok tévesnek bizonyulnak. A maga igazáról meggyőződve az Avignonban élő pápához fellebbezett és ott védte ügyét. Közel 1 évvel a halála után XXII. János pápa 1329. március 27-én *In agro dominico* bullájával a mester 17 tételét tévesnek, további 11 tételét merésznek és gyanúsak, de megfelelő magyarázattal taníthatónak ítélte. A pápa messzemenően tapintatos volt a mester

tekintélyével szemben (a bullát csak a kölni érsekség területén kellett kihirdetni), műveit ezután mégis főként névtelenül terjesztették.

A független gondolkodók – mint például Nicolaus Cusanus is – nagyra becsülték. Eckhart mester gondolatait gyakran félreértették, de manapság lassan terjed a fölismerés, hogy valójában katolikus gondolkodó. A félreértés abból adódik, hogy sokan figyelmen kívül hagyják a mester szenvedélyes, istenszeretettől izzó nyelvezetét. A domonkos rend most fáradozik Eckhart mester hivatalos rehabilitásáért.

Willehad Paul Eckert

→ ellenállás, Isten akarata, istenélmény, német misztika, tevékenység/szemlélődés

École Française, 'francia iskola'

Az *École Française* kifejezés először 1912-ben a szulpiciánus G. *Letourneau*nál fordult elő, ezzel jelölte a szulpiciánus, oratoriánus, eudista és lazarista szemináriumok lelkiségét. Henri *Bremond* tette közkinccsé a fogalmat, amikor 1921-ben *Histoire littéraire du sentiment religieux* c. műve harmadik kötetét az *École française*nek szentelte, természetesen anélkül, hogy a fogalmat egyértelmű tartalommal meghatározta volna.

Tágabb értelemben az *École française* a XVII. századi francia lelkiség *aranykorát* jelenti. A lelkiség régi szerzetesrendekhez kötődő nagy iskolái mellett új áramlatokat is magában foglalt. A kapucinusok mellett meghatározó volt a szentignáci hagyomány; Szalézi Szent Ferenc műveinek számos kiadása továbbra is nagy hatást gyakorolt; végül a kármelita jámborság is (Avilai Szent Teréz és Keresztes Szent János műveinek fordításai révén) jelentős hatást fejtett ki.

Szűkebb értelemben az *École française* azt a lelki hagyományt jelenti, amit *Bérulle iskolájának* is nevezhetnénk és amit négy nagy személyiség határozott meg: Pierre de *Bérulle* (1575-1629; Ő szorgalmazta 1604-ben az első női kármelita kolostor alapítását Franciaországban; 1611-ben megalapította a francia oratóriumot; 1627-ben bíboros lett); Charles de *Condren* (1588-1641; 1629-ben a francia oratórium általános főnöke); Jean-Jaques *Olier* (1608-1657; 1642-ben indította meg a Saint-Sulpice Szemináriumot); *Eudes Szent János* (1601-1680; 1644-ben szemináriumot alapított, majd létrehozta az eudisták kongregációját).

Az *École française*-t a következő vonások jellemzik:

1. *Isten-központúság* (teocentrizmus). Isten nagyságának és transzcendenciájának láttán az egyetlen megfelelő válasz az imádás, amit gyakran neveznek a *vallás* alapmagatartásának.

2. *Misztikus Krisztus-központúság* (krisztocentrizmus). *Bérulle* – akit VIII. Orbán „a megtestesült Ige apostolának” nevezett – Jézusban látja létünk beteljesülését: az isteni Logosz leereszkedése a megtestesülésben az ember Isten előtti *megsemmisülésének* ösmintája. Jézus, az emberré lett Ige az Atya igazi és tökéletes imádója. Jézus földi élete minden történésének egy-egy misztérium felel meg. Az ezekkel párhuzamos belső érzület Jézus földi és megdicsőült életében örökkévaló, mert ezt az életet isteni személy vette magára. A keresztény élet mint imádás nem egyéb, mint Jézus belső életéhez való ragaszkodás és egyesülés vele. Ez a Krisztus-jámborság az *Olier* által elindított szulpiciánus hagyományra épülő belső imádságban is kifejeződik: Jézus a szemünk előtt = imádás, Jézus a szívünkben = *communio* (egyesülés), Jézus a „kezünkben” (cselekedeteinkben) = *cooperatio* (együttműködés).

3. *Máriás lelkület*. *Bérulle* iskolája Máriaat nem választja el Jézustól; Jézus szentsége tükröződik benne és a Szűzanya ebben a szentségben él.

4. *A papok megszentelésére való törekvés*. Az *École française* pap-képe is Krisztus-központú: Jézus az Atya első küldötte, Ő minden küldetés forrása. A pap a földön élő Krisztus, rá van bízva a közvetítés Isten és az emberek, a Bíró és az Üdvözítő között.

Josef Weismayer

→ Kármel, Krisztus követése, Mária-tisztelet, pap, szent

ég, menny, mennyország

A Szentírásban kétfajta értelemben szerepel a menny: mint a világ része s mint a hívő reménye. Az első esetben kozmologikus, a másodikban vagy teológiai valóság.

1. Az Ószövetségben a menny a – földből és égből álló – világ része (Ter 2,4; Kiv 20,11; Jer 10,13; Zsolt 135,7). Égnek nevezik az egész föld fölötti teret (Ter 1,2; 2,4; Zsolt 8,2.9; Jer 23,24; Mt 11,25), amit Isten teremtett (Ter 1,1; Zsolt 8,4, Péld 3,19). Amikor a Szentírás azt mondja, hogy Isten az égből ül a trónján (Mtörv 4,39; 10,14; Zsolt 68,34) és a földet rendelte az ember lakóhelyéül (Préd 5,1), Isten fönségét és mindenüttvalóságát hirdeti (Mtörv 10,14; Zsolt 2,4; 139,8; Sir 16,18). Isten az égből munkálja a földön az üdvösséget (Kiv 16,4; Zsolt 78,24; Mk 1,10; Jn 3,13). Ez az ég megszűnik a földdel együtt (Iz 13,13; Mt 24,29.35) és Isten új eget és új földet teremt (Iz 65,17; Jel 21,1). De az ég jelentheti Istent is (Dán 4,23). Az üdvösség helyének számít (Bölcs 3,1-9).

2. Az *Újszövetség* is átveszi az ég kettős jelentését. A mennyei Atyától (Mt 5,16; 6,9; 7,21; stb.) jön Isten Igéje és Lelke (Mt 3,17; Jn 1,32; 6,38; 12,28). Krisztus onnan jön (Jn 3,13), oda megy föl a föltámadás után, és onnan jön el ítélni (1Tessz 4,16; Mk 14,62). Az ég az üdvösség javainak helye (Kol 1,5; Mt 5,12; Jel 21,2). Ezért kell a keresztényeknek azt keresniük „ami odafönn van” (Kol 3,1). Ott van a hazájuk (Fil 3,20; Zsid 13,14), ott van fölírva a nevük (Lk 10,20; Zsid 12,23). Abból a tanításból, hogy az elhunytak Krisztussal az Atyánál vannak (1Tessz 5,10; 2Kor 13,4), alakult ki az elképzelés, hogy az igazak a mennyben szemtől szembe látják Istent. A mennyország Isten, az ő angyalainak és szentjeinek birodalma, a beteljesedés és az üdvösség országa. A mennyország Isten és az üdvözültek boldogságának képe.

Ezeknek az elképzeléseknek a hagyományozása során összekeveredett a kozmológiai és teológiai jelentés. A mennyet mint az Isten színelátásának és a vele való egyesülés helyét a kozmológikus világképben keresték. Később ezeket az elképzeléseket a természettudomány helyesbítette.

3. A mennyország a cél képe, amire az ember teremtett: az Istennél és az Istennel való lét képe. Az Istennel-léte Jézus Krisztus közvetíti történelmileg, benne egy az Isten és az ember. A Szentírás a hit és keresztség által történő kiengesztelődést a Szentháromság kegyelmének mutatja be. A keresztségben a hívők a Fiú Atya iránti odaadásával a halálban és a feltámadásban részesülnek. Az ajándékul kapott Szentlélek bátorítja őket arra, hogy Atyának nevezzék Istent. A hívő a keresztségben már a földi életben részese lehet – bár a hitbe rejtve – Isten benső életének. Ezért a kiengesztelődés beteljesülése nem lehet más, mint részesedés Isten benső, szentháromságos életében. „Isten színelátásában kimondhatatlan módon szemlélhetjük az Atyát, a Fiút és a Szentlelket a lélek dicsőséges fényvel megedzett szemével. Az isteni személyek kiáradását mindörökre közvetlen közletről ismerhetjük meg és megköstölhetjük a legszentebb, oszthatatlan Szentháromság boldogságát.” (NR 889; DS 3815). Isten benső életében részesedni ajándék, amit a Szentlélek csak a Fiú által adhat.

E részesedésre kapta az ember a meghívást. Mivel szabadnak teremtett, szabadon és önállóan kell fogadnia a mennyország ajándékát. Fogadására fel kell készülnie (a dicsőség fénye). A menny annak lesz osztályrésze, aki földi életében a hitben már befogadta a kegyelem isteni életét, lélekben és igazságban imádja az Atyát és Jézus által Istennek ajánlja magát. Mindazt, amit élete folyamán e följajánlással végbevitt, magával viszi a megdicsőülésbe. Ilyen értelemben beszélhetünk érdemről és jutalomról.

4. Másrészt tudatosul az emberben, hogy ebben az életben mi mindent elhibáz az odaadásából. Kudarcát fájdalmasan átérzi és belátja, hogy tisztulásra szorul. Ebben a folyamatban segít a hívők imádsága (purgatorium – tisztítóűz). Krisztus feláldozta magát mindenkiért és a hívőt a keresztséggel testébe fogadta. Ezért az égbe nem csupán saját

történetével, hanem testvéreivel együtt vétetik föl. A megdicsőülés csak akkor válhat teljessé, ha minden Krisztus által megmentendő ember felvétetik az égbe, hogy részesüljön az isteni életben.

A megdicsőülés akkor lesz teljes, ha a Fiú aláveti magát annak, aki neki mindent alárendelt „hogyan Isten legyen minden mindenben” (1Kor 15,28).

Ez a beteljesülés egész földi életében a hívő előtt áll. A hitben már itt részese az isteni életnek, mert lélekben imádkozik és önmagát áldozza fel eleven, szent, Istennek tetsző áldozatul (Róm 12,1) azzal, hogy egész életét Isten akarata szerint akarja tölteni. Az ilyen élet már itt a földön fölvetetik Krisztus áldozatába és a Szentlélek szeretetébe.

Philipp Schäfer

→ angyal, boldogság, föltámadás, imádság, istennéválás, ítélet, kegyelem, örökkévalóság, Paradicsom, részesedés

egészség

Az *egészség* a teljes ember jó(l)-létét, jó közérzetét jelenti. A *hogyan vagy?* kérdésre az egészséges ember így válaszol: Köszönöm, *jól*. Az *egészség* fogalmának lényegét általánosan elfogadott módon mindmáig nem sikerült meghatározni, mert az olyan fogalmak mint az *egészség* vagy az *élet* értéke összefügg az ember rendeltetésével, *életének értelmével*.

A szekularizált önértelmezés előterébe egy hedonista egészségfogalom került, melynek értelmében az egészség a legfőbb jó (summum bonum). Ehhez társul a szociáletikai egészségfelfogás, ami az embert magán- és közösségi teljesítményekre kötelezi és az egészséget mint munkaképességet és élvezetkedvet a legfontosabb közüggé teszi. A *krónikus betegek* korában az összlakosság drámai előregedése láttán a mégoly relatív egészség és ezzel együtt az értelmes élet kérdése ismét a gyógyítás központjába került.

Az egészséget minden régi kultúrában a természetes erő és testi épség elképzelésével kapcsolták össze. Az ónémet *gisund*, az angolszász *sound* vagy az ófríz *sund* egészséget, jólétet, elevevést jelent. Hasonlóképpen hangsúlyozza az arab *salam* a teljes ember testi lelki jólétét, amit a skolasztikusok integritásnak mondtak és amit Paracelsus *egészséges és teljesnek* fordított. Az antik és középkori nedvpatológia klasszikus értelmezése szerint az egészség a jól szabályozott nedvek és temperamentumok harmonikus egyensúlya (eukraszia), a betegség viszont a természetes egyensúly felbillenése (diszkraszia). Minden orvosi technika (techné therapeutika) a bizonytalan folyadék egyensúly harmonizálását szolgálja. Emellett a születés és elmúlás megfelel a kozmikus törvényszerűségnek, amely a mérték és a szám arányaiban mutatkozik meg, és az szabja meg az emberi életmódot is. Tehát az egészséghez központilag hozzátartozik saját életünk elfogadása. Még abban az esetben is, amikor bizonyos fiziológiai funkciókban zavarok vannak.

Ezért az számít egészségesnek, aki bizonyos akadályok ellenére is tudja szabályozni az életét és képes a közösségben értelmesen élni. Tehát az egészséget nem lehet a *normális* fogalomból levezetni. Az időhöz kötött életben az egészség és a betegség kérdéséhez tartozott az egészség értékének és az élet értelmének kérdése is. Az ember egzisztenciájának egyik rétegében lehet teljesen egészséges, egyidejűleg pedig a másikban halálos beteg. Ezért nagyon üdvös (salubris) – egy 800 körül készült bambergi kódex szerint – az olyan betegség, ami megtöri az ember megkeményedett szívét és nagyon veszedelmes (valde pernicioosa) az olyan egészség, ami csak megerősíti az embert szerencsétlen hajszájában. Itt olyan értékek jelennek meg, amelyek magasabb kapcsolatrendszerekre utalnak és lelki megvilágosításra szorulanak.

Az egészség nagy értéke végül is az emberi egzisztencia vallásos mivoltával magyarázható. Az egészséges lét önmagán túl üdvözülésre és üdvösségre törekszik.

Heinrich Schipperges

→ betegség, élet, érték, értelem, játék, létezés, mértékletesség, munka, örökkévalóság, pihenés, pszichológia, szent, test, ünnep

egzisztencia

[→ létezés](#)

egzisztencia-elmélkedés

Az egzisztencia-elmélkedésben az ember megsejti létezésének folyamatait, megérzi, hogy *létezik és hogyan* létezik. Ez az elmélkedésfajta a legfontosabb út az önmagunkra találáshoz és az önismerethez.

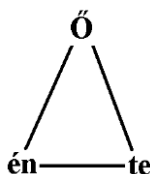
Eredete és alapja az önismeret és a boldogság pillanatai. Minden ember ezekből a pillanatokból alkotja meg öntudatát és bontakoztatja ki az életét. Az ember a boldogság pillanatát a *vagyok* szóval is megragadhatja: kiléphet önmagából, szembe kerülhet magával, láthatja, elfogadhatja önmagát és örülhet önmagának. A *megtérés* szó alapján véve ugyanezt jelenti: önmagába fordul, magába száll, mint a tékozló fiú, önmagát olyannak látja, amilyen.

Az egzisztencia-elmélkedés gyümölcse mindig az önmagunk feletti öröm, a létezés öröme a maga konkrét valóságában, dialógusra rendelt mivoltunk harmóniája.

A léttapasztalat helye a kapcsolat, ezért az egzisztencia-elmélkedés minden *én-te* kapcsolatot egybefog. Az elmélkedés folyamán a kapcsolat és mindenféle találkozások az elsődlegesek: amikor rád találok, önmagamra találok. Önmagam tükre vagy: látni és láttatni, hallani és meghallgattatni, érinteni és megérintetni, érezni és megéreztetni aktív és passzív mozzanatai ugyanannak a folyamatnak, amit önismeretnek is nevezhetünk. Benned magamra találok; örömet találok benned. Ez utóbbi megfogalmazás arra mutat, hogy az öröm alanya és tárgya vagyok egyszerre. Amíg örömöm eredete a másik, még nem vagyok a *magamé*. A másik addig tart a kezében és olyan mértékben nem vagyok szabad, amíg önmagamnak nem tudok örülni.

Ebben a kifejezésben: *önmagunknak örülni* vagy *önmagunkat megtapasztalni* a hit alapvető felszólítása szólal meg. Tudsz önmagadnak örülni, tudsz önmagaddal találkozni, el tudod fogadni önmagadat úgy, amilyen vagy? Saját erődből? Minden egzisztencia-elmélkedés eljut valamikor ehhez a ponthoz, ami kihívás a hit és a hitbeli döntés kockázatára.

Ez a hitbeli döntés határozza meg végül kapcsolatomat a saját létemmel és cselekedeteimet önmagammal és más emberekkel. A háromszög a hit és a hittel értelmezett egzisztencia-ismeret alappéldája és jelképe:



Ő: Isten. Ő minden találkozás eredete, Ő a kapcsolat és az azonosság ereje. Ő „örvendeztet meg ifjúságomtól fogva” (Zsolt 43).

A hívő egzisztenciájának eredetét nem önmagában, nem is a *te*-ben – bár életfontosságú – , hanem Istenben látja. Minél inkább kötődik a bűntel, ünnepléssel és imádsággal Istenhez, és minél inkább az Istenből él, annál önállóbban tud örülni önmagának. Többé nem szorul senkire és semmire, csak Istenre. Egzisztenciája ott van elrejtve, *ahol örök boldogság van*.

Elmar Gruber

→ barátság, boldogság, ekstázis, ember, kapcsolat, létezés, önismeret, öröm, személy

Egyház, egyházkép

A hívők jelenlegi lelki tapasztalatában az Egyháznak sajátosan kétértelmű helyzete van.

Egyrészt egyre jobban erősödik az az újkori irányzat, hogy az Egyháznak a hit személyes magánügyé válásának folyamatában csak külsőleges szervező szerepe van. Ennek megfelelően az Egyházat a konkrét élettől egyre jobban elszakadó nagy intézménynek tartják, ami a hagyomány és a vallás nyilvános képviselője, személytelen-névtelen plébániaüzem, stb.

Másrészt a század első felének biblikus és liturgikus mozgalmainak örököse (R. Guardini: „a lelkekben támad föl az Egyház”), melyeket a II. Vatikáni Zsinat teológiailag és lelkileg feldolgozott és megerősítve hitelesített; ez elsősorban az ún. „új lelki mozgalmakra” érvényes. A hit célul kitűzött személyes közösségének élménye az Egyházat a megélt hitnek ismét nélkülözhetetlen alapelemévé teszi.

Ha vetünk egy pillantást a keresztény hittudat eredetére, látni fogjuk, hogy épp ez felel meg az Egyház teológiai lényegének.

I. Az Egyház a Szentírásban.

Krisztus követése, mint válasz az Isten országáról szóló tanításra, kezdettől fogva a közösségben történt. Minden egyes tanítvány Isten új népének szolgálatában állt, mert ez a nép az elérkező istenország közösségi hordozója (vö. Mk 1,16-20; 3,13-19; 6,6-13; Mt 8,11; 19,28; Lk 22,29). Ennek megfelelően a feltámadt és eljövendő Jézusba vetett húsvét utáni hit azokból az élményekből táplálkozott, amelyekben az élő Úr övéit az eszkatologikus lakomára összegyűjtötte és az evangélium univerzális hirdetésére küldte (vö. Lk 24,29.36-48; ApCsel 1,4-8; Mt 28,16-20). Pünkösdkor a Szentlélek, a végső idők ajándéka nem az egyes prófétákra vagy hivatali személyekre áradt, hanem közösen mindenkire, úgyhogy egybegyűjtő és egyesítő erejéből támadt Isten végleges és megújult népe (ApCsel 2,2-21; vö. Joel 3,1-5). Az egyes keresztény a megszentelő Lelket, ki őt Isten gyermekévé teszi, csak az Isten népét összegyűjtő, közösségteremtő Lélekben részesedve nyerheti el.

Ahogy az első hívők magukat „szentnek” (ApCsel 9,13; Róm 1,7), „kiválasztottnak” (Mt 22,14; Mk 13,20; Róm 8,33) és mindenekelőtt „Isten szent népének” (ekklesia tou Theou) nevezték, abban világosan kifejeződik a hit alapvetően közösségi jellege. Emellett az újszövetségi írások Izrael ószövetségi önértelmezésére, a *qahal Jahvere* nyúlnak vissza: Isten maga köré gyűjti (pl. a Sinai hegyen) népét, hogy hallgassák szavát, ahhoz igazodjanak és nagy tetteiért magasztalják őt. Izrael Isten köré gyűlt közössége az Ő szeretett, 'tulajdon népe' (*am Jahve*) lesz, akivel szövetséget köt. „Én a ti Istenetek leszek, ti meg az én népem lesztek” (Lev 26,12).

Izrael és az egyes izraeliták Istenhez való kapcsolata határozza meg a nép politikai és teológiai kialakulását: amilyen mértékben Izrael hisz Jahvéban, olyan mértékben lesz Isten népe a nemzetek között. Az újszövetségi közösség úgy látja, hogy benne az Izrael bűne által újra meg újra veszélybe sodort meghívás végérvényesen és elpusztíthatatlanul beteljesedett. Ezért használhatja a megújított és igaz Izrael a régi Izrael tiszteletreméltó neveit: „Ti azonban választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, tulajdonomul kiválasztott nép vagytok, hogy annak dicsőségét hirdessétek, aki a sötétségből meghívott benneteket csodálatos világosságára” (1Pét 2,9).

Az Újszövetség (a szentpáli írásokban) a krisztológiai hangsúly miatt felülmúlja az ószövetségi tanítást: az Egyház mint *Krisztus teste* a maga közösségi formáját az Eucharisztia vételében, a megfeszített és feltámadt Úr megtört és ezáltal éltető testében való részesedésben találja meg (1Kor 10,16; 11,24). Azok közössége, akik részesednek Krisztus „mindvégig” tartó szeretetében (Jn 13,1), maguk is Krisztus testének *communiója* lesznek a világban a világgért. Ez az egyénnek annyit jelent, hogy a maga hívő voltát csak mint Krisztus testének *tagja*, vagyis mint a közösséget szolgáló, a közösségbe illeszkedő és Jézus küldetését

sokakért magára vállaló tag kapja meg. Ez azonban nem szünteti meg az egyéni, személyes hitet.

Isten Szent Lelke egyszerre egyesíti a tagok sokaságát és differenciálja a test egységét. Ő teszi, hogy a sokféle egyedi adottságból azok a szociális karizmák legyenek, amelyek összehangolt sokféleségben egyes egyedül *Krisztus testének* egységét építik és Krisztus emberek iránti szeretetének továbbadását szolgálják. A hit személyes megélése és a Krisztus testének közösségében való részesedés (*koinonia, communio*) a Szentírás egyházfogalma szempontjából nem ellentétes, hanem kölcsönösen kiegészítő és megindokoló elemei a keresztény létnek.

II. Az Egyház helye a hit lelki élményében.

E biblikus látásmód alapján a keresztény hit történelme folyamán sokféle modell alakult ki arra, hogyan lehet a személyes hit és a hívő közösség integrációját elgondolni és megvalósítani. Most az *egyházi jámborságnak* csak három ideális típusát mutatjuk meg. Mindháromat egy-egy meghatározott egyháztörténeti korszakhoz lehet rendelni, de nem kizárólagosan, s a mai hitben is szerepet játszanak.

1) *Az Egyház személyes-szimbolikus képe.* Az egyházatyák teológiájukban az Egyházzól mint eleven személyről elmélkednek. Úgy szeretik, mint akinek életéből részesedünk, s akit a legjobban a sokféle jelképből és hasonlatból lehet megismerni. Az Egyháznak e személyes vonása Jézus Krisztushoz és az egyes hívőkhöz – akiknek Krisztust közvetíti – fűződő kapcsolatából következik. E kapcsolatai révén lesz *szűz, jegyes, anya*. A nőiességnek ezekben az ősi jelképeiben rajzolja meg az Egyház lelki hagyománya (vö. *Énekek éneke*, az ószövetségi nőalakok, továbbá Jn 1,12; 1Kor 6,12-20; Gal 4,21-31; Ef 5,21-32; Jel 12,1-6) mindmáig az *Egyház misztériumát*, ami az önmagát ajándékozó Szentháromságban való részesedés (különösen H. de Lubac, H. Rahner, H. U. v. Balthasar, G. v. le Fort írásaiban).

Mint *szűz* fenntartás nélküli, hívő készséggel áll Isten előtt és a Szentlélek erejéből fogadja Isten Fiát, és benne az életre hívott fivéreket és testvéreket; mint *anya* szüli a Fiút, vagyis mindig újból megmutatja a világnak Isten megtestesült szeretetét és – mint *második Éva, minden élő anyja* – a hívőket (különösen a keresztségben) részesíti ebben az új életben, Krisztusban; mint *jegyes* Krisztusé marad, aki Teremtője, ura, s egyszersmind áldott méhének gyümölcse, a Fia. Övé marad elválaszthatatlan szeretetben, az „egy test” és az „egy Lélek” egységében (Ef 5,31; 1Kor 6,17). Szent Ambrustól kezdve tisztelik Máriát, mint a szűzi-anyai-jegyesi Egyház konkrét, személyes előképét. A kiegyensúlyozott, a szentatyák által tanított Mária-tiszteletben nem az Egyház fölé állítják Máriát, hanem egy átfogó egyházképben mint az Egyház üdvösséges magvát látják. (H. U. v. Balthasar)

Az Egyháznak ez a szemlélete, mely személyként szembesíti Krisztussal, a vele való egységben is – hiszen az Egyház az ő *teste* – megőrzi személyes önállóságát és különbözőségét: semmiféle módon nem azonos Krisztussal. Ellenkezőleg: az *utcalány* hűtlenségéig züllhet (hasonlóan Izrael Jahve iránti hűtlenségéhez: vö. Oz 2,4-3,5; 9,1). Minden bűn, minden árulás ellenére is megmarad *szűzi szeretőnek*, mert Krisztus elpusztíthatatlan szeretettel szereti és megszenteli (Ef 5,25 szerint). Izraellel ellentétben az emberi bűn a jelentéktelenségig elhomályosíthatja az *Egyház titkát*, de soha többé nem tudja megszüntetni; Isten népe a Krisztusban elfogadott, végleges isteni szeretetben többé már nem lehet „nem néppé” (Oz 1,9).

Az egyházatyák a Szentírásnak a természetből, a mitológiából, a mindennapi tapasztalatból vett színes sokaságát használják fel, hogy az Egyház titkát Krisztushoz és a hívekhez fűződő kapcsolatában kifejezzék. Az Egyház szerintük Isten virágzó *ültetvénye*, termékeny *szőlőskertje*, illetve *szőlőtőkéje*; Isten minden népet összegyűjtő *városa* (*civitas Dei*), az igazi *mennyei Jeruzsálem*; a sokféleségben az egyszerű, szelíd *galamb*; a Krisztus napjától megvilágított, benne ragyogó és elfogyó *hold*; *hajó*, melynek árboca a kereszt, s a Szentlélek szelével a világ tengerének viharában egyedül vihet Isten örök kikötőjébe; az

üdvösség egyetlen *bárkája*, mely egyedül menthet ki a Megfeszített oldalsebéből patakzó víz (kereszttség) és vér (Eucharisztia) erejével a bűn pusztító vízözönéből.

Ennek az egyházképnek – amely az egyénnek tartást és hitbiztonságot adhat – minden vonzó szépsége mellett sem szabad figyelmen kívül hagyni azt a veszélyét, hogy lelkileg az Egyház konkrét realitása fölé emelkedik és a mindent besugárzó misztérium kedvéért másodrendűnek minősíthetik. Az ilyen lelkiség ugyanis a túlhaladott egyházi formák bírálóit *külsőségesnek*, lényegtelennek és *vallástalannak* tartja és elveti.

2. *Az Egyház intézményes képe.* A császár és pápa közti késő középkori vitában az eddig magától értetődő egyházkép (ti. Jézus Krisztus evilági jelenlétének misztériuma) idővel elhalványult. A szervezeti és hatalmi kérdések a misztikus-lelki réteget elválasztották a dogmatikus-strukturális rétegektől. Ennek következményeként a reformációban az egyházi egység teljesen felbomlott és az Egyház hitbeni lényege és gyakorlatban megtapasztalt formája teológiailag kettévált. Az ellenreformációtól kezdve (trienti zsinat, Bellarmin Szent Róbert, Római Katekizmus) egy új katolikus egyházkép alakult ki, amely az utóbbi négy évszázadban, de főleg az I. Vatikáni Zsinat után a XIX. század 2. felében volt meghatározó. Csak a II. Vatikáni Zsinat tudta ezt az egyházképet átalakítani; de a máig tartó heves viták világosan mutatják, mennyire befolyásolja még az egyházi gondolkodást és tevékenykedést.

Ebben az egyházképben az Egyház intézményes oldala, elsősorban hierarchikus szerkezete van előtérben: az Egyházat az üdvösség *tökéletes intézményének* (*societas perfecta*) értékeli és tisztelik, amit Isten az üdvösség minden szükséges *eszközével* (különösen a hivatalokkal és a szentségekkel) ellátott. A Krisztus alapította, szilárdan szervezett, önmagában zárt, szuverén katolikus Egyház világosan elkülönülve a világi társaságoktól és más keresztény vallásoktól a hierarchián keresztül közvetíti tagjainak a természetfölötti üdvösséget. Az ennek megfelelő lelkiséget a klérus és a laikusok éles megkülönböztetése jellemzi. A laikusok kötelessége az egyházi hivatal által közvetített üdvösség elfogadása és a hivatal irányítása alatt ennek megvalósítása a világi élet különböző területein.

Ezt a hierarchikusan szervezett Egyházat a bűnös világ zűrzavarában is mint egyetlen *biztos várat*, a *dicsőség házát*, *biztos sziklát* keresik; az Egyháznak kell tükröznie a mulandó és változó világban Isten változatlanóságát és örökkévalóságát. Mária, Isten Anyja – akinek „oltalma alá futnak” – az „Egyház anyja”, akihez mint minden hívő Anyjához fordulnak. Ugyanígy gyermeki bizalommal vannak a pápa iránt, aki a *Szentatya*, akit *isteni pásztorként* tisztelnek, s aki ennek az egyházképnek karakterisztikus jelképe.

Az intézményes Egyház ereje mindennek előtt az üldözések idején mutatkozik meg: zárt, relatívan homogén kultúrában egyesíti tagjait és így őrzi a hagyományos *hitletéteményt* a külső *lazításokkal* szemben. Gyengesége viszont az üldözésmentes időszakokban mutatkozik meg, így napjainkban egy pluralista és nagyon szekularizált társadalomban elkerülhetetlenül a más világnézetű csoportokkal való párbeszéd megszakításához vezet. Hozzájárul ahhoz, hogy az Egyház társadalmi gettóba zárkózzon és az újkori, majdnem kizárólag negatívnak ítélt fejlődéstől mindjobban elszakadjon. Az Egyház zsinati kitérülése – mely miatt azóta a *kapcsolatok Egyházának* nevezik, ti. Isten országával, a szekularizált világgal, a vallásokkal és kultúrákkal, az ateizmussal való kapcsolatokra utalva – aligha tudja magával vinni az intézményes egyházképet. Ennek teológiai alapja a hit és az Egyház történeti szemléletének kialakulása. Eszerint a hit és az Egyház részesül ugyan Isten örök, változhatatlan hűségében, de csak teremtményi módon, vagyis kitéve a változásnak, veszélyeknek, kérdéseknek és keresésnek.

3) *Az Egyház kommunikatív képe.* Épp e pontban hajtott végre mélyreható korrekciókat a II. Vatikáni Zsinat a legutóbbi 400 év egyházképén. Érvényesüléshez segített egy olyan egyházélményt, mely részben határozottabban fordul a szentírási-patrisztikai forrásokhoz, másrészt igazságosabb az Egyház realitása iránt a mai szekularizált világunkban. A zsinat

utáni egyházképben, ami főleg új lelki mozgalmakban, az egyházközségek életén belüli csoportokban a fiatalok körében, a szerzetesrendekben, a teológusok között kezd kibontakozni, egyértelműen az Egyháznak, mint *communio*nak, mint a *hitbeli közösségnek* élményéről van szó.

Ez az újraéledt, de nagyon régi patrisztikus vezérmotívum egyformán tekintettel van az Egyház társadalmi realitására és Krisztus titokzatos testének eucharisztikus titkára. Ha ugyanis az Egyház a Szentháromság – az Atya, a Fiú és a szeretet Szentlelkének közössége – *communio*jának *szentsége*, akkor látható (szociológiailag is leírható) megjelenése nem lehet csupán külsőséges, másodrendű, hanem meg kell jelenítenie ezt a teológiai tartalmat. Az Egyház tartalma és formája elválaszthatatlan egységnek tekintendő: csak akkor igazi *communio* a hitben, ha teljes egészében a hit kommunikatív élettere. Az ilyen Egyház lelki élményében manapság a következő mozzanatok játszanak különös szerepet:

a) Az Egyház mint Isten zarándokló népe a testvéreknek az a közössége, amely a többi „jóakarátú” emberrel együtt (vö. Lk 2,14) úton van Isten országa felé. Az emberiség nagy családjában *útítársnak lenni a remény útján* Isten országa felé olyan látomás, melynek öröme sok hívőben feledtetni az út minden szenvedését. Az útonjárók közössége élete központját az Eucharisztia ünneplésében találja meg, mely a zsinat óta ismét az egyházélmény döntő helye lett: tagjai itt lesznek újra meg újra „Krisztus testéből Isten népévé” (J. Ratzinger).

b) Az Egyházat minden téren a bűnösök közösségének ismerjük meg, melynek gyengeségei és bűnei láthatókká válnak lelki és emberi *nívóján*, központi szervein, cselekedetein, és kontrasztként hatnak kegyelmi szentségével szemben. Az Egyház bűnösségének tudata gyakran szeretetlen, illuzórikus bírálattá torzul, de ott, ahol az önkritikát alázattal gyakorolják, erős gát lehet az Egyház triumfalista öntudata ellen.

c) Az ún. harmadik világ egyházainak növekvő súlya révén ma világméretben egyre jobban felismerjük az Egyház különleges meghívását arra, hogy *szolidáris legyen a szegényekkel*. Azaz Krisztus, „a földbe hullott és meghalt búzaszem” példája szerint valóságosan (és nem csupán verbálisan) mind jobban osztozik történelmünk sok áldozatának sorsában és a jelenlegi világ- és regionális politikai igazságtalanságokban. Ezen együtt-zarándokló és együtt-szenvedő *részvét* által sokféle formában és különböző helyeken a szegények egyházává alakul, a *közösség jelévé* a meghasonlott emberiségben. Úgy teljesíti ma hitelesen a küldetését, hogy „az üdvösség univerzális szentsége” (LG 48), Isten akaratának, a béke és igazságosság országának szentsége legyen.

Medard Kehl

→ bázisközösségek, egyházközség, Eucharisztia, hivatal, intézmény, Jézus Krisztus, karizma, keresztség, lelki közösségek, lelkipásztorkodás, Mária, megújulás a Szentlélekből, misszió, misztérium, pap, pünkösöd, szegénység, Szentlélek, szentség

egyházi év

Isten a történelemben szólítja meg az embert. „Az egyes generációknak azáltal lesz jelenvaló az üdvösség, hogy Isten egyszer megtörtént üdvözítő tettét az eljövendő végre való tekintettel ünneplik”. A keresztényeket a megemlékezés e parancsa teljes embervoltukban kötelezi. Amint „az anyagvilág üdvössé válik a szentségek és szentelmények által”, éppúgy az időt „az ünnepi napok és órák üdvös szakaszokra tagolják” (A. Häussling). Ezeket a szakaszokat az év különböző ünnepein különböző *sűrűséggel* éljük át: legsűrűbb a húsvét, legkevésbé sűrűek a hétköznapok.

Az egyházi év (először 1589-ben előforduló kifejezés) tehát nem Jézus életének a polgári évbe komponált lelki imitációja. A keresztények megszakítják a hétköznapok sorát az üdvösség eseményeinek ünnepeivel, amelyeken elfogadják a létet, az üdvösség ígéretéért dicsőítik Istent, megköszönik kapott segítségét és kérik azt a jövőben is. Ezek az ünnepeken Isten népének közösségébe gyűlnek össze. Ezért kereszténynek lenni egyet jelent a templomba járással és a keresztény élet e közös tevékenység nélkül elképzelhetetlen.

Az egyházközség életét a vasárnap határozza meg, mert az Egyház „minden héten egy napot, a vasárnapot az Úr feltámadásának emléknapjává teszi”; ezért ez a nap az „ősünnep, ... az Úr napja az egész liturgikus év alapja és magja” (SC 102, 106; vö. Mt 28,1; Mk 16,9; Lk 24,1.35; Jn 20,1.19-23.26-29; ApCsel 20,6-11; Jel 1,10).

A húsvéti misztérium – a Jézus halálára, feltámadására és eljövételére való emlékezés – által kapott a hét, a nap és az év központi jelentőséget a keresztény életben. Annak érdekében, hogy „a hívők vallási életét a krisztusi megváltás misztériumainak, különösképpen is a húsvéti misztériumnak ünneplése táplálni tudja” (SC 107), a közösség vasárnapról vasárnapra, ünnepről ünnepre Ura elé járul.

Mivel a liturgia a keresztény élet „csúcspontja és forrása” (SC 10) az egész egyházi évnek szoros kapcsolatban kell lennie az étellel. Ebben segítenek a liturgiát kiegészítő népszokások a családban és a nagyobb közösségekben, melyeknek újjáélesztése napjaink fontos feladata.

Klemens Richter

→ Eucharisztia, hála, hétköznap, idő, istendicséret, közösség, liturgia, ünnep, vasárnap, zsolozsma

egyházközség

Községnek nevezzük az egy helységben, egy közjogi szervezetben élő emberek közösségét. Ahogy a család a társadalom, úgy a község az állam legkisebb élő egysége, sejtje. Ebből a szempontból a falu és a város egyaránt községnek számít. Az Egyház ilyen alapsejtje az egyházközség, mely legtöbbször azonos a plébániai közösséggel. A német meghatározás szerint „meghatározott helyen vagy meghatározott személyek körében az Ige és a szentségek által alapított, a hivatali szolgálat által egyesített és vezetett közösség Isten dicséretére és az emberek javára; azok közössége, akik a nagy Egyházzal együtt Jézus Krisztusban hisznek és az általa ajándékozott üdvösségről tanúskodnak.”

1. Az első egyházközségek a Jézus és a tizenkettő köré sereglett tanítványokból alakultak. Olyan férfiakból és nőkből, akik hittek a feltámadott Krisztusban, és valamennyien követni akarták az Urat (Mk 1,16-20; 3,13-15; 9,38). Annak tudatában, hogy betöltötte őket a Szentlélek (ApCsel 2,17), a keresztelest mint beavató szertartást végezték (ApCsel 2,38; 1Kor 1,10-17; 12,13) és eszkatologikus létük csúcspontjaként ünnepelték az Eucharisziát (1Kor 11,17-34). Ezeknek a közösségeknek semmi közük nem volt a szektákhoz, hanem missziós jellegűek voltak. Pál apostol tanúskodik a „családi közösségek” létrejöttéről (Róm 16,5; 1Kor 16,19; Kol 4,15; Filem 2), melyek a nagy városokban éltek többnyire misszionáló házaspárok vezetésével (Róm 16,3-5.7). Több családi közösség alkotta a helyi „közösséget” (egyházközséget) (Róm 16,1.16; 1Kor 4,17; 6,4; 10,32; 11,22). Ezen közösségeket Pál apostol Izrael megtisztelő nevével *qahal Jahve*, 'Isten egyházának' nevezte, ami később az egész Egyház neve lett (1Kor 12,28; 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6; Ef 3,21; Kol 12,4-11). Miután a kereszténység világméretű szervezetté vált, a területileg meghatározott plébániai közösségek, az egyházközségek egyúttal az egyházmegye és a világegyház lelki sejtjei.

2. A II. Vatikáni Zsinat bizonyos egyházi eltömegesedés és elnévtelenedés láttán ismét előtérbe helyezte a szentpáli alapelvet: „Krisztus Egyháza valóságosan jelen van a hívek valamennyi törvényes helyi közösségében, akiket az újszövetségi Szentírás szintén egyháznak nevez” (LG 26). Ezek a *részegyházak* bármilyen kevés hívő jön is össze Jézus nevében (vö. Mt 18,20; SC 7; AA 18; UR 8) az „összegyház képét mintázzák” (LG 23). Körükben az egységet, szentséget, katolicitást és az apostoliságot kell megvalósítaniok. „Bennük van és belőlük áll a katolikus Egyház” (uo.). „Ennek a katolicitásnak a nevében minden egyes rész átadja sajátos ajándékait a többi résznek és az egész Egyháznak. Így az egész is és minden rész is gyarapszik minden tag önközlése által, egységben munkálkodva, hogy elérjék a teljességet” (LG 13). A területi elv halványul, annak tudata viszont, hogy a plébániai, bázis-, személyi, élet- és szerzetesi közösség teljesértékű egyház lehet, egyre jobban elterjed. Lelkiségük szempontjából az egyházatyák nézete – pl. Szent Ireneus (Adv. haer. III,6,1), Tertullianus (De bapt. 6), Szent Ciprián (De orat. dom. 23, idézi LG 4) – mérvadó: a keresztény közösség életének modellje a háromszemélyű egy Isten, vagyis az Atya, a Fiú és a Szentlélek szeretetközössége.

Ezzel az analóg példakép is adva van az egységre a sokféleségben, mindenki egyenjogúságára, a közös felelősségre az igazság keresésében és az apostolkodásban, a közreműködésre minden téren, nem utolsó sorban szociális területen, az imádság és istentisztelet közösségében. Így hat lelki élesztőként az egyházközség az Egyház és a társadalom téisztájában (Mt 13,33), így lehet a föld sója és a világ világossága (5,13-16). A laikus apostolkodás az Úr oltára köré összegyűlt egyházközség elsőrendű feladata a keresztség és a bérnálás alapján a felszentelt papság testvéri, vezető szolgalatával (AA 2-4).

Gánóczy Sándor

→ apostolság, bázisközösségek, beavatás, Egyház, egység, Eucharisztia, karizma, közösség, kultusz/istentisztelet, laikus, lelkipásztorkodás, misszió

egység

Az ember önmagán tapasztalja az egységet: önmagában egységes és ezt tudja. Törekszik arra, hogy növelje az egységet és védekezik annak csökkenése vagy tönkretétele ellen. Ez bele van írva a természetébe. Ám az egység sok részből tevődik össze, és el van határolva minden mástól. A növényektől az állatokon át az emberig megfigyelhető az egyre nagyobb fokú egység, mely egyre bensőségesebb egységet tesz lehetővé egy másikkal. Az egységnek tehát sok fokozata van a megvalósulásban: a növekvő egység az egyediség, sőt az egyetlen felé irányul.

1. A Szentírásban az *egység a sokféleségben* gyakori motívum. Az emberiség sokféle, s ezzel adva van a lehetőség, hogy elinduljon az eggyé válás és a sokaságnak egyetlen képviselője legyen. Egy az Isten-től küldött Krisztus, egy a személye az emberi és az isteni természetben; eggyé lenni Vele a teljes üdvösség (Róm 8,29). Egy az Ige az evangélium sok szavában. Egy és egyetlen az Egyház azoknak a hívőknek beláthatatlan sokaságában, akik valamennyien Krisztus teljességéből merítenek. Az Egyház az egy pásztor egy nyája (Jn 10,16), hasonlóan a Fiúnak az Atyával való egységéhez; a hívő egysége a Fiúval egymásközi egység is (Jn 17). Egy az Egyház és egynek kell lennie, mert egy a test, egy a Lélek, egy a remény, egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség, egy az Isten, mindenek Atyja (Ef 4,1-6). Számtalan helyen az egy Eucharisztia ennek az egységnek a kifejezője (1Kor 10,17). A szakadások megsebzik a Krisztus egy testét (11,17-22). Egy a hivatal az Egyházban a sok hivatalviselőben és egy a Péter-hivatal az egész Egyház számára. „Egy testben” egy a két nem (Ter 2,24) olyannyira, hogy a házassági válás visszaesés a kettősségbe és nem egyéb, mint az Isten-alkotta egész tönkretétele (Mk 10,9). Egy a teremtés célja: Isten áldásos uralma mindenek fölött és mindenben (1Kor 15,28).

2. A lelki életben határozottan meg kell különböztetni a fölszabadító, boldogító egységet a rabszolgává züllesztő, bajt hozó, rákényszerített egységtől. Az egység és a többféleség közti versengés gondolatának éppen úgy nagy hagyománya van, mint az egység sokaság fölé emelésének. A hívő nyugodt lehet a sokféleségben is, mert a megváltó és boldogító egységet nem önmagától, hanem Istenétől várja. Mindenek ellenére abban a reményben él, hogy végül a szeretetben egyesül Istennel. Krisztusban számára az Egyház az Istennel való bensőséges egyesülés és az egész emberiség egységének mustármagszerű elővételezése (vö. LG 1), és ebben várja önmagának tökéletes egységét, boldogító azonosságát. A megélt egység az Egyházban az „egymással”, amire a Szentírás állandóan figyelmeztet (Róm 12,10.16; 15,7.14; stb.).

Johannes Singer

→ azonosság, Egyház, remény, teremtés

egyszerűség

Az egyszerűség mint erény az igénytelenségből és a szerény, tartózkodó magatartásból származtatható. Hívó emberi önfegyelmzés, amelynek őszintesége bizonyítására nincs szüksége semmiféle feltűnő eszközre. Ennek ellenére belső megelégedettséggel jár, ami a túlzott igényű embereknek aligha jut osztályrészül.

Ami a konkrét egyszerűséget illeti, az a vallás területén is függ a közfelfogástól és a társadalmi-kulturális környezettől. Így az egyszerűség mindig relatív, nem lehet objektív mércével mérni. Nem azonos a szegénységgel vagy az alapvető szükségletek hiányával, amit mindenáron meg kellene szüntetni, hanem inkább igénytelenség.

A Szentírásban előfordul mindkettő. Salamon pompáját nem kifogásolta Isten, és a kortársak sem botránkoztak meg rajta. De Jézus életmódjának egyszerűsége – amely nyilvános működése idején sem volt nyomorúságos, nyomasztóan szegény – és a gazdagság káros következményeiről szóló beszédei arra utalnak, hogy egyszerű ember volt. Egyszerű fellépése nem egyezett azzal a Messiáséval, akit a kortársak vártak. Felszólítása a követésre minden tanítványát egyszerűsége és szerénysége kötelezi.

Ahogy haladunk fölfelé a létezők hierarchiájában az egyszerűség egyre jobban növekszik, egészen Isten egyszerűségéig. Hogy ebből milyen általános etikai normákat lehet levezetni, nem határozható meg egyértelműen.

Az egyszerűség gyakorlatilag úgy valósul meg, hogy több lelkeséget visz az ember értékelésébe és gyakorlati cselekvésébe. Nem pusztán a haszon vezérli, nem is anyagi érdekek, s nem törekszik az irreális egyenlőségre másokkal. A mai, tudatosan keresett alternatív életstílust nem kellene illetlen tiltakozásnak tekinteni, hanem inkább úgy kellene felfogni, mint új törekvést az igénytelen egyszerűsége és a természetes megelégedettségre. Ez biztosíthatna az egyszerűségnek további lehetőségeket.

Stephan Wisse

→ alázat, érték, igénytelenség, lemondás, rejtettség

együttérzés

A görög *szümpatheia* és a latin *compassio*, 'együttlzenvedés' a nyelvtudomány szerint egyházi szakkifejezések.

1. *Hitünk mércéi az Ó- és az Újszövetségben.* Uram, mikor láttunk szenvedni?... „amit a legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek” (Mt 25,37-40). A jelenlévő Isten ezt is mondta: „ismerem szenvedését” (vö. Kiv 3,7-14). Szövetkezik népével, hogy kivezesse a szenvedésből (exodus-élmény) és szenvedésen keresztül ismét szenvedésbe vezesse. A hitszegő, megbüntettet és szenvedő Izrael mindig megtapasztalja, hogy csak egyvalaki nem feledkezik meg az irgalmas együttérzésről. Együttérzésében azonban nem szolgáltatja ki magát Isten az embernek: „kegyes vagyok ahhoz, akihez akarok, és megkönyörülök azon, aki nekem tetszik” (Kiv 33,19), és „irgalmasságot akarok és nem áldozatot” (Mt 12,7 szerint Oz 6,6).

Isten szabadon ajándékozott szeretete megengedi, hogy kérdőre vonják és panaszkodjanak neki, mint Jób és az elhagyott Krisztus tette a keresztfán. Aki a szenvedés éjszakáján megy át és közvetlen kapcsolatban marad Istennel, nem hiába panaszkodik az együttérző Istennek: a *kimondhatatlan titokkal* való kapcsolata lesz a vigasztalása.

Az együttérzés Jézus szenvedése által lesz mindenkinek az üdvösség útja. „Aki követni akar, tagadja meg magát, vegye vállára keresztyét minden nap és úgy kövessen” (Lk 9,23). Jézus egyedülálló abban, ahogyan Istenként az emberekkel és az emberekért szenved. Mindhalálíg tartó engedelmsége a szenvedéssel váltotta meg a világot. Az emberi szenvedés csak a Jézus szenvedésében való részesedés által válik *üdvösségszerzővé*. Az együttérző együttlzenvedés az evangélium központi témája. A Szentírásban az együttérzésnek – ami különösen bensőséges Lukácsnál: az irgalmas samaritanus és a tékozló fiú atyja – semmi köze az olyan elképzelésekhez, mint *együttérzésből szeretni vagy ölni*.

Szent Pál azt tanítja az Egyháznak, hogy minden szenvedő iránt együttérzésre kell gyulladnia: „ha szenved az egyik tag, valamennyi együtt szenved vele” (1 Kor 12,26). A kereszténynek nem kell a szenvedés miatt szégyenkeznie, hanem örülnie kell, mert a jelen szenvedések mértékének a jövő dicsőség túlradó mértéke felel meg (2Kor 4,17). Sokféle módon részesülünk Jézus Krisztus halálában és föltámadásában: ez a keresztény szenvedés-misztika és spiritualitás egyik kiindulópontja. A keresztény szenvedésével kiegészíti, ami Krisztus szenvedéséből még hiányzik (Kol 1,24). A szenvedéstől való megszabadulás akkor lesz végérvényes, „amikor nem lesz többé halál, se gyász, se jajgatás, se fájdalom” (Jel 21,4); azoknak azonban, akik szabadon szakadtak el Istentől, a kárhozatban borzalmasan végérvényes lesz a szenvedés.

2. *Az együttérzés a szenvedés őrangyala.*

a) A szenvedés annyira veszélyezteti az életet, hogy még a keresztényeknek is újra meg újra *fel kell dolgozniuk* a szomorkodásban a szenvedés üdvösségszerző értékét, ez pedig csak akkor sikerülhet, ha komolyan vesszük a szenvedés elleni tiltakozást és pozitív kihívásként építjük be a folyamatba. A gyötrő, pusztító szenvedésnek – melynek legveszedelmesebb változata az éltető remény rosszindulatú tönkretevője, a bűn – egyetlen méltó lelki válasza van, a *harc*. Egy „alapvetően vigasztalan” világban (Habermas) a szenvedés botránja „az egyetlen komolyan veendő érv Isten ellen” (J. Brantschen).

b) Jákob harca a félelmetes jobboki éjszakában találó képe az üdvösségszerző szenvedésnek: amivel küzdenie kell az embernek, abból származik a megmentő Isten közelsége. A részesítés és a részvétel Krisztus szenvedésében úgy összeköti a szenvedőket, hogy egyik a másik terhét hordozza. Ez a részesedés megteremti a maga emlékeztető jeleit, a kereszttség és az Eucharisztia – az atyák szimbolikus gondolkodása szerint a Krisztus

oldalából patakzó víz és vér – szentségét, melyek ébren tartják a hitet, hogy az együttérzésben szent és üdvös lesz az élet.

c) Nagy lelki kihívásunknak látszik a bennünket elárasztó és megrettentő szenvedésáradat, amit nem tudunk megakadályozni az emberi és keresztény együttérzéssel. Ehhez nemcsak az egyénnek – akinek a múltban az egyetlen lelki célja a tökéletesség volt – kell aktívan és kontemplatívan szenvedőképpé válnia, hanem Isten új népének – Ura keresztjének és feltámadásának erejével – vállalnia kell korunk szenvedését és át kell változtatnia azt. Az „együttérzés angyala” (Max Frisch) – és nem a szenvedés teológiai magyarázata – erősít és ad szárnyakat szenvedéseink útján.

Hans Duesberg

-> fájdalom, irgalmasság, kereszt, kivonulás, szenvedésmisztika, szenvedés, szimpátia, szomorúság

eksztázis, elragadtatás

A görög *eksztaszisz* szó alapjelentése 'önkívület', 'magan kívül lenni', 'elragadtatottság', 'révület'. Oka sokféle lehet és sokféleképpen magyarázható (pl. isteni és démoni eredettel). Jellegzetessége mindig bizonyos érzéketlenség a külvilággal szemben, az alkotó csend feszültségi állapota, *normálison* túli állapot. Hasonlítható az álomhoz, az orgazmushoz vagy a sokkhoz. Ez az öntudatlan állapot, a tudatos reflexek hiánya tarthat percekig (klasszikus leírását Plotinosznál találjuk), órákig vagy akár napokig is (mint pl. Avilai Szent Teréznel). Pozitív értelemben mindig lenyűgöző erejű elragadtatást jelent – jöjjön ez akár *belülről*, akár *kívülről*. Vallástörténetileg az elragadtatás az ember halál nélküli átmenetele testében ebből a világból egy másik világba. A túlélés és megváltás görög példái ilyen átmenetet ígérnek az elüsziumi mezőkre (pl. Menelaosznak az Odisszeában).

A Szentírásban elragadtatást vált ki Isten megváltó beavatkozása és megjelenése (vö. Ter 5,24; 2Kir 2,1; Zsid 11,5; 2Kor 12,1). Jézus csodái láttán az érintett emberek magukon kívül vannak az örömtől (vö. Lk 5,26; Mk 5,42; ApCsel 3,10).

Isten a keresztény hit logikája szerint kizárólag mint szeretet hihető – és ez a szeretet önmagából kiindulva ekstatis, túlradó, túlsorduló, határokat szétfeszítő, egységet teremtő, fájdalmasan ujjongó szeretet. Egy ilyen áttörés – hála a Szentlélek *külső* és *belső* szavának – a szó szoros értelmében mindent felforgat és átalakít. Az önmagunkon túllépés (transzcendentálás) tapasztalatai *kifelé* és *befelé* egyaránt intellektuálisan magyarázhatóak (a spekulatív *egységmisztika* vonalán Platóntól és Plotinosztól kezdve, Szent Ágostonon, Eckhart mesteren, Nicolaus Cusanuson át egészen Heidegger egzisztenciájáig). Az ilyen ekstázis érzelmileg is tapasztalható és magyarázható (a dialógikus szeretet-misztika vonalán Nisszai Szent Gergelytől Szent Ágostonon és Szent Bernáton át a spanyol misztikáig). Az ekstázis azonos a misztikus egyesüléssel, illetve ezen egyesülés tapasztalaton felüliségének, időn és téren kívüliségének, az istenszeretnek és az Istenben való teljes elmerülésnek az élményével.

Az ilyen tapasztalatok szó szerint elnémitanak és utána is csak misztikus hasonlatokkal, beszédes hallgatással, költői túlzással lehet róla megszólalni. Az elragadtatást gyakran rendkívüli jelenségek kísérik, pl. a nyelveken szólás, lebegés, látomások, stb. Az ekstázis lelki folyamatát Avilai Szent Teréz klasszikusan elemezte pl. *A belső várkastélyban*. Különböző fokait különbözteti meg (egyszerű ekstázis, elragadtatás és lelki repülés) és világosan leírja a kísérő testi jelenségeket (pl. az érzékek kiesése, gyengébb lélegzés, a test kihűlése). Az aszketikus életforma az ekstázis feltétele.

Az ekstázis keresztény értékelésénél fontos, hogy nem mesterségesen (pl. kábítószerrel) idézik elő és az Istennel való teljes egyesülésnek csak átmeneti és kísérőjelensége, amit nem keres az ember, hanem inkább kínosan elhallgat, sőt lehetőleg elkerül. Az Isten-ember találkozás lehetséges kísérőjelensége, de soha nem öncél. A kegyelem és megváltás mértéke nem függ az ekstatis élményektől. Ezek az élmények – melyek konkrétan többnyire inkább fájdalmasak, mint kívánatosak – az Isten és a felebaráti szeretet fejlődésének jelei. Jelzik, hogy a jócselekedetek gyakorlása folyamán Isten kegyelméből egyre tudatosabbá és erősebbé válik a szeretet.

Teológiai megítéléséhez örök példa az *ekstatis* Szent Pál vitája az *enthusiaszta* korintusiakkal, akik a 3. és a 7. mennyországba képzelték magukat és azt hitték, hogy nincs semmi felelősségük a *földiek terén*. Pál apostol a Megfeszített hirdetését állítja velük szembe, a konkrét szembenézést a végességgel, a bűnnel és a halállal, és mértékül a konkrét felebarátért, egyházközségért és a világtörténelemért vállalt felelősséget állítja (vö. pl. 1Kor 12,1-10). A keresztény hitet nem a rendkívüliség vagy a szenzáció érdekli – bármennyire

ígéretes és felszabadító is legyen –, mert az ekstázis egyetlen megindoklása az Isten és a felebarát iránti szeretet, az Istenéhez hasonló, önmagából kilépő jóság.

Gotthard Fuchs

→ elmélyülés, érzelem, haladás, istenélmény, külső/belső, látomás, nyelveken szólás, pszichológia, Szentlélek, tapasztalat

elbeszélés

Az elbeszélés a szó mai értelmében valakivel valami élmény, megfigyelés vagy kitalált dolog szemléletes módon, szóban vagy írásban történő közlése. Mint eredeti emberi kifejezőmód, az elbeszélés az emberek mindenfajta egymás közötti gondolatcserejének alapja.

1. Az elmúlt 30 évben a mindennapi és a kitalált elbeszélések tárgyát és szerkezetét tudományosan elemezték és több megállapításra jutottak: Minden szöveget első vagy harmadik személyben szóló szájába adnak, aki a hallgatóknak vagy olvasóknak közvetíti a történetet. Ebből adódóan az elbeszélő mindig bizonyos távolságban van az elbeszélte tárgytól, s tágabb vagy szűkebb távlatokban lát. Olykor kerettörténetbe foglalják az elbeszélési célját, és mintegy ezzel igazolják a cselekmény vagy a tanúk hitelességét. A híradástól eltérően, melyben a hírmondó lehetőleg teljesen közömbösen informál, az elbeszélő a történet mellett áll, s nyílt vagy burkolt módon értelmezi és értékeli azt. Szándéka az, hogy a hallgatót vagy olvasót ne pusztán csak tudósítsa, hanem érdekes, humoros, satirikus vagy szívbemarkoló elbeszéléssel szórakoztassa, ítélet-alkotásra, illetve cselekvésre indítsa.

Különbőféle szerkezeti elemekkel (pl. felosztással, időmeghatározással, a szereplők szembeállításával és megszólaltatásával, a tér és a természeti jelenségek leírásával, előre- vagy visszapillantással, irodalmi, zenei vagy képzőművészeti alkotások idézésével, az elbeszélő magyarázatával) adja meg minden szerző a maga elbeszélésének egyéni jellegzetességét. Ebből a hallgató vagy olvasó sokkal többet kap az emberi cselekvés, tapasztalat, érzelem, gondolat és hit megismerése szempontjából, mint egy pusztán hiteles tényközlésből.

2. Mindez fontos a teológia, a lelkipásztorkodás és a lelkiség szempontjából. Olykor az egzegéták felhasználják a modern elbeszéléskutatás eredményeit. Ezenkívül a narratívika/narrativitás (a latin *narrare*, 'elbeszélni' szóból) a hitközlésnek egészen új módját alakította ki, amely biblikus struktúrákra hivatkozik: az emberek ősi időktől fogva mindig elbeszéltek egymásnak Istennel kapcsolatos tapasztalataikat (vö. a kivonulás, a pátriárkák, a szenvedés és a húsvét történetét), énekekkel magasztalták Istent nagy tetteiért. Ilyen értelemben a Bibliát hatalmas elbeszélő könyvnek lehet nevezni. Ezenkívül a hosszabb oktató szövegekbe hasonlatok, példabeszédek szövődnek, hogy a hallgatókat/olvasókat érzelmileg megindítsák. Amint a profán elbeszélésekben, úgy a szentírásiakban is egy értelmező elbeszélő vezet végig a történeten. Megindító ábrázolása tanúskodni akar a megismert igazság mellett, és hallgatóit/olvasóit megtérésre, hitre akarja buzdítani.

3. A Szentírás, a hitközlés és a lelkiélet hiteles forrása (lásd a kolostorok *lectio divina* gyakorlatát) és a legendák (*felolvasandó* elbeszélések főként szentek életéről) mellett a profán elbeszélő irodalom is sok indítást ad a lelkiélet és a lelkipásztorkodás számára. Különösen a kortárs művek mutatják be élesen a megváltásra szoruló embert. Jelentőségüket a hitközlés, a hitélet szempontjából nem lehet eléggé értékelni.

Magda Motté

→ gondolkodás, istenélmény, nyelv, szó/ige, vallásos művészet

élet, életkor, életválságok

Az élet Schiller szállóigéje szerint „nem a legnagyobb jó”, és a hívő keresztény ezt alapvetően elfogadja, amennyiben a *természetes életről* van szó, mert a keresztségben ajándékkul kapott jelenlegi és eljövendő *örök élettel* szemben a földi élet csupán a második legnagyobb jó (vö. Jn 5,24; Róm 6,22; Gal 6,8). Sajnos akadtak a történelem folyamán vallásosan motivált vezetők, akik egymással versengve ölték vagy ölették az embereket igazi vagy vélt örök értékekért. Ezért ma a keresztényeknek, akik remélnék a halálon túli örök életben, komolyan kell felelniük a kérdésre, hogy a második világháború után tulajdonképpen mit is gondolnak az élettel ellenséges és az életet pusztító politikáról, és mit tesznek ellene. A keresztényeknek csak akkor szabad az emberi életkor és a vele kapcsolatos válságok lelkeségéről gondolkodniuk, ha nem térnek ki az egész emberiség és a bioszféra globális élet-és túlélési kérdései elől.

1. Élet, életkor és életválságok a Szentírásban. Az Ószövetség szerint Jahve „az élő Isten” (vö. Józs 3,10; Zsolt 42,3; Jer 10,10), a világ és az élet Teremtője (vö. Ter 1,1-2,24). Minden élet belőle, „az élet forrásából fakad” (vö. Zsolt 36,10), Ő tartja fenn az életet, a halálban Ő veszi el: „kezében van minden élőlény párja és éltető lelke az emberi testnek” (Jób 12,10). Az ember, aki végessége és halandósága révén rokon a növény- és az állatvilággal (Préd 3,19), náluk magasabbrendű életet kapott, ti. Isten *képmása* lett, s ezáltal felelős minden élőlényért (Ter 1,26-30; Zsolt 8,7-9).

Az ószövetségi ősidőkben a jámbor izraeli azért értékelte olyan nagyra a hosszú földi életet, mert hite még nem terjedt ki a halál utáni élet reményére. Mielőtt még az ószövetségi időkben kicsírázott volna az örök élet reménye (Jób 19,25; Zsolt 49,16; Dán 12,2; Bölcs 3,4), a földi élet a legnagyobb jónak számított (Jób 2,4; Préd 9,4), a hosszú élet az igazság és jámborság jutalma (1Kir 3,14; Péld 4,10; 10,27; 16,31), a korai halál pedig a bűnös büntetése (vö. Péld 10,27). Ez a felfogás – ti. hogy az ember minél jámborabb, annál hosszabb, minél bűnösebb, annál rövidebb életet várhat – legkésőbb a makkabeusi háborúk idején (Kr. e. 175-134), amikor sok szabadságharcos és vértanú halt meg fiatalon törvényhűsége miatt, lassanként átadta helyét a túlvilági számadásba vetett hitnek: „akik a föld porában alszanak, azok közül sokan feltámadnak, némelyek örök életre, mások gyalázatra, örök kárhozatra” (Dán 12,2; vö. 2Mak 7,9; 12,43; 14,46).

Az *életkort*, illetve az emberi élet fokozatait tekintve az Ószövetség minden teológiai hangsúly nélkül elfogadja a hagyományos ősi keleti beosztást. Többnyire öt korosztályt különböztetnek meg, elsődlegesen a férfiak szemszögéből: gyermek, ifjú, férfi, öreg, agg (vö. Lev 27,2-7; Jer 6,11; 51,22). Akkoriban az átlagos életkor nagyon alacsony volt (25-30 év), a hetven vagy jó esetben nyolcvan év (vö. Zsolt 90,10) ritkaságnak számított. Az élet rövidege és mulandósága miatt sokféle képből és hasonlatban panaszkodnak: az élet elmúlik, mint libbenő árnyék (Jób 8,9; Zsolt 102,12), mint a lehelet (Jób 7,16; Zsolt 39,6), mint a füst (Zsolt 102,4), mint a virágzó és gyorsan elhervadó virág (Zsolt 103,15).

A betegségtől és haláltól fenyegetett izraelita tudja, hogy élete minden helyzetében Istentől függ, életének *válságai* mindenek előtt a hit válságai és jámborságának, törvényhűségének próbatételei. Azok a példa értékű élet- és hit-krízisek, melyeket az Ószövetség elmond, kevés kivételtől eltekintve (vö. Zsolt 71; Préd 11,9-12,7, ahol a magas kor nehezíti a jámborságot) nem az életkortól függenek, hanem az élet válságos fordulói és lelki mélypontjai. Illés a borókabokor alatt (vö. 1Kir 19,1), Tóbiás megvakulása után, felesége szidalmi közepette (vö. Tób 3,6), Jób életének szemétdombján (Jób 6,9; 7,15), Jeremiás az üldöztetés napjaiban (vö. Jer 15,10; 20,14-18), Jónás pedig a ricinusbokor árnyékában (vö. Jón 4,6-8) megtapasztalta a szenvedéssel próbára tett jámborság

határelményét, egészen az öngyilkosság gondolatáig (vö. Jób 3,13; „most csöndben feküdnék és nyugodnék, elaludtam volna és nyugalommal volna”).

Az Újszövetség nem ismeri már a természetes élet korosztályait, fény- és árnyoldalát, válságait úgy, mint az Ószövetség; mert sajátos keresztény figyelme – anélkül, hogy megfeleldezne a természetes, szociokulturális életkörülményekről – elsősorban az örök életre irányul. A szinoptikusok szerint ez az „eljövendő világ” jövendő élete (vö. Mk 10,30). Szent Pál szerint Jézus feltámadásának erejéből már a keresztségben megkezdődik ugyan, de csak Krisztus visszatértekor éri el tökéletes beteljesülését (vö. Róm 2,7; 6,4; 1Kor 15,4.17; 1Tessz 4,16). János evangélista szerint már most teljesen megvalósul (3,15; 5,24). Mindenesetre a megkeresztelt ember – fiatal vagy öreg – az örök életet az Újszövetség szellemében nem a halhatatlan léleknek köszönheti, hanem Jézus Krisztusnak, az élet kenyérének és világosságának (vö. Jn 6,35.48; 8,12). Ez az örök élet csak akkor valódi, ha a konkrét felebaráti szeretetben igazolódik: „Mi tudjuk, hogy a halálból átmentünk az életbe, mert szeretjük testvéreinket. Aki nem szeret, a halálban marad.” (1Jn 3,14).

2. *Az emberi életpálya hasonlatai.* A klasszikus modellek az emberi életpályát a napszakok (reggel, dél, este) példájára három, az évszakok szerint négy, az akkor ismert bolygók számának, a holdfázisoknak, illetve a hétnek megfelelően hét részre, korszakra osztották. A modern pszichológia úgy tudja, hogy „a korszak- és fáziselméletek nem tudják megfelelően ábrázolni az egyén teljes fejlődését.” (U. Lehr). Ennek ellenére ezeknek a „tudományelőtti” életpálya modelleknek még ma is megvan a szimbólum értékük (pl. C. G. Jungnál a napszakok szerinti hármasság: az élet hajnala, dele és alkonya). E modellek ugyanis nem a személyiségfejlődés genetikus programját akarták megadni, hanem képeket adtak arra, hogy az embernek nem kell belefulladás az idők tagolatlan folyamába, ha a természettel összhangban él és nem teszi tönkre a természetet, ha öregedvén el tudja hagyni ifjúságát és életének minden változásában imádkozni tudja: „az időm a te kezében van” (Zsolt 31,16).

3. *Életpálya és a hit útja.* Az életutat, vagyis minden esemény egymásutánosságát és életrajzi összefüggését, egy személy kibontakozását a születéstől a halálig el lehet képzelni *ciklikusan* (körkörösen) vagy *lineárisan* (egyenes mentén). Az első szimbóluma az *életkerék*, mert a halállal végződő élet visszatér születésének kiinduló pontjához (vö. Ter 3,19: „por vagy és visszatérsz a porba”). A második esetben a *keresztút* szimbolikája szerint az élet – miközben húsvéti, eszkatologikus célját eléri – szétfeszíti a természet körfogását és túllép rajta: „üdvösségünk közelebb van, mint amikor hívők lettünk” (Mk 8,34; Róm 13,11). Élete folyamán átéli a hívő a ciklikus-lineáris feszültséget a természet kényszere és a hit szabadsága között. Az életkor előrehaladását és a hit fejlődési szakaszait elemezni ugyan lehet, de már csak azért sem hozhatók szinkronba egymással, mert gyakran kudarcot vall a gyermekkori hit a serdülésben, az ifjúkori jámborság pedig elhervad felnőtt korban. Ugyanakkor vannak, akik az életút késő éveiben találnak a hit útjára, nem egyszer az élet válságainak hatására (pl. súlyos betegségben, a házastárs elvesztésében, anyagi csőd, szociális megvetés, súlyos neuraszténias sértődöttség esetében), tehát olyan kulcsélményekben, amelyek nincsenek életkorhoz kötve, s a maguk részéről bizonyos körülmények között a hitbeni fejlődés ellenkezőjét, a hit elvesztését is kiválthatják. Mindkettő lehetséges: az ember az öregedéssel egyre jobban elmélyülhet a keresztény hitben, de el is veszítheti hitét.

Összefoglalva: a keresztségben kapott új, elpusztíthatatlan élet a földi élet ciklikus határ- és halálélményeinek nagyon „törékeny cserépedényében” csirázik (vö. Róm 6,4; 2Kor 4,7). A keresztény életút célja nem az emberi lélek mélysége, nem is szellemi emelkedettsége, hanem Isten előttünk álló abszolút jövője, amit az Újszövetség Isten országa beteljesüléseként ír le. A hit abban, hogy a halál nem zárja ki a keresztényt Isten országából, s hogy a keresztény halál „nyereség” (Fil 1,21), nem az öregség kizárólagos lehetősége, nem is életfordulók vagy

az érett kor dolga, hanem kegyelmi ajándék és életfeladat, melyet Isten minden megkereszteltnek, fiatalnak és öregnek egyaránt megad, és melyre mindenkit bátorít. A hívőnek minden életkorban és válságban szabad és kell is így imádkoznia: „Az Úr az én világosságom és üdvösségem, kitől félnék? Az Úr életem oltalmazója, kitől rettegnék?” (Zsolt 27,1).

Hans Schilling

→ beteljesedés, élet dele, fejlődés, föltámadás, idő, jövő, mulandóság, örökkévalóság, teremtés, teremtmény

élet dele

1. A modern ember átlagos életkora még soha nem volt olyan magas, mint ma. Európában a férfiak átlagosan 71,5, a nők 78,1 éves korra számíthatnak. A korábbi nemzedékeknél tehát hosszabban élünk. Ugyanakkor nagyok az igények az élet minőségét illetően. Ez vonatkozik azokra is, akik számolnak a halál utáni élettel, de főként azokra, akik úgy vélik, hogy semmi biztosat nem tudunk, és abból indulnak ki, hogy a halállal mindennek vége. A magas igényeket a rendelkezésre álló időben kell kielégíteni. Az élet a *végességben* folyik.

2. A élet végességének tudatát természetesen a mindennapi életben kikapcsoljuk, nem utolsó sorban azért, mert zavarja rutinszerű dolgainkat. Ehhez járul, hogy a halál élményét mint a végesség megismerésének fontos iskoláját kizárjuk a mindennapi életből. A végesség ilyen kulturális feltételek között (eltekintve a rendkívüli határélményektől, mint egy szeretett személy elvesztése, saját betegség), *enyhébb* módon kerül a tudatba.

Az élet dele a meghosszabbított életben az az idő, amikor fölmerül a végesség tudata. Ehhez hozzájárulnak a biológiai változások, egy új időérzés („milyen gyorsan múlik az idő!”), a rutin miatti fájdalom és a megszokás is. Az ember a mulandóság növekvő megsejtésétől késztetve mérleget készít. Keresi a siker vagy sikertelenség, az eredmény vagy a kudarc okát.

3. Az élet mérlegelése lehet kreatív (az élet derekának alkotó megélésével) vagy destruktív (mint *midlife-crisis*).

a) A *kreatív* típus csak a fontosra koncentrálni, arra, amit még feltétlenül el kell végezni vagy meg kell élni. Emögött háttérbe szorulhatnak a hivatásbeli és partneri feladatok. Harcba száll az elmulasztottakkal, az *egzisztenciális* bűnösséggel. Az egész élet értelmének kérdése fontossá válik.

b) A *pánikba eső* típus a csökkenő lehetőségek tudatában megpróbálja az életből kipréselni azt, amit még lehet. Bizonyosfajta birkózás kezdődik. Foglalkozást vált, a korábbi kapcsolatokat felcseréli vagy újabbakkal bővíti. Elsősorban a jólszituált polgárok engedhetik meg maguknak ezt a luxusmegoldást.

c) A *rezignatív* típus lassanként elveszíti az életkedvét. Az a fölismerés, hogy az ember állandóan többet álmodik, mint ami az életben megtörténik, tehát állandó *utópisztikus túlzásokban* él, csalódottsághoz vezet. „Ez van, ezt kell szeretni”. Az ilyen rezignatív állapotban gyakran lépnek fel pszichoszomatikus betegségek.

4. Amikor az Egyház segít az élet delének megoldásában (negyvenévesek iskolája) először föl hívja a figyelmet erre az átmeneti korszakra. Azután arra késztet, hogy gyűjtsék össze a mérlegeléshez szükséges anyagot, mert a múlt áttekintése tanulságos a hátralévő időre nézve. Éppúgy meg kell tanulni hálásnak lenni, mint félelem nélkül szembe nézni elszalasztott lehetőségeinkkel és a bűnnel. A még rendelkezésünkre álló időt fel lehet használni a megtérésre: ehhez az Egyház elénk állítja a már megtértek tapasztalatait.

Döntő jelentőségű, hogy bizalmat ébresszünk, vagyis az élet és a történelem élő Istenébe vetett hitre vezessük az embereket. A végesség börtöne kitarul, de nem arra a hiú reményre, hogy lesz egy következő életünk (reinkarnáció) vagy hogy további lehetőségeink lesznek, amelyeket minden erőfeszítéssel ki kell használni; hanem az evangélium felszabadító tanítására, hogy Isten minden teljesítményünk előtt és bűnösségünk ellenére is szeret minket, és egy végső fájdalmas folyamatban (tisztító tűz) teljessé akar tenni. Ez a remény mint egy lényegében értelmes *örök életbe* vezető út felszabadít az élet delének görcsös, destruktív hatása alól, a megmaradt lehetőségek örömteljes elfogadása pedig alapot ad egyre jobb kihasználásukra.

Paul M. Zulehner

→ élet, értelem, lelkiezetés, megtérés, mulandóság, test, végesség

elidegenedés

Az antik világban elidegenedés szóval a szülőföldtől való eltávolodást vagy a környezetben való idegenséget írták körül. Az Ószövetségben a hit ősatyja, Ábrahám „idegennek számított az idegen földön”. Szent Ágoston a bűnt mondja jelképesen az ember Istentől való elidegenülésének. A keresztény nyugat történelmében a vándorlás képével írják körül a keresztény idegenségét ebben a világban. A gnosztikusok és az egyházatyák az ember Istentől való elszakadását nevezik elidegenülésnek (bűnbeesés, eredeti és személyes bűn), de a világtól való eltávolodását is értik alatta; ez utóbbi a lélek Istenhez emelkedésének feltétele.

A teológián belül ennek a fogalomnak nincs dogmatikus jelentősége. A modern elidegenedést a XVIII. század folyamán a német idealizmus szubjektivizmusa (Fichte, Schelling, Hegel) fejlesztette ki. Ludwig Feuerbach a zsidó és keresztény vallást az emberek egymástól való elidegenedésének tartotta, ami akadályozza az emancipációt. Ezért az emberiséget szerinte „meg kell váltani” a vallás illúziójától. Marx pedig kialakította a politikai, vallási és bölcséleti elidegenedés tanát.

Az elidegenedés értelmetlen fogalom, ha világosan meg nem mondjuk, hogy ki kitől/mitől s hogyan idegenedik el. A dialektikus teológiában Karl Barth az Isten és az ember kiengesztelődésének történetét „az Isten Fia idegenbe vezető útjának” mondja. Így az elidegenedés és a kiengesztelődés központi teológiai téma lesz. „A modern embernek mély érzéke van az eredeti és igazi lététől való elidegenedése iránt. Tudatában van az önmagával és a világgal szembeni ellenségeskedésének; tudja, hogy elszakadt léte és értelme végső alapjától.” (P. Tillich). Ebben az értelemben az ember elidegenülését vallásos szempontok szerint kell értelmezni, mint ami szoros összefüggésben van a bűnnel. Így az elidegenedés a szabadság torzult formája. A megtérés, a kiengesztelődés az ember útja az elidegenedésből az *emberré válás* felé. A keresztény hit, amennyiben szabadon választja az ember, valójában Marx és Feuerbach tételének megfordítása: az ember rendeltetése az egyéni szabadság kibontakoztatása és a világformáló tevékenység. A keresztény lelkeséget az ember kegyelemből fakadó megtérése és Istennel való kibékülése jellemzi. E kettő vezeti az embert élete céljához.

Johannes Gründel

→ bűn, ember, fölemelkedés, kiengesztelődés, megtérés, zarándoklat

ellenállás

1. Az eddigi irodalom az ellenállás szóval többnyire az erőszakkal szembeni magatartást nevezte. Ugyanakkor pontosan meghatározták az etikailag elfogadható ellenállás formáit és feltételeit (passzív ellenállás: engedetlenség, belső elkülönülés; aktív ellenállás: nyílt cselekvés, adott esetben erőszakkal is). Bármilyen fontosak és szükségesek is az ilyen megfontolások, az élet lelkeségébe kell beágyazni őket.

2. A Szentírás különböző helyeken beszél arról a hadiállapotról, melyben a keresztény alapvetően él: „A bűn elleni küzdelemben még nem állatok ellen a véretek ontásáig” (Zsid 12,4; vö. 1Pét 5,9; Jak 4,7). A zsoltárok és az ószövetségi próféták sokszor úgy mutatják meg Istent, mint aki „szembeszáll” a bajjal, halállal, igazságtalansággal és a bűnnel (vö. Zsolt 21,14; 68,2; Iz 30,18). Az ellenállás célpontja eszerint nemcsak az állam erőszakrendszere, hanem a bűn, az ördög, a halál hatalma..., mindaz, ami megakadályozza az élet teljességét az isteni közösségben. Ellenállás lehetséges és kell is léteznie az Egyházon belül is, ezt bizonyítja Szent Pál magatartása, amikor „szembeszállt” Szent Péter apostollal (Gal 2,11).

3. Ennek megfelelően az ellenállás formáit árnyaltabban kell leírunk. Az imádság is felfogható ellenállásként, ha a hétköznapi gépies, lélekölő folyamatából *a lélek Istenhez emelkedését* jelenti. A divatból kiutasított fogalmak (engedelmesség, alázat, hűség...) további használata bizonyítja a hagyomány ellenállását a magát abszolutizáló jelennel szemben. A szociális elkötelezettség és a kiállás a szegények mellett, az evangélium ellenállása a gazdasági élet emberellenes törvényszerűségei ellen, a fogyasztói társadalommal szemben az alternatív élet minden formája (szerzetesi és lakóközösségek, csoportok a gazdaság, a béke, az igazságosság területén, polgári kezdeményezések...) a halállal szembeni ellenállásnak mondhatók. Ilyen háttérrel az aszkézisnek is kultúra- és társadalomkritikai jelentősége van. További formák: polgári engedetlenség, a passzív ellenállás és végül az erőszak alkalmazása.

Az erőszak alkalmazásával kapcsolatban nem csupán azt kell megfontolni, hogy adott esetben megengedett-e (mint utolsó eszköz), hanem gondolni kell a halálra is, ami következménye lehet. Továbbá ha az erőszak alkalmazását az életnek a halállal szembeni ellenállásként akarják értelmezni, nem szabad feledni, hogy az erőszak alkalmazásának belső feltétele az erőszakmentesség akarása: a belátás, hogy az erőszak szükségszerűen gonoszságba bonyolódik, és ezért alkalmazása helyett remélni kell a megbocsátásban. Csak így módon lehet kitörni abból a körből, hogy erőszak erőszakot szül.

Anton Rotzetter

→ alternatív élet, erőszak, fogyasztás, fölszabadítás, ínség, milícia/harc, nyomor, szegénység

elmélet és gyakorlat

Az *elmélet és gyakorlat* fogalompár a görög filozófiából származik (theória és praxisz).

Az elméleten belül meg kell különböztetni a tudományos és a filozófiai megismerést. A végső elvek (Arisztotelész) filozófiai megismerését az igazság látásának, latinul *contemplation*nak is nevezik. Az elméletnek a filozófusok számára is vallásos jelentése van.

Ehhez hasonlóan a praxisz fogalomban is meg kell különböztetni egy inkább etikus (jószág a cselekvésben) és egy inkább technikus oldalt (jószág az alkotásban).

Az *elmélet és gyakorlat* fogalom ma jelentheti az általános ismeret és a tapasztalat által irányított tevékenység, a terv és megvalósítás, a kontempláció és akció közti különbséget. Ez a sokrétűség teszi szükségessé, hogy e fogalmakat helyesen elhatároljuk egymástól.

Antropológiailag a látás és a cselekvés különbségtétele fedti a szenvedés és cselekvés, a passzivitás és aktivitás különbségét, s a passzivitás a kontemplációhoz tartozik. Másrészt Arisztotelész és Aquinói Szent Tamás szerint a *theoria* a legfőbb szellemi tevékenység. Jelentheti a legfőbb feszültséget és összpontosítást éppúgy, mint a legfőbb ráhagyatkozást. Egy pillantás a Szentírás emberképére azonnal megérteti, hogy a hallgatás–cselekvés, imádság–tevékenység, megismerés–szeretet kettősségek a test és a lélek ketősségének felelnek meg. Az egyik magába foglalja és nem kizárja a másikat.

Ezt a szentírási-keresztény kiindulópontot a hellenista dualizmus hatására ismételtelen szem elől tévesztették. A kétfókuszos spirituális alapképletet – vagyis a különbözők egységét – az alternatív nézettel (vagy ez, vagy az) váltották fel, ami alá- és fölérendeléshez vezetett: az ó- és a középkorban a tudományban és a vallásosságban a teória győzött a gyakorlat (technika, praxisz) felett. Az újkorban megfordult a helyzet, annyira, hogy Marxnál az ember elsősorban munkásként jelenik meg (a praxisz győzelme a theória felett). A *vita contemplativa* mediterrán diadalmenete átcsap a *vita activa* atlanti diadalmenetébe.

Mindkét esetben a kétpólusú feszültség egységből alá- és fölérendeltségi viszony lett: ezért tanította néhány egyházatya és középkori szerző, hogy a *praxisz* vagy *vita activa* mint az ösztönvilág aszketikus megfékezője előkészít a *theóriára*, a kontemplációra; a felebaráti szeretet tettei és az igehirdetés viszont a kontempláció következményei. Szent Ágoston a *vita mixta* elméletével kikerülte a szerzetes teológia (Evagrius Ponticus, Cassianus) ilyen egyoldalúságait, és az akció és kontempláció szentírási előképeit (a nem szép, de termékeny Lea – a szép, de terméketlen Ráchel; a szorgos Márta – és az egyetlen fontosat cselekvő Mária) kiegészítette a szemlélődő Jánossal és az Egyházat vezető aktív Péterrel.

A középkori szerzetesek vitáiban (a cisztercieknél a kétkezi munka és a földművelés, a minoritáknál a koldulás, a karitás és a prédikáció körül), a női rendek klauzúrán kívüli és belüli tevékenységében (késő középkori beginák), született az a megoldás, amit később Loyolai Szent Ignác is magáévá tett: a *contemplativus in actione*, azaz a szemlélődésből túlradó tevékenység (Szent Tamás, Eckhart mester, domonkos misztika). De az igazi tökéletességnek továbbra is a kontemplációt tartották. Ebből keletkezett a később *quietizmus*nak nevezett harc az aktivitás ellen. Ennek reakciója viszont a legújabb időkben a praxisz fölértékelése mind tudományos, mind vallási téren.

A theóriát és a praxiszt kétfókuszú egységnek tekintő lelkiesség, mely az elmúlt századokban bűvpataként el-eltűnt, ma ismét a felszínen van.

Dietmar Mieth

→ munka, megismerés, nyugalom, szent, tevékenység, tevékenység/szemlélődés, tökéletesség

elmélkedés

1. „A mai egyházi szóhasználat elmélkedésen a hit igazságainak és parancsainak racionálisan következtető, személyes megfontolását érti azzal a gyakorlati céllal, hogy az elmélkedő megszentelődjön, s a szabadon formált belső imádságra képes legyen. Ez a következtető racionalitás és szándékos célzatosság különbözteti meg az egyszerű imától és a szemlélődéstől. Bizonyos módszeresség jellemzi a csupán véletlen, inkább spontán jámbor gondolkodással szemben, melyet egy prédikáció, olvasmány vagy más külső hatás indít el.” (G. Dümpelman).

2. Az elmélkedés nem bibliaellenes, különösen ha figyelembe vesszük a bibliai *szív* szó tág jelentését, melyről a legtöbb esetben a Szentírás olyan intellektuális tevékenységet állít, amit mi a fejjel és az aggyal hozunk kapcsolatba (vö. Zsolt 90,12; Jób 8,10; Sir 6,32; 7,3; Bír 16,15). Isten szavának megfontolása, átgondolása, megőrzése, felidézése, megértése (vö. Zsolt 14,2; 32,9; 119; 125; Dán 10,1; Mt 13,13; Lk 2,47; Jn 3,10; 8,27.43; 12,16; stb.) az a tevékenység, amit ma elmélkedésnek nevezünk.

Az önálló elmélkedés kezdeteit a régi szerzetesek imádságánál és Szentírás-olvasásánál találjuk, főként a szentírási olvasmány *megrágásában* (ruminatio). A középkorban a Szentírás és a teológia eleven egységet alkotott, mindkettőt a szélesebb körű *sacra doctrina*, 'szent tanítás' fogalom alá rendelték. E szent tanítás nem más, mint a megelevenített és aktualizált Szentírás. A kialakuló teológiai iskolák és irányzatok visszahatottak a hagyományos imádságformákra, melyeket főleg érzelmileg és elmélkedve gyakoroltak. Ez a folyamat az értelmi reflexiót és megismerést, az érzelmeket és képzelőerőt mozgósította. A jámborság elméletében és gyakorlatában megőrizték és elmélyítették a *lectio*, 'olvasás', a *meditatio*, 'elmélkedés', 'vizsgálódás' az *oratio*, 'imádság' ősi hármasságát: Isten szavának szellemi feldolgozását és érzelmi befogadását. A teológia és lelkiség elkülönülésével az elmélkedést egyre inkább önálló lelki tevékenységnek tekintették, s kialakultak sajátos elmélkedési módszerek (vö. devotio moderna és Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlata). A későbbi korok elmélkedéseit ezek határozták meg.

Számunkra az elmélkedés bizonyos meghatározott módszer szerinti belső imádságot jelent. A konkrét módszert az elmélkedő lelki alkata és célja határozza meg. A tulajdonképpeni címzett a vallásilag művelt és érdeklődő ember, aki még a szorosán vett misztikus élet előtt áll. A módszernek a hitigazságok önálló, következtető feldolgozása a célja. Klasszikusnak számít a szentignáci lelkigyakorlat módszere, mely az ember bűnös voltából indul ki. A lelkek megkülönböztetése az életet vezérlő motívumok tisztázását és a figyelemnek az Isten akaratát meghirdető Jézus Krisztusra való irányítását célozza. Ezzel együtt jár az elmélyülés, ami a szív megismeréséhez vezet, melyben meg lehet hallani Isten hívását. Ezek után választani kell, s ezzel a lelkigyakorlatozó elfogadja különleges feladatát az Egyházban. A lelkigyakorlat elmélkedései a *szereket elnyerésének* szolgálatában állnak, s ideáljuk *Isten keresése minden dologban*. Az École Française elmélkedési módszere Isten- és Krisztus-központúan elmélyítette Szent Ignác módszerét és az Istenember imádsására, a vele való egyesülésre és tetteinek utánzására irányította azt.

Külön kérdés az elmélkedés megkülönböztetése a lelki élet más formáitól:

A *meditációval* (főként a keleti eredetűvel) való összevetés mutatja, hogy az elmélkedésben a tartalom, annak racionális feldolgozása a fontos, és ebből fakad a megfelelő érzelmek, elhatározás és megtérés. Ezzel szemben a meditációban a testtartás, az öntudat átalakulása; a nyíltság, a fogékonyság és átjárhatóság a Titok, az Ősök vagy a transzcendencia számára. Mindez a keresztény meditációban Jézus Krisztusban jelenik meg.

A *kontemplációt* gyakran *belénk öntött szemlélődésnek* nevezik, melyben a hangsúly inkább a passzivitáson, mint a tevékenységen van: „A kontemplációra, a belénk öntött

szemlélődésre – amint már a neve is mondja – az jellemző, hogy egyetlen elmélkedő módszerrel sem érhető el, történésként szakad az emberre. Rendkívül passzívvá teszi az embert, ugyanakkor emberfeletti tevékenységre emeli. Ezért a belénk öntött szemlélődés kizárólag Isten kegyelmi ajándéka.” (J. B. Lotz). Az ilyen kontempláció a hit titkaival látásszerűen egyesít.

A különböző fokozatok közötti átmenet az élő kibontakozásnak megfelelően folyamatos, s emiatt nem lehet éles határokat vonni. A ma egyre népszerűbbé váló meditációk meglehetősen háttérbe szorítják a racionális elmélkedést, a lelki élet azonban ma sem nélkülözheti. A hitbeli növekedés és elmélyülés, a döntések, a személyes és bensőséges imádság, a válságokban és a mindennapi helyzetekben történő helytállás igényli az elmélkedés állandó segítségét. Az elmélkedés módszerének viszont alkalmazkodnia kell a mai felfogáshoz, tapasztalatokhoz és igényekhez.

Christian Schütz

→ érzélem, szemlélődés, gondolkodás, devotio moderna, megismerés, lelki gyakorlat, imádság, lelki szentírásolvasás, Isten Igéje, rumináció, lelkek megkülönböztetése, megértés, Isten akarata, meditáció

elmélyülés

Az elmélyülés az a folyamat vagy állapotot, mely az értelmet felülmúló, tehát közvetlen módon tapasztalja meg a lélek mélyét, s ezáltal a lélek megéri az Abszolútumot. Az elmélyülés az emberiség őslényei közé tartozik. Elérésének módja és célja nyugaton és keleten, vagyis a kereszténységben és a keleti vallásokban különböző.

Az elmélyülésben – a keresztény lelkiesség szerint – az imádkozó szerető öszszeszedettséggel, teljesen megfélelkezve önmagáról, a benne lakó szentháromságos Istennel Jézus Krisztusban kegyelmi módon egyesül. Minél rendezettebben és tisztábban járta végig az ember ezt az utat, minél inkább megszabadul saját elképzeléseitől, minél tisztább vágyakozással merül el a megismerhetetlenség felhőjében, annál inkább ajándékba kapja mindezt. Keresztes Szent János és Avilai Szent Teréz más misztikusokkal együtt ezt az egyesülést Isten és a lélek eljegyzésének mondja. Szentírási alapja Jézus ígérete: „hozzá megyünk és benne fogunk lakni” (Jn 14,23), „és kinyilatkoztatom magam neki” (Jn 14,21).

A keleti vallások – buddhizmus, hinduizmus, taoizmus – valamint a zen és a jóga elmélkedési gyakorlatai megfelelő technikával törekszenek arra, hogy az embert önmagának egyre mélyebb rétegeibe vezesse. A végső cél – mivel Istent személytelennek képzelik, ezért az ember személyként nem léphet vele kapcsolatba – a személyiség elvesztése.

Mechtild Kotulla

-> elmélkedés, jóga, külső/belső, meditáció, misztika, szemlélődés, távolkeleti lelkiesség

ember, emberré válás

1. A hit és az ember

a) A Szentírás közvetlenül nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy mi az ember, mi teszi emberré, s hogyan történik az *emberré válás*? Alapvetően és kizárólag *Isten emberének* ismeri az embert, annak a teremtménynek, akit egyrészt Isten „kevéssel tett csak kisebbé az angyaloknál” (Zsolt 8), s aki másrészt konfliktusos, büntudatos párbeszédben áll Istennel, de minden hűtlensége ellenére is számíthat Isten hűségére. A Szentírás éppen ezért nem ismeri az elméleti ateistát, hanem csak egyfajta gyakorlatit: „az esztelen mondja szívében: nincs Isten!” (Zsolt 14,1).

b) Az a kérdés, hogy mennyiben járul hozzá a hit és a jámborság (spiritualitás) embervoltunkhoz és az emberré váláshoz, azóta merült föl, amióta az ellentéte elterjedt: „először a biblikus hagyománytól való eltérés, a hitetlenség teszi az embert emberré”; kiélezve: csak a hitetlenség teszi az embert igazán szabaddá, míg az Istenbe vetett hit megkötözi, heteronómmá teszi, s ez megfosztja embervoltától. Ilyen előzmények után a hitnek bizonyítania kell, hogy ő és nem az ellenkezője, a hitetlenség teszi az embert igazán emberré. És ezt *saját plauzibilitásának* megmutatásával, sokfajta emberi önértelmezéssel *versenyezve* kell tennie odáig elmenve, hogy az alapvető (fundamentális) hittanban az Istenhez vezető utak közül kiemeli az ember hitre való nyitottságát.

c) Ezenkívül a hitnek nemcsak azt kell bizonyítania, hogy hozzájárul az ember emberré válásához, s hogy csak a hit teszi emberré az embert, hanem sokkal inkább azt is, hogy maga a hit is egy meghatározott emberkép. Az embervolt és a hit modern kérdését nem lehet egyszerűen azzal elintézni, hogy rámutatunk: a hit tesz emberré; mintha nyilvánvaló volna, hogy mi is az ember. Inkább azt kell elmondani, hogyan látja és érti a hit az embert, mit tételez fel róla és hogyan szólítja fel, hogy tapasztalati úton vizsgálja meg, hogy a többi, hittal versengő emberértelmezés többet tud-e mondani az emberről és többet tud-e segíteni, mint a hite. Természetesen különbséget kell tennünk aközött, amit a hit az emberről mond és aközött, amit a magukat hívőnek mondó emberek a gyakorlatban képviselnek.

2. A Szentírás emberképe

a) *Passzivitás*. Embernek lenni annyi, mint mindenekelőtt és minden cselekvés mélyén passzívnak, vagyis befogadónak és megajándékozottnak lenni. Ennek az emberre vonatkozó alaptételnek *elsődleges antropológiai konkretizációja* – a legfelháborítóbb azon tényezők közül, amiket a hit a hitetlenség emberképével szemben állít – a születés és a halál jelensége. Az egyik megelőz minden tevékenységet és teljesítményt; a másik véglegesen és tekintet nélkül minden fölkészülésre, váratlanul véget vet mindennek: az élet kizárólagosan Isten ajándéka.

Ennek az alaptételnek *másodlagos konkretizálása* a bűn ténye. A bűn ugyanis éppen abból következik, hogy az ember nem akarja tudomásul venni passzivitását, nem engedi érvényesülni, hogy Isten az életének örök kezdete és vége, hanem a maga lehetőségei szerint akar élni. Így „önmagába görbülten” (Luther) az ember ismét csak passzívan várhatja, hogy Isten irgalmas teremtő szeretetének ajándékát a bűnös ellenállása ellenére is érvényesíti. Az az emberkép, amelyik nem veszi komolyan az embernek ezt a többrétű passzivitását, a hit emberképével szemben a realitás hiánya miatt alulmarad.

A biblikus hagyomány ezt az alapvető és megsemmisítő passzivitást az emberi élet mulandóságának megrázó képeivel fejezi ki: fuvallat, hervadt fű, a halál birodalmának árnyéka, stb. A többi teremtménytől eltérően az ember tud a halálról. Ezért élete mindig a halál színe előtt folyik, bár a halál nincs mindig a szeme előtt. Még a legkisebb hétköznapi eseménynél is tudja, hogy visszahívhatatlanul történt és soha többé meg nem ismétlődik.

b) *A környezet része.* Az ember nem csupán az utolsóként alkotott lény a teremtmények sorában – ez a tény összhangban van az élet kutatásának azzal a fölismerésével, hogy az ember a világra szerint néhány másodperccel 12 előtt jelent meg –, hanem a Szentírás szerint egy meglévő környezetbe került, hogy azt tevékenyen alakítsa és Isten teremtését folytassa (Ter 2,5.15). A környezetnek biztosítania kell az emberi élet lehetőségét és nyitva kell állnia az ember alkotó tevékenységének befogadására, de nem úgy, hogy az egész teremtés pusztán nyersanyag a mester kezében.

c) *Kiváltságos teremtmény.* Az ember régi elnevezése: *a teremtés koronája* félreérthetősége miatt (abszolút úr a világ felett) ma már tiltott kifejezés. Tartalmát nem lehet kihagyni az ember biblikus szemléletéből: a többi teremtmény között behozhatatlan előnye van az embernek, hiszen feléje Isten nemcsak a teremtő szót mondta ki, hanem nevéen nevezve meg is szólította és megbocsátó szavával visszafogadta.

Ez annyit jelent: amint a teremtett világ az embernek nem kénye-kedve szerint rendelkezésre álló nyersanyag, ugyanúgy az ember se egyszerűen része a világnak. Az ember alatti világ *saját joga* manapság használatos kifejezése szélsőséges válasz *az ember a teremtés koronájára*, de helyesen értve arra utal, hogy Isten nemcsak az emberben, hanem a teremtés ember alatti rétegeiben is csodálatos. Mindazonáltal ma is érvényes a hagyományos különbségtétel: a teremtés ember alatti rétegeiben *Isten lábanyoma* látható, az emberben azonban a *képmása*, mégpedig azáltal, hogy a hitben Istennek adja magát és vele közösségben él. Ez az tény *szabadságot* jelent, de nem tetszés szerinti önkényt: a szabadság mindig Isten alatt és Istennel együtt áll szemben a teremtett világgal és – kiváltságát megőrizvén – a másik emberrel is.

d) *Személy.* Nemcsak mint egy fajtához tartozó egyed, hanem mint egyéniség hordozója a többi teremtménytárral szembeni kiváltságának, és éppen ezáltal kerül minőségileg környezete fölé. Nem a Szentírás, hanem a teológiai hagyomány jelzi ezt a kiváltságot a *persona*, 'személy' szóval (a görög színházi nyelvben a *proszópon* a színész álarca, latinul *persona*, a *personare*, 'áthangzani' szóból). A Szentírás ezt a kiváltságot egyrészt azzal fejezi ki, hogy Isten minden embert a nevéen szólított, másrészt a különítélettel, amikor mindenki a maga, de csak a maga tetteiért felel, s e felelősség alól még a kiválasztott néphez tartozás sem mentesít.

e) *Beszédkészség.* Amikor a Szentírás kiemeli az ember beszédkészségét, az a személyes voltot és az egyéni felelősséget fejezi ki és konkretizálja. A beszélő Isten partnere az odafigyelő és válaszoló ember. Az embert nem a szótlan isteni kinyilatkoztatás vagy a néma misztériumok teszik emberré, hanem a megszólítás és a válasz, még akkor is, ha a válasz bűnös ellentmondás lenne. Ezért az *imádság* – ami egészen más, mint a mágia és/vagy az önmagunkba elmerülés, inkább megszólítás, párbeszéd, ami rámutat az élet realitására és a világerő való felelősségre – lehetősége és engedélye a bibliai emberkép lényeges része.

f) *Társas lény.* Az ember környezetéhez hozzátartozik a többi ember is. Személyiségéhez lényegesen hozzátartozik a beszédkészség, ezért az ember – aki kezdettől fogva férfi és nő – Isten előtt társas lény, és emberi beteljesedését a közösségben éri el.

3. *A keresztény hit emberképe.* Az emberkép felsorolt vonásai az Ó- és Újszövetségben egyformán érvényesek. De csak a keresztény hagyomány évszázados gyakorlata – mely a mai, kereszténység utáni korszakban is tovább hat, akár a nyugati világ individualista egoizmusának téveszméjében is – tarthatja magától értetődőnek ezt a szentírási emberképet. Ahol elszakadtak a hagyománytól, ott a felsorolt vonások mindegyike vitatott és szélsőséges nézetek áldozata lett. Az a téveszme, hogy az ember korlátlan ura a természetnek, ingaszerűen kiváltotta az ellenkező végletet, mely szerint az ember üdvösségét csak akkor találhatja meg, ha egyszerű részként beolvad az alatta lévő természetbe. A személyiséget gondolkodás nélkül föláldozták a nép (faj, osztály) egészéért, s ennek ellentétéként az ember társas természetét különböző szociáltechnológiák nyersanyagává fokozták le.

Ilyen előzmények után már az általános biblikus emberképhez való visszatérés sem lekicsinyelendő. A keresztény hit, mely megkülönböztetendő Izrael hitétől, nem sok újat tesz hozzá, de markánsabbá teszi az emberképet és befejezetté kinyilatkoztatását:

a) *Isten-testvériség*. Isten Jézus Krisztusban nemcsak az emberséget öltötte magára, hanem szó szerint „nem ragaszkodott” istenségéhez, „kiüresítette önmagát” (Fil 2,6-11), hogy minden ember testvére lehessen. Ez annyit jelent: Jézus Krisztusban az ember ösképe lépett a történelembe; az ember, „aki annyira emberi, amennyire csak maga Isten képes erre” (L. Boff), mert Ő a legmagasabb fokon valósítja és mutatja meg a szabadságot és az Istenhez tartozást.

b) *A Szentlélek temploma*. Jézus Krisztus megnyitotta az emberi történelem végső korszakát, melyben az emberiség a Szentlélek temploma lett. Azaz minden egyes ember, hacsak önmaga meg nem akadályozza, Isten látható képmása lesz, s ebben megjelenik az, amit Isten az emberről elgondolt.

c) *Az abszolút jövő*. Jézus Krisztus – akiben az ember képe ezentúl mindig az ember előtt ragyog – s Lelkének jelenléte – ami a hitben mutatkozik meg – végérvényesen megmondja az ember jövőjét és azt, hogy ez a jövő abszolút, aminek további jövője már nincsen, mert Isten örök jelenében van.

Ezek után bárki mérlegelheti az emberkép alternatíváit.

Otto Hermann Pesch

→ élet, férfi, hit, hitetlenség, humanitás, istenképiség, Jézus Krisztus, mulandóság, név, nő, személy, Szentlélek, teremtés, teremtmény

emberi méltóság

[-> megbecsülés](#)

emlékezet

A szó jelenti az *emlékezés*, *megemlékezés* benső folyamatát és az emberi lélek *emlékező képességét*. A lelkiség történetében a szó mindkét jelentése fontos.

1. Izrael hite Isten nagy tetteinek emlékezetéből él. Az emlékezés arra, amit Isten az atyákkal tett, a hit központi és szükséges eleme. A Jahve nagy történelmi tetteire, parancsaira és ígéreteire való emlékezés nélkül nemcsak történetét veszti el, hanem hamarosan istentelenné is válik a nép. A megtérés Jahvéhoz a csodáira, hűségére és szeretetére való emlékezést jelenti.

Jézus a Pászka nagy liturgikus emlékűnnepéhez kapcsolódik és a hit központjává szenvedésének és megdicsőülésének emlékezetét tette. A szentatyáknál folytatódik a felismerés, hogy Isten Jézus Krisztusban megvalósított nagy tetteinek emlékezete az igazi hála és Isten valódi dicséretének belső feltétele (vö. a Benedictus és a Magnificat). Az atyák szerint a tudatos visszaemlékezés a múlt eseményeire segíti az embert Isten jelenlétének észrevételében: az üdvtörténet eseményeire való emlékezés (elmélkedés) célja a feltámadott Krisztus és a jelenlévő Isten szemlélése (kontempláció).

A következő évszázadok teológiájának útmutatóul mondja Szent Ágoston: „a testen keresztül szólt hozzánk Szavad az evangéliumban, és az kívülről hatolt az ember fülébe, hogy elhiggye és lelke mélyén keresse, majd megtalálja az örök igazságban azt, aki mindnyájunkat oktat, tanítványainak jó Mesterét.”

Századunkban már többször rámutattak arra, hogy a kultúra a gyökerét és vele a fejlődését veszti el, ha megfedezkedik hagyományairól és történelméről; az egyén lelki egészségét kockáztatja, ha múltját szem elől téveszti; a vallás ideológiává torzul, ha nem emlékezik többé eredetére.

2. A lélek emlékezőképességét jelző *emlékezet* fogalom a keresztény hagyomány mai olvasóinak gyakran okoz megértési nehézségeket. Ennek oka a fogalom jelentésének változása az évszázadok folyamán. Ajánlatos odafigyelni a fogalom jelentésére és szerzőnként megvizsgálni azt, illetve segítségül hívni a kommentárokat.

Szent Ágoston és követői az emlékezetet az értelemmel és akarattal együtt a lélek három alaperejének vagy fő képességének mondják. A *memoria* itt nem csupán a lélek emlékezési *szerve*, nem csupán a megőrzést és a múltban tanult és észlelt dolgok felidézését jelenti, hanem egyúttal az észlelés szerve is, a léleknek az a *helye*, ahol az ember Istennel találkozik, ahol Isten és az ember közelségbe kerül, mert *ott* lényegileg vannak közel egymáshoz. A *memoriában* emlékezik az ember eredetére és életének forrására. E nézet teológiai alapja az egyházatyák tanítása: az emberi lét *részese*dés az isteni létben. Az *emlékezet* tehát egészen mást jelent, mint a modern nyelvhasználatban: az ember *legbelseje*. Erről mondja Szent Ágoston: „kívül nem találtak meg, Uram, hiába kerestelek, mert a legbensőmben voltál”.

Az arisztotelészi *pszichológia* hatására Aquinói Szent Tamás a *memória* lényeges adatait a spekulatív *intellectusnak* tulajdonítja. Az emlékezetet már nem sorolja a lélek fő képességeihez (eltérve Arisztoteléstől), hanem az akarat és az értelem alá rendelt cselekvésnek tekinti a fantázia, a közérzet és az értékelőképesség mellett. Mint *reminiscentia* a megismert tartalmat megőrzi, visszaidézi, a múltnak egészen az eredetéig megy vissza és időbeli összefüggéseket állapít meg.

A középkor és az újkor mesterei általában ragaszkodtak a régebbi hármas tagoláshoz. Szent Ágostonnal együtt a három különböző, mégis egységet alkotó lelki képességben a Szentháromság képmását látják. Ezért írhatja Eckhart mester, aki a német misztikában példakép: „a tanítómesterek és szentek együttesen állítják, hogy a léleknek három ereje van, amivel a Szentháromsághoz hasonlít. Az első erő az emlékezet, ami alatt titkos, rejtett tudást értünk, ez jelképezi az Atyát. A második erő az intelligencia, a megjelenítés, megismerés, a

Bölcsesség. A harmadik erő az akarat, a Szentlélek áradása.” Az emlékezet szentágostoni mély értelmét – mint az Istennel való találkozás lélekben elrejtett helyét – a német misztika az érzületbe és a lélek mélyébe helyezi, ezáltal az *emlékezet* többértelmű és egyre bizonytalanabb fogalom lesz.

Keresztes Szent János, az újkor lelkiiségének iránymutatója a szentágostoni és tomista felfogás szintézisét alkotja meg. Megmarad a lelki képességek hármasság tagozódása mellett, de eljűk helyezi a *lélek szubsztanciáját*, amelyben Isten és az ember misztikus találkozása történik. A három lelki erő sajátos, egyéni módon vesz részt e találkozásban: az értelem a hit, az akarat a szeretet, az emlékezet a remény *belöntött erényével*. Az emlékezet a lélek ama ereje, mely nemcsak a múltat emlékezik, hanem remélni is képes a jövőben; miközben elmélkedve emlékezik Isten üdvözítő művére, őrzik magában az isteni *Jegyes* jelenlétét; vágyódik Isten végleges, örök szemlélésére.

Reinhardt Körner

→ értelem, gondolkodás, istendicséret, külső/belső, lélek, megismerés, misztika, német misztika, örökség, részesedés, Szentháromság, üdvtörténet

ének, dal

Kant szerint az énekben a költészet és a zene kapcsolódik össze. Az ének összekötő láncszem a nyelv és zene között, s hordozója a dallam. Az értelmes ember számára az éneklés alapszükséglet. A dalban, ami formába öntött ének, az ember olyan érzelmi szintre jut és juttat másokat is, ami a pusztá szóval elérhetetlen. Az éneklés intenzitása összefügg a tartalommal.

Az ének születése az egyszerű dúdolással kezdődik és egyszer csak strofikus (versszakos) dallá lesz. A dal pedig egységet teremt a sokféleségben, mert a szavak különböző tartalmát egy dallam fejezi ki. A komponált műdalban ezzel szemben a zeneszerző, illetve az énekes a dal szövegéből indul ki, megkísérli zeneileg a lehető legpontosabban megfogalmazni és értelmezni azt.

1. Az ének a Szentírásban. Az Ó- és Újszövetségben egyaránt gyakran szerepel az ének. Ez mutatja, hogy az ének független minden időtől, s az ember számára rendkívül fontos kifejezőmód. A vallásos ének sajátos formájában tudatosodik, hogy az ember Isten teremtményeként minden képességével Isten alkotása. Ezért úgy érzi, kötelessége Istennek hálát adni és magasztalni Őt: „Járuljunk az Ő színe elé hálaadással, és zsoltárok dicséretével vigadozzunk néki, mert nagy Úr, az Isten.” (Zsolt 95,2). Isten fenségén – ami az ember számára végül is megfoghatatlan – csodálkozva imádását énekkel fejezi ki: „énekeljete az Úrnak új éneket, mert csodadolgokat cselekedett” (Zsolt 98,1). Mivel az énekben döntő az érzelem és a belső érzékenység, intenzív lehetőséget nyit a közeli kapcsolat megteremtésére Istennel. „Istennek énekeljete hálás szívvel zsoltárt, himnuszt és szent énekeket.” (Kol 3,16). A vallásos ének arra való, hogy az ember érzelmeit mozgósítva Istennek szóval és dallal hálát adjon.

Az apostolok óta, akik az utolsó vacsora után elénekeltek a nagy hallelé a zsoltárokból (Mt 26,30; Mk 14,26), gyakorolja az Egyház az ünnepélyes imádást, ami nem néma, hanem az ember száján hallhatóan csendül fel. Az ember mindent elmondhat énekelve Istennek, legyen az hála vagy panasz.

2. A gregorián ének jelentősége. A gregorián korális a római liturgia sajátos éneke. A liturgikus cselekményekben az első helyet kell betöltenie (SC 116). A korális mint egyszólamú ének alapvetően zenei imádság. Legegyszerűbb formájában az énekes recitálja vallásos gondolatait, a dallamot pedig tudatosan egyszerűre formálja. Belső Istenhez fordulását semminek sem szabad zavarnia. Ünnepélyes formájában a gregorián ének gazdagon díszített. Az énekesnek így a dallam időbeli megnyújtásával alkalma nyílik a fontos szavak kiemelésére. A dallamvezetés emelkedése és süllyedése az imádság jele, mely fölszáll Istenhez és bőséges kegyelemmel tér vissza Tőle. Ez a párbeszéd elv testesül meg az antifonás zsoltározásban, amikor az előénekes és a kórus egymással váltakozik. A templom mint a korális ének sajátos helye alkalmat ad az embernek, hogy szoros kapcsolatba kerüljön a liturgikus cselekménnyel, így teljesen megnyíljon Isten számára, s szellemével-érzékeivel *szívvel-lélekkel* dicsérje Istent és hálát adjon a teremtésért.

3. Az éneklés spirituális jellege. A vallásos ének felébresztheti az Isten iránti érzelmeket és Istenhez viszi a gondolatokat. Ez magára az énekesre éppúgy vonatkozik, mint a hallgatóra, mindkettő számára Isten és teremtésének dicsőségét tükrözi.

Az ének a maga nyelvén leírja és az ember számára megismerhetővé teszi a természetet. Kifejezi az ember bensőjét is, mely az ének által Isten felé törekszik. Az ének ezért lehetőség valamilyen érzelem vagy a vallásosság megmutatására. Az ének szenvedélyeket ébreszt, melyekkel elkerüli az ember azt a veszedelmet, hogy „üres szó” legyen (Hrabanus Maurus); a szenvedély fajtáját a dallam befolyásolja. Minden idő megtalálta a maga módját, hogy dallammá formálja a szavakat.

Ezért az ének az a zenei kifejezési forma, amiben az ember felfedezi Istentől kapott alkotóképességének végtelen sokféleségét. Aki együtt énekel másokkal, a krisztusközösség tagjaként áll Isten elé és megszemélyesíti az Egyházat, ami dicsérettel, hálával vagy panasszal nyitja meg szívét Isten előtt.

Heribert Klein

→ érzékek, imádás, istendicséret, meditáció, Naphimnusz, zene, Zsoltárok könyve

engedelmesség

Korunk jellemzője az engedelmesség mély válsága, mely egy elszemélytelenedett társadalom és a tekintély válságának gyümölcse. Eluralkodott a tárgyilagosság etosza: a tekintélynek meggyőző okokkal megbeszélés formájában kell igazolnia magát. A parancsoló és engedelmeskedő egyaránt megbízatás-tudatban él. Mindketten föl nem cserélhető felelősséggel tartoznak a maguk módján.

1. *A hit engedelmességében* a hívő (Róm 16,19) félve és rettegve (Fil 2,12-13) munkálkodik üdvösségén. Krisztusnak engedelmeskedik (2Kor 10,6), aki a szenvedésből tanult engedelmességet (Zsid 5,8-9). Az egyházközségben az engedelmesség az előljárók szerető tiszteletében mutatkozik meg (1Tessz 5,12; Zsid 17,1). Ez nem zárja ki a szembeszállás szabadságát, amint ezt Szent Péter és Pál vitája is bizonyítja (Gal 2,14). De mindig érvényes, hogy Istennek inkább kell engedelmeskedni, mint az embereknek (ApCsel 5,29; vö. Róm 13,1-7).

2. *Az engedelmesség mint keresztény életelv.* Az Isten iránti engedelmesség megelőz minden emberi engedelmességet és megvonja annak határait. Szabaddá tesz a totális emberi követelményekkel szemben. Isten nem korlátozza az ember szabadságát. A lehetőségek teljességéig szabadítja fel az embert. Ezért az engedelmesség nem teher, hanem kitüntetés. A keresztény lélek imádságos és megfontolt engedelmességgel nő bele hivatásának ígéreteibe. Elhivatottság és hűség kötődik egymáshoz.

E folyamatban az életállapot visszavonhatatlan megválasztása is benne van. Minden nehézség és ellentét ellenére is megpróbál hűen engedelmeskedni akkor is, ha „oda vezetik, ahová nem akar menni” (vö. Jn 21,18). Az engedelmesség nagylelkűséget igényel, és Isten akaratának tudatos elfogadását követeli meg. Ez a személy érettségéhez vezet azáltal, hogy megtisztítja a gondolkodásmódot.

A tanítványok számára Jézus kereszthalálig való engedelmessége, a mennyei Atya szerető akaratára való ráhagyatkozása az a motívum, ami saját sorsuk átgondolására készíti őket. De ez csak úgy lehetséges, ha az ember az élet ajándékát a halál legyőzése misztériumának tekinti. Az engedelmesség fogadalma nyilvánossá teszi, hogy a szerzetes az evangélium rendelkezésére áll és ébren tartja emlékezetét az engedelmességnek mint keresztény életelvnek.

Klaus Demmer

→ döntés, hívás, hűség, Isten akarata, nagykorúság, regula, rend, szabadság, tekintély

épületes

Épületes mindaz, ami Isten országának alakulására (épülésére) pozitívan hat. Helytelenül értve a szót érzelmileg hangsúlyozott, jámborkodó, szubjektív, vallásos megilletődés vagy a felelősségtől és a nagykorúságtól elszigetelő magatartás.

Az Ószövetség Isten üdvözítő tevékenységének tulajdonította népének „felépítését” (Jer 8), ezért számít épületesnek (Iz, Jer) Isten akarata, kegyelme és szava. Az idők végén épül fel a mennyei Jeruzsálem (4Ezd; 10,27.40). Az Újszövetségben Jézus testének templomaként építi fel az Egyházat (Jn 2,19) kultuszközösséggé, ami lehetővé teszi az eszkatológikus istenországba lépést. Az építést a megdicsőült Krisztus tanító és vezető hatalomként bízta apostolaira (Róm 15,19; 1Kor 3,10; 2Kor 10,8). Ez az építés az Eucharisztia ünneplésében, a karizmatikus tevékenységben (1Kor 11-14) és az egyházközség életében (8,1-13; 10,23-33) történik.

Teológiailag épületes Isten kegyelmi működése az Egyházban. Nincs ellentétben a kormányzói hatalommal, sem a papsággal, sem a hívők hitérzékével. Az Atya küldi a Fiút és a Szentlelket. Az épületesség helyet biztosít ennek a *küldetésnek*. Az emberré lett Krisztus a Szentlélekben építi fel az Egyházat.

Ezért minden épületesség Krisztusból, az Egyházból és a Szentlélekből ered. Aki épületes, az Krisztus szolgálatában a Szentlélekkel telve felelősséget vállal az egyházi hivatalviselőkkel. Krisztust követve az épületesség a keresztben (betegség, halálfélelem, stb.) mutatkozik meg; eredményének előíze Krisztus feltámadása (mennyország); Isten erejeként különösen a helyi egyházban (egyházmegye) és egyházközségben, a tanúságtételben (martyria), a közösségért vállalt felelősségben (koinonia) és az istendicséretben (liturgia) tapasztalható.

Lothar Lies

→ apostolság, Egyház, egyházközség, Eucharisztia, felelősség, hivatal, karizma, közösség, kultusz/istentisztelet, misszió, Szentlélek, tanúság

erények

Az erkölcsi életet nem elszigetelt egyedi cselekedetek, hanem átfogó alapmagatartások határozzák meg, melyeket a hagyomány *erényeknek* nevez. Arisztotelész szerint az erények az emberi lét képességeinek legvégső határait jelzik.

Az erények nem adnak közvetlen választ arra, hogy mi az erkölcsi jó, de arra igen, hogyan lehet erkölcsileg jól cselekedni és boldogan élni. Készségessé teszik az akaratot, hogy a megismert jót megtegyje. Jóvá teszik az embert és így teljesítik az erkölcsi igazság eredeti igényét. Gyökereinél az étellel kapcsolatos alapbeállítottságok állnak.

Ezek az alapismeretek jelzik a problémákat és megadják az alapvető tájékozódást. A konkrét tennivalókat ebben az irányban kell keresni.

1. Az erények mint keresztény alapmagatartások. Szent Ágoston szerint az istenszeretet minden erény formája. Nagy Szent Gergely pápa összekötötte a isteni erényeket – hit, remény, szeretet – a Szentlélek hét ajándékával. Aquinói Szent Tamás megalkotta az isteni, sarkalatos és erkölcsi erények klasszikus szintézisét. A két utóbbi lehet belénk öntött és megszerzett erény. A csak erkölcsi erőfeszítésre alapuló megigazulásról szó sem lehet. Minden erkölcsi cselekedet végső célja Isten színelátása. Az ide vezető úton feszültség van a mulandó és a végső boldogság között.

Ez a modell a Szentírásan alapszik. Az ősegyház józan válogatással átvette a görög erényetika legjobb elemeit. Ez a folyamat látható Szent Pál leveleinek családi szabályaiban és erénykatalógusaiban (Gal 5,22-26; Ef 5,25-32). Ezekhez járulnak a keresztény karizmák (1Kor 13, Róm 12-13) és az erényeknek a keresztény üdvösségre szóló meghívás vonzó erejét adják.

2. Az erények és az élet próbatételei. Az erények könnyedséget, örömet és spontaneitást kölcsönöznek az erkölcsi tevékenységnek. A szabadságot képessé teszik legjobb lehetőségeinek megvalósítására. Nem korlátozzák a tevékenységet, hanem „starthelyzetet” (J. Pieper) teremtenek a jóra. Lehetővé teszik a lelki és erkölcsi személyiség kialakulását, ami az élet folyamán fejlődik ki, s az idő múlásával újra meg újra kiállja a próbát. Határozottá tesznek a vállalt életterv megvalósítására. Az erényes ember határozottan vág neki az egyes élethelyzeteknek, és ez előkészíti a szerencsés kimenetelt. Így lesz az állhatatosság és a megbízhatóság a lelki és erkölcsi kultúra alapföltétele. Az erények az Isten hűségébe vetett bizalommal biztonsággal segítenek át az élet válságain. Aquinói Szent Tamás az erényeket a lélek jó tulajdonságának nevezi, mely készségessé tesz a jó megtételére. Az érzület jósága és a cselekedet tárgyilagos igazsága egybeolvad. A jóval való lényegi rokonság ösztönszerű erkölcsi biztonságot szül. A hit lelkesítő ereje ismerteti meg az életnek és a cselekvésnek azon céljait, melyekért érdemes küzdeni. Az erények ellenkezője, a viciumok bénító hatásának megtapasztalása állandó kihívást jelent.

A keresztény lelkiséget az értékek változása arra készíti, hogy az erények etikájának olyan modelljét alakítsa ki, amely az életet a mai feltételek mellett is eredményessé teszi: hűség, szolidaritás, őszinteség, bizalom és remény a jövőben. Ugyanakkor a politikai erények segítenek kikerülni azt, hogy a hit a magánszférába szoruljon vissza.

Klaus Demmer

→ elmélet és gyakorlat, érték, étosz, hit, karizma, önmegvalósítás, remény, szeretet, tevékenység

érettség, érés

Az érettség a lélek abban megnyilvánuló komolysága, hogy a létfontosságú kérdéseket és problémákat a Szentlélekre éberrel figyelve mérlegeli, nem tér ki a válasz elől és döntéséhez ragaszkodik. A lelki érettséget a pszichikai érettséggel szoros párhuzamban kell nézni; kapcsolatban van vele, de mégis különbözik tőle. Ebből az egységből és különbözőségeiből adódnak a következő fontos szempontok:

1. Az érettség eléréséhez időre és annak folyamatos megértésére van szükségünk, hogy milyen lelki célt tűzött ki elénk Isten. Nekünk tanulnunk kell a lehetőségeinket. Ezért fejlődhetünk az ismeretben és a szeretetben, s az evangéliumot is életkorunknak megfelelő szinten fogjuk fel.

Nem kell minden hithez tartozó részletkérdést minden szituációban kimerítően felfogni vagy azonos intenzitással reagálni rá. Így egész másként kell értenie Jézus felszólítását a lemondásra vagy az élet kevésre becslésére egy fiatalnak, mint egy felnőttnek, aki harcainak és felelősségének sűrűjében van. A fiatal lélek az élet felfedezésének kezdetén van és fáradtságosan tanulja meg annak elfogadását: az élet feláldozását és megtagadását még nem értheti, mert előbb birtokolnia kell az életet. Annak a szívnek, amelyet Isten a kezébe vesz, hogy átalakítsa, szeretettel, bizalommal és melegséggel kell töltekeznie.

2. Az életkorra jellemző hallás és megértés mellett különösen a valláspedagógia területén kell figyelni arra, hogy nem szabad átugrani a növekedés természetes fázisait. A természetes életörömet és életösztönt nem kell minden időben vallásosan szublimálni: nem minden fejlődépszichológiai problémát lehet megoldani a vallással. A vallást agyonhajszolni is lehet, van lelki kikapcsolódás is, amikor az ember többet ígér, mint amire képes. Ilyen esetben a vallás szükségszerűen alibi-funkcióvá lesz, kezeskednie kell a természetes hiányokért és az elmulasztott munkáért. Így pl. olyan emberek, akik nem tudtak elszakadni gyermekkoruktól és továbbra is a védelem és biztonság naiv elképzeléseiben élnek, igényüket később kizárólag a vallásosságban élik meg.

A lelki érés még a legtisztább és legmagasabb fokon is az élet konkrét valóságához, a fejlődés pszichológiai törvényeihez kötődik. Még legmagasabb változatában, az imádságban is a jámbor lélek csak egy a fejlődő lelkek közül. A hit fölemeli a szívet, magasabbrendű életet ad, de nem emel ki az emberi valóságból, s főként nem annak semmibevétele. Az égbe vezető hidat a földön kell megalapozni és építését a földön kell elkezdeni; azon a kemény kövön, amelyre Jákob a fejét hajtotta, amikor álmában az égig érő létrát látta (Ter 28, 11-12).

3. A lelki érés végül is kettős értelemben különbözik a természetes növekedés törvényeitől:

a) A lelki érettség embernek, a szentnek pszichológiailag nem kell szükségszerűen a legkiegyensúlyozottabbnak lennie. Gyakran túllép a józan emberi ésszen és relativizálja, mert a szeretet *bolondságra*, olyan tevékenységre készíti, ami a pusztán emberi értelem számára felfoghatatlan.

b) A szentben is látszik, hogy *a megérés a Szentlélekben* nem jelenti bensőjének fájdalom- és problémamentes megtalálását: kérdőre vonják, provokálják, bírálják és üldözik. Mindez arra készíti, hogy pontosabban figyeljen Isten hívására, keresse élete mélységét és méltóságát. Ha ezeket az életet támadó erőket eleve semlegesítik, az ember arc nélküli, infantilis marad. Csak akkor érik meg, ha egyre jobban elfogadja önmaga és mások árnyoldalait.

Csak az ilyen tapasztalatok vezetnek az igazi emberséghez, ami nem a birtoklásban és a ragaszkodásban, hanem a higgadt, derűs ráhagyatkozásban, a teljes elfogadásban és odaadásban valósul meg.

A lelki érés célja nem más, mint hogy felnőjünk Krisztushoz, Hozzá hasonlónak váljunk halálában és feltámadásában és így elérjük „a krisztusi nagykorúságot”.

Hans Schaller

→ élet, fejlődés, haladás, kritika, létezés, nagykorúság

érosz

Spirituális szempontból kutatni az *érosz* szó tartalmát vagy azt értelmezni nagyon nehéz, mert semmiféle teológiai *megalapozása* nincsen. Az érosszal sem a múlt, sem a jelen teológiája nem foglalkozik. Ennek ellenére nem érdektelen keresztény szempontból megvizsgálni az érosz spirituális jelentését, mert a biblikus hitben és a keresztény hitben nem lebecsülendő szerepet játszott.

Az érosz teológiai méltatását mindmáig az a meggyőződés akadályozta, hogy az érosz evilági, titkolandó, mindig a testi szerelemmel kapcsolatos dolog, s ezért az *agapé*, a tiszta szeretet ellentéte. A legélesebben A. Nygren fejezte ki: „Az érosz az agapé igényeivel szemben mindig ellenkező, sőt ellentétes, összeegyeztethetetlen alternatíva”. Ezek a fenntartások nem alaptalanok.

Az általános felfogás szerint az érosz az egymás iránt azonosan érző, szimpatizáló emberek szeretete és vonzalma, de lehet a nagyobb iránti viszonzatlan vonzódás is. Ezzel szemben a keresztény szeretet radikálisan más: az érosszal ellentétben az alacsonyabbrendűhöz, a szegényhez fordul, kiáll a *nem szép*, az erotikus értelemben nem vonzó lény mellett is. Ezek után mind az éroszt, mind az agapét pontosabb vizsgálat alá kell vennünk.

1. *Az érosz antropológiája.* Pusztán emberi szempontból az érosz nem felebaráti, nem anyai vagy gyermeki, nem testvéri vagy gondoskodó szeretet. *Természetes erő, amit a teremtésben kapott az ember.* Az érosz kétségtelenül kapcsolatban van a nemiséggel, de nem azonos vele. Szexualitás lehetséges érosz nélkül is. „Az érosz nem a nemi ösztön és a nemi ösztön nem érosz.” (L. Klages). Az ember elzárkózik az érosz elől, ha az erotikával és a szexualitással azonosítja. Mindazonáltal az érosz átjárhatja a szexualitást, humanizálhatja és végül fölébe emelkedhet. Mint „energikus lehetőség” (P. K. Kurz), nem csupán nemi vonzódást vált ki, hanem hatással van a nyelv, a világ, a természet, a hivatás, a szociális csoportok és a művészetek, illetve az ember kapcsolatára. Érosz nélkül aligha volna szívét érintő és megmozgató vallás. Ebben az összefüggésben figyelemreméltó az az érdeklődés, amit a kortárs filozófia az érosznak szentel. Az érosz önmagában etikát megelőző tapasztalatot képvisel, de erkölcsi igényeket támaszt, továbbá az érosz adhatja az első élményeket arról a teljesen önzetlen szeretetről, ami az *agapé*.

2. *A kinyilatkoztatás története* között sok az egyértelműen erotikus történet. Az Ószövetségben a Paradicsomból való kiűzéssel kezdődik, majd Jákob Leával és Ráchellel kapcsolatos élményével folytatódik. Mindenekelőtt az *Énekek éneke* mutatja be rendkívül szemléletes képekben a férfi és a nő közötti erotikus szerelmet. Végül Izrael nagy királyainak története is elgondolkodtató erotikus eseményekről számol be. Jóllehet ezek a beszámolók csupán annak elbeszélésére korlátozódnak, ami egyszer történt, nincs bennük elhatárolódás vagy rosszallás az érosszal szemben; nem minősítik *szeplőnek*, sem az istenszeretettel ellenkezőnek.

Ezzel szemben az Újszövetségben jóformán nincs érosz-elbeszélés. Ha Jézus valóban emberként élt, akkor bizonyára megtapasztalta az éroszt. Mindenesetre az Újszövetségben az érosz nem téma. Kérdéses, hogy ebből szabad-e arra következtetni, hogy Jézus tanítása célzatosan akarta felülmúlni az éroszt egy másik szeretet érdekében. A téma mellőzéséből azonban logikusan következett, hogy a kereszténység eddigi története folyamán nem törekedett az érosz kultúrájának ápolására. Nincs ellentétben ezzel, hogy a jámborság mindig használt erotikus képeket, fogalmakat és motívumokat. Erről a középkori misztika éppúgy tanúskodik, mint a korai újkor spiritualitása. A jámborság szintjén tehát nincs kibékíthetetlen ellentét az érosz és a keresztény szeretet között.

A hívő ember nem élhet Isten tetszése szerint, ha nem tudja kellően értékelni Isten minden ajándékát. Egészen biztosan ezekhez az ajándékokhoz tartozik az érosz is. Ezért nem lehet R. *Bultmannal* egyetérteni, amikor azt bizonygatja, hogy a szép és a nemes eszméje összeegyeztethetetlen a keresztény hittel. Az alapvető kérdés ez: hogyan viselheti el a keresztény az életet minden szenvedésével együtt, ha teljesen el kell szakadnia az érosztól és le kell mondania az erotikus szeretet bájáról és sugárzó erejéről? Helyes K. *Rahner* megállapítása: „az érosz az emberi személy legmélyéről jövő nyitottság és vágy, mely által Isten meg nem érdemelt ajándékának, a szeretetnek ünnepélyesen elfogadására képes”.

Befejezésül már csak azt kell megjegyezni, hogy ha az agapéból teljesen kizárnánk az éroszt, a keresztény jámborság kárt szenvedne, sőt elsorvadna. Ha viszont az agapé az éroszra épül, érthetővé és megvalósíthatóvá válik a természetfölötti isten- és emberszeretet.

Bernhard Stoeckle

→ barátság, érzékek, gyöngédség, jegyesszimbolika, kapcsolat, kívánság, misztika, nemiség, szeretet, test

erőszak, erőszakmentesség

Az igazságtalan és erkölcsileg meg nem engedett erőszak a magán-, a köz- és nemzetközi életben (gorombáskodás, megerőszakolás, kínzás, túszejtés, gyilkosság, terrorcselekmények, kizsákmányolás, háborúk) nem csupán korunk jellemzője, de korunk többnyire érzékenyebben tiltakozik dicsőítése ellen és nem fogadja el elkerülhetetlennek tartását a politikában és a gazdasági életben. Az erőszak és a (törvényes) hatalom határait vitatják.

Ismerős, hogy az Egyház és tagjainak története se volt mentes az erőszaktól (kereszteshadjáratok, fegyveres misszió, inkvizíció, boszorkányüldözés, rabszolgaság, vallásháborúk a XVI. századtól napjainkig). Ez az Egyház *dávidi kísértése*: szövetkezés, egybefonódás *a világ hatalmaival*. A Szentírás is józanul tanít erről.

1. Az ószövetségi Izrael állami életére is vonatkozik Jézus bírálata: „tudjátok, hogy akiket a világ urainak tartanak, azok zsarnokoskodnak a népeken” (Mk 10,42). Izrael államot is megkísértette a hatalom és az erőszak. Nem volt ritka az erőszakoskodás (Ter 6,11; Oz 4,1; Mík 7,2), olyannyira, hogy a család- és később az államjog is igyekezett visszaszorítani az erőszak alkalmazását, megtiltani az ököljogot, és legalább egyenlő büntetést követelt mindenkinek. Így a mindmáig félreértett „szemet szemért, fogat fogért...” elvet (Kiv 21,24) a Kr. e. IX. században bizonyíthatóan a szegények és elnyomottak védelmére fogalmazták a gazdagok és a hatalmasok ellen, akik a pénzbírságot könnyen kifizették.

A szomszédos népekhez hasonlóan Izrael is osztozik a erőszak alkalmazásában. Jahve mint harcos „szent háborút” folytat ellenfeleinek megsemmisítéséig (vö. Józs 14,40). A honfoglalás se történik békés módon. Az egyének és a nép is imádkozza a bosszú- és átokzsoltárokat (vö. Zsolt 79; 83; 109).

Sok mai kereszténynek nehézséget okoz az erőszak humanizálása, amit Izrael háromlépcsős kinyilatkoztatásban kapott meg:

a) miközben a környező népek vallásai titkolták (és így alkalmazták) az erőszakot, Izrael tanítói beszéltek az erőszak mechanizmusairól (vö. papi írás, a második törvény történelmi műve és a próféták);

b) áldozati szertartások (bűnbak), állati vér ontása (az embervér helyett, Ter 22,1-19; Lev 17,12) és Isten kizárólagos joga a bosszúra, valamint a jog alkalmazása az erőszakmentes konfliktusmegoldásokra;

c) az önmagában jogos erőszak alkalmazásáról való lemondás (Kiv 21,29; Ter 27,41; 32,4-22; 33,1-11; vö. Péld 16,14; Zsolt 103,8), a konfliktusok erőszakmentes megoldása megegyezéssel, kibéküléssel, megbocsátással.

A világvég erőszakos apokaliptikus látomásai (a világosság fiainak harca a sötétség fiaival) azt megmutatják, hogy Izraelben nem mindenki várta az emberek és államok közötti, illetve kozmikus erőszakmentes jövőt (Iz 2,1-5; Mík 4,2; Jer 31,33; Ez 36,26).

2. Jézus Izrael történetének (államiság, prófétai, önálló állami lét nélküli korszakok) erőszakmentes konfliktusmegoldási modelljeit folytatja és tanítványai részére kötelezővé teszi (vö. Mt 5,39-42; Ter 4,32 folytatásaként 18,22). Az Őt követő egyházaknak kötelező, az államoknak követendő ideál, hogy az erőszak és a visszavágás áldatlan láncolatát megszakítsák, jóllehet a tartósan berendezkedett, strukturális erőszak problémája a róla való puszta lemondással nem oldható meg (vö. VI. Pál: *Populorum progressio*, 31. pont). Az erőszak alkalmazása rendkívüli esetekben (vö. önvédelem, zsarnokgyilkosság, jogos védekezés) keresztény ember számára *felix culpa*, 'boldog bűn' lehet, azaz olyan bűnbe bonyolódhat, amit az igazság, a szeretet és a tartós béke érdekében kénytelen vállalni. Ez az elméletileg megoldhatatlan probléma nem érvényteleníti Jézusnak a hatalomról való lemondásra vonatkozó parancsát. A keresztények mint állampolgárok társadalmi-hatalmi struktúrákon belül élnek, éppen ezért kötelességük, hogy egyházközségükben példát mutatva

a világnak áttörjék az erőszak spirálját (egyre jobban fölerősödő folyamatát). Egyéni bűneik ellenére „lépteiket a békesség útjára kell igazítaniuk” (vö. Lk 1,79), amihez Isten ad nekik erőt.

A keresztényeknek tehát nem csupán az erőszakról kell lemondaniuk, hanem el kell magukat kötelezniük a béke mellett az igazságosság érdekében: „te győzd le a rosszat a jóval!” (Róm 12,21; vö. Zsid 12,14; Mt 5,9.39). Ez a keresztények kötelező misztikus-politikus lelkiisége a világban (Róm 12,2), mely több szabadságot, emberiességet, kibékülést, békét akar elérni.

Hubert Frankemölle

→ áldozat, béke, elmélet és gyakorlat, fölszabadítás, hatalom, hegyi beszéd, igazságosság, kiengesztelődés, konfliktus, politikai tevékenység, rossz, szolidaritás, Zsoltárok könyve

érték, értékek

Általában azt tekintik értéknek, ami egyéni és szociális becslés szerint jó, gazdagító, kívánatos és hasznos. Az ember nem készen került a világba, élete nem problémátlan, automatikusan végigpergő pálya, hanem magának kell az életét tudatosan megterveznie és alakítania. Tőle függ, hogy egyéni és közösségi életét miként tölti meg értelemmel és minőséggel. Az embernek kell kitalálnia, hogy testileg, lelkileg valóban mi fontos és szükséges, mi nem, hogy élete jó- és balsorsban is sikeres lehessen.

Ezért nemcsak erkölcsi, hanem pl. vallási, művészi, esztétikus, tudományos, gazdasági, politikus-szociális, stb. javak és értékek is vannak. Mindezek szükségesek az olyan igények kielégítésére, melyeknél nem elfogyasztásról, hanem előnyös felhasználásról van szó. Sajnos a haszonra és korlátlan fogyasztásra berendezkedő társadalomban az értékek és a javak nagyon a pénz és a kényelem szempontjai alá kerülnek. Az érték meghatározásánál és megvalósításánál csak a hasznossági mérce kerül előtérbe és a birtoklás fontosabbá lesz, mint a lét. (E. Fromm). Csak az számít igazán értékesnek, *ami mennyiségileg mutatkozik és élvezhető*, a nem *kifizetődő* értékeket háttérbe szorítják vagy teljesen elhanyagolják. A társadalmi tekintély és a pusztá birtoklás játssza a döntő szerepet.

Ehelyett arra volna szükség, hogy az értékeket éppen mint nem kiszámítható gazdagságot vegyék komolyan, azt élvezzék, illetve tegyék az élet pilléreivé. Ez tenné lehetővé, hogy az embertársi kapcsolatokat, a partnerség, barátság, szeretet és hűség értékeivel és javaival éljük át és ruházzuk föl; hogy az irodalom és művészet alkotásait igazán megértsük; hogy az igazságosság és igazmondás, a türelem és a szolidaritás erkölcsi értékeit felelősen megvalósítsuk; s hogy politikai és gazdasági téren kiálljunk a szociális igazságosság mellett és partneri szolidaritással küzdjünk a szegények, éhezők és szomorúak érdekében.

Így lesz érthetővé egyrészt az, hogy életünk fontos használati értékei (kényelmi berendezések) életfontosságúak, másrészt azonban az, hogy hasznosan és fegyelmezten kell használni azokat (vö. aszkézis), s a minőségnek előnyben kell részesülnie a birtokolt mennyiséggel szemben.

A lelkileg gazdag élet számára az értékekkel való igaz kapcsolat döntő jelentőségű. Az élet ugyanis csak ott nyer teherbíró és beteljesítő mélységeket, ahol az egyéni létben, a társas kapcsolatokban és a környezettel való kapcsolatban az értékek csorbítatlanul érvényesülhetnek.

A Szentírásban Isten alapvetően jónak mondja a teremtést és annak értékeit, és a világot az ember rendelkezésére bocsátja (Ter 1-2,4a). Az egész Ószövetség állítja a teremtés értékjellegét. A *shalom* központi fogalmában egyesül az Istentől megígért béke, az igazságosság és a hűség. Az Újszövetségben azért van a szeretet és igazságosság értékének nagy jelentősége, mert csak ezek teszik lehetővé azt az emberiséget, amiben minden egyes ember értékét Isten szeretete biztosítja és az emberiség csak a hamisítatlan felebaráti (és ellenség-) szeretetben valósul meg. A hegyi beszéd boldogságai (Mt 5,3-11; Lk 6,20-23) arra intenek, hogy a keresztények értékrendje ne hagyja figyelmen kívül a szegények szükségleteit.

Szent János ismételt rámutat a világ bűnére, s ezzel figyelmeztet a fogyasztói értékhasználatra. Az értékek mérlegelő fogadásánál (a lelkek megkülönböztetése) fontos megszívlelnünk Pál apostol figyelmeztetését: „a világ bölcsessége balgaság Isten előtt” (1Kor 3,19a). Összegezve: a Szentírás és a keresztények spirituális hagyománya mellett szól, hogy vegyük észre az értékeket mint a Teremtő jó ajándékait, és ezeknek szentségi elfogadásával és használatával (L. Boff) az isteni szeretet titkát ünnepeljük.

Volker Eid

→ alázat, béke, igazságosság, hegyi beszéd, teremtés, szolidaritás, tolerancia, hűség, erények, világ

értelem

I. A lélek képessége

Az értelem a szellemi megismerés képességét jelenti. A középkori bölcsélet *intellectusnak*, vagyis a dolgok mélyében olvasás, a lélek lényegre kérdező képességének mondja. Az *intellectus* ugyanakkor a görög *nousz* szó fordítása, ez pedig az érzékektől különböző megismerőképességet jelent. Átala van az ember az ideák, számok és lényegeg világára, illetve a végső, mindent hordozó elvekre (az egyre, igazra, jóra, szépre) rendelve. Ezekben Istennel érintkezik az értelem.

Az értelem által nyitott az ember a teljes valóságra úgy, hogy annak eredetét, értelmét és célját kérdezheti. Ez a nyitottság az értelem alaptvékenységében, a lét megértésében gyökerezik. Számunkra ugyanis a lét a legismertebb valóság. Belőle indul ki minden kérdés, megkülönböztetés, magyarázat és megértés. A lét ugyanakkor mindent magában foglal, az értelem gondolkodását is, s felülmúl mindent, a gondolkodást is, így az értelem előtt végső soron határtalan titokként jelenik meg.

Mivel az értelem kutathatja a létet, az ember képes a létezők beláthatatlan sokaságát megismerni. Ugyanezen alapon képes minden létező fölé, sőt magához a minden létezőt magában foglaló és egyúttal felülmúló Léthez emelkedni. A maga végtelenségére bukkan, ha értelme megismerő tevékenységének feltételeire reflektál, és felfigyel arra, hogy minden egyes létező megismerése azáltal lehetséges, hogy maga a lét nyitott előtte. Ezáltal út nyílik az értelem számára az önmaga létét megindokoló, önmagában korlátlanul tökéletes léthez, Istenhez.

Istennek az ilyen értelmi megismerése azonban nem teljes, hanem éppen csak érintőleges. Mert jóllehet az emberi értelem Isten végtelenségére irányított, mégis korlátozott értelem, ami nem képes kimeríteni Isten végtelenségét. Ezt az értelem természetéből adódó feszültséget az *ApCsel* (17,27) Isten *tapogatózó* keresésének nevezi. Így az értelem minden lelkiség egyik gyökerének bizonyul. Ez a tapogatózás azért lehetséges, mert a *Római levél* tanúsága szerint (1,19) a láthatatlan Isten hatalma és istensége felismerhető a látható teremtésben. Isten tehát az értelem számára egyszerre nyilvánvaló és rejtett. Ezen az alapon bontakozik ki a bölcséleti istenkérdés, Isten valóságának megismerése a teremtés tükrében és rejtett jelenlétének megérintése, ami a kontemplatív élet célja.

Figyelembe kell venni, hogy az értelem csak az ember többi lényeges képességével együtt működik, és az érzelem erőit is képes integrálni a megismerésbe, de csak abban az esetben képes megismerni, ha a megismerés lehetőségeit nem zárjuk el előle.

Az értelem az ember lelkének szellemi képessége, a lélek pedig a test életelve. Ezért járja át egymást az emberben az értelem képessége és a dolgok értelme. Az érzékileg felfogott tárgyak mindig egy bizonyos jelentés-horizonton vannak, amelyen az ember a maga értelmében a teljes valóságot kívánja föltárni. S fordítva: az értelmi ismeretek a teremtő képzelet által alkotott jelképes ábrázolást igénylik nyelvben, művészetben, kultuszban.

II. A dolgok értelme (ratio)

Az ember három esetben tudja keresni a dolgok *értelmét*: a *cselekvés*, a *beszéd* és *szabadságának* biztosítása területén. E szó hármasságában rejlik az ember minden tökéletlensége Isten előtt, akinek útjai a Szentírás tanítása szerint nem az emberek útjai (vö. Iz 55,8).

1. Az értelem keresésének három formája:

a) A keresztény metafizika (Szent Ágostontól Karl Rahnerig) a hit bizonyosságával *minden emberi cselekvést* a történelem végső célja felé irányított, ami nem más, mint Isten színjátása. Mivel pedig ez a színjátás azonos a Szeretet élvezésével, aki az Isten, az ember

istenivé válik általa. A lét ezen értelmével szemben semmiféle emberi cselekedet nem tudja boldogítani az embert, mert olyan célokra irányul, melyek a világot, az embertársakat és önmagát is élvezeti tárggyá (libido) alacsonyítja. A mi eszköztermészetű tevékenységünkkel szemben Isten kegyelme olyan értelmes célt állít elénk, amit mint teremtmények és bűnösök a magunk erejéből el nem érhetünk.

Az ember életének feladatát önmaga nem képes megoldani. Megtapasztalja, hogy mint Isten teremtménye életének értelme is olyan, amit csak szabad ajándékként birtokolhat. Éppen mint tevékeny *cselekvő* szorul Isten ajándékára, aki megkeresi őt. A keresztény metafizika *értelmenek* nevezi minden Istenre irányuló törekvés célját és végét (finis). Ez az az értelem, mely radikálisan leleplezi a kegyelem nélküli és csak célszerű élet értelmetlenségét.

b) E metafizikai problémával összehasonlítva jelentéktelennek tűnik a *beszéd* és az írott szöveg értelmének kérdése. A XVII. század óta (Spinozától Gadamerig) azonban e kérdés megelőzi az élet céljának kérdését: a történelmi hatalmának tudatára ébredő ember a száj- és írásbeli hagyomány értelmét (rendeltetését) saját értelmének igényei szerint vizsgálja. Fölfedezi, hogy a keresztény metafizika céljai is az emberi szabadság magyarázatai, tehát történelmi jellegű elképzelések. Az értelmet többé már nem Isten adja a cselekvés szabadon kijelölt céljául, hanem az ember, akinek van bátorsága megtervezni a létét. A szövegek értelme, a Szentírás is csak az emberi szabadság történetének szemléltetésére szolgál, amely a különböző világnézetekben mutatkozik meg. Az a belátás, hogy minden értelmenek (esztétikai) vázlat-jellege van, viszonylagossá teszi saját életünk tervét, s ezzel együtt az előttünk álló célt is. E belátás teszi nyilvánvalóvá a szabadság tehetetlenségét.

c) Az ember előtt, aki az újkorban vette magának a bátorságot, hogy maga intézze történelmét (ezt Nietzsche gondolta végig), elkerülhetetlenül fölmerül léte értelmének kérdése. Mivel elszakadt minden előzetes elébe állított céltól, többé már nem tud hazafelé törekedni, hanem örök visszatéréssel csak önmagát valósítja meg. *Szabadsága értelmének* keresésekor megismeri tehetetlenségének szédítő szakadékát. Senki sincs, aki meghallgatná a léte értelmére vonatkozó kérdést: „Jaj annak, akinek nincs hazája” (F. Nietzsche). A modern értelem-keresésben mutatkozik meg az emberi lét értelmetlensége.

Ha az ember, a történelem vagy a világ igenlő választ akar adni a kérdésre, hogy van-e értelme, akkor az embernek és a világnak rendelkeznie kell a hatalommal arra, hogy elfogadja és igazolja az előzetesen elébe állított célt. Az értelem kérdésének hatalma, amely félelmetes némaságban érinti az önmagát megvalósító embert, csak azt nyilatkoztatja ki, hogy a világ s a benne önmaga után törekvő szabadság nem válasz, nem haza és nem értelem: „Az életnek egyszerűen nincs értelme. Aki az élet értelmét kutatja, az beteg! Mi csináljuk az értelmet” (Freud).

Az értelem hármas jelentésének gyökere az a fölfedezés, hogy az emberi cselekvés, beszéd és lét nem merül ki a tudományosan megragadható és technikailag megvalósítható célok szükségszerűségében. Az ember éhezik egy olyan értelem után –ugyanakkor nem nyúl érte –, amelyet ő nem tud csinálni.

2. *Isten szavának értelme.* Isten Izrael kiválasztásakor úgy nyilatkoztatja ki szövetségét, mint a teremtés értelmét: szabadító kiválasztása minden népnek kinyilvánítja az „Úr rejtett gondolatát” (Róm 11,34). Az evangélium tanúsága szerint Isten még Izrael szövetségsgzegését is magára vállalja, azáltal, hogy Jézus messiási önfeláldozásával épp az Izraellel kötött szövetségét újítja meg minden nép számára. A Föltámadott erejéből szabadul fel minden nép arra, hogy az *élet* útját válassza és az eljövendő istenország reményében cselekedjen. A kiválasztás, a kiengesztelődés és az „új ég és új föld” (2Pét 3,13) ígérétenek hármas szavában nyilatkoztatja ki Isten önmaga értelmét, mint az életre vezető „keskeny utat” (Mt 7,14):

a) Mint aki „látja a nyomorúságot, hallja a jajkiáltást és tud a szenvedésről”, választotta ki Isten Izraelt a maga népének, hogy megszabadítsa ez erős elnyomás alól (Kiv 3,7). Ennek a kiválasztásnak az alapja nem Isten önkénye, hanem föltétlen igazságossága, amivel a

„legkisebbet minden nép közül” (MTörv 7,7) tette a szabadság útjává. Az, hogy Isten a „szegényt választja magának” (Jak 2,5), hogy azt választja ki, „ami a világ szemében balga, gyöngé... , alacsonyrendű és lenézett, a semminek látszókat” (1Kor 1,27), csak azt mutatja meg az erős és öntelt népeknek, hogy mennyivel különbözik történelmük értelme az Úr értelmétől; „amennyivel magasabb az ég a földnél, annyival magasabbak az én útjaim a ti útjaitoknál” (Iz 55,9). Az exodus (görögül *exhodosz*, 'kiút'), melyet Isten teremtett népének, a tejjel-mézzel folyó országba vezeti őket, de a pusztai vándorlason keresztül: „A szomjúság földjén, a pusztában választottalak ki téged” (vö. Oz 13,4). A szabadulás útja, melyen Isten maga hordozta népét (MTörv 1,3) a magányba vezeti őket, ahol a nép teljes meztelenségben áll Isten előtt. Izrael letérése a szabadulás ígéretteljes útjáról, szövetségsszegése maga lesz ítéletévé: „A föld nemzetségei közül nem ismertem mást, csak titeket, ezért megtorlom rajtatok minden gonoszságokat” (Ám 3,2).

Az evangélium ennek a meghívásnak visszavonhatatlanságáról beszél, Izrael Istene, az egyetlen, hű marad kiválasztásához (vö. Róm 11,25-36). „Kiválasztott szolgája által” (Mt 12,18) éppúgy magára veszi Izrael eltévelyedését, mint a népek igazságtalanságát. Az exodus, Izrael kivonulása a bűn és a halál elnyomásából a keresztfán lesz teljessé. A jobb és a bal lator Jézus bíráival együtt elsőként hallják a történetek értelmét: „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek” (Lk 23,34). Isten népét a kereszt állítja a kiengesztelődés szolgálatába: ez a nép az élet útjának tanúja lesz.

b) A halál országából föltámadt Jézus lett ugyanis Isten igazi szövetségi partnere és az emberek ura mindörökké. A jelen történelemben szavának erejével hódoltat meg „minden felsőbbséget és erőt... és utolsó ellenségként a halált” Isten irgalmas, hűséges és igazságos uralma előtt (vö. 1Kor 15,24). Csak a Föltámadott szavának ereje teszi igazzá az embert Isten és az emberek előtt. Istennek e megszentelő szava emeli föl a világban az Isten által adott értelmet, vagyis az Ő igazságát mindazokkal szemben, akik igaztalan voltak miatt elvesznek.

c) Ez alapozza meg a Krisztus gondolatainak birtokában lévő Egyház reményét, irányérzékét (1Kor 2,16). Ez a közösség az Isten országa eljöttét várva s az érte érzett hálában él. Értelmét teljesen a jövőben, Isten országának végső eljövételében keresi.

3. *A hit értelme.* Isten Izraellel és Izrael által minden néppel kötött szövetsége megváltotta az emberi értelemkeresést az értelmetlenségtől. A keresztfán megmutatkozó szövetségi hűségében szabadítja meg Isten az emberi cselekvést minden büntől: fölszabadítja az embert a felebarát és az Isten szeretetének értelmére. Isten szavából tapasztalhatja meg a hívő az Egyházban, mit jelent egynek lenni „ugyanabban a lelkületben, ugyanabban a felfogásban” (1Kor 1,10). A Szentlélek ajándéka, a bölcsesség által nyeri el az Istenről szóló emberi beszéd (a szentírási szó is) igazi értelmét. Szavában igazolja Isten önmagát azáltal, hogy az embert igazzá teszi. Az ember értelmét Jézus Krisztus adja meg, aki maga Isten értelme.

Peter Eicher-Georg Scherer

→ belátás, ember, ezoterika, föltámadás, gondolkodás, haza, hit, hitetlenség, Isten, Isten jelenléte, Isten uralma, jövő, kivonulás, létezés, megértés, megismerés, nyelv, örökkévalóság, Ószövetség, remény, szabadság, szeretet, teremtmény, történetiség, tudás, út

érzékek

Az érzéki öröm, érzékiség sokak életérzésének kulcsfogalma. Lehetséges, hogy a testi-érzéki erők és képességek mai túlhangsúlyozása a szellemi túlterhelés reakciója, mindazonáltal az érzéki megismerés alapvető adottsága az emberi természetnek. Csak az érzékekkel, hallással, látással, szaglással, tapintással és ízleléssel vehetünk tudomást magunkról és környezetünkéről. Érzéki megközelítés nélkül nincs érdeklődés és találkozás, kérdés, gondolkodás, meghatottság és könnyörülés. Érzékeink az egyetlen kapu a valósághoz. Ezért beszélhetünk joggal az *érzéki emberről*. Mivel pedig nem annyira érzékszerveink vannak, hanem sokkal inkább *érzékiesség vagyunk* (K. Rahner), az érzékszervek számának keresése számunkra érdektelen lett.

Az összehasonlító viselkedéskutatásból tudjuk, hogy az emberi fejlődésben a külső érzékelés éle eltompult. Így pl. sok állat az embernél messze jobban különbséget tud tenni az illatok finom változatai között. Ehelyett bennünk a teljesség és az érzéki ismeret egésze iránti érzékenység alakult ki. Mi képesek vagyunk az egyes érzékeléseket minden tudatos vizsgálat nélkül teljes együttes képben látni. Ez megfelel a korai nyugati misztika *belső érzékének*. A *belső érzék* élessége a külső érzékelhető tapasztalatból él. Ezért annyira jelentős a szentignáci lelkigyakorlatokban a szellemi és lelki élet számára az *érzékek foglalkoztatása*.

A Szentírás bizonyítja, hogy az isteni kinyilatkoztatás is az érzékeken át történik. A megtestesülés titkában és Jézus működésében az érzékszerűség és az istenismeret a lehető legszorosabb kapcsolatban van egymással. Az evangéliumok beszámolnak arról, hogy Jézus milyen komolyan vette az emberi érzékeket. Sokan csak az *érzéki* találkozás útján nyerik el a gyógyulást és a hitet. Jézus a süketnéma fülébe teszi ujját, nyelvét pedig nyállal érinti, így nyitja meg érzékeit a hallásra és a látásra (Mk 7,32-35). A meggörmnyedt asszonyt kézzel érintéssel egyenesíti ki (Lk 13,10-13). Sok vaknak visszaadja a látását (Mk 8,22-26; Jn 9,1-12; Lk 18,35-43) és mindenkit meggyógyít, aki megérinti (Mk 6,56). A tanítványok a kenyértörésről ismerik meg a Feltámadtat (Lk 24,13-35). Hitetlen Tamásnak felkínálja, hogy megérintetheti sebeit, hogy hitetlenségét megszüntethesse.

Az istenismeretnek ez az érzékelésen alapuló megismerése folytatódik az Egyház szentségeiben. A keresztelendő érzékszerveit megnyitják Isten számára és a vízzel történő leöntéskor nyeri el az új életet. A püspök kézföltele a megbocsátást, közösséget és teljhatalmat közvetíti (papszentelés). A szentgyónásban *halljuk* a feloldozás szavát és a mindig kötelező kölcsönös *ament*. Az Eucharishtiában, mint az érzékileg megtapasztalható jelenlét csúcspontjában kenyeret és bort ízlelünk Krisztus teste és véreként. A rítusokban és szokásokban szereplő sok szent jel hitbéli ismeretünket bővíti.

Az a teológiai vita, hogy egyedül a fül-e a keresztény ember érzékszerve (a hit a hallásból van: Róm 10,13), vagy a látás is éppúgy elvezet a hitre, a ma embere számára már jelentéktelen. A döntő az istenélményünk teljes érzékszerűségére vonatkozó hit. „Az érzékek a lélekben egyetlen tevékenységben jelennek meg. Aki Istent szemléli, az ízleli, érzi, szagolja és hallja is Őt.” (Angelus Silesius). A keresztény spiritualitás ismeri annak kisértését, hogy az érzéki megismerést lekicsinyelje és maga mögött hagyja, mint valami trambulint, hogy a tulajdonképpen érzékföltötti hitismeretet elérje. A keresztény mindazonáltal az evangéliumi őselményből él: „Amit hallottunk, amit a szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és amit a kezünkkel tapintottunk: az élet Igéjét hirdetjük nektek” (1Jn 1,1).

Benedikta Hintersberger

→ gyöngédség, hallás, istenélmény, ízlelés, külső/belső, látás-hit, lelkigyakorlat, szimbólum, test

érzelem

Az Újszövetség csak bizonyos értelemben ismeri az érzelmet: negatívan mint a világ rendetlen szeretetét (Jn 15,19), pozitívan mint szülő- és gyermekszeretetet (Mt 10,3), illetve testvéri vonzódást (Róm 12,11). Mindig a görög *philein* kifejezést használja. A lelki élet szempontjából csak a legutóbbi időkben értékelik az érzelmet az ösztönök szférájától független, erős belső visszhangot keltő eseményként; szemben az aszketikus hagyománnyal, amely az érzelmet inkább negatívan ítélte meg és a vallási-emberi kapcsolatokban nem tartotta üdvösnek.

Az érzelem nem megismerő, nem is akarati tevékenység, mégis nagy hatással van az ember spontán magatartására. Mintegy válasz a személyből vagy tárgyból sugárzó vonzerőre. Az ember hajlamot, kívánságot érez a birtoklásra és ez pszichikai folyamatot vált ki, amit a lehetőségek szerint ellenőrizni kell, hogy a lelki feszültségeket elkerülhessük. Az ember pszichikai egységében a harmonikus, helyesen megélt érzelem (érzelmi integráció) kiegyensúlyozott, erős, tartós hitélethez vezet, s nagyon fontos az istenszeretben és a felebaráttal való érintkezésben. Ezért fedezte fel a keresztény misztika az érzelem jelentőségét az imaélet megerősödésében és az Istennel folytatott bensőséges párbeszédben, szinte az extázissal határos élményig. A keresztény közösség számára is nagy jelentőségű az érzelem, mert nagy kezdeményezések ösztönzője. A mai lelkipásztorkodás sokat tesz az érzelem értékeléséért, főleg a barátsággal kapcsolatban.

Adolf Heimler-Gerda von Brockhusen

→ barátság, béke, érzékek, félelem, integráció, könnyek, öröm, ösztön, pszichológia, sóhajtozás, személy, szeretet, szomorúság, tudattalan, üdvösség, vidámság

eszkatalógia

[→ végső dolgok](#)

étosz

A szó szoros értelmében étosz alatt elsősorban egy ember szokásait, hagyományait és erkölcsét, illetve erkölcsi magatartását és értékfelfogását, mindenekelőtt azonban az érzületét értik. Átvitt értelemben egy csoport együttes erkölcsi magatartására is vonatkozik, amely étoszában bizonyos értékek megvalósítására való elkötelezettségét fejezi ki.

Az *erkölcs* inkább a konkrét, gyakorlatilag megvalósult magatartást jelenti, ami gyakran elmarad az étosz mögött: „aki vagyok, szomorúan köszöntöm azt, aki lehetnék”. Az etika mint a bölcelet egyik ága az erkölcsi magatartás feltételeivel foglalkozik. Ha ezeket a kinyilatkoztatásból, főleg a Jézus Krisztus által hirdetett és a hagyomány által megőrzött tanításból vesszük, akkor teológiai etikával (erkölcsteológiával) van dolgunk. Alapvető elemei a lelkiismeret mint a felelősségre figyelmeztetés és a szabadság mint az erkölcs feltétele. Amint Isten akarata a konkrét valóság szólításaiban mindig újra jelentkezik, az értelem feladata, hogy észrevegye ezt a szólítást. Kötelező erejét a lelkiismeretben tapasztalhatjuk meg. Nem a merev normarendszerhez vakon igazodó engedelmesség vagy a radikális önfejűség a helyes magatartás, hanem az erkölcsi kötelességek feltétlen és értelmes voltának belátása.

A hegyi beszéd magasrendű etikai utasításaiban egy minden emberre nézve kötelező étosz mutatkozik meg. Krisztus a rosszal szemben megalkuvás nélküli szembeszállást, a bosszúállásról való lemondást, feltétel nélküli megbocsátókészséget (ellenségszeretet) és a mások szabadságának tiszteletben tartását követeli. Az Isten és a felebarát szeretetének kettős parancsában fejeződik ki a keresztény étosz. Ugyanakkor a hegyi beszéd ellentéteiben tükröződik a Jézus Krisztussal elkezdődött istenország és a még nem tökéletes világ realitása közötti feszültség. A realitás és Jézus törvényei (ideál) közötti feszültséget nem szabad feladni sem a *tények erkölcse*, sem egy megvalósíthatatlan idealista étosz kedvéért. De a kötelező célt csak lépésről lépésre lehet elérni (II. János Pál: a fokozatosság törvénye).

A keresztény étoszhoz hozzátartozik a konfliktusokhoz való pozitív közelítés és ezek helyes kezelésének a begyakorlása. Ez az étosz egyrészt a célok követelményeihez, másrészt a lehetőségek törvényéhez igazodik. A konkrét cselekvés nem is egyszer csak átmeneti részmegoldás. Az értékek megőrzése során bizonyos helyzetekben kompromisszumokat kell kötni, s ezeket nem szabad eleve negatívan megítélni. A kompromisszumkészség nem gyengeség, hanem a társadalom iránti felelősségtudat jele, elsajátítandó és birtoklandó erény. Nem az alapmagatartásban, hanem a konkrét cselekvésben a kompromisszumért felelősséget lehet vállalni pl. az igaz beszédben (az igazmondás kötelezettségének és a hazugság tilalmának megőrzésével), a szabadság és a béke megőrzésében (az erőszakmentesség parancsa ellenére), egy házasság válságának megértésében (segítségnyújtás a való feleknek a házasság felbonthatatlanságának elvi fenn-tartása mellett).

A keresztény étosz legkifejezőbb formája az evangéliumi tanácsok. A három alapvető emberi váagnak (birtoklási, fajfenntartási, érvényesülési) megfelelően Jézus arra szólítja fel tanítványai közül a tökéletességre törekvőket, hogy e három vágy beteljesedéséről önként mondjanak le. Az önkéntes szegénység a birtoklási vágy ellen és a belső és külső szabadság biztosítására irányul. A szüzesség teljesen átadja az embert Isten országa szolgálatára anélkül, hogy lebecsülné a házastársi szeretetet. Az engedelmesség a feltétel nélküli krisztuskövetés megtestesülése, melyben az ember Krisztus rendelkezésére bocsátja magát.

Johannes Gründel

→ hegyi beszéd, rossz, evangéliumi tanácsok, szabadság, parancs, lelkiismeret, konfliktus, szeretet, Krisztus követése, tevékenység, ösztön, erények, felelősség, érték

Eucharisztia

Ha az Egyház „Isten népe, mely Krisztus testéből él és így egyre jobban Krisztus teste lesz” (J. Ratzinger), akkor az Eucharisztia ünneplése az Egyház és keresztény voltunk számára központi fontosságú. Ez napjainkban azáltal lesz időszerűvé, hogy a II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint: „az Eucharisztia minden evangelizáció forrása és csúcsa” (PO 5) és a reformáció sok egyháza sajnálja „Eucharisztia-szegénységét” (H. Ott) és szeretné föleleveníteni az utolsó vacsora istentiszteletét. Európa egyházaiban és részben a többi kontinensen is a hit gyakorlati megnyilatkozása sajátosan ellenkezik ezzel a felismeréssel. Gyakran úgy érzik, hogy az eucharisztikus istentisztelet nem fontos, és ezért csökken a vasárnapi templomlátogatók száma.

1. Jézus az eucharisztikus beszédben mondja ki, hogy keresztény élet az Eucharisztia vétele nélkül nem lehetséges. Amint a hit és a keresztség (Jn 6; 3,5.18), éppúgy az Eucharisztia is elengedhetetlen az üdvösséghez. „Ha nem eszitek az Emberfia testét és nem isszátok a véré, nem lesz bennetek élet” (Jn 6,53). De nemcsak az egyén, hanem a közösség szempontjából is elengedhetetlenül szükséges az Eucharisztia. Pál apostol helyteleníti a korintusi egyházközség Eucharisztia-gyakorlatát, mégsem tanácsolja, hogy az egység visszaállításáig szüntessék meg, hanem inkább azt ajánlja, hogy újítsák meg. Az Eucharisztia erejéből kell visszaszerezniük a szeretetet (1Kor 11,17-34). A szőlőtőről és vesszőről szóló példabeszédben is az Úrral való eucharisztikus kapcsolatunkat láthatjuk. A szőlővessző csak akkor hozhat termést, ha „a szőlőtőn marad” (Jn 15,1-17).

2. *Az Eucharisztia a hagyományban.* Az Egyház eucharisztikus ünneplésének és tanításának klasszikus ideje a III-IV. század, főleg Keleten. Azt a mélységet, amit a görög egyházatyák az Eucharisziáról szólva elértek, azóta sem lehetett felülmúlni. Kiindulópontjuk az a tapasztalat volt, hogy a megdicsőült Úr jelen van és Lelke működik az Egyházban, főleg amikor az összejön az Eucharisztia ünneplésére. A püspök vagy pap – aki küldetésének erejével a vendéglátó Krisztust jeleníti meg – vezetésével tapasztalja meg az egyházközség a találkozást a föltámadt Üdvözítővel. Mivel Ő egész földi létét *magához ragadta*, az Eucharisziában egész életét: megtestesülését és keresztség-áldozatát hordozza és megjeleníti. Áldozata önmaga odaadása az Atyának a világért. Ez a felajánlás a szentmisében *itt és most* jelenné válik; testszerű, anyagi realitássá sűrűsödik össze (mert „a test az üdvösség tengelye” – mondja Tertullian), olyannyira, hogy az eucharisztikus ajándékokban, a kenyér és a bor színében a vendéglátó Krisztus önmagát adja a hívőknek. A hívőknek ezért eleven kapcsolatban kell lenniük az Egyházzal, esetenként a megelőző gyónás által felkészülve, hogy ne csak szájukkal vegyék magukhoz ezeket az ajándékokat, hanem szívükbe fogadják azokat és erejükből éljenek.

A későbbi hagyomány, mindenekelőtt a korai középkortól kezdve beszűkítette ezt a szemléletet és Krisztus jelenlétét gyakran csupán a kenyér és a bor színe alatti jelenlétre korlátozta. Ez lett az oka a teológiai harcoknak, s a XVI. század folyamán a katolikus egyház és Luther között a mise áldozati jellegéről kirobbant vitának. A XX. század eucharisztikus mozgalmi ismét a szélesebbkörű látásmódhoz vezettek.

3. *A jelen feladatai.* Ma az Eucharisztia megelevenítése legnagyobb akadályának az élet technikus szemlélete és a fogyasztói gondolkodás látszik. Teljesen félreértve az Eucharisztia lényegét, úgy látják, hogy a szentmisében nem *csinálnak* semmit és nem *fogyasztanak* semmit. A szentmise megértéséhez azt kell belátni, hogy az ember az ajándékozott és elfogadott értelmes valóság dialógusra rendelt terében él. Ehhez kell a hit a feltámadt Krisztusban, hogy Lelkének erejével hatalma van belépni e térbe és a megkeresztelt embereknek adni önmagát. Nekik viszont ebből az ajándékból kell önátadásban élniük, hogy ezáltal értelmet kapjon a világ.

Alexander Gerken

→ áldozat, egyházközség, emlékezet, gyónás, liturgia, liturgikus mozgalom, megtérés, misztérium, szentség, üdvösség

evangélikus lelkiség

Mivel a Szentlélek átjárja a mindennapi-emberi valóságot, mindig újra meg kell vizsgálni, miféle lélek gyermeke a lelkiség. Az evangéliumhoz kell mérni. Az igazi evangélikus lelkiség siratja minden élet romlottságát, örül a megigazulás miatt, reménykedik a tökéletességben és a szeretet közösségében tevékenykedik.

Ez a lelkiség sérül, ha törvényekbe foglalják az evangéliumot; ha a gyógyítás helyett megelégszenek a polgári erényekkel; ha a hitet a szégyen őrzi és magánügyé silányul; ha az egyházat a szolgálatban a teljesítmények ösztönzik.

A nagy népegyház lemorzsolódása során számos spirituális erő mozdul meg, pl. az egyházi ünnepeken. A református megújuláshoz csatlakozva a dialektikus teológia és a *hitvalló egyházak* tapasztalatai alapján ezek eljutottak a *lelkiismeret politizálásáig*, mely számtalan polgári kezdeményezésben mutatkozott és mutatkozik meg, de ellentétes mozgalmakat is kiváltott.

Az evangéliummal való kapcsolat, a folyamatosság és növekedés keresése evangélikus testvér- és nővérközösségeket hívott életre, melyek elsősorban a fiatalokat vonzzák. Ennek megfelelően a *közösségépítés* jelszava alatt megszámlálhatatlan, olykor ökumenikus irányultságú kezdeményezés él a protestáns közösségekben.

Sok fundamentalista, karizmatikus vagy pünkösdista eredetű csoport fordul megújult érdeklődéssel a Szentírás felé, részben függetlenül a bejegyzett egyházaktól.

Rudolf Bohren

→ evangélium, megigazulás, ökumenikus lelkiség, parancs

evangélium

A latin és magyar jövevényszó a görög *evangelion*-ból ered és általában a jó, örvendetes hírt és annak jutalmát jelenti; a jóslásokban a kedvező isteni szót; a római császárkultusz idején a császár születését, trónfoglalását, győzelmét, látogatását vagy rendeletét jelentette.

Az Ószövetség az evangélium szót arra a próféciára alkalmazza, hogy Isten megszabadítja népét a fogságból és felállítja királyságát Jeruzsálemben (Iz 52,7; Zsolt 68,12; 96). Az evangélisták Jézusnak azt az örömhíret nevezik evangéliumnak, hogy Isten országa elérkezett (vö. Mk 1,14; Mt 4,23; 9,35; Lk 4,43). Jézus személyében, szavaiban és cselekedeteiben jelenik meg Isten országa (vö. Lk 16,16). Az apostoli egyház az evangélium szóban foglalja össze Jézus eljövételét, működését, szenvedését, feltámadását mint megváltó eseményt, ami által megvalósult a megígért szövetség (ApCsel 5,42; 8,35; 10,34-43, Mk 16,15). Pál apostol arra hivatkozik, hogy a feltámadt Úr bízta meg „Isten evangéliumának”, közelebbről a – Jézus engesztelő szenvedése alapján – könyörülő Isten minden embernek szóló ajándékának hirdetésével (1Kor 15,1-4; Róm 1,16). A szót állandóan a Krisztusban már jelenlévő üdvösség megjelölésére használja (vö. Róm 1,16; 11,28; 15,19; 1Kor 9,12.18; 2Kor 2,12; Gal 1,7) és közelebbről meghatározva „Isten (Róm 1,1;15,16) vagy Krisztus evangéliumának” (1Kor 9,12; 2Kor 10,14) nevezi. Az evangélium hirdetése hitet ébreszt a hallgatókban (Róm 1,16; 10,8-15; 1Kor 2,1-5). Mint az „igazság szava” (2Kor 6,7), „Isten szava” (Kol 1,5; Ef 1,13) feltárja Isten igazságát, az emberit ostobaságnak mutatja be (1Kor 1,18-24) és „Isten erejeként” üdvözít mindenkit, aki hisz (Róm 1,16; Ef 1,13). Önféjűsködésként leplezi le az ember minden igyekezetét, hogy a maga erejéből számítson valakinek Isten előtt (vö. Róm 3,28; 10,3; Gal 2,16; 3,3.11). Csak az evangéliumba vetett hit szerzi meg az üdvösséget (Róm 1,16; Gal 5,5). Az emberi cselekedet válasz rá és nem érdemszerző cselekedet. Aki el tudja hinni, hogy Isten minden embert úgy szeret, mint a saját Fiát (vö. Róm 5,6-11; 8,31; Jn 3,16), az békére, öröme, reményre talál és képes lesz a viszontszeretetre (Róm 5,1-5; 8,31-39; Gal 5,22; Ef 2,5-17).

Az evangélium Isten szeretetének Lélek-szerzette bizonyítéka, azé a szereteté, amely minden embert meg akar menteni Krisztus és az Egyház által. Isten akaratából *az evangélium* a négy kánoni evangéliumban található. (A Máté, Márk, Lukács, János szerinti evangélium Kr. u. 120 óta kánoni). A II. századtól rendszeresen olvassák – ahogy Szent Iréneusz mondja – a „négyféle evangéliumot” vasárnaponként (erről 150 k. Szent Jusztin számol be elsőnek) azzal a meggyőződéssel, hogy általa maga a feltámadott Úr szól Egyházához (ez indokolja a ma is érvényes szokásokat a liturgiában: felállás, tiszteletadás, üdvözlés). A II. Vatikáni Zsinat határozottan kifejezte az evangélium olvasásának fontosságát az egyház életében: „nyomatékosan buzdítja és sürgeti az összes híveket, hogy a Szentírás gyakori olvasásával tanulják meg Jézus Krisztus fenséges ismeretét (vö. Fil 3,8), mert aki a Szentírást nem ismeri, Krisztust nem ismeri” (VD 25). Az evangélium rendszeres, elmélkedő olvasása személyesen ismertet meg Jézussal, tanításával, művével; a hitet személyes kapcsolattá alakítja, segít, hogy életünket az Úr tanácsai szerint alakítsuk és erőt ad ahhoz, hogy az evangélium igazsága szerint éljünk. Ma sokféle segítséget kínálnak ehhez a különféle olvasási programok, kommentárok és biblikus művek.

Otto B. Knoch

→ Ószövetség, kivonulás, lelki szentírásolvasás, hit, üdvösség, Jézus Krisztus, meditáció, Újszövetség, rumináció

evangéliumi tanácsok/prófétai életstílus

Jézus sok tanácsot adott tanítványainak életük és hitük alakítására: kettesével kell tanítaniuk (Mk 6,7), nem szabad esküdniük, ítélniük, az ellenséget szeretniük kell (Mt 5). Sokféle utasításból különösen három bizonyult hatékonynak és alakult sajátosan keresztény életmóddá: a szüzesség (cölibátus), az engedelmesség és a szegénység. Mivel e három tanács az evangélium szellemének megfelelő életformává ötvöződött, *evangéliumi tanácsoknak* nevezzük őket.

1. Ez a választás nem véletlen. A három tanácsnak a három kiirthatatlan emberi törekvéssel, adottsággal van dolga: a tekintély, a hatalom és a tulajdon utáni vággyal. Amint a fa a többi között növekszik és gyökerezik, úgy van szüksége az embernek is a kapcsolataiban tekintélyre; vágyik arra, hogy életében valamit alkothasson és valahol otthon akar lenni. Ezek az emberi vágyak kultúrára szorulnak. Hogy az életet érdemesnek találjuk-e a megélésre, hogy *sikerese* az élet, az attól is függ, hogy ezek az alapvető vágyak legalább nyomokban *előfordulhatnak-e?*

Ezen alapvető vágyak egyik tulajdonsága messzeható jelentőségű: dinamikájuk határtalan. A vágy mindig nagyobb, mint a beteljesülés, ennek következménye, hogy az ember állandóan *utópisztikus túlzásban* él, többre vágyik, mint amivel rendelkezik: az elismertségre, a tökéletes szabadságra és a maradandó biztonságra vágyik. Ezért nem meglepő, hogy a Szentírás az örök életet e három ősi vágy képeivel írja le: az ember Istennél elfelejtethetlen nevet kap; az alkotó szabadság korlátlaná válik és örök otthont talál a mennyei Paradicsomban.

2. Az evangélium az ember két alapmagatartását ismeri: a hitetlent és a hívőt. Az elsőben azt gondolja az ember, hogy mulandó, s ezért aggasztó életét saját magának kell biztosítania; a másodikban töretlen, Isten iránti bizalomban él. Aki a félelem körében él (eredeti bűn), ősi vágyainak megfelelő életkultúrát talál ki aggodalommal teljes önbiztosítással: görcsösen ragaszkodik az elismeréshez; gazdasági, társadalmi és tudományos hatalmát életszínvonalának növeléséhez és biztosítására használja; halmozza a vagyont és ragaszkodik hozzá annak a soha meg nem szüntethető sejtelemnek tudatában, hogy ezen az úton életünket eredményesen biztosítani nem lehet. Aki az élő Istenben úgy bíz, amint Jézus tanította, mentes a görcsös életbiztosítástól. Tudja, hogy neve felejtethetlen (tehát remél a feltámadásban), megtapasztalta, hogy Isten életet ad neki és életben tartja, s ezért Isten titkában otthon és biztonságban van.

3. Ebből a szempontból nézve érthető, hogy amit evangéliumi tanácsoknak nevezünk, minden keresztény hit belső alkotóeleme és az evangéliumi élet építőanyaga.

A *szüzesség* annak biztos tudását jelenti, hogy szívünk „sóvárog” (vö. Zsolt 42,63) Istenért, aki maga is „vágyódik utánunk” (Bölcs 11,24); az *engedelmesség* odafigyelés arra az Istenre, aki életet ad nekünk, hogy éljünk vele; részt ad teremtő hatalmából és szabadságából, s meghív, hogy Fia követésével szolgáljunk neki és az Ő népe legyünk, akiken meglátszik, mit akar Isten minden emberrel. A *szegénység* abból a hitből él, hogy Isten a mi gazdagságunk, az Ő életének forrásánál *ülünk*, sőt Ő a *miénk* és életünk Benne gyökeret verhet. A *szüzesség* (az Isten utáni sóvárgás), az *engedelmesség* (az odafigyelés arra, amit Isten akar velünk) és a *szegénység* (az ő gazdagságából kapott élet) a keresztény hit belső alkotóelemei.

4. A keresztények már korán megpróbálták konkrét életformába önteni a három evangéliumi tanácsot. Így született a család-, a hatalom- és vagyonnélküliség szerzetesi fogadalma. Ezekben a *nélküliségekben* kell kifejeződni, hogy mennyire ráhagyatkozhatunk az Istentől és az ő kegyelméből való életre. Minden embernek emlékeznie kell arra, hogy Isten szívünk vágyának célja és ettől a vágyott Istentől mindent remélhetünk. Így megszűnhet

a félelem, és a bizalom talajából új élet keletkezhet. A szerzetesrendek ezért prófétai életiskolák. Mindenkit emlékeztetnek a hívő élet legbensőbb elemeire, arra, hogy az ő irgalma jobb, mint az élet (Zsolt 63,4).

5. A kérdés az, hogyan lehet megélni ezeket *a nélküliségeket*? Ezek nem a megvetései vagy a megsemmisítései az ősi emberi vágyaknak. A férfi és női szerzetesben is megvan a kiirthatatlan vágy a tekintély, elismerés és a megbecsülés iránt. Mégpedig a férfiak és a nők gazdag és feszültségteljes találkozásában. A házasságon kívüliség ezért sohasem kapcsolatnélküliség, ennek emberileg kell megélnie, és közben nem szabad elveszíteni az éroszt és az emberiséget. A szerzetesekben is megvan a kiolthatatlan vágy a *hatalom* után, abban az értelemben, „hogy az életemből valamit csinálhassak”; Istentől kapott, nem helyettesíthető meghívásomat megismerjem az ő szempontjából, örüljek adományainak és felelős maradjak azért, hogy azokat felhasználhatom és általuk mások számára áldás lehetnek. A szerzeteseknek is megvan a vágya, hogy valahol otthon legyenek, ha átmenetileg is, egy közösségben, egy cellában, egy lakásban.

A szerzeteseket ez a prófétai életmód felszabadítja a szegények egyébként ki nem kényszeríthető szolgálatára. Így a házasságnélküliség azt jelenti, hogy éppen azokhoz fordulnak, akik a világban jelentéktelenek. Az engedelmisség erős kiállás az égbekiáltó igazságtalanságok áldozatai mellett, hogy (Mózes példájára) Isten az elnyomottak szolgálatára küldhessen (Kiv 3,10). A szegénység megosztja a szegények életét, hogy általuk kerüljön közel Istenhez.

6. Azok a szerzetesrendek, melyekben ma így élnek – más közösségekkel együtt, mint pl. a bázisközösségek –, a reménység oázisai lesznek *az evangélium hatásának katasztrofális hiányától* szenvedő világban. Az Egyház tagjai pedig a hívő életnek ezen iskoláitól tanulhatnak gyökeresen és feltétel nélkül Istenre hagyatkozni, mert a szerzetesek Isten által olyan jól elrendezett élete bátorítás lehet számukra.

Paul M. Zulehner

→ alternatív élet, egyszerűség, emlékezet, engedelmisség, hatalom, haza, hegyi beszéd, kapcsolat, Krisztus követése, lemondás, nyomor, rend, szegénység, szívtisztaság, szolgálat, szüzesség, tökéletesség

ezoterika, önmegváltás

A görög szó alapjelentése szerint az *ezoterikus* annyi, mint *befelé irányuló*. Ezoterikus az olyan gyakorlat vagy elmélet, amelynek hívei azt gondolják, hogy a szóbanforgó dolog felfogására csak egy zárt, beavatott kör tagjai képesek, mert intenzív elmélkedő, misztikus vagy gyógyító jellegű élményekre törekszenek.

A régebbi ezoterikus mozgalmak kis körökre korlátozódtak, ma ellenben tudományok és vallások sora kínálja spirituális, totális és intuítív gondolatait mindazoknak, akiket az alternatív életstílus és tudás érdekel. Az ezoterika skálája ma a teozófiától az ún. New Age-csoportokig számtalan változatot foglal magába.

Többé-kevésbé mindegyik irányzat spiritualista és panteista elképzelések felé tart. Eszerint az ember *finom anyagi*, lelki-szellemi magva hét csomópontban (csakra) kapcsolódik a kozmosz halhatatlan, finomszövetű szellemi energiáihoz. Ez a szellemi-lelki mag csak az egyetlen, egyetemes energia és szellem egyedi megjelenése, mely a *benső hangra*, a látomásokra és misztikus egyesülésre meditációval figyelve kommunikál a finomanyagú-szellemi szférával és attól erkölcsi és pszichoszomatikus erőt kap. A halálban leveti durva anyagú testét mint valami elhasznált hüvelyt, azután belép a magasabb szférába és bizonyos tisztulási idő után ismét megtestesül a földön a karma törvénye szerint.

A mai ezoterika kereszténység utáni spiritualitás. Képes ugyan legyőzni a kortárs materializmust és pesszimizmust és igényesebb formái lelkesíthetnek újszerűségükkel és helyettesíthetnek keresztény eszméket. Ugyanakkor távol van tőle a dialógusra épülő, teocentrikus elmélyülés Istenben, a krisztusi kinyilatkoztatás egyedülálló jelentőségének felismerése, annak készsége, hogy élményeit filozófiai-teológiai vizsgálat alá vesse, életét pedig az egyházi közösség elfogadásában élje.

Bernhard Grom

→ egység, elmélyülés, gnózis, New Age, látomás, okkultizmus, pótvallások, reinkarnáció

F

fájdalom

1. *Fogalma.* A fájdalom a veszély jele: a test területén kiáltás az energia utánpótlásért; az én szintjén az egyed kiáltása a fennmaradásért és elfogadtatásért; a gondolkodás és a hit területén a személy segélykiáltása a megértésért, illetve a megváltásért.

A testi fájdalom a test jólétét fenyegető veszedelmet – feszültségeket, energiatöbbletet vagy -hiányt – jelzi.

Az én fájdalma a tapasztalati én veszélyeztetettsége önmaga elvesztése vagy az el nem fogadás miatt. (Az én-fájdalom kifejezései többek között az önlelkicsinylés, dühérzet, szomorúság, közlési és érintkezési zavarok, visszahúzóds és önmagunk túlértékelése.)

Az értelem fájdalma a fizikai lét veszélyeztetettsége a sors mint relatív és a halál mint abszolút veszély miatt; az erkölcsi lét veszélyeztetettsége a bűn mint relatív és a kárhozát mint abszolút veszély miatt; a lelki élet veszélyeztetettsége az értelmi üresség mint relatív és az értelmetlenség mint abszolút veszély miatt. Az értelmi fájdalom kifejezése az egzisztenciális és neurotikus szorongás, bánkódás a kapcsolat elvesztése miatt. Legyőzésére a hit vagy a léthez való bátorság képes.

A hit fájdalma magának a hitnek vagy a bennünk és körülöttünk lévő istenországnak a veszélyeztetettsége az Istentől való bűnös elfordulás vagy elszakadás által. E fájdalom legyőzésének módja a kereszt, a bánat, a megtérés szándéka és a törődés az Isten országával.

A mai világ mérhetetlen szenvedése és fájdalma láttán felvetődik a kérdés: „Csak a világban van fájdalom, vagy elér Isten mélységeibe is? Magunkra hagy-e bennünket Isten a fájdalomban, vagy részt vesz benne ő is? Nem úgy látszik-e, hogy Isten, akit nem érintenek a világ bajai, nem élhet úgy, hogy szereti ezt a világot, és az az Isten, aki a világban szeretettel akar élni, a maga módján szenvedni kényszerül?” (H. Riedlinger). Az ilyen kérdésekre adott válasz függ a következőktől:

- az istenképtől, vagyis hogy a görögök apatikus istenképéből, az érzéketlen, változatlan, abszolút transzcendens mozdulatlan mozgatóból indulunk-e ki, vagy Jézus Krisztus szerető Istenéből, aki együtt szenved Fiának önkéntes keresztalálával;
- az Isten titkával foglalkozó emberi gondolkodástól és kifejezőmódtól;
- Krisztus keresztfán viselt fájdalmainak a szentháromságos egy Isten belső életével való kapcsolatától: hogyan viszonyul az Atya Fiának szenvedéséhez;
- annak módjától, hogyan és miként magyarázzuk a kinyilatkoztatást: többféle módszerrel vagy csupán az egyoldalú racionalitással közelítjük-e;
- Jézus Krisztus Lelkétől, aki „ott fű, ahol akar”, és segít Isten és a Szentírás megértésében (1Kor 2,11, Jn 3,8; 2Kor 3,17);
- azoktól a beidegződésektől és sémáktól, amelyekről gondolkodásunk és a Szentlélek fuvallatára adott szabad válaszunk függ.

Ami gondolkodási és kifejezőképességünket illeti: ha a fájdalom ténylegesen *elér Isten mélységeibe*, akkor nem kell-e az egész létele áttható, transzcendentális tulajdonságának tekinteni, olyannak, mint az igazat és a jót vagy a *szándékoltságot*, amely célirányos feszültségként mindenütt fájdalmasan érezhető? De ha így volna, akkor nem kellene a kőnek is fájdalmat éreznie? A fájdalom azonban embervoltunk szubjektív adottsága. A rossznak és a szeretetnek, az emberi lét legáltalánosabb alapfeltételeinek felel meg. A fájdalom reakció a *rosszra*, a szeretet pedig e reakcióval vagy a rossz legyőzésével való kapcsolat. A fájdalom

ezért lényeges kapcsolatban van a jóval, mégpedig a transzcendentális jóval. Eckhart mester szerint: „Minden fájdalom szeretetből és vonzódásból fakad”.

„Úgy látszik, hogy a fájdalom csak akkor és olyan mértékben keletkezhet és addig tart, amíg a szeretetet olyasmi érinti, ami ellenkezik vele... (a szeretet) egy olyan világban, ahol a halál uralkodik, csak a fájdalomban ébredhet magára” (H. Riedburger).

Milyen lehet ezek után az Isten fájdalma? Azonos értelemben nem, csak analóg módon beszélhetünk Isten fájdmáról. Isten fájdalma más, mint ahogy más a léte és a szeretete is, mint az emberi lét, szeretet vagy fájdalom. Az analógia hasonlóságot, de alapvető különbséget is jelöl a két világ között. Tudnunk kell, hogy minden Istenről szóló analóg kijelentés hármas áttételt tételez fel, s ez áll a fájdalom esetében is:

- minden negatív és véges mozzanat tagadását és kizárását (testi és lelki fájdalom);
- a pozitív szempontok állítását (a szeretet és fájdalom összetartozása);
- a pozitív mozzanat végtelen tökéletességét, s így Isten szenvedése nem egyéb, mint hogy szeretetét végtelenül érinti az ember és a világ bűne és sorsa.

Ezt a tudati folyamatot a következőkben a Szentírás tanításának megértésénél is alkalmazni kell.

2. *A Szentírásban.* A vízözön történetével kapcsolatban annyira érinti az ember bűnös magatartása az Istent, hogy megbánta az Úr, hogy embert teremtett a földre (Ter 6,6). Az *aranyborjú* imádásakor két dolog érinti Istent: az egyik, hogy a nép az egyiptomiak ökbábványához fordult, a másik Mózes imája a népért. „Erre az Úr visszavonta a csapást, amellyel népét megfenyegette” (Kiv 32,14).

Ozeás által mélységes csalódását és fájdalmas önuralmát fejezi ki Isten népének bűne miatt: „szívem elváltozott, egész bensőm remeg, nem hagyom, hogy fellobbanjon haragom... mert Isten vagyok, nem ember” (Oz 11,8-9). Jeremiásnál szavaival nyíltan vallja Isten: „megbántam ugyanis azt a rosszat, amit rátok hoztam” (Jer 42,10). Ez biztosan nem jelenti, hogy Isten büntető ítéletét mint valami rosszat bánja, hanem inkább valami analóg módon fájdalmat érez a nemzeti katasztrófa miatt, vagyis azért, hogy a népet a babiloni fogságba hurcolták. Isten nem érzéketlen azzal szemben, amit az ember tesz vagy elmulaszt: sőt bensejében: „megszomorították szent Lelkét” (Iz 63,9-10a).

Isten szolgájának emberi fájdalmai (Iz 53) felvetik a kérdést: „Nem kell Istennek szolgájával együtt szenvednie, hogy Ura maradhasson?” Isten még az istentelen Ninivével, sőt még az állatokkal is együtt érez a fenyegető csapás miatt (Jónás 3,10-4,11). Hogyan ne érezne Isten együtt a keresztfán elhagyatottságában hozzá kiáltó Fiával (Mk 15,34; Zsolt 21,2)? Ha Isten nem közömbös az ember iránt és analóg értelemben fájdalmat érezhet miatta, akkor Krisztust követve ebben is hasonlóvá válhatunk hozzá (Mk 8,34, ApCsel 5,41; Fil 1,29). Így értelmet és irányt adhat emberi szenvedéseinknek – Krisztus teste tagjainak szolidaritásában (1Kor 12,26) –, hogy Krisztussal Isten dicsőségébe juthatunk (Róm 8,17; Jel 21,4).

3. *Feladat.* A fájdalom nagyságának és fajtájának, illetve pszichikai adottságainknak megfelelően különféleképpen reagálhatunk a fájdalomra: megmerevéssel és mély hallgatásba vonulással, a tények tagadásával vagy tudomásul nem vételével; túlzott önfigyeléssel vagy pánikkal, kétségbeeséssel, ingerültséggel és elkeseredéssel, a környezettől túl sokat követelve; sírással, szomorkodással, szorongással; a külső tevékenységbe meneküléssel, még több, erőltetett önellenőrzéssel; bosszankodással, vádaskodással, dühkitörésekkel, színészkedő túlzással és dramatizálással, járulékos pszichoszomatikus zavarokkal; közvetlen fájdalomcsillapítással, kábítószerrel és gyógyszerekkel; visszaéléssel.

Mindezen spontán reakciók alapja rendszerint a tehetetlenség többé-kevésbé regresszív határ- és korlát-élménye, ami lappangó élmény- és magatartáskészségként összefügg korábbi életünkkel és társadalmi helyzetünkkel, és megfelelő aktuális inger hatására megnyilvánul.

Alapjában véve tehát feladról van szó: mit tudok kezdeni jelenlegi korlátoltságom és semmiségem tapasztalatával? Hogyan tudom spontán reagálásomat és élményemet tudatosan irányított tevékenységgé alakítani? Hogyan tudok a fájdalom tényezőire személyesen válaszolni és hogyan tudom ezeket feldolgozni?

Általában a következőket mondhatjuk: a fájdalmat tudatosítani kell és okos megkülönböztetéssel kell azonosítani; okai feltárása után kísérletet kell tenni értelme fölfedezésére, a változtatás kis lehetőségeit folyamatosan keresni kell és aktívan meg passzívan ki kell magunkon próbálni. A folyamatos megértést nem oldhatjuk meg úgy, mint egy iskolai feladatot vagy mint meghatározott programot, melynek pontjait egymás után lehet teljesíteni. Bizonyos körülmények között először érzékeny és fájdalomképesé kell válni a testi gondozásával és a szomorúsággal. Azaz el kell ismerni a realitást, dönteni kell az élet mellett, ki kell fejezni az elfogadhatatlan érzéseket és kívánságokat, értékelni kell a veszteséget, és reális kapcsolatokat kell teremteni.

További feladat a szenvedés értelmének megismerése önismerettel, másokkal való nyílt beszélgetéssel, elmélkedéssel és imádsággal. Ha a fájdalom magunk okozta baj, akkor meg kell vizsgálni életünket, meg kell változtatnunk szokásainkat, kapcsolatainkat, és meg kell térnünk a Krisztus-követés értelmében – szolidárisan a kereszten egyre tehetlenebb Krisztussal, akivel a világ szenvedő embere sorsközösségben van.

Adolf Heimler

→ betegség, érzékek, érzelem, halál, kedély, könnyek, siralom, szomorúság, vigasztalás

fanatizmus

A szó eredete vallásos területre utal: *fanaticus* az istenségtől megszállott, őrjöngő lelkesedésbe ragadott ember. A fanatikus eszméit és igényeit vallásszerű feltétlenséggel képviseli: abból semmit sem szabad törölni, javítani vagy elhagyni. Akár jogi felfogásról, az egészség, politika vagy a vallás kérdéseiről van szó, saját felfogását abszolútnak tartja és éppen ezáltal *ad absurdum*, 'végletekbe' viszi. Azzal nem törődik, hogy ezáltal maga is hátrányos helyzetbe kerül, vagy másoknak fájdalmat okoz. A fanatikus egy eszme megszállottja. Ezt nem képes viszonyítani, sem az egészre vonatkoztatni. Az eszme túlsúlyt kap és minden más fölött uralkodik. Nagy eszme a kis fejben (Tucholsky). Az emberek között agresszív misszionáláshoz vagy tudatos elkülönüléshez vezet. A vallási fanatikusban a *többi megtérrel* való szövetség, a saját rítus kialakítása, sajátos nyelvezettel való védekezés, a kiválasztottság érzése mások megvetésével párosultan állandósítja ezt az állapotot.

A pszichiátria túlértékelt eszméknek és személyiségzavarnak írja le, ami különbözik a pszichózistól, de a neurózistól nehezen különböztethető meg. Egész sor ok (genetikus adottság, fel nem oldott ösztön, konfliktusok, kedvezőtlen pszichoszociális viszonyok és néha agysérülés) indokolja az ilyen jellemalakulást.

A belátás hiánya miatt a gyógyítási kísérletnek kevés esélye van. Szükséges volna felfedezni a tudatalatti motivációkat és kinyomozni a korábbi kudarcok reaktív kompenzációit, egyúttal pedig megjavítani a személyes kapcsolatokat is. Itt kellene segíteni a lekipásztori munkának. A tapasztalat azt mutatja, hogy a személyiség sérültek harmadának a prognózisa kedvező, a másik harmad elfogadható kompromisszumokat köt, és csak egy harmad kilátástalan. Az erkölcsi értékelésnél, éppúgy a bírói gyakorlatban, figyelemmel kell lenni a beszámíthatóságra.

Josef Schwermer

-> lelki zavarok, lekipásztorkodás, lelkivezetés, ösztön, személy, tudattalan

fatalizmus, 'sorshit'

A fatalista ember úgy érzi, hogy minden rá nézve kellemetlen dolog magasabb hatalmaktól függ, akik kimérik számára a sorsát. A párkák születésétől kezdve fonták sorsa fonalát és varázsszót mondtak ki felette. Életét a csillagok állása határozza meg, sorsát pedig leginkább a jóslatokból ismerheti meg.

Ez a görögöknél nagyon elterjedt sorstan, mellyel a keresztényeknek is hadakozniuk kellett, főként Karneadészban, az új akadémia alapítójában talált nagy ellenfelére. Öt tételt állított fel, melyek a későbbiek során is a sorshit ellenérvei maradtak:

1. Lehetetlen a születés pillanatában pontosan megfigyelni az eget.
2. Ugyanabban a pillanatban, ugyanolyan csillagállásnál született emberek sorsa különböző.
3. Az emberi törvények kényszerítő ereje határozza meg az emberek sorsát és nem a csillagok.
4. Az állatoknak is az asztrológiai fátum hatása alatt kellene állniuk.
5. S végül egy erkölcsi érv: a sorshit lehetlenné teszi az ember erkölcsi életét és tétlenségre kárhóztatja.

A sztoikus filozófusok a sorsot okok és okozatok logikus láncolatának látták: Seneca szerint a sors *series causarum*, 'okok sorozata'; Marcus Aurelius *amor fati*-ről beszélt, mely szerint a sors szabadsággá alakul a saját elhatározás által.

Ezzel szemben a gnózis a sorsot önálló, istenellenes hatalomnak tartja. Minden ember rabja a gonosz sorsnak és a megváltással kell a jó sors, a gondviselés országába jutniuk.

Az egyházatyák elsősorban Karneadész érveit vették át, amikor a fatalizmus ellen szóltak. Már Alexandriai Philon is ezekre támaszkodott. Órigenész teljesen szuverén módon érvelt, s ő lett a fatalizmus elleni küzdelem központi alakja és a későbbi egyházatyák forrása. Mindenekelőtt azt hangsúlyozta, hogy a bibliai teremtéstörténet megfosztotta a csillagokat mitikus erejüktől és az ember szabad akaratot kapott.

A keresztény kultúrkörben a sorshittel szemben az út képe vált általánossá. Bármennyire is előre meghatározott úton van az ember, élete mégis megváltoztathatatlan pályához kötve. Amikor egy keresztény az emberi életről mint útról beszél, tudja, hogy minden külső körülmény hatása ellenére is több lehetőség közül szabadon választhat (relatív determinizmus). A keresztények között az emberi szabadságot kizáró sorsról nem beszéltek. Órigenész Szent János-kommentárjának 22. könyve előszavában kifejtette, hogy Isten Jézus Krisztus által jóra fordította sorsunkat. Tatianus már öelötte megállapította, hogy a keresztények a sors fölé kerekedtek, és a tévelygő csillagok helyett soha nem tévedő Uruk Jézus Krisztus.

Keresztény szemmel nézve az antik sorshit átalakult a Jézussal való sorsközösséggé. Jézus követését mint az ember szabad elhatározását állítják szembe a személytelen sorssal. A keresztény hitben a fátum személytelen kényszere a személyes istenkapcsolat szabadsága lesz.

A mai ezoterikus (önmegváltó) mozgalmakban (New Age) ismét felbukkan a régi sorshit egy változata. Ennek oka a modern ember alkotás-örületének megrázkódtatása. Már 1981-ben a sorshit végéről beszélt a filozófus O. Marquard. Megállapította, hogy a modern korban a fátumhitből faktumhit lett. De éppen a faktumba, az emberi alkotásba vetett hitet rázkódtatták meg a nyolcvanas évek környezeti katasztrófái és az atomháború lehetősége.

A sorshittel szemben a keresztény felelet a határozott Jézus-követés, az ítélő Isten komolyan vétele. Isten, aki a megtestesüléskor a világba jött, a világ végén eljön ítélni (vö. Mt 25,31-46), s ez az ítélet Jézus mércéjét teszi univerzálissá. A keresztény lelkület csak úgy szállhat szembe a fel-felbukkanó fatalizmussal, ha a radikális Jézus-követésben a fatalizmus

és fanatizmus között olyan Istenre hagyatkozással él, ami nem követeli apokaliptikusan Isten országának eljövételét, hanem imádkozva, elmélkedve, tevékenyen virraszt.

Erich Garhammer

→ ezoterika, fanatizmus, gnózis, isteni gondviselés, ítélet, Krisztus követése, New Age, okkultizmus, szabadság, út

fejlődés

A természettudományból vett fejlődésfogalom csak analóg módon alkalmazható a hitéletre; mert ami a lelki érésben *fejlődés*, az Isten kegyelmének ajándéka és nem az emberből fakadó fejlődés. A fogalom mégis annyiban értelmes, amennyiben a kegyelem a különböző életkorokban, életfordulókon és magában az életben mutatkozik meg.

1. *Megtérés.* A hitélet fejlődésében lényeges a megtérés. Ebben fedezi fel a keresztény újra meg újra a szándék és a megvalósítás, a keresztény ősmintája (Jézus Krisztus) és a maga konkrét alakja közötti különbséget. Miután beleveszett a világba, ismét a *mennyország gyakorlatához* tér vissza. Ha önzően önmaga körül forgott, ismét megismeri a Szentlélekben az „új ember” helyét (Ef 4,24); ha nem törődött a felebaráttal, mert az kellemetlen vagy terhes volt neki, újra visszafordul testvérei közül a legkisebbekhez (Mt 25,40). Ilyen megtérésre hív Isten szava, a bűnbánat szentsége és a lelkiismeretvizsgálat.

2. *Növekedés.* A keresztségben és a bérálásban alapvetően *új emberré* lett keresztény az életkorral szorongatások és vizsgálatások közepette, testvériességben és Isten közelségének megtapasztalásában, a világért vállalt felelősségben és Isten csendes imádságában növekedik. Mindenkire vonatkozó, általános törvényei a növekedésnek nincsenek. Legfőbb az, hogy az ember *normálisnak* tartja az egyszerűsége és önzetlensége törekvést, a kérés nélküli odaadást, a felebarát mindennapi szolgálatát (szociális igazságosságban). Loyolai Szent Ignác a fejlődés föltételének tartja „az önmagunkból kilépést”. Az az erény a mérce, amit a *Suscipe* imádság fogalmaz meg: megelégedni Isten szeretetével és kegyelmével. Biztosan együtt jár vele az áldozat és lemondás, a szenvedés és a kereszt.

3. *Találkozások.* A fejlődés szempontjából fontosak a felebaráttal való találkozások, amelyekben felismerhető a keresztény élet szépsége, illetve a „langyos keresztényeket” (Jel 3,16) fenyegető sok veszedelem. Az első esetben a tökéletesség vágya támad, a másik bátorságot ébreszt a mindennapi hűségre. Mások hívő tanúságtétele serkenti (provokálja) a fejlődést.

Végül a keresztény ember beteljesedésében, a halálban lesz kézzelfogható, hogy minden fejlődés kegyelem. A halálban ugyanis útra kel, s ugyanakkor befogadják a feltámadt Krisztus teljességébe.

Roman Bleistein

→ beteljesedés, bűn, éberség, élet, halál, imádás, lelkiismeret, lelkivezetés, megtérés, találkozás, tanúság, tökéletesség

félelem

A félelem olyan emberi ősjelenség, mint a hit, a bizalom, a remény és a szeretet. Ezért központi témája nemcsak a bölcséletnek és a hittudománynak, hanem a pszichológiának, az irodalomnak, a képző és előadóművészeteknek is.

A félelemmel való szembenézés, magyarázatának és leküzdésének kísérlete elkerülhetetlenül az élet értelmének kérdéséhez vezet az embert. Míg a görögöknél a félelem (phobosz) az elrontott, ezért gyógyítandó világ adata, a zsidók a világfélelemtől az istenfélelemig jutottak el. Vallásosságukat Isten félelmetes nagy napjának várása határozza meg. Az Újszövetség is ismeri ezt a kettősséget. Jézus isteni erejének megtapasztalása a tanítványokat a bénító félelemtől Isten áhítatos imáadásához és dicsőítéséhez vezet. Szent Pálnak Jézus feltámadása a halálfélelemtől való megszabadulást jelenti. A rabszolga félelme fiúi tiszteletté alakul. Az Újszövetségben e világ szorongatásai („thlipszeisz” – Jn 16,33) egy új világ vajúdásának kínjai (Jn 16,20).

Az újkorban a félelem többé már nem magától értetődően vallásos jellegű. Kierkegaard számára a világban való idegenség és a velejáró félelem az Isten melletti döntésbe „ugrás” feltétele volt, Heidegger számára a félelem a világban való lét módja. (Ez az ontológikus, létet érintő félelem, amelyben az ember él, nem tévesztendő össze a szokásos félelemmel.) A félelem pszichológiáját főként a pszichoterápia dolgozta ki, de gyakorlatilag minden lelki zavart többé-kevésbé nagy félelmek előznek meg.

Freud kezdetben (1894) a félelmet a szexuális feszültség halmozódása, illetve a pszichikai feldolgozás hiánya következményének tartja. Feltételezi, hogy a szexuális izgalom a félelem formájában közvetlenül a testi területre tolódik át. Ezt a merőben fiziológikus elméletet Freud 1926-ban teljesen átdolgozta; nem az elfojtás kelt félelmet, hanem a félelem vészjelzés, ami kedvezőtlen esetben elfojtáshoz vezet.

Különbséget tesz a tudatalatti ösztönös vágyaktól való neurotikus félelem és a lelkiismereti, illetve a személyes én külvilági veszedelmektől való reális félelme között. A legelső és minden továbbit meghatározó félelemélmény a születéskor éri az embert. A cél nem a félelem tagadása vagy jelképes megkötése, amint azt egy neurotikus teszi, hanem annak elfogadása és a vele való együttélés kísérlete.

Sokkal prózaiban, de pontosabban foglalkozott a félelem jelenségével a tanulás-elméletre irányuló magatartás-terápia. A félelem eleve adott reagálási lehetőség. Törvényszerűen összefügg a fiziológiailag mérhető, a magatartás területén megfigyelhető, szóval is kifejezhető jelenségekkel. Vannak természetes kiváltó okai, amelyek a kísérletek szerint más jelenségekkel kapcsolódnak. Ez utóbbiak jelzőként működnek, s már önmagukban is félelmet váltanak ki. Ha elkerüljük a korábban átélt, félelmet keltő szituációkat, a félelem elmaradása más helyzetekre is kihat. A továbbiakban mind jobban figyelembe vették az inger és a reakció között közvetítő megismerést: a képzeletbeli megjelenítést és annak magyarázó feldolgozását. Így fejtettek meg sok félelmet és aránytalan reakciókat (pl. fóbiákat).

A pszichoanalízis és a magatartás-terápia is sok hamis félelmet tudott leleplezni; a vallásos élet területén is sok romboló félelmet és aránytalan védekezési formát derítettek fel és gyógyítottak. Itt nem csupán egyes parancsokról és meghatározott elképzelésekről van szó, hanem az egyházi struktúrák is kelthetnek félelmet, s ezzel helytelen védekezési formákhoz vezethetnek. Agresszív és regresszív, ellenséges és meghunyászkodó reakció lehet a következmény.

A pszichoterápia nem megszüntetni akarja a félelmet, hanem inkább annak a fontosságára utal, hogy szembeszálljunk vele. A félelem arra kényszeríti az embert, hogy emberré legyen. A hasonlatok, mindenekelőtt a bibliai képek teszik lehetővé a félelmek szimbolizálását. A

magyarázás, a kitartás és a legyőzés a pszichoterápiát meghaladó feladatok. A bölcséleti meggondolás kimutatja a félelemélmény képességének jelentőségét. Az Evangélium a félelemtől a szenvedésen át a beteljesedés reményéhez vezet.

Josef Schwermer

→ agresszió, beteljesedés, bizalom, értelem, határ, istenfélelem, ítélet, létezés, ösztön, pszichológia, remény

felelősség

Az általános etikai nyelvhasználatban a felelősség az ember illetékességét jelenti tettei és mulasztásai, egyéniségének alakítása, a vállalt feladatok kérdésében, és egyben a számadás kötelezettségét az erre hivatott fensőbbiség előtt, legyen az az emberi lelkiismeret, az embertársak (közvetlenül vagy mint társadalmi hatóságok) vagy Isten. De a felelősség csak annyiban érinti az emberi magatartást, amennyiben az szabadon történik (jogilag: ha az ember beszámítható). A felelősség a közvetlen tevékenységen túl kiterjed annak maradandó, előre látható következményeire is. Éppen ezért nem lehet kényszerhelyzetre hivatkozva a felelősséget másra hárítani.

A formális körülíráson kívül már a felelősség szava is az emberi természet dialógusra teremtett adottságára utal, amely csak a társas kapcsolatokban bontakozhat ki. Ezért minden cselekedet közösségi vonatkozású és mindig sokszoros feltételrendszerben kell egy nagy egész részének tekinteni.

Vallásos szempontból ez az általánosan felismerhető dialógus-mozzanat az istenkapcsolatra épül: az ember mint teremtmény függ Teremtőjétől. A Szentírás szava szerint a felelősség nem csupán névtelen számadási kötelezettség, hanem dialógikus valóság. Isten megszólítására az ember válasza az engedelmes odahallgatás és a felelősség (a felel igéből!), amint azt Istenre és az emberre vonatkoztatva mutatja Ádám, Éva és Káin története.

A szentírási értelmezésben a felelősség több, mint jogi számonkérhetőség, mert ebben a Teremtő iránti köteles feleleten kívül megvan a teremtés és a felebarátért való felelősség is. A konkrét felebarátra vonatkozó felelősség fogalmazódott meg az irgalmasság cselekedeteiben; a modern társadalom világméretű összefonódása révén pedig egyre fontosabb lesz a társadalomért érzett felelősség, amely az egész környezetet magában foglalja.

Franz Furger

→ dialógus, engedelmesség, hivatal, humanitás, irgalmasság, karitás, lelkiismeret, tekintély, teremtmény

fény, világosság

A fény hullámmozgás, görbéje olyan, mint emberi életünké: le és föl. A boldog élet az ellentétek egysége, Nicolaus Cusanus a *coincidentia oppositorum* tanításában hatásosan ábrázolta ezt. A fény megismerésünk eszköze, ami másokkal kapcsolatot teremt.

1. A Szentírás a fény tapasztalható jelenségét metaforaként használja. Isten teremtette a világosságot (Ter 1,3), a sötétség ellentétét. A fénynek, mint a sötétség ellentétének megismerése megsejtet valamit arról, aki „a megközelíthetetlen fényességben lakik” (1Tim 6,16). A Szentírás az önmagában elviselhetetlen isteni jelenlét közelségét a „felhő” és az „árnyék” élményével fejezi ki (Mk 9,7). Szent János evangéliumában Jézus önmagáról mondja: „én vagyok a világ világossága” (8,12). Jézus, a világosság teszi látóvá a vakokat, ha tudatában vannak vakságuknak és látni akarnak. Aki földi kategóriák szerint ítél és dönt, s közben azt hiszi, hogy „lát”, vakon megy el Jézus valósága mellett (Jn 9,39). Aki elfogadja Jézust és követi, világosságban jár.

2. A fényt csupán a fény és árnyék, világosság és sötétség ellentétében vehetjük észre és ismerhetjük meg. Aki meg akarja ismerni a világosságot, a sötétséget is meg kell ismernie; aki világosságot akar, a sötétséget is meg kell engednie. A fény ereje kétféle módon mutatkozik meg: egyrészt elűzi, másrészt átjárja és megváltoztatja a sötétséget. A megváltoztatott sötétség *ragyogó* és így egészen más mint a csak *fekete* sötétség. Mindkét mozzanat (ragyogó és fekete) egyidejűsége megsejtet valamit az örök világosságból. *A világosságban való élet* bátorít és képesít arra, hogy az élet ellentéteit megismerjük és elfogadjuk: a világosságot és sötétséget, fényt és árnyékot, örömet és fájdalmat, gyönyört és szenvedést, életet és halált, stb.

Az ellentétek elfogadásához szükséges erőt magunkból nem meríthetjük: ez az örök világosságtól származik, amiben bízunk. A legnehezebb önmagunkban felismerni a világosságot és a sötétséget, a fényt és az árnyékot, és ha elfogadjuk, ez teremti meg a személyiség harmóniáját. (A fény és árnyék jelenségéhez hasonlóan tekinthetjük a bűnt és a megbocsátást: a megbocsátott, megszüntetett bűn egészen más, mint a *soha be nem vallott* bűn).

A fény mint a megismerés eszköze spirituális jelentőséggel bír megismerőképességünk elbírálásánál. Először a tapasztalat és a gondolkodás kölcsönös áthatottságára kell figyelni. Éppúgy nincs reflektálás nélküli tapasztalás, mint ahogy nincs tapasztalat nélküli reflexió sem. E kölcsönös áthatottság mellett a tapasztalat értékelésénél szerepet kap a hit is. Amikor a hívő az *értelem világosságáról* beszél a *hittel megvilágított* értelmet érti alatta.

Elmar Gruber

→ belátás, értelem, gondolkodás, megismerés, megvilágosodás, önismeret, sötét éjszaka

Ferenc, Assisi Szt

Assisi Szent Ferenc (1182-1226) annyira közvetlenül emlékeztet az evangéliumra és Jézusra, hogy felekezeti különbségektől függetlenül szinte mindenki számára a keresztény élet eszményképe. Azok közé a zseniális vallási nagyságok közé tartozik, akik nemzetek fölött állva egybefogják az egész emberiséget.

1. Gazdag posztókereskedő fiaként nagytekintélyű ifjúsági vezér volt. A földbirtokosok (nemesek, a *majores*, a 'nagyobbak') és az új városi polgárság (a nép, a *minores*, a 'kisebkek') között kitért harcokban hadifogságba került. (1198: a polgárok bevették a város feletti várat, a nemesek hatalmának jelképét, majd a nemesek házaival együtt lerombolták. Elűzték őket, 1202-ben azonban a nemesek Perugia segítségével győztek.) Ezek az események és még néhány életbevágó élmény – betegség, koldusokkal és leprásokkal találkozás, magányos imádság, a San Damiano feszületének szavai, később Jézus missziós beszéde a *Mt 10-ből* – először egy évig tartó, rendkívüli nyugtalanságot váltott ki benne. 1206: szakított apjával, majd 1208-ban felfedezett egy új életformát, az apostoli szegénységet, melyet az Egyház 1210-ben testvérületnek, 1223-ban szerzetesrendnek ismert el.

Ferenc követői minden társadalmi rétegből jöttek és a kezdeményezés rövid idő alatt nehezen ellenőrizhető tömegmozgalommá vált. Assisi Klára köré a hasonló életformában élni akaró nők kezdtek gyülekezni (belőlük lett a klarisszák rendje). Másokat hivatásuk a bűnbánati mozgalomba vezetett, belőlük formálta meg Ferenc a harmadik rendet. Őt magát a missziós vágy Egyiptomba, Szíriába, Palesztinába, Dalmáciába (hajótörés) vezette. Santiago de Compostellába is elindult, de útközben Marokkó felé megbetegedett és vissza kellett fordulnia.

További életének legfontosabb mozzanata:

1219: prédikált Melek-el-Kamul szultán előtt, s ekkor látta meg a keresztény küldetés lényeges vonásait, alapvető dolgait. 1221: ellentétbe került tekintélyes rendtagokkal, akik a korábbi szerzetesi hagyományokhoz akartak alkalmazkodni, emiatt lemondott rendfőnöki tisztségéről. 1223: szentföldi tapasztalatai alapján megünnepelte Greccióban a karácsonyt (jászol!), amiből mindenki megérthette, hogy Isten logikája más, mint az embereké: szeretete lemond a hatalomról és az uralkodásról, s a kicsiben és jelentéktelenben mutatkozik meg. 1224: sok szenvedés és elmélkedés gyümölcseként megkapta Jézus sebhelyeit, a stigmákat. A Naphimnusz a „sötét éjszaka” feletti győzelmének diadaléneke. 1226. okt. 3: súlyos betegségek (malária, trachoma és ezek kísérői, anémia, gyomor- és bélfájdalmak, szívviszony, vakság) után a Porciuncula kápolna mellett meghalt. Halálában ismét felragyogott szent alapvonása, hogy a lényegest jelképpel és játékosan fejezze ki: az Utolsó vacsorára utalva megtörette a kenyeret és úgy osztatta ki (nem misézhetett, hisz csak diákonus volt!). Utolsó kívánsága az volt, hogy ruhátlanul, kitárt karral fektessék a földre, s ha kilehelte lelkét, hagyják így annyi ideig, „amíg az ember lassan megtesz egy mérföldnyi távolságot”.

2. Szent Ferenc életformája érthetetlen a háttérben zajló társadalmi változások ismerete nélkül. Akkoriban ugyanis az emberek menekülni kezdtek a falvakból, elindult a városiasodás, a cserekereskedelemből áttértek a pénzgazdálkodásba, változások történtek a társadalmi, hatalmi rendszerben, stb. Mindez néhány ember kezében mérhetetlen gazdagság felhalmozásához, másrészt viszont a nép túlnyomó többségének elszegényedéséhez vezetett. Ebben a helyzetben keresték éppen meggazdagodott posztókereskedők (Petrus Waldes, Johannes Bonus, a humiliáták és Assisi Ferenc is) a hit új kifejezését, s ezt Jézus és az első tanítványok életmódjában fedezték fel. Eszményképük a birtokos papsággal és szerzetesekkel szemben az apostolokhoz hasonló koldusszegény vándorprédikátor volt; a lemondás a vagyonról és a tulajdonról, a szolidaritás a szegényekkel, a világ felé fordulás

Isten országának hirdetésére, a mindenkit befogadó testvériesség uralkodás nélkül. Röviden szólva: *az ősegyház szerint élni* korábbi szabályával szemben *az Evangélium szerint élni*.

Anton Rotzetter

→ alternatív élet, egyszerűség, ekstázis, evangéliumi tanácsok, Naphimnusz, stigma, szegénység, szentség, szolidaritás, testvériesség

Ferenc, Szalézi Szt

Az 1567-ben Savoyában született. Ferenc apja tiltakozása ellenére a papi pályát választotta; 1594-ben pappá, majd 1602-ben genfi püspökké szentelték. 1622-ben halt meg.

1586/87-ben párizsi diákévei alatt hetekig tartó súlyos válságot élt át: a kálvini tanítás hatására azt hitte, hogy a kárhozatra van predesztinálva. Amikor egy Mária-kép előtt ismét teljesen Istennek ajánlotta magát, egy pillanat alatt „teljesen és tökéletesen meggyógyult”.

Minden keresztény szentségre hivatottságát úgy tanítja, mint előtte még senki. Madame de Charmois-yhoz írt lelki leveleiből készült a híres *Philotea* (a Bevezetés a jámbor életbe). Rövid fejezetekben fejti ki a lelki élet szabályait azoknak, akik a világi életben és nem a kolostorban törekednek a szeretetre és ezzel a szentségre.

Különös szerepet játszott a szent életében Chantal Szent Franciska, akihez mély, lelki barátság fűzte. Vele együtt alapította meg azt a szerzetesnői közösséget, amiben helyet találhat a „szemlélődő Mária és a tevékeny Márta”: a vizitációs nővéreket. Eredeti elgondolását (ti. hogy az apácák kolostorban éljenek ugyan, de karitatív tevékenységük idejére elhagyassák a klauzúrát) nem tudta megvalósítani, de ez nem érintette lelkiességének meghatározó elemeit: a naponkénti felajánlást Istennek és az állandó szerető egyesülést Isten akaratával.

Ez az egyesülés „a lélek csúcsain” történik. Hogy ez pontosabban mit jelent azt a *Lelki direktórium*ban mondja el, melyben rövid tételbe foglalja egész lelki tanítását. A *Theotimus*ban az Isten iránti szeretetről és annak törvényeiről ír. Központi fogalma a *szent egykedvűség*, de ezt csak a szeretet felől lehet megérteni, és tudni kell, hogy semmi köze sincs a közönyhöz. Az *egykedvű* a Szent értelmezése szerint igazában szívének minden porcikájával szereti Istent, ezért „olyan az Isten kezében, mint a viaszgolyó, kész arra, hogy minden benyomást egyformán fogadjon el örök tetszésének megfelelően; szíve válogatás nélkül kész mindenre és teljes akaratával kizárólag Isten akarata felé fordul”.

Alaptanítása az, hogy mindenki a saját állapotában kapja meghívását az életszentségre. Ehhez párosult bölcs pszichológiai érzékenysége, hogy az emberek tekintetét a külső formákról a lényegesre és a szeretetre irányítsa, ami éppúgy hasonlít az igazi jámborságra, „mint a láng a tűzre”. Számára a szeretet minden vallásos élet útja és egyben célja is, sőt a teremtés létalapja: „A világmindenség beteljesedése az ember, az ember teljessége a lélek, a léleké a szeretet, a szeretet beteljesedése pedig a karitász (a szeretet mint isteni erény). Ezért a cél az Isten iránti szeretet, a világmindenség teljessége és koronája.”

Szalézi Szent Ferenc mint egyháztanító mindenekelőtt *doctor amoris*, 'a szeretet tudósa'.

Andreas Laun

→ barátság, École Française, Istenre hagyatkozás, szeretet, világ

férfi

A nemek jogának és szerepének kérdése korunk alapvetően legvitatottabb kérdései közé tartozik. Előtérben többnyire a nők tiltakozása áll valóságos vagy vélt lekicsinylésük miatt. Ez a helyzet arra készteti a férfit is, hogy elgondolkozzék rendeltetése fölött, mert hosszú ideig naivul az embernek tekintette magát. A mi hagyományos istenképünk kialakításakor is a férfivilágot használták fel, de nem minden kultúrában van ez így.

A Szentírásban is előfordul Isten *női* képe. Így a nemek különbözőségének kérdése a teológiára és a spiritualításra is nagy hatással van. Mindenekelőtt Isten se nem férfi, se nem nő, hanem létének végtelen gazdagságában mindkettő eredete. Ezért egyaránt igaz Isten férfias és nőies képe, ha tudjuk, hogy ezek csak képek.

Ami a férfit illeti elutasítandó az az általánosan elterjedt félreértés, hogy lényege az agresszív racionalításban mutatkozik meg úgy, amint ez a modern kultúra sajátja. Kétségtelen, működnek benne olyan erők, amelyek a férfiasság történelmi kifejezéseinek tekinthetők. Ezek közé tartozik pl. a racionálisan megalapozott rendre törekvés, a történelmi lét új lehetőségének felfedezése, vagy a behatolás a valóság eddig elrejtett részleteibe. Mindezekben nem merül ki férfi mivolta. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy rá jellemző szeretet van benne.

A nő a férfit, a gyermeket, a természetet, a gondjaiba fogadott egész világot a bensejébe fogadja. Befogadja, hogy magában hordozza. Ugyanakkor önmagát múlja fölül azáltal, hogy mások és más felé fordul mint önmagát felülmúló benső és transzcendentális immanencia. A férfi szeretetével kifelé fordul magából, amikor úgy kötelezi el magát, hogy megnyitja az értelmes lét lehetőségeit, melyekkel azonosult, és önmagát adva nekik megkísérli továbbadni őket. Mint transzcendentáló transzcendencia találja meg küldetését. Ez nem tulajdonság, hanem minden tulajdonságot egybefogó létmód, ami elsősorban a nemek találkozásának és együttműködésének sokféle lehetőségében bontakozik ki. Figyelembe kell venni, hogy nőies és férfias vonások megtalálhatók mindkét nem képviselőiben.

A férfi lehetőségeinek mélysége a Jézus Krisztusba, a világnak önmagát ajándékozó Istenbe – aki maga a szeretet – vetett hitben tárul fel. Az Újszövetségben az Atya Isten belső életének forrásaként mutatkozik. Ő viszi végbe a feltámasztás hatalmas művét (Ef 1,18), a Fiú a meghitt Abba, Atya néven szólítja meg. Az Ő Lelke vezet a szabadságra és a beteljesedésre.

Georg Scherer

→ anya, atya, humanitás, Isten, istenképiség, Miatyánk, nő

fogadalom

A fogadalmat egy istenségnek tett olyan erkölcsi és vallási teljesítmény elvégzésére vonatkozó ígéretnek mondhatjuk, mely több a napi kötelességnél. A gyakorlatban (a zsidó, keresztény hagyomány területén kívül többek között a régi Egyiptomban, az antik Rómában és a buddhizmusban) gyakran föltételhez kötött: ha az istenség megmutatja jóindulatát, ennek ellenszolgáltatásaként teljesítik az ígéretet. A biblikus hagyományon belül az Ószövetségben az Istennek tetsző magatartás gyakori és mintegy természetesen gyakorolt módja a fogadalom, amit az Újszövetségben is örököl.

1. *Értékelés.* A fogadalom nyilvánvalóan két alapvető emberi igénynek felel meg. Az első: a mindig nagyobb Isten kedvében járni azzal, hogy a fogadalmat tevő többet teljesít a mindennapi kötelességnél (a *Deus semper maior*, 'Isten mindig nagyobb' megfelelője az egyéni magatartásban a *magis*, 'többet'). A második: a fogadalommal szándékozik elhatározásának nagyobb egzisztenciális mélységet adni azáltal, hogy Isten színe előtt és Istennek teszi (ennyiben a fogadalom rokona az ígéreti eskünek). Mindkettő érthetővé teszi a hagyományos katolikus tanítást, mely szerint a fogadalom a vallásosság erényének cselekedete.

2. *Teológiai elmélyítés.* A Szentírásban látható gyakorlat, az említett antropológiai szempontok, az egyházi hagyomány és tanítás – ami a fogadalomtételt a hitújítókkal szemben védelmezte (DS 1622) –, ugyanabba az irányba mutatnak: a fogadalom beszédes kifejezése a hívő önátadásnak. Figyelmeztetni kell azonban a mély kétértelműségekre, ami a fogadalomhoz is, mint minden vallásos emberi megnyilatkozáshoz kapcsolódik. A feltételes fogadalom tényleges gyakorisága nagyon megközelíti az Istennel való szatócskodást (*do ut des*, 'adok, hogy adj'), ami az antik római vallásosságot jellemezte és mind a mai napig megmaradt. A *több* kívánsága ezen kívül nagyon könnyen a teljesítmény-jámborsághoz vezethet. Pszichikai vagy vallási labilitás esetén a fogadalomtételbe való menekülés reakció lehet, de csak látszólagos kiút.

Az elfogulatlanságnak, amivel olykor a mai teológiai szerzők is állítják, hogy a fogadalommal az ember szerződészerűen *megegyezik* Istennel (mintha korábban semmit sem hallott volna róla), sőt *zsarolhatja*, csak akkor van értelme, ha a fogadalmat egy már meglévő kapcsolat *személyes ratifikálásának* vagy *szimbólumának* tekintjük. Ebben az esetben a fogadalom egy új keresztény lehetőség, pl. a szerzetesi élet vállalásának aktusa.

Az említett veszélyek miatt főleg a magánfogadalmat lekipásztori keretekhez kötötték. Az erkölcszteológia kidolgozta a fogadalom kötelezettségének határait, felcserélhetőségét, a fogadalom alóli fölmentést. Az Egyháznak teljhatalma van a fogadalomtétel és megtartása fölött.

3. *Szerzetesi fogadalom.* A szerzetesrendbe való belépés ma rendszerint fogadalomtétellel történik. Bár ennek az életformának vállalása nem volt mindig fogadalomhoz kötve, az ilyen életre szóló elhatározás személyes és vallásos – s mint a katolikus szerzetességben szokásos – egyházi-nyilvános kifejezését a fogadalomtételben kapta meg. Ugyanakkor a XII. századtól kezdve az evangéliumi tanácsokat tartalmazó hármasság fogadalom nem három külön elhatározás, hanem a velük jelölt életforma vállalása. A szerzetesi fogadalom évszázadokon át lelkileg gyümölcsözőnek bizonyult. Az egyházi hagyományhoz tartozik, és az Egyház féltve őrzi. De a szerzetesi fogadalom sem mentes a fent említett kétértelműségtől. Ezért letételénél különösen figyelni kell a helyes motiválásra és az érett elhatározásra.

Ezután még azt kellene meggondolni, mit jelent pontosabban a *jobbik rész*? Az egyházi hagyomány és tanítás elsőbbséget biztosít ugyan a házassággal szemben a szerzetesi szüzességnek (DS 1810), de pl. a GS házasságról szóló tanításának részletesebben ki kellett volna fejtene ezt az elsőbbséget.

Továbbá pontosítani kell a „keresztségi” és a szerzetesi fogadalom kapcsolatát (vö. PC 5). Ha e kettőt túlzottan megkülönböztetik egymástól, akkor a többiek keresztény voltát a *csak megkeresztelt* szintre állítják; ha nagyon közel hozzák egymáshoz, akkor a szerzetesi fogadalom veszíti el az életet meghatározó kötelezettségének komolyságát.

A szerzetesi fogadalom összképe ilyen lehet: Isten előtti elkötelezettség arra, hogy isteni hívásra válaszolva a fogadalmat tevő vállalja egy szerzetesi közösség életformáját. Az ideiglenes fogadalmak után e vállalás az *örök fogadalomban* véglegessé válik; az Egyház nyilvánosan elfogadja. A lelki vezetés elengedhetetlen azok számára, akik ezt az életutat vállalják, mert nagyon nehéz lehet egy mai fiatalnak a sok lehetőség között ezt az egyetlen egyszer s mindenkorra vállalni. Ez is mutatja a hivatásgondozás és a lelkivezetés fontosságát.

Peter Lippert

→ alternatív élet, döntés, evangéliumi tanácsok, hívás, jámborság, regula, rend, szent

fogyasztás

A konzum szó a latin *consumo*, 'magához vesz', 'fogyaszt' szóból származik. Aránylag új jelenség az európai nyelvekben és azt az irányt jelenti, amely a *fogyasztásra alapuló társadalomba, a fogyasztásba* torkollik.

Az ember alapvető szükségleteinek kielégítéséhez élelemre, lakásra, ruházatra... stb. van szüksége, s ezeket a természetből veszi és fogyasztja. Ebből a szükségszerűségből alakultak ki a fogyasztható javakat előállító foglalkozások, majd később termelési ágak. Idővel kölcsönös induktív folyamat bontakozott ki a *szükségletek* és a *termelés* között: ahhoz, hogy a termelés nyereséges legyen, a szükségleteket növelni kell, s a megnövekedett szükségletek viszont fokozott termelést igényelnek. Az eszköz, mellyel a termelés gyakran mesterségesen támaszt igényeket, a *reklám*, mely nem ritkán ravasz és agresszív módszerekkel ösztökél a vásárlásra. Mindehhez társul, hogy az előállított termékeket szándékosan rövid élettartamra tervezik.

A fogyasztás a tőkés társadalom sajátos hajtóereje, s ezt a társadalmat ma *fogyasztói társadalomnak* is nevezik.

Amennyiben a fogyasztás abszolút értékévé válik, a *fogyasztói társadalom* és a legújabban használt *konzumizmus* az összes negatív következmény gyűjtőfogalmai. Már maga a *fogyasztás* nihilista irányba mutat, mert amit az ember elfogyaszt, azt megsemmisítette. Ha az embert csak a fogyasztás határozza meg, belül üressé válik és elvész a élet igazi értelme. Minél inkább anyagi szükségleteire korlátozódik, annál inkább elvész a lelke (teremtő ereje, szemlélődési képessége, a pihenés, a szeretet, a csend...). Minden csak úgy kerül mérlegre, hogy eladható-e és milyen áron kapható meg? A személyes törekvések teljes passzivitásnak adják át a helyet. Az embert csak külső „árúk” határozzák meg, s önrendelkezését és a mélységet, melyből sajátos erői fakadnának, elveszíti.

Ezért a keresztényeknek ma konzum-aszkézisre, fogyasztói aszkézisre kell törekedniük. Ennek tartalma *pozitív* értelemben: meg kell gondolnunk igazi szükségleteinket és józan kritikával kell kezelnünk a „jólétet” (aminek ellentéte a lelki szegénység); észre kell vennünk a reklámok ravaszságát és hazugságát; ápolni kell lelki erőinket és kezdeményező képességünket. *Negatív* értelemben: le kell mondani sok reklámozott holmirtól, függetlenné kell válni a reklám áradatától, s harcolni kell azért, hogy a nyilvánosság előtt a gazdasági problémáknak ne legyen abszolút értéke.

Az Úr szava – „Mit ér az embernek, ha az egész világot megnyeri és lelkének kárát vallja?” (Mt 16,26) – hívőknek és nem hívőknek egyformán mondja, hogy az ember elveszhet a világban, a vagyonban és a birtoklásban, sőt abban a hitben is, hogy csak annyiban ember, amennyiben birtokol. Ezzel szemben csak az marad meg – a halálon túl is –, amit az ember lélekben, a megismerésben és szeretetben birtokol Istenből, önmagából és az emberekből.

A keresztény hagyomány *uti-frui* fogalompárja ugyanezt fejezi ki. Az *uti* ugyanis azt jelenti, használlok, elhasznállok, elfogyasztok valamit. A *frui* ellenben lélekkel közelíti, azaz érintetlenül hagyja, tiszteli, a lényegét érti a dolognak és belülről élvezi. Aki csak a dolgok fogyasztásának él, maga is dologgá válik és tönkre megy; aki azonban belülről él és élvezi a dolgokat, már most az örök boldogságot ízleli.

Anton Rotzetter

→ alternatív élet, aszkézis, böjt, egyszerűség, lemondás, szolidaritás

forrás, lelki élet forrása

A forrás és a kút a kulturális, művészi és vallásos élet alapképei közé tartozik. Az antik vallásosságban a forrás isteni lények tulajdona vagy otthona. Ezért a fogalmat már nagyon korán alkalmazták átvitt értelemben az isteni ősökra. Az Ószövetségben az életadó forrásnak vallásos mélysége van, ha Istenre alkalmazzák: „Tenálad van az élet forrása, a te fényedben látjuk a világosságot” (Zsolt 36,10).

Az Újszövetségben a forrás jelentése új elemmel bővül, amikor Jézus a szamaritánus asszonynak minden szomjúságot oltó vizet ígér: „aki abból a vízből iszik, amelyet én adok, az örök életre szökellő vízforrás lesz benne” (Jn 4,14). Az igazi forrás ismertető jele, hogy a szomjúság oltásán túl csobogó forrást hoz létre abban, aki iszik belőle.

Az élet vize forrásának képét az őskeresztény irodalom is alkalmazta az utolsó nap beteljesülésének leírásakor. A nyolcadik hegyen (ugyanúgy mint a nyolcadik napon) sok forrás van, és megjelenik az egész teremtés, hogy ígyék. A forrás-hasonlat más elemeiként említhetők még a tisztaság, az eredetiség, a kezdet romlatlansága, minden ivó megújulása és felüdülése.

A lelkiélet forrásának ugyanilyen tulajdonságai vannak: eredeti, tiszta, életadó, hamisíthatatlan a továbbadásban. E kritériumok mellett a keresztény hagyományban kialakult a *lelki források* kánonja, melyben a Szentírásnak mindenek fölött elsőbbsége van. A visszatérés az eredeti forrásokhoz egyenértékű a hagyományokhoz való visszatéréssel. Ebben a hagyományban a lelkiélet forrásai főként a hit nagy tanítói és alakjai, a szentek. A hagyomány hivatkozási pontjai elsősorban az *atyák mondásai*, Szent Ágoston vallomásai, Szent Benedek Regulája, Assisi Szent Ferenc írásai, Kempis Tamás *Krisztus követése* és Szalézi Szent Ferenc *Filothéája*. A lelki források e töredékes felsorolása az irodalmi és teológiai hagyományok széles körét mutatja, és ebben a bőségben a sok forrás egyetlen ősforrásból, Jézus Krisztusból táplálkozik.

→ devotio moderna, lelki szentírásolvasás

Foucauld, Charles de

1858. augusztus 15-én született Strassbourgban, 1916. december 1-én halt meg Tamanrassetben (Algériai Szahara). 6 éves korában teljesen árva lett. 16 évesen elveszítette a hitét, élete üresen és értelmetlenül telt a katonai akadémián majd a harcok közepette a Szaharában 1881-ig.

1883/84-ben vakmerő kutató útra vállalkozott Marokkón át, és ott találkozott a hívő moszlimokkal. Aztán visszatért Franciaországba, s nagyon vallásos nagynénje, Marie de Bondy hatott rá. Lázasan kezdte keresni az igazságot. 1886-ban megtért: „Amint hinni kezdtem, hogy van Isten, azonnal megértettem, hogy ezentúl csak benne élhetek.” Egy prédikáció Jézus „utolsó helyéről”, egy nagyon szegény szerzetes megpillantása, majd a szegény názáreti élet mélyen belevésődött a lelkébe. 1890-97-ben trappista, majd 1900-ig kolostori „kifutó” a názáreti klarisszáknál, így próbálta utánozni a maga módján Jézus názáreti életét. Mély eucharisztikus élet alakult ki benne.

1901-ben pappá szentelték Franciaországban, majd következett a „názáreti élet a legelhagyatottabb emberek között”, a Szaharában. 1916-ban egy felkelés alkalmával ölték meg.

Charles de Foucauld hivatása: az igehirdetés számára megközelíthetetlen embereknek „a háztetőkről hirdetni az evangéliumot az élet által”; a Názáreti Jézushoz hasonlóan az imádságban és az áldozatban élni a világban Istenért, mindenekelőtt a „kicsinyekért” a testvéri szeretetben. „Minden ember testvére akart lenni” és „tanúskodni” akart: „jósággal, tapintattal, testvéri szeretettel, erényes példával, szerénységgel, szelídséggel, ami mindig annyira vonzó és keresztény. Egyeseknél úgy, hogy Istenről, vallásról egy szót se szólunk, hanem tűrünk, ahogyan Isten türelmes, jók vagyunk mint amilyen jó az Isten, gyengéden testvérek vagyunk és imádkozunk. Másoknál úgy, hogy csak annyit beszélünk Istenről, amennyit felfogni képesek.... Mindenekelőtt minden emberben a testvért, Isten gyermekét látjuk.”

1933-ban alapították az első közösségeket. 1948-tól *Jézus Kis Testvéreinek és Jézus Kis Nővéreinek* tanúságtétele és Foucauld atya feljegyzéseinek alapján egy sokoldalú „lelki család” bontakozott ki. A szerzetesi közösségeken kívül (a hagyományos harmadrendeknek megfelelő) különféle lelki csoportok alakultak, amelyek a társadalomban élnek, hivatásukat folytatják és rendszerint csak havonta egyszer találkozhatnak. Lelkiségük közös ismertetőjegye a nagyon személyes kapcsolat Jézushoz a Szentírás szavai és az Eucharisztia által, lehetőleg egyszerű életmód, testvéri odafordulás a felebarátokhoz, különösen az elhanyagoltakhoz, kiközösítettekhez vagy az Egyháztól távolállókhöz.

Charles de Foucauld atya lelkiségének legfontosabb képviselői: René Voillaume, Jézusról nevezett Magdolna nővér és Carlo Carretto.

Jürgen Rintelen

fölbresztés

A Szentírás szerint a fölbresztés olyan esemény, amit Isten kezdeményez. Isten (Lelke) ébreszt föl, vagyis meghív, megbíz meghatározott embereket bizonyos körülmények között, mint prófétákat, hívőket, papokat, királyokat, pásztorokat, stb.

Lelkesült szavuknak ébresztő ereje van, ami képes visszaállítani, megerősíteni az egyén vagy a nép kapcsolatát Istennel. Ezzel megnyílik a lehetősége annak is, hogy a bajok, az ínség idején Isten segítségét kérjék.

Ebben az Istenhez kapcsolódó értelemben került a *fölbresztés* kifejezés az Egyház liturgiájába, pl. az adventi szentmise könyörgéseiben az „excitare” (vö. Zsolt 80,3). A liturgia rendkívüli módon az az alkalom, amikor az üdvözítő Isten a szóban és a szentségekben *ébredtően* akar találkozni az egyénnel és az egybegyűlt közösséggel. Ahol megengedik az emberek, hogy az Isten Lelke megfogja őket, tudatos, személyesen felelős hitre tesznek szert, amely életük átformálásában, elkötelezettségükben és tanúságtételükben mutatkozik meg. Az Egyháznak szüksége van az ilyen ébredésre, hogy hivatását és küldetését a Lélek erejével fölismerje és teljesítse.

Ébredtési mozgalmaknak nevezik a XVII. század óta a protestantizmusban azokat a biblikus-egyházi mozgalmakat, amelyek a nyárspolgári, kényelmes vallásosságot tudatos kereszténységgel akarják legyőzni (pietizmus, közösségi mozgalom, testvéri-közösségi és karizmatikus csoportok).

Johannes Halkenhäuser

→ hívás, kultusz/istentisztelet, megújulás a Szentlélekből, próféta, Szentlélek, szó/ige, tanúság

fölemelkedés

Fölemelkedés szóval jelöljük az ember útját Istenhez. Nisszai Szent Gergely (+394) az Énekek énekéhez fűzött kommentárjában a fölemelkedést létrának nevezi, ami a vágyból mindig mélyebb vágyhoz vezet. Nem szabad elfelejteni – Gergely nem felejt el –, hogy az utat Istenhez nem az ember találta ki, hanem Isten ajándékozta az embernek. Ennek vezérfonalát Szent Pál adja meg a Filippiekhez írt levélben: „Testvérek, nem gondolom, hogy máris magamhoz ragadtam, de azt igen, hogy feledem, ami mögöttem van, és nekilendülök annak, ami előttem van” (Fil 3,13).

1. *A fölemelkedés-történet állomásai.* Órigenész (+253/254) a lélek fölemelkedését Istenhez Izrael népe pusztai vándorlásának képével írja le. Nisszai Szent Gergely Mózes életét használja képként. A legmaradandóbb hatású az újplatonista Areopagita Dénes (V. század vége). Az ő sémája: a tisztulás útja (via purgativa), a megvilágosodás (via illuminativa) és az egyesülés útja (via unitiva) évszázadokon át ilyen vagy olyan formában ismételten megjelenik. Az Istenhez emelkedés bibliai képének Jákob létráját tekinti (vö. Ter 28,12). Szent Benedek (+547) ezt a hasonlatot használja fel az alázatosság 12 fokának magyarázatához; ugyanis ő tudja, hogy az ember csak a megalázkodással emelkedhet fel, míg önmagának felmagasztalása lesüllyedés (Regula VII. 5-9). Johannes Climacus (+649 k.) ugyanezt a képet használja fel a *Paradicsomba vezető létra* c. művében, de az ő létrájának harminc foka van. A szerzetesek teológiájában és lelkiességében mindig újra visszatér Jákob létrájának képe. Jelen van a középkori misztikában is (Johannes Ruysbroek, +1381: *A lelki szerelem lépcsőjének hét foka*, Walter Hilton: *A tökéletesség létrája*).

Szent Bonaventura (+1274) az *Itinerarium mentis ad Deum*, 'A lélek útja Istenhez' c. munkájában hat fokozatban írja le a lélek fölemelkedését a misztikus egyesüléshez, mely a szemlélődés szombati nyugalma. Avilai Szent Teréz (+1582) a *Belső várkastély* c. művében szintén a hatszakaszos útról beszél, de nála a belső várkastély hetedik termében történik a lelki eljegyzés.

Szent Bernát (+1153) és Aquinói Szent Tamás (+1274) nyomán Keresztes Szent János (+1591) *A lélek sötét éjszakájában* beszél az istenszeretet tízfokú misztikus létrájáról. A lépcsőzetes út az *Út a Kármel hegyére* c. művében vált klasszikussá. Az érzékek és a lélek aktív és passzív megtisztulásáról van szó.

2. Minden fölemelkedés Istenhez végeredményben az imádság fölemelkedése: „az imádság a lélek fölemelkedése Istenhez”, foglalja össze Damaszkuszi Szent János (+794) az egyházatyák imádságtanát. A fölemelkedés vagy helyesebben az isteni vonzás célja az *unio mystica*, a misztikus egyesülés vagy eljegyzés. Ezt az egyesülést az aktív és passzív tisztulások előzik meg, esetleg elragadtatások, de ezek nem döntőek, sőt meg is szűnnek, amikor az ember a misztikus egyesülésben részesül; ezek csak eszközök, hogy az ember szabaddá legyen az isteni Lélek számára. A misztikus egyesülés maga Isten átélhető közelsége, a legbensőbb közösség Vele és a közvetlenül megtapasztalt istenszeretet. Isten jelenlétének kimondhatatlan élménye határtalan örömet és ujjongást foglal magába. Minden akkor lesz teljessé, amikor testünk megdicsőülésével az utolsó fátyol is lehullt. Sem a misztikus egyesülés, sem annak teljessége, az örök istenlátás nem szünteti meg a különbséget Isten és az ember között: az ember a szentháromságos Isten életében részesül, de az isteni élet nem szívja magába őt.

3. Bár a fölemelkedési séma – főként Areopagita Dénes szerinti formájában – már nem olyan jelentőségű, mint korábban, az azonban áll, hogy út vezet a tökéletlenből a tökéletesbe. Ma inkább az aszkézis és a misztika összefüggését kísérik figyelemmel, hiszen mindkettő Jézus húsvéti misztériumára épül. Ugyanakkor tapasztalati tény, hogy csak kevesen jutnak el a misztikus egyesülésig. A keresztségből fakadó elhívás sokaknál nem tud megérni, mert

minden jószándék ellenére önmagukat többre becsülik, mint Isten irányítását. Alapjában véve minden keresztény élet, melyet a Szentlélekből élnek, misztikus élet, de az Istennel való egyesülésnek további föltételei vannak.

A fölemelkedési séma megtartható gondolati modellnek, akkor is, ha az út maga egy, mert az mindig és minden esetben az Úr Jézus Krisztus maga (vö. Jn 14,6).

Willibald Kammermeier

→ alázat, aszkézis, beteljesedés, ekstázis, haladás, imádság, istennéválás, krisztuskapcsolat, misztika, sötét éjszaka, tapasztalat, tökéletesség, út, zarándoklat

fölszabadítás

Az egész földkerekséget foglalkoztatja a politikai, kulturális, szociális és egyéni fölszabadítás folyamata. Ez a világegyházban is folyik, pl. a helyi egyházak kísérlete, mellyel a nyugat teológiai és egyházi örökségével szemben keresik önmagukat. A fölszabadítás „mai világélményünk korszakos jelszava” (Metz). Ennek a folyamatnak a konkrét tagadáson túl sok és változatos formája, feladata, motívuma és szándéka van.

Ilyen körülmények között próbálja a keresztény hit érvényesíteni a maga szempontjait: az elvontan értelmezett önfölszabadítással szemben a keresztény hit álláspontja az, hogy az igazi szabadság Krisztustól való (vö. Jn 8,36) és az igazság megismeréséből következik (8,32). „A szabadság Krisztusnak köszönhető.” (Gal 5,1). Ezért az igazi szabadságot Krisztus követésében lehet megtalálni.

1. Izrael alapvető közös élménye – amire az Ószövetség többször utal – a szabadulás az idegen uralomtól és a kényszermunkától. (Kiv 3,77; 6,2-8; MTörv 26,5-9; vö. 2Sám 7,23; 1Krn 17,21; Zsolt 78,42; Jer 31,11; Dán 9,15; Mik 6,4). Egyiptom rabszolgaházából Isten vezeti ki Izraelt, és az ebben tapasztalja meg az üdvösséget. Ezzel mondja ki a legfontosabbat a biblikus fölszabadítás hagyományról: a fölszabadítás végső alapja Isten. Ehhez kapcsolódik az *igéret földjének* ígérete. Később a babiloni fogságból visszatérés számít fölszabadításnak (vö. Iz 43,1; 44,21); az embereket, népeket és világot egybefogó üdvözítő jövendölések a jövőre mutatnak (vö. Iz 11,1; 35,1; 42,6; 43,1; 65,17). További egyéni és kollektív felszabadulás-élmény a közösség és az Isten rendjét megsértő bűn kiengesztelése és megbocsátása (Zsolt 13; 39; 51). Bajában Istenhez kiált az ember, hogy álljon melléje és szabadítsa meg (Zsolt 18; 26; 31). A prófétai igehirdetésben fontos az üdvösség és az étosz egybekapcsolása: Isten szabadító tette a felebarát iránti emberies magatartáshoz kapcsolódik (vö. Iz 1,10; 58,1; Jer 7,1; Ez 18; Ám 5,7). Jézus fellépésével beteljesedik az izajási jövendölés (vö. Lk 4,16-21). Az általa meghirdetett istenország történelmi fölszabadítás, ami anélkül, hogy kirekesztené a jövendőt (Lk 11,2), már most jelképesen mutatja a gonosz hatalmak végét (Mt 12,28; Lk 11,20). A Törvény iránti szolgáló engedelmisség Isten akaratának teljesítéséhez vezet (vö. Mk 7,1). E szabadságot ezért a szeretet határozza meg, mely új kapcsolatokat teremt az emberek között (Mt 5,21; 7,12; Mk 3,35). Jézus igehirdetése és magatartása szabadságra buzdít, arra a szabadságra, ami nála is az Istenhez fűződő kapcsolatból származik és az embertársak iránti kapcsolatban él. Ő, akinek kapcsolatát a felebarátokkal nem az érvényes társadalmi és vallásos szabályok irányítják, nem fél az ebből származó botránytól (Mt 11,19) és összeütközéstől (vö. Mk 3,1-6). Sőt erre a halálfélelmet legyőző bátorságra és gondtalanságra (Mt 6,25) biztatja barátait is (Lk 12,4). A Jézus által megnyitott szabadság lehetőségét főként Szent Pál apostol gondolta át és dolgozta fel fogalmilag. A Fil 2,6-11 szerint Krisztus nem akarta magának megtartani azt, aki, ellenkezőleg: az önfeláldozásban talált magára. A keresztalálig vezető engedelmisségben mutatkozott szabadsága, s ezt a szabadságot a Lélek közvetíti az embernek. Ahol Krisztus Lelke működik, ott van a szabadság (2Kor 3,17); erre kapnak a hívek mint Isten gyermekei (Róm 8,21) meghívást (Gal 5,13). Az Isten Lelke – föltéve, hogy az ember befogadja (Róm 8,14) és elfogadja vezetését (2Kor 3,16) – adja ezt a szabadságot, mely eljövendő ajándék (Róm 8,18), az egész teremtetésre vonatkozik, s már most tapasztalható (2Kor 1,22). A bűn hatalmától való szabadulásban konkretizálódik (Róm 8,2): már nem ő maga él (Róm 14,7), hanem Krisztus él őbenne (vö. Gal 2,20). A törvénytől szabadon (Róm 6,14; Gal 5,18) nem a maga igazát keresi (Fil 3,9; Gal 4,7), hanem a nagykorú fiú engedelmisségét (Róm 8,14; Gal 4,7), és ezáltal tartja meg a törvényt (Róm 13,8; Gal 5,14). Mivel megszabadult a haláltól, félelem nélkül élhet: ahelyett, hogy töprengve magával törődne, harcba száll a halál hatalmasságaival szemben és teljesen arra hagyatkozik, aki legyőzte a halált (vö. Róm 8,31).

2. Mivel a keresztény hit – küldetésével ellentétben – gyakran elnyomta a szabadságot és megakadályozta fejlődését, a szabadság hirdetése mindjobban elveszítette hitelét és érthetőségét a hívő közösségen kívül és belül egyaránt. De mindkét körben hitelt talál, ha gyakorlatilag egyértelműen szolidáris minden emberi fölshabradítási folyamattal. Így válik valóra, hogy: „Az öröm és remény, a szomorúság és gond, amelyet korunkban az emberek, különösen a szegények és szenvedők éreznek, öröme és reménye, szomorúsága és gondja Krisztus tanítványainak is.” (GS 1). Ez magában foglalja a megszabadulást sok *előítélettől*, melyek megakadályozzák az ilyen szolidaritást és elhomályosítják a szemet az éppen fontos dolgok észrevétele elől (vö. Lk 10,29). Ilyen előítélet például, hogy a hit és az Egyház nem politikai erő; hogy a szív megtérését ki lehet játszani a körülmények megváltoztatásával szemben, s viszont: a szabadságot kockázatok, a szeretetet pedig konfliktusok nélkül is lehet élni; hogy mások problémái és szenvedései *megszokhatók*, stb. A szolidaritáshoz az is hozzátartozik, hogy a hit a maga motívumait és szándékát latba veti. Az embereknek a Jézus Krisztusban megnyílt szabadság szempontjából lényeges a cél megismerése, melyet Isten szán nekik. E cél elismerésének élménye szabadít meg attól a kényszertől, hogy életük értelmét önmaguk bizonygatásával és teljesítményével kell igazolni. S még többről van szó: mivel megszabadulnak a lét értelmének gondjától, képessé válnak arra, hogy másokért éljenek. A szeretetben megalapozott szabadság teszi lehetővé, hogy szeretetben éljenek másokkal.

A keresztény hit minden emberrel közölni akarja azt a tapasztalatot, hogy a szeretetben elfogadják, s ezért ő is elfogadhat másokat. Mivel a keresztény a megbocsátásból él, ezért másoknak meg tud bocsátani (vö. Mt 18,21). Még akkor is ragaszkodik a másikhoz, amikor az ellenségesen viselkedik, mert ő nem mondhat senkiről végleges ítéletet és senkivel kapcsolatban sem adhatja föl a reményt (vö. Mt 5,43; 7,1). Bár Isten felszabadító evangéliuma mindenkié, mégis elsősorban a szegényeknek szól. Ezért fogja a hit azoknak a pártját, akikkel Isten különösen azonosult (vö. Mt 25,31), és azok teljes fölshabradítására kötelezi el magát, akik a legjobban rászorulnak erre; Isten *igenje* az emberre az embert magát is kötelezi, hogy kölcsönösen megajándékozzák egymást a lét értelmével és örömeivel. Ezért kell a körülményeket a felebarát reális elismerésével emberivé tenni. Ez magában foglalja az igazságtalan struktúrák megszüntetését és olyan új magatartás kialakítását, ami figyelembe veszi mindenki szabadságát. A mindenkori helyzet, a szabadság képének és elidegenülésének elemzése szükséges a konkrét valóság humánusabbá tételéhez. A hívő közösség azáltal, hogy törekszik a keresztény szabadságban való életre és a liturgiában örömmel ünnepli az élet és a szabadság ajándékát, „a fölshabradítás történelmi szentsége lesz” (I. Ellacuría).

Giancarlo Collet

→ ellenállás, étosz, haladás, hegyi beszéd, humanitás, irgalmasság, karitás, kiengesztelődés, kivonulás, megváltás, nyomor, politikai tevékenység, szabadság, szegénység, üdvösség, világ

föltámadás

A föltámadás a keresztény hit központja. „Ha nincs föltámadás, akkor Krisztus sem támadt fel. Ha pedig Krisztus nem támadt fel, nincs értelme a mi tanításunknak és nincs értelme a ti hiteteknek sem. Ráadásul még Isten hamis tanúinak is bizonyulunk, mert Istenről azt tanúsítjuk, hogy Krisztust feltámasztotta, holott nem támasztotta fel, ha a halottak egyáltalán nem támadnak fel. Ha ugyanis a halottak nem támadnak fel, akkor Krisztus sem támadt fel. Ha pedig Krisztus nem támadt fel, semmit sem ér a hitetek, mert még mindig bűneitekben vagytok. Sőt azok is elvesztek, akik Krisztusban haltak meg. Ha csak ebben az életben reménykedünk Krisztusban, minden embernél szánalomra méltóbbak vagyunk. De Krisztus feltámadt.” (1Kor 15,13-19). A kereszténység tehát a föltámadás hitén áll vagy bukik. Ebben a pontban futnak egybe a hit *szövedékének* fonalai és ebben kapja meg tulajdonképpeni jelentőségét és értelmét. A föltámadás témájának nagy horderejét szem előtt tartva a továbbiakban csak arra szorítkozunk, hogy a keresztény lelkiség számára fontos elemeit kiemeljük.

1. A *föltámadás*, *föltámadni* eredetileg sokértelmű, képes kifejezés. (A megfelelő héber és görög szó azt fejezheti ki: felkelni a földről, álomból felébredni, nyilvánosság elé lépni.) Ezért a Szentírásban is többértelmű szó. Sajátos értelmét azzal a viszonylag későn megmutatkozó ószövetségi reménnyel kapja meg, hogy nem a halál az utolsó az ember számára, hanem hivatása az Istennel való életre szól. A halál nem egyszerűen ideiglenes életünk biológiai vége, hanem mindannak a *szférája*, ami kisebbíti a teljes, tartalmas életet és ellenkezik az ember életkedvével; hozzátartozik a betegség, a baj, a magány és a társtalanság, de a bűn, a véték is, az elszakadás az *igazi* élet forrásától, Istentől. A halál sokrétű *hatalmi szférája* láttán a biológiai halál az élet végén *csupán* a végső testi jele annak, hogy az ember se nem ura az életnek – ami után annyira vágódik, s ez a vágy a vallás- és a bölcsellettörténet tanúsága szerint különböző halhatatlanság-elképzelésekben nyilvánul meg –, se a maga erejéből meg nem szerezheti.

A tény, hogy a Szentírásban késve jelenik meg a föltámadás mint a halál lerombolása, azt mutatja, hogy ez a remény nem abból az emberi vágyból és akaratból fakadt, hogy legyőzze a halált, hanem alapja az ószövetségi istenismeret és vallásosság. Izrael a maga történetében *az emberek Istenének* tapasztalta az Istent: Jahvének, aki föltétlenül hűséges az emberhez. Ha az ember elszakíthatatlanul tartozik Istenhez, akkor az élet erősebb, mint a véglegesnek látszó halál. Teljesen ezen az ószövetségi vonalon *érvel* Jézus is, amikor a halálon túli életet tagadó szadduceusokkal vitatkozik. Velük szemben a farizeusokkal együtt képviseli a halottak föltámadásának hitét: „arról, hogy a halottak feltámadnak, már Mózes is beszélt a csipkebokorról szóló részben, ahol az Urat Ábrahám Istenének, Izsák Istenének és Jákob Istenének nevezi. Az Isten nem a holtaké, hanem az élőké” (Lk 20,27-40). Ennek az érvelésnek az a lényege, hogy maga Jézus is az élő emberek Istenének látja Istent (úgy, ahogy ezt Izrael tapasztalta), olyannyira, hogy az ember beletartozik az Istentől származó istenfogalomba: „Ábrahám, Izsák és Jákob Istene”. Ebből viszont az következik, hogy az Istenhez tartozó ember maradandó. Önmagához lenne hűtlen az Isten, ha a halál elszakíthatná tőle az embert. Ha a föltámadás reményének biblikus ősokeit röviden akarjuk összefoglalni, akkor ténylegesen K. Barth szavai a legmegfelelőbbek: „a föltámadás nem más, mint az *Isten* szó körülírása”.

2. *Jézus halála és föltámadása*. Itt azonban fölmerül a kérdés: mi történik, ha az ember elzárkózik az életadó Isten elől vagy megszakítja Vele a kapcsolatot? Elhagyja Isten az embert (és vele a teremtést) és minden a halál hatalmába kerül? Jézus sorsában látható, hogyan utasítják vissza az emberek – ebben a vonatkozásban ugyanis Izrael az emberiség képviselőjének tekinthető – Isten utolsó ajánlatát az életre (Jézus tanítását Isten országáról).

Vajon ebből az következik-e, hogy Isten elhagyja az embert, és az ember ettől kezdve a halál martaléka lesz? A kereszt ezt a kérdést elkerülhetetlenné teszi. A kereszttel ugyanis az ember nemet mond Istenre és az Ő életére, s nemcsak utolsó követét, a Fiút szolgáltatja ki a halálnak, hanem ezzel együtt az emberiség is a halál hatalmába kerül.

De az igazság épp az ellenkezője. A kereszten Isten Fia, tehát maga az Isten vállalja magára a bűnös halálát. Leszáll a halál birodalmába, oda, ahol látszólag megszakadt minden kapcsolat Isten és az ember között, mert ott – a korábbi ószövetségi meggyőződés szerint – az ember nem dicsérheti Istent (Zsolt 111,17; Iz 38,18) és az Isten se gondol többé az emberre (Zsolt 88,6). Azáltal, hogy Isten maga belép a halál birodalmába, az többé már nem az Istentől elszakított és kapcsolat nélküli sötétség helye. Sőt Jézus értünk vállalt önkéntes halála *szentséggé*, vagyis az Isten ember iránti feltétlen szeretetének testi jelévé lett. Megmutatja (Jézus), hogy Isten igenje győzedelmeskedik az ember tagadása felett, ami a legkifejezöbben a kereszten mutatkozott meg; és mégis az Istené az utolsó szó, az igen: az élet és az istenközösség ígérete. Ezért Jézus föltámadása nem kizárólag a maga személyére vonatkozik, hanem értünk vállalt halálában benne rejlik az értünk való föltámadás is; vagyis ez alapozza meg Isten végleges élet-ígéretét a teremtésben. Átala és Benne szabadultunk meg a halál hatalmából és részesülünk föltámadt életében.

3. *A halál és a föltámadás egysége a keresztény életben.* Ez az élet nemcsak remélt jövő, hanem már megkezdett jelen, mert „bennetek lakik annak Lelke, aki feltámasztotta Jézust a halálból” (Róm 8,11). „Foglalóként” (2Kor 1,22) már működik bennünk úgy, hogy aki hisz, „új teremtmény”, „új életre kelt” (Róm 6,4). Aki a „Lélekben”, illetve „Krisztusban” van, állandóan növekszik az új, Föltámadott életben (Krisztus követése). Ezen az úton még nincs véglegesen legyőzve a halál, de folyamatban van egy radikális átalakulás. Ha a hívő meghal a halál hatalmi szférájának: a bűnnek, az önzésnek, az élet önhatalmú megtartásának, és ezzel szemben krisztuskövető életét szeretetből föláldozza a testvéreiért, megszabadul „a gonosztól”, az értelmetlen haláltól. Halála, azaz életének feláldozása Jézuséhoz hasonlóan nem halál, hanem a föltámadott élet forrása lesz. Aki Jézus halálára és föltámadására keresztelkedett meg (Róm 6) bízhat a Szentírás szavában: „mert ha halálának hasonlóságában egybenöttünk vele, úgy leszünk vele föltámadásában is” (Róm 6,5). A halál és föltámadás *paradox egysége* lényegesen hozzátartozik a földi keresztény élethez. Ezt sokszorosan kiemeli az Újszövetség, „mint akiket halálra szántak és mégis élnek” (2Kor 6,9), vagy részletesebben: „testünkben folyton folyvást viseljük Jézus szenvedését, hogy egyszer Jézus élete is nyilvánvaló legyen testünkön; életünkben állandóan ki vagyunk téve a halálnak Jézusért, hogy majd Jézus élete is nyilvánvaló legyen testünkön” (2Kor 4,9-10).

Az életnek és a halálnak e keveréke a testi halálban ér véget. A halálnak és a föltámadásnak e folyamata a test föltámadásában ér véget, amikor a halál teljesen elveszíti hatalmát, „megsemmisül” (vö. 1Kor 15,26), a föltámadás univerzálisan érvényesül és „Isten lesz minden mindenben” (vö. 1Kor 15,23).

Így tekintve a *föltámadás* a hit egész útjának velejárója, mely minden fokon részesedés Krisztus föltámadásában: a megkeresztelt *új életének* alapja az egyesülés a feltámadt Úrral, és ez föltámadásának *kihatása* ránk (vö. Róm 6; Kol 3,1; Ef 1,20); a hit és szeretet megvalósulása Szent János írásaiban a föltámadás (Jn 5,24; 11,25; stb.; 1Jn 3,14); Izrael megtérése (a teljes emberiség Krisztushoz érkezése) föltámadás (Róm 11,15); az egyéni együttlét Krisztussal a halál után (vö. 2Kor 5,8; Fil 1,21) ugyanígy föltámadásnak, „elkezdett feltámadt életnek” fogható fel (J. Ratzinger). A föltámadás beteljesedése az lesz, amikor minden ember és az egész teremtés kiszabadul a halál hatalmából és részt vesz Jézus életében.

4. *A föltámadás mint a keresztény gyakorlat alapja és motívuma.* Krisztus föltámadásával univerzális remény támadt. Aki erre épít, tudja, hogy a bűn és a semmiség, a szenvedés és halál, baj és szerencsétlenség megtapasztalása nem az utolsó szó; remélve, türelmesen,

vigasztaló várakozással és derűs felszabadultsággal néz az új világ és az eljövendő föltámadás elébe. A reménynek már ez a (*passzív*) formája sem eredménytelen a szerencsés élet- és világformálásban. Megóv a rezignációtól és kétségbeeséstől, és ezzel szabaddá tesz a kényszermentes, tárgyilagos, türelmes és nyugodt életre és tevékenységre a világban. Mégis a föltámadás nem csupán elérendő cél, és ezáltal nem pusztán passzív remény. A föltámadás már elkezdett jelen, az *aktív* remény erejeként teljes egészében meghatározza a keresztény életet. Akit hatalmába kerít a föltámadás szelleme, mindent a remélt dolog felé mozgósít. De így kezdi országa fölállítását ebben a világban a feltámadt Úr a benne remélők által. Így tekintve a remény nemcsak „a halálon és jogtalanságon túlra (remény a holtakért), hanem a halál és a jogtalanság ellen (remény az élőkért) irányul; és ennek megfelelően a föltámadás gyakorlása” (H. Kessler). Aki remél, folyamatot indít el, amelyben a teremtés Isten remélt új világa felé indul. Így lesz a remény a világban itt és most az univerzális föltámadás szolgálata; a gonosz és a halál hatalmi szférájának birodalmában a dicsőséges új élet állandó impulzusa és jele.

Ezen a vonalon emeli ki a II. Vatikáni Zsinat is: a keresztények kötelessége, hogy reményüket „a világi élet környezetében fejezzék ki” (LG 35). Így kell „bizonyos módon valóban elővételezni a világ megújulását” (LG 48). A földi lét és a történelem egyúttal *előtér*, ahol az eljövendő világ körvonalazása történhet, s egyben az a *nyersanyag* is, amit az embernek elő kell készítenie, magával kell vinnie az eljövendő országba (GS 38, 39).

Ebben a kemény világban az igazságért, békéért, szeretetért és egységért végzett reményteli tevékenység által vetíti előre fényét az eljövendő föltámadás (GS 38, 39). S miként a halál hatalma gyakran *brutálisan konkrét* jeleket ad, ugyanúgy ellentétének, a reménynek is konkrétnek kell lennie. „A Föltámadott Úr és az Isten országa nem közömbös együttélésünk problémáival szemben (világkereskedelmi árák, fegyverkezési hajsza, a természet elpusztítása, technológiai manipuláció, az emberek anyagi és lelki-szociális elszegényedése és nyomora). A Föltámadott már ebben a világban előre éreztetni akarja Önmaga és Isten hatalmát, és a teremtést Istenhez hívja. Életünkben akar feltámadni.” (H. Kessler).

Így a föltámadás mind a keresztény hit, mind a keresztény élet középpontja Tertullianus szép szavai szerint: „A keresztények reményének neve a halottak föltámadása; amik vagyunk, az ebbe vetett hit által vagyunk.”

Gisbert Greshake

→ betegség, beteljesedés, halál, határ, Isten, Paradicsom, reinkarnáció, remény, részesedés, teremtmény, test, történetiség, végesség

francia iskola

[→ École Française](#)

Franciska Johanna, Chantal Szt

Franciska 1572. január 23-án született Dijonban a burgundi parlament elnökének, Frémyot úrnak a lányaként. 1592-ben Chantal báró felesége lett. Férje 1601-ben bekövetkezett tragikus halála után életét a családjának és a vallásnak szentelte. Először egy uralomvágyó, szüklátóköri gyóntató kezébe került, akitől – óvatosan, de határozottan – Szalézi Szent Ferenc szabadította meg. A két szent 1604-ben Dijonban ismerte meg egymást. Közvetlenül az első találkozás után írta Szent Ferenc Franciskának: „Úgy látszik, hogy Isten adott Önnek: és ez óráról órára bizonyosabbá válik számomra.”

Bár Franciska Ferenchez írt leveleit annak halála után sajnos majdnem mind megsemmisítette, a szent püspök hozzá intézett levelei nagyrészt megmaradtak. E levelek révén az olvasó egyedülálló módon tekinthet be a két szent egymás iránti szeretetébe és Istenhez fűződő kapcsolatába. Franciska Szalézi Szent Ferencsel együtt 1610-ben, Annecyben megalapította az első vizitációs kolostort, majd haláláig, 1641-ig még további 81 kolostort alapít.

Franciska szenvedélyesen szerette férjét, és amint a kortársak mondják, vele egy szív, egy lélek volt. Ugyanezzel az erős szeretettel szerette Istent is. „Kedves lányom – írja Szent Ferenc egyik levelében –, úgy érzem, mintha a szívével együtt látnám, amely erős a szeretetben és az akarásban. Ezért nagyon hálás vagyok. Különben mit használnak a félholt szívek?”

Annál nehezebb Franciskának elfogadnia, hogy belső képességeit újra meg újra szinte bénának érzi. Különösen a hitbeli kételyek miatt szenved szinte egész élete folyamán. Saját testében ismeri meg a szeretet alázatos engedelmességét, ami soha nem szab föltételeket, s ami annyira jellemző az egész vizitációs rendre.

1616-ban Szalézi Ferenc az utolsó lemondást kívánja tőle: a teljes följárlást Istennek azzal, hogy a barátságukról is lemond. Franciska elfogadta ezt is, de mindenéből kifosztottnak érezte magát: „Istenem, drága Atyám, milyen mélyre hatolt a kés!” Szent Ferenc e szavakkal szakította meg a barátságukat: „Ön elszakíthatatlan tőlem... mindig úgy hordom a szívemben mint saját lelkemet”.

Andreas Laun

→barátság, kapcsolat, kételkedés

Fülöp, Néri Szent

Néri Szent Fülöp, az Oratórium megalapítója Firenzében született 1515-ben, Rómában halt meg 1595-ben. Brémond szerint kétségbeejtő korszakban változtatta meg Róma arculatát, s ő volt a katolikus reform „legnagyobb” alakja. Csekély írást hagyott hátra, nem alapított spirituális iskolát. Hatása személyiségéből áradt: lelki élete lángra lobbantott másokat.

Fülöpöt magát 1544-ben egy pünkösdi élmény – az isteni szeretettel való találkozás – változtatta meg. Innen ered a kérdése: „Mire van szükségünk? Tűzre, hitre, vasra!” *Tűzre*: Isten Lelkének tüzét küldi Krisztus ma is úgy, mint az első pünkösdőn. *Hitre*: Fülöp vallásossága Krisztus-központú. Vele találkozik a szentségekben, az Eucharisziában – amit Fülöp rendkívüli módon tisztel – és a gyónásban, a Krisztus-követés állandó megújításában („aki mást akar Krisztuson kívül, nem tudja, mit akar”). *Vasra*: Fülöp az önzés, az értelem gőgje, a modern ember büszkesége elleni könyörtelen harcot érti a vason. Fülöp szerint az alázat a legfontosabb erény: mindenekelőtt alázatosnak kell lenni. Az igazi alázat forrása Isten szeretetének felfoghatatlan nagysága.

Istennel, az egyetlen Naggyal szemben mutatkozik meg minden a maga valóságában. Innen fakad Fülöp belső szabadsága, lángragyújtó öröme, gondtalan humora. Ismeri az emberi gyarlóságot, mégis optimista. „Legyetek jók, ha tudtok” – mondja a fiataloknak, akiket nagyon szeret. A Szentlélekbe vetett bizalma, aki belülről, a szívből irányítja az embert, megmutatja a modern embernek, hogy a lelki élet a világban is mindenki számára lehetséges. „A világban élő emberek arra törekedjenek, hogy otthonukban legyenek szentek. Mert sem az udvari, a hivatásbeli vagy a munkás élet nem akadály, ha az ember Istennek akar szolgálni.” (*A tömegben is lehetünk a tökéletesség útján.*) A lelkiségnek ezt az új útját fedezte fel Szalézi Szent Ferenc is, aki Rómában ismerte meg az oratóriumot. A világban keresztényként élni – vagyis minden nap az Isten szavát hallgatni a Szentírásból és erre imádsággal válaszolni –, ez Fülöp útja, ez az oratórium szabálya.

Paul Türks

→ alázat, hétköznapi, krisztuskapcsolat, nevetés, öröm, világ

G

gnózis

A gnózis a platói, közép- és újplatói gondolkodásmódból, a hellenista misztériumvallásokból és a keleti vallásokból keletkezett szellemi mozgalom a korai kereszténységben, amely azoknak az embereknek ígér üdvösséget, akik bizonyos érzékfeletti megismerésre töreksenek. E megismerés tárgya az örök emberi (bölcseleti) kérdések: „Kik vagyunk és mivé leszünk? Honnan származunk és hová jutunk? Hová igyekszünk és miben találunk megváltást? Miért születtünk és hogyan születhetünk újjá?” (Alexandriai Kelemen). E törekvés végső beteljesülése Isten megismerése, de már e megismeréshez vezető utat is gnózisnak nevezik.

1. Az ember megváltás utáni vágya indokolja minden anyagi dolog lebecsülését. A világ és az ember gonosz, mert az isteni szellem belső meghasonlásából erednek. Az isteni szellem önmaga peremére zuhant, és így egy része a bűn hatalmába, a már korábban is létező vagy a bukás után keletkezett sötétség birodalmába került. Az isteni szellem elidegenedésével eredeti egysége olyannyira megszűnt, hogy ennek a visszaállítása a világ fejlődésének egyetlen értelme. A platói és középpatói gondolatok hatására az ember által érzékfeletti megváltásra szoruló világ eszmék rendszerévé, különféle kozmikus erők és a személyes isteni lény keverékévé vált, amelyben démonok, szellemek, angyalok, stb. tartják kezükben a világ és az emberek sorsát. A csodálatosan elrendezett, minden érzékelhetőt magában foglaló arisztotelészi kozmoszon kívül a gnosztikusok különféle személyes erőket tételeznek fel, melyek minden szempontból az ember felett állnak.

Az érzékfeletti világ megismerését az ember az érzékitől, a gonosztól megszabadító testi aszkézissal szerzi meg, és csak így szolgálhatja a szellemi, a világfölötti valóságot. A gnosztikusok számára az igazi élet a másik világban van, és csak arra kell törekedni. Ebben a földi életben idegennek érzik magukat, s szomjaznak a testtől és a világtól való szabadulás után.

2. A kereszténység találkozását a gnoszticizmussal már az Újszövetség bizonyítja, amit antignosztikus szándékkal foglalnak kánonba. Míg a lelkipásztori levelek kifejezetten figyelmeztetnek a gnosztikusokra (1Tim 6,20; 2Tim 2,16-23; stb), Szent János evangéliuma és Szent Pál néhány levele megközelíti a gnosztikus gondolkodást és részben kategóriái körében mozog (dualizmus, Krisztus örök léte, fény-árnyék szimbolika, Krisztus-misztika, stb). A gnosztikus evangéliumok (Tamás evangéliuma, Az igazság evangéliuma, Fülöp evangéliuma) alkotják ehhez a párhuzamot.

A gnosztikus-keresztény közösségek az I. század utolsó negyedében szerveződnek; velük együtt fejlődik az ún. (keresztény) gnoszticizmus, ami a II. század derekán Bazileidesz és Valentinus rendszerében éri el csúcspontját. A valentiniánusok szerint a gnózisban fejlődő emberek három csoportjának megfelelően az emberiség is három csoportra oszlik: a legfejlettebbek a pneumatikusok (a görög *pneuma*, 'szellem' szóból), ezek a gnosztikusok; a középréteg a pszüchikusok (a görög *pszüché*, 'lélek' szóból), a nem gnosztikus átlagkeresztények; az alsó réteg a hülikusok (a görög *hülé*, 'anyag' szóból), akik teljesen a földből származnak, s ezért semmi reményük sincs a megváltásra. Ha a pszüchikusok helyesen választanak és jó tetteket visznek végbe, részesülhetnek egy módosított megváltásban, különben a hülikusok sorsára jutnak. Így a keresztény-gnosztikus egyházközösségek az ember fokozatos Istenhez emelkedésének tükörképei. A pneumatikusok alkotják Isten szoros értelemben vett közösségét, az *eklézsiát* (egyházat).

A korai kereszténység a gnoszticizmussal szemben hangsúlyozta Jahve azonosságát Jézus Krisztus Atyjával, a teremtés kezdeti jó-voltát, a test feltámadásáról szóló tanítást. Ennek ellenére hatott rá a gnózis anyag- és testellenessége, aminek jelei itt-ott még ma is megvannak.

A keresztény egyházak peremén előforduló lelki mozgalmakban még ma is újra meg újra megjelennek a gnosztikus gondolatok. Így például a XII. és XIII. századi katarok tanították, hogy kiengesztelhetetlen ellentét (dualizmus) van a tiszták lelke és az Istentől elszakadt világ között. A XIX. század végén elsősorban Rudolf Steiner antropozófiája irányul a kereszténység tisztán szellemi, gnosztikus szemléletére. A legutóbbi időkben a gnosztikus gondolatkör az ún. New Age-mozgalomban jelentkezik.

A gnózis legfrissebb föléledése a Moody-féle halálélmény-kutatásban fedezhető fel.

Herbert Frohnhofen

→ angyal, bölcsesség, démonok, értelem, föltámadás, lélek, megismerés, megváltás, New Age, okkultizmus, pótvallások, rossz, teremtés, test, világ

gond, gondoskodás

A köznyelvben a *gond* a valakiért vagy valamiért (önmagunkért is) érzett benső nyugtalanság, illetve egy dologért vagy egy személy (csoport) jólétéért történő fáradozás. Intézményesített formája a gondoskodás. Az élet minden megnyilvánulásában jelentkező emberi alapadottság – M. Heidegger szerint „a világban létezni lényegében gond” – a lelki életnek is alapvető tényezője.

1. Az Ószövetségben a gond mint a saját jólétről való gondoskodás, mint állandóan nyomasztó állapot elsősorban a bölcsességi irodalom témája (Sir 30,21-31,2). Mivel Isten törődik az emberrel (Bölcs 5,15 6,7 12,13), nem szabad megengedni, hogy a gondok nyomasztóan hassanak rá, hanem Istenre kell azokat bízni (Zsolt 55,23).

Jézus a hegyi beszédben kifejezetten szól a gondról (Mt 6,24-34; Lk 12,22-31). Tanítványainak egy gondja kell, hogy legyen, és ez az Isten országa. Minden egyéb gondot Istenre kell bízniuk, hogy befogadhassák Isten szavát (Mk 4,19; Lk 10,38-42). Pál apostol, aki hordja az egyházközségek gondjának terhét (2Kor 11,38), kifejezetten kötelezi a híveket, hogy egymás gondját viseljék (1Kor 12,25).

2. *A gond a keresztény létben.* Jézus gondtalanul élt, ezt kívánta tanítványaitól is, de ezt nem szabad könnyelműség vagy közönyös önelégedettség kifejezésének tekinteni. Az utóbbi a sztoikus elgondolás helytelen értelmezése lenne, ami a rendíthetlenség (ataraxia) és a szenvedélymentesség (apátia) eszméivel befolyásolta a keresztény spiritualitást (Evagrius Ponticus). Jézusról nem állítható, hogy másokkal szemben érdektelen, közönyös ember, akit nem hat meg semmi. Gondtalansága a teljes Istenre hagyatkozó életből fakad, és nem rabja többé a maga gondjainak. Ezért képes Jézus csodálatos nyíltsággal teljesen másokért élni. Egészen a keresztig *másokért él*.

Jézus tanítása Isten megbízható, visszavonhatatlan szeretetéről és az ennek megfelelő, szilárd, Istenbe vetett bizalom megszabadítja az embert a nyomasztó gondoktól. Ettől a biztonságot kereső gondtól – ami a saját üdvösségért való aggodalom is lehet – szabadul meg a hívő, ha valóban Istenre hagyatkozik. Ezt a magatartást tartja szem előtt a német misztika (pl. Tauler), amikor az Istenre hagyatkozásról beszél.

A minden önző gondtól és az önérvényesítés kényszerétől felszabadult ember központi gondja már a felebarát üdvössége lehet. „Isten szerető gondoskodásával együtt gondoskodni mások üdvéről” (K. Rahner), ez lesz élete és élete beteljesülésének értelme. Szent Domonkos és később Loyolai Szent Ignác spiritualitásának és szerzetesi életének értelemadó központja az üdvösség féltése és szolgálata: az Istennel való együttműködésben valósul meg Isten legintenzívebb közelsége.

Mivel a Jézus hirdette üdvösség az egész embert érinti, minden emberiséget segítő tevékenység üdvösségszolgálat. Ez intézményes gondoskodás formáját is magára öltheti, aminek kezdetén a középkorban, majd később egészen az újkorig többnyire az Egyház volt a kezdeményező. Az ilyen szerzetesrendek vagy egyházi csoportok mindig olyan problémák és bajok megoldására szerveződnek, amivel különben más nem törődik.

Franz Müller

→ humanitás, ínség, irgalmasság, karitás, lelkipásztorkodás, szociális tevékenység, tevékenység

gondolatok

Napjaink pszichológiája a tudatalatti kutatása után ismét egyre jobban foglalkozik gondolataink befolyásolásával.

Gondolataink határozzák meg beállítottságunkat és alaphangulatunkat. Megbetegíthetnek, de meg is gyógyíthatnak. Ezért ma mind többet foglalkoznak a pozitív gondolkodás hatalmával. Megvan azonban a veszély, hogy a pozitív gondolkodás módszerét önmanipulálásra, mesterséges önámításra használják fel (ti. valaki bebeszéli magának, hogy jól megy a sora, még ha olyan nagyon rossz dolga van is). Ebből származik az a pszichológiai teljesítménykényszer, hogy mindennek mindig jól kell mennie.

A mai pszichológia módszereivel szemben a monasztikus hagyomány más utakat mutat arra, hogyan kell a gondolattal foglalkozni. Az első módszer az ún. *antirrheticus* módszer, amit mindenekelőtt Evagrius Ponticus (+399) fejlesztett ki. *Antirrheticon* c. könyvében 600 gondolatot közöl, amelyek betegséget válhatnak ki, helytelen irányba terelhetnek és a léleknek kárt okozhatnak. Evagrius ezeket a gondolatokat a 8 főbűn tanítása alapján csoportosítja és arról beszél, hogy ezeket a gondolatokat egy démon sugallja. A megbetegítő gondolatok ellen a Szentírás szavát kell állítani. A félelemre, ami főként ilyen kifejezésekben mutatkozik meg: „erre képtelen vagyok; mit gondolnak rólam mások?“, pl. a 118. zsoltár szavát kell alkalmazni: „velem az Úr, azért nem félek, mit árthatna nékem az ember?“. Nem arról van szó, hogy Isten szavával elűzzük a félelmet, hanem a szó révén teremtünk kapcsolatot a már bennünk lévő bizalommal. Az Írás szava szemüveggként hat, vele fedezzük fel igazi valóságunkat. A negatív gondolatok fekete szemüveggként takarják el a Krisztus által bennünk már ható üdvösséget. Isten szavával nem ámítjuk magunkat mesterségesen, hanem felismerjük, hogy igazán kik vagyunk.

A szerzetesek a gondolatokkal bánásnak még sok más módszerét dolgozták ki. A bennünket *fixa ideaként* befolyásoló gondolatokat relativizálni kell: beszédbe kell elegyednünk velük, meg kell őket kérdezni vagy ad absurdum kell őket vinni. Ha egy fix gondolattól meg akarunk szabadulni, az mindig visszatér. De ha foglalkozunk vele, hogy végiggondoljuk és relativizáljuk, akkor elveszíti hatalmát. Az a fontos, hogy elfogadjuk és félelem nélkül kezeljük gondolatainkat és érzelmeinket.

Poimenosz egyik mondása szerint nem az a dolgunk, hogy távotartsuk magunktól a gondolatokat, hanem hogy megküzdjünk velük. A kiindulópontjukat kell megtalálni, keresnünk kell, hogy mint akarnak nekünk mondani. A pozitívumot kell kihámozni belőlük. Még olyan szenvedélyeinkben is, mint a harag és a gyűlölet, gyakran rejtőzik valami pozitív erő, ami állhatatosabbá akar tenni. A gondolatokkal való foglalkozás segít abban, hogy árnyoldalainkat elfogadjuk és integráljuk. Egy másik módszer az, hogy reagáljuk végig az állandóan felmerülő rossz gondolatokat, szimbolikus játékban jelenítsük meg, s mintegy testileg engedjük magunkhoz közel, akkor többé nem foglalnak le bennünket. Másik tanács szerint engedjük a gondolatnak, majd tevékenyen szálljunk szembe vele.

A gondolatok úrrá lehetnek fölöttünk és megbetegíthetnek. A szerzetesek által kialakított módszerek segíteni akarnak a tevékeny gondolatokkal való foglalkozásban, hogy a bennünk lévő pozitívumot felhasználjuk, a negatívumot elhárítsuk akár tudatos szembenállással vagy tudatos pozitív szavak ismétlésével, de mindenekelőtt a Szentírás egy-egy szavának átmélkezésével (*ruminatio*), amiben Isten maga fejtheti ki bennünk gyógyító erejét.

Anselm Grün

→ félelem, helytállás, közömbösség, integráció, lelki szentírásolvasás, meditáció, milícia/harc, önismeret, pszichológia, rossz, rumináció, szorongatás

gondolkodás, reflexio

Hinni és megismerni (látni és belátni), mindenekelőtt pedig a hit és a tudás a hagyományban egymást kizáró ellentétek (vö. Zsid 11,1). Mindazonáltal hit nincs gondolkodás nélkül: a gondolkodás a hit alapvető alkotórésze.

1. *Gondolkodni, meggondolni, hinni Szentírásbeli képe.* A katolikus hagyomány szól a Róm 1,20 alapján a hitet megelőző gondolkodásról, amivel el lehet jutni Istenhez. Szent Pál paradox módon írja le ezt a lehetőséget: Isten „láthatatlan lénye... a világ teremtése után Isten műveiből gondolkodás útján megismerhető”. Ez a gondolkodás döntés elé állít: Istent tisztelettel és imádvá elfogadni (vö. 1,21) vagy önmagunkat bölcsnek gondolván a hiábavaló össze-vissza gondolkodásban (dialogizsmoi) elveszni. A pogány világban az a gondolat uralkodik, hogy „az igazságot elnyomja az igazságtalanság” (1,18), hogy a bálványokhoz fordulhassanak.

A kételkedés a hitben gondolkodás egyik fajtája. A Szentírásban nem elméleti kételkedésről van szó, hanem a nép és a közösség, illetve az egyén sorsában, *utaiban* való kételkedésről. A Makkabeusok idejében – a válság és a lelkesedés korszakában – keletkezett *Judit könyve* egy korábbi, politikai-katonai válság idejébe teszi a kudarcot valló gondolkodás meg a bizakodó hit összeütközését: „az emberi szív mélységeit sem tudjátok kikutatni, sem eszének járását kibogozni. Hogyan tudátok akkor ezek alkotóját, az Istent kifürkészni, gondolataiba behatolni és terveit megérteni?” (8,14).

A hit annyit jelent, mint megváltást várni, segítséget kérni (8,17), remélni (8,20). Jób, a „legelkeseredettebb ember”, türelmében tapasztalja meg: az Isten jelenlétében gondolkodás a szenvedő emberben rettegést és félelmet kelt (Jób 23,15). De az Istenben bízó ember le is mond arról, hogy gondolkodva megértse Isten utait (Péld 20,24).

2. *A teológiai hagyomány* nem mond le a gondolkodásról, hanem inkább szorgalmazza, hogy gondolkodva eljusson a gondolkodás határaihoz: „Az ember Istenről való gondolkodásának vége az, hogy a gondolkodó ember megtapasztalja: Istent a maga erejéből nem ismerheti meg, mert fölismeri, hogy Isten fölötte van mindannak, amit Róla (az érzéki tapasztalatból kiindulva) gondolkodva megismerünk.” (Aquinoi Szent Tamás: De potentia 7,5 ad 14). A határnak e megtapasztalását Szent Tamás Szent Ágostonhoz kapcsolódva a hit lényegéhez tartozónak mondja: „beleegyező, egyszersmind kereső meggondolás” (STh II-II,2,1). A hit tartalmának, igenlő elfogadásának a kérdező-kereső gesztussal kell kapcsolódnia, hogy a visszafojtott kérdés ne vezessen tagadáshoz, közönyhöz vagy fanatikus ragaszkodáshoz. A hitnek ebből a szükséges részéből keletkezik a teológia, mint a hitből kiinduló, a hitben és a hitről folyó gondolkodás.

3. *Meggondolás és emlékezés – befelé és a történelemhez való fordulás.* A teológia mint emberi teljesítmény a biblikus antropológia értelmében az emberi szíven alapul. A külsőséges törvényhittel szemben mondja Jézus, hogy minden jó és rossz gondolat „belülről, az ember szívéből származik” (Mk 7,21), mely az istenszeretet belső *helye*. Az evangélium az ószövetségi *szív, lélek, erő* hármassághoz („Szeresd a te Uradat, Istenedet teljes *szívedből*, teljes *lelkedből* és minden *erődből*”, MTörv 6,5) hozzáfűzi az *elmét*, a gondolkodást („Szeresd a te Uradat, Istenedet teljes *szívedből*, teljes *lelkedből*, teljes *erődből* és teljes *elmédből*” (Lk 10,27; vö. Mk 12,30; Mt 22,37).

Paul Engelhardt

→ belátás, hit, kételkedés, krízis, megismerés, rezignáció/kétségbeesés, szív, teológia

gondviselés

[→ isteni gondviselés](#)

Groote, Geert

Groote, Geert (1340-1384) tekintélyes polgári család fiaként született Deventerben. 1355-től kezdve több mint 10 éven át Párizsban (valószínűleg Orleans-ban, Kölnben és Prágában is) jogot, bölcséletet, teológiát és orvostudományt tanult. Aachenben és Utrechtben egyházi javadalmat szerzett. A „világias diákéletből” való megtérésre az indítást 1372-ben súlyos betegsége és a karthauzi prior, Heinrich Egger von Kalkar adta. Deventerben nyilvánosan elégette a mágiáról szóló könyveit; házának nagy részét jámbor asszonyok rendelkezésére bocsátotta (a *begina nővérek* alapsejtje), lemondott javadalmairól és három évre (1374-1377) az arnheimi karthauzi kolostorba vonult. Az Úrhoz térését az *Elhatározások* c. könyvben így írja le: „Isten dicsőségére, dicséretére és szolgálatára, valamint lelkem üdvére gondoltam, arra, hogy rendezem az életemet. Semmi ideiglenes testi jót, megbecsülést, tudományt nem tartok fontosabbnak lelkem üdvénél!”

Visszatérése után diákonussá szentelték, hogy a prédikálásnak élhessen. Nyilvánosan sürgette a bűnbánatot és a megtérést egy új, bensőséges életre. Az egyházi visszaélések kíméletlen felderítése ellenkezést váltott ki a klerikusok részéről; annyira, hogy végül eltiltották a prédikálástól. 1384. augusztus 20-án halt meg járványban.

Groote a *devotio moderna*, az 'új jámborság' elindítója; azé a lelkiességé, melynek jellemzője a befelé fordulás, az elmélyülés, az imádság és a módszeres elmélkedés, az erények mindennapos és munkahelyi gyakorlása. Különösen népszerű lett a *Getijdenboek*, a laikusok számára készített zsolozsmáskönyve. Az új jámborság terjesztői az általa alapított *beginák és begárdok* és az ágostonos-kanonokok windesheimi kongregációja lettek.

Josef Weismayer

→ devotio moderna, hétköznap, jámborság, magábaszállás, meditáció, világ, zsolozsma

Guardini, Romano

1885. február 17-én született Veronában, 1968. október 1-én halt meg Münchenben. Olasz kereskedőcsalád gyermekeként nevelkedett Mainzban, 1910-ben szentelték pappá, 1914-ben avatták doktorrá és 1922-ben foglalta el az egyetemi katedrát Bonaventuráról szóló előadásával. A vallásfilozófia és a katolikus (később a keresztény) világnézet tanszékvezetője 1923 és 1939 között Berlinben, 1945 és 1948 között Tübingenben, 1948 és 1963 között pedig Münchenben. 1918-tól jelentős szerepe volt a liturgikus megújulásban, 1920-tól a katolikus ifjúsági mozgalomban; bölcséleti és teológiai hatásának köre túlnő a felekezeteken, a II. Vatikáni Zsinat úttörője.

Guardini öt nagy témakörét (liturgia, ekkleziológia, krisztológia, kultúrkritika, teológiai antropológia), a kifejezett spiritualitás járja át. Alapfogalmai az *igazság* („látni, ami van”), az *engedelmesség*, az *ellentét* minden létező poláris vagy polifón feszültségének értelmében, a *logosz az étosz előtt* (az igazság akarása még a jó megkívánása előtt), a *személy* mint az engedelmesség által létező önállóság (szabadság), a vallástól megkülönböztetett *hit* mint személyes beszélgetés belülről fölfelé.

Teológiailag mindez a teremtettség, az ember korlátjainak elismerése a Teremtő felé. Ez a kinyilatkoztatás botránnya az ember felvilágosodás kori és XIX. századi beépzeltségével szemben. Ennek a botránynak abszolút elismerésétől függ, hogy keresztény-e a természetes lét. S ekkor lép hatályba az engedelmesség és az önállóság, a hallás és a szabadság kettőssége. Ezzel az alapvető felismeréssel teszi kérdéssé Guardini a bölcsélet, a vallások, a mítosz és a pszichológia megoldásait, amennyiben a tapasztalat és a gondolkodás a természetes lehetőségre, a természetes pszichére és a természetes *logoszra* támaszkodik: számára az Isten Krisztusban való megjelenése nyilatkoztatja ki a tapasztalhatatlan és elgondolhatatlan valóságot, amely felé minden létezőnek és gondolkodásnak törekedni kell.

Hanna-Barbara Gerl

→ ember, engedelmesség, határ, hit, hitetlenség, igazság, liturgia, liturgikus mozgalom, szabadság, személy

gyöngédség, szelídség

Az erőszakot és névtelenséget, a teljesítménykényszert és érzéketlenséget tapasztalva egyre több ember látja be, hogy a kapcsolatok csak a gyöngédség légkörében alakulhatnak ki és maradhatnak életben. Ismét felfedezzük, értékeljük és gyakoroljuk az emberek, a természet és a dolgok iránti gyöngédség művészetét. A gyöngédség nemcsak a fiatalok számára a kapcsolatok alternatív modellje, hanem általában hozzátartozik a modern erényekhez.

Ezt az alapmagatartást alig lehet meghatározni, „mert a feltételtől a bizalomig, az irgalomtól a vigasztalásig, a türelemtől a reményig, a szívéllyességtől az együttérzésig, a rejtettségtől a vidámságig, a rokonszenvtől a lelkesedésig terjed” (H. Wallhof). Gyöngédséggel, érzélgősséggel vagy erotikus játszadozással nem szabad összetéveszteni a gyöngéd magatartást. Legjobban a „szeretetteljes, jószándékú életstílus”-sal fejezhetjük ki (A. Greeley), ami magában foglalja az emberi valóság minden területét. Mint magatartás szükségszerűen mutatkozik meg érzékelhető formákban, a jóság és jóindulat sokfajta jelében.

Pszichológusok és pedagógusok mutatnak rá, hogy az érzelmi melegség, az édesanya, illetve a szülők testi érintése és szeretgetése mennyire befolyásolja a gyermek testi és lelki fejlődését. A gyöngédség alapozza meg a bizalmat és ébreszt érdeklődést a környezet iránt. Ez teszi lehetővé a társas lét képességét önmaga elfogadására és a másokba vetett bizalomra, a tartós kapcsolatokra. Mivel a mozdulat, a gesztus gyakran jobban kifejezi a helyeslést és az értékelést, mint a puszta szó, ezért egész életünk folyamán szükségünk van erre a gyöngéd jelbeszédre.

A vallásos irodalom is bizonyítja, hogy a hívők semmivel sem tudják jobban kifejezni mély istenélményeiket, mint a gyöngéd, szerető érintkezés képeivel. Bár a gyöngédség nem bibliai fogalom, a Szentírás mégis tele van példákkal, hogy Isten „szeret bennünket, embereket”. Különösen kifejezően mutatja meg az *Énekek éneke*, hogy mennyire érzékelhetően és gyöngéden hat az isteni és az emberi szeretet. Nekünk keresztényeknek Jézus Krisztusban mutatkozik meg Isten felülmúlhatatlan gyöngédsége. Benne jelent meg a *kharisz*, Istenünk emberszeretete, jósága, gyöngédsége! (vö. Tit 3,4). Jézus kedvesen, félelem nélkül bánik az emberekkel. Elfogulatlanul veszi karjaiba a gyermekeket (Lk 9,47), a betegeket megérinti és sokak iránt gyöngéd figyelmet (vö. pl. Mk 10,21, Lk 19,1-6) tanúsít. A tapintatlan házigazdával szemben megvédi a bűnös nő gyöngédségét (Lk 7,44). Jézus megengedi, hogy nők megérintsék (Mk 5,25-34), illatszerrel megkenjék (Jn 12,1-8), Júdás csókjában a gyilkos hatalom hazug jelét (Lk 22,47) is el kell tűrnie. Gyöngéd közelsége Isten felszabadító közelségének jele. Jézus jóakaró irgalma lefegyverez, kibékít önmagunkkal és másokkal, békét ad, erőt közvetít az újrakezdéshez. Ezért „rejlük az Újszövetségben a mindig üdvözítő gyöngédség teológiája” (H. Böhl), ami megsejteni az élet teljességét. Azoknak az emberek szól Jézus biztató ígérete, akik szeretnék megszerezni ezt az éltető alapmagatartást: „boldogok a szelídek, mert övék lesz a föld” (Mt 5,5).

Benedikta Hintersberger

→ barátság, érosz, érzékek, kapcsolat, nemiség, önismeret, szeretet, test

gyógyítás/gyógyítani

1. Jézus betegeket gyógyított és ezzel jelezte az Isten országának elérkezését.

Tanítványainak elküldése kettős feladat: „hogyan hirdessék az Isten országát és gyógyítsák a betegeket” (Lk 9,2). A második feladatot ma sem szabad elvitatni, bár bizonytalannak látszik, hogy ki az illetékes a feladat teljesítésében. A gyógyítás karizmatikus adománya (1Kor 12,9) a teljesítésnek csak egy, de nem egyetlen feladata és rendszeresen nem alkalmazható. Az Egyház mindig kötelességének tartotta a betegekről való gondoskodást, bár a *medicina clericalis* tilalmával és az orvostudomány növekvő szekularizálódásával a föladatot egyre inkább a világi hatalomnak kellett átengednie. De Krisztus példája és parancsa minden gyógyító tevékenység spiritualitásának és a hivatásos orvosi etikának maradandó mércéje.

2. A II. Vatikáni Zsinat a *Gaudium et spes* 3. pontjában ismét rámutatott az eszkatologikus üdvösség totális jellegére, melynek az emberi egészség tárgyi szimbóluma, s ezért a lelkipásztorkodás nem mondhat le gyógyító feladatáról. A pusztán *lelki gyógyítás* végzetes félreértés.

3. Az egyéni lelkiségben kulcsszerepe van a hívő lélek betegséghez és gyógyításhoz való viszonyának. Széles körben ismert a boldog szenvedés, mely nem tud betelni az önkéntes áldozattal, s melyben az áldozat értékmérője a lemondás és a vállalt szenvedés nagysága. A Krisztus szerelméért vállalt szenvedés szeretetét világosan meg kell különböztetni minden lelki eltévelyedéstől (szadista-mazohista, hipochonder betegek). Arra a kérdésre, hogy egy szent lehet-e neurotikus, vagy a neurotikus lehet-e szent, igennel kell válaszolni, mert a kereszt titka a lelki szenvedést is értelmessé teszi.

4. A halál, melyet a kereszténynek nemcsak elszenvednie kell, hanem mint hitének végső cselekedetét kell megformálnia, a spiritualitás nagy feladata. Amíg lehet számítani a gyógyulásra, addig a beteg aktív partnerként küzd az életéért az orvossal és Krisztussal. Küzd a betegség ellen, amit önmagában nem fogadhat el. De attól a naptól kezdve, hogy nincs már reális alapja a gyógyulásnak, a keresztény a gyógyulás reményét a végső üdvösség reményévé emeli: Isten akarataként fogadja el a búcsúzást a földi élettől.

5. A vallásos gyógyulás iránti érdeklődés a búcsújáró helyeken, úgy tűnik, mindinkább áthelyeződik a csoda kérdéséről az Isten közelségének megtapasztalására; az is feltűnő, hogy ezeken a helyeken nincs gyógyító személy – mint sok szektánál (pl. a pünkösdistáknál) –, aki népszerűségét a gyógyító misszióknak köszönheti. A téma – mely ma ismét időszerű a karizmatikus mozgalomban – keresztény megoldása egyrészt a mágikus, babonás elvárás, másrészt az isteni segítség racionalista elvetése között az egészséges, Istenbe vetett bizalom útján keresendő.

6. Az utóbbi évek tisztázták a gyógyító tevékenység hogyanját: míg a klasszikus orvoslásban az orvos beavatkozásától várták a segítséget, ma az orvos (úgy mint Hüppokratész is) a gyógyító természet segítójének tekinti magát; a pszichoterapeuta a beteg *önállóságára* hivatkozik életteljességének helyreállításánál; a lelkipásztor pedig mint a magányos szenvedő szeretettel teljes kísérője ismét fölfedezi szerepét a technizált kórházban.

Gottfried Griesl

→ betegség, egészség, együttérzés, gond, karizma, lelkek megkülönböztetése, lelki zavarok, pszichológia, pünkösdi mozgalom, Szentlélek

gyónás

A gyónás általában a bűnök elmondása másnak azzal a szándékkal, hogy az ember megszabaduljon a bűneitől. Lehet *nyilvános*, amikor közösség előtt, vagy *titkos*, amikor a közösség képviselője vagy tagja előtt történik. Lehet *közgyónás*, a bűnösség általános megvallása, vagy az egyes bűnök *egyéni*, személyes megvallása.

Különös jelentősége van a gyónásnak a katolikus egyház bűnbánat szentségében, mert ott a súlyos bűnöket faj és szám szerint meg kell vallani. A bűnök megvallása annyira jellegzetes és olyan súlyt kapott, hogy erről nevezték el a szentséget, ami azt a félreértést idézte elő, hogy a gyónás a feloldozás ellenszolgáltatása. Kivételes esetek (mint pl. az általános feloldozás, ami szükség esetén az egyéni bűnvallomás nélkül megnyerhető és szentségi feloldozásnak számít) a gyónás problémáját teológiailag akkor is nyitvatartották, amikor a köztudatban a bűnbocsánat egyetlen törvényes formájaként a bűnbánat szentsége élt.

Az alábbiakban a gyónás (bűnvallomás) általános jelentőségéről lesz szó a keresztény ember életében. A bűnbánat szentségének keretében történő gyónást különleges esetnek kell tekinteni.

1. *A gyónás a Szentírásban.* Az egyéni gyónásnak, mint kedvelt formának biblikus bizonyítása többszöri próbálkozással se sikerült. Ezzel szemben a bűn és megtérés központi biblikus téma, mert ez a szerető Isten országáról szóló tanítás negatív oldala (Mk 1,14). A megtérés közösségi jellegét az általános bűnbánat (bűnbánati zsoltárok; Péld 28,13; engesztelés napja Lev 23,27-32; Jón 3,7; Lk 15,21), a bűnbocsátás teljhatalma (Mt 16,18; 18,18; Jn 20,19-23) és a testvéri segítség parancsa (Mt 18,15-17; Gal 6,1; 1Kor 5,1; 2Kor 5,11) mindig újból hangsúlyozza. Óvakodni kell attól az elképzeléstől, hogy az Ószövetségben pusztán kultikus, rituális tisztulásról van szó és csak az Újszövetség tanítja a szív radikális megtérését, amire az ember a maga erejéből nem képes. A törvényt és a kegyelmet nem lehet így szétválasztani. Jézus azért nem határozta meg a bűnbánat különös egyházi formáját, mert azt a zsinagóga adott formájában alkalmazta és ehhez hozzátartozott a gyónás is. Elég az engesztelés napján a felebaráttal való kiengesztelődés kötelezettségére emlékeztetni (vö. Mt 5,23).

2. *Spirituális utalások.* A bűnbocsánat egyházi, látható formájának szükségessége és lelki értéke vitathatatlan. Ehhez tartoznak a gyónás különböző formái is.

Az egyházi hagyományban a gyónás különböző formái ismeretesek, amit a katolikus egyházban se kellene háttérbe szorítani a bűnbánat szentségének előnyben részesítésével: pl. a laikus gyónás (szerzetes gyónás); a *capitulum culpaek*, 'bűnvalló káptalanok' a kolostorokban; a kiscsoportok *correctio fraternaja*, 'testvéri figyelmeztetése'; az ájtatossági gyónás; a keresztény testvérek kölcsönös *bűnvallása*.

A szükséges előkészítésnek és oktatásnak is sokféle formája van: első gyónási előkészület, az évi gyónás húsvéti időben, a gyónás összekapcsolása a szentáldozással, a közös előkészítés a vasárnapra, lelki napok, lelkigyakorlatok és jegyesoktatások.

A bűnbánat története mutatja, hogy az Egyház bűnbánati intézménye és a gyónás milyen érzékenyen válaszol az Egyház és a világ viszonyának változására. Ha mélyreható ez a változás, az addig magától érthető forma kérdésessé válik és megújulásra szorul. A gyónások jelenlegi csökkenésének ez a magyarázata, s nem a gyónástól való félelem, vagy az emberi méltóság nagyobb tudata, amivel ellenkeznek a személyes bűnvallás.

A gyónások újra felvirágoztatása az egész Egyházban attól függ, hogy sikerül-e az Egyház világért való felelősségét az egyes hívőkben tudatossá tenni. A probléma tehát nem annyira a formában (gyónás), hanem inkább az anyagban (a bűn) van, melyben az egyén megtapasztalhatja a különbséget a meghirdetett istenország és a gonosz hatalma között. Az

újjáéledés jelei azokban a közösségekben mutatkoznak, amelyek közösségként vállalják a felelősséget e világért (bázisközösségek).

Nem véletlen, hogy a gyónás ma a kicsi, viszonylag zárt közegben (kolostor, egyházközség, karizmatikus csoportok) eleven. A rövid bűnkatalógusok (kötelező ima, böjt, engedetlenség, tisztaság elleni bűnök) erre utalnak. Más bűnbánati formák, pl. a bűnbánati liturgiák szorgalmazása a személyes gyónással szemben félelemből fakadt és kevés eredménnyel jár. A bűnbánati liturgia nem a személyes gyónás kiváltása hanem egy más forma, amely a közösséget emlékezteti a rosszal kapcsolatos felelősségére. Azok a kísérletek, amelyek feledtetni akarják a múltat, s az embereket a jelen észre nem vételére készítetik, különös fontosságot adnak e bűnbánati formának.

Rupert Feneberg

→ bűn, kiengesztelődés, megtérés, megvallás, szentség

H

hagyomány

A hagyomány a szó szűk, statikus értelmében szóbeli tanítás vagy hagyaték nemzedékről nemzedékre való sértetlen továbbadása. Ebben az esetben a hagyomány tartalma áll előtérben és nem a hagyomány továbbadásának története.

A keresztény kinyilatkoztatáshoz tartozó hagyományt a hallgatásban és magyarázó megértésben, a mindig konkrét időben elhangzó szóban és a belőle fakadó megvalósításban szüntelenül változó formákban adják tovább. Az új kérdésfeltevések arra készítetik a hagyományt, hogy változatlanul őrzött értékeit mindig új formában mutassa meg. – A katolikus keresztény számára a hagyomány az egyik, történelmileg első alapja a hit gyakorlásának. A hagyományt csupán szokásnak tekinteni lekicsinylő szóhasználat.

1. *A Szentírásban* magától értetődően előtérben áll a hagyomány tartalma. Az Újszövetség írásai maguk is beszédes tanúi az írásba foglalt isteni kinyilatkoztatás történetének. Mielőtt írásba foglalták volna, a hagyományban élt a tanítás és a gyakorlat, s az írásos művek elkészülte után is továbbéltek, s nemcsak az egyházatyák írásaiban.

2. *A hagyomány szempontjai a lelkiéletben.*

a) A Krisztus-hagyományt az Egyház mint univerzális üdvösség-ígéretet közvetíti. Soha nem szakad el Krisztus élő szavától; sohasem engedi kiszakítani magát a Szentlélek ösztönzése alól. Így az Egyház élete nem más, mint dinamikus, folytatólagos, párbeszédese hagyomány és hit.

b) A hívő ember találkozása a hagyománnyal a hallással és a befogadással kezdődik. De a hagyomány folyamatában született embernek is előbb vagy utóbb állást kell foglalnia vele kapcsolatban. A hagyomány értékelésének feltétele az érzékeny, hálás befogadás és az emlékezőképesség.

c) Magától értetődően a megőrzés momentumuma is hozzátartozik a hagyományhoz. Azonban a hagyomány leírt szava is csak a meghallgatásban és engedelmisségben, az elbeszélésben és cselekvésben tud életet közvetíteni. S maga a meghallgatás és megtétel is része lesz a hagyománynak, melyhez az egyetlen méltó magatartás a hűség.

d) A hívő ember kötelessége, hogy a szentek példájából, Krisztus megvalósított követésének lehetőségeiből (adott esetben a szerzet hagyományából) fölismerje a saját életformáját mint Isten ajándékát, és fokozatosan meg is valósítsa azt.

e) Az evangéliumi tanácsok szerinti élet se csak a jövőre tekintve valósul meg, hanem szükségszerűen visszautal a rendalapító történetére és alapítására. A regulához való hűség nem a korábbi szabályok kritikátlan elfogadása, hanem a hagyomány kritikus felülvizsgálata, hogy felelősségtudattal tudjanak élni az alapító karizmái szerint és tovább tudják adni a következő nemzedéknek.

Stephan Wisse

→ evangélium, hűség, kinyilatkoztatás, lelki szentírásolvasás, örökség, regula, Szentlélek, szó/ige

hála, köszönet

A hála lelkülete és a köszönet tette az embernek nem spontán megnyilatkozása, hanem a meggondoló megfigyelésből keletkező erény. Lényegét nem fejezi ki teljesen az, hogy a kapott jót érzelmileg viszonzza. Sokkal inkább az adás és elfogadás, a kérés és köszönet sok alkalmán túl az erkölcsileg érett emberek alapmagatartása, akik felismerték, hogy létüket, eredetüket és fennmaradásukat nem a maguk teljesítményének, hanem folyamatosan másoknak köszönhetik.

1. A hála erényének kifejlődéséhez valószínűleg szükséges a tapasztalat, hogy a másoktól várt dolgok bűnös mulasztások nélkül is elmaradhatnak, s ebből alakul ki a annak belátása, hogy létezésünket nem a kívánságaink és igényeink teljesítése biztosítja, hanem ingyenes ajándék. Mivel ilyen tapasztalatuk nincs, ezért a gyerekek és a fiatalok tulajdonképpen nem hálásak. A hálás emlékezés erősíti a jövő bizonytalanságát legyőző reményt és bizonyítja, hogy a jelenbe vetett bizalom alapvetően nem csal meg.

Így megállapítható, hogy a hála nem sajátosan keresztény, de valójában még csak nem is vallásos erény. Általában emberi és közösségi vonás. Ha sértik, az magát az embervoltot érinti, ha pedig hiányzik, az megöli a humánusmot. A hála az utolsó azon emberi megnyilatkozások sorában, amelyek a spontán öröm ujjongásával kezdődnek és a szándékos dicséretig emelkednek. A köszönet és hála ellentéte a tagadó tiltakozás és az erőszakos forradalom, amikor az ember önrendelkezését a realitással ellenkező módon abszolúttá teszik. A fogyasztói mentalitás is – mely gátlástalanul igényel mindent – lehetlenné teszi a szabad kérés és a szabad hála emberi gesztusát.

2. A köszönet és hála tulajdonképpeni teológiai minősítését az újkorban, főleg a reformált egyházak lelkiségében kapta meg: a kegyelem Isten – radikálisan meg nem érdemelt – ajándéka, ennek megfelelően a hála a keresztény hívő természetes reakciója. A hála az erkölcsi magatartást vezető erény Isten iránt is. A protestáns egyházakban vannak próbálkozások arra is, hogy a hálára építsék a keresztény etika teljes rendszerét.

A skolasztikus teológiában a hála az igazságosság részerénye. Aquinói Szent Tamás Cicerót követve (s joggal, hiszen természetes emberi erényről van szó!) *tartozásnak* mondja a hálát: a kapott jókért Istennek vallásossággal, a szülőknek pietással, a fölöttünk állóknak tisztelettel, jótevőinknek hálával tartozunk (STh II-II. 106).

A XIX. század filozófiai ateizmusának éles istenhit-bírálat (mely szerint a vallás emberi elgondolások kivetítése), a hála fontosságát kérdésessé tette: szerinte a hála erénye az elgondolt örökkévalóság mércéje, mellyel az ember önmagát biztosítja.

3. A hálának ez a magas értékelése az Ó- és Újszövetség hagyományos kijelentéseinek használatán alapul. A héber *barak* gyökből képzett *berakah*, s görög megfelelőit, az *eulogia* és *eucharisztia* szavakat köszönet és hála szavakkal fordították, s ez így maradt akkor is, amikor az újkorban a fogalom tartalma a szubjektív hála érzelmével bővült. A *berakah* és görög megfelelőinek hálára fordítása általános, és bár nem föltétlenül helytelen, félrevezető. Ezzel a szóval vallja meg a jámbor izraelita, hogy Isten szavával, tétével vagy hallgatásával, rejtőzésével találkozott. Ez a megnyilatkozás dicséret és hitvallás. Mint a vallásosság ősi cselekedete, ez a magatartás jellemzi a jámbor hívőt ma is az élet sok megszokott és rendkívüli helyzetében. Szent Pál apostol szerint (1 Tessz 5,18a) ez minden keresztény kötelessége, amit teljesítünk is, mint erről a gyakori „hála Isten” tanúskodik.

Az *Eucharisztia* hálaadással fordítása és szubjektív-érzelmi értelmezése félreértésre adhat okot, mert ma a hálaadásba nem értjük bele a hitvallást és az istendicséretet, hanem a szó érzelmi töltése miatt azt sugallja, hogy az Oltáriszentség ünneplésének érzelmi föltételei vannak. Ez pedig olykor lehetetlenné tenné az ünneplést, hiszen vannak az életnek olyan szakaszai (megpróbáltatás és szenvedés), amikor a hála érzése lehetetlen.

Angelus Häussling

→ étosz, Eucharisztia, kegyelem, fogyasztás, istendicséret, erények

haladás

Búcsúbeszédében mondja Jézus: „Én vagyok az út” (Jn 14,6). Ő az a „megtestesült” út, aki a Szentlélekben az örök Atyához vezet; állandóan ezen az úton kell járnunk és mind előbbre haladnunk. Ugyanakkor Ő jár elől ezen az úton, amikor felszólít, hogy kövessük Őt: „Aki követ, nem jár sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága” (Jn 8,12). Az embernek „el kell veszítenie önmagát”, és „vállára kell venni a keresztet” (Mt 16,24), ami élesen ellenkezik a ma annyira dicsért önmegvalósítással. Az önmegvalósítás ellentmond a biblikus és gyakran a távolkeleti elmélkedés elfogadott alaptörvényének: „aki meg akarja menteni életét, elveszíti, aki értem elveszíti, az megtalálja” (Mt 16,25). Az a haladás, amely nem Krisztus fényét követi, visszalépés, míg az, amit az Istentől elfordult világ visszalépésnek tart, igazi haladás.

A haladás az ember lényegével adott, amennyiben sokféle lehetőség születik vele, amelyeknek kifejlesztése kötelesség. Ugyanígy a keresztség kegyelmi lehetőségeket ad, melyeket ki kell bontakoztatni. Az újjászületésben részesül az isteni természetből arra hívva, hogy „magára öltse az új embert” és „összeforrjon Krisztussal a fővel”, egészen a „krisztusi nagykorúságig” (Ef 4,24.15.13). Az ehhez szükséges erőket a három isteni erényben, a hitben, a reményben és a szeretetben kapja meg, s hozzá a cselekvését segítő isteni kegyelmet. Így a haladás az ember és a kegyelem közös műve. A kegyelem ugyanakkor nem zárja ki az ember szabad kezdeményezését, hanem inkább tökéletesíti azt. Az ilyen haladás érés, aminek ritmusát a lustaság vagy az együttműködés hiánya, illetve a haladás erőltetése, hajszolása megzavarhatja. Hogy valóban létrejött-e a haladás, azt az út egy szakaszát áttekintő lelkiismeret ítélete mutatja meg. Ha túlértékelik a haladást, az alaptalan beképzeltséghez, ha aláértékelik, az alaptalan kétségbeeséshez vezet.

Aki mindkét szélsőséget elkerüli, az bizalmat és bátorságot nyer a lendületes haladáshoz, melyben Krisztust tekintve áthatja egymást a keresztfeszítés és a feltámadás. Ez mindinkább megszabadít a haladás fékeitől, sőt kizárja azokat és hasonlóná tesz a megdicsőült Üdvözítőhöz. Amint nincs feltámadás keresztfeszítés nélkül, sőt abban éri el csúcspontját, ugyanúgy a keresztfeszítés a feltámadásban éri el beteljesedését ahelyett, hogy leragadna a puszta aszkézisben vagy elveszne az értelmetlen önkínzásban. E két mozzanat helyes és mértéktartó együttműködése a lelkek megkülönböztetéséből ered, melyben Isten Lelke világosítja meg és vezeti igyekezetünket. Alapjában a keresztény haladás azonos a megélt reménnyel.

Johannes B. Lotz

→ fejlődés, hagyomány, hit, Krisztus követése, lelkivezetés, nagykorúság, önmegvalósítás, remény, szeretet, út

halál, meghalni

Az ember az egyetlen élőlény, aki tud halandóságáról. A biztos halál elkerülhetetlen sorsa olyan kihívás, amely tudatosan vagy tudattalanul végigkíséri és arra kényszeríti, hogy szembesüljön a maga életével.

Az ószövetségi ember bizonyos abban, hogy életének íve a születés és a halál közé van kifeszítve (Zsolt 39,6). A halál mint egyetemes sors az egyik embert beteljesült életének természetes végeként, a másikat hirtelen vagy erőszakos törésként éri. Senki nem dönthet életének hossza fölött, ez a hatalom egyedül Jahvéé, az élet és a halál uráé. Hozzá fordul panaszával az imádkozó, tőle kér segítséget a halálveszedelemben, a betegségben, az üldözésben és kéri életének megőrzését. A halál megszakítja a kapcsolatot Jahvéval is; a halott többé már nem dicsérheti Istent (Zsolt 30,10; 88,12) Az élet párbeszéd Istennel, aki előtt az ember feltárja szerencsáját, szenvedését, reményét, félelmét, sikerét és bűnét is. Tőle kéri üdvösségét. A halál ennek a párbeszédnek a félbeszakítása, kapcsolatnélküliség, alaktalanság. A halál állapotát árnyéklétnek értelmezik. A *seol*, 'alvilág' árnyékbirodalmában nincs se jaj, se szenvedés, de boldogság és remény sincs – nincs jövő.

A bűnbeesés után (Ter 3) a halál büntetés; annak kifejezése, hogy az ember nem Isten, hanem teremtmény és véges. Az Ószövetségben a feltámadás hite is Jahve megismerésének hosszú folyamatában bontakozik ki. Annak felismeréséből, hogy a gonosznak, a rossznak nagyobb szerencséje van az életben, alakul ki az egyéni remény, hogy az igaz ember a halálon túl Istennél megtalálja boldogságát (Bölcs 3,1-2; 5,15) Az apokaliptikában ez a remény a makkabeusi háborúkkal a háttérben sűrűsödik a halál utáni élet bizonyosságává (2Mak 12,44), amelynek ígérete minden embernek szól (Dán 12,2).

Az Újszövetség azt tanítja, hogy Isten különleges hozzánk fordulása Fiának megtestesülésében kapta meg végérvényes beteljesülését. Isten Krisztusban fogadta el felülmúlhatatlanul és visszavonhatatlanul az embert (2Kor 1,19). Mint valóságos ember, ő is halandó, amit egészen a keresztdozatig vállalt, beteljesülését pedig a feltámadásban éri el. A nagypénteki és a húsvéti eseményekben nyitja meg Krisztus az ember előtt a bűnből és a halálból való szabadulás útját és győzi le véglegesen azt az Isten-távolságot, amit ő maga is nagyon átértett emberi szenvedésében és halálfélelmében.

Az Újszövetség a maga halál-értelmezésében a bűn és halál összefüggéséről szól. Szent Pál szerint „a halál a bűn zsoldja” (Róm 6,23), de nem egy egyszerű *büntetéselmélet* értelmében, hanem mint az Istennel való közösségnek a bűn által történt megszakítása, mely egyúttal az élet elvesztését is jelenti. Egyedül Krisztus – aki maga az élet – vezeti ki az embert ebből a kelepceből (Jn 14,6). Aki hisz benne és megpróbál a szeretet törvénye szerint élni, megszabadul a halál hatalmától (1Jn 3,14). A halandóság által új valóság tárul fel számára, ami jelképesen a keresztséggel kezdődik. Miként a keresztségben az ember eggyé válik Krisztussal a halálban, úgy lesz eggyé vele a feltámadásában is (Róm 6,4-11). A feltámadás mikéntje azonban nem érhető el semmiféle spekulációval, mert: „érzéki testet vetnek el, szellemi test támad föl” (1Kor 15,44).

Minden időben érdekelte az embert a halál: elmerülés-e a nemlétbe, amit legfőbb tudomásul lehet venni, de értelmesen megmagyarázni nem lehet; vagy van-e a halálban remény, esetleg bizonyosság, hogy az ember mint személy testestől-lelkestől nem a pusztulásra, hanem új jövőre hivatott? A teológia az embernek ezt az aggódó kérdését nagyon komolyan veszi, nem térhet ki és nem is akar kitérni előle. Ugyanakkor látja, hogy a test és a lélek szétválásának a hagyományos sémája, ami évszázadokon át jellemezte a halál és halhatatlanság elképzelését, nem elegendő magyarázat. A halál a teljes ember – mint konkrét testtel rendelkező személy – végét jelenti. Ha a feltámadást az egész embert érintő eseménynek hisszük, akkor a halált is a maga teljességében kell tekintenünk. Az örök élet

reménye nem lehet a „mindig így lesz” naiv elgondolása. A búzaszem biblikus képe mutatja, hogy az átalakulás föltétele a radikális elszakadás fájdalmas folyamata. Ez vonatkozik az emberre is. Az egész ember megtestesült lélek és átjelkesített test. Az egészet érinti a halál. A halhatatlanság, mint a legnagyobb ígélet, elválaszthatatlanul hozzátartozik az emberi léthez. Ez nem az ember egyik tulajdonsága, hanem Isten ingyenes adománya, ajándéka.

Az önmagára reflektáló ember a véglegesség, az igazi szabadság, az igazság és szeretet vágyát érzi, amit maga képtelen kielégíteni. Isten azonban a Jézus halálában és föltámadásában beteljesült szeretetének ajándékaként visszavonhatatlanul ígéri az embernek beteljesülését. Ezt az ígéletet nem tudja elpusztítani a halál: a halhatatlan Isten a halandó embert befogadja saját halhatatlanságának feltétlen jövőjébe. Ezért és kizárólag csak emiatt – nincs végleges hatalma a halálnak fölöttünk.

A halál és a meghalás nem azonos. A meghalás ugyanis másként része az életnek, mint a halál; az egyik egy pillanat, a másik hosszú, gyakran fájdalmas folyamat. A súlyos betegek gyógyítása megmutatta, hogy miközben a halálra készül – a szorongáson, a kétkedésen, a megadáson és tagadáson át – eljut az élettől való elszakadásig, szeretetteljes ápolást igényel.

Az eutanázia kérése ezzel szemben többnyire abból a félelemből fakad, hogy az ember ki lesz szolgáltatva a gépesített orvoslásnak; abból a szorongásból, hogy mesterségesen meghosszabbítják az életét, amelyet az intenzív kezelést mellőzve emberhez méltóan be lehetne fejezni. Ez a kívánság az elhagyatottság és az elmagányosodás jele is lehet, amit az emberi együttérzés ellensúlyozhat.

Nagyon nehéz az öngyilkosság megítélése is. Jelentős filozófusok és írók hevesen védelmezik az önkéntes halálhoz való jogot, mint kiutat az értelmetlen és abszurd életből; az Egyház ugyanakkor elutasítja és elítéli az öngyilkosságot, mint az élet és halál fölötti isteni hatalom bitorlását, bár jelentős teológusok kevésbé határozott, differenciáltabb elbírálást követelnek. Mindazonáltal igaz, hogy az öngyilkosság legtöbbször a már el nem viselhető megterhelés, romboló beszűkülés jele, amit megelőz az emberi kapcsolatok elvesztése. A veszélyeztetettért a társadalom is felelős.

Mindezek után világosan kell látnunk, hogy csak tudatunk felszínén rettegünk a haláltól, létünk mélye sóvárog a tökéletlenség vége, a beteljesedés után, melyet a keresztény ember csak Istenben talál meg, aki egyedül örökkévaló és halhatatlan a lényege szerint.

Franz Böckle-Annette Soete

→ ars moriendi, betegség, beteljesedés, ítélet, lélek, mulandóság, örökkévalóság, reinkarnáció, siralom, szomorúság, teremtmény, test, vigasztalás

hallás, hallani

„Halljad Izrael!” (MTörv 6,4-9). Ez a szó parancsolóan, figyelmeztetően, hívogatóan és boldogítón hangzik Isten népe fölött. A zsidó liturgiában mind a mai napig központi helyen recitálják mint Isten uralmának elismerését.

A hallás több, mint csak hangok észrevétele. A hallás képessége lehetővé teszi a találkozást, megszünteti az elmagányosodást, kapcsolatot teremt, az ember párbeszédese létének jele. Mint a *te*hez fordulás a szeretet kifejezése. Természetesen figyelmet kíván. A görög *akouein* szóban még ott cseng a fáradozás, az igyekezet. Az oda nem figyelés vagy csak fél füllel hallgatás a közöny vagy a megvetés jele.

A hallás képessége hangsúlyozza továbbá az ember szociális voltát. Hogy éppen a hallásképtelenség mennyire elkülönít, azt fájdalmasan bizonyítja minden süket ember. A hallás ajándék és feladat. Az ember jól hallhat anélkül, hogy meghallgatna. Aki helyesen hall, tudatosan fordul a másikhöz, akinek szava igényként jelentkezhet. Ebben az esetben a hallgató engedelmeskedni tartozik, de ennek nem szabad függéssé torzulnia. Ezért mindig fontos, hogy magunkra figyeljünk, mit mond a lelkiismeret. Tulajdonképpen csak az hall jól, aki szeret. Számára könnyű a hallás, mert a szeretett *te* minden szavának örül.

Olyan nagy az ember méltósága, hogy Isten meghallgatja, sőt beszélő partnerré fogadja. Isten szereti az embert. Ezért küldte hozzá az Igét, hogy benne kinyilatkoztassa saját bensőjét. Az Ószövetség Isten és az ember párbeszédéről beszél. Ez a párbeszéd azonban Ádám gögje miatt, aki nem akart odafigyelni, korán megszakadt. Annál fontosabb a későbbiekben Isten parancsa és az ember kötelessége, hogy Isten szavára hallgasson. A felületes hallgatás nem elegendő, oda kell figyelni. Istent az különbözteti meg a bálványoktól – melyeknek van ugyan fülük, de nem hallanak (Zsolt 113) –, hogy Ő mindig kész hallgatni és meghallgatni az embert. Az Újszövetségben az Atya a Fiúban nyilvánítja ki szeretetét. Erre az Igére kell hallgatnia annak, aki üdvözülni akar. Nem elég csupán a hangokat meghallani, hanem értelmes odafigyelésre van szükség. Az ilyen meghallgatásból származik a hit, s a hallottakhoz kell igazítani a cselekedetet. Különben a hallás botrányhoz, megátalkodáshoz és hitetlenséghez vezet. Az Isten szavára hallgatás a Szentírás vallásának mint kinyilatkoztatott vallásnak a jellemzője. Isten szavának Isten rendelte magyarázója az Egyház, az apostolok és utódaik személyében. Aki rájuk hallgat, magára Krisztusra hallgat. Isten általában nem kizárólagosan beszél. Szavát minden emberhez intézi. Közösséget alkot, mert Isten szavát meghallgatni a közösség feladata. A közös meghallgatás éltet, lelkesít és másokra is hathat. Ha azt tanítja a Szentírás, hogy az üdvösséget szerző hit a hallásból származik, akkor egyúttal világossá lesz az is, hogy milyen döntő a Szentlélekben való hallás az üdvösségre szoruló ember számára. Isten Lelke teszi érzékennyé, hogy szívével figyelje, mit akar neki mondani Igéje által Isten. – Kétségtelen, hogy a hallás az ember lényeges alkotóeleme és a lelkiélet alapfogalma.

Karl-Heinz Kleber

→ Egyház, egyházközség, engedelmisség, hit, Isten Igéje, kapcsolat, prédikáció, találkozás

hallgatás, csend

Minden vallás szükségesnek találja a csendet és a hallgatást Isten megismeréséhez. A kozmosz csendje, a teremtés nagysága Istenről beszél. A zsidó vallás, melyre általában a szó jellemző, ismeri a „Jahve színe előtti hallgatást”; az iszlám imádkozó tiszteletteljes hallgatásba merül; az ortodox keresztények ünnepélyesen hallgatnak, hogy „Istennek megadják a szót”; a kínaiak csendes pillanatokot iktatnak istentiszteletükbe; a hinduizmus, de még inkább a buddhizmus kedveli a csendes elmélyülést. „Az ősrégi felismerés, hogy a hallgatás imádság lehet, az egyiptomiak vallásában, Plotinosznál, az újpitagóreusoknál és minden vallás misztikusainál megtalálható. A vallástörténet tanítja, hogy minden vallás fő feladata a találkozás a szenttel és az ő megismerése.” (D. Savramis).

A Bölcsesség könyvében olvassuk: „Mialatt mély csend borult mindenre és az éjszaka sietős útja közepén tartott, mindenható szava zord harcos módjára ott termett az égből” (Bölcs 18,14). Elhagyva a harcias Isten képét Keresztes Szent János így fogalmazza meg imádságát: „Egyetlen szót mondott az Atya, és az a Fia volt; és mindig beszél örök hallgatásban és a léleknek a csendben kell meghallania” (A lobogó láng). A szó és a hallgatás feltételezi egymást.

A II. Vatikáni Zsinat liturgikus megújulásához hozzátartozik az a felismerés, hogy a beszédnek a hallgatásban kell gyökereznie és a csendnek értelmes szavakban kell kifejeződni. A vallások közötti párbeszédéről mondja W. Kurtz: „Buddha hallgatása és Jézus beszéde között mély dialektika vagy komplementaritás (azaz kölcsönös kiegészítés) lehetősége van, s talán éppen ezek szintézisétől függ az eljövendő világ boldogsága” (A lótuszvirág kincse). Wittgenstein azt mondja a misztikus élményről: „Van kimondhatatlan dolog. Ez nem okoskodás eredménye, hanem a látásé. Így mutatkozik mint alap, de nem az okság elve értelmében, hanem a kimondhatónak arra az értelmére utalva, amely emögött a kimondhatón túl van, kívül a világon.”

A hallgatás és a csend különösen a kolostorokban és a szerzetesi közösségekben a Szenttel való találkozás; a csend mint hallgatag imádás, mint a felesleges beszéd korlátozása, elkülönülés a világ lármájától. Veszélye az, hogy befeléfordultsághoz (introvertáltság), a távlatok beszűküléséhez és a közlőképesség hiányához vezethet. Pozitív hatása az ember belső értelem- és értékigényének felépítése.

Avilai Szent Teréz a kármelita rend reformálásánál a Szentírás szavaira – „csendben dolgozzék” (2Tessz 3,12) és „az igazságosság csendet teremt” (Iz 32,17) – valamint a Kármel regulájának magvára támaszkodott: „erőtök a csendben és a bizalomban rejlik” (vö. Iz 30,15). A kisebb kolostorokban napi két órás csendes imádságot vezetett be (benső ima, szemlélődés). Az imádság Jézusra, az Igére irányul, legmélyebb alapja a szótlan elmélyülés. Önmaga föllalozása, minden lelki képesség elhallgatása az imádkozásban a halál élménye is lehet (a lélek sötét éjszakája). Végül a csendben Istennél időző lélek olyan védettséget érez, amit a változó körülmények nem zavarnak (Lelki várkastély; Véges és végtelen lét).

A Kelet meghívását a csendes elmélyülésre (H. M. Enomiya-Lassalle) a nyugati kereszténységnek meg kell fontolnia és gyakorolnia kell. H. Waldenfels szükségesnek tartja, hogy a nyugati ember „ismét megtanulja a hallgatás fegyelmét”. Az Igéről szóló beszéd mélységét a Kelet és Nyugat találkozásában és hagyományaik újrafelfedezésében kell ismét megtalálni (A pápa békeimádsága Assisiben 1986-ban).

A csend szót békével is lehet fordítani. Avilai Szent Teréz olyan légkört akart teremteni a kolostoraiban, amelyben Isten a békeként mutatkozik meg. Nyugton és csendben lenni nem megpihenést jelent, hanem a szívnek azt a fenntartás nélküli nyíltságát, amelyben egyedül csak Isten tud működni. A hallgatag nyíltságban, a dolgoktól való függetlenségben, „az értelem halk szavára” figyelésében találkozhat Kelet és Nyugat.

Waltraud Herbstrith

→ elmélkedés, elmélyülés, imádás, lárna, magány, meditáció, misztérium, sötét éjszaka, tevékenység/szemlélődés

Hammarckjöld, Dag

Hammarckjöld 1905-ben, Jönköpingben (Svédország) született, 1961-ben Afrikában Leopoldville és Ndola közötti repülőútján merénylet áldozata lett. Olyan politikus volt, aki az 50-es évek válságainak idején (Szuezi, magyar forradalom, Kongó) minden erejével a béke fenntartásán fáradozott. Előbb tagja, majd vezetője a svéd ENSZ-küldöttségnek, 1953-ban *Trygve Lies* utódjaként az ENSZ főtitkára lett, 1957-ben pedig a Biztonsági Tanács egyhangúan újra megválasztotta. Hammarckjöld személy szerint arra törekedett, hogy az ellentéteket ne fegyveresen oldják meg, és megpróbált érvényt szerezni annak, hogy az ENSZ békeszerző intézmény legyen a világban, különösen a gyarmatok felszámolásában.

Tiszta egyénisége cáfolta a mondást, mely szerint „a politika mindig piszkos üzlet”. A helyesnek ítélt dologban összekapcsolta a hajthatatlanságot az emberszeretettel. Titokban maradt, hogy a világviszonylatban elismert, de egyben támadott politikus keresztény misztikus volt (ezért rendezett be az ENSZ székhelyén New Yorkban elmélkedő szobát). Kongói meggyilkolása után New Yorkban megtalált naplójából derült ki, milyen erőforrásokból táplálkozott a világbéke politikus. *Leif Belfrage*hoz intézett kísérőlevelében írta: „Naplómat nem azzal a szándékkal kezdtem el, hogy később bárki is kézbe vegye. Későbbi sorsom és mindaz, amit rólam mondtak vagy írtak, megváltoztatta a helyzetet... Ha kinyomtatásra érdemesnek találod a naplót, feljogosítalak a közzétételére, legyen önmagammal és Istennel folytatott beszélgetéseim 'fehér könyve'.”

A középkori misztikától, de főleg Keresztes Szent Jánostól tanulta Hammarckjöld, hogy az önfeláldozás önmegvalósítás. A bensőség és a *lélek magánya* nem zárja el az embert a világ iránti felelősségtől, hanem *tevékeny társadalmi szolgálatra* képesíti. Hammarckjöld nem állt meg benső istentapasztalatánál, hanem az emberek közé ment. Izraeli találkozása Martin Buberrel arra készítette, hogy lefordítsa *Én és te* c. könyvét. Hasonlóképp hatott rá Albert *Schweitzer* és a francia Saint-John *Perse* etikája; az utóbbi szavai: „a jövő pásztorai vagyunk” lehetne Hammarckjöld életének mottója. Halálának megérzésével mind jobban azonosult a szenvedő Krisztussal. Mélyen érintették Pascal szavai Jézusnak az idők végéig tartó agóniájáról.

Naplójának közzététele felrázta a világ közvéleményét, és erőszakos halála után még ellenfelei is elismerték. Első életrajzírója és barátja, Sven *Stolpe* állapította meg: „A divatos svéd írók tíz éven át pusztán természetellenességnek gúnyolták a tisztaságot, az áldozatot és az önmegtágadást, életképtelen hazugságnak mondták a kereszténységet. A svéd irodalom egyidejűleg pornografikus ábrázolásával állattá alacsonyította az embert. Ebben a nagy meggyalázásban mint világító jel, mint az eleven lelkiélet folyama jött Hammarckjöld könyve (*Wägmarken*), bizonyítékául annak, hogy a régi keresztény szavak étellel telítődhetnek és a keresztény út még mindig az élet útja.”

Hammarckjöld élete jel a század második felének politikai világában.

Waltraud Herbstrith

-> béke, erőszak, politikai tevékenység, szolgálat, világ

hangulat, hangulatok

A hangulatok a test megnyilvánulásainak, az élménynek és a magatartásnak feszítő erőt, irányzékot és szint adó állapotok. Fölbredhetnek kívülről érkező érzéki hatásokra, belülről a régebbi élmények felidézésére, illetve a külső és belső tényezők együttes hatására.

Ez utóbbi értelemben négy alapvető vágy (ösztönös, személyes, értelmes, hívő) kísérő jelenségei. E négy vágy a tudatunkban mint az ösztönös, a személyes, az értelmes és a hívő *én* sajátja jelenik meg:

– a *jókedv* az *ösztönös én* kreativitás-képességének érzése, az akadályok legyőzését, alkotókedvet biztosít;

– a *megelégedettség* a *személyes én* beteljesedés-, az *érdeklődés* a *személyes én* aktivitás-érzése;

– az *öröm* az *értelmes én* alapérzése, tartósságához a hit elengedhetetlen;

– a *békesség* a *hívő én* alapérzése.

Ezek ellentétéként *félelem* ébred, ha egy vágy tartósan kielégíthetetlennek bizonyul és se nem pótolható, se magasabb szintre nem emelhető. *Harag* támad az emberben, ha úgy látja, hogy akadályokkal kell szembe szállnia; *szomorúság*, ha az akadályok legyőzhetetlennek bizonyulnak.

Ha ezeket az elemi érzelmeket rejtegetni kell (pl. büntetés miatt), *pótérzelmek* jelennek meg (bosszúság, neheztelés, önsajnálát). Ha a hit engedi a hangulatok harmonikus hullámzását, nem lépnek föl pótérzelmek vagy neurozisosok. S ha legalább alapvetően sikeres a hit és az érzelmek integrációja, az hangulat- és élményvilágból eltűnik a szorongás és a kudarc, s az érzelmek lendületet adnak a spiritualitásnak.

1. Isten teljesen kielégíti minden vágyunkat (ApCsel 14,17). Isten szava a „szív öröme” (Jer 15,16), vigasztal: „Sírásomat öröme fordítottad, elszaggattad gyászruhám és körülöveztél vigassággal.” (Zsolt 30,12). Jézus megszabadít minket a szomorúságtól, örömet és békét ajándékoz nekünk (Jn 15,11; 16,22; 17,13; 20,19). Már most derűsek lehetünk a reményben (Róm 12,12), biztonságban lévén Isten szeretetében (Róm 8,31-39), mint a „világosság gyermekei” (Ef 5,8), a napot nem hagyjuk lenyugodni haragunk felett (Ef 4,26.30); legyőzhetjük a rosszat jóval (Róm, 12,21) és a világiás félelmet a hittel (1Jn 5,4). Jézus maga is átélte a félelmet (Mt 26,36-46), de úrrá lett rajta az imádsággal: „Abba, Atyám... ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogy te” (Mk 14,36).

2. A spiritualitás önálló istenkeresés és teljes Isten felé fordulás. Az istenkeresés a célt kezdetben csupán sejtji; a teljes Isten felé fordulás mind a négy vágyat tudatosan célra irányítja. A spiritualitás megmutatja, hogyan kell bánnunk hangulatainkkal, s így részesedés Jézus Krisztus egységesítő tevékenységében: „újra összefoglal mindent, ami a mennyben és a földön van” (Ef, 1,10). Ez az egységesítés, integráció nem lehetséges megfelelő érzelmek nélkül, vagyis anélkül, hogy az ember a személyes kapcsolatok szövetékében negatív és pozitív érzelmeket ne érezzen és viszonzjon. A kapcsolatok elszegényednek, ha a kölcsönös érzelmekről időnként nem esik szó. Nem ébredhetnek megfelelő érzelmek, ha fejlődési zavarok vagy elfojtások gátolják őket, vagy csak negatív ítéletet váltanak ki. Hogyan bocsásson meg az ember szívből, s hogyan tudna haragja fölé kerekedni, mire lenyugszik a nap (vö. Ef 4,26), ha elemi érzelmeit már a gyermekkorban eltemették vagy megcsönkítették? Hogyan lehet a szomorúakat vigasztalni, ha valaki képtelen fájdalmat érezni és e hangulatban elmélyedni?

Ilyen sérüléseket figyelmességgel, törődéssel kell gyógyítani; olyan beavatkozásra van szükség, amely megszünteti az érzelmi elidegenülést és segít az érzelmek védett keretek közötti átélésében.

Adolf Heimler

-> barátság, béke, érzékek, érzelem, félelem, integráció, Istenre hagyatkozás, könnyek, öröm, ösztön, pszichológia, sóhajtozás, személy, szeretet, szomorúság, tudattalan, üdvösség, vidámság

harag

1. A harag az agresszivitás egyik formája. Az agresszió a gondoskodással és a nemiséggel együtt az ember három alapösztöne.

Bár az emberi hajlamok mögött ösztönök húzódnak meg, az embernél *ösztönhöz nem kötöttségről* beszélünk. Ösztöneiben ugyanis nincs az a határozottság, ami az állati ösztönt jellemzi. Az embernek személyi központja van, s ezzel állást foglalhat és kell is foglalnia ösztöneivel kapcsolatban. El kell döntenie, hogy az ösztönös ingert megszünteti-e vagy szabad folyást enged neki. Lelkiismeretében felelős ösztöneiért.

Az emberi ösztönök a gyermekkorban alakíthatók és alakítandók is. A gyermeket lehet agresszivitásra, de lehet gyöngédségre, szelídségre is nevelni. Ennek következményei vannak a szociális magatartásra. A szociális kapcsolatok csak akkor sikeresek, ha az agresszió és a gyöngédség megfelelő egyensúlyban van. A nemiségről csak annyit, hogy megerősíti a meglévő kapcsolatot.

A haragot szülő helyzetekben adottságuknak és nevelésüknek megfelelően reagálnak kisebb vagy nagyobb haraggal az emberek.

2. *A harag-jelenség.* A harag sokféle módon mutatkozik meg. Bosszankodunk, haragszunk a botrány, a másként gondolkodók, az *ideológiai* korlátozottság, sértő megjegyzés, egyéni kudarc vagy akár egy légy miatt is.

A harag testi jelei az elvörösödés, a pulzus gyorsabbá válása... Lélekben úgy érezzük, hogy küzdenünk kell.

3. A harag megítélése történelmileg nagy változáson ment át. A *sztoa* például megkövetelte az érzelmek fölötti uralmat. Ennek következtében nyugaton határozottan megkövetelték, hogy az ember ne mutassa ki érzelmeit. Ma sok pszichológiai iskola próbálja megszabadítani az elfojtott agressziótól megbénult embert a cselekvésképtelenségétől azáltal, hogy felszínre hozzák agresszivitásukat. Nagy jelentőséget tulajdonítanak az erőszak levezetésének, s ezért azt ajánlják, hogy másokra való tekintet nélkül vezessék le haragjukat, pl. sportoljanak, fussanak az erdőben, zongorázzanak, labdázzanak.

4. Az emberek közti kapcsolatban ez a tanács nagyon kevésnek látszik. A haragvó embernek két dolgot kell tudnia. Az első: jó, ha (a sztoikus irányzattal szemben) a harag világosan megnyilvánul. A második: ugyanakkor mindig jelezni kell a készséget a párbeszédre, a dolgok tisztázására. Nem elég a magunk haragját kikiabálni, a másikat pedig magára hagyni. Jézus megmutatta a haragját: haraggal kergette ki a kereskedőket a templomból (Mt 21,12), haragudott Péterre, aki küldetéséről akarta lebeszélni és így szólt hozzá: „Távozz tőlem sátán” (Mt 16,23). De mindig hajlandó volt a párbeszédre.

A harag kapcsolat-érzés, ugyanúgy mint a fájdalom, a félelem és a bizalom. Aki megmutatja haragját és beszél róla, az abban bízunk, hogy a partner kibírja a haragot és megmondja a véleményét. Újabb kapcsolatban bízunk. A keresztény antropológia nem mondhat le a párbeszédéről. Hisz abban, hogy minden ember mögött ott van a *te*, s az érzelmek becsületes megmutatása a *te* jogát ismeri el.

5. A harag helyes megélése az önkifejezést szolgálja. Nagyon fontos helyzetbe hoz bennünket: miközben realizálja alakunkat a világban, segít eljutni önmagunkhoz.

6. Szólni kell a mindig leselkedő manipuláció veszélyéről is. A „legyetek jók egymáshoz”, a „légy mindig nyugodt” felszólítás kísérlet lehet arra, hogy a problémát, amit a harag jelentkezése felszínre hoz, a szőnyeg alá söpörjék és az igazi helyzetet elpalástolják. A manipuláció a spiritualitás, az alkotás és önmagunk halála; ellenőrzés, de nem élet. Egy rendszeren belül az ellenőrzés azt jelenti, hogy párbeszéd nélkül állapítják meg, mi a jó és mi a rossz. Így zárják az érzelmeket terméketlenségbe. A manipuláció Isten akaratának

megakadályozására vezethet, aki azt mondta: „bensejükbe adom és a szívükbe írom törvényemet” (Jer 31,33).

7. A jogát mindig kiharcolni akaró harag helyes feloldása higgadtságot követel. A higgadtság nem tekint mindent halálos fenyegetésnek. A higgadt ember tud visszahúzódni. Neki az élet folyamat. Nem fullad meg a haragban és megakadályozza, hogy a harag az életet tönkretévő gyűlöletté legyen. A higgadt ember nem mond le a harag kimutatásáról, de türelmes és passzív tud maradni, és képes várni. Ehhez a magatartáshoz a legnagyobb figyelem társulhat.

Reinhold Haskamp

→ agresszió, barátságosság, dialógus, érzelem, Istenre hagyatkozás, konfliktus, követelmény, kritika, manipuláció, ösztön

haszidizmus

A *chassid* az Ószövetségben azt az embert jelenti, aki megtapasztalja Isten ajándékozó kegyelmét (*hesed*) és életét e tapasztalathoz igazítja, vagyis jámbor, istenfélő. A jámborak vagy istenfélők (*haszidim*) a válságos időkben vallásos megújulási csoportokat szerveztek, melyekből ma hármat neveznek haszidizmusnak:

1. A Krisztus előtti évszázadok haszidizmusa, először a Makkabeusok harca idején tűnt fel (Kr. e. II. sz., vö. 1Makk 2,42);

2. Az ún. *chaside askenáz* a középkori német és francia zsidóságban keletkezett (XII-XIII. sz.).

3. A XVIII. században Kelet-Európában keletkezett haszidizmus – bár virágkora már régen letűnt – mindmáig megmaradt, és a zsidóság nagy centrumaiban vannak követői.

Az a *haszidizmus*, amelyről most beszélünk, a zsidóságon kívül is e néven vált ismertté, és főként M. Buber által a nyugati gondolkodáshoz alkalmazkodó zsidó mozgalmat jelenti. Forrásainak tudományos földolgozása még csak a kezdeteinél tart. Tulajdonképpen megalapítója *Izrael ben Eliezer Baal Schem Tov* (a „Bescht”, 1700-1760 k. élt). További fontos nevek tanítványi köréből *Mesritschi Dov Bär* (a jeles *maggid*, 'prédikátor', 1710-1772); *Polnoei Jakob Josef* (+1769), *Bratzlawi Rabbi Nachman* (1770 k.-1810) és *Ladi Schneur Salman* (1745-1813), a ma is nagyon eleven, nagyon intellektuális *chabad haszidizmus* alapítója.

A haszidizmus lelkeségének legfontosabb jele a belső jámborság hangsúlyozása. Kulcsfogalmai a *kavvanah*, 'a belső figyelem, szándék' és a *hitlahavut*, 'lelkesezés, lobogás' a Tóra külsőséges megismerésével és teljesítésével szemben. Az intellektualizmussal szemben hangsúlyozott érzelmesség a haszidizmust a tömegekhez vitte közelebb. Főleg a társadalmilag és intellektuálisan hátrányos néprétegekhez szólt, és lehetővé tette, hogy visszatérjenek atyáik vallásához egy olyan időpontban, amikor a keleti zsidók továbbra is ragaszkodnak a törvény hagyományos megismeréséhez (ezeket mint a haszidizmus ellenzőit *mitnagdim*nek mondják), a nyugati zsidóság viszont a szellemi fölvilágosodás és a társadalmi emancipáció felé fordult. A haszidizmus jellemző vonása a mindenkori közösség fejének – *zaddik* vagy jiddisül *rebben* – uralkodó szerepe. Ő a közvetítő Isten és követői között, s ebből természetesen versengés támadt a rabbikkal, és felmerült a *rebben* státussal való visszaélés veszélye is, főleg azért, mert a korábban karizmatikus szerep öröklődő hivatallá lett.

A felfokozott vallásos öröm- és megváltásvárás- élményből mint alaphangulatból az ének, zene és vallásos tánc rendkívüli szerepe fakad. A szájhagyomány legfőbb formája (a nagyon korai rendszeres teológiai írások mellett) a legenda, mely rendszerint egy *zaddik* cselekedeteiről, csodáiról beszél, és az anekdota, melynek középpontjában egy-egy *zaddik* mondása áll.

Kézenfekvő a párhuzam a korai kereszténység és a korai haszidizmus között, még a lelkeség területén is; de van egy alapvető különbség: a haszidizmus mindig zsidó mozgalom maradt és jellemző rá az újkori kabbala, teozófia és a lélek-vándorlás. A Tórához való alapvető ragaszkodás továbbra is megmaradt. Mivel egyetlen *zaddik*, maga Bescht sem akart versenyezni és nem is versenyezhet Jézussal, a keresztény lelkeség félelem nélkül megnyílhat a haszidizmus és modern képviselőinek kezdeményezései előtt.

Peter Kuhn

→ ének, Ószövetség, zene, zsidóság

hatalom

A hatalom a Max Webertől származó, s általánosan elfogadott meghatározás szerint: egy személy vagy csoport képessége arra, hogy akaratát és célját végrehajtsa külső vagy belső, anyagi vagy személyi ellenállás dacára is. Eszerint a hatalom a hatalmaskodás rokona, amihez viszont a kizsákmányolás, elnyomás és erőszak fogalma kapcsolódik.

Az evangélium fényében nézve a hatalom, mint minden más emberi képesség, bűnösen (önzőn, elbizakodottan) is használható. A hatalom azonban önmagában, nyilvános szervező és vezető feladattal párosulva az egyén vagy a közösség képességének, az embertársak és a közösség szolgálatának is tekinthető.

Ugyanakkor minden hatalom az emberileg és istenileg megalapozott adottságok gyümölcse, mely a mindent lehetségessé tevő karizmától és a szolgálati feladattól függ. Saul és Dávid király kiválasztása Sámuel próféta által isteni parancsra történik (1Sám 8-10; 16). Ez mindenfajta emberi hatalom megalapozása és állítása szempontjából örök példa, ugyanakkor mindkettőjük sorsában látható az ember kísértése is, hogy a hatalommal önzőn, istenellenesen visszaéljen (vö. 1Sám 15; 2Sám 12).

Mivel az emberi hatalom biblikus értelemben végül is mindig az Istentől ajándékozott részesedés az Ő mindenhatóságában, minden probléma nélkül adottságként ismerik el, főként ott, ahol a hatalmat *idegen*, pl. a római császár gyakorolja (vö. 1Tim 2,2). Aquinói Szent Tamás szerint az ember éppen a hatalomban mutatkozik leginkább Isten képmásának, csak törekednie kell rá, hogy a jóságában is képmás legyen (vö. STh II-II. 2,4).

A visszaélés kísértései ellenére, az ellenőrzés valamint a bírálat szükségessége miatt, a hatalom az emberi együttéléshez elengedhetetlen szolgálati képesség, amelyre az emberek a szeretet törvénye szellemében hivatottak.

Franz Furger

→ ellenállás, karizma, kritika, manipuláció, szolgálat, tekintély

határ

1. A határ emberi alapélmény, véges teremtményvoltunk kifejezése. Életünknek van kezdete és vége, és egyiket se magunk irányítjuk.

2. *Megjelenési formák.* A határ először is minden ember egyediségének kifejezője, ezért azonosságának védelme. Elhatárol a *te*-vel, a *mi*-vel és a *világ*-gal szemben. Ez nem zárja ki az én, a te és a világ közötti határátlépést az egymásrataltság és a közlés formájában. Ezeknek jele a nyelv és a szeretet. Ugyanakkor ismerünk szótlanságot és szeretetlenséget és azt a tényt is, hogy a szeretet még a legkedvesebb embernél sem ér véget.

Az ember korlátolt lény. Meghatározott, vagyis történelmileg, kulturálisan és társadalmilag behatárolt szituációk alkotják léte kereteit. Világra nyitott szelleme mindig az egészre irányul, de mindig csak részleteket, töredéket ér el és sokszor hibásan méri föl a valóságot. Minden válasz új kérdés kezdete. Akaratunk, vágyunk, törekvésünk a végtelenre, a jóra irányul. Mindig csak a részletcélrt érjük el, sokszor még azt is elhibázzuk. Cselekedeteink elmaradnak a kötelesség mögött, kudarcot vallunk és bűnössé válunk.

Szeretnénk élni, lehetőleg sokáig és minden áron. Az élethez kapcsoljuk az egészséget, a tetterőt, a félelemtől és a fájdalomtól való mentességet. Életünk korlátjai a szerencsétlenség, természeti katasztrófák, az emberek fenyegetései, testi-lelki bajok és szenvedések. A korunk hajtóerejének tűnő beláthatatlan tudományos és technikai haladás beleütközik a növekedés korlátjaiba, nemcsak a természet és a környezet fenyegetésére, hanem az elkerülhetetlen kérdés által is: felelősen megtehetjük-e, amit technikailag megtehetünk?

A végesség legszélsőségesebb élménye a meghalás, illetve a halál. Semmi se olyan biztos, mint a halál, bár az órája és módja bizonytalan.

3. *Lehetséges viselkedési módok a határokat látván.* Ezek attól függenek, hogy mit képzel az ember a határokon túli világról. Ez a másik világ teljesen ismeretlen; ez a pusztaság semmi; az egyén feloldódása a természet mindenségében; ez a nirvána vagy az örökös visszatérés, reinkarnáció – vagy maga az élő Isten?

Ebből a következő lehetőségek adódnak: a határokat lehet tagadni, s csak a pillanatnak élni és a végsőkig kihasználni; úgy is tehet az ember, mintha a meghalás és a halál csak a mások sorsa lenne. Az ember tiltakozhat, sőt fellázadhat a korlátok ellen, de meg kell tapasztalnia, hogy ez teljesen hiábavaló. Ebből keletkezik az a magatartás, amely az életet képtelenségnek, átoknak, értelmetlenségnek, *hiábavaló szenvedélynek* tekinti. A bátorság legfőbb formájának a dacot magasztalják. Mások egyszerűen elfogadják a határokat, napról napra élnek anélkül, hogy a létről gondolkodnának.

Egy egészen más magatartás elismeri a határokat mint teremtmény voltunk jelét, ami a Teremtőre, a határokon túli mindent meghatározó valóságra utal. Ez a magatartás megóv a göggtől és a titanizmustól, de a rettegéstől és a kétségbeeséstől is. Ezek helyét a remény és a bizalom és az egész ember Isten előtti szabad felelőssége foglalja el. Ha a meghalás és a halál az ember határainak legszélsőbb formája, akkor ezek jelentik azt a helyet és órát, ahol és amelyben az ember a végességét és teremtett voltát legmélyebben éli át úgy, mint az üres és nyitott tenyér szituációját. Ha Isten valóban Isten, akkor neki a halál nem határ, hanem az a hely, ahol Isten velünk találkozik és mi Istennel találkozunk.

Jézus értünk való halála és feltámadása bizonyítja, hogy ez így van. Ezek javunkra szolgálnak. A határon túli Isten megismerése csak úgy lehetséges, ha az ember élete folyamán gyakorolja és észreveszi a határokat, búcsúzásokban a határon túli élő Istenre utalást.

Ez a felismerés teszi lehetővé, hogy a meghalás művészetét az élet művészetének tekintsük, illetve azzá tegyük, a halálban ne átkos végzetet lássunk, hanem kaput, ami a

zártságból a szabadságra nyílik és az élet beteljesülése, az életé, ami halált nem ismer. Ilyen módon a halált nem elszenvedjük, hanem a hit legnagyobb tetteként hajtjuk végre.

Heinrich Fries

→ ars moriendi, azonosság, betegség, beteljesedés, bizalom, boldogság, bűn, értelem, föltámadás, halál, örökkévalóság, rezignáció/kétségbeesés, szenvedés, szeretet, tagadás, technika, teremtmény, vágyódás

haza, hazátlanság

A keresztény hit évszázadokon át és számtalan ember számára még ma is a haza egy darabja, többé-kevésbé hordozó része magától értetődő életterületeknek. Ugyanakkor hitük nem engedi meg, hogy a keresztény ebben a világban véglegesen és korlátlanul berendezkedjen és ezt a világot végleges hazájának tekintse (vö. Jn 17,16). Az otthonosság és hazátlanság közötti feszültség, a berendezkedés és az állandóan megújuló hontalanság a keresztény hit része, és így a keresztény jámborság olyan ismertetőjegye, aminek ma különös jelentősége van.

1. Az ószövetségi pátriárkák történetének elején felszólítja Isten Ábrahámot, hogy hagyja el hazáját, rokonságát és szülői házát (Ter 12,1). Az üdvösség meghatározó élménye Izrael népe számára az exodus, a kivonulás Egyiptomból, az út, amely a húsos fazekaktól a pusztaságba vezetett. Az ígért földjét Izrael az üdvösség ajándékaként értelmezte és ünnepelte; de mindig nyomatékosan magyarázták, hogy az új haza ajándék, feltételhez kötött ajándék, amit el lehet játszani. Megfelelő figyelmeztetések szerepelnek a Második Törvény keretbeszédeiben (8,7-11). Júda királyságának megszűnte és Jeruzsálem lerombolása után a próféták új, minden eddig felülmúló hazát ígértek Izrael népének (Jer 31,8). Az apokaliptikában ez az új haza mint eljövendő időszak radikálisan ellenkezik a mostani, gonoszsággal és igazságtalansággal telített korrallal.

Jézus arra szólított fel, hogy érte és az evangélium kedvéért elhagyjunk „otthont, testvért, anyát, apát, gyermeket, földet” (Mk 10,29), és arról beszélt, hogy az Emberfiának nincs hová lehajtania a fejét (Lk 9,58). Az Isten országának meghirdetése nem a biztosított, békés berendezkedésre törekszik, hanem azzal, hogy meghív a követésére, viszonylagossá tesz minden kötődést és védelmező rendet. Jézus a mennyek országát a földben elrejtett gyöngyökhöz és kincshez hasonlítja (Mt 13,44), aminek kedvéért a megtaláló mindenét eladja.

Az újszövetségi levélirodalom különféleképpen mutat arra, hogy keresztény voltunkhoz hozzátartozik a hazátlanság. A Zsidó levél a múlt nagy hívőit, akik előképeink a földön, vándoroknak és idegeneknek tartja (Zsid 11,13), akik „jobb” égi hazát keresnek. Az első Péter-levél kifejezetten „idegeneknek” (1,1) és „ebben a világban idegeneknek és vendégeknek” (2,11) szólítja a hivatottakat. „Az idegen helyen csak átmenetileg, egy városban polgárjog nélkül élő idegenről vett hasonlatok a keresztény életet olyannak tartják, mint ami nem illik bele az általános életstílusba, hanem a fogható életföltételeket felülmúló remény, mely az életet az adott életföltételek között szabályozza. A keresztényeknek tehát máshol van a hazája” (N. Brox). Pál apostol a keresztények égi hazájáról (Fil 3,20) és „örök otthonról az égben” beszél (2Kor 1,6).

2. *Pillantás a történelemben.* Az út a nemkeresztény környezetétől *idegenként* és *vendégként* elkülönült öszechháztól a *kereszténységbe* vezetett. Ezáltal a kereszténység maga mindent átjáró és meghatározó környezetté, magától értetődő hazává lett. Ugyanakkor a *hazátlanság* a keresztény spiritualitás alapmotívuma maradt: részben világos elhatárolódás a nagy egyházzá fejlődéssel szemben (korai szerzetesség, középkori szegénységi mozgalmak és a hitújítás korának keresztelő mozgalmak), másrészt az Egyházban lévő feszültség lerakódása (a papok és a szerzetesek világtól elforduló lelkisége az egyik oldalon, a másikon a csupán *világi hívek*, a laikusok kompromisszumokra utaltsága). A spirituális hagyományban a keresztény otthonatlanság *világtól való menekülés* és *világmegvetés*, a földi keresztény élet pedig csupán átmenet a mennybe, a tulajdonképpeni hazába.

Az újkori szekularizálódásban alaposan megváltozott a helyzet. Kialakultak a többé már nem keresztény világiasság különböző autonóm területei (állam, tudomány, gazdálkodás, művészet), ugyanakkor feszültségek és ellentétek támadtak a hagyományos egyházi-vallásos azonosság és az új honosulási igények és ajánlatok között. A keresztény *világtól való*

menekülés, hazánk az ég felfogás a valláskritikai érvelések és az evilágiság pergőtüzébe került: „már itt a földön akarjuk berendezni a mennyországot” (H. Heine).

3. *Hogyan lehet otthonná a hit?* Már csak azért is föl kell tenni ezt a kérdést, mert a haza ma már csupán az emlékezetben él: a szilárd, önmagában zárt területi és szociális környezet teljesen felbomlott, az ipari társadalomban az életkörülmények a maguk mozgalmasságával és alakíthatóságával plurálisak és átláthatatlanok. Sokan visszavágnak az átlátható életre, a szilárd azonosságra, az otthonra, hazára, a nagyon elterjedt, sok szempontból elkerülhetetlen hazátlanság ellentétére. Ebben az összefüggésben sokat várnak a kereszténységtől és az Egyháztól. Ezért kell pontosabban odafigyelni.

A keresztény hit ma már nem nyújthat olyan értelemben hazát, otthonosságot, mint a késői antik világban vagy a *középkori* kereszténységben, amikor minden életteret meghatározott és szabályozott. A keresztényeknek ezért nem szabad a keresztény kultúra *reneszánszáról* ábrándozniok, hanem el kell ismerniök a zsinat szellemében a földi valóságok autonómiáját (vö. GS 36). A hitben való otthonosság kívánása akkor is problematikusá válhat, ha egy azonosan gondolkodó és érző, elkülönült csoportba történő visszahúzódtást, a világért való keresztény felelősség kihívása előli menekülést jelent. Az Egyházban ma lelki magvakra, kristályosodási pontokra van szükség, olyan helyekre, ahol meg lehet beszélni és gyakorolni lehet az alapvető vallási feladatokat. De nem szabad, hogy ebből elkülönülés, a hit spiritualizáló kivonata legyen. Végül az érthető vallásos-egyházi haza-igény nem igazolhatja az olyan hagyományokhoz való ragaszkodást, amelyek az idők folyamán háttérbe szorultak. A tradicionalizmus éppoly beszűkítése a hitbeni otthonosságnak, mint a világból a *spiritualitásba* való menekülés.

„Ha nem hisztek, nem maradhattok fenn” – mondja az Izaiás 7,9; a zsidó-keresztény hitértelmezés egy fontos és hiteles helye. Ez a haza, hazátlanság, otthontalanság körére alkalmazva azt jelenti: aki hisz Istenben úgy, amint Ő Izrael történetében és Jézus Krisztusban megmutatkozott, annak a haza keresésében nem kell önmaga körül forognia vagy görcsösen evilági biztosítékokat keresnie. Hazája a saját lehetőségein túl van és éppen emiatt állandó. Az is igaz, hogy a hit mindig kísértésnek van kitéve („Uram hiszek, de segíts hitetlenségemen!”), nem megrendíthetetlen alap, ahonnan minden kérdés megválaszolható, minden kétség megoldható és minden nehézség megszüntethető. Mint a hontalanság, úgy az exodus-készség és a mindig kérdésessé váló istenképtől és vallásos magyarázati próbálkozásoktól való elszakadás is a hit alkotórésze lehet.

Az a felfogás, hogy végső álláspontjuk, tulajdonképpen hazájuk másutt van, a keresztényeket más szempontból alapvetően és felülmúlhatatlanul teszi hazátlanná, *idegenné és jövővényyé*: a keresztények által várt Isten országa a történelemben nem valósulhat meg úgy sem, mint a mindent meghatározó és magában fogadó egyház, illetve a tökéletes – minden elidegenedést megszüntető – állam vagy társaság. Ezért a hitbeni meghonosodáshoz mindig hozzátartozik egy kritikai mozzanat, amelynek az Egyház konkrét formájával és a társadalom megszokott életszabályaival szemben egyaránt érvényesülnie kell. Ma keresztényként élni a hitben a haza és hazátlanság feszültsége közt mindenekelőtt annyit jelent, mint a jelen társadalmi körülmények között keresni a helyes utat a helyeslés vagy elutasítás, a szolidaritás és a saját profil között.

Ulrich Ruh

→ ég, Isten, kivonulás, Krisztus követése, létezés, Paradicsom, tevékenység/szemlélődés, üdvtörténet, út, világ, zarándoklat

házasság és család

A házasság és család a hagyományos megközelítés szerint mindig az üdvösségre szóló meghívásunk, s ezzel a keresztény életformálás s egyik útja volt. A téma részletesebb feldolgozása újabb keletű és a II. Vatikáni Zsinat témaköréhez tartozik. A zsinat föltételezi a házasság és a család pozitív teológiai és spirituális értékelését, mint autonóm életkör társadalmi kidolgozását.

Spirituális szempontból a házasság és a család lelkiisége a keresztény hit megtestesülése. A házasság és család életformáját a hit gyakorlása határozza meg, *lelkisége* a Jézus Krisztushoz tartozásból adódik. A Krisztus iránti szeretet házasság- és családformájú; a házasság és családi életkapcsolat pedig krisztusformájú.

A házasság és család történelmileg és kulturálisan indokolt sokfélesége nem engedi meg, hogy *a* házasságról és *a* családról beszéljünk. Eszerint sokféle lelkiiség van, ami mindig a házasság és család meghatározott szociokulturális formájában valósul meg. A mi kultúránkban a család egy bensőséges kicsi közösség, a házasság pedig egy férfi és egy nő partneri, személyes szereteten alapuló, maradandó nemi és életközössége.

1. A házasság az Ó- és Újszövetségben. Mindkettő csak bizonyos problémákkal és helyzetekkel összefüggésben nyilatkozik a házasságról és a családról. Az izraeliták családonként tagolt élettere egyúttal Isten és a nép találkozási helye is. A házassági és családi együttélés az üdvösség és a szövetség rendjéből való részesedés. Az első hit-történetek családtörténetek. A család az Istennel való találkozásnak, az üdvösség megtapasztalásának, a hit továbbadásának és az istentiszteletnek a helye. A babiloni fogság idején, amikor az állami és a kultikus tanítóhivatal kudarcot vallott, a család újra vállalta régi, hagyományos feladatát. A zsinagóga és a keresztény idők zsidósága kimondottan családi vallás.

Ez a családi kötődés vonatkozik a férfi és a nő szerelmi kapcsolatára is. A házasság értékei – a szerelem, az egység és a szexuális öröm (vö. Ter 2,29; 18,20; 34,3; Bir 19,3; 1Sám 1,5.8; 2Sám 3,16; 13,1; Én 8,6; stb.) – egyúttal a családi életben is érték. Isten népe a házasság és a család boldogító kapcsolatában tapasztalja meg Jahve üdvözítő hatalmát, vezetését és oltalmát.

Jézus nem hoz merőben új házasság- és családmódot, hanem az Isten országának elsőbbségét hirdelve meghatározott új étoszt ad (vö. Mt 6,33). A család kérdése úgy merül fel, mint a Jézus-követés egyik lehetősége. A férfi és nő tartós egysége iránti bizalmatlanságot Jézus az Isten országának örömhírével kiiktatta (Mk 10,2-12).

Az ősegyház keresztényei számára minden a Jézus Krisztusban való új élet jegyében állt, ami minden meglévő különbséget relatívvá tett és új testvériességet teremtett az emberek között. Ez érinti a házasság és a család adott struktúráját is. Szent Pál azt kívánja, hogy a házasságot és a családi közösséget Krisztus Lelkétől kapott hivatásként éljék (vö. 1Kor 1). Az újszövetségi levelekbe fölvetett ószövetségi „háziszabály”-t Jézus szellemében módosították: a nő nem a férfi hatalma miatt, hanem „az Úr kedvéért” vesse alá magát a férjének, akit testvérnek ismer és szeret (vö. Ef 5; 1Pét 2,11). A kapcsolat testvériessé változtatása ugyanakkor kölcsönössé is teszi a férfi és a nő alárendeltségét. A nő alárendeltségi parancsának ugyanis a férfit szeretetre – mégpedig a Krisztus példája szerinti, minden önkényeskedés és hatalmaskodás nélküli szeretetre – kötelező parancs felel meg. A házastársak testvéri együttesének jutalma *Krisztus békéje*. Az ilyen házasság Krisztus Egyház iránti szeretetének képe (Ef 5).

2. Házasság és család mint a keresztény élet helye. (teológia-történeti és vallásszociológiai szempontok)

A kora kereszténységtől a középkorig az Újszövetség házasságról szóló tanítása problematikus kettősséggé lesz: a házasság inkább próbatétel, mint az üdvösség eredeti útja.

A házasság lényegét tekintve alapvetően jó, de konkrét formában a bűn által megsebzett és a cölibátussal (házasság nélkülség) összehasonlítva alacsonyabbrendű keresztény életforma. A házastársak nemi élete önmagában nem értékhordozó, csak a házasság javainak (utódok, hűség, felbonthatatlan közösség) és céljainak (utódok nemzése, a testi vágy és a rendezetlen szexualitás gyógyítása, a házastársi kötelesség teljesítése) szempontjából. Ugyanakkor az Egyház védelmezte a házasságot a dualista és testellenes irányzatokkal szemben mint szükséges és szent valóságot, s a X. századtól kezdve mind jobban hangsúlyozta szentségi voltát. A középkorban kifejlődik egy sokrétű és magas színvonalú házasságteológia, ami inkább a házasság szentségi jellegére irányul, mint a folyamatszerű, a gyakorlatban megélt kapcsolatra.

A keresztény élet helyének számító család történetének egészen más az útja. A korai Egyház a *nagy családot* tartja a keresztény élet mintaképének, és ez egészen a virágzó középkorig nem változott. A megkereszteltek általános papságát hangsúlyozó protestantizmus tette szükségessé a téma újabb átgondolását. A következő időkben ugyanis kialakult a polgári, „privatizált”, kifelé lehatárolt *kis család*, mint a *keresztény család változata*.

A mai fejlődésre két egymástól egyre inkább távolodó irányzat jellemző: a család- és házassági-mozgalmakban a házasság és a házasság szentségének személyes és folyamatszerű felfogása (házásélet pozitív értékelésével együtt) egyre inkább érvényesül, és a II. Vatikáni Zsinat tanításában éri el csúcspontját, mely szerint a házasság személyes szeretet- és hitközösség, hivatás és az üdvösség útja. Annak a felfogásnak, hogy a házasság Isten zarándok népének eleven képe, megfelel a családnak olyan szemlélete, hogy eredeti, a házasság szentségére alapuló részegyház, családi egyház, melyben az egyházi élet minden alapformája (szolgálat liturgia, tanúságtétel) megtalálható.

Miközben ezzel teológiai alapokat kap az eleven házassági és családi lelkiesség, mindjobban teljesül a társadalom családok és egyházak szétválasztó törekvése: a házasság és a család egyre inkább vallástalanná válik.

Az élettér globális, fenyegetőnek látszó szekularizációjával egyidejűleg a házassági és családi mozgalmak és csoportok keresztény voltukat a lelki megújítási folyamatokkal együtt hivatásnak és földadatnak tekintik, és krisztusi kapcsolatukat a házasságban és a családban élik, alakítják.

3. Házassági és családi lelkiesség – a kegyelem föltételezi a természetet. A házassági és családi lelkiesség nem kiegészítője és vallásos díszje a mindennapi házassági és családi életnek. Amint a kegyelem a természetre épül és eléri célját, úgy a természetes emberi házassági és családi kultúra Krisztusra nyitott, és Krisztus mélyíti el és gazdagítja. A kifejezetten vallásos gyakorlatok Krisztus-kapcsolata a szeretet hétköznapjaiban és ünnepein alakul ki.

4. A házasság lelkiessége. A Krisztusban hívők Isten országának távlataiba és az istengyermekek szabadságára kaptak meghívást. Ezen az alapon a keresztény házasság „hivatás arra, hogy az Isten testté lett szeretetét a házastárs-felebarát felé a mindennapokban megélje” (D. Emeis) és felismerje a házastársban Krisztust. Krisztus követése a házasságban a következőképpen konkretizálódik:

a) Egymásnak ajándékozottság: a házasság Krisztussal való kapcsolata akkor bontakozik ki, amikor a házaspár ismételt elfogadják, hogy Isten egymásnak szánta és ajándékozta őket. E hivatást csodálva a kezdet túlaradó lendületében és a hosszú közös út bizonyosságában tapasztalhatják meg és fogadhatják el egymást Isten ajándékának és magasztalhatják Istent mint szeretetük szerzőjét.

b) Együtt növekedés: a házasságban a házastársak egy eleven közösségben eggyé válnak. A partner sokszor fájdalmasan tapasztalt mássága kihívás az egyén felcserélhetetlen lényének fejlődésére. Amikor a házastársak egymást segítik, mindinkább azzá lesznek, amire

hivatottak, Isten sajátos képmásává; egymás számára gyarapodnak a Szentlélek gazdagságából fakadó szeretet által.

c) *Növekedés az odaadásban*: személyiségünk beteljesedése a másiknak való odaadásunkban történik. A házassági odaadás őstípusa, a nemi egyesülés mutatja, hogy az odaadás és a gyönyörteli öröm nem zárja ki egymást. Az önátadás önfeledtségében a személy a másikban mélyebb önismeretre és önbizonyosságra tesz szert. Ugyanakkor a másik odaadásában a szeretett felebarátot is jobban megismeri és megtapasztalja a maga mélységében. Önszeretet és felebaráti szeretet, a másik és magunk megtapasztalása az ajándékozásban és elfogadásban egybeolvad, és így növekedik a házastársak egysége (Th. Bovet), ami jóval több mint a *te* és *én* egyszerű összegeződése. Az érintkezésnek ebben a mélységében nyílik meg a keresztény ember számára a Krisztussal találkozás tere is. A szexualitás e spirituális dimenziójának tanítása igen kívánatos. A keresztény hagyományban a nemiség – a keleti vallásokkal ellentétes – negatív értékelése többnyire akadályozta a szexualitás igazi, lelki kultúrájának kifejlődését.

d) *Egymás elviselése*: az odaadás gyönyörteljes útját igazolni kell az odaadás hétköznapi áldozataiban, a szeretett másik igényeinek felismerésében, a magunk fontosságának felszámolásában és korlátaink felismerésében; a beszélgetésben, az ütközések feloldásában, s annak elfogadásában, hogy a másik elvisel. Az odaadás annyit is jelent, hogy a csalódást, amit a szeretett másik korlátjainak felismerése okoz, vádaskodás és leereszkedés nélkül megértően elviseljük. Minél inkább *intézményesített boldogságnak* nézik a házasságot, annál inkább kísérti az embert, hogy az odaadás mindennapi terhét lerázza, csalódásaiért a másikat okolja és a közös talajt elveszítse. Itt kell megmutatni, hogy a keresztények házassága az „ellentétek társasága” és „a felebaráti szeretet komoly esete” (D. Mieth). Ha a házastársak Isten mérhetetlen türelmét megtapasztalva bűnösnek vallják magukat, bocsánatot kérnek és megbocsátanak, akkor túljutnak az odaadás terhén és új örömhöz, húsvéti növekedéshez jutnak.

e) *Kereszthordozás a házasságban*: a házassághoz, mint emberi és lelki fejlődéssel járó üdvözítő úthoz hozzátartozik a növekedés fájdalma, a korlátok megtapasztalásával járó szenvedés, rutinos biztonságunk és fontoskodásunk meghalásának kínja. Itt találkoznak a házastársak a kereszttel, a sivársággal, a hallgatással, a banalitással, az erőszakkal, a sértéssel, a megalázással, a gyűlölettel. A *kereszthordozás keresztény* útja annyit jelent, hogy az ember a halál erőivel szembeállítja a reményt, hogy a növekedés válságához szükséges halál kínjainak elszenvedéséből a házassági közösség megújulása következik. A kereszt teológiája a házasságban magába foglalja a házasság kudarcának élményét is. Keresztet hordozni a házasság pillanatnyi összeomlásában annyit jelent, hogy a házastársak nem tekintik semmisnek közös sorsukat, hanem egymásnak megköszönve a jó tapasztalatokat, a hitben elfogadják, hogy ez a megszakadt történet üdvösségük történetének egy része és húsvéti beteljesülésükben is helyet kap.

f) *Találkozás Krisztussal*: a házassági spiritualitás éltetője a hívő találkozás Jézus Krisztussal az Ige meghallgatásában, az imádságban és a szentségekben, főleg az Eucharishtiában. Itt tárul fel a házassági élet- és hitközösség központja, a házastársak *szemei megnyílnak* Krisztus jelenlétére, közös útjukon átélik a gyógyulást és a megújulást, és megkapják jövőjüket. A keresztény a házasságban a Krisztussal találkozást keresi a házastárs kedvéért, hogy igazságban szerethesse, és a segítője lehessen (D. Emeis). Ezt a találkozást partnerével együtt keresi úgy, hogy a házasság egysége magát Krisztust tükrözi az emberiség Krisztussal való egyesülésének eszkatologikus jeleként. Éppen a szentmisét érzik és tapasztalják a házastársak úgy, mint házassági egységük ünnepét: látják, hogy odaadásuk fölvetetik az Úr áldozatába és megünneplik azt; az egység lakomájában megújítják egymás iránti odaadásukat, s az élet fogyhatatlan kenyereként adják magukat egymásnak.

5. *A család lelkesége.* A családi lelkeség az az út, amelyen a szülők és a gyermekek segítik egymást az életben és a hitben azáltal, hogy szeretik egymást, beszélnek, társalognak egymással, együtt örülnek, ünnepelnek, egymást terhét hordják, elviselik és vigasztalják egymást, s megbocsátanak egymásnak. A keresztény családlelkeség folyamat, melynek révén a világias családi körből az együttélésnek olyan helye lesz, ahol a szülők és a gyermekek együtt keresik és élik át, hogy ki is az ember számára az Isten. Mivel itt mély és szoros kapcsolatokról van szó, a *szavak nélküli tanúságtételnek* nagyobb hatása van, mint bárhol másutt. A szülők egymásközti magatartása döntő hatással van a gyerekek vallásos fejlődésére. A családban közvetítik azokat az értékeket és élményeket, amelyek az élet vallásos vonásait mutatják: bizalom, életöröm, hála, szolidaritás, stb. A szóltan tanúságtétel ereje a hétköznapiak azokból a megnyilatkozási formákból él, melyekben a család a maga életét Isten szempontjából értelmezi és éli. A családban a hitet a hit gyakorlásából és megnyilatkozásából tanulják. Ide tartozik a lakás berendezése, a napirend vallásos beosztása (reggeli, esti, asztali imádság), a vallásos szokások, ünnepek és a vasárnap kultúrája. Ebben az Úrral való közös találkozásban szabadul fel a családi élet hétköznapijaihoz szükséges erő és motiváció. A mai, befelé forduló kiscsalád és „a hit magánügy” szemlélet feltételei között a hit beépülése az életbe csak úgy sikerülhet, ha a családok egymással és a kiscsoportokkal hit- és életközösségbe fonódnak össze. Ebben a kapcsolatban tanulja meg a *kis egyház*, a család, hogy mindjobban a küldetésének éljen és az emberek egymásközti egységének és Istenhez való kapcsolatának eszköze és jele legyen (vö. GS 1).

6. *Eszkatologikus várakozás.* Már az ősegyház is szenvedett a vágy és a valóság közti különbség miatt, ti. hogy az Isten országa még csak kezdetlegesen és töredékesen valósult meg. Jézus az Isten országáról szóló hasonlataiban utalt arra, hogy ez az istenország látszólag jelentéktelen (mustármag, kovász), s az Egyház ebből merítette a reményt, hogy Isten ereje megadja a dicsőséges beteljesülést.

Így azok a keresztény házastársak és családok, amelyek *kis egyházzá* akarnak lenni és Krisztusról akarnak tanúskodni, eszkatologikus várakozásban élnek: Tudják, hogy egymás számára nem lehetnek mennyországga itt a földön, és az Isten országa egyelőre csak korlátok között, töredékesen mutatkozik meg. Rájuk is vonatkozik Pál apostol vigasztaló alaptétele: „ez a kincsünk azonban törékeny cserépedényben van, hogy a nagyszerű erőt ne magunknak, hanem Istennek tulajdonítsuk” (2Kor 4,7).

Hans-Jakob Weinz

→ anya, atya, férfi, gyöngédség, hétköznapi, hűség, Isten uralma, jegyesszimbolika, kapcsolat, lelki közösségek, nemiség, nő, szentség, szeretet, test, testvériség, út

hazugság

A biblikus-spirituális teológia a hazugságban nemcsak a tudatos valótlanág kimondását és a másik félrevezetését, hanem az igazmondás és az igazság teljes tagadását is látja. A hazugság kimondása azáltal érinti különlegesen a lelki életet, hogy a belső magatartásban gyökerezik, ami elzárkózik a valóság elől.

1. Az *Ószövetségben* a hazugság a természet rendje elleni vétség és vallási dimenziója is van: „iszonyat az Úrnak a hazug ajak” (Péld 12,22; vö. Zsolt 101,7). Isten igazsága bizalomra méltó, megbízható és hűséges. A héber *emet* szó igazságot és hűséget jelent!

Az *Újszövetségben* még világosabbá lesz a hazugság istenellenessége: Krisztus az „igazság és az élet” (Jn 14,6). A hazugság a valóság és Isten elárulása és ellenkezik a paranccsal: „az igazsághoz szabjátok tetteiteket” (Jn 3,21; vö. 1Jn 2,4).

A hazugság fogalma már az ősegyházban szűkebb értelmet nyert. Szent Ágoston „hamis, szándékosan félrevezető kijelentésnek” nevezi a hazugságot. Eszerint a hazug ember megismerte az igazságot és a szívében hordja, de az ellenkezőjét mondja, hogy másokat becsapjon. Ezt a nézetet vallja Aquinói Szent Tamás is.

2. A hazug beszédhez általában az vezet, hogy a dolog természete, a tapintat, a szégyen, stb. megtiltja egy dolog tárgyilagos feltárását. Gyakran a kérdező indiszkréciója miatt kénytelen valótlan mondani az ember, amikor a kérdező nem elégszik meg a hallgatással vagy a kitérő válasszal, ugyanakkor az igazság elmondása rossz következményekkel járhat. Az igazmondás ideájának megvalósítását tehát a környezet reakciója nehezítheti és befolyásolhatja. Ezért az igazmondás nemcsak egyéni erkölcsi kötelesség, hanem az egyházi közösségnek és tagjainak meg kell teremteniük az igazmondásnak kedvező légkört. Emellett az egyénnek is kötelessége arra törekedni, hogy az igazmondás és a hallgatás kötelességéből származó konfliktusokat bölcsen, félelem nélkül és határozottan oldja meg.

A hazugságban mint belső magatartásban azáltal hibázik az ember, hogy megpróbálja elkendőzni vagy kicsinyíteni az igazságot. A személyiség belső kibontakozása megköveteli a belső őszinteség kialakítását, hogy az ember ne zárkózzék el kellemetlen belátások, esetleg a bűn beismerése elől, mert ezeket csak így lehet feldolgozni Isten kegyelmének erejével. Az embertársak miatt is elvetendő a hazugság, mert kisebbíti a szó meggyőző és kötelező erejét. Ha valaki nem szereti az igazságot, kárát vallja az emberközi kapcsolatokban.

Az Istennel szembeni hazugság már az emberekkel szembeni hazugságban benne foglaltatik. Ezen felül abban is megmutatkozik, hogy valaki többé-kevésbé tudatosan kitér olyan dolgok belátása elől, melyeket Isten kíván tőle, és el is fojtja azokat. Így például megpróbálhat az ember kibújni a krisztuskövetés belső hívása elől. De az is lehetséges, hogy valaki azért imádkozik, hogy ezáltal kikerülje az emberi és erkölcsi követelményeket vagy rossz lelkiismeretét megnyugtassa. Csak a hazugság mindenféle formájának legyőzésével juthat az ember Isten közelébe.

Hans Rotter

→étosz, hűség, igazság, konfliktus

hegyi beszéd, nyolc boldogság

Hegy beszédnek nevezzük a Máté evangéliuma 6-7. fejezetében összefoglalt nagy beszédgyűjteményt. A kifejezés Szent Ágostontól származik, aki a szöveg magyarázatához ezt a címet adta: *De sermone Domini in monte libri duo*, és a „keresztény élet tökéletes képét” látta benne, s ebben az Egyház a mai napig egyetért vele. A hegyi beszéd *Jézus etikája*, s annak energikus megvalósítása egészen az ellenségszeretetig. Magyarázata és megvalósítása újra meg újra nehézségeket támasztott. Az Egyház korai századaiban, nagyjából Szent Ágostonig a hegyi beszéd útmutatásai minden igaz keresztényt köteleztek. Elfogadták, hogy ezek a szabályok nem felelnek meg a szokásos társadalmi normáknak, hiszen a kereszténység sem felelt meg a pogány élet szabályainak. A nyugati népek kereszténységre térítésével azonban az átlag keresztény számára mindenekelőtt a tízparancsolatot tették kötelezővé, míg a hegyi beszéd a „tökéletesek csoportjának”, a szerzeteseknek lett fenntartva. Hogy milyen problémák keletkeztek ebből, az Szent Ferenc és a ferences szegénységi mozgalom történetében mutatkozik meg. Nem véletlen, hogy a kereszténység történetében máig is nyugtalanító tényező a hegyi beszéd szerinti élet, mint az evangélium radikális megvalósítása a krisztuskövetésben.

A hegyi beszédet, úgy tűnik, soha nem alkalmazták az Egyházban kötelező rendező elvként, még kevésbé volt a világban rendező tényező, amint azt Luther írja 1523-ban a felsőbbbségről szóló könyvében (A világi felsőbbbségről, meddig vagyunk kötelesek engedelmeskedni neki?). Mindazonáltal lenyűgöző erejéből ma sem vesztett a hegyi beszéd. Kisugárzása a pszichológián túl a személyes és szociális magatartásra és a békemozgalomra, stb. is kiterjed. Az is megfigyelhető, hogy ma a hegyi beszédet válogatva magyarázzák, főleg a békemozgalom érdekében, míg a többi tanáról (pl. a radikális tisztaságról vagy a sajátosan vallásos követelésekről) nem vesznek tudomást. Ezért föl kell tenni a kérdést, hogy a hegyi beszéd étoszát lehet-e részekre szedni; ezt az étoszt vallásos megalapozása és motiválása nélkül lehet-e egyáltalán helyesen érteni; és nem éppen a gyakorlása és a megvalósítása-e a feltétele a *mennyei Atyába* vetett radikális bizalomnak és Jézus követésének.

Ezen kívül a hegyi beszéd étosza a szabadság és az út étosza. Igaz, hogy utasításait nem lehet *törvény-szerűen* magyarázni az általánosan kötelező érvényű egyházi vagy világi törvényhozás értelmében. Ezt a pontot mindig megérezték. De ebből nem szabad arra következtetni, hogy ezeket az utasításokat nem vették komolyan. Ezek a belső szabadságra, a szív nagylelkűségére, a személyes felelősség készségére hivatkoznak, és megmutatják „a szabadság tökéletes törvényét” úgy, amint a Máté evangéliumához közelálló Jakab-levél mondja (Jak 1,25; 2,12). Ugyanakkor a hegyi beszéd *az út étosza* is. Ebből a szempontból az „elindulás” a fontos éppen onnan, ahol az ember áll; az „előbbrejutás” és nem a tökéletes teljesítmény; e magatartás „belső értelmének felfogása” és nem a külső eredmény.

A hegyi beszéd Máté evangéliumában. Elöljáróban meg kell jegyeznünk, hogy a hegyi beszédet az előttünk álló formában (5-7) Szent Máté állította össze Jézus különböző beszédeiből. Ez a Jézusnak – Lukács szerint – „pusztai terepen” elmondott beszédével való összehasonlítások tűnik ki, mellyel a hegyi beszéd megegyezik, kivéve a „jajkiáltásokat” (Lk 6,24-26). A mai egzegéták forrásként a *Jézus-mondások* (Logia-forrás) gyűjteményt jelölik meg, azaz az anyag Jézustól ered. Máté e magot kiegészítette, s a hagyományos anyagot szigorú rendszerességgel a következő sorrendbe foglalta:

1. bevezetés a nyolc boldogság (5,1-11);
2. a só, a fény és a hegyre épített város hasonlata, melyek a tanítványokra utalnak (5,13-16);
3. Jézus állásfoglalása a Törvénnyel kapcsolatban valamint ellentétpárok sorozata, ami az ellenségszeretet parancsában éri el csúcát (5,17-48). Ebben a részletben kerül sor az első

vitára is a farizeus rabbikkal. Így is lehetne jellemezni ezt a részt: a régi tóra-engedelmisség és az új igazság;

4. az alamizsnáról, imádságról és böjtről szóló részben Jézus átveszi a hagyományos zsidó témakapcsolást, de az új istentiszteletbe sorolja. Az anyag közepében a Miatyánk van, amit az *egész a hegyi beszéd központjának* is nevezhetünk (6,1-18);

5. a következő részletnek legjobban a *vegyes* jelző felelne meg. Az evangélista valószínűleg korának és közösségének problémáira akart felelni Jézus mondásaival (6,19-7,23);

6. befejezés a házépítésről szóló példabeszéd (7,24-27).

A hegyi beszéd ilyen összeállításával Szent Máténak határozott céljai voltak: a *tanítványok alapvető oktatása*, minden keresztény alapkatekézise. Ugyanakkor szembeszállás a farizeusi zsidósággal, illetve a rabbikkal, akik a második templom Kr. u. 70-ben bekövetkezett pusztulását követően újjászerveződtek. A farizeusi zsidók és a keresztény jámborság versenyez egymással (vö. Mt 23!); ugyanakkor jelentős szerepet kap a zsidók hagyományra koncentrálása és a *keresztények pogányokhoz fordulása*. Azt is látni kell, ami összeköti a két csoportot: az *igazság* fogalma, de nem a szentpáli értelemben, hanem mint *igazi jámborság*, amely a parancsok megtartását alapvetően magába foglalja: „Nem mindenki jut be a mennyek országába, aki mondogatja nekem: Uram, Uram! Hanem csak az, aki teljesíti mennyei Atyám akarátát.” (7,21). Máté a gyakorlati kereszténység képviselője, igen nagy gondot fordít Jézus szavainak megtételére; mindenesetre nem a Jézusba vetett hit feláldozásával, mégis más hangsúllyal, mint Szent Pál. Ezzel közel áll a zsidók tettekből fakadó igazságához (orthopraxis), aminek nagy jelentősége van manapság a zsidó-keresztény párbeszédben. Máté tudja, hogy a keresztény tevékenység alapja a meghatározott *lét*, meghatározott alpmagatartás, egy alapvetően új lelkület, amiből az új tevékenység és a *nagyobb igazság* származik. Ezeket az alpmagatartásokat mutatja be mindenekelőtt a *nyolc boldogság*.

A *hegyi beszéd boldogságai (makarizmák)*. Máténál egymás mellett van az állapotbeli és etikai kategória. A *szegények* fogalmát kiegészíti „a lelki szegények” megjelöléssel. Nem csupán *szociális*, hanem egyúttal vallási fogalom, ami a tényleges szegénység mellett az abszolút Istenre utaltságot is kifejezi, azt a szegénységet, amit csak a feltétlen Istenhez fordulással lehet megszüntetni.

A *szomorkodók* is a világ áldatlan állapotában szenvednek; a szelídek a mindenkori urakkal és erőszakosokkal állnak szemben. Az igazságot éhezők és szomjazók nem a szociálutópia képviselői, hanem olyanok, akik a világot Isten országának eljövételével akarják megváltoztatni. A következő etikus beállítottságú boldogságok – az irgalmasok, a tisztaszívűek és a békességszerzők – olyan magatartásokra utalnak, amelyek Jézus különböző gyakorlati utasításaiból származnak.

Ezeknél a boldogságoknál az a benyomásunk, hogy Máté bizonyos témákat, melyekről az egész evangéliumban szólni akar, e bevezetésben mint programtervet foglal össze. Ezért a boldogságok nemcsak a hegyi beszédre, hanem az egész evangéliumra vonatkoznak. Az irgalmasság Máté evangéliumának fő témája (vö. 6,14; 18,12-14.21-35), hasonlóképpen a szív tisztasága a zsidó tisztasági előírásokkal szemben (15,1-20). A békeszerzők mintaképe Jézus, a béke fejedelme (11,28-30; 21,1-9). Az *igazságért üldözöttek* Jézust követik a szenvedésben, ezért örülhetnek és ujjonghatnak. Mindezek nem a jelen létre, hanem az *eszkatologikus létre* vonatkoznak. Ezért ellenkezik a hegyi beszéd korunk alapvető tévedésével, mely szerint az ember legmélyebb vágyai itt és most teljesíthetők, ugyanis „az ember messze felülmúlja az embert” (Pascal).

Josef Blank

→ béke, elmélet és gyakorlat, erőszak, étosz, evangélium, irgalmasság, Isten akarata, Isten uralma, Krisztus követése, szegénység

helytállás

A lelki helytállás problémája az, hogy nekünk, embereknek az értékelésünk és célunk állandóan kérdéses. Állandóan kísért bennünket kívülről és belülről a pluralista társadalom eltérő vallási értékelése és saját magunk benső ingatagsága. Ez az ingatagság jellemzi egész létünket és az életünket átható és egységessé tevő valamennyi értelmi rendszert (beleértve a hitet is).

1. Amikor a Bibliában a helytállásról van szó, az mindig valami elemi tapasztalatra épül, egy történetre, amiben Isten jelenléte különösen kitűnik (a nép kiszabadulása Egyiptomból vagy az egyes próféták küldetése). Mindaz, ami ebben a történetben végbemegy, az öröm és a szomorúság, Isten jelenlétének és távollétének élménye, nem más, mint felhívás az első szeretetélményhez való hűségre. Így tette Isten próbára népének megbízhatóságát (Kiv 15,25; 16,4; Bír 2,22), de próbára teszi az egyes hívőt is, mint pl. Ábrahámot: fiának feláldozása életének egzisztenciális alapjait ingatja meg (Ter 22,1; Sir 44,1); vagy Jób esetében megengedi a Sátánnak, hogy Jób istenfélelmét a szenvedéssel tegye próbára (Jób 1,11).

Az Újszövetségben is megtalálható a helytállás gondolata, mindenekelőtt a hívő ember megkísértésével kapcsolatban (Lk 22,31; 1Pét 1,6).

2. Ha imádságos hívő életünkben eljutunk egy olyan ponthoz, amikor Isten jóságát többé nem látjuk, megingunk meggyőződésünkben, kérdésessé válik maga az élet, akkor a szabadságunk felé hangzik el egy kérdés. Arra kell választ adnunk, hogy szilárd-e a hitünk s akarunk-e hűségesek lenni; hogy pillanatnyi tapasztalatunk ellenére is ragaszkodunk-e Istenhez, aki oly távolinak látszik; hajlandók vagyunk-e abból kiindulni, hogy Ő sokkal nagyobb annál, amit mi most az Ő valóságából megtapasztalunk; hogy rábízunk-e magunkat további vezetésére, hogy az eddig látottaknál nagyobb dolgokat lássunk.

A mindig nagyobb Isten felé nyitott hitünk – ha ajándékként birtokoljuk – szabadságunk tette. A helytállás azt jelenti, hogy kiszolgáltatjuk magunkat újabb, esetleg egy a korábbiaknál súlyosabb kérdésnek. Kis Szent Teréz szavai szerint ez a szabadsággá lett hit egy darabkája: „hiszek, mert hinni akarok”.

A hitünket helytállásra készítető helyzetekben élesen elkülönül a hit és a tapasztalat. A valóság, amit a próbatétel idején tapasztalunk, megtört valóság. Az élmény nem, vagy csak részben, esetleg nagyon kicsit értelmes. Nem tudhatjuk, hogy az egész mire való, hova vezet Isten hallgatásával és elhagyatottságunkkal, mi a célja az ilyen fejleménynek. Ez átélte bizonytalanság, amit Jézusnak Tamáshoz intézett szava értet meg velünk: „boldogok, akik nem látnak és mégis hisznek” (Jn 20,29), és elvezet a tiszta (a tapasztalat nélküli vagy a tapasztalattal éppen ellenkező) hitre, amint ezt Jób, a hit kipróbált tanúja vallja: „ha megöl is, bízom benne” (Jób 13,15).

Az Isten rendelkezéséből átélte próbatétel ideje nem egy nagyobb hatalom packázása, még kevésbé boldogságunk tönkretétele. Épp ellenkezőleg, Isten, aki az ilyen próbákat megengedi, azt akarja: „hogy örömtök teljes legyen” (Jn 15,11), hogy tökéletesek legyünk (vö. Ter 17,1). A megpróbáltatások ilyen értelemben a teljesebb élet útját, a nagyobb odaadás és mélyebb bizalom lehetőségeit jelentik.

Amikor arra kényszerülünk, hogy életünk ilyen pillanataiban ismét Isten mellett döntsünk és a hit mellett foglaljunk állást, akkor ez – gyakran a későbbi belátás gyümölcseként – lehetőség, hogy jobb utakat találjunk és a boldogság új forrásait fedezzük fel.

Hans Schaller

→ állhatatosság, belátás, döntés, hit, hűség, Isten távolléte, külső/belső, próba, pusztaság, rezignáció/kétségbeesés, tapasztalat

hészükiazmus

A görög *hészükia*, 'nyugalom' szóból a hészükiazmus a sivatagi remeték spiritualitásának különleges formája, ami a III. századtól kezdve az egyiptomi, később a Sinai szerzetességben mutatkozott meg. Elsőrangú tanúi a sivatagi atyák mondásai, az *Apoftegmata Patrum*, életrajzaik, a Sinai szerzetesek közül Johannesz Klimakosz (580-650) és végül Sinaita Gergely (1255-1346). Az említett írónál a hészükia a nyugalom, csend, hallgatás, elvonultság és higgadtság belső és külső állapotát jelenti.

A hészükiazmus lényegileg a szemlélődésre irányuló spiritualitás. A tökéletességet az Istennel való szerető egyesülésben látja, melynek útja az állandó imádság, ennek föltétele pedig a hészükia. Az viszont lehetetlen a parancsok megtartása és az aszkéta élet nélkül. A hészükia külső föltételei lényegtelenek, a belső az, ami fontos. Hozzátartozik a hegyi beszéd értelmében vett aggodalomnélküliség (Mt 6,25), a lelki józanság és éberség („a szív őrzése”), végül a legfontosabb, az Istenre gondolás, illetve a szív állandó imádsága. Ez az állandó imádság később mint Jézus-imádság tette ismertté a hészükiazmust, és időnként negatív reakciókat váltott ki a teológusok között.

A hészükiazmus lényegét a legáltalában Gregoriosz Palamasz (1296-1359) athoszi szerzetes, később tesszalónikai érsek fejezi ki legjobban : „A hészükia a lélek és a világ csendje. Megfeledkezés az alacsonyabbrendűről, a magasabbrendű világ titokzatos megismerése, a lélek önátadása egy nála jobbnak. Akik szívüket megtisztították e szent hészükia által és kimondhatatlan módon egyesültek a minden tudást és elképzelést felülmúló fényel, önmagukban mint tükörben szemlélik az Istent.”

Gregoriosz Palamasz *A szent hészükiaszták védelme* c. művében védte meg a kalábriai Barlaam szerzetessel szemben kora athoszi szerzeteseinek imádságos gyakorlatát és misztikus élményeit (fénylátomások). E műve révén a keleti ortodox teológia szimbólumává lett a nyugati teológiai gondolkodással szemben.

A hészükiazmusnak nagy hatása volt és a keleti egyházakban többször is újjáéledt: mindenek előtt Nil Szorszkijnál (1433-1508), Paiszj Velicskovszkijnál (1722-94); de Johannes Cassianus (+435) közvetítésével a nyugati spiritualításra is hatott.

Emmanuel Jungclaussen

→ aszkézis, elmélyülés, hallgatás, istennéválás, Istenre hagyatkozás, Jézus-imádság, magány, nyugalom, ortodox lelkeség, pusztaság, remete, szemlélődés

hétköznap

Az ember élete egyszeri és megismételhetetlen. Általános tapasztalat, hogy napjainkat, melyeknek számát nem ismerjük, ismétlődő egyformaságban éljük meg. Az élet ideje a hétköznap.

1. A Szentírásban az ember és meghatározott élettartama a kinyilatkoztatás központi témája. Egyedül Isten az élet ura és „ezer év előtted annyi, mint a tegnapi nap, amely elmúlt, vagy mint egy éjjeli őrjárat” (Zsolt 90,4). Az élet napokból áll, s minden nap a maga egyszeri és visszavonhatatlan huszonnégy órájával az egész élet modellje. Ennek megértéséhez szükséges: „taníts meg számbavenni napjainkat, hogy eljussunk a szív bölcsességére” (Zsolt 90,12).

A mindig újra ajándékba kapott nap a maga hétköznapiságában a *kairosz*, az alkalmas idő, hogy itt és most és ma felhasználjuk a lehetőséget a jóra. „Legyetek hát éberek, mert nem tudjátok sem a napot sem az órát” (Mt 25,13). A hitből élő kereszténynek a lelki élet elsődleges helye a hétköznap: a kegyelem hívása és az ember válasza a konkrét élethelyzetben. „Aki tanítványom akar lenni, tagadja meg magát, vegye vállára keresztjét minden nap (!) és úgy kövessen” (Lk 9,23). Így minden nap egyedülálló és elegendő önmagában; „Ne aggódjatok tehát a holnap miatt, a holnap majd gondoskodik magáról. A mának elég a maga baja.” (Mt 6,34).

2. A hétköznap spirituális dimenziói.

a) Ha az emberek hétköznapos élményei iránt érdeklődünk, általában negatív színezetű feleletet kapunk: mindennapi unalom, mindennapi hajsza, mindennapi teher, szürke hétköznap munkával és kötelességgel, megszokottsággal és rutinnal. Az ember dolgoz, hogy a maga helyén egy névtelen szervezetben működjék, és ott személytelen tehetetlenséget tapasztal. Ez a könnyörtelen teljesítménykényszer rezignációhoz, az ember legveszélyesebb ellenségéhez vezet, mely nemcsak egy meghatározott életterületet tesz tönkre, hanem kihát minden emberi kapcsolatra.

b) Minden napnak megvan a maga kegyelme, mondja a keresztény alaptörvény. A hétköznapot nem változtathatjuk ünneppé. Követelményeivel és konkrét történéseivel kell elfogadnunk. Csak így lesz azzá, aminek a keresztény ember életében lennie kell: a hit helye, a helytállás józan iskolája, a hűség és a türelem gyakorlótere. Aki ezek alól ki akar bújni, elkerüli az élet igazi mélységeit. Aki éber és nyitott a hétköznap kicsi és értékes dolgai, a vele találkozó ember iránt, megtapasztalja, hogy mindebben kimondhatatlan mélység tárul fel: az örökkévalóság gyöngye az idő kagylójában.

c) Hogy a hétköznap eredménytelen marad vagy üdvösségemet jelenti-e, attól is függ, hogy mennyire teszem átlátszóvá a szív elmélkedő erejével. Az ilyen figyelemben nyílnak ki szemeink és felismerem a legszürkébb hétköznap eseményeiben és helyzeteiben az élő Isten működését: „Akár mondtok, akár tesztek valamit, tegyetek mindent Urunk nevében, így adjatok hálát általa Istennek az Atyának” (Kol 3,17). Így lehetne mindig *felrobbantani* az élő Istennel való találkozásban az élő hitet fenyegető hétköznapiságot. Az élet megosztása Vele hitet, hétköznapos hitet jelent.

Anton Mattes

→ éberség, helytállás, hűség, idő, jövő, múlt, örökkévalóság, pillanat, rezignáció/kétségbeesés, türelem

Hildegárd, Bingeni, Szt

Hildegárd az Alzey melletti Bermersheimben (Hessen) született 1098-ban. A nemes Hildebert von Bermersheim tizedik gyermeke volt. Lelki nevelését nyolc éves korában szülei Spanheimi Jutta rekluzára bízták. 1114-ben fogadalmat tett a bencés apácák rendjében. 1147-1152 között Hildegárd kolostort építtetett a Bingen melletti Rupertsbergen. 1165-ben megszerezte az elnéptelenedett eibingeni ágostonos kettőskolostort, és mindkét alapításnak apátnője lett.

Hildegárd istenismerete különbözik a keresztény misztika más formáitól. Isten, akivel találkozik, a világ és az ember Teremtője, a kozmosz Megváltója, a Logosz. Műveiben elhatárolja magát a tökéletesedés aszketikus, lépcsőzetes útjától és minden eksztatikus felfogástól.

1. *A látás.* Hildegárd műveinek és életének kulcsa a látás egyedi adománya, amiben már gyermekkorában részesült. Látomásai és hallomásai a Szentíráshoz kapcsolódnak, az egyházatyák és a középkori írók gazdagságából éppúgy merítenek, mint Szent Benedek regulájából. A teremtés – az angyalvilág, a lelkek, az ember, a kegyelem működése, a növény- és állatvilág – egysége látomásainak állandó témája. Hildegárd kifejezetten hivatkozik Szent János evangéliumára. „A látás tanította nekem annak az evangéliumnak szavait és tartalmát, mely Isten művének kezdetéről szól, és megadta hozzá a megértést” – írja önéletrajzi jegyzeteiben.

2. *Művei.* Hosszú évek hallgatása után 1141-ben Isten parancsolja meg Hildegárdnak, hogy írjon a látás adottságáról: „Tedd közzé mindazt a csodát, amit láatsz. Írd le és beszélj róla!”

Életműve középpontjában látomásos trilógiája áll: a *Liber Scivias* (hittankönyv), a *Liber vitae meritorum* (erkölcstan) és a *Liber divinorum operum* (világ- és embertan). Kozmológiájában és antropológiájában az ember a kozmosz testi központja. Hasonló látásos távlatokat tartalmaznak levelei és énekei. Természet- és gyógyásztana a gyógyulás útjára vezet.

3. *Prófécia.* Jellemző, hogy Hildegárdot az ószövetségi prófétákhoz hasonlítják. Ő maga is hivatkozik rájuk. Nem csupán műveiben, hanem beszédeiben is megvilágítja korának kritikus szituációit és problémáit, s az emberek lelkiismeretét állandó konkrét döntés elé állítja. Hívatásának tudatában mindig úgy ébresztgeti az ember lelkiismeretét, mint aki Isten gondolatait hirdeti. Évszázadokon át megfélelkeztek Hildegárd műveiről, de az utóbbi évtizedekben meglepően megelevenedett az érdeklődés irántuk. Gyógyítás- és természettana mellett, melyek még alapos kutatásra szorulnak, hittana és világtana is jelentős figyelmet keltett. A Hildegárd-reneszánszot az általános és az orvostudomány valamint a szimbólum- és a művészettörténet-kutatás váltotta ki.

Caecilia Bonn

→ gyógyítás, látomás, német misztika, próféta, teremtés, természet

hit, hitbizonyosság

1. A hit ősi példaképe az Ó- és Újszövetség tanúsága szerint Ábrahám. A Ter 12-13 beszámol arról, hogy Ábrahám elszakad rokoni és társadalmi kötelékeitől, és terméketlen feleségével idegen földre költözik, mert Isten minden emberi várakozás ellenére utódokat ígért neki. Számára az Isten szava mindennél erősebb és biztosabb. „Ábrahám hitt az Úrnak, Ő pedig beszámította ezt neki megigazulásul” (Ter 15,6). Így lesz minden hívő atyja (vö. Róm 4,11), minden ember példaképe, aki egzisztenciáját Isten szavára építi és *ragaszkodik* ehhez. A héber nyelv a hitet olyan szavakkal írja le, amelyek egyrészt a biztonság, szilárdság és a bizonyosság, másrészt a bizalom irányába mutatnak.

Az Újszövetség a megismerés szempontját még egyszer különösen kihangsúlyozza. Míg a hit tárgya az Ószövetségben elsősorban a kiszabadulás Egyiptomból és a szövetség, amit Isten többszörösen köt meg népével, az Újszövetségben a hit központja az *új szövetség*, amit Isten Jézus Krisztusban, az Úrban kínál föl az embereknek. Ezzel fáradozásaiktól és törekvéseiktől függetlenül út nyílt számukra, melyen *igazzá válhatnak*. Az Újszövetségben érvényes, hogy Isten „azt teszi igazzá, aki hisz Jézus Krisztusban” (Róm 3,26). Ezért a hit ellentéte az emberi dicsekvésnek, a saját erőbe vetett bizalomnak, mellyel az ember a saját erejéből akar *üdvözülni és teljessé* lenni.

2. Magától értetődő, hogy a kereszténység története folyamán rendkívüli módon fáradozott azon, hogy minél jobban megértse legősibb, veleszületett magatartását és beállítottságát, a hitet és annak összetevőit. E megértést segítette a hit belső tette, a hívő élet és a teológiai kutatás. A keresztény önértelmezésben kezdettől fogva fontos az a gondolat, hogy Isten maga hívja meg az embert és viszi a hit útjára. „Senki se jöhet hozzám, ha az Atya, aki engem küldött, nem vonzza” – mondja Jézus (Jn 6,44). Ennek ellenére az ember továbbra is *szabad* marad, és Isten hívására és indítására *hittel* vagy *hitetlenséggel* válaszolhat. A hitnek, amely az üdvösséget teremtő és üdvözítő Istenre vonatkozik, végeredményben *sötétségben* kell maradnia, mert az isteni titoknak a maga teljes mélységében az ember számára rejtve kell maradnia: ez olyan tény, amit gyakran a misztikus élmény indítóokai között említenek. Másrészt a hithez hozzátartozik, éppen *tárgya miatt*, a *rendíthetlenség* és a *szilárdság*. A hitben biztos *ismeretre* tesz szert az ember, amit elsősorban Szent János evangéliuma fejez ki.

Ezt a megismerést nem szabad összetéveszteni a megismerésnek azzal az „igaznak tartom”-összetevőjével, mely a hitnek alapvető tartozéka, anélkül, hogy sértené a *bizalmat*. Ennek következménye, hogy a hitet csak a hit, remény, szeretet hármasságában lehet megérteni. A II. Vatikáni Zsinat minden egyes összetevőjét és a teljes embert figyelembe véve újra meghatározta a hitet. „A teljes ember szabadon átadja magát Istennek.” (DV 5).

3. Kíméletlenül elemezte a zsinat a hit és a hívők már korábban megváltozott helyzetét a mai világban. „Az elődöktől származó intézmények és törvények, gondolkodási módok és a közízlés többé nem felelnek meg a valós helyzetnek. Tömegek hagyták el a hitet, legalábbis a vallásos életben megvalósuló formájában” (vö. GS 7). E mögött többek között a már jó százötven éve elkezdődött alattomos szekularizálódás is meghúzódik. Ez vezetett – az élet legkülönbözőbb területein lezajlott sokféle robbanásszerű újrakezdéssel és változással – abba a helyzetbe, ahol látszólag nincs helye a hitnek. A világ konkrét valóságában (legalábbis ahogy ma felfogják) az első pillantásra a hitnek semmi kapcsolódási vagy támaszkodási pontja nincs a világban, sőt úgy tűnik, teljesen feleslegessé vált. *A valóság körüli vitában* a hitetlenség (illetve a nem hívés), úgy látszik, jobban érvel.

Ez csak az első pillanatban tűnik így. A részletes elemzés olyan összefüggéseket tár fel, amelyek lehetővé teszik, hogy „vallástörténeti fordulatról” (E. Biser) és a hit új lehetőségeiről beszéljünk. Ez nem olyan értelemben érvényes, hogy ott követelik a hitet, ahol más

értelmezési minta kudarcot vall. De a hit a többi (természettudományos, antropológiai, kulturális, stb.) értelmezési módot – egy azokat fölülmúló és megindokló, s ilyen értelemben *transzcendentális* megértésben – képes egybefogni és megvilágítani. „A hit *értelmessége* nem az emberi önértelmezés egyes területeiről, nem is az egyes rész tudományokból ered. A hit azt jelenti, hogy létünket az Igére, a mindeneket fenntartó Logoszra adott válasznak értelmezzük. Azt jelenti, hogy igent mondunk a dolgok értelmére, amit nem mi határozunk meg, mi csak befogadhatjuk; már ajándékba úgy kaptuk, hogy csupán el kell fogadnunk és teljesen rá kell hagyatkoznunk. Ennek megfelelően a keresztény hit elfogadása annak, hogy a befogadás megelőzi a cselekvést... a hit elfogadása annak, hogy a láthatatlan valóságosabb, mint a látható” (J. Ratzinger). Kézenfekvő, hogy ezáltal a hit szembekerül a világ mai értelmezésének alapelveivel.

4. *A hit bizonyossága ma.* Ma is tudja a hívő, hogy a hit bizonyosságát mindig csak Istentől, a hit szerzőjétől kaphatja meg. Ez a *szerep* keresztény értelmezésben a Krisztus-követés útjára lépést jelenti. Miközben ezen az úton jár, a hívő számára konkrétan, történetileg és életrajzszerűen tárul föl a hit bizonyossága és biztonsága. Ezért a hitnek életfeltétele a ráhagyatkozás és ennek megosztása másokkal.

Közelebbről a hit bizonyosságával kapcsolatban a következőket kell megállapítani: a korábbi teológiai meglátásokat (beleértve a spirituális teológiát is) termékenyvé kell tenni napjaink számára is. Mennyiben lehet tehát e teológiai fejtegetéseket a Szentírás adataival, Jézus alakjával és törvényeivel, az Egyház tanításával és gyakorlatával összhangba hozni úgy, hogy hittel közeledjünk a keresztény tanításhoz, illetve elmélyüljünk a hitben? Ilyen szempontból fontos volna a mai hívőnek egy egészen új típusú *apologetika*, hogy mindig helyesen tudjon válaszolni, amikor reményének alapja után érdeklődnek (vö. 1Pét 3,15).

Másrészt fontos, hogy az új és egyedülálló hívő léthez azáltal is ragaszkodjunk, hogy a hitet Istentől ajándékba kapott (és ezért) önmagát hordozó megértésnek, illetve létezésnek tekintsük. Abból a tényből, hogy a hívő lét a szó szoros értelmében Isten kezdeményezésének köszönhető, vagyis *nem az ember munkájának eredménye*, adódik a hit világot átalakító teremtő ereje, a világért való keresztény felelősség kiindulópontja. A hívő maga pedig, mint *új teremtmény Krisztusban*, annak lesz eszköze, aki megígérte: „Lásd, újratertemtek mindent!” (Jel 21,5).

Harald Wagner

→ ateizmus, bizalom, értelem, Isten, jámborság, Jézus Krisztus, kivonulás, megvilágosodás, szabadság, üdvtörténet

hitetlenség

A vallás iránti közöny, a hitetlenség és az ateizmus modern megértése jelentősen elmélyül, ha ismerjük a Szentírás elmarasztaló ítéletét a hitetlenségről, siralmait Isten népe érthetetlen hűtlenségei miatt. A hitetlenség ellenségeskedést jelent a kinyilatkoztató Istennel, hazugságot tételez fel a kinyilatkoztatásban és ellenáll Isten irgalmával szemben. Mivel a hit a hűséges, irgalmas és igazságos Istennel való szövetségi életre szóló meghívásból következik és egyedül az Ige Lelke a hordozója, a hitetlenség is Isten Igéjének hívásából és igényéből származik. A hitetlenséget ezért Istennek Izraellel és Izrael által minden néppel kötött szövetsége tükrében kell szemlélnünk. A szövetséggel szemben tanúsított hűtlenség miatt a kiválasztásból elvetés lesz: Isten szeretete a hitszegőkkel szemben haragként mutatkozik meg. Ezért a hitetlenség lényegében már a keletkezésében (1), állandó nyomorúságában (2) és az Isten hűségével (3) szemben megnyilvánuló lehetetlenségében bűn.

1. *A hitetlenség keletkezése.* Mivel Isten a maga láthatatlan lényegét, örök mindenhatóságát és isteni mivoltát kinyilatkoztatta, nincs mentsége a teremtményeknek, „mert fölismerték az Istent, mégsem dicsőítették Istent, s nem adtak neki hálát” (Róm 1,20). Amikor Isten megszólítja Ádámot, az embert, szinte provokálja, hogy „ellentmondjon Istennek” (Róm 8,7). Az ember – attól való félelmében, hogy nem lehet olyan mint Isten – elmenekül az önmagát kinyilatkoztató Teremtő elől; „természetesen nem akarhatja, hogy Isten legyen az Isten. Ő maga akar Isten lenni és azt kívánja, hogy Isten ne legyen Isten” (Luther). A szövetségben, amellyel Isten Izrael népét a szabadság útján vezeti, nő meg igazán az ellenállás megmentő hatalmával szemben: „Megcsalták a szájukkal, nyelvükkel hazudtak neki. Szívük nem volt egyenes előtte, szövetségét nem tartották hűségesen” (Zsolt 78,36). Isten népe így félreérti és nem ismeri fel *az emberszeretetet* (Tit 3,4) még akkor sem, amikor magára vállalja a szövetség megszegésének nyomorát. Isten Fiának meggyilkolásában mutatkozik meg a hívőknek (zsidóknak és pogányoknak egyaránt) Izrael hitetlensége és egyúttal Isten hűsége is (Róm 9-12).

2. *A hitetlenség nyomorúsága.* Minden hívőnél jobban próbára tette Isten a Messiást (Lk 4,1-13). Ő lett „az üdvösség szerzője” (Zsid 2,10) azáltal, hogy a kereszthalálig „tanulta az engedelmességet” (Zsid 5,8). A világot Istennel kibékítő igaz hit fényében ismerik meg a hívők, elsősorban az apostolok, hitetlenségüket. „Távozz tőlem, Sátán” – parancsolja Jézus Péternek, aki őt emberi gondolkodásával meg akarja óvni a haláltól (Mt 16,23). A közösség tudja, hogy a hazug antikrisztus Isten népéből jön (Jn 6,66-71). Így vallhatják meg igazán a hívők: „Hiszek! Segíts hitetlenségemen!” (Mk 9,24).

3. *A hitetlenség lehetetlensége.* Mivel a szabadság Istene szeretetében nem akar hűtlenné válni, hűséges marad Izraelhez és az Egyházhoz is hűtlenségük ellenére is: „ha mi hűtlenné válunk, ő hű marad, mert önmagát nem tagadhatja meg” (2Tim 2,13). Ez annyit jelent, hogy Isten szeretetének félreértése és igazának kétségbe vonása nap mint nap zátonyra fut Isten igazságának erején. Isten élő szava a maga hűségével tökéletesen ellenkezik a hitetlenséggel.

Peter Eicher

→ ateizmus, hit, hűség, Isten távolléte, kételkedés, kísértés, szekularizáció

hitvallás

[-> megvallás](#)

hívás, hivatás, meghívás

1. *Isten hív.* A Szentírás Istene hívó Isten, aki „meghív” (Róm 9,12). Hívásával abszolút szabadon indul ki önmagából. Mindent éltető szava (vö. Iz 55,10) mint hívás, kapcsolatot, partnerságot teremt a meghallgatóval. Meghívja népét, amikor tanúnak választja ebben a világban (vö. Iz 48,12; 1Pét 2,9), de az egyént is meghívja: az egyén meghívása a nép elhivatottságának hordozója (vö. Iz 6,1-13; Jer 1,4-10; 1Sám 3,1-21). Ilyen szempontból Izrael egész története – Ábrahámától és Mózesztől kezdve – a meghívott egyén és a meghívott nép egymásra utaltságában zajlik (vö. Iz 49,1-6). Maga a világtörténelem is meghívás-történet, mert a teremtés hívás, és a meghívásban teljesül be (vö. Iz 48,13; Róm 4,17). A teremtés mint a semmiből a létbe hívás, a meghívás-történetekben tükröződik: az emberek olyasmire kapnak meghívást, amire maguktól nem képesek, s a hívást sem tudják önmaguktól követni, csak Isten erejével; Ő maga teljesíti a meghívást az emberben, akinek szabadságát nem megkerüli, hanem megalapozza (vö. Lk 1,26-38; 5,1-11).

2. *Isten hív Jézusban.* A tökéletes és végleges isteni hívás Jézus Krisztusban hangzik el. Istenvoltát jelzi, hogy Isten benne hív meg. A megtestesült Igeként Ő a megtestesült hívás (vö. Jn 1,14; 1,35-51) és a *meghívott* (Zsid 5,4-6). A meghívás benne és általa történik és egyben részesedés az ő meghívásában (vö. 1Kor 1,9). A keresztények „meghívottak” (vö. Zsid 9,15). Ami a húsvét megtörténte után általánosan érvényes, az már a húsvét előtti eseményekben is megmutatkozott. Az Isten országának kikiáltása után közvetlenül hívja meg a tanítványokat (vö. Mk 1,16-20). A bűnösök meghívásában mutatkozik meg Isten üdvösségre hívásának átfogó szélessége (vö. Mk 2,17). A meghívás egyéni és közösségi (Mk 3,13), Jézushoz, az Egyház egységére (Ef 4,1-6), a kereszthez (1Pét 2,21), a világhoz szólít.

3. *Hivatás és Egyház.* Az Egyház hivatása és az Egyházon belüli meghívottság egységet és sokféleséget jelent. A II. Vatikáni Zsinat mondja: „bármilyen rendű-rangú keresztény ember meg van híva a teljes értékű keresztény életre és a tökéletes szeretetre” (LG 40). Krisztus testében a különböző szolgálatok és ajándékok (vö. Róm 12; 1Kor 12; Ef 4) az Újszövetségben nem *meghívás* néven szerepelnek, mégis az élet helyzeteiben és feladataiban válik az egyén meghívása konkrétá (vö. 1Kor 7,17-22). Ezért a különféle életutak rangját Isten meghívásában nem szabad kijátszani egymás ellen.

Az evangéliumi tanácsok szerinti élet jelenti az Egyház számára meghívottsága ösformáját. *Mindent elhagyni* Jézus kedvéért, osztozni az ő életében s ezzel relatívvá tenni a vagyont, az önrendelkezést, önmagunk beteljesülését a házasságban és a családban – az Egyház kezdetéhez tartozik. Ezt mutatja Mária és a tanítványok példája. A szegénységben, az engedelmisségben és a nőtlenségben él tovább a *kezdeti* hívás. Ezt fejezik ki a szerzetesi és az evangéliumi tanácsok szerinti más életformák a világban. Az evangéliumi tanácsok és a papi szolgálat kapcsolata az apostolok ösmintáját követi. Mindkettő vállalása csak a meghívó Krisztusra alapulhat.

A meghívást úgy lehet meghallani, hogy figyelünk a tényekben és az Egyházban hozzánk szóló Szentlélekre. A meghívottság jelei: az egyéni hajlam, az alkalmasság és a készség, amihez a papi és szerzetesi hivatás esetében csatlakoznia kell az Egyház elfogadó jóváhagyásának is. E jóváhagyás és elfogadás nélkül nincs biztosíték arra, hogy az illetőt az Egyházban élő és működő Krisztus hívja.

4. *A hivatás antropológiai jelentősége.* A meghívás mutatja meg az emberi lét értelmét. Az ember nem a létre ítélt lény és nincs kiszolgáltatva éppen mutatkozó kényének-kedvének, hanem a válaszra hivatott. A meghívott elfogadja a maga korlátait, túllép azokon a meghívó és azok felé, akiknek szolgálatára kapta a meghívást. A meghívás megőrzi az én-te-mi összefüggését és nem válik olyan önközponttá, amely pusztít maga körül. Az hallja meg Isten hívását, aki a hétköznapiokon is figyel Isten akaratára, az Ő szava szerint él, figyel másokra és

magára, keresi a párbeszédet Istennel és olyan emberekkel, akik lelkiileg tanácsot adhatnak és vezethetnek. Akik figyelnek a maguk meghívására, segíthetnek másoknak is a meghívásban úgy, mint Héli főpap, aki megmagyarázta a fiatal Sámuel nyugtalanságát (1Sám 3), vagy Keresztelő János, aki tanítványait Jézushoz küldte (Jn 1,35-37).

5. *Meghívás és hivatás*. Isten hívásának meghallása megvilágosítja a meghívás és a polgári hivatás kapcsolatát. Isten kiszólíthat az eddigi hivatásból (vö. pl. Mk 10,28), de megerősítheti vagy el is mélyítheti azt (vö. 1Kor 7,14-24; Ef 5,21-6,9; Kol 3,18-4,1 és 1Tessz 4,1-12; 2Tessz 3,6-12; LG 41). A hivatás a szentségre, az emberek és a világ konkrét szolgálatára szólító meghívás tere.

Klaus Hemmerle

-> apostolság, evangéliumi tanácsok, fogadalom, hivatal, Isten akarata, Isten Igéje, Isten uralma, karizma, keresztény lelkiesség, Krisztus követése, pap, rend, szentség, szolgálat

hivatal

1. A szó teljes értelmében a hivatal az ősegyház életében először a második és a harmadik nemzedék váltásakor jelent meg. Ekkor történt, hogy a vezető személyétől függetlenül a vezetés feladatköre olyan pontosan körülhatárolódott, hogy a nemzedékváltáskor objektív módon átadhatóvá vált. Ez nem zárja ki, hogy már az apostoloknak is ne lett volna hivatala, sőt ők a hivatal ősképei, de ez még nem volt intézményesítve. A keresztény hivatal-felfogásnak sohasem szabad kioltania a személyes-karizmatikus alapokat. Mindig fennáll a veszélye annak, hogy a *hivatalt* beszűkítik az intézményes vagy funkcionális jegyekre. Ebben az esetben a teológia és a lelkiség természetlenül áll szemben egymással. Aki a *hivatalt* helyesen akarja értelmezni, annak ezt eleve el kell kerülnie.

2. *Alapstruktúrák.* Jézus Krisztus egyházában senki se tudja betölteni a hivatalt, ha nem gyakorolja Jézus Krisztus életformáját. Ehhez tartoznak a következők:

Első a *meghívás* és a *követés*. Jézus maga hív, a meghívás nem a tanítvány kezdeményezése. El kell szakadni a rokonságtól, a korábbi foglalkozástól és a vagyontól, sőt a meghívott ezután már nem rendelkezik önmagával. Jézus hívásához és ennek követéséhez hozzátartozik az ember önmagától való megszabadulása és készsége az önzetlen szolgálatra. A meghívás-követés maradandó kapcsolat Jézus és a meghívott között. A tanítvány sohasem léphet a Mester helyébe, a követés épp arra kötelezi, hogy a meghívott személy Jézus személyét és tanítását szolgálja. A meghívás nem kiválasztottak megkülönböztetett, elit közösségbe való tartozást jelent. A követés, mely elkülönít s az egyént kiszólítja a tömegeből, csak úgy érthető mint a közeli *Istenország szolgálata*. Jézus arra hívja tanítványait, hogy osztozzanak feladatában és teljhatalmában, és az üdvösség tanítását az egész népnek hirdessék. Ennek a szolgálatnak feltétlen elsőbbsége van és szoros sorsközösséget kíván Jézus Krisztussal.

A tanítványok szolgálatba fogadása hozzátartozik a követéshez. A követés a *küldetéshez* vezet. Senki se ad önmagának hivatalt. Ebben egy figyelemreméltó struktúra mutatkozik meg. A Jézus Krisztus személyéhez fűző szoros kapcsolat az engedelmességgel és az alárendeltséggel csodálatos egységet teremt a szolgálatban („aki titeket hallgat, engem hallgat”). A radikális függés és a feltétlen szolgálat teszi lehetővé Jézus Krisztus korlátlan képviselését. A tanítványok nemcsak külső követek, hanem Isten munkatársai is. Ezért keresztény szempontból minden hivatal *szolgálat*, helyettesítés: valakinek a nevében teljhatalommal történő beszélés és cselekvés. Ez különbözteti meg a keresztény hivatal-értelmezést minden más profán értelmezéstől (az alapmodell: 2Kor 5,18).

Ezért Jézus Krisztus követésének célja elsősorban és kizárólagosan nem a személy és annak megszentelődése, noha az egész személyt igénybe veszi, hanem hogy az végrehajtsa Isten művét. Ezért a kudarc, ellenszenv, ellenségeskedés nem ingathatja meg a küldöttet abban, hogy Őt Isten küldi. A meghívottat mások javára választották ki. Ez a *mások javára* a meghívottat ismét belesorolja *képviselőként* Isten egész népébe. Ez alapozza meg a hivatal *egyházi* alapstruktúráját (pásztor-motívum).

A hivatali *megbízatus* és a *személyes szentség* egysége és különbsége régi probléma. Megszüntethetetlen igény, hogy az objektív tevékenység és a személyes (magán) élet fedje egymást. A *hivatali tevékenység érvényessége* minden azonossági követelmény ellenére belsőleg független a hivatal viselőjének belső, kegyelmi állapotától. Minden lekipásztori tevékenységben meg kell őrizni az isteni cselekvés objektivitását. Mindazonáltal a hivatal viselőjének keresztény volta és személyes odaadása nem másodrendű.

A hivatali tevékenység teljhatalma *Jézus Krisztustól ered* és az *apostolokra alapszik*. Jézus és a kialakuló Egyház időszaka az Egyház és hivatalának maradandó lényegéhez tartozik. Ezért minden hivatalnak az *apostoli folytonosság* folyamatában kell állnia: a hit élő

tanúi igazolják, hogy Jézus Krisztus evangéliumának alapvető tartalma és az evangélium hirdetésére szóló megbízás mindig és mindenütt ugyanaz. E küldetést véglegesen a *szenteléssel* (ordinatio) adják át; Isten a küldöttnek megígéri a szolgálathoz szükséges segítséget és ez az ígéret a küldött egész élete folyamán érvényben van (a szentségi karakterről szóló tanítás).

Ennek megfelelője a készség a lelki hivatal egész életre szóló elfogadására. E hivatal gyökerében már az Újszövetség püspök-pap-diákonus *hármasságában* kibontakozott. A három hivatal belső összefüggéseinek közelebbi meghatározása mindmáig megoldatlan ökumenikus kérdés, amely a hivatalok kölcsönös elismerését megakadályozza.

3. *Alapelv.* A hivatalt sohasem szabad csupán a külső struktúrája (eredete, alapítása, funkciója, célja, átadása, teljhatalma) szerint értelmezni, hanem belső formájára is állandóan rá kell világítani. Csak így lehet kiegyensúlyozni a személy és intézmény, karizma és hivatal ellentéteit, amelyek különben hosszú távon minden hivatalt tönkretesznek.

Karl Lehman

→ apostolság, birtok, Egyház, engedelmesség, hívás, ígéret, intézmény, kapcsolat, karizma, Krisztus követése, misszió, pap, próféta, személy, szent, szentség, szolgálat, üdvösség

humanitás, emberiség

Az Ödiposz-mítosz tanúsága szerint az ember-kérdés áll minden gondolkodás élén. Ez törte meg a *szörnyeteg* hatalmát és tette lehetővé az emberi életrend bevezetését: a szfinx a mélybe vetette magát, amikor Ödiposz megfejtette az *ember-rejtvényt*; szabaddá vált az út Thébába. Minden bölcselkedő gondolkodás, tudományos kutatás és művészi alkotás a *Mi az ember?* kérdés körül forog.

Az ebből következő reflexió Arisztotelész óta az *ember lényegével* foglalkozik, amit hol képletesen mint *mikrokozmosz*, hol fogalmilag mint *animal rationale* határoznak meg, és biológiai, pszichológiai, szociális és magatartástani szempontokból próbálják részletesen leírni.

A filozófiai reflexió legmagasabb szintjét Emmanuel Kant érte el annak bizonyításával, hogy a bölcelet *Mit tudhatok?*, az etika *Mit kell tennem?* és a vallás *Mit remélhetek?* alapkérdései az antropológia problémájára vezethetők vissza olyannyira, hogy az egész kultúra minden teljesítménye nem egyéb mint az ember sokszólamú önkibontakoztatása.

Ez a folyamat a humanizmusban tudatformáló erővé lett, s a *kalokagathia*, az igaz, szép és jó ember eszménye szerint alakított személyiségben látta az emberi művelődés legfőbb célját. Ezt tükrözi a reneszánsz művészete (pl. Michelangelo Dávidja) és a német klasszikus költészet (pl. Goethe Iphigeniája). Ez a szemlélet az antropológiában tudománnyá fejlődött. Kezdetre 1486-ban Pico della Mirandola *Az emberi méltóságról* c. tanulmánya, nagy képviselői pedig Kanttól Guardiniig fejlesztették tovább.

Pascal és Kierkegaard új irányban indultak el: felfedezték az ember lényegében a *történetiséget*. Szerintük az embernek sajátos története van, amely szerencsés esetben önmagához, ellenkező esetben elidegenedéshez és manipulálhatósághoz vezet. E nézet tragikus bizonyítékai századunk diktatori uralmainak embertelen túlkapásai, melyek az embert eddig soha nem látott próba elé állították. Azóta megerősödött a felismerés, hogy az ember-kérdést újra fel kell tenni: de már nem a klasszikus értelemben, hogy *Mi az ember?*, hanem az F. Rosenweig által felfedezett *Hol az ember?* formában. Ez a kérdés az emberi létre és ezáltal az ember azonosságára és létének értelmére irányul. Ennek megfelelője a modern képzőművészet, mely az emberi lét elhibázásának és sokféle eltorzulásának spektruma, és az az emberi identitás körül forgó irodalom.

Ma már nem az ember fogalmi meghatározásáról van szó, hanem a meghívásról, hogy személyesen valósítsa meg önmagát; az ezzel kapott méltóságról és kötelességről, hogy „önmagát elfogadja” (Guardini), de észrevegye a fenyegető veszélyt is, hogy önmagától elszakadva manipulációs irányzatok áldozata lehet.

Ennek a *módosult antropológiának* az a jelentősége, hogy újra meghatározza az emberi létet és ennek szociális, történelmi és vallási vonatkozásait. Úgy látszik, hogy az ember a természete szerint excentrikus lény, aki a személyes önmegvalósítás miatt kénytelen állandóan tevékenykedni, miközben az elidegenedés és az idegen hatás veszélye állandóan fenyegeti. A társas kapcsolatok szempontjából ez azt jelenti, hogy az ember *túlkapás* állapotában van, ami egyszerre odaadás és önkifejezés. Ennek megfelelően a nyelv mint érthető kifejezési forma a *szeretet egyik formája*. Ezért a társas kapcsolatokban nem csupán a kommunikáció és együttműködés sokféle tevékenységével felépítendő életközösségről van szó, hanem önmagunk megtalálásáról is: „Az emberek egymásnak nyújtják önmaguk égi kenyérét” (M. Buber).

Ez a szemlélet érthetővé teszi az ember történelmi szituációját, amennyiben megmagyarázza a diktátorok és a tömegkommunikációs eszközök manipulálása által történő leigázást, amitől N. Postman szerint jobban kell félni, mint Orwell Nagy Testvérétől (1984). Ugyanis mindkét változatban az ember lényegi mivoltába való *betörésről* van szó, aminek

célja, hogy a személyt a névtelen tömegtársadalom alkatrészévé züllessze. Ennek a látásmódnak vallási jelentősége az, hogy az embert nyitottnak tartja az istengyermeki meghívásra, s e meghívás az istenadta válasz önmaga jobbításának nyitott kérdésére.

Ezzel nyeri el a humanitás, a *gyakorolt emberiség* a maga teljességét, amiről az önpusztító hajlamok láttán természetesen csak eszmény formájában lehet beszélni. A humanitás a legutóbbi pápák által követelt „szeretet kultúrája”, mégpedig a békének abban a rendjében, amely a hegyi beszéd tanítása szerint Isten gyermekeinek jutalma.

Eugen Biser

→ azonosság, étosz, manipuláció, megbecsülés, önmegvalósítás, személy, szeretet, történetiség

húsvét

A húsvét a zsidó hagyomány és jámborság számára a kivonulás (exodus), Izrael egyiptomi fogságból való szabadulásának, a fáraó hatalmából való megmenekülésnek és a tengeren száraz lábbal történt átkelésnek az ünnepe (vö. Kiv 12,14). A húsvét előtörténetét, azt, hogy hogyan alakult ki a pásztor- és parasztünnepből (pészah és mazzot: vö. Haag: Bibliai lexikon 658. o.) a történelmi ünnep, itt nem kell részletesebben tárgyalnunk. „Ez a nap legyen számotokra emléknep és üljétek meg úgy, mint az Úr ünnepét. Nemzedékről nemzedékre tegyétek meg ünnepnapnak mindörökre.” (Kiv 12,14). Sokkal fontosabbnak látszik az a tény, hogy a pészah már az Ószövetségben és a korai zsidóságban ősjelképe lett a zsidó hitnek és a történelmi tapasztalatnak. Az Egyiptomból való kivonulás Mózes vezetésével, Jahvének a Vörös-tengerben tapasztalt szabadító csodája a zsidó önértelmezés kronológiai kiindulópontja lett és maradt minden időkön át. A pászka évenkénti megünneplésénél nem a régmúlt jámbor emlékezetéről van szó, hanem a jelenről, a most élőről. „Minden nemzedékben köteles az ember úgy tekinteni magát, mintha ő maga vonult volna ki Egyiptomból” (Misna, Pes 10,5). A húsvét az ősi történet liturgikus-rituális megelevenítése, ami meghatározóan érinti a ma élőket. „A kő, amit elvetettek az építők, szegletkövé vált. Az Úr műve ez, csodálatos dolog a szemünkben. Ezt a napot az Úristen adta: örvendezzünk és vigadjunk rajta” (Zsolt 117,22-24. Húsvétkor ezt a szöveget a zsidók és a keresztények egyaránt éneklék.

A zsidó pészah-tól a keresztény húsvétig ívelő kapcsolat kezdőpontja az a történelmi tény, hogy a Názáreti Jézust közvetlenül Húsvét előtt, valószínűleg Kr. u. 30. április 7-én Poncius Pilátus halálra ítélte, keresztre feszítették (Nagypéntek), és ugyanebben a húsvéti időben feltámadván a halálból mutatkozott tanítványainak (Húsvét). A keresztény húsvéti hit Jézus testi feltámadásáról és a zsidó pészah összekapcsolása nemcsak kézenfekvő, hanem kényszerítő, úgy mondja Pál apostol: „a mi húsvéti bárányunk, Krisztus feláldoztatott” (1Kor 5,7). A keresztények új húsvéti ünnepében is alapvető a liturgikus megjelenítés (az emlékezés mint „repraesentatio”).

A keresztények kezdetben a zsidókkal együtt nisan hónap 14-15-én ünnepelték. Ez volt a húsvét ősi dátuma, amely Jézus halálának időpontjához igazodott, míg a ma mérvadó *római szokás*, mely Jézus halálát péntekre, a feltámadást vasárnapra teszi, későbbi. A történetkritikai egzegézis egyoldalú kérdésfeltevéseiben ezt az üdvtörténelmi-liturgikus összefüggést – mely a húsvétot nem *múlt*nak, hanem az *üdvösség jelenének* tekinti – sajnos nem veszik eléggé figyelembe. De csak ebben a *megjelenítésben* kapja meg a zsidó és a keresztény húsvéti hit az egész életet, gondolkodást, érzelmet és tevékenységet átható erejét. Ezért az Egyház állandó feladata marad, hogy a húsvét ünnepének megfelelő alakításával kellően kibontakoztassa a húsvéti valóság üdvözítő erejét.

A keresztény húsvét hittartalmát a hitvallás így fejezi ki: „harmadnapon halottaiból feltámadott”. Az utóbbi két évszázad egzegetikus kutatása bebizonyította, hogy a húsvéti hit alapvető az ősegyház megalakulásában, nélküle nem lenne *kereszténység* mint önálló, jellegzetes közösség. De éppoly fontos az ősi és a korai keresztény teológia, krisztológia és az üdvösségtan szempontjából is. Jézus Krisztus nemcsak üdvösségszerző, hanem ő a Feltámadott, a keresztény üdvösség és üdvösség-értelmezés mérvadó egyénisége.

Az Újszövetség húsvéti tanúságtételeiben két, egymástól elválaszthatatlan szempontot kell megkülönböztetni:

Az első a történelmileg vizsgálható és elemezhető húsvéti bizonyítékok (a hitvallási formulák közül elsősorban az 1Kor 15,1-11; és az evangéliumok húsvéti beszámolóit: Mk 16,1-8; Mt 28; Lk 24; Jn 20-21). Ezek a tanítványok húsvéti tapasztalatát majd húsvéti hitét ismertetik meg velünk, melyek viszonylag korán kötelező hitvallási formulákhoz vezettek. E

tanúságok a mai természettudományos értelemben a húsvéti hitet *bizonyítani* nem képesek, de nem is akarják. A húsvéti valóságba, Jézus feltámadásába vetett hit mindig az ember szabad elhatározásától függ. De történetkritikailag a húsvéti hitet nem is lehet megcáfolni, mert az újszövetségi beszámolók nagyon megalapozottak.

A húsvéti hitnek e külsődleges személete mellett van egy belső oldala is, s ez a jelentősége a hit és a keresztény hit értelmezése számára. Kétségtelenül ez a fontosabb és mellőzhetetlen, mert végeredményben a húsvét dönt el mindent. Az elsőt áll az istenhit: az Izrael történetében cselekvő és önmagát kinyilatkoztató Isten cselekedett Jézus föltámasztásában és megmutatta, hogy megváltó Isten, a szeretet és az örök élet Istene. Ő az az Abba-Atya, a feltétel nélkül hozzánk forduló Isten, akit Jézus Krisztus hirdetett. Ettől kezdve a keresztény hit együtt gondol a rejtőző Istenre és kinyilatkoztatójára Jézus Krisztusra. Isten cselekedetének *tárgya* a megfeszített, valóban meghalt és eltemetett ember, a Názáreti Jézus, *egy közülünk*. Isten feltámasztotta halottaiból és „Kyriosszá és Messiássá” tette (vö. ApCsel 2,26; Róm 1,3). A húsvét a teljes krisztológia számára döntő jelentőségű.

A húsvétban azonban az is megmutatkozik, hogy mi az Isten terve az emberrel: hogy a halál hatalma alatt álló *régi emberből új embert* teremtsen az örök életre. Jézus Krisztus az ősmintája ennek az *új embernek*. „Mindenkinek, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi megszűnt, valami új valósult meg.” (2Kor 5). Szent Pál egész antropológiáját, szentségtanát (vö. Róm 6,1-11) és etikáját a keresztre és a feltámadásra építi. Végül a húsvétra épül a keresztények jövőbeli reménye (erről van szó az 1Kor 15-ben), de az egész emberiség és a történelem is. Húsvét a Szentlélek elküldésével (pünkösöd) együtt annak a reménynek a hordozója, hogy az emberi történelemnek nincs más célja, mint Isten országának eljötte és az üdvösség beteljesülése. Ilyen szempontból a húsvét minden keresztény spiritualitásnak és az üdvösség reményének meghatározó alapja, de nemcsak az egyén, hanem az Egyház és az egész emberiség számára is.

Josef Blank

→ beteljesedés, emlékezet, föltámadás, hit, jövő, kivonulás, örökkévalóság, parúzia, üdvösség

hűség

A *hűség* elsősorban megbízható kitartást jelent egy személy vagy valamilyen feladat mellett. Amennyiben egy kapcsolat kizár más kapcsolatokat – pl. a házasságban – akkor a hűség az egyszer vállalt kapcsolat kizárólagosságának elfogadását is jelenti.

1. *Antropológiai kijelentések.* A hűség szót ma általában kétséggel fogadják. Azt mondják: a hűséget ígérő embereket elviselhetetlenül kihasználják, vagy: olyan nagy dologra, mint a hűség, egyáltalán nem is képes az ember; a hűség rabbá tesz, megakadályozza a humánus mélyebb kialakítását; az élet kalandja puszta kötelességteljesítéssé válik. Mégis igaz, hogy az emberek minden időben ígértek *örök* vagy *egyszer és mindenkor* hűséget.

Egy ilyen cselekedetnek egész sor összetevője van: a hűség az embernek abból a vágyából származik, hogy egész életét egy szóval foglalja össze, és bízva mindent arra tegyen fel, amit szeret. A hűség tehát a jelen pillanattól a jövőbe nyúlik, ezért tartós, *örök*. Aki hűséget fogad, tudja, hogy nem olyan egyszerűen adja meg magát az, ami miatt hűséget fogadtunk. Az ígélet arra szól, hogy mindig meg fogjuk hallani az emberek hívását, akik számára szavunk által fontossá lettünk. Ennek következménye, hogy a hűség elsősorban kapcsolat-jelenség. Ez jóval több, mint kötelességteljesítés. A hűség azt ígéri, hogy az önként vállalt kötelékben megmarad és szüntelenül megújítja a szeretetet.

A hűség magában foglalja azt az ígéletet is, hogy a magamban és másokban végbemenő változások ellenére ki fogok tartani valaki vagy valami mellett. Elfogadom az embereket, akik majd megváltoznak, elfogadok valamit, ami majd a jövő homályában bontakozik ki.

Tudjuk, hogy milyen törekenyek a kapcsolataink és milyen kevésbé lehet biztosítani a kezdeti lelkesedést, amivel hűséget ígérünk. A hűség ígéletének megváltozását sohase ítélnéljük el. Képtelenségünk a hűség garantálására felteszi a kérdést: nem Isten-e az, akinek biztosítania kell hűségünket?

2. *A hűség a Szentírásban.*

a) *Isten hűséges.* A Szentírás Istennek az ember iránti magatartását, a szövetséget mindig a hűséggel jellemzi és magasztatja (pl. Ter 32,11; MTörv 7,9; Zsolt 57,4; 69,14; 138,2). Isten hűséges – erre felépítheti az ember az életét és ráhagyatkozhat a megpróbáltatás és a kísértés idején (Zsolt 31,6; 1Kor 1,9; 10,13; 2Tessz 3,3; Zsid 10,13). Isten hűsége az ember iránt nagyobb, mint az ember hűtlensége (pl. Oz 2,18-25; Róm 3,3; 2Tim 2,13) és mindig lehetővé teszi, hogy az ember megtérjen (pl. 1Jn 1,9). Isten hűsége az alapja az ember Isten iránti hűségének. – Isten hűségét szoros egységben kell látnunk irgalmával és igazságosságával (Kiv 34,6; Róm 3,3-5).

b) *Isten hűséget kíván.* Istennel szembeni házasságtörésnek számít az idegen istenekhez fordulás és a világ mércéje szerinti élet /Oz 2,10/. Isten hűséges szolgálkat keres és választ ki magának /1Sám 2,35; Mt 24,45-51; 1Kor 4,2; 1Tessz 1,12/. Jézus az Isten hűséges /és irgalmas/ főpapja és hűséges tanúja /pl. Zsid 2,17; 3,5-6; Jel 1,5; 3,14/.

c) *Dicséri az emberi hűséget.* A bölcsességi irodalom témája az emberek közötti hűség dicsérete és értékelése. Gyakran kiemeli egyes emberek hűségét. (pl. Kol 4,7; Ef 6,21; 2Tim 1,18).

3. *Hűség és lelkiélet.*

a) *Hűség a hitben.* A hűség függetlenít a pillanatnyi hajlamoktól és igényektől és ezzel biztosítja a folytonosságot a vallási életben és segíti a vallásos személyiség érését. Az élethivatáshoz és bizonyos vallási gyakorlatokhoz való hűségnek a Jézus Krisztus és általa az Isten iránti hűségben kell gyökereznie. Amint az ember nem bánhat más emberekkel csak a szeszélyei és érzelmei szerint, a Jézus Krisztushoz és általa az Istenhez fűződő kapcsolatnak is következetesnek kell lennie az egyszer már megtett (és többször megismételt) hívó döntéshez.

A hűség segít át azokon a sötét időszakokon, amikor oly távolinak érezzük Istent, illetve az Úr Krisztust.

b) *Hűség a hit alapján.* A más emberek iránti hűséghez az emberileg hatékony motívumokon kívül (pl. biztonság és bizalom) fontos ösztönzést és segítséget is ad a keresztény hit. Így annak tudata, hogy hűséges az Isten más emberekhez is, impulzust adhat iránta való hűségünknek. Ezen kívül a más emberek iránti hűség *Isten utánzásának*, Isten tevékenysége megisméltésének is tekinthető. Ez megkönnyítheti más ember hűtlensége esetén a megbocsátás készségét. Az ellenkezője is érthető: a hűség hiánya nemcsak az emberekhez fűződő kapcsolatot korlátozza, hanem az Isten iránti kapcsolatot is azáltal, hogy nem utánozza az Isten emberek iránti magatartását. A hűséget Isten elvárja, de az ő hűségéhez a megbocsátás is hozzátartozik.

Reinhold Haskamp-Johannes M. Nützel

→ bizalom, döntés, engedelmesség, házasság és család, kapcsolat, regula, rend, szorongatás

I

idő

1. *Az idő mint a lét alapkategóriája.* Az idő azért ismerhető fel és mérhető, mert van mozgás és a változások időbeli lefolyása megfigyelhető. Mi emberek mint létező lények az időben létezőknek ismerjük meg magunkat, benne tudunk kibontakozni, fizikailag és pszichikailag megélni. A sajátos emberi léttapasztalathoz tartozik, hogy az ember önmagát a jelenben látja, a múltat emlékezik és fölkészülhet a jövőre. Ezért fontosabb számára a *szubjektív* idő, mint az *objektív*: a minőségileg fontosnak és meghatározónak megismert idő fontosabb, mint az olyan idő mennyisége, amikor számára semmi fontos sem történt.

2. *Mitikus időértelmezés.* A legtöbb mítoszban az idő ismeretét az istenek tevékenységével hozzák kapcsolatba. A görög mitológiában Kronoszt és Aiont isteni lényként tisztelik, Zeusz az idők ura, Kairosz mutatja be a „kedvező pillanatot”, Thanatos fejezi be minden élet idejét, a Hórák a megfelelő órák képviselői, stb. Az ember látta, hogy nem ura az időnek, sőt úgy érezte, hogy ki van szolgáltatta neki.

3. *Az idő a Szentírásban.* A biblikus szövegek nem tartalmazzak bölcséleti megállapításokat az időről. Istenre nem vonatkoznak az idő törvényei, időkategóriákkal nem lehet meghatározni, „mert ezer év előtted annyi, mint a tegnapi nap, ami elmúlt, vagy mint az éjjeli őrállítás” (Zsolt 90,4). Az embert figyelmeztetik létének mulandóságára: „minden ember mint a virág kinyílik, majd elhervad” (Jób 14,2). A zsoltáros imádságban panaszkodik élete esendősége miatt: „gondokban múlik életem, éveim sóhajokkal vannak tele” (Zsolt 31,11). Az embernek azonban azt is meg kell tanulnia, hogy nagyon eltérő jellegű idők vannak, s minden idő hordoz bizonyos lehetőségeket. „Mindennek megvan az órája és minden szándékának a maga ideje” (Préd 3,1).

Az Ó- és Újszövetségben végighúzódik az Úr napjának, a megváltás napjának, de az ítélet napjának is a reménye. A Szentírás értelmezésében az idő célirányos és Isten uralmának kezdete felé halad. Jézus ezzel a bejelentéssel kezdi tanítását: „Betelt az idő” (Mk 1,15), „bárcsak te is fölismernéd, legalább ezen a napon azt, ami békességedre volna” (Lk 19,42). Szent Pál rámutat arra, hogy vannak üdvösséges idők: „most van az alkalmas idő” (2Kor 6,2) és „itt az óra, hogy felébredjünk az álomból” (Róm 13,11).

4. *Az idő és a lelki élet.* „Minden csepp idő értékes nekem” – mondja Szent Ágoston (Vall. XI. 2,2). A lelki életben nem az a fontos, hogy az időt órával mérjük, hanem hogy ajándékként fogadjuk és használjuk fel. („Elérkezik az óra és most van”: Jn 4,23). Aki ajándékkul kapta az időt, az szabadságra hivatott és megvalósíthatja személyes képességeit. Az idő ajándéka a másokkal való találkozásra és a szeretetre képesít. A mi reményünk, hogy időnk az örök Isten kezébe torkollik.

Otto Betz

→ ítélet, jövő, mulandóság, múlt, pillanat, történetiség

ifjúkori lelkiség

1. *Az ifjúkor mint életszakasz.* A gyermekség és a felnőttkor között van egy rendkívül jelentős tanulási időszak, az ifjú- vagy serdülőkor. Társadalmi szempontból ez az idő a hivatás- és partnerválasztás, a hivatásra való felkészülés ideje. A személyes kibontakozást tekintve a különböző elvárások, a testi és közösségi fejlődés (növekedés, nemi érés, új kapcsolatok) küzdelmei közepette alakuló én-tudat időszaka. A legújabb idők társadalmi körülményei miatt (munkanélküliség, többszöri hivatásváltás) az ifjúkor meghosszabbítását külön életszakasznak számítják: „ifjú felnőttek”-ről, serdülés utáni korszakról beszélünk.

2. *Az értelem kérdése.* A gyermekből felnőtté válás állapotában a fiatal ember mindennek az értelmét és értékét keresi. A pluralista társadalomban különféle értelem- és értékrendszerekkel találja magát szemben, melyek a megnehezítik az önmagára találást vagy teljesen háttérbe szorítják az értelemkeresést. A fiatalok *központi életkérdései között* (a jövő alakítása, béke, igazságosság, ökológia, partnerkeresés) – bár sokszor rejtve – felmerül az istenkérdés is.

3. *A közösségkeresés.* Az elmúlt két évtizedben jelentősen megnőtt a fiatalok számára az azonos korú csoportok jelentősége. A közösségi vallásos tapasztalat utáni vágy a katolikus rendezvények, sőt még az Egyházon kívüli „lelki napok” látogatottságában is megmutatkozik. Ugyanakkor a felekezeti megkülönböztetés eltűnik, mert a fiatalok számára a felekezethez tartozás egyre kisebb szerepet játszik. A taizéi közösség *ökumenikus* és egyben közösségi tapasztalatokat nyújtó lelkiséget táplál, amely ezeket lelkesít arra a *belső zarándokútra*, amely elvezeti őket vallási képességeik felismerésére. Az út-motívum (elindulás, úton lét, hasonlóságok az exodus eseménye és az ifjúság szituációja között) nagyon gyümölcsözőnek bizonyul. Ugyanakkor ez a kép arra is rámutat, hogy a fiataloknak szüksége van az úton egymás és az idősebbek támogatására.

4. *Az élet és a hit, a szó és a cselekedet összekapcsolása* elengedhetetlen követelmény az ifjúság részéről. A fiatalok lelkülete szorgalmazza a tevékenység és az elmélyülés, a misztika és a politika összetartozását, és azt a fajta világhoz forduló jámborságot, amely a Szentírás tanúságából táplálkozik és így megakadályozza az egyoldalúan befelé forduló, külön vallásosságot. A középpontban Jézus Krisztus áll, aki életében megvalósította szavait és éppen ezáltal lelkesíti ma is a fiatalokat.

A szentek megismerése, akik prófétai karizmával előretekintve alakították életüket (pl. Assisi Szent Ferenc és a ferences lelkiség mintegy előhírnöke az *ökologikus* lelkiségnek és a túlélés problémájának megoldásához szükséges gyakorlati szegénységnek), a hit és az élet lehetséges összekapcsolásának távlatait nyitja meg, és lehetővé teszi az olyan példákhoz fordulást, akik a maguk részéről Jézus Krisztusra utalnak.

5. *Az ifjúkori spiritualitásnak megújító szerepe van* a korszerű vallásosság alakításában. Az ifjúsági istentiszteleteken a hit mélyebb befogadását segíti újabban a tánc, a pantomim, a képek, melyek játékos-kreatív módon szóhoz juttatják a fiatalot is. Az életből vett konkrét helyzeteket elemzik és magyarázzák, s a fiatalok kapcsolata a hitben a valóságos élettel a felnőttek számára is érzékelhető és kihívást jelentő lesz. A kísérletezés merészségét nem szabad elhamarkodott előírásokkal letörni. Az ifjúsági lelkiség alakítása csak közlékeny és párbeszédre képes közösségben történhet, mely megérti és megőrzi az egységet a szándékolt spirituális sokféleségben is. Éppen a közösségi lelkiségnek van szüksége a *nemzedékek fölötti párbeszédre*, melyben a fiatal a felnőttől, a felnőtt a fiattól tanulhat, és így kölcsönösen osztoznak a hitben.

6. *Mint az ifjúsági lelkiség „gócpontjai”* reggeli ill. esti imatálalkozók valamint tematikusan meghatározott zarándoklatok (éhség-, béke-menet, éjszakai zarándoklat),

elmélkedések, liturgikus virrasztások, böjtölések, távolkeleti elmélkedési gyakorlatok keresztény befogadása, bibliakörök, „társalgó közösségek”, stb.) alakultak ki.

Werner Tzscheetzsch

→ azonosság, böjt, fejlődés, ifjúvadások, keresztút, közösség, nagykorúság, okkultizmus, pótvasadások, Taizé, tevékenység/szemlélődés, út, világ

ifjúvallások

Ifjúvallás néven foglaljuk össze azokat az 1974 óta alakuló vallásos jellegű csoportokat, amelyek a világot és az emberiséget ma fenyegető katasztrófa és pusztulás ellen kínálnak receptet. Ennek a megmentő receptnek hordozója és biztosítója egy istenként vagy Isten abszolút megbízottjaként tisztelt „szent mester”. Köréje gyülekezik a „megmentettek családja”, azoknak a személyeknek köre, akik minden idejüket és tehetségüket a birtokukban lévő recept terjesztésére fordítják. Kapcsolatukat a világgal többnyire a legszűkebbre, legfőbb misszionálásra vagy a pénzszerzésre korlátozzák. A megmentett családon belül a mindenkori vezető rétegnek abszolút tekintélye van, a család tagjai abszolút engedelmességgel tartoznak ennek a rétegnek.

Az ifjúvallás néven kívül használják az *ifjúszekták* vagy *újvallási közösségek* elnevezést is. Az ifjúvallás az általánosan elterjedt téves felfogással szemben nem az illetők korára utal. Az ifjúvallásokhoz fordulást az értelem kérdés-megoldási kísérleteként, és így az értelmi válságtól való megszabadításként értelmezik.

Az ifjúvalláshoz való csatlakozás többnyire mély lelki változással történik: gyors, radikális, külső parancsra végrehajtott személyiségváltozással, amelynél az eddigi normák helyébe az illető ifjúvallás normái mint abszolút érvényű törvények (norma normans) lépnek.

Az ifjúvallások igényei és ígéretei immanensek.

Az ifjúvallások közé tartozik:

- a *Scientology Sea Org* – alapította Lafayette Ron Hubbard (1911-1986);
- az *Egyesült Egyház* – alapította San Myung Mun (+1920), az „Igazi Atya” vagy más néven a „Visszatérés Ura”;
- a *Szeretet családja* vagy más néven *Isten gyermekei* – alapítójuk David Berg (*1919), „Mózes Atya”, másik nevén „Dávid Mózes”

Guru típusú ifjúsági vallások:

- a *Krisna-tudat Nemzetközi Szervezete* (ISKCON) – guruja az „Isteni Kegyelem” néven tisztelt Abhay Charan De (1895-1977)
- az *Isteni Fényesség Missziója* – guruja a „Mindenség Ura” néven tisztelt Prempal Singh Rabat (*1957)
- az *Ananda Marga* – guruja „Baba”, P.R. Sarkar (*1921)
- az *Új-Sannyas-Mozgalom* – guruja „Bhagvan”, Rajneesh Chandra Mohan (*1931)
- a *Transzcendentális Meditáció* – guruja „Maharishi, a Nagy Látnok”, Mahesh Prasad Warma (*1911)
- és a politikus vallás-típusú *Európai Munkáspárt* (EAP) – alapítója Lyondon Hermyle LaRouche (*1911)

Az ifjúvallásokat azzal vádolják, hogy tagjaikat teljesen kiszakítják eddigi társadalmi környezetükből, abbahagyatják velük a tanulást, kisajátítják vagyonukat és tagjaikat, olykor törvénytelen cselekedetekre kényszerítik őket. A csoporton belüli bírálat alig lehetséges. Néhány ifjúvallás megváltoztatja tagjainak nevét is (ISKCON, Isten gyermekei, Új-Sannyasmozgalom, Ananda Marga). Az ifjúvallások elleni védekezéséért szülői egyesületek alakultak, melyek közül a legismertebb az *American Family Foundation* (USA), a FAIR (*Family Action and Rescue*, Anglia 1974), az ADFI (*Association pour la Defense de la famille et de l'Individu*, Franciaország 1974) és a müncheni *Elterninitiativen* (1975). Az ifjúvallások ál- és alszervezetek létrehozásával, névváltoztatással és a ködösítés sokféle módján próbálkoznak elzárkózni előlük.

Friedrich-W. Haack

→ ifjúkori lelkeség, New Age, pótvallások

igazság

Az igazság kérdését a régi görög bölcseletben elsősorban a gyakorlati gondolkodás határozta meg: igaz az az ismeret és szó, ami megbízhatóan útbaigazít az élethez, mert arról szól, ami ténylegesen van. Plátótól kezdve az igazság fogalmának lényegi tartalma a létezés. Ami van, az a felismerésben lép a világosságba: az igazság (alétheia) a lét nyilvánvalóvá válása. Az igazságot ezért csak az ideákban lehet tisztán megismerni, a földi élet útján csak megközelíthető és csak részesedni lehet belőle.

Ez az értelmezés abban egyezik a Bibliával, hogy Isten hűséges igazsága az egyedül megbízható. Alapjában viszont azzal tér el az igazság biblikus értelmezése a görögötől, hogy az igazság ígéret formájában áll az ember előtt és Isten hűsége-igazsága konkrétan megvalósul a történelemben. Az igazágra vonatkozó kulcsmondatok az Újszövetségben: Jézus Krisztus a megtestesült igazság („Én vagyok az Igazság”: Jn 14,6); az igazságot Isten lelke tárja fel („ő majd elvezet benneteket a teljes igazságra”: Jn 16,13)); az ember bűnös módon elnyomhatja az igazságot (Róm 1,18).

Míg az egyházi filozófia a platói eszmevilággal szembeni minden fenntartás ellenére is kitart Aquinói Szent Tamás tanítása mellett, hogy minden, ami igaz, Isten igazságából meríti igazságát (De veritate 1), addig a kortárs bölcselet – ha nem tartja eleve lehetetlennek az igazságot radikális kételkedése miatt – figyelmét inkább az emberi nyelvre mint az igazság-probléma lelőhelyére fordítja.

A transzcendentális igazság logikája megmutatja, hogy az emberi nyelvben a valóság tárul fel. Ha az igazság nem jelenhetne meg a személyes közlésekben, akkor az emberek közötti kommunikáció alapjában összeomlana.

Az igazságnak ettől a fogalmától élesen meg kell különböztetni egy ítélet természettudományos értelmű helyességét. A természettudományos, technikusan meghatározott világ abból él, hogy lehetséges a helyes ítélet és van kézzelfogható kritérium a helyes ítélet megtalálására. Ilyen értelemben érvényes az igazságról az a régi megállapítás, amely szerint egymásnak megfelel a dolog és az értelem, a tárgy és a megismerés.

A keresztény hitnek és vele együtt a lelkiségnek nem kell beavatkoznia a helyes ítélet természettudományos vitájába (már az I. Vatikáni Zsinat kimondta: két megismerési, természettudományos és hitbeli rend van). A hit témája az üdvösségünk érdekében kinyilatkoztatott igazság (II. Vatikáni Zsinat: Dei Verbum 11). Ez nem dolog vagy tárgy, hanem maga az Isten és vele a közösség (Aquinói Szent Tamás), K. Rahner szerint pedig Isten önközlése. Tökéletesen majd a beteljesüléskor valósul meg, most csak útban vagyunk feléje (Dei verbum 8). Ezen az úton fokozatosan lehet behatolni az igazságba, elmélkedni lehet róla, növekedni lehet benne; de nemcsak az egyéni hitben, hanem az Egyház igazság-ismeretében is. A dogma az ilyen maradandóan kikristályosodott egyetértés gyümölcse; igaz, mert részesedik az üdvösségünk érdekében kinyilatkoztatott igazságban. Így értelmezendő a II. Vatikáni Zsinat tanítása a hitigazságok rangjának rendjéről aszerint, hogy milyen kapcsolatban van a hit alapjával (Ökumenizmus 11), vagyis Isten önközlésével, az üdvözítő igazsággal.

Herbert Vorgrimler

→ beteljesedés, dogma, értelem, gondolkodás, hűség, ígéret, lét, megismerés, transzcendencia, tudás, út

igazságosság

Az igazságosság a sarkalatos erények közé tartozik. Erős és állandó szándék arra, hogy az ember mindenkinek megadja azt, ami megilleti őt, azaz igazságot szolgáltatson. Feltételezi, hogy a felebarát egyenjogú és szabad partner, alanyi jogok hordozója, akit a személyi méltóság alapján megillet a tisztelet és a védelem. Az igazságosság teremti meg az emberhez méltó élet nélkülözhetetlen alapjait.

1. *A Szentírásban.* A bölcsességi irodalomban az igazságosság királyi erényként szerepel (Péld 31,8), az Újszövetségben a krisztológiai megalapozás a mérvadó. Jézus Krisztus a hívő igazságossága lesz (Róm 10,3-4; 3,12-22), hogy benne „Isten igazságossága legyünk” (2Kor 5,30). Az igazságosság szót a szentség értelmében is használják (Lk 1,75), mely a nem képmutató testvéri szeretetben mutatkozik meg (1Jn 3,10). A keresztények új és jobb igazságosságának számolnia kell a szorongattatással és üldöztetéssel (Mt 5,10) és a győzelem koronáját Isten az utolsó napon adja meg (2Tim 4,8).

2. *Az igazságosság a keresztény értékelésben.* A keresztény igazságosság mércéje a keresztény emberkép. Minden ember egyenlőségének és testvériességének gondolata hatja át. Ha Isten Jézus Krisztusban egyenlővé lett az emberrel, akkor minden ember egyenlő egymás között. Az igazságosság az irgalmassággal párosul, keresi a szegények és gyengék üdvözítő közelségét, hogy elesettségükből megszabadítsa őket. Az aranyszabályt ebben az értelemben kell magyarázni. Nem az erősebb joga a mérvadó, hanem az erősebb jogé az elsőbbség. Követelmény a szerető tisztelet lelkülete és a megvesztegethetetlen ítélőképesség. Az igazságos cselekedet a gondolkodásmóddal kezdődik. Csak így biztosítható az együttélés igazi kultúrája. Az előítéletek bénító hatalmát át kell törni. Kísérője a tolerancia, mások megértésének készsége. A keresztények igazságossága az emberi jogokért való kiállásban mutatkozik meg. Elsősorban ott, ahol az ember tehetetlenül ki van szolgáltatva névtelen hatalmaknak. Ennek a kiállásnak gyógyító módon kell történnie, nem szabad új kényszereket, megszorításokat teremtenie.

Klaus Demmer

→ fölszabadítás, irgalmasság, ítélet, karitás, megbecsülés, politikai tevékenység, szolidaritás, testvériesség, üdvösség

igénytelenség

Az az előítélet, hogy az erények beidegzett, személyes elfogadást nélkülöző magatartási módok, különös keménységgel érinti az igénytelenség erényét. Ezzel szemben, ha azt valljuk az erényről, hogy kipróbált cselekvési mód az élet szolgálatában, akkor bízhatunk abban is, hogy újra felfedezik és értékelik az igénytelenségben rejlő életművészetet.

Az igénytelen ember biblikus modellje a szelíd bölcs. A szelídségben és bölcsességben lesz Isten Lelke jelenvaló és hatékony a világban. Az igénytelenség ezért lényege szerint lelki ajándék. Gazdag tartalmát a következő szavakkal írja körül a Szentírás: szelídség (1Kor 4,21), bölcsesség (Sir 1,27; 3,17-21), alázat, békülékenység, türelem, tűrés (Ef 4,2), nyugodt lény (1Pét 3,4), tiszta lelkület (2Kor 6,6), igazságos élet (Jak 3,13-18), barátságosság (2Tim 2,24), türelem (Gal 5,22), őszinte szeretet (Róm 12,9-11), egység és egyetértés (Ef 4,2), kölcsönös megbecsülés (Róm 12,9-11), jóság és szelídség (Kol 3,12), lemondás (2Tim 2,24). E szavak közös jelentéstartalma az igénytelenséggel kapcsolatban a hatalom alkalmazásáról való tudatos, a Szentlélekre támaszkodó lemondás, azaz isteni mintát követő magatartás.

Az igénytelenség meghatározóan érinti az ember önmagához fűződő viszonyát. Az ember magára találásának és önmegvalósításának követelménye nem nélkülöz bizonyos dialektikát és ambivalenciát: „Az ember minél inkább keresi, annál inkább elveszíti önmagát. Minél jobban fontosodik, annál inkább válik sajnálatra méltóvá. A hiú, számító, az önmagát megjátszó ember azt hiszi, hogy mind tökéletesebben és erősebben lesz önmaga; pedig valójában legbensőbb énje elkorcsosodik, és sohasem lesz körülötte az a szabad légkör, amit egyedül csak az önzetlenség teremt meg. Az önmagunkból való kilépés a másik ember, a munka vagy egy feladat kedvéért ébreszti és növeli tulajdonképpeni önmagunkat. Annál inkább lesz önmaga az ember, minél inkább és minél szabadabban fordul a másik emberhez vagy a rá váró feladathoz” (R. Guardini).

Az igénytelenség, ha önfeledtséggé él meg, nagymértékben önmagává teszi az embert. Ki birtokolná önmagát jobban, mint az, aki önmagáról megfeledkezik, és önmagát felebarátainak vagy feladatának adja? Az ilyen önmagunkról való megfeledkezés teszi lehetővé a tartalmas és alkotó életet. Az igénytelenség magva az a szeretet, mely képes közösséget alkotni: a helyes mértéktartásban és arányérzékben, a másik megítélésétől való tartózkodásban, saját szükségletei és kívánságai mérséklésében, a szemérmességben, az alázatra való készségben, s az igazság és a valóság előtti meghajlásban mutatkozik meg.

Christian Schütz

→ alázat, erények, ezoterika, lemondás, mértékletesség, önismeret

ígéret

A keresztények osztoznak Izraelnek Isten üdvösségígéretén nyugvó reményében és Krisztusban látják azt beteljesülve. A remény két útjának viszonyát ma ismét meg kell fontolni.

1. Az *Újszövetség* Isten „ígéretéről” szóló legrégebbi szövegei Szent Pál apostolnál találhatók, de nem tükrözik föltétlenül a legrégebbi szemléletet. Pál apostol hivatkozik az Ábrahámnak adott ígéretre, hogy abban világítsa meg az üdvösség két útjának viszonyát: Izrael az üdvösséget a törvény megtartása alapján keresi, de ez a törvény önmagában nem vezet az üdvösséghez, oda kizárólag Isten Ábrahámmal intézett ígérete vezet (Gal 3,14-29; vö. 4,23-28). Az ígéret tartalmát krisztologikusan értelmezi: az ígéret Ábrahámnak „és utódának” szól, tehát Krisztusnak és mindazoknak, akik általa elnyerik a fiúságot. Ugyanez a gondolat tér vissza a Római levélben (4,13-20; 9,4-8): Izrael az első és alapvető hordozója Isten ígéretének. Az Efezusi Levél ugyanakkor azzal foglalkozik, hogy a pogányok miként részesülnek Isten ígéretéből (2,12; 3,6).

Isten ószövetségi ígéreteinek krisztologikus magyarázatához hozzátartozik a pneumatologikus magyarázat is. Isten ígéreteit tartalmilag már Szent Pál is az Isten Lelkében való részesedésnek tartja (Gal 3,14; 4,29). Szent Lukács számára Isten ígérete maga a Lélek (Lk 24,49; ApCsel 1,4; 2,33), akit Izrael a megbocsátással együtt az Újszövetségben kap meg (ApCsel 2,39; vö. Ez 36,25-28). Isten ígérete az Efezusi levél szerint is (1,13; vö. 2,18-22; 2,12) a Szentlélek befogadása a Krisztusban hívők által. A Zsidó levél szerint (8,6; 9,15) az Újszövetség és a bűnbocsánat az isteni ígéret tartalma.

Az Újszövetség késői idejében előtérbe kerül az az irányzat, mely Isten ígéretét az (örök) „életben” látja összefoglalva (vö. 1Jn 2,25, ahol még a szövetségi teológia visszhangzik; Zsid 10,36-39; 2Tim 1,1). Ugyanakkor a Zsidó levél őrzi meg az Újszövetségben legerősebben az ószövetségi isteni ígéret eredeti tágasságát; magába foglalja az „ország” ajándékozását is (11,9; vö. ApCsel 7,5; Ef 6,2), az ottani „nyugalmat” (4,1) és az Ábrahámnak megígért számos utódot is (6,12-17). Izrael megrekedt az Isten ígéretéhez vezető úton. Az egyházközösségnek vigyáznia kell, hogy el ne veszítse az ígéretet és eljusson annak beteljesedéséhez.

2. Az Izraeltől kölcsönzött ígéret konkrét vonásai hamar elvesztek az Egyházban. Azzal, hogy a pogány népek is részesei lettek az isteni ígéretnek, jelentőségét veszítette a konkrét ország ígérete. A pogányság hamarosan úgy érezte, hogy a hitetlen Izrael helyett ő a tulajdonképpeni és egyetlen hordozója az ígéreteknek, és csak a legújabb időkben, mindenek előtt a holocaust és a II. Vatikáni Zsinat óta kezdődött el a tudati változás. Szent Pál szövegét az ígéretek eredeti hordozójáról (Róm 9,4) a zsinat idézi és külön kiemeli Istennek népe iránti maradandó szeretetét (Nostra Aetate 4).

A keresztény remény gyökereiről elmélkedve nem szabad szem elől téveszteni e remény jövőbeli – szociális és történelmi – dimenzióit sem. Isten ígérete életteret és életlehetőséget jelent a Jézus által meghirdetett „istenországban” (vö. Mt 5,3-10).

Johannes Beutler

→ Isten uralma, kiengesztelődés, Ószövetség, Szentlélek, üdvtörténet, zsidóság

Ignác, Loyolai Szt

A jezsuita rend alapítója és általános rendfőnöke a család loyolai kastélyában született 1491-ben. Spanyolország akkoriban a nagy változások idejét élte. Visszafoglalták a móraktól Granadát, Kolumbusz Kristóf Amerika felé hajózott, felfedeztek egy új világot; elkezdődött az újkor. Udvari neveltetés után Ignác, akinek akkor még Don Inigo volt a neve, a navarrai alkirály udvarába került. 1521 pünkösöd hétfőjén Pamplona városa védelménél egy francia ágyúgolyó szétroncsolta a térdét. A szülői kastélyban töltött több havi gyógyulás alatt megtért, s elhatározta, hogy bűnbánó életet kezd.

Katalónia lelki központjában, a montserrat-i kegyhelyen kardját s vele együtt egész katonai múltját a Madonna kegyképe elé tette. Manrézában isteni megvilágosításban részesült, ami annyira erőteljes volt, hogy egészen új embernek érezte magát tőle. Erről *A zarándok vallomása* c. önéletrajzi elbeszélésében számol be. 1523-ban elzarándokolt a Szentföldre. Ott akart maradni, de a kérdésben illetékes ferencesektől nem kapott tartózkodási engedélyt. Visszatérése közben döbbent rá, hogy tanulnia kell, hogy segíthessen a „lelkeken”. Barcelonában, Alcalában, Salamancában és Párizsban tanult bölceletet és teológiát.

Párizsba úgy került, hogy elmenekült a spanyol inkvizíció üldözése elől, mert az nem bízott apostoli tevékenységében. Itt gyűjtötte maga köré első társait. Tanulmányai költségeinek fedezésére Flandriában és Angliában koldult. 1534 augusztusában társaival – köztük Xavéri Szent Ferencsel és Faber Péterrel – együtt fogadalmat tett a Párizs melletti Montmartre-on. Velencében Ignácot (párizsi tanulmányi ideje óta hívja így magát) pappá szentelték. Mivel a jeruzsálemi zarándoklat nem sikerült, 1537-ben társaival Rómába zarándokolt, hogy a pápa rendelkezésére ajánlja magát. Útközben néhány kilométerre a város előtt, La Stortában egy látomás erősítette meg terveit. Úgy érezte, hogy az Egyházban a keresztet hordozó Jézus mellé kell állnia. Ez *Jézus társaságának*, a jezsuita rendnek a gyökere. Majdnem húsz éven át működött Ignác Rómában, s egész életét kitöltötte a rend alapítása. Szent Ignác megismeréséhez ismernünk kell a rendjét is.

Szent Ignác a rendjét nem a szokásos elképzelések szerint alapította: nincs regulával szabályozott közös élet, az apostolkodás a legfontosabb. A rendnek nincs pontosan meghatározott feladata, küldetése univerzális: figyelni és észrevenni, hol a legégetőbb a szükség, odamenni és megpróbálni a legjobbat. A jezsuiták leginkább a missziókban, az ifjúság nevelésében, a tudományban és az egyszerű, szegény emberek között tevékenykednek. Mindig azon gondolkodnak, hol érhetnek el több eredményt. Az egyén a lelkiismerete és külső okok alapján dönti el, hogy mi szól az egyik vagy a másik teendő mellett vagy ellen. A lelkek e megkülönböztetését Ignác először loyolai betegágyán alkalmazta, s a közössége is átvette, akár világméretű tervekről, akár egy rendház ügyeinek eldöntéséről van szó. A küldetést az előljárók adják.

A rend alapja a Szent Ignác *Lelki gyakorlatos könyve* szerint végzett lelki gyakorlatok. Ennek értelmében *mindent Isten nagyobb dicsőségére* kell tenniük. Az emberi életért és az igazságtalanság ellen szervezeten és egyénileg is folytatott harcot a teremtésért és az egyéni életért adott hálának kell motiválnia. A Megfeszítettel folytatott beszélgetés egyike a rend legintenzívebb imáinak. A jezsuiták személy szerint ebben találják meg a krisztuskövetés konkrét formáját, s feladatukhoz a szentmiséből merítenek erőt és vigasztalást.

Loyolai Szent Ignác közvetlenül a pápa alá rendelte magát és követőit. A jezsuiták ma is külön fogadalmat tesznek a pápa iránti engedelmességre. Az ilyen engedelmesség természetesen nem feszültségmentes, ugyanakkor pozitív oldalát tekintve világméretű a rend készenléte, hogy gyorsan válaszoljon a mindenkori idő konkrét bajaira. Ehhez a rend hosszú hagyományából meríti az erőt.

Paul Imhof

→ apostolság, döntés, engedelmesség, Isten akarata, látomás, lelkek megkülönböztetése, lelkigyakorlat, megvilágosodás, szerzetesi spiritualitás

ikebana

A japán ikebana szóösszetétel az *ike*, 'növényeket ültetni, elrendezni' és a *hana*, 'virág' szavakból áll. Hozzávetőleges jelentése: „növényeket telepíteni, virágot megeleveníteni”.

A szó a XVIII. századi japán virágművészetben lesz általános, de ezt a virágművészetet ott már a Kr. u. VI. században is művelték.

A virágáldozat szokása a buddhizmussal került Japánba. A XV. századig e művészetet csak a papok és a nemesek üzték a templomokban, attól kezdve vette át a nép is. Ezzel a *virágáldozat* eredeti értelme mindjobban elszakadt a vallástól, és a természet és a kozmosz szépségét, harmóniáját ábrázolni szándékozó *virágművészet* lett.

A növényrendezés szigorú alapformája máig érvényben maradt. Három fő valóságot kell megjeleníteni: a *földet*, az *embert* és az *eget*. A virágrendezés meditatív cselekménye összhangot akar teremteni e három tényező között. Ez az ember feladata, aki az ég és a föld között áll és tevékenységével uralkodik mindkettőn.

A történelmi fejlődés folyamán különböző formák alakultak ki, amelyekben fölismerhetők az elrendezés alapszabályai. Ezek röviden így jellemezhetők:

bukka – 'virágok Buddhának', VI-XIV. század;

rikka – 'álló virág', XIV-XVIII. század;

shoka (seika) – 'odaállított virág' (ti. a tea-szertartáshoz), XVII-XIX. század;

nageire – 'bedobott virág', XVII-XX. század;

moribana – 'felhalmozott virág', a XIX. század vége óta.

Az ikebana-készítéshez szükséges anyagok: válogatott növények, virágok, az évszaknak megfelelő cserjék; megfelelő edény (cserép, üveg, fa, fém), gyakran egy kenzan (lemez, melyből szegek állnak ki, ezekre tűzik rá a virágokat), olló, drót, fadarabok, kövek, stb.); nagy nyugalom és idő, s mindenekelőtt szaktudás a tanító vagy jó irodalom segítségével.

Napjainkban, amikor fokozottan keresik a spiritualitás új formáit, megfigyelhető a Kelet hagyományos elmélkedési formái iránti érdeklődés is. Japán az igazság keresésének sokféle útját (*dó*) ismeri. Az ikebanát (*ka-dó*), a zen-út egyéb formáival együtt (csendes ülés: *zen-dó*, nyíllövés: *kyu-dó*, tea-szertartás: *sza-dó*, kardvívás: *ken-dó*, szépírás: *sho-dó*) a mindent egybefogó hétköznapi spiritualitás egy részének tekintik.

A „virág útja” a nyugati embert a teremtés új tiszteletéhez vezetheti. Segítheti abban, hogy *áhitattal* közeledjen a természethez, s meglássa a világ harmóniáját, annak részeként pedig önmagát.

Maria Brunnhuber

-> távolkeleti lelkiiség, teremtés, természet

ikonok

Az örömhír képekben és hasonlatokban való hirdetése biblikus sajátosság. Amikor az igehirdetésben az Egyház festők, mozaikkészítők és zománcozók, faragók, ékszerészek, fémöntők, szobrászok műveit, tehát az ikonokat kezdte használni, megindult a tiltakozás. Felül kellett vizsgálni, vajon szabad-e anyagi képeket alkalmazni a hit hirdetésében és a liturgiában? A képrombolás (VII-VIII. sz.) egy évszázadon át rengette a bizánci birodalom egyházát.

A képrombolók kijelentették: Krisztus ábrázolása lehetetlen, mert istensége nem jeleníthető meg. A szentek ábrázolása lehetséges ugyan, de felesleges, mert a kép csak földi arcukat mutatja, nem a tiszteletre méltó, másvilági dicsőségüket. A képtisztelők hittudata sérti az újszövetségi hittudatot, mert a meghatározhatatlan nemcsak lefesthetetlen, hanem a lényegét tekintve felül is múlja gondolatainkat, ezért nem fejezhető ki sem művészi, sem értelmileg. Az igehirdetésben az Egyház csak jelezheti a megfoghatatlant, de kifejezni képtelen. A hívők legfeljebb sejthetik a messzi távolban trónoló Istent, de hogyan szerethetnék?

A képrombolók tanítása valójában a Megváltó, Szűz Mária és testvéreink, a szentek megfoghatatlanságba taszítása, ami nem más, mint a megváltás örömhírének tagadása.

Az ikonok *képirással* színekre fordítják az evangéliumot, s a képszerűen ábrázolt szavak nagyon közel állnak a költők képes beszédéhez. Az ősegyház nagy szónokai költők is voltak, s az ikonfestők közel állnak hozzájuk. Ezt figyelembe kell vennie annak, aki meg akarja érteni az ikonokat. Az ikonfestő minden lehetőséget kimerít, hogy a tanítást szépen és érthetően közvetítse. A szépség belső nyugalomhoz vezet és gyógyító erőt ajándékoz az élményszerű ismeretközlésnek. E jelképes beszéd lelki-szellemi összeszedettségre készítet. Az ikonok az ember minden szellemi erejét mozgósítják, hogy személyes válaszra késztessek.

Az ortodox egyház az ikonfestéssel ugyanazt tette, mint az ősegyház az evangéliumok leírásával. Az apostoli igehirdetés, majd annak írott evangéliumba foglalása nem azzal a céllal történt, hogy az „embermértékű” Krisztust (vö. 2Kor 5,16), az Úr Jézus földi életét a lehető legrészletesebben ismertesse; a cél nem testvérünk, a Názáreti Jézus lelki indulatainak és környezetével való együttérzésének a feltárása volt. Az Egyház a Szentlélek irányítása alatt a feltámadás fényében mutatja be Jézus útját, amely Jézus eljövetele által az egész világ üdvössége. Az ikonokon nagy hűséggel festették meg az evangéliumi jeleneteket. Aki ismeri az evangéliumot, érti az alakokat és cselekedeteiket, de az ikonok többek a pusztá emléknél: segítenek, hogy a szemlélő meglássa az események üdvtörténeti jelentőségét.

Az ikonok a liturgiából születtek és segítenek, hogy egyre mélyebben részt tudjunk abban venni. Az ikonfestők azt jelenítik meg, amit az Egyház imádkozva hirdet. Azt „írják” le művészi, amit a liturgiában a Szentírásból és a szentatyáktól olvasnak fel, amiről prédikálnak és amiről a himnuszokban énekelnek. Az ikonok ábrázoló teológiája természetszerűen tükrözi a kedvelt témákat és az esetleges egyoldalúságokat is. Ahol a teológiai képzés alacsonyabb szintű, az ortodox egyházi élet pedig szegényes volt, az ikonfestők a hagyománynak csak kis részét jelenítették meg. Ezért vannak a teológiailag kiváló ikonok mellett egyszerűbbek is.

Az ünnepeken minden évben ugyanazt az evangéliumot olvassuk, hogy visszhangra találjon a szívekben. Ha meg akarjuk érteni az ikonok üzenetét, gyakran kell nézni azonos témájú képeket. A nagy hasonlóság ellenére mindegyiken van valami sajátosan egyéni, és a látott vonások – mert Krisztusról beszélnek – kialakítanak a szemlélőben egy „belső ikont”. A szívbe íródik az, ami a táblákra „írt” képekből kiolvasható. De erre a „belső ikonra” csak az tesz szert, aki imádkozva „olvassa” a képeket.

Ernst Chr. Suttner

→ evangélium, meditáció, ortodox lelkiesség, vallásos művészet

imádás

Az imádás az az egyedül csak Istent megillető belső és külső tisztelet, amivel az értelmes teremtmény elismeri Isten abszolút fensőbbiségét, egyedüliségét és a tőle való teljes függést. Az imádás annak a vallásos embernek az alapmagatartása, aki tudatában van az őt körülvevő és minden teremtmény alapját képező titoknak.

A keresztény hit vallja a háromszemélyű egy Istent, és mindhárom személyt egyformán imádja. Emellett azonban imádás illeti a megtestesülés révén mindazt, ami a második isteni személyhez tartozik (Oltáriszentség, Jézus Krisztus embersége, Szíve).

A hívő számára az imádás a hit gyakorlása. A teljes ember tette, mely látható formákban (térdhajtás, leborulás) fejezi ki az imádó lelkületet.

Isten imádásának jelentősége az Ószövetségben Jahve kizárólagos imádásának parancsában fejeződik ki (Kiv 20,2; MTörv 5,6-9; 6,13). Az egyedül Szentet (Iz 6,3) illeti meg minden tisztelet. A próféták határozottan óvnak a bálványimádástól (Iz 44,6-20). A zsolttárok imádást, dicséretet, hálát és bizalmat fejeznek ki, valamint azt, hogy a bálványok megvetésre és elutasításra érdemes „semmik” (vö. Zsolt 95, 97, 99, 135, 145). A próféták a végső időkre Isten egyetemes imádását ígérik (vö. Iz 27,13; 45.20-24).

Az Újszövetségben így válaszol Jézus a kísértőnek a MTörv 6,13 szavaival: „Uradat, Istenedet imádd és csak neki szolgálj!” (Lk 4,8). Jézus Krisztusban érkezett el az óra, amikor az „igazi imádók” az Atyát „lélekben és igazságban” imádják (Jn 4,23). A keresztény imádás csak Krisztusban és általa a Szentlélekben történhet. Az imádás helye többé már nem a jeruzsálemi templom. Jézus maga a „templom” (Jn 2,19-22). Az Újszövetség beszámol Jézus emberségének imádásáról: Mt 2,2-11; Mk 5,22.33. Ettől eltérnek a feltámadt és megdicsőült Jézus imádásáról szóló beszámolók (Mt 28,9.17; Lk 24,52; Jn 20,16.28). Szent Pál a Fil 2,6-11 szavaival kifejezetten a mennyei Küriosz imádását hirdeti meg. Szent János viszont a „bárány” eszkatologikus imádására utal (Jel 5,6-14).

A lelki élet számára fontos annak felismerése, hogy Isten jelenléte világunkban mindig rejtett marad. Közelségét jelek közvetítik:

A *teljes teremtésben* megismerhetjük és imádkozhatjuk a mindenütt jelenvaló és mindenható Istent (Róm 1,19), amint sok zsolttár énekel erről (Zsolt 104, 136).

Az isteni jelenlét másik módja a *megszentelő kegyelem*, Isten bennlakása a megkeresztelt emberben (Vö. Jn 14,23; Róm 5,5; 1Kor 6,19; 2Pét 1,4). A kegyelem állapotában lévő ember bensője mindig a háromszemélyű Isten imádásának helye.

Jézus Krisztus reális jelenlétének szentsége az *Eucharisztia*. Itt *teljesíti be* az emberek iránti szeretetét (vö. Jn 13,1). Ezért illeti meg ezt a szentséget az imádás. Az eucharisztikus imádás útja a tisztelet és az alázat. Az imádásban a hívő ember a háromszemélyű egy Isten szeretetének titkához közeledik, amit a hitben, reményben és viszontszeretben újra meg újra meggyőződve vall, s amelyben egyre jobban elmerül. Az imádás a szabadság és az érett személy cselekedete, az emberé, aki életét Isten ajándékának tekinti.

A földi imádásnak eszkatologikus jellege van: előjel és utalás arra az állapotra, melyben az emberiség Isten színe előtt teljesen elmerül az Ő imádásában. Amikor Krisztus megjelenik és a halottakat dicsőségben föltámasztja, egy hangon mondjuk: „a Trónon Ülőnek és a Báránynak áldás, tisztelet, dicsőség és hatalom örökkön örökké.” (Jel 5,13)

Ursula Krause

→ áhítatos tisztelet, alázat, beteljesedés, imádság, istendicséret, örökimádás, tisztelet

imádkozó testtartás

Az embernek, aki test és lélek egysége, testileg is meg kell mutatnia, mi történik a lelkében. Ezért az imádság külső megnyilvánulása sem pusztán külsőség, hanem szükséges emberi kifejezés, mely visszahat a belsőre.

Az Ószövetségnek nincs külön szava az imádságra, jelzésére a külső megnyilatkozásokat használja (mint pl. leborulás, térdhajtás).

Krisztus is leborulva imádkozik (Mk 14,35), szemét az égre emeli (Jn 17,1). A keresztények normális testtartása az imádságnál az *állás*, mely kifejezi a tiszteletet (Ter 18,22), a készséget Isten meghallgatására (Ez 2,1) és a szava iránti engedelmességre (Kiv 12,11). A bűn szolgaságából megszabadult teremtmény félelem nélkül állhat Isten előtt, mint fiú atyja előtt (vö. Dan 10,8-12; Jel 7,9; 15,2; Gal 4,7; 5,1).

A térdelve végzett imádságban kicsinységét és bűnösségét fejezi ki a keresztény a szent Isten előtt: a térdelés imádást és hódolatot, bűnbánatot s buzgó kérést jelez, főként a magánimádságban (pl. a szerzetesek csöndes meditációja a zsoltározás után és a hívők személyes imádsága a nagypénteki egyetemes könyörgésekben).

A térdelésnél sokkal kifejezőbb a *leborulás* (*prostratio*).

Végül az *ülés* a befogadásra kész hallgatás testtartása (Lk 2,46; 10,39), amit az istentiszteletnél már régen alkalmaztak (1Kor 14,30; ApCsel 20,9) és az elmélkedő imádságnál még ma is szokás.

Rupert Berger

→ elmélkedés, elmélyülés, hallgatás, imádás, imádság, meditáció, nyugalom, örökimádás

imádság

1. *A jelenség.* Az imádság általános emberi és vallásos jelenség, alapvetően hozzátartozik az emberhez. Az ember beszédképességének része az imádkozás képessége. Az ember – a beszéd lehetőségét megkapván – az imádságban felülmúlja önmagát, a világot, az egész valóságot, és egyúttal elfogadja végességét és gyarlóságát. Amennyiben a teremtmény elfogadja, elismeri és megköszöni az ajándékba kapott létet, az imádságot jogosan lehet a „teremtmény alaptevékenységének” nevezni. A vallástörténet mutatja, hogy minden vallás ismeri és gyakorolja az imádságot, az istenséghez fordulást. A vallásos életben és istentiszteletben szilárd helye van, és azt jelenti, hogy az ember önmagáról és övéiről beszél Istennek. Minden olyan próbálkozás ellenére, amely az imádságot másodrendű jelenségként próbálja értelmezni, a legértelmesebbnek az látszik, ha az imádságot az ember lényegéhez és létezéséhez tartozó párbeszédnek tekintjük: „Az imádság az ember szava a fölötte álló akarathoz illetve ennek az akaratnak a válasza. Az imádság lényegében párbeszéd” (G. van der Leeuw).

Ezzel a háttérrel kell elbírálni az imádság magyarázatának különböző kísérleteit. Beszélnek egyrészt „az imádság kényszeréről” illetve az ember „kiirthatatlan imádságösztönéről” (F. Heiler), másrészt ezzel szemben a nagyon elterjedt „imádságnélküliségről” (G. Ebeling) és pótcselekvésről. A mutatkozó imádság-krízis és az imádság hitelességét megkérdőjelező kritika az imádságot „szükségmegoldásnak”, „alibi-tevékenységnek”, „önámításnak”, „eszmélődésnek” vagy „gondolkodásnak”, stb. tekinti. E vélemények elárulják, hogy nincs világos fogalmuk az imádságról és annak gyakorlatáról, s egyúttal jelzik azt is, hogy kötelességünk a hiteles források felmutatása.

2. *Imádság a Szentírásban.* Az imádság mélységét csak az imádság gyakorlása tárja fel, amint azt a szentírási példák mutatják. Ha az imádság általános szentírási ismertetőjegyei felől érdeklődünk, először a *teremtményi jelleg* tűnik föl. Az imádság elsősorban *teremtményi*, azon belül pedig *emberi ügy*. Az ószövetségi meggyőződés szerint mindannak, amiben élet, lélegzet, szellem vagy lélek van, hangja is van az imádságra (vö. Zsolt 8; 104; 148; 150,6). Úgy látszik, hogy minden teremtett dologban megvan az istendicséret, és csupán az emberre vár, mint előimádkozóra vagy karvezetőre.

Éppen ilyen fontos az imádság *teljesség jellege*. Mindig az egész ember imádkozik. Az imádság az egész ember tevékenysége: magában foglalja az időhöz, helyhez, a dolgokhoz, állatokhoz és emberekhez fűződő kapcsolatát éppúgy, mint önmagunk megismerését, saját testünket mozdulatainkkal együtt, örömeinket, szenvedéseinket, szükségleteinket.

Az imádság természetes, *magától értetődő* dolog. Arra a feltételezésre épül, hogy Isten úgy van jelen, hogy az ember mindig szólhat hozzá és beszélhet vele (vö. Zsolt 139). Isten és az ember között a légkör párbeszédre nyitott, a két fél mindig megszólítható és készséges egymáshoz. A Szentírás imádkozó embere úgy áll Isten elé, álarc nélkül, leplezetlenül, amilyen és amint van; bizalommal és nyitottan.

1. *Az imádság ószövetségi vonásainak* megvizsgálásakor leginkább a következők keltik fel a figyelmet:

a) *Az imádság kiáltás.* Vörös fonalként húzódik végig a zsoltárokon és az egész Ószövetségben a *hívás/kiáltás* az imádság jelölésére. Ez a kiáltás rendkívül gazdag tartalmú, nagy szerepet játszik a mindennapi életben és gondolkodás nélkül átvihető Isten és az imádkozó kapcsolatára: jelenthet megszólítást, felszólítást, kihívást vagy egybehívást. Az imádkozó ismeri a megszólítást, felszólítást, segítségül hívást, a vész-, jaj- és örömkialtást (vö. Zsolt 9,5; 4,2; 5,4; 14,4; 20,10; 22,3-6; 27,7; 28,1; 29,9; 30,4; 31,18; 34,7). Mindez a *segítségül hívás* sokrétű formája és azt fejezi ki, hogy Isten csak *megszólítva* a mi Istenünk, miként az ember is csak mint Istentől megszólított lény az, aki. Az emberi hívásnak az isteni

meghallgatás felel meg. Isten az emberre hallgató, a teremtményre odafigyelő, meghallgató Isten. Ez annyira a lényegéhez tartozik, hogy Izaiás által azt mondja: „mielőtt szólítanának, válaszolok; még be se fejezik a szót, meghallgatom őket” (65,24). Szent Ágoston ezt a 148. zsoltár magyarázatában foglalta szavakba: „Isten a szívedre hajtja a fülét”. Az imádkozás azt jelenti: engedem, hogy Isten a fülét a szívemre hajtja.

b) *Az imádság dicséret.* A szentírási imádság mottója: „Jó dolog az Urat dicsérni” (Zsolt 147,1). A dicséret spontán válasz a kapott jóért. Föltételezi a szeretet megtapasztalását, helyesli és jónak tartja, amit megtapasztalt és kapott. A teremtésben és az üdvözítésben Isten szeretetből meghívja az embert és megmutatja neki dicsőségét. Az emberi életnek tehát papi, kultikus vagy dicsőítő jellege van. A dicséret a teremtmény válasza Isten teremtő és üdvözítő művére. Az ilyen dicséret felszabadítja az embert minden teremtett érték számára és üdvözíti. A dicséret megtanítja az embert szeretni, általa egyre inkább képes válik a szeretetre. Minden teremtmény és a történelem is a dicséretben találja meg célját és beteljesülését. A dicséret váltja meg a világot.

c) *Az imádság siralom.* A zsoltárok és az ószövetségi imádságok nagy része siralom (vö. Zsolt 13; 17; 22; 25-27; 31; 35; 39; 42-44; 140-143; Siral 3; 5). A szenvedés siralomra készítet. Az imádkozó a siralomban nem annyira a konkrét történéseket, hanem inkább Istenhez, az emberekhez, önmagához és az élethez fűződő megsérült kapcsolatát viszi Isten elé. A siralomban lesz világossá, hogy mitől szenved az imádkozó: attól, hogy nem tudja összhangba hozni Istenbe vetett hitét és a maga életét. A siralom gyakran kérdések formájában hangzik: miért, honnan, meddig? Az embernek az a mély vágya mutatkozik meg benne, hogy meghallgatásra találjon és kérdésére választ kapjon. A siralomban az imádkozó már elindul Isten, a reménység és sorsának megváltozása felé.

d) *Az imádság várankozás.* Az ószövetségi imádságot a várankozás imájának is fel lehet fogni. Az imádkozó a múltból kiindulva a jelenbe vagy még inkább a jövőbe tekint. Látóköre átöleli az emberi léttapasztalat egész skáláját, a legmélyebb kétségbeeséstől a beteljesült életöröm ujjongó kitöréséig. Az így keletkező feszültség ismeri a kérés, kívánság, bizalom, ígéret, kilátás, várankozás, remény, szenvedés és hallgatás reakcióit. Az imádság a várankozás állapotába helyezi az imádkozót: „Reménykedik az én lelkem az Ő igéjében, az én lelkem az Úrra várankozik. Miként virrasztó a hajnal jöttére, várankozzék az Úrra Izrael” (Zsolt 130,5-7). Az imádkozó számára megváltozik az idő és saját élete. Imádsága egyszerre egyéni és közösségi; mindentől elszakad, egyedül csak Istenre és szavára figyel. Így lesz a várankozás és az ígéret iskolája, az ebben rejlő bizalom és kitartás pedig az imádság lelke.

II. Az újszövetségi imádság és istenélmény az ószövetségi jámborság talaján nyugszik; feltételezi, kiterjeszti és tökéletesíti azt. Meghatározóan összefügg Jézus személyével és művével. Az Úr személyének és „ügyeinek” atmoszférája van, lényegileg hatja át őket az imádság, ami viszont másrésztől meg is termékenyíti az imádság értelmét és gyakorlását.

a) *Az imádkozó Jézus.* Jézus az Isten- és az Emberfia, az ő titka és élete az imádkozása nélkül érthetetlen. Az imádság keretezi és tölti be egész életét (vö. Lk 1,5-25.46-55.67-79; 2,22-52; 3,21; 4,42; 5,16; 6,12; 9,28; 10,21; Lk 23,34; Mk 14,32-42; Jn 17). Tanítványai és a kívülállók számára az imádság tanítója (vö. Mt 6,5-15; 7,7-10; 18,19; 21,22; Lk 11,1-13; 18,1-8; Jn 14,13; 15,7-16; 16,23). Az imádság az a forrás, amelyből él, cselekszik, szenved és meghal. Imádságának szíve az „Abba-Atya” megszólítás, ez fejezi ki egyedülálló kapcsolatát a mennyei Atyával.

Az Isten Jézus Atyja, akiben feltétlenül megbízik, s akire fenntartások nélkül ráhagyatkozik. Emögött Atya-élménye áll, mely bizonyos alkalmakkor határozottan átragyog rajta. Ebben az élményben a hatalmas Isten jóságos atyának mutatkozik, aki csak jót akar. Az Atyával való egységéből (a Szentháromság titkából) fakad személyének, életének és küldetésének, létének és imádságának egysége. Jézus „úgy beszélt Istennel, mint gyermek az apjával; bizalmasan, bátran, ugyanakkor tisztelettel és engedelmisségre készen” (J.

Jeremias). Az imádkozó Jézus felé hangzott el a kérés: „Uram, taníts minket imádkozni!”, és Jézusnak a kérésre felelő tanításának élén a *Miatyánk* áll.

b) A *Miatyánk* Jézus és tanítványai életmódjának foglalata: a tulajdonképpeni kérés Isten országának eljövetele. Ebből válik érthetővé ennek az imádságnak az értéke: „a mi Atyánk megszólítással nem kevesebb történik, mint az, hogy a világ más arcukat nyer, ha felfogjuk, hogy Jézusban az Atya arca tekint ránk. Azt hisszük ugyan, hogy a szó csak emberek közötti értelmes közlési jel... De ha így gondolkodunk, teljesen megfeledkezünk arról, mi is a szó: az igaz lét hordozója... És ezért az imádság részvétel Isten művében, a világ megváltásában, vagyis abban, hogy a teremtés valódi teremtés legyen, mi emberek pedig valódi emberek legyünk” (G. Ebeling).

c) *Az imádság parancsa és joga*. Jézus tanítása szerint az imádság isteni parancs és emberi jog. A parancs-jelleg a felszólításokból csendül ki: „így imádkozzatok!” (Mt 6,9); „kérjétek!... keressetek!... zörgessetek!” (Lk 11,9). Ennek a felszólításnak mélyebb alapja a mennyei Atya közelsége, jelenléte. Ugyanakkor ez jogosítja föl az embert arra, hogy imádkozzék. Jézus ugyanis felhatalmaz bennünket arra, hogy Istent Atyának szólítsuk. Ez nem „mintha”, hanem jogot és cselekvési lehetőséget megalapozó tény.

d) *Az imádság keresés*. Jézus imáról szóló tanításának középpontjában az Atya áll. Az imádság célja és értelme ezért nem valami meghatározott ajándék vagy elképzelés, hanem az Atya közelsége és jelenléte, országának és életének eljövetele világunkba. Az imádság Jézus szerint keresés (vö. Lk 11,9), az Atya keresése. Az imádkozó szenved az Atya távollététől, távolságától, amit a zárt ajtó jelképez (vö. Lk 11,7; 13,22-30; Mt 25,10). Az imádkozónak állhatatosan kell zörgetnie; nem riaszthatja el a zárt ajtó. Az imádság az az ellenállóerő, amely dacol minden nyilvánvaló akadállyal. Az imádkozó alapjában véve tudja, hogy Jézus ez az ajtó (vö. Jn 10,7), amin keresztül egyszer s mindenkorra szabad bejutás nyílt (vö. Róm 5,2; Ef 2,18; Zsid 4,16).

e) *Az imádság kérés*. A kérés Jézus szemében az imádság rövid formulája: a „kérjétek és kaptok” (Mt 7,7) felszólítással bizalmat és bátorságot kelt övéiben az imádkozáshoz. Hasonlóan merész az ígéret: „bármit kértek hittel az imádságban, megkapjátok” (Mt 21,22). Ezek a felszólítások csak úgy és akkor hitelesek, ha Jézus is kérve imádkozott. Jézus olyan bensőséggel kér, amivel csak a fiú képes az apától kérni. Kérő kezekkel fogadja el az Atya kezéből önmagát, küldetését, életét, akarátát, „óráját”. Jóformán semmi sincs, amivel önhatalmúan rendelkezne. Mindazt ami, ami van és amit cselekszik, önkéntes engedelmességgel kéri Atyjától.

Az ilyen kérés megnyit és nyitva tart a mindig nagyobb Isten és Atya előtt. Ezáltal válik az ember emberré önmaga és Isten előtt. Sehol sem annyira önmaga az ember, mint a kérésben. Véges, szabad lényként mondhatja ki igazságát Isten előtt. Egyidejűleg a kérésben Isten emberszeretete is megmutatkozik, amennyiben akarja, hogy kérjük Őt.

f) *A szüntelen imádság*. Jézus imádsága és tanítása arra is felszólít, hogy szüntelenül imádkozzunk és abba ne hagyjuk (vö. Lk 18,1). Ez a figyelmeztetés állandóan ismétlődik az újszövetségi levelekben (vö. Róm 1,10; 1Kor 7,5; Ef 1,16; 6,18; Kol 1,3; 4,12; 1Tessz 1,2; 3,10; 5,17; 2Tessz 1,11). Ez Jézus egész életének és szívének magatartásából fakad, aki mindig az Atya színe előtt tudta magát. A kiválasztott, megigazult és megszentelt ember ugyanebben a helyzetben áll mindig Isten előtt. Ehhez járul még egy további motívum: a szeretetteljes vágyódás és várakozás a visszatérő Úrra. Erre az embert a Lélek adománya képesíti az imádságban. Így lesz az imádság a hívek és az Egyház életének kiemelt része az Úr mennybemenetele és visszatérte között.

3. *Az imádság spiritualitása*. A keresztény felfogásban az imádság és a hit egybetartozik. Imádság nélkül a hit érthetetlen és nem gyakorolható. „A hit maga is imádság, minden imádság alapformája” (O. H. Pesch). Ebből vezethető le az imádság minden sajátos spirituális vonása.

a) *Az imádkozó Szentlélek.* A keresztény imádság sajátosságai szempontjából nagyon jelentős a Jn 4,21-24. A keresztény imádság lelki kultusz, a Szentlélekben történő kultusz. A fő szerep nem az imádkozóé, hanem a Szentléleké, aki benne imádkozik, áthatja és alakítja őt. Az imádság a Szentléleknek és ajándékainak a foglalata (vö. Lk 11,13). Az imádság Lelkének ajándék jellege először saját tehetetlenségünk és gyengeségünk megtapasztalásával kezdődik (Róm 8,26). A Szentlélek tud a teremtménynek sóhajtásban kifejeződő tehetetlenségéről. Mint Segítő olyan kifejezési formákat ad, amikre mi emberek képtelenek vagyunk, s amiket Isten megért. Az imádság így az Ő műve, amit Ő végez velünk és mi végzünk vele együtt. Mint Vigasztaló, Ő a mi előimádkozónk és közbenjárónk.

Ennek legegységesebb formája Isten Abba-Atya néven szólítása (vö. Róm 8,14-16; Gal 4,6). Az imádság Lelke szólítja Istent Atyának, e Lélekben teszi az imádkozó magáévá Jézus imádságát és lesz igazán istengyermekké. Ezáltal lesz az imádság annak a szabadságnak az alapformája, amely Isten fiainak lényeges ismertetőjegye. A Szentlélek fényében az imádság az engedelmesség és az istengyermeki szeretet szabadságának útja lesz. Az ilyen imádságnak nincs határa, az egész életre vonatkozik és magát az életet teszi imádsággá. A Szentlélek mint az imádság tanítómestere átalakítja a megkeresztelt ember létét az imádság házává, Istennek tetsző áldozati ajándékká. A keresztségben kapott kegyelem összekapcsolható az imádság karizmájával és állapotával. Az imádság lelkének ébresztését szolgálják azok az imádságformák és gyakorlatok, amelyek Isten ígéje körül forognak. Őspéldájuk a Zsoltárok, melyekben a Szentlélek dialogizál a lélekkel. A Szentlélek ébreszti, megszenteli és tökéletesíti az egész embert, amikor az imádság állapotába emeli. Az ilyen imában megtörténik az emberrel a húsvét misztériuma: a halálból az életbe való átmenetel. Aki a Szentlélekben imádkozik, az egész teremtés ajka lesz, melyen át a mindenség ajánlja föl Istennek a dicséret áldozatát.

b) *Az imádság mint a Szentháromság dicsőítése.* A „Dicsőség az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek” keresztény alapimádságnak nevezhető. Az imádság rendeltetése, hogy megadja a legszentebb Istennek azt a dicsőséget, ami Őt megilleti és ami ő maga. Ez a cél felülmúl minden evilági és történelmi célt és egyúttal ez képezi az ember és az emberiség tulajdonképpen rendeltetését és hivatását. Isten dicsőítése a spontán és romlatlan életöröm és a hit ajándéka; a szabadság, a hála, a nyugalom, a csodálkozás, a tetszés és a szeretet megnyilvánulása. Benne szót kap a dicséret minden formája.

Az istendicséret önzetlen és mentes minden hátsó szándéktól; minden ajándék Ajándékozójának szól, aki önmaga az Ajándék. Az isteni dicsőség kinyilatkoztatására a dicsőítés az egyetlen emberhez méltó válasz. E dicsőség ragyog a teremtésben, mely nem más, mint az Úr dicsőségének műve. Erről vallja a szentmise imádsága: „dicsőséged betölti a mennyet és a földet”. Az egész üdvösségtörténet nem más, mint Isten dicsőségének kinyilatkoztatása. Ez leginkább Jézus Krisztusban történt. A negyedik evangélium az Úr titkáról és üdvtörténeti útjáról a dicsőség kulcsszavával elmélkedik (vö. Jn 1,14; 2,11; 7,39; 11,4.40; 12,16.23.28. 41; 13,31; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.10.22.24; 21,19). Jézus feladata az Atya nevének megdicsőítése. A halál és a feltámadás Jézus megdicsőítésének „órája”. A Szentlélek gondoskodik a Fiú megdicsőítéséről, a tanítvány szemléli és megkapja az Atya és a Fiú dicsőségét.

E dicsőség kinyilatkoztatása és közlése a keresztény imádság igazi eredete és forrása. Az imádság az Atya dicsőségét a Fiú által a Szentlélekben fogadja el és adja vissza. A liturgiában és a szentségekben járja végig Isten dicsőségének üdvtörténeti útját a múltban, a jelenben és a jövőben, és ünnepele bontakoztatja ki tartalmát. Előremutat és Isten örök imádsáiba torkollik (vö. Kiv 15,18; Zsolt 5,12; 93,1; 96,10; 145,1; Mt 6,13; Róm 1,25; Gal 1,15; 1Tim 1,17; Zsid 25; Jel 7,12).

Egyedül Isten dicsősége maradandó, egyúttal ez az ember, a történelem és a teremtés igazi üdvössége. Az ilyen dicsőítés felülmúlja az egyén képességeit és az együtt dicsérők és

éneklők segítségét kéri, vagyis a legmélyebben egyházas jellegű. Az egyház mint a Szentlélek temploma Isten dicsőítésének tárgyi szimbóluma ebben a világban.

c) *Imádság és antropológia.* A világtól való menekülés vádjával szembe kell állítani a keresztény imádság evilági és mélyen emberi jellegét. Az ismert jelszó: „imádkozzál és dolgozzál” nem alternatíva, hanem annak a feszültségnek az egysége, amit csupán spirituálisan lehet megvalósítani.

A Szentlélek általi imádság nem pótcselekvés, és fordítva, a munka nem pótléka az imádságnak, hanem a kettő kölcsönhatása és egysége a cél. Ugyanez érvényes a sajátosan keresztény és az általános emberi imádság – mint vallásos jelenség – közötti kapcsolatra. Itt is a Szentlélek az összekötő híd a két világ között, amennyiben a vallások gazdagságát közvetíti a kereszténységnek, s a vallásoknak megmutatja központjukat és beteljesülésüket a kereszténységben. Hasonló állapítható meg az imádság és a tevékenység, Isten országának reménye és a világért való felelősség kombinációjáról. Mindig a Szentlélek által kezdeményezett és vezetett imádság mutatja meg az ember igazi nagyságát, küldetését, lehetőségeit és határait. Ennek figyelembevételével nevezik az imádságot *keresztény antropológiának*. Sehol sem jut annyira szóhoz az ember, mint szentől szemben Istennel. Az igazi *humanitás* minden imádság központi gondolata. Ezért az imádság emberből kiinduló meghatározása – „elindulás a végtelenbe”, „átlépés az immanencia határán”, „tájékozódás”, „az élet kifejezése” – mint kísérlet a meghatározásra elfogadható. Az imádság emberi vonásának hangsúlyozása feljogosít arra, hogy *anonim* imádságról beszéljünk ott, ahol nem ismerik a személyes Istent és a kifejezett imádság helyén hallgatás, vágyódás, keresés, kérdés vagy várakozás van mint kapcsolatteremtési próbálkozás. Jézus Atyjának házában sok lakás van: Isten „sok nyelvet” ismer és ért. Ez az univerzális-emberi távlat a lélekben és igazságban mondott imádság gyümölcse és tapasztalata.

Christian Schütz

→ dialógus, hallás, hívás, imádás, imádkozó testtartás, Isten, Isten dicsősége, istendicséret, jámborság, Jézus-imádság, keresztény lelkeség, meditáció, Miatyánk, nyelv, nyelveken szólás, rózsafüzér, siralom, szív imádsága, szó/ige, teremtmény, tevékenység/szemlélődés, várakozás, Zsoltárok könyve

inkarnáció

Az *inkarnáció* 'megtestesülést' jelent. A negyedik evangélium előszavának csúcspontján hangzik el: „Az Ige testté lett” (Jn 1,14). A görög szövegben a test helyén „hús” áll. A *hús* szó a Szentírásban sokféle jelentésű lehet: az élettelen testektől az élőkön át az emberig minden fajta testet jelenthet, sőt magát az egész emberiséget is. Az egyházatyák és a tanítóhivatal a megtestesülés szót emberré-levéssel fordították. Ebben a fordításban mindaz a földi gyöngeség és esendőség, amit a hús jelez, háttérbe szorul ellentétével, az égivel és az istenivel szemben.

1. *A Szentírás tanúsága szerint* Jahve az Ószövetségben nemcsak azért kel útra népéhez, hogy együtt legyen vele, hanem – hogy igazán vele lehessen – sokféle módon közelít a népében való megtestesüléshez is. Isten teremtő szava kezdettől fogva uralkodik a világban (Ter 1; Jn 1,1-3), és népéhez a törvény, a próféták és a bölcsesség szavával szól. A prófétáknál Jahve szava nemcsak a próféta szavában jelenik meg, hanem testi valóságukban is: Ozeás fájdalmas házassága Jahve és népe fájdalmas kapcsolatának képe lett. Isten inkarnációs közeledése Fiának megtestesülésével éri el célját. Isten Jézus emberségével jön a földre, elérhető és „megfogható” lesz (1Jn 1,1), embernek mutatkozik. Isten bemutatkozása az égő csipkebokorban, mely hatékonyan fejezi ki, hogy Isten a népével akar lenni (Kiv 3,14), egyúttal ígéret is, ami a megtestesülésben teljesül.

Az inkarnáció – a keresztfa véres valóságával, a „föld szívébe” szállással (Mt 12,40 eredeti szövegében ez áll) és a feltámadással – Isten és a világ üdvének központi eseménye és így a keresztény hit alapvető kritériuma (1Jn 4,2).

Az inkarnációnak nincs semmi köze az embernek öltöző istenek mitológiájához. Isten nem azért lesz emberré, hogy ne az legyen, aki, hanem épp azért, hogy azzá legyen, aki. Mindenhatósága okán juthat el önmaga kiüresítésében egészen addig a pontig, hogy emberré legyen az emberért.

2. *Az inkarnáció spirituális tartalmát* nem lehet teljesen kimeríteni. A megtestesülés isteni súlyú *igen* az emberre, annak személyére, értékére és méltóságára, a testre, a világra és annak anyag voltára; ugyanakkor fájdalmas, a világot talpra állító ellentmondás is. Ez az *igen* felszólítás és serkentés arra, hogy az ember fogadja el a saját létét a maga öröm- és szenvedésteli sorsában. Hogy mi az ember, mivé lehet, s mi az emberség eszménye, az Isten megtestesült Fiában ragyog fel. Az inkarnáció megkérdőjelez minden olyan eszmerendszert, amely sarkítottan az általánosító, az absztrakt, a forma-test- és anyag nélküli, világmegvető gondolkodásmódra épül. Az inkarnáció dinamikája épp ezzel ellentétes irányba tart.

Isten és ember nem ellenséges vetélytársai egymásnak abban az értelemben, amint azt az ateista valláskritika kedvenc dogmája állítja. Kapcsolatuk inkább olyan, mint a határtalan kérdés és a határtalan válasz viszonya. A testté lett Igében egyé lettek, kiengesztelődtek.

Az inkarnáció minden csorbítása félreismeri és bagatellizálja a világ szerencsétlen állapotát, melyet csak az *abszolút jó*, azaz Isten testszerinti önközlésével lehet legyőzni. Nincs más „orvosság”.

Johannes Singer

→ együttérzés, ember, feltámadás, hitetlenség, Isten Igéje, kereszt misztériuma, kereszt, megváltás

indiai lelkeség

Az indiai lelkeség gyűjtőfogalom, mely a hinduizmus, a korai buddhizmus, a jinizmus és sikhizmus – azok a vallások, melyek az indiai szubkontinensen alakultak ki, s legalább bizonyos ideig nagyobb területen éltek – teológiai, filozófiai és aszketikus hagyományait foglalja magában. Más vallásokat, mint az iszlámot, a kereszténységet és a zoroasztrizmust, melyek Indiában ma is elterjedtek, de nem ott keletkeztek, nem számítják az indiai lelkeséghez. Ugyanígy nem tartozik hozzá sajnos még mindig azoknak az indiai törzseknek lelkesége sem, melyeknek vallásait a nyugat még nem ismeri eléggé, jóllehet lelkeségük az amerikai indiánokéhoz hasonlóan komoly értékeket rejt magában.

Az indiai spiritualitás elsősorban az említett vallások misztikus hagyományait foglalja magába, s a tárgyyszerű, rituális, filozófiai hagyományokat mellőzi vagy kevésbé becsüli. E lelkeségfogalom valószínű az indiai, elsősorban hindu filozófia felértékelésének vonulatába tartozik, amit viszont a reformer hinduk hatása alatt álló európai indulogusok kutatásai alapoztak meg. E szerzők szembeállítják a nyugati materializmussal az indiai lelkeséget és lelki-erkölcsi fennsőbbiséggel fordultak az angliai gyarmatosítás és az erős nyugati befolyás ellen. Magától értetődik, hogy egy ilyen szembeállítás nem igazolható.

Az így körülhatárolt indiai spiritualitás nem rendelkezik közös szent iratokkal, kinyilatkoztatással, de még közös imaformákkal és aszketikus gyakorlatokkal sem. Sajátos teológiai és filozófiai gondolkodásmódja azonban olyan közös elem, amely a többi heterogén elemet nehezen leírható formában körülfogja.

E vallási hagyományokban közös az a tendencia, mely a világ metafizikai státusát leértékeli Istennel szemben: e világ, beleértve mindent, ami az ember számára elérhető, a létből csak keveset vagy egyáltalán semmit sem birtokol, s ideális esetben az abszolút lét, Isten kedvéért le kell róla mondani. Ebből egy egyértelmű szellemiesítő tendencia bontakozik ki. A „minden-egység” ismerete és belső megvalósulása, amiről az indiai lelkeség beszél, mindig szellemi egység, amely magába emel minden nem szellemi jelenséget. Csak erről az átszellemiesítő állásponttól lehetséges megfogalmazni a kijelentést: „minden egyenlő”, s válik érthetővé a személytelenné válás, a „jelenségek feloldódása” felé való törekvés. A mi-érzés, a személyfeletti-elvont valóság fontosabb, mint a személyiség és az egyéni öntudat; a múlttal (történelemmel) és jövővel szembeni közömbösség mögött a mindig jelenlévő lét nyugalma áll. Ugyanígy az ellentétes pólusokban, az intuítív mind-mind képletben való gondolkodás fölényben van a logikusan lépkedő, racionális vagy-vagy képletekben, ellentétekben és dedukcióban való gondolkodással szemben. Ezért a szubjektivitás, tapasztalat, „megvalósítás”, gyakorlat (azaz meditáció és aszkézis) több, mint az objektivitás, dogma, spekuláció és elméletek. Az ellentétes pólusokban való gondolkodásnak felel meg az is, hogy nincs világos különbség Isten és a teremtés között, hanem a szellem felsőbbisége alatt kölcsönösen elmosódnak egymásban. Buddha annyira hangsúlyozta a tapasztalatot, s a fenti értelemben vett megvalósítást és gyakorlatot, hogy egyetlen világos kijelentést sem mondott Istenről, és a metafizikai kérdéseket megválaszolatlanul hagyta. A jinizmusban az átszellemiesítésnek olyan szélsőséges formája él, mely szerint az anyagvilág minden porcikája egy szellem-monaszhoz tartozik (jiva), amit tisztelni kell.

Martin Kämpchen

→ hallgatás, jóga, tagadás, távolkeleti lelkeség, vallás

indifferencia

→ közömbösség

individuáció, egyedivé válás

A „kockázató-társadalom” (U. Beck), amelyben élünk, az egyéni életet is egyre kockázatosabbá teszi. Az „egyedivé válás lendülete” nemcsak eddig nem remélt választási lehetőségeket nyitott meg, hanem egyidejűleg erős társadalmi kényszer alá is vetette az embert (elidegenedés). Ebből fakad a mindenütt felébredt vágy, hogy a jelen körülmények között az egyén egyén maradhasson, azaz az lehessen, akinek lennie kell. A kérdés úgy vetődik fel, hogy személyes történetünk hullámverésében, a törések, válságok és büntudat közepette hogyan tudom felfedezni és kibontakoztatni „önmagamat”, a saját „hangomat”, „hivatásomat”, a magam „útját”.

1. *Az egyedivé válás C. G. Jung szerint.* Jung a régi bölcséleti kérdést, hogy „mi tesz egyeddé” (principium individuationis) teszi a fejlődés-, társadalom- és mélylélektan tárgyává, és gyakorlatilag is feldolgozza azokat az állomásokat és tényezőket, amelyek befolyásolják és jelzik egy ember életében az egyedvé válás folyamatát. Individuációként írja le minden ember bensejének, felcserélhetetlen egyediségének „sérthetetlen emberi méltóságának” érlelődési folyamatát, mely gyökér és cél egyszerre. Az érlelődés általában tudattalanul történik, de külső hatással (pl. pszichoterapikus beavatkozásokkal) gyorsítható. Ennek folyamán a lélekben rejlő ellentétes erők (tudatos és tudatalatti, gondolkodás és érzelmek, kifelé és befelé fordulás, stb) arra az egységre (de nem tökéletességre vagy teljességre) jutnak, amely az önmegvalósulás vágyában és az elidegenedéstől való félelemben fejeződik ki.

Az egyedivé válás két ellentétes előjelű, de egymást feltételező és kiegészítő részletben zajlik le. Életünk első felében minden erőnk arra kell összpontosítanunk, hogy megtaláljuk helyünket a „világban”, vagyis a környező természetben és társadalomban szilárd helyet, biztonságos magatartást és kapcsolatokat alakítsunk ki. Ezért tanulunk beszélni és sajátítunk el különböző szerepeket, társadalmi szokásokat, normákat és eszményképeket, amelyek együtt segítik és teszik lehetővé a kulturált kapcsolatrendszert. Az élet első felének feladatait Jung a „persona” ('álarc, amin át beszélni lehet') felépítéseként foglalja össze. Az én megszerzi azt a „fátylat”, mely lehetővé teszi számára, hogy nagyobb kockázatok nélkül részt vegyen az életben, megnyilvánuljon benne és fogadja benyomásait. A helyes „persona” kialakítása a tanulás befejezése, állásvállalás, családalapítás, társadalmi felelősség vállalása után elvezet az élet felének csúcsára, és ott teljesen megváltozik a távlat. Mert felvetődik a kérdés: Ez minden?

Ahol nem térnek ki e kérdés elől, ott egy új, az eddigiekkel ellentétes, befelé forduló szemlélet alakul ki, ami azután jellemezni fogja az élet második felét: a lényegi valóságok és életlehetőségek keresése, melyeknek az előbbi szakaszban háttérbe kellett szorulniuk, hiszen fontosabb volt a külvilággal való kapcsolat. Ami azonban akkor háttérbe szorult és árnyékban maradt, most előtérbe lép, és be kell épülnie az egész további életbe: „Abba kell-e hagyni az eddigi utat vagy folytatható-e tovább?” Hogy ezt rezignáltan, cinikusan vagy agresszíven fogadja-e valaki, vagy megtörtén ugyan, de szerényen, higgadtan és jósággal, ebben valósul meg vagy vall kudarcot az ember egyedisége az élet második felében.

2. *A hit útja mint az egyedivé válás folyamata.*

a) *Egyéni hang* (Zsolt 130,1; 142,2), *egyéni út* (Iz 48,17; Zsolt 91,11), *elcserélhetetlen, egyéni elhivatottság* (Róm 1,6; 8,28; 9,24; 1Kor 7,20; Ef 4,1), *tehetségek* (Róm 12,6; 1Kor 12,11) ezek a hívő ember lét-értelmezésének alapszavai. Megtalálhatók Ábrahámnál (Ter 17,1) és Mózesnél (Kiv 3,10), akiket Isten a saját útjukra küld, valamint Hágárnál (Ter 21,17) és Illésnél (1Kir 19,5), akiket Isten föltartóztat útjukon. Az ember megismeri Istent, aki tud az ember könnyeiről (2Kir 20,5; Iz 38,5) és összegyűjti azokat (Zsolt 56,9). Isten nem csupán *népének* jó pásztora, aki hallja népe jajkiáltásait (Kiv 3,7), s kiszabadítja a szolgaságból és

hazavezeti a száműzetésből (Iz 40,11), hanem az *egyes embereké* is (Zsolt 23,1; 139,10). Megszabadítja minden bajból (Zsolt 25,17) és rabságból (142,8; Iz 61,1; Lk 4,18; Jn 10,3; Zsolt 31,9). Megmutatja az életre vezető utat (Zsolt 16,11; 25,4), szava világosság az úton (119,105), sőt, ő maga az út (Jn 14,6), az élet áhított teljessége (10,10; 1Kor 15,27; Jel 21,3-6). Szent Lelkének teremtő erejével magának új népet, a népnek új világot teremt, amelyben minden egyed Isten kegyelmi gazdagságának tanújaként világít (Ef 4,7). A közösség és egyedei nem fenyegetik és veszélyeztetik, hanem kiegészítik és gazdagítják egymást, mert kölcsönösen értékelik és elismerik egymásban Isten művét (1Kor 12,4-31). Így lesznek az Egyházat alkotó egyházközségek minden *egyed* számára olyan hitbéli úttá, mely a keresztség szentségében nyílik meg, s biztosítva van minden társadalmi elidegenedéssel szemben. És ez az út „Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára” vezet (Róm 8,21; Gal 5,13).

b) Ezt a biblikus távlatot a legújabb teológia tárta fel és érvényesítette ismét a II. Vatikáni Zsinaton. Az egyházi tanítóhivatal most vezette le először hivatalosan az isteni elhivatottságból az egyén elvitathatalan méltóságát (GS 3,10,11,22,25); rámutatva, hogy ez az összes ember egységének is az alapja. Ennek először természetesen az Egyházon belül a lelkipásztorkodásban és a kormányzásban kell érvényesülnie a korábbi emberképpel szemben, amely a reformáció és a modernizmus alapján állva még mindig lebecsüli az egyén méltóságát és tekintélyét, és elhamarkodott ítélettel a keresztenységtől idegen individualizmussal és szubjektivizmussal gyanúsít.

Ezek után Jung megkérdőjelezi a lelkipásztorkodás és az egyházkormányzat tisztító mehanizmusait, azaz azt a képtelenséget, hogy nem tudják átlépni a saját árnyékukat. Nemcsak a történelem folyamán mutatkozó – eretnekekkel, pogányokkal és zsidókkal kapcsolatos – bánásmódra gondol, hanem a mai Egyház elváltakkal, aposztatákkal való szakításában is olyan gátló tényezőt lát, amely lehetetlenné teszi az Egyháznak, hogy Isten hűségében bízva higgadtan és irgalmasan merjen közeledni az emberi roncsokhoz is.

A legjobb út oda, hogy feléledjen egy olyan lelkület, amely rá tudja döbbsenteni az egyes lelkeket Istentől kapott hivatásukra, a lelkigyakorlatok, az elmélkedés és a klasszikus lelkivezetés újra felfedezése. Ezeket kiegészítik a Szentírással való foglalkozás új formái.

Rolf Zerfass

→ azonosság, Egyház, élet dele, élet, elidegenedés, ember, érettség, fejlődés, integráció, kapcsolat, kegyelem, keresztség, közösség, lelkigyakorlat, lelkipásztorkodás, önmegvalósítás, pszichológia

Ínség, szükség

Az emberi szükségletek hiányának különféle formái a társadalom struktúráldásával változnak. A korábbi nyomorúságok helyébe (pl. járványok, rabszolgaság) újak jönnek régi ruhában: menekültek, oly mértékű éhínség, amin csak az emberiség közös összefogásával lehetne enyhíteni; a fogyasztói/jóléti államok új, lelki nyomorúságai (magány, elszigetelődés, céltalanság).

Az ínséget egyetlen történelmi korszakban sem sikerült még kiirtani. Az evangélium szava: „szegények mindig lesznek veletek” (Mt 26,11), nem jövendölés, hanem ténymegállapítás. Józan világi nyelvre fordítva annyit jelent, hogy úgy látszik, a természet képtelen ínség nélküli életet biztosítani nekünk, embereknek. Mintha a szükségletek hiánya az emberi élet alapvető adottsága lenne, ami viszont nem csekély felháborodást vagy rezignációt vált ki.

Az ínség nemcsak imádkozni tanít, de gonosszá is tehet, főleg, ha a túlélésről van szó. Mivel úgy látszik, hogy mindenféle magyarázat kudarcot vall, Jób magatartása (40,4) egyre általánosabbá lesz a nyomorúság kíméletlensége láttán: „kezemet a számra teszem”, vagyis: többé nem kérdezek, nem panaszkodom, de nem is értek semmit.

E gondolkodást tovább erősíti a vallási érzék halványulása, s vele a bűn és következményeinek ok-okozati összefüggését felismerő látásmód gyengülése. Az Isten előtti megigazulás aggodó, büntudattal párosult kérdése („hol találok az irgalmas Istenre?” – Luther) ma már alig vonz. A teodicea hagyományos problémája, ti. hogy Isten hogyan engedheti meg a világ annyi szenvedését, egyre erőteljesebben vetődik fel a vallásos emberekben is.

A keresztényekben azonban a kérdéssel együtt Jézus felebaráti szeretetről szóló szavai is megszólalnak: számukra az ínséggel küzdő embertársból felebarát lesz, amint meglátják szenvedését és segíteni tudnak rajta (vö. Lk 10, 29-37). Ide vonatkozik Jézus szava: „Amit a legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek” (Mt 25,40). Ebben fedezte fel a tulajdon szívét a kereszténység Szent Pál jeruzsálemi gyűjtésén kezdve egészen napjaink nagy karitatív tetteiig (Adveniat, Misereor, Caritas).

Az ínség befelé szenvedés, kifelé segélykiáltás: „Segíts!” Sok nyomorúságúságot enyhít a segélykérő szóra adott válasz, ha azonban közelebbről nézzük a dolgot, a világ mindennapi hírei láttán az a benyomásunk, hogy minden segítség csupán csepp a forró kövön. Aki ennek ellenére nem hagyja, hogy kedvét és erejét elvegyék, minden nyomorúságúságból kihall egy másik választ is: az eljövendő „élet teljességének” választát, amikor a Isten letöröl a szemünkről minden könnyet (Jel 21,4) – Vigasztalás ez? Igen, mert ez az egyetlen már most pontosan látható eleme a jövőnek, és emiatt nem szabad a keresztényeknek hagyni, hogy a jövőre utalás – a világ bármiféle és bármekkora ínsége – láttám elértéktelenedjék.

Josef Goldbrunner

→ értelem, fölszabadítás, humanitás, karitás, megigazulás, nyomor, rezignáció/kétségbeesés, szenvedés, szociális tevékenység, szolidaritás

integráció, beépülés

Az integráció egy kerek egész valóság kialakítása, az összetevők egyre mélyülő kölcsönhatása, egységesülése és egyszerűsödése révén. Ilyen értelemben mindenképp előtt a szervezetek képesek az integrációra, s főleg az ember test-lélek személyisége. Az ember esetében az integrációt úgy kell felfognunk, mint folyamatot, mely az összes képességet, törekvést és célkitűzést *egyetlen* – egyre feszültségmentesebb – *életfolyamatba* foglalja; általa egy szilárd személyiségközpont épül, amit külvilággal szemben védeni kell. Az integráció ugyanis elsődlegesen befelé irányul.

Mivel az integráció folyamat, lényege szerint fennáll az eltévedés veszélye és ezért irányításra szorul. Ez a szabad akarat által történik, elsődlegesen a türelem formájában. Az integrációnak józan középúton kell haladnia a hiányos és a túlzott, illetve elhamarkodott egységesítés között. Az előbbi tájékozódási gyengeséghez, kapcsolat nélküliséghez, személyiségzavarokhoz, az utóbbi túlzott alkalmazkodáshoz, megcsontosodott, további éréssre alkalmatlan személyiséghez vezet. Az egészséges középutat szabadon kell keresni és tartani. Így az integráció az életet kitöltő folyamat.

A lelkiéletben az integráció fontos, talán a legfontosabb vezérfogalom, mert:

1. aki egyszer valóban igent mondott Jézus Krisztusnak, az Krisztusban van (Jn 15,4-7) és így az igazságban van (14,12-17), azaz a *teljes* igazságban van; megkapta a kegyelem *teljességét*, *teljesen* a Szentlélekben van és ezért Krisztusból teljesen megszervezheti, uralhatja és kibontakoztathatja önmagát. Isten gyermekeinek szabadsága lényegében abban áll, hogy képes az Úrban és az Úr felé integrálódni (Ef 4,15).

2. Az Úrban megtalálva azonosságát, úrrá lehet a démonokon (Lk 10,19).

3. Az Úrba integrálódva és az Úrral a gonosz erők fölé kerekedve épülhet minden egyes hívő élő egyházzá. Az egyház pedig csakis integráltan, azaz minden tagjában belenőve az Úrba és alapvetően harmonikusan képes élni: csak így van vonzó ereje.

4. Az integráció a lelkipásztorkodás eszményképe, melyből nem hagyható ki semmi (sem a mennyország, sem a pokol, sem az angyalok, sem a szentek, sem a halál, félelem, magány és sok pozitív érték), mert csak a teljes valóság együttlátásával hirdethető Krisztus, aki Úr mindenképp felett, és maga a béke (Jn 14,27).

5. Az integráció a legjobb modellje a mai szekularizált, sokszor keresztényellenes világgal való találkozásnak. Gyümölcsöket ugyanis csak az fog észrevenni, aki a mai világ Krisztus mércéje szerinti jó elemeit próbálja összegyűjteni.

Jóllehet az integráció a lelkiélet központi kérdése, nincs se módszere, se technikája. Csupán példák vannak: az egyház szentjei. S mindenfajta integráció közös eleme a szeretet.

Heinrich Reinhardt

→ döntés, ember, fejlődés, haladás, lelkipásztorkodás, lelkivezetés, nagykorúság, növekedés, szabadság, szekularizáció, személy, szeretet

interpretáció

Az interpretáció egy szöveg vagy kijelentés, illetve egy műalkotás vagy magatartás értelmezése és magyarázata. Mint megtanulható készség szabályokat követ, melyeket a hermeneutikában dolgoztak ki. Ezek a szabályok a magyarázandó terület szerint változnak ugyan, de vannak mindenütt alkalmazható alapelvek. Minden interpretáció célja a tárgy megértése, melyhez a kiinduló pont mindig egy előzetes megértés. Ezért nincs tisztán immanens, a tárgyat csak önmagában értelmező magyarázat. Ennek értelmében ez a szabály: „Sacra Scriptura sui ipsius interpretans.” 'A Szentírás önmagát magyarázza' elégtelen, de nem hamis, mert minden szövegmagyarázatnál elsődleges követelmény a szövegösszefüggés.

A hittételek interpretációjának sajátos problémája az, hogy kérdéses, milyen előzetes megértésből kell magyarázni azokat. Erre ezt kell válaszolnunk: egy hittétel vagy vallásos tanítás helyes értelme a teljes, helyesen értelmezett hit alapján magyarázandó. A hit ilyen értelmezése a keresztény felfogás szerint Isten bennünk lakó Lelkének ajándéka; tehát a Szentlélek jelenléte a hit helyes magyarázatának mind a magyarázó, mind a hallgató részéről feltétele. Kifejezetten erre utal az első korintusi levél: „a Lélek mindent átlát, még Isten mélységeit is. Ki ismeri az ember belső dolgait, ha nem a benne lakó emberi lélek? Hasonlóképpen Isten titkait sem ismeri senki, csak Isten Lelke. Mi nem a világ lelkét kaptuk, hanem az Istentől eredő Lelket, hogy megismerjük, amit az Isten kegyelemben ajándékozott nekünk. Erről beszélünk is, de nem az emberi bölcsesség tanította szavakkal, hanem ahogy a Lélek tanít, lelki embereknek lelkieket nyújtva.” (2,11-13).

Albert Keller

→ dogma, kinyilatkoztatás, lelki szentírásolvasás, megértés, örökség, sugalmazás

intézmény

Sok mai keresztény tudatában az intézmény és a Lélek kibékíthetetlen ellentét: számukra az intézmény „a halott betű”, „a törvény”, „az emberi rendelkezés” stb., a Lélek viszont „az élet”, a „karizmatikus szabadság”, az „isten sugalmazás”.

1. *Fogalom-tisztázás.* A fogalmi tisztázás feloldhatja ezeket az áldatlan ellentéteket: az intézmény egy társadalmi képződmény történetileg kialakult, hosszabb időn át állandó, tipikus alakzata. Egy közösség ezekben az alakzatokban jelenik meg kötelező és reprezentatív módon; válik objektívvá egyes tagjaitól relatív (nem abszolút!) függetlenségben; nyer cselekvőképes és maradandó formát mint közösség, mely több tagjai egyszerű összegénél.

Az Egyház teológiailag és lelkileg jelentős intézményei elsősorban: az Ó- és Újszövetség kánonba foglalt könyvei, a hitvallások, a tanító hagyomány és a dogmák, a liturgia, a szentségek és a szervezett szolgálat. A jogilag rendezett közösségi élet a lelki hivatal különböző fokai. Ezekre vonatkoznak az itt mondottak és nem az Egyház kormányzatára és szervezetére, melyek (többé-kevésbé) segítő „eszközök” a tulajdonképpeni intézmények szolgálatában.

2. *Az intézmények jelentősége a hit számára.*

a) Az egyházi intézmények a Szentlélek *megőrző erejének* jelei. Ez annyit jelent, hogy a Szentlélek kezdettől fogva intézményes formákkal segíti az Egyházat (pl. az apostoli hivatal, az állandó hitvallások, a keresztség és az Eucharisztia), hogy minden időben megegyezzen az evangélium eredeti tanításával és így őrizze meg Jézus Krisztus közösségének azonosságát. Így juthat legkevésbé az Isten igéje a mindenkori igehirdető és közösség szubjektív hatása alá. A lélekölő „tartósítástól” (kétségtelen ez az intézmény legnagyobb kísértése) e megőrzés abban különbözik, hogy az új iránti bátorságot összeköti az érvényes megtartásához szükséges bátorsággal, és így az evangéliumnak minden történelmi szituációban mindig újból gyógyító erőt ad.

b) Az egyházi intézmények a Szentlélek *integráló erejének* jelei. Ez annyit jelent, hogy a Szentlélek kezdettől fogva az univerzális Egyház egységébe fűzi az egyes híveket, közösségeket és egyházakat. Amint egy egyházközségen belül az egyéni karizmák a hivatal szolgálata által egy nagyobb, az egyházközség Szentlélektől adott egységébe épülnek és „tágnak”, úgy az egyházközségek és helyi egyházak az egész egyház intézményei által a mindent egybefogó („katolikus”) Egyház egységébe integrálódnak. Ezzel kerülhető el legjobban, hogy a kisebb részek (egyének, egyházközségek, sőt egyházak) a nagyobb egységgel nem törődve önmaguk körül forogjanak. A lélekellenes „uniformizálástól” ez az integrálás abban különbözik, hogy az egyesülés ellenére széles lehetőséget hagy a „differenciálódásra”, a megkülönböztetés gyakorlására és az egyéni útra.

c) Az egyházi intézmények a Szentlélek *szabadító erejének* jelei. Ez annyit jelent, hogy a Szentlélek megszabadítja a hívőket attól a kényszertől, hogy az üdvösséget saját maguknak kell megszerezniük. Pl. a Szentlélek megőrző ereje megszabadítja az Egyházat attól az illúziótól, hogy identitását minden történelmi pillanatban újra az éppen uralkodó szellemnek megfelelően akarja megvalósítani. A hithagyomány „lassú lélegzése” megghiúsít minden olyan próbálkozást, mely a saját korát abszolúttá akarja tenni.

Ugyanez érvényes az integráció szolgálatára is: a nyitottság az Egyház egy és univerzális hitére megszabadítja a hívőket attól a beszűküléstől, hogy az egyházi közösséget csak olyan csoportokkal keressék, melyek kizárólag a saját, gyakran korlátozott hitismereteiket nyújthatják és így könnyen szektává válhatnak. Az egyház intézményes formái a hit változtathatlanságának, sőt kegyelmi voltának lehetnek biztosítékai. A lélekellenes, „anyáskodó tehermentesítéstől” ez a „szabadítás” abban különbözik, hogy egyidejűleg minden (arra képes és kész) hívőt szabad, az egyház minden területén tevékeny, közös

felelősségvállalásra késztet. Az intézmény csak így járulhat hozzá ahhoz, hogy a hívők az egyházat Krisztus szabadsága élettereként ismerjék és szeressék (vö. Gal 4,26; 5,1.13).

Medard Kehl

→ bázisközösségek, dogma, Egyház, egyházközség, egység, hivatal, karitás, közösség, liturgia, Ószövetség, pünkösöd, Szentlélek, szentség, tekintély, Újszövetség

intuíció

Az intuíció vagy intuítív megismerés egy tárgy – néha nagyon bonyolult tárgy – egészének közvetlen, lényegét megragadó, többnyire pillanatszerű megismerése. De intuíciónak nevezzük a ráérzést is, azaz egy tárgy és összefüggéseinek megsejtő fölismerését is. Különbözik az érzéki megismeréstől, a következtető, diszkurzív gondolkodástól, a reflexiótól és a nyilvánvaló alapelvek értelmi belátásától is.

Az intuíciót vagy az értelemhez kapcsolják mint „szellemi szemlélődést” (pl. lényeglátás), vagy az érzelmekhez (pl. értékérzet). Az intuíció lehetőségét és képességét becsülni kell, de nem szabad túlértékelni a „gondolkodó” értelem rovására. Rendes körülmények között ugyanis az intuítív megismerés előzménye a tárgy alapos átgondolása, s a felismerést feltétlenül ellenőrizni kell a módszeres gondolkodással.

Azt a magatartást, ami nem hajlandó elfogadni ezt az ellenőrzést, *intuicionizmusnak* mondjuk (s legtöbbször irracionizmus is). Azért veszélyes, mert függetleníti magát az ésszerű bizonyítékoktól, s önámítássá vagy önkényességgé válhat.

Teológiai téren ez intuicionizmus különleges esete az *ontologizmus*, ami – tévesen – már a földi életben az ember eredeti képességei közé sorolja az istenlátást. A vallásos intuíció körével határos az istenismeret és a szellemek megkülönböztetésének képessége is.

Albert Keller

-> belátás, értelem, gondolkodás, lelkek megkülönböztetése, megismerés, tapasztalat

irgalmasság

Az *irgalmasság* szó nem ritkán leereszkedő, a megajándékozottat megszégyenítő magatartást asszociál: kizárja az igazságosságot, sőt a jogtalan állapotot állandósítja is. E téves asszociációk nagyrészt az Egyház szolidaritás-politikájának és bizonyos „jótékonyági” tevékenységének félreértéséből alakultak ki. Ez szolgált alapul az olykor sajnos nem alaptalan marxista valláskritikához is. Ezekben az előítéleten a Szentírás szavának és Jézus magatartásának igazabb megismerése, valamint az irgalmasság radikális gyakorlása segíthet át.

1. *A Szentírásban.* Izrael történelme folyamán az irgalmasság Jahve lényeges tulajdonságának mutatkozott (Kiv 34,6). Istennek az emberhez és népéhez lehajló jóságát jelentette, ami erősebbnek bizonyult az ember Isten iránti hűtlenségénél (Oz 11).

Az egyiptomi szabadulásnál (MTörv 7,6-9) sokkal nagyobb élmény a babiloni fogságból való megszabadítás, az irgalmasság meg nem érdemelt tette, Isten megbocsátó szeretetének és hűségének megnyilvánulása (Iz 54,6-10). A zsoltárokból az imádkozó Isten irgalmát kéri (51; 86), vagy hálálkodva magasztalja (103; 136). Az Ószövetség úgy is ismeri az irgalmasságot, mint a próféták által követelt emberi magatartást (Oz 6,6), de az isteni és az emberi irgalmasságot alig hozzák kapcsolatba egymással.

Az *Újszövetségben* Jézus Isten irgalmasságának kinyilatkoztatója. A Jézussal találkozó emberek megtapasztalják, hogy Isten elfogadja és szereti őket. Főleg azok számára, akik a törvény szerint semmit se remélhetnek Istentől életmódjuk miatt, Istennek ez a megtapasztalt, meg nem érdemelt jósága lesz az új élet alapja (Lk 19,1-10; Jn 8,1-11). Jézus cselekedeteiben (Lk 15) és sorsában, mely a feltámadásban éri el csúcát, mutatkozik Isten végtelen irgalmának, olyannak, akinek lényege a szeretet (1Jn 4,7-16). Az Egyház feladata, hogy minden embernek hirdesse és megmutassa Isten e végtelen irgalmasságát (1Pét 2,9).

Az isteni irgalmasság meg nem érdemelt, egyedül a szereteten alapuló ajándéka, hogy irgalmasságra készítet a felebarát iránt (Ef 2,4-9; 4,32; Kol 3,12). „Legyetek hát irgalmasok, amint a ti mennyei Atyátok is irgalmas!” (Lk 6,36). A tovább nem adott irgalmasság kárára fordul annak, aki ezt elmulasztja (Mt 18,23-25). Az irgalmasság ösztönzője és mércéje az ínség, amivel találkozik (Lk 10,25-37; Mt 25,31-46).

2. *Az irgalmasság mint keresztény alapmagatartás.* Ha Isten irgalmas – vagyis Jézus Krisztusban az ember nyomorúságával törődő és számára üdvösséget szerző –, s maga a meg nem érdemelt végtelen szeretet, akkor az irgalmasság a keresztény lét központja. Jóllehet az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlása a középkor lelkiségében nagy szerepet játszott, a középkori hittudományt a metafizikus feltételek mégis megakadályozták abban, hogy az irgalmasságot a teljes mélységében feldolgozza. Az inkább biblikus irányú teológiának más lehetőségei vannak.

Az irgalmasság alapja Isten Jézus Krisztusban megtapasztalható, megelőlegezett szeretete. Az e hitből élő és a szentségektől folyamatosan erősödő keresztény tudja, hogy a bajban feléje forduló Isten irgalmában él. Ettől biztatást kap arra, hogy Jézushoz hasonlóan mások szenvedését és baját látva együttérezzen a szenvedővel, s minden erejével törekedjen megszüntetni vagy legalább enyhíteni a nyomort. Ezzel járul hozzá az Isten irgalmára épülő és minden embert magába foglaló üdvösség megvalósulásához. Ez és nem más az Egyház küldetése. Azáltal, hogy irgalmasan fordul másokhoz, emberibbé, Jézus példája szerinti irgalmas emberré lesz. Mert az irgalmasság a „szeretet kultúrájának” alapja (VI. Pál).

Franz Müller

→ együttérzés, Eucharisztia, ínség, karitás, kivonulás, szeretet, szolgálat, szolidaritás, testvériesség, tevékenység

Isten, istenkérdés

1. *Isten megfoghatatlan és megfogható jelenléte.* A keresztény lelkiesség sokféle formában, élményben és gyakran pontosan meg sem fogalmazhatóan keresi Istent.

Az imádság, a krisztuskövetés, a felelősségvállalás, stb., s ugyanígy az emberi lélek minden rezdülése teljes Istenben van és Istenre irányul. Mindazonáltal Istenről mint a lelki élet alapjáról kifejezetten és pontosan is beszélni kell. Szólnunk kell róla mint *eredetről*, ahonnan az isteni művek (teremtés, megváltás, megszentelés) származnak, s mint *célről*, ahová az emberi élet tart.

A róla szóló beszéd alapja azonban nem lehet csupán egy spontán ráeszmélés – amely nem engedi, hogy megfélemedjünk Isten megfoghatatlan jelenlétéről –, hanem szükséges, hogy logikus következtetést is tartalmazzon, mely túl tud lépni az érzéki valóság határain. A vallás dolgai (intézmények, cselekmények) állandóan utalnak is világ feletti, isteni eredetükre és céljukra. A keresztény spiritualitás története és önbírálata érdekében mindenkor elengedhetetlenül szükségesek az Isten istenségéért buzgólkodó próféták.

2. *Istenhit és istenkérdés.* Az istenhit története elsősorban az egyének, csoportok és időszakok istenélményeinek és csak azután a teológiának (elméleti reflexióknak) története. Az istenhit különféle formáit a legkülönbözőbb istenélmények tanúinak kell tekinteni, s nemcsak úgy, mint a hit- és tanfejlődés tanúit. Ez vonatkozik mindenféle „szent iratra” (a Szentírásra is), a hagyomány szöveges és a szimbolikus okmányaira. Még a tulajdonképpeni tanító írások is először a vallásos kultúra és az *istenhit* történeti formáját mutatják be, s csak utána az elméleti *istentant* (pl. az ókeresztény Szentháromság dogma). Ezért a tételes tanításon kívül meg kell kérdezni az élet tanúit: a szenteket, a misztikát, az imádkozókat.

Isten létének kérdésessége végigkíséri az istenhit egész történetét, és a válasz a hit és hitetlenség között ingadozik. A közeli és távoli, a nyilvánvaló és rejtőző, a megismerhető és titokzatos, a felszabadító és szenvedő, a beszélő és hallgató Isten létének tapasztalása meghaladja a megismerhetőség-bizonyíthatóság, ill. a megismerhetetlenség-bizonyíthatatlanság elméleti dimenzióit.

Az istenhitet folyamatosan kísérő kérdésességén kívül a személyes hithez az istenkérdés koronkénti radikalizálódása is hozzátartozik; pl. az újkorban a természet, a világ, és a történelem *szekularizálódása*; és a megismerés, szabadság és a cselekvés *felvilágosodása*. A valláskritika, agnoszticizmus és ateizmus nemcsak tantörténeti jelenségek, hanem elsősorban a megváltozott világ- és életérzés kifejezései, köztük az istenhit válságának jelei, amelyek a spiritualitásban már korábban észrevehetők: az öntörvényű világiasság, az önmagának felelős emberi autonómia, a vallástalan kultúra és társadalom nem hagyja érintetlenül a spirituális istenélményt.

3. *Isten az ószövetségi lelkiességben.* Itt nem kell megismételni az egész biblikus teológiát (istentant), hanem az istenélmények széles skálájából csak néhány tipikus formát emelünk ki, de közben figyelemmel vagyunk a szentírási istenképekre, mint ezen élmények eredetére.

Izrael kiválasztás-történetében a meghatározó istenélmény a cselekvő, szabadító és parancsoló Istennel való találkozás. Az egyén és a nép érzi a felelősségét (önállóságát), de tudatában van annak is, hogy Isten vezeti. Isten határozza meg az élet, a kultusz és az erkölcs rendjét a magán és a közéletben. Az isteni törvények határozták meg a nép magatartását és kapcsolatait a környező népekkel.

Isten mint Kiválasztó avatkozik a konkrét rendbe (a „törvény” révén), s ugyanakkor fölötte is áll, azaz a sokrétű törvény nem helyettesíti a kiválasztó és szabadító Isten személyét. Az egyéni és a népi istenhit tudta, hogy Isten szentsége és igazságossága választotta ki, oltalmazta, védte és büntette a száműzetés idején éppúgy, mint a hazatérésben.

A jövőt az üdvösség (salom) isteni ígérete világította be, mely szerint az élet minden területe Isten ajándéka. A szövetség kiválasztó Istene a teremtett természetet is bevonja a szövetségbe, így a természetélmény az istenélmény részévé válik.

Isten szuverenitása és szabadsága a közösséggel (néppel és intézményeivel) szemben a próféták kritikáiban, az egyéni és nem kultikus jámborságban (zsoltárok), a bölcsesség-könyvekben és a prófétai küldetésben mutatkozik meg.

4. *Isten az Újszövetségben.* A szent szerzők sokszíniúen mutatják be Jézus és az ősegyház lelkiségét. Fontos mozzanat, hogy a Jézus személyére került hangsúly (krisztológia) és Jézus egyedülálló istenkapcsolata nem törte meg és nem nem oltotta ki az ószövetségi istenhitet. Jézus a közelgő Istenország Istenéből él, róla beszél, ezt az Istent jeleníti meg hasonlataiban, gyógyításaiban, térítéseiben. Egész életét Ő határozza meg. És megfordítva, Jézus nem önmagára tereli hallgatói figyelmét, hanem az Istenország Istenének szabadító és irgalmas szeretete elé állítja őket: Jézus Isten- és Atya-központúan él. Ezt mindenkor szem előtt tartva beszélhetünk csak krisztológiáról. Ez az élet a szó szoros értelmében spiritualitás, lelkiség, melyet Isten és Jézus között a keresztségkor megjelenő Lélek közvetít. Jézus a lelkét adja vissza a halálban, s éltető lélekként kapja vissza a feltámadásban. A Lélek e mozgásában tapasztalja meg Jézus és vele együtt a tanítványok közössége az eljövendő Istenországot, a tehetetlen rejtettséget és Isten mindenkori hűségét.

Szent János evangéliumában, melyben nagyon hangsúlyos a krisztológia, Jézus istenkapcsolata változatlanul megmaradt: Isten világosságából, életéből, igazságából és dicsőségéből küldetett, ezeket hozza a világba és a hívőket ugyanabba az Atyában való egységbe vezeti el.

Szent Pál apostolnál a megigazulás drámája és az istengyermekség alapja ugyanaz a kapcsolat: Jézus Krisztusban van Isten kegyelme és a mi hitünk Istenben. A Szentlélek vezeti a hívőt Isten Jézussal való új kapcsolatában, elméletben és gyakorlatban egyaránt.

5. *Isten a spiritualitás történetének korszakaiban.* Az ősegyházban és egészen a középkorig nem lehetett elválasztani a spiritualitást és a tudományos teológiát. Az ősegyház kétfajta krisztológiájában az istenkapcsolat két típusa hatott tovább: az *antióchiai* teológia a különbséget hangsúlyozta a maradandó véges és az abban soha el nem merülő végtelen között, ezért a Krisztus-misztikában és krisztológiában Isten kapcsolatszerű bentlakásáról beszél; az *alexandriai* teológia szerint az embert/testet az Isten/Ige megváltoztató erővel járja át, ezért a Krisztus misztikában természetes megistenülésről van szó. Az ellentétek kialakulásában a teológiai iskolákon kívül részt vesznek a lelki élet iskolái is.

Hasonlóképpen a középkori iskolai irányzatokat is a lelkiség e két széles folyamatába ágyazottan kell látnunk: az *arisztoteleszi-tomista* iskolát a megkülönböztető alaptónusú, a *plátói-szentágostoni* iskolát az átalakító részesedést hangsúlyozó lelkiség környezetében. Hatásuk mindenekelőtt a Szentháromság-misztikában és szentháromságtanban mutatkozik meg. A tomistáknál a fő hangsúly az egy Isten egyetlen lényegén van; a szentágostoni-viktóriánus iskola viszont a Szentháromságon belüli személyes relációkat hangsúlyozza, beleértve az Isten-ember kapcsolatot is.

A teológiai irányzatok rendszerezésénél mindig tekintettel kell lenni a sokféle lelki mozgalomra; ugyanakkor tudnunk kell, hogy a teológia inkább ellenőrizte a lelki irányzatokat, mint hogy igazodott volna hozzájuk.

A reneszánsz és felvilágosodás szekularizációja fölszabadította az embert, a természetet és a történelmet az isteni törvények alól. A gondolkodás fölszabadításával együtt járt a „szekularizált lelkiség” világ- és életérzése. A vallásos gondolkodás újjáélesztési kísérlete egyfajta antik istenjelenléthez kötődik (Schiller, Hölderlin), de a felvilágosult észvallás is gyakorlatiasan-egzisztenciálisan értelmezi önmagát. A helyzetet javítani akaró ellenmozgalmak a teljes (értelmes-érző) embert hozták kapcsolatba Istennel (pietizmus), vagy a természetfölötti racionális uralmat irracionális természetiszteletté (romantika) tették.

6. *A Szentírás és a hagyomány az újkorban.* A felvilágosodással, szekularizációval és az emberi autonómiával nem szűnik meg ugyan a szentírási és hagyományos istenélmény, de teljesen megváltozott helyzetbe került. Az egymással farkasszemet néző elméletekben és mozgalmakban istenélmények és -fogalmak is szembe kerülnek egymással. A történelmi válságok (világháborúk, atomkorszak) befolyásolják az istenélményt is.

A filozófiai valláskritikának meglepő párhuzama az „egészen más”, kinyilatkoztató Isten nevében megfogalmazott teológiai valláskritika (Karl Barth). A szekularizációnak késői utóhatása a 60-as évek „Isten meghalt-teológiája”, egy szekularizáltan vallásos világ érzés- és cselekvés-kifejezője. Az „üdvösséges” istenélményt nem engedik meg az elmúlt idők tapasztalatai (Auschwitz, irodalom és a teológia), még a „megfeszített Isten” jelében sem (Moltmann).

Isten most már csak világi, történelmi, emberi közvetítéssel ismerhető és tapasztalható meg, mint bennfoglalt transzcendentális távlat, és nem konkrét, személyesen megszólítható *te.* (K. Rahner). Teilhard de Chardin misztikus és gyakorlati intuícióiban Isten evilágisága a szekularizáció hívő változata, amint ez tudományos és teológiai írásaiban megtalálható. Ezt a világi és evolutív istenmisztikát letompítja a környezetszennyezés és a jövő sokkja. Hasonlóképpen a hívő élet gyakorlatából támadt az elnyomott szegényekkel szolidáris, szabadító Isten képe (felszabadulás teológiája). A teológiával szemben itt is a szenvedésben és szabadításban való szolidaritás áll előtérben: az erős krisztusközpontúság mellett újra realizálják – a társadalom Istenének misztikus gyakorlataiban és gyakorlati misztikájában – az exodus és a feltámadás isteni műveit. Még mindig életben van a feminista teológia mozgalma, amely találmánygazdagon és kritikusan vizsgálja felül az Istenről – a férfiuralom alá vetett női nem jegyében – szóló hagyományt. A mozgalmon belüli áramlatok két csoportra oszlanak: az egyik a Szentírás és a hagyomány kereszténységben belüli (részben még egyházi) újraértékelése, a másik egy radikális, kereszténység utáni (vagy előtti) spiritualitás. A női, anyai tulajdonságok vagy beépülnek kritikusan-kiegészítően az eddigi patriarchális istenképbe, vagy ezt radikálisan fölcserélik egy vagy több női isten képével.

Az új vallásosság a (New Age) különféle módokon viszonylik a felvilágosodáshoz és a felvilágosodás előtti korokhoz, s ma még nem lehet áttekinteni, hogyan veti föl az istenkérdést és hogyan válaszol rá.

Dietrich Wiederkehr

→ ateizmus, férfi, fölszabadítás, hit, imádság, Isten távolléte, Isten uralma, jámborság, Jézus Krisztus, keresztény lelkiség, kinyilatkoztatás, kivonulás, krisztuskapcsolat, Krisztus követése, misztérium, nemiség, New Age, nő, próféta, Szentlélek, szenvedés, tapasztalat, üdvtörténet

Isten akarata

Szabad akarral ellátott teremtményként akkor talál magára az ember, amikor megnyílik Istennek reá vonatkozó akarata felé. Természetesen a teremtés rendje nem mindig teszi könnyűvé Isten akaratának felismerését, sőt a hívő közösségen belül is lehetséges a visszaélés Isten akaratának közlésekor. Ezt igazolja a bepillantás a történeti visszatekintés.

1. Az *Ószövetség* csak későn reflektált közvetlenül Isten akaratára, s akkor úgy látta, hogy Isten „utasításában”, a Törvényben találja meg azt (Ezd 10,11). Nem külső kényszernek tekintette a törvényt, hanem szabadításnak (Zsolt 143,10), s a dicsőítő imádság alapjának (40,9; Krisztusra vonatkoztatva majd a Zsid 10,7-9 tárgyalja így újra).

Az *Újszövetségben* Isten akaratának és a „törvénynek” azonosítása csak a zsidóknál fordul elő (Róm 2,18), Isten akaratának érvényesülését sokkal inkább Isten országának eljövételében látják. Így van helye ennek az akaratnak a Miatyánkban is (Mt 6,10). Szent Pál szerint Isten akarata a megváltás (Gal 1,4), a megszentelés, (1Tessz 4,3), a keresztények Isten iránti hálája. Az Efezusi levél bevezető himnusza magasztalja Istennek a végső időkben Krisztusban kinyilvánított akaratát (1,5.9.11). Szent János szerint is Isten akaratának tárgya a megváltás műve, amint azt Jézus életében megvalósította (4,34; 5,30; 6,38.; vö. Mt 18,14). Ezt az üdvözítő szándékot a szinoptikusoknál is (Lk 13,34) és Szent Jánosnál is (5,21) Jézus akarataként találjuk.

A hívő kötelessége, hogy Isten akaratának teljeseését ne csak imádságban kérje, hanem cselekedeteivel is valósítsa meg (Mt 7,21; 21,31; Jn 7,17; Ef 6,6; 1Jn 2,17). Ez az ember részéről keresést és kutatást is jelenthet (Róm 12,2; Ef 5,17).

Isten akarata nem mindenki számára ugyanaz, hanem van személyi jellege is (1Kor 1,1; 12,18). Jelentheti konkrétan a Jézus szenvedéséből való részesítést (Jn 21,18; Zsid 10,36; 1Pét 3,17; 4,19), a végén nem a halál, hanem a megdicsőülés áll (Jn 17,24).

2. A szerzetesség kezdete óta Isten akaratának emberi közvetítése erősebben lép a jámborság előterébe. Isten akaratát Jézus példájára az engedelmségben keresik és találják meg (vö. Szent Benedek Regula 5. feje.) Ez az eszmény jellemzi a középkori szerzetesrendeket, de még Szent Ignác alapítását is, ami kifejezetten a monasztikus hagyományra épül. Szent Ignác a lelkigyakorlatokban új módszert fedezett fel és fejlesztett ki, amivel az egyén egy tapasztalt lelkivezető segítségével Isten akaratát megtalálhatja a lélekben és az imádságban.

Az újkorban sokféle visszaélés történt az Egyházban az Isten akaratára való hivatkozással, valahányszor a biblikusan megalapozott isteni üdvözítő akarat csupán formális elvvé silányult. A II. Vatikáni Zsinat utáni idő jellemzője, hogy fokozottabban figyelembe veszik a megváltás művét mint Isten akaratának tartalmát, valamint az egyén és a közösség sajátos hivatását. Isten akaratát új, közösségi formákban keresik a Szentírásokörökben, báziscsoportokban és -közösségekben (Latin-Amerika), a keresztény kiscsoportokban (Afrika), a karizmatikus megújulás csoportjaiban, s végül a szerzetesrendek „deliberatio communitaria” formáiban.

Johannes Beutler

→ döntés, engedelmség, hívás, lelkek megkülönböztetése, lelkigyakorlat, megújulás a Szentlélekből, parancs, tizparancsolat

istendicséret

1. A dicséret a Szentírásban magasztalást, elismerést, Isten fölségének csodálatát jelenti. Isten a Szent, Ő maga a Dicséret (Kiv 15,2). Ő teremti meg az ember szívében az *örömet*, ami túlrad a dicséretben (Zsolt 16,5-11; 1Sám 2,1; Lk 1,46.; Fil 1,4; 4,4) olyannyira, hogy az ember dicsekszik azzal, hogy dicsérheti Istent (Zsolt 106,47); ez az öröm az ember ereje (Neh 8,10; Sir 43,30; Iz 61,10). Minden teremtmény feladata a dicséret, de az ember az egyetlen, aki ezt a dicséretet *ki is mondja*: a lélek a dicséretből él, (119,175), a halottak már nem dicsérhetik Istent (6,6; 117,17).

Az Újszövetségben Jézus személyében összpontosul a dicséret (Mt 11,25; Lk 10; 21; Jn 17,1). A keresztény dicséret az Ő eljövetele óta az Atya dicsérete a közvetítő Krisztus által a Szentlélekben (ApCsel 2,47).

Nincs keresztény dicséret ezen Közvetítő nélkül; a keresztény és az Egyház dicsérete magának Krisztusnak a dicsérete. Átala lesz a zarándok egyház dicsérete a mennyei liturgia elővételezése: a Jelenések könyvét dicséret hatja át. A Szentírás szerint a dicséret egy formája a hallgatás is, mint imádás, amikor a szavak elégtelenné válnak (Hab 2,20; Zak 2,17; Jel 8,1).

2. A vallásos ember legősibb öröksége, hogy Istent dicsérni kell, mégpedig nem alkalmanként, hanem folyamatosan (Sir 43,30). A dicséret hitvallás, Isten nagyságának és szeretetének megvallása, ezért az élet szinonimája. Főleg Szent Ágoston ír szépen a dicséret kiválóságáról: Istennel való kapcsolatunk kezdete és vége; a szeretet bizonyítéka, ami az örökkévalóságban lesz tökéletes; a szóbeli dicséret csak akkor valódi, ha szívből fakad, s az egész élet, sőt maga a hívő lélek az Isten dicsérete.

Az Egyházban a dicséret és a hála a liturgiában ölt testet. A liturgia szíve, az *Eucharisztia* a dicséret áldozata; a *zsolozsma* az Egyház dicsérő imádsága, ennek elvégzése a papok és a szerzetesek elsőrendű kötelessége: napjuk és életük ritmusát ez határozza meg. Isten dicsérete azonban minden keresztény adóssága, s hozzátartozik a mindennapi élethez. Különösen lényeges a „szemlélődő életben”, de az „aktív” élet szentjei is a dicséret emberei voltak ((Avilai Szent Teréz, Assisi Szent Ferenc, Loyolai Szent Ignác).

Az egész életnek egyetlen szent liturgiának kell lennie. A dicséret az élet megnyilvánulása, amit az értelmes lény, az ember szavakba önt. Kezdeményezője nem az ember, hanem Isten, aki létre hív, és így lehetővé teszi a párbeszédet. Ezért az ember élete maga is dicsőítő felelet Isten teremtő és üdvözítő tetteire.

A dicséret és a szeretet összetartozik. A szeretet a dicséretben és hálaadásban megszólaló tiszta és teljes önátadás Istennek: a szerető ember a Teremtőt dicsérő megtestesült himnusz. A dicséret megszabadítja az embert önmagától, az igazi szeretet ugyanis nem önmagát keresi, hanem a szeretett lény dicséretét.

Odo Lang

→ Eucharisztia, hallgatás, imádás, liturgia, nyelveken szólás, öröm, pünkösdi mozzgalom, zsolozsma, Zsoltárok könyve

Isten dicsősége

A dicsőség (latinul *gloria*, görögül *doxa*) a héber *kabod* szóból az emberre vonatkozóan az a tekintély, mellyel a társadalomban rangja, méltósága vagy állása (1Kir 3,13), a teremtésben pedig személyi méltósága (Zsolt 8) alapján rendelkezik. Tulajdonképpen értelemben azonban a dicsőség egyedül Istené, aki maga a fönség és hatalom, jóság és szépség.

A Szentírás szerint Isten fölemelő, gyógyító hatalmát a világ teremtésében, határtalan világföltöttségében, s ugyanakkor a világhoz való közelségében, a történelmet irányító és csodákat művelő gondviselésében mutatta meg. S leginkább megmutatta a világ iránti szeretetében, ami a legvégsőkre, a megtestesülésre és a Szentlélek elküldésére volt képes. Jézus Krisztus, a Fiú az isteni szeretet és hatalom felülmúlhatatlan megnyilvánulása, „dicsőségének ragyogása” (Zsid 1,3), „a dicsőség ura”(1Kor 2,8). Jézus életében és cselekedeteiben, halálában és föltámadásában Isten csodálatos szeretete mutatkozik meg. Maga ez a szeretet – aminél nagyobbat elképzelni sem lehet – Isten egyedülálló dicsősége; Isten dicsősége nem más, mint hogy Ő a világ szentháromságos üdvössége.

A jóság – ami Isten dicsősége – szólítja fel a teremtményt, hogy dicsőítse Istent. A teremtmények már pusztá létükkel dicsőítik Teremtőjüket: „az egek hirdetik Isten dicsőségét” (Zsolt 19,2). Ugyanígy az üdvözült megváltottak először létükkel dicsérik megváltó Istenüket: „Isten dicsősége a megváltott ember” (Szent Ireneusz).

Ha a dicsőítést az értelmes teremtmény szerető szabadsággal „kimondja”, megtörténik az a dicsőítés, amire csak az ember képes. E dicsőítés elismeri, elfogadja és magasztalja Isten felmérhetetlen nagyságát, mellyel a létben és a jóságban felülmúlja a teremtést. Hálát ad Annak, aki „mindennek életet, lélegzetet és mindent” ad (ApCsel 17,25). Az ember szívesen egyetért azzal, hogy a mindent ajándékozó Istenre építsen és ezt az egyetértést fejezi ki a hit, a remény és a szeretet.

Mivel a dicsőítés az ember Isten előtti alapcselekedete, ezért az emberiség vallásainak alapvonása: Izraelnek egyedülálló szerepe van Istenének dicsőítésében: „minden nemzetek eljönnek és imádnak téged, és dicsőítik a nevedet, ó Urunk” (Zsolt 86,9).

Jézus Krisztus személye nem csupán az Atya felragyogó dicsősége, hanem élete az Atya megdicsőítése is. Szent Pál Krisztus üdvösségének, s annak láttán, ahogy ez az üdvösség az egész emberiséghez a maga csodálatos útján eljut, az irgalmas Istenről szóló himnuszt ezzel zárja: „Dicsőség neki mindörökké! Amen!” (Róm 11,36).

Az Egyház Istent dicsőíti a létével, az evangélium hirdetésével, az Eucharisztia ünneplésével, a szentségek kiszolgáltatásával és vételével, imádságaival, az Úr napjának és az ünnepnapok megszentelésével, művészetével, a Krisztus Lelkéből élő hívek életével, imádságaival és munkájával. Ez a rendeltetése.

Isten dicsősége a keresztény lelkiség erőteljes motívuma. A keresztény azzal „dicsőíti Istent” (1Pét 4,16), hogy Krisztushoz tartozónak vallja magát. Istent dicsőíti, amikor ráhagyatkozik Isten szuverén jóakarására. Ezért lett a bencések jelmondata: *Ut in omnibus glorificetur Deus*, 'hogy mindenben megdicsőüljön az Isten'; Szent Ignácé és a jezsuitáké pedig: *Omnia ad maiorem Dei gloriam*, 'Mindent Isten nagyobb dicsőségére'. Isten dicsősége Kálvin teológiájának is elve.

Végül tévedés az, hogy a dicsőítés nem méltó az emberhez. Más nagyságának elismerése és dicsőítése feltételezi a szabadságunkat és erkölcsi nagyságunkat. Ez legfőképp akkor érvényes, amikor a dicsőítés a legnagyobb csodának, Istennek szól.

Johannes Singer

→ érosz, Eucharisztia, hála, imádás, imádság, istendicséret, kultusz/istentisztelet, liturgia, megbecsülés, tanúság, teremtés, teremtmény

istenélmény, istenismeret

1. *Az istenélmény problematikája.* Az istenélmény olyan emberi megismerés, amelyben az ember a maga szubjektív tapasztalataival áll a soha nem tárgyiasítható Isten előtt, anélkül, hogy ebben az életben bizonyossága lehetne Istenről. Az istenélmény csak az immanencián belül élhető át, s ami kívül van rajta, az nem bizonyítható. Épp ezért nem zárható ki a tévedés, a félreértés, beteges jelenségek, a képzelt istenélmény felhasználása egyéni, becstelen célokra; nincs „lakmuszpróba”, hogy tényleg Istennel van-e dolgunk.

További bizonytalanságok merülnek fel a szubjektív jelenségek részéről: bár az istenélmény meghaladja a racionális megismerés és reflexió határait, és új, emocionális, „test-fölötti” csatornát nyit Isten felé, a különböző jelenségek kritikusan egymásra vannak utalva. Az istenélmény sokkal több, mint a pusztán istenismeret, ami ugyanakkor élményformát is ölthet, a kettőnek azonban egymást kritikusan kell integrálnia.

Az istenélmény soha nem vonható ki az „objektív” megítélés alól, melynek két szélsőséges végletet kell kikerülnie. Az egyik előítélet negatív irányultságú, s eszerint minden Istennel kapcsolatos szubjektív megismerést eleve fönntartással kell fogadni, és soha nem szabad feltételezni, hogy Isten az ember számára tapasztalhatóvá teszi önmagát. A pozitív előítélet minden önmagát vallásosnak értelmező szubjektív élményt isteni valóságnak tart. E két szélsőség – a kételkedés és a hiszékenység – között kell megtalálni a helyes ítéletalkotást

2. *Az istenélmény skálája.* A transzcendens Isten, miként ezt a Szentírás képei és a lelki élet élményei mutatják, számtalan módon képes megmutatkozni a világon belüli, immanens valóság számára. Mi most inkább a szubjektív, emberi élményekre figyelünk.

Ezek közül is előtérben állnak a vallásos cselekedetek, mint pl. az imádság, szemlélődés, liturgia, a Szentírás olvasása stb. Ilyenkor az istenélmény a közvetlenül kimondott imaszövegnél, az Istenre irányuló összeszedettségénél, az elmélkedésnél, a liturgikus cselekményeknél, a Szentírás olvasásánál sokkal mélyebb dimenzióba vezet. Ezek a tevékenységek lehetnek istenélmények is (s annak is kellene lenniük), de a lélek próbatételeként lehetnek élménymentesek is, sőt az igazi élmény megjátszott, bűnös hamisításai is.

Nem maguk az imaszövegek, szertartások és cselekmények az élmény hordozói, hanem maga Isten az, akihez e cselekedetek szólnak. De fordítva is igaz: minden ismeretszerzés és cselekedet istenélménnyé válhat, mert az emberi lét minden tevékenységre alkalmas és nyitott arra, hogy Isten jelenlétéről élményszerű ismeretet nyerjen. A következő felsorolás éppen ezért nem kimerítő:

A környező világ és a *természet révén* az ember nemcsak titokzatos és rejtett háttérként sejtí meg az Istent, hanem szinte megérintheti a Teremtőt. Isten viszont a *történetiségében* érintheti meg az embert, mert a jelenből nézett múlt és jövő egyaránt kapuja lehet az istenélménynek. Végül a Szentírás a *vallásos cselekedetekben* bírálja önelégültséget, a magabiztosságot, a teljesítményközpontúságot és Isten parancsára, igényére mutat a *felebarátban*. Mióta Isten maga megismerhetővé lett Jézus Krisztusban, a felebaráti találkozás, a társalgás, a szeretet, az elkötelezettség és a szolgálat az istenélmény kiemelkedő formája lehet, sőt ezzel mérhető a vallásos istenélmény hitelessége. Az Istentől az emberhez és az embertől az Istenhez vezető út az istenélmény nyitott kapuja lehet: az istenélmény mindenütt kínálkozik, de mindenütt el is szalasztható.

Annak lehetősége, hogy a „teljesen világi” és „nem vallásos” emberi tevékenység is vezethet istenélményhez, nem szünteti meg annak lehetőségét, sőt szükségességét, hogy elsősorban sajátosan vallásos cselekedetekkel – pl. imádság, evangélium hallgatása, a liturgia közös végzése és a testvéri felelősség vállalása – keressük. Mert csak ilyen biztosítékokkal ismerhetők meg az istenélmény rejtett, névtelen formái.

Az istenélmény különböző intenzitási fokokat érhet el, de minden formája közvetett istenismeret marad és soha nem lép át a közvetlenség területébe.

3. *Az istenélmények magyarázata.* Annak fenntartásával, hogy minden istenélmény-magyarázat átlépi a határt, amin túl már nem bizonyítható; s hogy Isten neveit és „arcait” nem egymás mellett, hanem együttesen, egymásban kell nézni, a következőkben felsoroljuk a Szentírásra és a lelkiélet hagyományára támaszkodó legjellegzetesebb istenélményeket:

Saját végességének megtapasztalásában az ember tudva vagy tudatlanul a *Teremtő-élményt* teszi meg léte alapjává. Ez akkor történik, ha a lét, a végesség és a teremtett volt nem csupán tudott hittétel, hanem elfogadott és ápolat fogékonyság a lét iránt.

Ige-élményről beszélünk, amikor az ember tudomásul veszi Isten kinyilatkoztatását a lét és a világ néma titokzatosságában úgy, amint azt a nagy tanúk bizonyítják, s amint az Igében, Jézus Krisztusban van, aki beszél, él és szól hozzánk. Erre az Igére utal és tőle származik, hogy az Isten legerőteljesebb szavával kapcsolatos alapvető nyíltság vagy elzárkózás az emberközi kapcsolatokban is nyílt hallást vagy süketséget okoz.

A vallási öntetszelgés kísértését eleve Isten szent akaratának, a *törvénynek* szívből fakadó, készséges teljesítésével lehet kivédeni. Az ember nem csupán a törvény elfogadásakor áll Isten parancsának hatása alatt, hanem azokban a mindennapi szituációkban is, amelyek erkölcsi döntésre készítenek. Az engedelmesség (vagy törvényszegés) így nem csupán etikai döntés, hanem az istenélmény is lehet.

A *szeretet* nem kiegészítője, hanem összefoglalója és hordozója a többi istenélménynek. Az a létélmény azonban, amely magában rejt és kinyilvánítja a transzcendencia-élményt, nem azonos a felületes és élvezetkereső szeretettel. Isten szeretete lényege szerint egyszerre nyílt és rejtett önkinyilatkoztatás, ítélet a bűn fölött és megbocsátás a bűnösnek, követelés és elengedés. Ez az ellentmondásosnak tűnő szeretet csak Jézus Krisztus által – küldetésében, a bűn és halál poklába szállásban, feltámadásában és megdicsőülésében – ismerhető fel. Aki előtt egyszercsak mint gyújtópontban összegyűlt fényesség felragyog, annak számára láthatóvá válik Isten szeretetének végtelen gazdagsága. De ez is hitbeli istenélmény még és nem színelátás.

Ez érvényes a *Szentlélekben* tapasztalható istenélményre is. Isten mint pneuma hatol az ember szívének legmélyére egészen addig, ahol már nem különböztethető meg Isten Lelke és a hívő ember szellemi egzisztenciája (vö. a biblikus pneuma szó kettős jelentését). Csak a Szentlélekben képes az ember maradéktalanul befogadni az önmagát közlő Istent, és szeretettel válaszolni, anélkül, hogy személyisége és szabadsága kárt vallana.

Dietrich Wiederkehr

-> érzékek, fölemelkedés, gondolkodás, humanitás, Isten Igéje, Isten, istennéválás, kinyilatkoztatás, megismerés, misztérium, misztika, Szentlélek, szeretet, tapasztalat, teremtés, testvériesség, végesség

istenfélelem

Istenfélelemnek azt a hívő magatartást nevezzük, amely elismeri, hogy az élet sikere nem kizárólagosan az ember kezében van. Tudja, hogy kötelessége a világ felelős alakítása, de készségesen elfogadja Isten kedvéért a kudarcot is (Jób 1,21; Zsolt 127).

A keresztény oktatásban gyakran tekintik – tévesen – a tökéletes istenszeretet hiányának (pl. a szeretetből fakadó bánat tökéletes, a félelem miatti nem). Még ehhez járul a tanítás: „a félelem *ó* szövetségét felülmúlta a szeretet *új* szövetsége” (Ágoston).

Az „istenfélelem” fogalmának ilyen leszűkítését tapasztalva jónak tűnhet, hogy a keresztény nyelvhasználatban már alig fordul elő. Hiánya főként annyiban hat fölszabadítóan, hogy a helytelen pedagógia már él vele vissza ott, ahol hiányzik az igazi tekintély.

Korunknak viszont szüksége van egy helyes félelem-tanra. „Auschwitz” a mai ember szeme elé állítja egy átkos világ rettenetét; a félelmet, hogy az ember a rendelkezésére álló eszközökkel visszaél és esztelenül elvakul; a társas élet utáni vágy meghíúsul a közömbös emberi természet kegyetlen korlátai között. Ezzel szemben a biblikus és keresztény-misztikus hagyomány – mely finom különbséget tesz az istenfélelem és az istenszeretet között, s vallja ezek elválaszthatatlanul összetartozását – segít abban, hogy a világot reálisan lássuk és el tudjuk viselni.

E hagyományok megegyeznek azzal a régi tanítással, hogy a vallást a félelem szülte (Demokritosz). A vallás akkor keletkezik, amikor az emberek megismerik „az egészen mást”, a Szentet, akinek lenyűgöző nagysága előtt tehetetlenül állnak, s aki mégis hatalmasan vonzza őket (Rufolf, Otto).

A nem biblikus vallások azt tanítják, hogy a Szent kívülről tör a világba vagy idegenként fakad belőle. Ezzel szemben a Szentírás azt tanítja, hogy a megközelíthetetlen Isten közel akar lenni hozzánk. Például: a szövetségsekreény helye halált és borzalmat okoz, ha csak rátekintenek, vagy megérintik (1Sám 6,19; 2Sám 6,6.); de amikor az emberek bizalommal a vállukra veszik, Jeruzsálembé megy, mint a szent Isten jelenlétének jele népe között. Az Újszövetség is tanítja, hogy az embereknek Isten közelségében kell üdvösségükön fáradozniok, de ez a tevékenységük mint Isten tevékenysége egyszersmind félelmetes is. „Félve-remegve munkáljátok hát üdvösségeteket!” (Fil 2,12).

A keresztény hit része az is, hogy Jézus feltámadásával végleges üdvösséget szerzett, de nem szüntette meg az istenfélelmet. A feltámadásról szóló beszámolók elmondják a húsvéti tanúk félelmét és rettegését (Mk 16,8; Mt 28,8). A keresztény szentek Isten közelében nagyon elesettnek és sötétségben keresgélőnek érzik magukat. Az üdvözítő Istenben bízni annyi, mint feltétlenül ráhagyatkozni a jóságra, és még attól se félni, hogy az ember megsemmisül az Isten előtt (1Jn 4,18).

Az istenfélelem csorbítatlan tanítása egyre inkább az élő hithez vezethet, ami megőrzi a hívőt attól, hogy segítőképtelen bálványt csináljon magának. Tiszteli Istenének szabadságát és megközelíthetlenségét, amennyiben Istentől nem minden problémája megoldását és minden vágya teljességét várja, hanem hisz a szeretetében annak ellenére is, hogy a szeretet fényét áthatolhatatlannak látja.

Annemarie Ohler

→ bizalom, hatalom, Isten távolléte, Isten, istenélmény, isteni gondviselés, manipuláció, sötét éjszaka, szó/ige, üdvösség, vallás, világ

istengyermekség

Keresztény értelemben az „istengyermekség” a krisztushívők rendkívüli viszonyát jelenti Istenhez. Amennyiben a szó „felelőtlen, éretlen” gondolatársítást ébreszt, alapvető félreértés, ugyanis a felnőtt embernek az Atyával való kapcsolatáról van szó. Ugyanezzel a jelentéssel beszél Szent Pál a „fiúságról”.

1. A Szentírásban.

a) Az Ószövetség egész Izraelt „Isten fiának” mondja, hogy ezzel fejezze ki Izrael rendkívüli istenközelségét (Kiv 4,22). *Izaiás* az egyes izraelitákat is „Isten fiainak” nevezi az Izraelhez tartozás alapján (1,2-5). A próféta megkülönbözteti ugyan Isten jó- és neveletlen fiait, de az istenfiúság nem Isten akaratának teljesítésével szerezhető meg, hanem a kiválasztással adva van. A „mihaszna fiúkat” büntető- és nevelő eszközzel próbálja Isten észretéríteni, de kellő eredmény nélkül. Ezért csak egy „szent maradék” marad fenn, s alkotja Izrael jövőjének gyökerét. *Ozeás* is (2,1-3) az „élő Isten fiainak” nevezi az izraelitákat, de ez a fiúság csak az ítélet nagy napján fog megvalósulni.

Az Ószövetségben az istenfiúság egyúttal az Isten népéhez való tartozást is jelenti. A *Bölcs 2,16-18* az igaz embert „Isten fiának” nevezi és ebből vezeti le a megmaradást a bajok, az életet a halál ellenére. Eszerint azonban csak a jámborok Isten gyermekei.

b) *Szent Pál* az Ószövetség szóhasználatával Isten fiainak nevezi az izraelitákat (Róm 9,4). Természetesen nem mindenki izraelita ilyen értelemben, aki izraelitának született. Izrael kiválasztott, de a népen belül csak azok a kiválasztottak, akik Ábrahám igazi gyermekei. Jézusnak, Isten a szó szoros értelmében vett Fiának elküldése után (Gal 4,4-5) csak azok gyermekei Ábrahámnak, akik a hit és a keresztség által Krisztushoz tartoznak. Az Apostol szerint az ígélet alapján ők a gyermekek és az örökösök, ők alkotják a szövetség tulajdonképpeni népét (Róm 9,6; Gal 3,29). Ők a jövő „maradéka” (Róm 11,5-7), „a hit által Isten lányai és fiai Jézus Krisztusban” (Gal 3,26).

Az istengyermekség lényegét Pál apostol abban látja, hogy Isten Lelkét hordozzák magukban. Ez a Lélek Jézus Krisztus Lelke is, és az istengyermekek engedik, hogy e Lélek vezérelje őket (Róm 8,8-17). Isten Lelke teremti meg a különleges gyermeki kapcsolatot Istennel, amelynek alapján a hívő „Abba, Atya” megszólítással fordulhat Istenhez (Róm 8,15-16; Gal 4,6). Az istengyermekség „Isten örökösévé”, „Krisztus társörökösévé” tesz (Róm 8,17,vö. Gal 4,7) és reményt ad „az Isten gyermekeinek” szabadságára és dicsőségére (Róm 8,21), ami majd később lesz nyilvánvaló (Róm 8,18-24).

Az istengyermekségből fakad Isten cselekedeteinek „utánzása” és a Krisztus szeretetéhez való alkalmazkodás (Ef 5,1). Az efezusi levélben adott erkölcsi intelmek „Isten családjának” háziszabálya.

c) *Szent János* kerüli az „Isten lányai és fiai” kifejezést, Isten egyetlen „fiának” Jézus Krisztust ismeri. A Krisztusban való hit és keresztség által Istenhez tartozó embereket „Isten gyermekeinek” nevezi (1,12). Ezzel egyértelmű az „Istenből születettek” (1,13) kifejezés. Az *1Jn 2,29-3,10* világosan elmondja, hogy Isten szabad kegyelmi ajándéka, az *istengyermekség*, az *igazság* és a *remény* azok ismertetőjele, akik „Istentől származnak”. Akit az Atya szeretete megajándékoz az istengyermekséggel és részesülni akar az ebből származó reményben, annak „meg kell szentelődnie”, mert Isten gyermekeinek ismertetőjele az „igazság”; a bűn „az ördög gyermekeit” jellemzi.

d) *Lukács evangéliumában* az „Isten fiai/lányai” kifejezés (a görög nyelv a hímnemű formát használja a vegyes csoport jelölésére), a feltámadás utáni időre utal (20,36); a felebaráti szeretetet gyakorlók a „Magasságbeli fiai és lányai” lesznek (6,35), s ez magában hordozza a teljes üdvösséget.

e) *Máté evangéliuma* arra hívja föl a figyelmet, hogy Krisztus követői számára „a fiúság” már most valóság lehet és főként az ellenszereget gyakorlásában mutatkozik meg (Mt 5,9.45).

f) A *Zsidó levél* a bűn elleni harccal és az ebből következő „fenyítéssel” összefüggésben emlékeztet, hogy a hívők „Isten fiai és lányai, vagyis a gyermekei” (12,4-13). A „fenyítés” nem Isten eltávolodásának jele, hanem Isten nevelő szeretetének eszköze és az életre vezet. A „gyermekek” megpróbáltatásai szorosan összefüggnek a „Fiúhoz” tartozással, sőt a *Zsidó levél* 5,8 szerint a Fiú is „a szenvedésből tanult engedelmisséget”. Jézust, a Fiút és a sok fiút/lányt szoros kapcsolatba hozza egymással (2,5-13) az, hogy mindnyájan „Egytől” születnek. Ezért nevezi a „Fiú testvéreinek” (2,1) azokat, akiket a dicsőségre akar vezetni.

2. *Az istengyermekség és a lelki élet.* Az „istengyermekség” szó közvetlenül arra mutat, hogy a keresztény hit és a keresztény élet alapja nem az igazságok és kötelességek rendszere, hanem az Istennel való kapcsolat jellege: e kapcsolatot a keresztség és a hit által Jézushoz, az Isten Fiához való tartozás alapozza meg és a Szentlélek teljesíti be. Az „istengyermekség” kifejezéssel jelzett Istenhez tartozás a megkeresztelt méltóságát, feladatát, reményét és kötelességét jelenti.

a) Az istengyermekség szorosan kapcsolódik az Isten népéhez tartozáshoz. Ezért a kiválasztottság kettős jelének hordozója: a méltóságé és a megbízatásé. Ajándékként, hálával lehet csak elfogadni, és nem szabad különös tulajdonságok jutalmának tekinteni. Az így ajándékozott méltóságot nem szabad kizárólagosnak tekinteni, mintha Isten nem törődne a keresztelettel; az istengyermekség ajánlata mindenkinek szól, és az a megkeresztelt feladata, hogy világosan megmutassák, milyen lehet az élet Istenben és Istennel, és így Isten ajánlatát látható módon hirdessék.

b) A remény, hogy Isten gyermekei részesülni fognak a megdicsőült Fiú dicsőségében, viszonylagossá teszi a „világ” értékeit és mércéit, és olyan életre képesít, ami Istenre irányul, Isten előtt értékes és „felülről való”. Ez az élet azonban követelmény is, mert csak az részesül a reményben, aki „megszentelődik”, azaz szakít a bűnnel és így „Isten gyermekének” bizonyul. A keresztények reménye elsősorban nem az eljövendő állapotra irányul, hanem Őrá, akit „látni fogunk, amint van” (1Jn 3,2). Az Isten akarata és az igazság szerinti életre nem csupán az üdvösség elvesztésétől való félelem készítet, hanem maga az Istennel való *kapcsolat* is. Isten – miközben a megbocsátás készségével keresi az embert – parancsaival utat mutat gyermekeinek. Ez az út a „Fiúval”, a Jézussal való kapcsolat útja is: mely „Isten fiait és lányait” az Istenért és a másik emberért való életre vezet.

c) „Isten gyermekeinek” az Atyához fűződő kapcsolata egy bizalomteljes magatartásban mutatkozik meg. Mai sokszoros fenyegetettségünkben és jövőtől való félelmünkben éppen ez lehet a gyógyszer. A bizalmat azonban nem lehet kikényszeríteni; csak ébresztgetni, csak bátorítani lehet, s amennyire erőnk engedi, elő lehet készíteni. Bizalmat csak az ébresztgethet, aki az istengyermekségre hagyatkozva „Abba, Atyának” szólítja Istent. A bizalmas kapcsolat különleges teherpróbái a szenvedés szituációi. A feltétlen bizalom segítséget nyújthat az elkerülhetetlen vagy nem enyhíthető szenvedéshez. Annak belátása, hogy az istenkapcsolat és az emberi nyomorúság nem zárja ki egymást, vagyis a szorongatás nem Isten eltávolodásának jele, tartást adhat. Ennek a belátásnak a forrása az, hogy az istengyermekség Jézus Krisztus fiúságából részesít, aki a szenvedésben teljesítette küldetését és az Atya iránti önátadását.

Johannes M. Nützel

-> bizalom, istenkeresés, jámborság, kegyelem, krisztuskapcsolat, szent, szenvedés

Isten Igéje, Isten szava

Az ember mint Isten képmása az Istennel való párbeszédre van teremtve. Ez a teremtésben először a szóban mutatkozik meg (Ter 1; Bölcs 9,1.), és a teremtés a Teremtőre utal (Bölcs 13,1-9; Zsolt 19; Róm 1,19; Jn 1,3-5). Ezt a többértelmű teremtő szót egészíti ki, tisztázza és sűríti Isten kinyilatkoztatása a kiválasztottnak: Ábrahámnak (Ter 12,1; 17,1), a patriárkáknak (Ter 26,2.24; 28,13-15), Mózesnek (Kir 3,6), aki által Isten Izrael népével a tízparancsolat alapján üdvözítő szövetséget kötött (Kiv 19-24; MTörv 5.).

E szövetségen belül Isten prófétákkal irányítja a népet, kiknek ajkára adja szavát (vö. Ám 3,7; Iz 6; Mik 3,8; Jer 1,4-10; Ez 2; Iz 49,16; 50,4.). Ezek válsághelyzetekben megmutatják az igazságot; bűnbánatot sürgetnek, ítélettel fenyegetik a nép rossz vezetőit (királyt, papokat, hamis prófétákat); őrzik a számkivetésben a nép hűségét, előkészítik a hazatérést és új szövetséget ígérnek a Messiással (2Sám 7; Iz 9-11; Jer 31,31-34; Ez 26,26-28.34). Isten hűségén kívül a prófétáknak köszönheti Izrael, hogy nem pusztult el a történelem folyamán. Ha érvényes a szövetség szaváról, a törvényről, hogy megtartása áldással jár, akkor a próféták szavára is érvényes ez: döntést sürget, üdvös életet (vagy halált) szerez. Az Ószövetség számos helye beszél a meghirdetett Isten igéjének éltető erejéről (Iz 55,8-11; 40,6-8; Jer 23,29; Zsolt 106, 119). Ezért jegyezték fel Mózes (vö. Kiv 20,24, MTörv 5.), és próféták szavait, s olvasták fel az istentiszteleteken (MTörv 6,6-9; Neh 8; Lk 4,16-2).

Jézus – Istennek végső, személyes szava (Igéje) az emberekhez (Jn 1) – önmagát úgy értelmezte, hogy rávonatkozik az Ószövetség írott szava (vö. Lk 24,24-27; Jn 5,45-47). Teljhatalmú szava gyógyítóan, felszabadítóan hatott és az Isten üdvét közvetítette (Mk 1,22-28; 2,1-11, Jn 6,63-69; „Lélek és élet”). Mennybemenetele után a tanítványok ezért gyűjtötték össze, s foglalták írásba Jézus szavait (vö. Jn 20,30; Lk 1,1-4; Zsid 1,1).

Jézus már életében küldöttnek szánta tanítványait és szavuknak teljhatalmat adott (Lk 10,16; Jn 13,20); feltámadása után minden emberhez küldte őket és megígérte nekik a Szentlélek segítségét (Mt 28,18-20; ApCsel 1,6-8; Mk 16,15; Jn 20,21-23). Ennek a szónak teljhatalmával ébresztett az evangélium a hallgatóság szívében hitet és tette lehetővé az Egyház megalakulását (Róm 10,5-21). Az apostolok és az egyházi igehirdetők szava Isten üdvösségszerző szavának bizonyult (vö. 1Tessz 1,5-10; 2,13; 1Kor 1,18-2,5; 2Kor 5,11-20; Róm 1,16; 3,21). Isten szavának továbbadása és hirdetése fedi fel az Egyházban Isten üdvözítő terveit, és kínálja fel az üdvösséget (Ef 1,9; 3,8-11; Kol 1,24-29).

Az Egyház tanítja, hogy a Szentírás keletkezésénél úgy tevékenykedett a Szentlélek, hogy nemcsak pontosan megörökített benne a kinyilatkoztatás igazsága, hanem Isten szava mindig újra felcsendül, valahányszor felolvassák, hirdetik vagy hívő lélekkel fontolgatják a Szentírás szavait. Ezért figyelmezteti az egyház a hívőket, hogy ne csak az istentiszteleten hallgassák Isten Igéjét, hanem maguk is szorgalmasan olvassák. Élő hit csak az Isten Igéjéből való állandó táplálkozással lehetséges. Megerősíti, megtisztítja, elmélyíti a hitet. Időnként pedig Isten Lelke *személyesen* szól hozzánk e szavakkal. Ennek tanúi a szentek.

A II. Vatikáni Zsinat az isteni Ige asztalának bőségesebb megterítésére figyelmeztet és kifejezte reményét, hogy „a szent könyvek olvasásával és tanulmányozásával terjed és megdicsőül az Úr tanítása (2Tessz 3,1) az emberek szívét pedig egyre jobban eltölti a kinyilatkoztatásnak az egyházra bízott kincse..” (VD 26).

Otto B. Knoch

→ Egyház, evangélium, hallás, kinyilatkoztatás, lelki szentírásolvasás, meditáció, parancs, prédikáció, próféta, szó/ige, teremtés, tízparancsolat, üdvösség

isteni gondviselés

Isten nemcsak megteremtette a világot, hanem jóságos akaratával céljába is vezeti. Ez az isteni tevékenység a gondviselés, mely különleges módon irányul az emberre. E gondviselés kizárja, hogy a világ története a vak fátum vagy az értelmetlen véletlen jegyében folyjék, s biztosítja, hogy az egész teremtés léte beteljesedését abban az isteni szeretetben találja meg, amelyből származik. A fizikai és erkölcsi rossz és a szenvedés tapasztalata elfedi a gondviselés evidens megjelenését, ezért felismerése nem a filozófiai gondolkodás, hanem a teremtő és megváltó Istenbe vetett hit eredménye.

1. *Szentírási alapok.* Eltekintve az Ószövetség legkésőbb keletkezett rétegétől (Jób 10,12; Bölcs 6,7; 14,3; 17,2) a Szentírásban a szó alig, a fogalom tartalma azonban nagyon határozottan fordul elő. A történeti elbeszéléseken végighúzódik a gondolat, hogy a teremtő Isten bölcsen és jóságosan vezérli népe sorsát: a történelmet üdvtörténetként élik meg. A babiloni fogság után ezt a gondolatot az egyéni életekre is átvitték (Zsolt 16,5; Jer 1,5).

Jézus világosan kimondja és hangsúlyozza, hogy Isten mindenről gondoskodik (Mt 6,25-34; 10,29-31). A kereszt eltakarja a gondviselést, de része Isten üdvözítő tervének (vö. Lk 24,26: „hát nem ezeket kellett elszenvednie a Messiásnak...?”). Ebből fakad az az egyetemes bizalom, melyre Szent Pál is utal: tudjuk, hogy Isten a javára fordít mindent azoknak, akik szeretik őt (vö. Róm 8,28).

2. *A gondviselés keresztény fogalma.* A gondviselés hitének alapja nem az, hogy a keresztények állandóan *Deus ex machinát*, rendkívüli és közvetlen isteni beavatkozást várnak, hanem az a rendíthetetlen bizalom, hogy Isten hűséges szeretete a teremtés beteljesedését nemcsak szándékolja, hanem meg is valósítja. Számunkra lehetetlen a betekintés ebbe a célirányosságba, s nemcsak a rossz jelenléte, hanem mert a Teremtő szabadság miatt is.

Az Isten lényegén és teremtői tevékenységén alapuló misztérium teológiai megközelítése mégis lehetséges, ha szem előtt tartjuk, hogy olyan világot hívott létre, mely fizikai és erkölcsi okok hálózatába van ágyazva. Ha Isten ennek a világnak ura, akkor mindenhatóságára tartozik, hogy akaratának megfelelően vezesse. A modern játékelmélet modellben meg tudja mutatni, hogy mindezek a tényezők hogyan tudnak egyszerre ellentmondás nélkül hatni.

Az isteni gondviselés nem passzivitást követel az embertől, hanem a keresztény élet aktív alakítására indít akkor is, ha az ember ezzel az élet nehézségeit veszi magára. A gondviselésbe vetett bizalom teszi lehetővé a teljes Isten akaratára hagyatkozást. E bizalom magában foglalja a kérő imádságot is, és abban nyeri el igazolását: ez az ima egy mozzanat az Isten által akart szabad történések között. Nem kísérlet arra, hogy befolyásolja a gondviselést (ami önmagában értelmetlen és méltatlan lenne), hanem objektíven (a gondviselés felől nézve) és szubjektíven (Isten akaratának elfogadásában) belesimul a gondviselés által irányított történések sorába. Így a keresztények is ismerik a *sorsot*, mely kívülről, kiszámíthatatlanul és váratlanul áthúzhatja a terveket, s legkésőbb a halálban ez mindenképp megtörténik. A gondviselés hitével nézve azonban ez Isten rendelése, aki Fia keresztthalálában részesített minket szeretete teljességében.

A bajok és sorscsapások alkalmat adnak a keresztényeknek arra, hogy szabadon és hittel fogadják ezeket mint Isten szeretetének megnyilvánulásait. Ez nemcsak az egyénekre, hanem minden történésre vonatkozik, hiszen a gondviselés hite magában foglalja az egész történelem értelmét és célját is.

Így lesz a gondviselés a világ megértésének a kulcsa. Egy olyan megértésé, mely sem nem fatalista, sem nem optimista, de nem is pesszimista, hanem az egész realitásra nyitott.

Wolfgang Beinert

→ bizalom, fatalizmus, Isten akarata, istengyermekség, üdvtörténet, út

istenismeret

[→ istenélmény](#)

Isten jelenléte

Az „Isten jelenléte” fogalom köre filozófiai, vallástudományi és gyakorlati területekből áll.

Filozófiailag a deizmussal ellentétes fogalom. A deizmus ugyanis, mint az ateizmus egyik esete, azt állítja, hogy Isten – mint első ok – létre hívta a világot, azután magára hagyta. Ezt azonban cáfolja Isten jelenlétének tapasztalata, mely a legutóbbi időkig egy zárt keresztény világképben, az életet szertartásokkal, szokásokkal, szentségekkel körülölelő térben, középkori summákban, skolasztikus bölcséletben és metafizikában nyilvánult meg.

Vallástörténetileg annak a sajátos tapasztalatnak a fogalma, melyet a buddhizmus, az iszlám, a zsidóság vagy a kereszténység egyaránt istenélménynek nevez.

Gyakorlatilag olyan pszichikai, szociálpszichológiai élmények együttese, melyeket a hívők Isten jelenléteként élnek át. Az ateisták ugyanezeket az élményeket a legmélyebb, de pusztán emberi érzelmeknek tartják.

1. *A Szentírás szerint* Isten az embert a maga képére és hasonlóságára teremtette. Ebből következik, hogy Isten a *te* és a *mi* kapcsolatban van hozzánk a legközelebb. Isten jelenléte olyan, mint a levegő, amit magunkba szívunk: erre utal az is, hogy Isten Lelkét mint *szelet* és *lélegzetet* írják körül (héberül a nőnemű *ruahhal*).

Ez a jelenlét Isten akaratából kétféleképpen mutatkozik meg. Isten *megszabadít* minden szolgaságból és *szövetséget köt* az emberrel. A szolgaságnak politikai, társadalmi és személyes tényezői vannak, vagyis magába foglalja a külső és belső elnyomás minden formáját, biblikusan az átkot és a bűnt is. Ezért mondja a parancsolat „senki mást ne tekints Istennek, csak engem!” (Kiv 3; MTörv 5,7). Isten bemutatkozása: „én vagyok az Úr a te Istened, én hoztalak ki Egyiptom földjéről” a tízparancsolat fölirata és a Szentírás közepe (Kiv 20,1; MTörv 5,6). Az ember válasza erre a *sema Israel*: 'az Úr a mi Istenünk az Egyetlen' (MTörv 6,4). Mindkettő, az isteni szabadítás és az ember válasza csak akkor nyeri el szentírási értelmét, ha nem feledkezünk meg arról, hogy az *Úr* névben az *Isten* név rejtőzik, egyik a másikkal helyettesíthető. Isten a nevét, „Jahve”, az égő csipkebokorból nemcsak Mózesnek adta tudtára, hanem az egész emberiségnek. A szó megfejtése 'én vagyok, aki vagyok', illetve 'az vagyok, aki jelen van', újra eltakarja e tény; az egymást szeretőknel nem csupán a név maga fontos, hanem a név viselőjének személyes története is. Isten „szövetség” szóval jelzett jelenléte a legjobban akkor világosodik ki, ha az *Úr* szót az Énekek énekének szemléletével *te*-nek fordítjuk.

Amint minden bensőséges kapcsolatban a másik jelenléte vagy teher, vagy boldogság, úgy Isten jelenléte is ítélet vagy üdvösség, átok vagy áldás, pokol vagy mennyország. E jelenlét mint teher a legvilágosabban a próféták könyveiben fejeződik ki; ide tartozik még Keresztelő Szent János és Jézus is, akik megtérést és önkritikát követelnek még a külső bajok legyőzéséhez is, mint pl. éhség, rabszolgaság, fogság. Ugyanakkor a teherétel mellett, sőt a teherételben megmutatkozik Isten üdvözítő (szabadító-boldogító) jelenléte is. Ez az összefonódás felülmúlhatatlan módon szólal meg a zsoltárokból.

Az isteni jelenlét a Szentírás szerint azért foglal mindent magában, mert a történelemben és az emberi életekben tapasztalható meg: minden ember számára adott és Istennek Jézusban történő megismeréséig terjed. Szent Máté Jézus életében azt hangsúlyozza: ő Emmanuel, vagyis a velünk lévő Isten (vö. Mt 1,23). Ezt az isteni jelenlétet, Jézus Krisztust, a Messiást a pogányból lett kereszténynek is a fenti két módon (szabadulás és szövetség) kell megismernie. A Sinai hegyről indulnak ki azok az erővonalak, melyek túl a szövetség politikai dimenzióin (jelképe Ábrahám és Noé) egészen az ökológiai dimenzióig terjednek (jelképe a teremtés). Ez a zsoltár szavainak értelme: „mindenfelől körülveszel engem” (Zsolt 139.3).

2. Isten jelenlétét a tér és idő változásában tapasztaljuk meg. Az életben – az egyén és a világ történelmében egyaránt – a szó, az elbeszélés és a törvény tanúsága tesz viszonylagossá minden jelenlévő erőt. Míg az ateizmus számára Isten jelenléte hipotézis, a hívő állítja, hogy az egész valóságot – tehát az elméleti és gyakorlati ateisták tapasztalatait is – tárgyilagosan és a valósághűen tudja magyarázni. A hit tanítja, hogy minden ember – függetlenül attól, hogy tud-e róla vagy sem – mindig és mindenütt megtapasztalja Isten jelenlétét. A hívő ember tanúsága nem bizonyítja, hanem hirdeti és tudatosítja, hogy Isten minden ember életében jelen van.

Wolfgang Feneberg

→ angyal, ateizmus, boldogság, ég, ember, fölszabadítás, hit, istenélmény, isteni gondviselés, istenképesség, ítélet, Jézus Krisztus, pokol, Szentháromság, teremtés, teremtmény, üdvösség, zsidóság

istenkeresés, Istentől elhagyottság

1) Az istenkeresés nem egy addig lény ismeretlen keresése, kinek létezéséről az ember másoktól hallott, de még sohasem találkozott vele. Aki Istent keresi, azt keresi, aki már vele van, aki már megkereste és megtalálta őt, sőt soha el sem hagyta.

Az istenkeresés tehát nem lehet más, mint útkeresés az Isten kegyelmi és titokzatos jelenlétében való életre. Az ilyen istenkeresőkre vonatkozik az újszövetségi ígélet: „kérjétek és kaptok, keressetek és találtok, zörgessetek és ajtót nyitnak nektek. Mert aki kér, az kap, aki keres, az talál, aki zörget, annak ajtót nyitnak.” (Mt 7,7). Az istenkeresés a szentek életében és az épületes irodalomban megszokott fogalommá lett, amely a hitben még Istenre nem talált ember nyugtalanságát és kielégületlenségét fejezi ki. Legtöbbször a megtérés előtt álló – az élet értelmét és beteljesedését szem elől vesztő – lélek tanácstalan keresése. Nem egyszer azonban a már megtért ember további megtérését – lelkiéletének elmélyülését és megszentelését – is jelenti.

2) Ezzel szemben ma az *istenkeresés/Istentől elhagyottság* fogalompár korunk vallásos alapélményére is utal: az istenélmény keresésének kudarcára, az istentávolság és Istentől való elhagyatottság radikális érzésére. Úgy tűnik, e tapasztalat megcáfolja az ígéletet, hogy kérésünk, keresésünk és kopogtatásunk teljesül. Istent ugyanis olyannak tapasztaljuk, aki visszahúzódik keresésünk elől, hallgatásba burkolózik és végzetesen magunkra hagy minket.

Ez a tapasztalat az ateizmustól alapjában abban különbözik, hogy keresésünk átélt és megszenvedett kudarcra után nem arra következtetünk, hogy akit keresünk, az nem létezik. Mindazonáltal az élet bizonyos helyzeteiben az ateizmus és e tapasztalat találkozik.

Az istenkeresés jobb megértése érdekében meg kell vizsgálnunk alapformáját, ami nem más, mint az *élet és a lét* végső kérdéseinek föltétele. Az emberi törekvés és cselekedet mindig föltételezi e kérdések válaszát, az élet és a lét értelmét. Élni annyi, mint „értelmesen élni”, vagy „föltételezni az élet értelmét” (B. Welte). Az élet értelmének keresése nem más, mint Isten keresése; föltéve, hogy az ember nem áll meg az utolsó kérdésig s egy közbeeső választ nem tesz abszolúttá.

Az Istentől elhagyottság élménye ennek megfelelően ott tűnik föl, ahol az értelem keresése nyilvánvalóan zátonyra fut: ahol a bennünket körülvevő természeti valóság áthatolhatatlannak és felfoghatatlannak mutatkozik; amikor a történelem a kegyetlenségek és katasztrófák halmazának tűnik; amikor úgy látjuk, hogy életünk látszólag lehetetlenségekből, csalódásokból, hazugságokból és félreértésekből áll. Az ilyen helyzetekben hisszük azt, hogy „nyugtalan szívünk” (Szent Ágoston) nyugalom utáni vágya soha ki nem elégíthető. Az Istentől való elhagyottság érzése éppen ezért napjainkban a kétség, bizonytalanság, félelem és a kiüttlanság érzésével jár együtt. S mindezeket meghaladja századunkban az ártatlanok (a háborúk áldozatainak) olyan mértékű szenvedése, ami mellett bűnösségük kérdése másodrendű vagy éppen jelentéktelenné válik.

3) A Megfeszített magányosságának kiáltása („Istenem, Istenem, miért hagytál el engem”; Mk 15,34) félelmetesebben fejeződik ki az Istentől való elhagyottságot, mint Jób panasza. S az elhagyatottságnak épp ebben az ellentmondásosságában éri el célját az istenkeresés. A kereszten ítélezik Isten mindazok fölött, akik bár azt gondolják, hogy Istent keresik, a valóságban csak a maguk akaratát és nem az Atyáét (Mk 14,36) akarják teljesíteni. Isten épp a kereszten, a radikális elhagyatottság helyén található meg és ez azért nem képtelenség, mert a kereszten mutatkozik meg Isten jelenlétének legmélyebb titka: az isteni lét, mint az Atya és a szenvedő Fiú egysége a Szentlélek szeretetében.

A kereszten és Jézus feltámadásában mutatkozik meg, hogy az sem esik ki ebből a szeretetből, aki a maga szubjektív becsületességében azt gondolja, hogy istenkeresése

eredménytelen volt. Ha elfogadjuk, hogy Isten közeledésének, illetve visszahúzódásának egyedüli oka irántunk való nevelő-gondoskodó szeretete, akkor az Istentől elhagyatottság érzése a mindig újrakezdés feladata számunkra, hogy Jézusban keressük és találjuk meg Istent.

Heinrich Döring

→ ateizmus, értelem, félelem, föltámadás, Isten távolléte, istenélmény, kereszt misztériuma, kereszt, keresztút, kételkedés, krisztuskapcsolat, magány, pusztaság, sötét éjszaka, szenvedés

istenképiség, istenhasonlóság

Az ember istenképisége az Ó- és az Újszövetségben egyaránt bizonyított, s az Egyház hagyománya révén mindmáig a teológiai antropológia kiindulópontja. Meghatározza az emberi lét alapját és célját és felel *honnan, hová* kérdéseire. Az istenképmásásra alapszik az emberi személy méltósága. Ezáltal erkölcsi szempontból alapvető jelentőségű, teológiailag pedig sajátos módon megalapozza az emberi jogok fejlődését.

1. Az *Ószövetség* az első teremtéstörténetben beszél az ember istenképiségéről: „Teremtünk embert a magunk képmására, magunkhoz hasonlóvá” (Ter 1-2, 4; vö. Bölcs 2,23). Mint a láthatatlan Isten látható „képmása” az ember az uralkodás parancsában kapta meg a rendező, megőrző és átalakító felelősséget a világ felett. Azért képes erre, mert Istenhez „hasonlít”, és így párbeszédképes, teremtményi (közvetett) önállósággal felruházott partnere Istennek.

Az istenképiség jele az ember kétneműsége is (1,27). A nemek különbözőségében és egymásra – közösségre, kapcsolatra, szeretetre, vonzódásra – utaltságában megjelenik az Istennel kialakítható párbeszédes partnerség analógiája. A férfi és nő együttese Isten teremtő tevékenységéből részesül, ami az uralkodás parancsát („hajtsátok uralmatok alá a földet”) messze felülmúló ajándék: az Isten-képmású ember alapvető hivatásához járul a sokasodás áldásával járó küldetés, mint különös képesség és ajándék.

2. Az *Újszövetség* megmutatja, hogy Isten az ember istenképiségét a bűn ellenére is megőrzi, sőt Fiának megtestesülésében megerősíti. Krisztus Isten tökéletes képmása (Róm 8,29). Halála és föltámadása ígéri meg az embernek, hogy Isten minden egyes embert a maga személyes azonosságában részesíti örökkévalóságában. Amint Szent Pál mondja (Róm 6,3-11), a Krisztus képére való hasonulás a keresztségben kezdődik.

3. A *teológiai* hagyomány mindig újra próbálkozott az istenképiség lényegének megragadásával. Ennek folyamán előfordultak egyoldalúságok és félreértések is (test-lélek-dualizmusa, a nő alacsonyabb rendűsége, stb.) Ma azt mondjuk: az ember mint test és lélek egysége, testével, érzés- és gondolat-világával; mint férfi és nő közös és azonos méltósággal; s szíve mélyén az önmagát felülmúló, a transzcendens valóság utáni kérdéssel Isten képmása ebben a világban. Hivatása, de egyben igénye is, hogy ezt az istenhasonlóságot – önmaga és a mások méltóságának, valamint a rábízott teremtés értékének felelős őrzésével – egyre jobban megvalósítsa.

Franz Bockle, Annette Soete

→ ember, férfi, istengyermekség, Jézus Krisztus, kapcsolat, megbecsülés, nemiség, nő, személy, teremtés, teremtmény, test

istennéválás, theózisz

„Isten emberré lett, hogy az ember Istenné lehessen” – ez a mondat a görög egyházatyák megváltástanának alaptétele. Többek között Szent Vazul mondja: „Minden kívánható dolog csúcsa: Istenné lenni”. Vajon ezt a kívánságot egy tőlünk idegen korszak sajátjának, a „kereszténység hellenizálódásának” kell tekintenünk? A mai korszellemnek talán nem az „ember emberré válása” felelne meg jobban? Mások azt kifogásolják, hogy a „megistenülés” mint szó és tartalom „nem biblikus”. Így tehát fel kell tennünk a kérdést, hogy az egyházatyáknál és a misztikában állandóan használt „megistenülés” egyáltalán keresztény fogalom-e?

Kiindulópont csupán a hit központjának számító krisztológia lehet. Kalkedonban a zsinat Jézus Krisztust valóságos Istennek és valóságos embernek vallotta. Hogy mit jelent a „valóságos ember” kitétel arról, aki „valóságos Isten”, az megadja a kulcsot annak megértéséhez, hogy mit jelenthet a „megistenült” emberlét. Ha Krisztusban nem zárja ki egymást az istenség és az emberség, akkor az ő emberségéből kiolvasható a „megistenülés”.

Az atyáknál, különösen Szent Ireneusznál és Szent Atanáznál ismételt találkozunk az érveléssel, hogy csak Jézus lehet a tökéletes és végérvényes Üdvözítő, igaz Isten ugyanis (az ariánusok tanítása ellenére) és egyúttal velünk, emberekkel is egylényegű. Ha embervolta nem „istenült volna meg” az Istenséggel való egyesüléssel, akkor nem lehetne megistenülésünk forrása. Hasonlóan érvelnek a Szentlélek Istensége mellett.

Emögött egy olyan meggyőződés áll, ami a következő kérdésben perdöntő: mi az üdvözítés, a megtestesülés, a megváltás célja? A szentatyák – és minden csonkítatlan kegyelemtan – Szent Péterrel együtt mondja, hogy a cél „részesítés az isteni természetben” (2Pét 1,4). Ha a kegyelem valóban Isten önközlése (K. Rahner), akkor az csak „megistenítő”, Istenhez hasonlónak alakító kegyelem lehet, s eredménye az Istenhez hasonulás (homoíuszisz Theó).

Mi a megistenülés? Maximus Confessor mondja: „Akit a kegyelem Istenhez hasonlónak tett, mindazt, ami Istené – a lényegén kívül – befogadja magába”. Damaszkuszi Szent János pontosabban fogalmaz: „Az Istenben való részesedés azzá teszi az embert kegyelem által, aki Krisztus az emberi természet által”. A megistenülés „fiúvá fogadás”, a Krisztussal való azonosulás konkrét formája. A megistenülés nem más, mint igazán emberré válás annak példája szerint, aki „valóságos ember”. A megistenülés tehát a teremtés végső céljának elérése, a teremtés művének beteljesülése.

A megistenülés útja ezért csak maga Krisztus lehet. A bizánci misztikus és laikus teológus, Szent Nikolaosz Kabaszilas (1320-1363) szerint – aki az atyák hosszú hagyományát foglalja össze – a szentségek, főként a keresztség és az Eucharisztia az igazságnak azon kapui, amelyeken keresztül Krisztus megistenítően lép be életünkbe. Ettől azonban nem szabad elválasztani az erények megistenítő hatását. Maximus bennük látja Isten irántunk való szeretetének azt a megtestesülését, ami bennünket Istenhez hasonlónak tesz. A megistenülés végső beteljesülése természetesen túlhaladja a szentségeket és az erényeket, mert a végső beteljesüléshez, Isten színelátásához tartozik, ami hasonlónak tesz Őhöz, „mert látni fogjuk Őt, amint van” (1 Jn 3,2).

A megistenülés kegyelem-jellege kizárja az ember önistenítésének ősi kísértését, de mint az ember célja azt is megmutatja, hogy nem emberhez méltó a csupán véges dolgokkal megelégedni. „Deus enim solus satiat”, 'egyedül Isten tud kielégíteni minden vágyat' (Aquinói Szent Tamás).

Christoph Schönboern

→ beteljesedés, boldogság, erények, Eucharisztia, fölemelkedés, individuáció, kegyelem, keresztség, misztika, részesedés

Istenre hagyatkozás, ráhagyatkozás

Az Istenre hagyatkozás (továbbiakban ráhagyatkozás) a német misztika kifejezése, s az ember önmagától való megszabadulását jelenti. A misztikus egyesülés feltétele, mely által a lélek üressé válik, s helyet ad a benne megszülető Istennek. A 14. sz-i misztikusok ugyanezt a fogalmat a *türelem*, *önmegtagadás*, *engedelmesség*, *önuralom*, *odaadás* és más szavakkal is jelölték. Ellentéte az *önmagunkhoz való ragaszkodás*, mely az *én-t* és az önállóságot hangsúlyozza.

A ráhagyatkozásnak a misztikában három szakasza van:

Az *első* a testi világtól való elszakadás. Az embernek meg kell szabadulnia attól a függéstől, ami a tulajdon birtoklásában és a test iránt nyilvánul meg. El kell jutnia oda, hogy ne legyen fontos számára a kényelem, az egészségéről való gondoskodás; a munka és annak gyümölcsei. Mai szóval élve tagadni kell a legfontosabb kultúrértékeket: a világi tudományokat és karriert, a vagyont és a fogyasztást, az egészséget és a kényelmet.

E függések elszakítása még veszélyt jelent az ember énjére, mint a belső értékek megvalósítójára és ezért félelemmel jár. A ráhagyatkozás *második* szakasza az, amikor az ember megszabadul a félelemtől és önfeledt lesz. Nem ragaszkodik a saját belső dolgaihoz, érzelmeihez sem. Ebben az értelemben nagyon mély jelentésű az „Istenre hagyatkozom” kifejezés: nem kell fenntartanom magam, mert fenntartanak; nem kell terheket hordoznom, mert engem visznek; nyugodtan megfeledkezhetem magamról és feladhatom magam, mert Isten nem feledkezik meg rólam, törődik velem. Az, hogy „elhagyhatom” magam, azt is jelenti, hogy meghalhatok. Így megélem a halál egy bizonyos fajtáját, és önmagam elhagyásával a halál ösztönös legyőzése fölé emelkedem.

A ráhagyatkozás *harmadik*, legmagasabb formája, amikor az ember nemcsak a világot és önmagát hagyja el, hanem az emberi eszközökkel megszerezhető és birtokolható istenismeret is elvételük tőle. Az Abszolút, a végtelen utáni vágy a vallásokban sokféleképpen – nyelvileg, szertartásokban, közösségekben, mítoszokban –, de végesen fejeződött ki. A hit tartalma emberi mű lett. Bizonyos vallásokban a képek és a szavak éppen arra szolgáltak, hogy *őrizzék a közvetlen istentapasztalat titkát*. „Amíg magad vesződsz a mennyek országáért, Istenért vagy a saját örök üdvösségedért, tehát amíg 'kívülről' dolgozol ezekért, valójában nagyon messze jársz a valóságtól.” (Eckhart Mester) A ráhagyatkozás ezeket a korlátokat töri szét.

Dorothee Sölle

→ alternatív élet, engedelmesség, közömbösség, mértékletesség, misztika, önmegtagadás, vágyódás

Isten távolléte

Az „Isten távolléte” abban különbözik az „Istentől elhagyatottság”, „a lélek sötét éjszakája”, vagy „a rejtőző Isten” lelki állapotoktól, hogy általánosabb, maradandóbb, s bizonyos értelemben végleges. Vannak tartalmi érintkező pontjai azokkal a szituációkkal, amelyeket az „istensötétség”, „istentávolság”, „halál”, „Isten hallgatása” kifejezésekkel jelelünk. Az „Isten távolléte” témakörét az elméleti és gyakorlati ateizmussal való kapcsolata is kiélezi. A vita, hogy itt korunk példátlan jelenségéről van-e szó, elveszíti súlyát, ha a Szentírás és az Egyház tanítását figyelembe vesszük.

1. Izrael tudatában Isten távollétének élménye a száműzetéshez kapcsolódik és ennek jelentősége a hit és a történelem egységéből adódik. A Kr. e. 587. év a dávidi királyság végét, Jeruzsálem elpusztítását, a templom lerombolását, a nép elhurcolását és az ország elvesztését jelenti. Izrael mindezzel vallás központot és az alapot veszített. Hogy ez mit jelentett számára, azt Izaiás így adja Sion szájába: „Elhagyott az Úr! Megfeledkezett rólam!” (49,14). Ezekiel a teljes összeomlást a mezőn szétszórt csontok képével fejezi ki (37,1-14). A száműzetés súlyosan megrendíti az Isten közelségébe és jelenlétébe vetett hitet (vö. Jer 7,1-15), az ígéreteibe és a szavaiba vetett bizalmat, s a válság ebben a kérdésben mutatkozik meg: „Hol van most Isten?” Izrael elgondolkodik a saját hűtlenségén, beismeri bűnét és elfogadja az ítéletet, Isten haragját és büntetését. A „sirmak” ebben érik el csúcspontjukat: „Hogy is feledkezhetnél meg rólunk mindörökre? Ugye nem hagysz el minket örök időkre? Téríts magadhoz minket, Uram, és mi megtérünk; fordítsd jóra napjainkat, úgy mint régen tetted, vagy tán végképp elvetted minket, olyannyira haragszol ránk?” (Siral 5,20-22).

Az Isten távollétének érzése, amit a Sirmak elvetettségnek, elfelejtettségnek vagy elhagyatottságnak mondanak, az istenkapcsolat tisztulását hozta azáltal, hogy a hűségesek az idegen földön megérezték Isten üdvösséghez vezető közelségét (Iz 49,14; Ez 1,1-3; 11,16). Ahol megmaradt a belső hűség, a távoli Isten elérhető maradt.

A távolság és közelség kérdése a zsoltárokból ismételtelen előfordul, amikor Istent kérdések formájában keresi a Zsoltáros (22,2;44,24; 74,1,11; 89,47.50).

Isten távollétének nagyon súlyos módja, amikor a népnek nincs többé megbízható prófétája és papja (vö. Jer 14,18; Zsolt 74,9). Ez az állapot egyértelmű azzal, hogy Isten visszaveszi a nevét, és ezzel számára megszűnik létezni a nép (Oz 1,9).

Isten abszolút távollétének számít a halál, a halál országa, az alvilág. A halál a kíméletlen istentávolság és elfelejtettség helye (vö. Zsolt 31,13); ott nem hangzik Isten dicsérete (vö. Zsolt 6,6; 115,17) és nem tevékenykedik Isten (vö. Zsolt 38,11). Az Ó- és az Újszövetségben egyaránt van Isten távollétének olyan esete, ami meghaladja egy-egy személyes élet kereteit: a szenvedő Jób, illetve Jézus a keresztfán (Mk 15,34).

2. Ennek a hitélménynek korszakos jellege inkább a bölcséleti és irodalmi megnyilatkozásokban tűnik ki, mint a teológiai nyelvben. Ha a hit felelni akar erre a kihívásra, a következő élményekbe ütközik:

A „betemetett szív” (K. Rahner) állapota: ebben az állapotban nemcsak az egyén érzi rendkívül valótlannak Istent, aki néma és hallgatag, létünk üres távoli horizontja, akihez nem érhetnek el gondolataink és vágyaink. A kérdezés és erőmegfeszítés helyett apatikus fáradtság keríti hatalmába a szellemet, a szív eltompul, és Istent a nagy, hihetetlen szavak birodalmába száműzi. Isten arc és lényeg nélküli, megközelíthetetlen végtelenségévé lesz. Ez az állapot átmenet Isten elbúcsúzása és elképzeltetlenül új megjelenése között van.

Isten változása: Isten ábrázolásának tilalma (vö. Kiv 20,4) a maga módján minden nemzedékre és mindig érvényes. Ez a tilalom az Isten valóságát elfedő, háttérbe szorító elképzeltetések, szavak és tapasztalat ellen irányul. Az a hit, amely számol Isten személyes

voltával, megtapasztalja és adott esetben fájdalmasan tudja, hogy Isten mint szabadon és teremtő módon szerető személy állandóan és újból „közeledőben” van.

„A jelenlét” élmény a távollét élményének mélysége: a távollételemény egyúttal Isten új kereséséhez vezet, az embert új módon teszi érzékenyebbé Isten valósága iránt. Ennek az érzékenységnek a csúcspontja az, amikor a hívő meggyőződik arról, hogy Isten nemcsak jelen van vagy távol van, hanem ő a Jelenlét. És akkor eltűnik minden részleges szempont és tapasztalat az „*íme, itt vagyok*” (vö. Iz 58,9) összefoglaló valósága előtt.

Christian Schütz

→ ateizmus, ég, Isten jelenléte, Isten, istenkeresés, pokol, puszta, sötét éjszaka

Isten uralma

A biblikus istenismeret és teológia nemcsak Isten *létevel* és egyedül rá jellemző *lényegével* foglalkozik, hanem mindenek előtt tevékenységével és segítő-megszabadító jelenlétével is. A Kiv 3,14-hez a Midrás azt mondja: „a tetteimről fogtok megnevezni engem”. Ez a lényeges különbség „Ábrahám, Izsák és Jákob” valamint „a filozófusok” Istene között (Pascal). Ez az alapvető különbség az alapja a Szentírásban Isten szabadító uralmának, de az „üdvösségtörténet” eszméjének is, mely csúcspontját Jézus Isten országáról szóló tanításában, keresztjében és feltámadásában éri el. „Jézus tanításának központi tartalma az Isten országának elérkezése mint a világot meghatározó egyetlen valóság” (H.J. Kraus 18.) Isten uralmát nem lehet elválasztani a teremtéstől, Ábrahám meghívásától, Mózesztől, az exodustól és Izrael megszabadításának történetétől, a királyoktól, Jeruzsálemtől és a prófétáktól, a száműzetés utáni időktől, Jézus történetétől, a kereszténység és a zsidóság történelmétől, a világ és a népek történelmétől, egészen Krisztus visszatértéig és Isten országának végleges elérkeztéig. Személyes történetünk is beleágyazódik az Isten és az ember történetébe.

Csak az ilyen globális látásból meríthetők azok az egyes szempontok, amellyel a Szentírás „Isten uralmát” bemutatja: Isten uralkodói tevékenysége először Izrael egyiptomi, a „szolgaság házából” való kiszabadításában mutatkozott meg (vö. Kiv 20,2). Nem véletlenül kapcsolódik az „exodushoz” Isten nevének kinyilatkoztatása. Üdvösségtörténeti tevékenységében ismerjük meg, hogy kicsoda Jahve és a történelem folyamán lesz nyilvánvalóvá, hogy egyedül Ő az igaz és élő Isten, akit kizárólagosan illetnek meg az isteni jelzők.

Jahve kinyilatkoztatásával egyidejűleg történik meg a bálványok, sőt az egész világ trónfosztása; a hatalmas méretű felszabadítás a bálványok és démonok rémuralma alól, melyet az egy, igaz Isten és országának eljövetele előtt gyakoroltak az emberek fölött. Az igaz Isten uralmának elérkezése mindig az ilyen önkényuralom megszüntetését jelenti. A Szentírás értelmezésében az „uralom” Istennel kapcsolatban mindig „megszabadító, üdvözítő uralom”.

Az élő Isten mint Teremtő és Megváltó sohasem a szociális viszonyok, vagy a női-férfi tulajdonságok kivetítése, hanem „ő a mindig egészen más, az elgondolhatót mindig felülmúló Isten”; szabadságunk Istene, aki épp amiatt meg tud szabadítani halálos kényszereinktől. Ez az egy Isten kizárólagosságának és a képtilalomnak az értelme.

Istennek még a parancsai is (a Sinai hegyi tízparancsolat és Jézus hegyibeszéde) ennek a megszabadító uralomnak kifejezései és jelei.

A törvényeket azért kapja az ember, hogy a keresztény szeretet szabadságával jól, helyesen, értelmesen és igaz módon tudjon élni. Isten uralma ugyanis a legmélyebb értelemben véve annak a felszabadító és ajándékozó szeretetnek uralma, amely igazi emberségünkhöz segít minket.

Josef Blank

→ beteljesedés, evangélium, feltámadás, hegyi beszéd, Isten, kereszt, kinyilatkoztatás, kivonulás, parúzia, próféta, tízparancsolat, üdvtörténet

ítélet

A Kr. e. III. évezredtől sok vallás tanítja bizonyíthatóan, hogy az embernek halála után egy isteni bíróság előtt számot kell adnia cselekedeteiről és gondolatairól. A bölceleti etika képes következtetéssel megindokolni e felelősségrevonást.

A zsidó és a keresztény hagyományban változó intenzitással jelenik meg Isten haragjának motívuma, aki a gonosztevőket és a hűtlen népet felelősségre vonja és megbünteti. Az Újszövetség tanítása – ti. hogy a megdicsőült Jézus nemcsak eljövendő bíró, hanem a bűnösökért közbenjáró is – teológiai csúcspontját Szent Jánosnál éri el: Jézus nem ítél el senkit, aki viszont nem hisz, az már elítélte önmagát (Jn 3,16-21). Ugyanakkor nem szabad elfeledkezni a fenyegető ítéletről, mely aszerint éri az embert, ahogy Jézus személyét illetően döntött, s gyakorolta a szeretet. E személyes ítélettől (ami különítelek a halálban: Lk 16,19-31) különbözik az egyetemes végítélet (Mt 25,31-46).

Az „ítélkezés” mint végérvényes erkölcsi értékítélet, kizárólagos isteni jog, s nem illet meg semmiféle emberi vagy egyházi bíróságot.

A keresztény lelkiesség hagyományában az isteni ítélet három szempontját váltakozó módon hangsúlyozták: az ítéletet mint megtorlást, mint igazságszolgáltatást, s mint önértékelést. Minden antropomorfizmust kerülni akaró törekvés mellett rendkívüli jelentőségű a meggyőződés, hogy Isten ítélőszéke előtt mindenki egyenlő, hogy Isten az elnyomottaknak és megalázottaknak igazságot szolgáltat, kárpótlást nyújt, hogy az ítéletben megmutatkozik majd az igazi nagyság és lelepleződik és megszégyenül minden hamisság és beképzeltség.

A végső dolgok lelkiessége szempontjából rendkívül fontos az a tény, hogy az ítéletkor az ember szembesül a rávonatkozó isteni tervvel (H. U. v. Balthasar). A keresztény remény szerint az Isten előtti fájdalmas önfelismerés az Isten akarata szerinti tisztuláshoz vezet és Isten megbocsátó jóságában oldódik fel számításra válna.

E remény azonban sohasem teheti az embert elbizakodottsággá vagy könnyelművé.

Herbert Vorgrimler

→ beteljesedés, örökkévalóság, sóhajtozás

ízlelés, ízlés

Az ízelelés (latinul *sapere*) a test és lélek összetettségében élő ember egyik adottsága. A szellemiség és az érzékiség kölcsönösen korlátozza egymást, és ez határozza meg érzékelésünk folyamatát és területeit. Amit az ízelelésről tudunk, az az öt szellemi és fizikai érzékszervről szóló tanításban csapódott le, s mélyen belenyúlik a hit és jámborság területébe.

Az íz és az ízelelés spirituális jelentősége már az Ószövetségben megtalálható. A Zsoltáros ismeri Isten ígéreteinek és ítéletének ízeit, ami édesebb a méznél (vö. 19,11; 119,103). Az „ízleljétek és lássátok milyen édes az Úr” zsoltársor (34,9) épp Isten ízelelésére szólít fel. A bölcsesség azt ígéri: „Csak rám gondolni is édesebb a méznél, és engem birtokolni jobb a lépésméznél” (Sir 24,20). Az Énekek éneke a kedvest az almafa édes gyümölcséhez hasonlítja (2,3). Salamon nagy imádságában szerepel: „Népedet angyalok eledelével tápláltad és fáradhatatlanul adtad neki a kenyeret az égből, amely megadott minden élvezetet és minden ízelelésnek megfelelt. Mert ajándékok megmutatta édeségedet gyermekeid iránt, hiszen alkalmazkodott annak ízeleléséhez, aki ette, s azzá változott, amivé ki-ki óhajtott” (Bölcs 16,20). A Példabeszédek könyve a bölcsesség ismeretét a méz élvezéséhez hasonlítja (vö. 24,13). A könyvtekerces, amit Ezekiel prófétának az Úr parancsára kellett megennie, szájában édes volt, mint a méz (3,3). A Zsidó levél a hit isteni ajándéka és a Szentlélek ízelelése miatt óv a hitetlenségtől (vö. 6,4-6). Ennek a gondolatnak folytatásaként biztatja Szent Péter a keresztényeket: „Mint újszülött csecsemők, vágyakozzatok a lelki, vizezetlen tej után, hogy felnövekedjétek az üdvösségre, hiszen tapasztaltátok, hogy milyen édes az Úr” (1Pét 2,2). A Jelenések könyve beszél az „elrejtett mannáról”, ami a győztes jutalma lesz (2,17).

Már ez a néhány hely is mutatja; az ember nem *csak ember*, hanem valamiképpen az érzékei is, tehát halló, látó, tapintó, ízelelő vagy szagló ember. Emberi mivoltát érzékszerveiben és szerveivel kapja és éli, s általuk jut el önmagához és önmaga igaz „ízzeleléséhez”. Ízelelgetve veszi észre és fogadja be a dolgokat. A mi túlnyomórészt racionális színezetű megismerési módunk elfedte az ízelelés szellemi-érzéki megismeréséhez vezető utat. De még így, elfedetten is közrejátszik olyan tevékenységeinkben, mint az öröm, az érdek, a hajlam, az elkötelezettség, az áldozathozatal. Az élet igazságának és a bölcsességnek ízelelése hasonló a fűszerek ízeleléséhez (a latinban a bölcsesség, *sapientia* és az ízelelés, *sapere* szavak azonos gyökerűek).

Ebből a szellemi-érzéki keretből nem lehet kihagyni a hit elméletét és gyakorlatát. A hithez és a hit gyakorlásához vezető út mindig az érzékeken át vezet, s csak így lehet eleven a kapcsolat a hívő és maga a hit között. A hit és az evangélium közvetítésénél, befogadásánál és elmélyítésénél a szépség, az összhang, az íz és megragadhatóság lényeges szerepet játszik. A hit igazságai ugyanis megkívánják, hogy érzékeinkkel is felfogjuk és *elhiggyük* őket. S ugyanakkor az is igaz, hogy a hit nyomot hagy érzékeinkben, azaz a hívő ember érzékei intímabb és mélyebb tapasztalatok szerzésére képesek. A hívő ugyanis – hitérzéke és ösztöne révén – ajándékkul kapja Isten gazdagságának érintését és ízelelést, ami azért lehetséges, mert a teremtmény és a Teremtő legmélyebb vágyai és kívánságai hasonlóak és azonos természetűek.

Nem követünk el erőszakot ezen az ismereten, ha kapcsolatba hozzuk a Szentlélekkel. A Szentlélek különös módon ráhangolódik érzéseink világára. Róla mondja az ismert himnusz: „Érzékeinkbe gyűjts Te fényt”. Ehhez hasonló az egyik könyörgés: „Istenünk, ki híveid szívét a Szentlélek fényességével eltöltve okossá teted, add nekünk, hogy *az igaz dolgokat izleljük*, s az ő vigasztalásának mindenkor örvendhessünk”. A Szentlélek az igaz és helyes ízelet tanítómestere. Ő vezet a hit helyes érzékelésre. Ízlésünknek új minőséget ad, ami gazdagítja hitünk megismerő képességét.

Christian Schütz

→ érzékek, hit

J

jámborság

A latin *pietas* szó magyar megfelelője a 'jó ember'. A pogány latin kultúrában az emberi viszonyok kiegyensúlyozott megélését, az egymás alá- és fölérendeltek – uralkodó és alattvalók, szülők és gyermekek, istenek és emberek – jó kapcsolatát jelentette. Az egyházban az érzelmekkel is áthatott vallásosság-jóság. Protestánsokról *kegyességnek* mondják és az evangélikusok pietista mozgalmában fokozott jelentőséget kapott.

1. *A Szentírásban*: az Ószövetségben a szó nem, de a fogalom különböző elemei előfordulnak: mint istenfélelem magában foglalja a teremtményi érzést a Teremtő, a bűnbánat érzését a Megváltó felé; hozzátartozik a kiválasztottság (Kiv 32,10) és ezzel együtt az Istenbe vetett bizalom (Ábrahám) érzése is, valamint az odaadás egészen a szívtisztaságig (Iz 6,5) és a parancsok iránti hűség.

Az Újszövetségben az ember atyjának nevezheti Istent. Jámborsága abban mutatkozik meg, hogy engedelmes a Krisztussal megkezdődő Istenországért (Róm 4,3; Ef 2,18, 3,21); Isten iránti *odaadással* (*devotio*) mutatja be Krisztusban és a Szentlélekben a mennyei Atyának az Eucharisztia dicsérő áldozatát (1Kor 11,23-26); és hitvalló tanúságtétellel kapcsolódik (*religiositas*) az Atyához, a Fiúhoz és a Szentlélekhez, a teremtő, megváltó és megszentelő Szentháromsághoz.

2. *A jámborság dimenziói*. A keresztény jámborság gyakorlása maga a „lelki élet”. Központja egy, a Szentháromság, azonban a *helye* (az Egyház, a világ, az otthon), a *módja* (szentségek vétele, elmélkedés, imádság, munka), az *állapot*, amelyben gyakorolják (laikus, pap, szerzetes, férfi, nő) más és más, de nem tetszés szerinti. Teológiailag a jámborság kétségtelenül Isten kegyelme.

3. *Gyakorlat*. A jámborság mint kegyelem ellenkezik azzal az aszketizmussal, amely pelagiánus módon a tettek ellenértékének tartja a megigazolást. A Szentírásban és a hagyományban gyökerező, de mégis szabad jámborság elkerüli az egyoldalúságot, mert mint karizmatikus adottság szolgálja az egyházat, s mint az egyház életének forrása és csúcspontja fogadja az Eucharisziát. Mivel egyházi élet sajátja, nem szubjektív, mivel a kinyilatkoztatáshoz kapcsolódik józanul kritikus, s mivel kegyelem, fenntartásokkal van az érzelmek iránt. Az igazán jámbor ember tudja, hogy a jámborság erény, amit gyakorolni kell, azaz hozzátartozik az eleven vallásgyakorlat, a napi imádság, a lelkiismeretvizsgálat, a felebaráti szeretet, az egyházas lelkület gyakorlása éppúgy, mint a lelkievezető iránti nyíltság. Ismeri az Isten és a felebarát iránti szeretet egységét, összeköti az erényt és az ügyességet, az Isten tiszteletéért végzett fáradozást az emberi méltóságért és a békéért folytatott harccal.

Lothar Lies

→ aszkézis, erények, hála, hűség, imádság, istendicséret, karitás, kegyelem, laikus, liturgia, megigazolás, megvallás, megváltás, Miatyánk, rejtettség, szent, Szentlélek, szívtisztaság, tisztelet

János, Bosco, Szt

Giovanni Bosco 1815. augusztus 16-án született a Torino melletti Becchi tanyán, ma Colle Don Bosco. Amikor két éves volt, meghalt az édesapja. Két bátyjával nagy szegénységben nevelkedett. 9 éves korában prófétai álma volt, amelyben későbbi küldetése mutatkozott meg: egy sereg fiút látott, verekedtek és káromkodtak. Veréssel és szidással akarta elhallgattatni őket. Akkor megjelent egy előkelő öltözetű úr és azt mondta: „nem veréssel, hanem jósággal és szeretettel szerezhetsz barátokat.” János soha többé nem felejtette el ezt. Nehéz körülmények között járt iskolába. A szünetekben hasonló korú fiatalokat gyűjtött maga köré, kötéláncokkal és bűvészmutatványokkal szórakoztatta őket és imádkozott velük. Megalapította a *vidámak klubját*.

1841-ben szentelték pappá Torinóban. Újmisés korában Barolo bárónő szolgálatába állt egy kórház lelkészeként. Nemsokára a lekivezetője és gyóntatója, Cafasso Szent József (1811-1860) felnyitotta a szemét az utcán csavargó fiúkra. 1841. december 8-án kezdte meg Don Bosco egy munkanélküli kőművesinással az ifjúsági lelkipásztorkodást. 1847-ben alapította meg Valdoccoban (Torino) első oratóriumát. A fiúknak otthont, tanműhelyeket, iskolát nyitott. Tankönyveket, számos vallásos könyvet írt az egyszerű nép oktatására. Egyik legjobb tanítványa lett Savio Szent Domonkos (1842-1857). 1859-ben szerzetesrendet alapít. Mivel Szalézi Szent Ferenc lelkiségéből kapott értékes indításokat, rendjét *Szalézi Szent Ferenc Társaságának* nevezte el, ma Don Bosco szaléziánusainak nevezik.

Hogy a lányok lelkipásztori ellátásáról is gondoskodják, 1872-ben Mazzarelló Szent Máriával (1837-1881) együtt megalapította a *Mária, Keresztények Segítségére Nővérei Társaságát*, ma Don Bosco nővéreknek nevezik őket. Végül laikus közösséget is alapított, a *Szalézi Munkatársak Egyesületét*.

Az ifjúsági munkán kívül a missziós tevékenység lett Don Bosco szívügye. Pápák, püspökök tanácsadója volt, és a politikailag nagyon kritikus időkben közvetített köztük és az állam között. Torinóban halt meg 1888. január 31-én.

Don Bosco lelkiségének forrása a jó pásztor szerető gondoskodása. A fiataloknak nemcsak tudniuk, hanem érezniük is kell, hogy szeretik őket. A *gondoskodás pedagógiája* a vallás, a szeretet és az értelem hármására épül. Ifjúsági munkájának irányítója a „csak lelkeket adj Uram, minden mást elvehetsz tőlem” jelmondat. Így lett a lelkipásztori szeretet a szalézi szellem középpontja. Apostoli fáradozásának pillére az ifjúság igényeinek és helyzetének mély megértése. Másik jellemzője az Egyház iránti rendíthetetlen hűség és Isten Anyjának, a Boldogságos Szűz Máriának, a *Keresztények Segítségének* tisztelete.

Josef Weber

→ ifjúkori lelkiség

János, Keresztes Szt, Juan de la Cruz

Keresztes Szent János a német nyelvterületen sokak számára ismeretlen maradt. Ennek oka nem utolsósorban az, hogy a reformációtól kezdődően kihagyták a teológiai oktatásból a misztikát. Emellett Szent Jánost egy rendkívüli, csak kevesek számára fenntartott misztikus út rendszerezőjének tartották és szigorú, világmegvető aszkétának bélyegezték. Az okok közé feltétlen be kell sorolnunk azt is, hogy az újabb korban az aszketikát és a misztikát, mint a keresztény tökéletesség két útját, szétválasztották.

A legújabb kutatások azt is felderítik, hogy Keresztes Szent János rendkívül szimpatikus, szenvedélyes természetű, emberbarát szent volt: egyesítette magában a remetelélek magábfordulását és a ferences derűt; amilyen szervezőtehetsége és kezűgyessége, legalább olyan éles esze és a tudományos megkülönböztető képessége volt; a megértő lelkivezetés és szíves törődés adományával éppúgy meg volt áldva, mint művészi inspirációval és formáló erővel.

1542-ben Fontiverosban (Kasztília) szegény takács fiaként született. Huszonegy éves korában belépett a kármelita rendbe. Salamancában a tomista teológia és bölcsélet tanulmányozása mellett bőséges ismereteket szerzett a misztikus teológiából is. Avilai Teréz a fiatal pátert megnyerte a kármelita reformkolostorok alapítása tervéhez. 1568-ban egy testvérrel együtt Duruelóban rendkívül szegényes körülmények között megkezdte a Terézia elképzelése szerinti kármelita életet. Az új, szigorú fegyelmű rend noviciusmestere, majd a nővérek gyóntatója és lelkiatyja lett. A korábbi, lazább fegyelemhez szokott rendtársai elfogták és emberhez méltatlan körülmények között fogságban tartották Toledóban; kilenchavi testi-lelki kínzás viselése után sikerült elmenekülnie.

Ezután a sokoldalú tevékenység évei következtek: különféle vezető állások a rendben, kolostor-alapítások, az utánpótlás képzése, a nővérek lelki gondozása, prédikálás és lelkivezetés, közben lelki írásainak szórványos fogalmazása. Amikor 1591. december 14-én meghalt Ubedában (Andalúzia), megfosztották minden tisztségétől – így lett a rend első nagy fegyelmi vitájának áldozata.

Hagyatékában vannak versek (a spanyol nemzeti irodalom legrangosabb darabjai), néhány levél, lelkiéleti utasítások, és életének négy nagy műve: a „Feljutás Kármel hegyére”, „A sötét éjszaka”, „Lelki ének” és „A szeretet lobogó lángja”. E nagy művek igazában költemények lelki-teológiai kommentárjai, amelyekben a háromszemélyű egy Istennel egyesült ember élményeit énekli meg. 1675-ben boldoggá, 1726-ban szentté avatták. XI. Pius 1926-ban az egyháztanítók közé sorolta és „a szentség és jámborság” tanítója címmel tisztelte meg.

Keresztes Szent János az életet „az Istenbe alakulás” (transformación en Dios) folyamatának tekinti. Isten célja, hogy az embert magához alakítsa és szentháromságos életében részesítse: „Isten arra törekszik, hogy minket a részesedéssel istenekké tegyen”. E cél felől értelmezi Keresztes Szent János az utat. A földi ember Teremtőjének kezében van, aki a „saját képére” formálja őt (Ter 1,27). A lelkiélet nem más, mint tudatosan vállalni ezt az átalakítást, sőt segédkezni benne, állandóan alakulni és az alakítást engedni. Az emberben az átalakító erő a szeretet. „A szeretet hasonlóvá tesz” vagy a „sötétséghez”, vagy „a világossághoz”, aszerint, hova hajlik az ember. Keresztes Szent János tanításának lényege, hogy az embert egyedül Isten képes boldoggá tenni, de ő egyedül elég erre és hozzá képest minden teremtmény semmi. Egyik írásában így fogalmazza ezt meg: „Mindent hagyj el, hogy a mindent elnyerhesd!”

Az elhagyás, a belső szabadulás a teremtményektől való függésből nem öncélú. Az aszkézis egymaga nem alakítja át az embert, de szükségszerű feltétele a szeretetből Istenre hagyatkozásnak, annak emberi oldala, hiszen a Teremtő önmagához akarja hasonlóvá tenni

az embert. Az átalakulás úgy történik, hogy a lélek hasonlóná válik ahhoz, akit szeret. Mivel az ember „csak azt szeretheti, amit ismer”, meg kell ismernie Istent, aki Jézus Krisztusban tette ezt lehetővé. „Hogy megismerhessük, emberré lett, hogy az ember általa Isten lehessen”. Ezt az egyházatyáktól tanulta Keresztes Szent János. A keresztény tökéletességre vezető út tehát a Jézus Krisztussal való barátság útja.

A lelki élet nem más, mint hogy elmélkedéssel, életének tanulmányozásával megismerjük Jézust, a szemlélődésben elfogadjuk hozzánk fordulását és elvárásait, és a gondolkodásban és tevékenységben hozzá hasonlóná váljunk.

Keresztes Szent Jánosnak a misztika nem különleges karizma vagy a magasabb lelki élet egy része, hanem a személyes Krisztus-barátság teljes útja, a szeretett személy szeretetére adott válasz. A „misztikus doktor” írásai bepillantást adnak a Krisztus-barátság mélységeibe, leírják az átalakulás és a hasonulás szenvedéseit, belső tapasztalatait a lélek „sötét éjszakájában” és megmutatják, hogy az ember a maga részéről hogyan válaszolhat Isten vágyódására, mellyel Ő felénk fordul.

Reinhard Körner

→ barátság, fölemelkedés, jegyesszimbolika, kereszt, kereszt misztériuma, keresztmisztika, misztika, sötét éjszaka, tökéletesség, vágyódás

János, Vianney Szt

Jean-Marie Vianney 1786. május 8-án született Dardillyben Lyon mellett, paraszt család negyedik gyermekeként. Már gyermekkorában segítenie kellett a földművelésben. Ez a kényszerűség és a francia forradalom zűrzavara lehetetlenné tették, hogy iskolába járjon. Lehet, hogy jámbor édesanyjának példája ébresztette fel benne a papi hivatást. Ehhez járult a forradalom által föld alá kényszerített egyház megismerése, s a titokban történt elsőáldozása.

Jean-Marie 17 éves korában tanult meg írni; 1806-tól készítette elő a továbbtanulásra Charles Balley Écully plébánosa. 1813-ban nagynehezen felvették a lyoni szemináriumba, de hamarosan visszaküldték magánoktatásra pártfogó plébánosához. 1815. augusztus 13-án pappá szentelték, azután három évig volt káplán, majd helyettes Écullyben.

Balley abbé halála után lelkipásztor lesz Ars-ban, melyet 1821-ben emeltek plébániái rangra. Hiányos képzése hosszú ideig félelemmel töltötte el, de annál jobban megismertette vele Isten kifürkészhetetlen szeretetét: „Isten azt a nagy irgalmasságot gyakorolta velem, hogy semmit sem adott nekem, amire támaszkodhattam volna, se talentumot, se tudást, se bölcsességet, se erőt vagy erényt”.

Félreérthetnénk az arsi plébánost, ha őrá hivatkozva kijátszanánk egymás ellen a teológiát és a jámborságot. Vianney könyvtára azt bizonyítja, hogy egész élete folyamán képezte magát. Lelkipásztori munkájában arra törekedett, hogy lelki atyjának, Balley plébánosnak tanításának alapvonásait megvalósítsa: különös gondja volt a nép oktatása a prédikációval és a katekézissel, de elsősorban a gyermekek vallásos képzése, amit fiú és lányiskolák alapításával ért el. Szerette a szegényeket, látogatta a betegeket és különösen gondja volt a liturgiára.

Vianney lelki alakját a lelkipásztori szolgálat jellemzi: a langyos, felületesen keresztény plébániából intenzív, minden egyes emberrel együttérző, erőshitű plébániát alapított. Fontos eszközei, melyekkel a falu erkölcstelenségével és rossz szokásaival szembe szállt, az imádság és az áldozat volt. „Egy alkalommal azt mondta – nyilatkozta egy tanú –, hogy többet ért el imádságával, mint szavaival és tanításával”. Lelkipásztorkodásának központja a mindennapi imádságra szoktatás és Istenre találás. „Inkább el kell hagyni a lélegzést, mintsem elveszítsük Isten jelenlétét... Az imádságnál nem kell sokat beszélni – az ember tudja, hogy itt van a Jóisten a szentségházban; kinyitjuk előtte a szívünket és az ember boldog a jelenlétében. Ez a legjobb imádság.”

Nagy karizmája volt a gyóntatás: megmutatni minden egyes embernek a maga sajátos útján Isten kegyelmeit. Eleinte nagyon szigorú volt, később engedékenységét kifogásolták paptestvérei. Ezt válaszolta nekik: „Lehetek szigorú azokkal szemben, akik olyan messziről jönnek, nagy áldozatokat hoznak, s nem egyszer arra kényszerülnek, hogy titokban tegyék meg ezt az utat?”.

1830-tól kezdve tömegesen növekedett azok száma, akik az arsi plébánosnál akartak gyónni. A falu berendezkedett az érkezők fogadására, ő maga pedig a nap és az éjszaka legnagyobb részét a gyóntatószékben töltötte. 1859. július 29-én még hajnali két órától este 7-ig gyóntatott, s augusztus 4-én meghalt.

Joseph Weismayer

→ lelkipásztorkodás, lelkivezetés

János, XXIII., pápa

Angelo Giuseppe Roncalli, aki 1958–1963 között volt pápa, 82 éves korában, június 3-án, pünkösdhétfőn halt meg. Haláltusája és halála „tömegeket világméretben megrázó lelki esemény volt” (G. Alberigo), mert XXIII. János pápát úgy szerették, mint előtte egyetlen pápát sem.

Egy évvel a pápa halála után Lercaro bíboros úgy látta, hogy az iránta megnyilvánuló általános szimpátia két képet alkotott: az egyik, ikonszerű kép a „szent”-ről, a másik a korszellemhez való alkalmazkodás, az egyházi-politikai „aggiornamento” kezdeményezőjéről született, és megoszlás támadt. A bíboros által kezdeményezett kutatás ezzel szemben mindjobban felderítette János pápa személyének és tevékenységének egységét, és az evangéliumi megújulás perspektívájának szellemi-lelki forrásait. A „jó János pápa” mögött megjelenik „az erős hit pápája”, akiben egyesül az egyszerű paraszti bizalom a képzett, éber történelmi tudattal. A hite ez volt: legyen meg a te akaratom.

1881. november 25-én született Sotto il Montében (Bergamo). Családi gyökerei egy nagy, de szegény lombard bérlőcsalád erősen keresztény kultúrájába mélyedtek. Annak ellenére, hogy iskolái miatt már 10 éves korában elhagyta a családi házat (tanulmányok Bergamóban, 1901-04 között Rómában), még diplomáciai pályafutása alatt is (Szófia, Isztambul, Párizs) hűséges marad eredetéhez: „mindig földjeink, családunk egyszerűségére gondolok” írta egy levelében 1947-ben. Az idő múlásával elmélyült: „érettséggel és bölcsességgel” párosult egyszerűséget, majd ehhez az igazságot és mindennek előtt irgalmasságot keresett az evangéliumban.

Belső fejlődésére nagy hatással volt a *modernizmus válsága* (1907: előadást tartott Baroniusról, melyben ajánlja az induktív módszert az egyházi tudományoknak is); Radini *Tedeschi* püspök szociális elkötelezettsége, akinek 1904-14 között titkára volt és 1916-ban megírta életrajzát; és a két *világháború* (1914-18-ban tábori lelkész, 1939-44 *zsidómentési* tevékenységet folytat). De mély nyomot hagyott benne a trienti zsinat reformjainak – szinte az egész élete folyamán való – tanulmányozása is. (Kiadta Borromei Szt Károly 1575. évi egyházlátogatási jegyzőkönyveit).

1958. október 28-án mint velencei pátriárkát választották meg pápának XII. Pius utódjaként. Legnagyobb tette a II. Vatikáni Zsinat meghirdetése (1959. jan. 25) és megnyitása (1962. okt. 11.) volt. Egy „lényegében lelkipásztori”, a konkrét embert kereső tanítóhivatal eszméjével és az irgalmasságnak az idők prófétai értelmezésével egybekötött orvosságával fordult szembe a római kúria zsinati elképzeléseivel (tantételek ismétlése, jóváhagyása, tévedések elítélése) és a „baljós próféták” mentalitásával, „akik mit sem tanulva a történelemből” rózsásra festik a múltat, hogy a jelenben jajveszékkelhessenek.

„Húsz évszázad hagyománya, az emberiség öröksége” az, aminek keresztény magvát ki kell hámozni és újra be kell mutatni a mai gondolkodásnak és érzésvilágnak. A szekularizált modern világban meglátta a lehetőséget arra, hogy újra szabadon hirdesse az evangéliumot. Így hitt a zsinat „kedvező pillanatában”, melyben „Krisztus és az Egyház különlegesen találkozhat”.

Lelki naplójának 1903. január 16-i feljegyzése szerint már 21 évesen áttért a szentek merev utánzásáról az érettebb hitre és a merészen kezdeményező követésre. Pápaként is úttörő volt: felismerte az idők jeleit többek között az *ökumenében* (az egységtitkárság megalapítása Bea bíborossal és a megfigyelők meghívása a Zsinatra 1961-ben), a *zsidó- és béke-kérdésben* (közvetít a kubai válságban, szakít az „igazságos háború” tanával) és a tévedő embert és a tévedését *megkülönböztető* felebaráti szeretetben (*Pacem in terris* enciklika, 1963).

Ludwig Kaufmann

→ egyszerűség, hagyomány, irgalmasság, isteni gondviselés, örökség, szent, szolidaritás

játék, játszani

Úgy látszik, hogy a játék a gyermek sajátja és nem a felnőtteké. A gyermekek játszanak, játszaniuk kell, hogy megismerkedjenek az étellel akár egyéni, személyes játék formájában, akár technikai fogások játékos megismerésével és gyakorlásával. Nekünk felnőtteknek az élet nehézségeinek látása mintha megtiltaná a szabad játékra gondolást.

A játékot azonban ősidőktől fogva sohasem tekintették elszigetelt megismerési próbálkozásnak, hanem alap- magatartásnak, amiből formálódik az élet. A játék eredetileg nem csupán az élet folyamatának gyakorlása, hanem az élet vezérfonala. Nem zárja ki a szomorúság vagy az öröm, sem az ünnep vagy a háború. A játék a legszélesebb értelemben magában foglal mindent, ami az élet része.

A játékos emberi magatartást akkor nyirbálják meg, amikor az életet, a tanulást és a megismerést hasznossági szempontok alá rendelik. A játékhoz hozzá tartozik a szabadság a bőséges élettapasztalatok megszerzésére.

A játék sokféleképpen oldja az emberi feszültségeket, ugyanakkor megmutatja az életerők olyan mélységét, amit a céltudatos tevékenységek során az ember soha fel nem fedezhetne. Az élet teljessége utáni vágy mindenkié.

Az emberek mindig tudták, hogy a tapasztalatok bőségében kitérülnek az élet mélységei, így vallásos dimenziói is. A „primitív” népek életük elemi tapasztalatait művészi szertartásokban *játszották el* isteneik előtt.

Az Ószövetségben Jahve, az Újszövetségben Jézus Krisztus Atyjának kinyilatkoztatása Isten és az ember közös játékának felszabadító, széles mezőit nyitja meg. A teológiai elméletek megcsodálják a teremtés – gyakran alapjában véve feleslegesnek látszó – játékos kibontakozását. Isten minden élőben tékozló bőkezűséggel játssza a maga életét.

A Szentírás kinyilatkoztatásában olvasható, hogyan alakul ki a versengő, szerető, kísérő játék Isten életének korlátlan teljessége és az ember élete között, ami ebből formálódik. A kinyilatkoztatások megmutatják, hogyan játszik bele Isten a legkülönbözőbb történelmi és egyéni folyamatokba. Izrael népének története, egyes személyiségek kibontakozási folyamatai, küzdelmeik Isten igazságáért örömben és szenvedésben – mindez Isten tevékenységének kimeríthetetlen kincsesháza a konkrét történelmi időben.

Ez a játék lényege szerint nagyon bizalmas: az ember mélyen hisz abban, hogy Isten elevenen, de rejtetten cselekszik életében, és az Ő türelmes, játékos teljességével való találkozásban felfoghatja a maga mélységét és küldetését.

A játékos ember hívő ember, mert bízik abban, hogy Istennel bőséges lesz az élete. Rá bízta sorsát örömben és bánatban, a holtrafáradt, szótlanságig kimerült bánatban is. Az emberi élet egésze az Istennel való játékban játszódik le.

A játékos ember Isten előtt nem individualista. Isten és az ember életének játéka megköveteli a találkozásokat. A liturgia ünneplése – a külső jelek révén nagyon rokon a játékkal – Isten és az ember legszorosabb találkozásának ajándéka Krisztusban: Isten kezdi a játékot, és az ember Isten jelenlétében folytatja életének játékát.

A játékos emberben folyamatosan növekszik az élet iránti alázat, mert ismeri minden egyes élet váratlan, gyakran beláthatatlan fordulatait. Ugyanakkor gyarapszik benne a remény, hogy Isten sokrétű játéka mindenkinek biztosítja az az időt a személyiséggé, emberré váláshoz, s így Isten életében maga is gazdagságot és beteljesülést talál.

Matthias Schnegg

→ boldogság, ember, liturgia, pihenés, találkozás, ünnep

Jegyesszimbolika

A keresztény lelkiség egyik legrégebb szimbóluma, a jegyesszimbolika azon az ószövetségi hiten alapszik, hogy Isten különleges szeretetközösségre választotta ki népét (Oz 1-3; Jer 2; Ez 15). Az Újszövetség ebből kiindulva érti meg Krisztus és az Egyház jegyesi egyesülésének hasonlatát (Mt 22, 1-10; 25,1-13, vö. 2Kor 11,2), szem előtt tartva a jegyesség eszkatologikus jellegét a Vőlegény eljövételének várásában („Boldogok, akik hivatalosak a Bárány menyegzői lakomájára”, Jel 19,9). Krisztus és az Egyház jegyessége a férfi és a nő egyesülésének szimbóluma (Ef 5,22-32). Krisztus jegyese az ifjú egyház, de az egyes hívő is, és elsősorban Mária, amint azt az egyházatyák és az egész nyugati hagyomány, főleg az Énekek énekének képeivel és szimbólumaival magyarázza, eltekintve attól, hogy Isten sohasem szerepel vőlegényként.

Különösen Szent Bernát használ az Énekek énekének szimbolikus nyelvéből számos elemet, hogy a lélek-jegyese kitartó, szerető istenkeresését leírja. Az egész nyugati lelkiségre hatást gyakorolt azzal, hogy a jegyességet az emberi egzisztenciát megváltoztató Isten-kapcsolat céljává tette. E jegyességben az ember boldogan ismeri fel új méltóságát.

A II. vatikáni zsinat egyháztani szempontból mélyítette el a jegyesszimbolikát. „Krisztus szeretett jegyese” az Egyház. Eljegyzésük a kereszten történt. Krisztus a megtestesüléssel választotta jegyeseül az Egyházat, hogy társa legyen a megváltás beteljesítésében és vele együtt dicsérje, dicsőítse Istent. Ezért az Egyház liturgikus imádsága „a Vőlegényhez beszélő jegyesenek a hangja”.

Az Egyház jegyesi állapotában éri el végső teljességét: ez az Istennel kötött szövetség bibliai alap gondolata. Így lesz a jegyesszimbolika Isten és az ember személyes szeretetkapcsolatának képévé. Isten menyegzőn akarja magát az embernek ajándékozni: „Jöjjetek a menyegzőre” (Mt 22,4-9). Amikor az ember Isten felszólítására válaszol, hasonló azokhoz az „okos szüzekhez”, akik égő lámpákkal mennek „a vőlegény elé” és belépnek vele a menyegzős házba (Mt 25,9-10). Ezért a jegyesszimbolika a keresztény élet azon titkai közé tartozik, amelyek az Istennel való találkozás középpontjába a szeretet odaadását helyezik. „Ilyen szeretetre teremtettünk” (Keresztes Szt János).

Gerda von Brockhusen

→ érosz, Mária, misztika, szimbólum

Jézus-imádság

A Jézus-imádság – amelyet a nyugatiak a szív imájának neveznek, a szlávok és a görögök többnyire lelki, belső imának – a keleti egyház ima- és elmélkedési formája, amely lassanként a nyugati kereszténységben is elterjedt. Módszere miatt nyugaton nem ritkán a kereszténységen kívüli (ázsiai) elmélkedési forma megfelelőjének tekintik. Megismerésének fő forrása az „Egy orosz zarándok őszinte elbeszélései” c. könyv.

E könyv első kiadása 1870-ben névtelenül jelent meg, és szerzője mindmáig ismeretlen. Az 1884-ben megjelent harmadik orosz kiadást a nagy sztarec, Theophan püspök remete (1815-1894) készítette elő, de ez lényegesen eltér a két korábbi kiadástól. 1911-ben Moszkvában – szintén névtelenül három újabb elbeszélés jelent meg, melyek inkább tanító jellegűek.

Az „őszinte elbeszélések”-ben leírt és ajánlott imamód több mint másfélezer éves történelmi fejlődés eredménye. Ennek az útnak kezdete az Újszövetségben, mégpedig a Jézushoz intézett fohászokban (Mt 15,22; 20,31; Mk 10,47; Lk 17,13; 18,13 és 18,38), továbbá az állandó imádságra figyelmeztetésekből van (Lk 18,1; Ef6,18; 1Tessz 5,17).

Az 1Tessz 5,17 az „őszinte elbeszélések” kiindulópontja, teljes kibontakozása a hészükiazmussal egyidejű. Az állandó imádság begyakorlására különféle rövid röpmákat, „egyszavas” imádságokat használtak. Ezek két, szigorúan el nem választható alaptípusra, a segély- illetve bocsánatkérésre vezethetők vissza: „...segíts meg!”, „...irgalmazz!” A rövid bibliai szövegek, többnyire zsoltárversek hangos vagy csupán belső ismételtetése a keresztény „meditáció” ősfarmája. Lassanként „Jézus” neve uralkodó helyet kapott ezekben a röpmákban. A 6. században írt „Szent Doszitheosz életében” tűnik fel először a később megszokottá vált forma: „Uram, Jézus, könyörülj rajtam!” A 7-8. század Sinai-hegyi szerzetességben a Jézus-imádságot már a lélegzetvétellel hozták kapcsolatba.

A Jézus-imádság módszeres végzése az Áthosz-hegyen alakult ki, és a 13. század második felétől kezdve irodalmilag is megtalálható főleg három írónál: *Nikephorosz* szerzetesnél, *Sinaita Gergelynél* (1255-1346), aki a Sinai-remeteségből Krétán keresztül jutott Áthoszra, és egy *Pseudo-Simeon* nevű új teológusnál, aki azonban valószínűleg azonos Nikephorossal. A három szerzetes által leírt módszer vázlatosan ez: 17-20 cm magas zsámolyon ülve a fejet, vállat lehajtva a szemet a szív bensejébe kell irányítani. A lélegzetet lassítani kell és egyidejűleg össze kell hangolni az imádság ritmusával. Belélegzőskor: „Uram, Jézus Krisztus (Istennek fia)”, a kilélegzőskor: „könyörülj rajtam (bűnösön)” mondandó, s közben az imádkozó tudatának a szív központjára kell összpontosítania. Miközben az ember az orron keresztül a levegőt a tüdejébe szívja, a Lélek a lélegzettel együtt „beszáll” és bensőleg a szív terét keresi.

Az utasítások azonban soha sem egyértelműek, főleg azért nem, mert az összetettebb gyakorlathoz tapasztalt tanító szükséges. Pl. Nikephorosznál úgy tűnik, hogy a lélegzet követése és a szív terének keresése megelőzi a tulajdonképpeni Jézus-imádságot.

Ez az „imádkozási mód” ellenzőkre is talált, elsősorban a Kalábriai *Barlaam* szerzetesben (+1348). Gregoriosz *Palamas* (1296-1359) védelmébe vette: mivel a test önmagában jó, a meghatározott testtartás és a lélegzet ellenőrzése főleg a kezdőknél segítheti a belső összeszedettséget.

Később a XIX. század nagy orosz sztarecei nem sokat törődtek a testi technikával. Ignatyij *Brianhanyinov* püspök (1807-1867) tanácsa jellemző: „Nem ajánljuk szeretett testvéreinknek, hogy azt a technikát belső életük részévé tegyék, csak abban az esetben, ha jó gyümölcssei nyíltan mutatkoznak... Az imádság lényege a lélek és a szív egyesülése, és azt a munkát Isten kegyelme viszi végbe abban az időben, amit ő határoz meg. A tudatos

légzéstechnikát az imádság nyugodt mondása ... és a lélek vágyának imádságba foglalása tökéletesen helyettesíti.”

Oroszországban a Jézus-imádság már a 12. század első felében bizonyítható. Nil *Szorszkij* (1433-1508) vitte a tulajdonképpeni hészükiaszta elemet a szív imádságának gyakorlásába. Ez az imagyakorlat Paiszij *Velicskovszkij* (1722-1794) tevékenysége által érte el virágkorát. A XVIII. század vége és az egész XIX. század Oroszországban a lelkiélet nagy tanítómestereinek, a sztareceknek a kora. A Jézus-imádság és a sztarecség virágkora, amivel egybeesik az „őszinte elbeszélések” keletkezése is, elválaszthatatlan a *Philokália* megjelenésétől, ami már az „elbeszélésekben” is fontos szerepet játszik.

A *Philokália* egy több kötetes gyűjtemény, amelyben a keresztény kelet több mint harminc szerzőjének szövege van összegyűjtve a III-XV. századból. Ezek a szövegek valami módon mind a Jézus-imádság gyakorlatára utalnak: módszerére, a vele szükségszerűen egybekötött életmódra, továbbá az elmélyült imádságból adódó, misztikus ismeretekre, azok megjelenési formájára és teológiai jelentőségére. A *Philokália* 1792-ben jelent meg Velencében, mégpedig görögül, Nikodemus Áthosz-hegyi szerzetes és Makariosz korintusi püspök kiadásában. Ezt követte 1793-ban egy ósláv kiadás Paiszij *Velicskovszkij* tollából, de ez valójában a görög szöveg fordítása. A már említett Theofán püspök-remete gondoskodott egy orosznyelvű kiadásról. Később a *Philokália* – részleteiben vagy egészében – nyugati nyelveken is megjelent. Még a laikusok körében is nagyon elterjedt és mind a mai napig a keleti egyház lelki hagyomány- gyűjteményének és az ortodox lelkiségnek útmutatójának számít.

Ebben az összefüggésben az ortodox lelkiség e lényeges anyaga nyugaton is mérvadó lehet a Jézus-imádság végzői számára, és nem vezet eltévelyedésekhez. Így ugyanis a Jézus-imádság nem más, mint a lélek alázatos önfelajánlása bűnössége tudatában. Emellett az Üdvözítő Jézus megmentő nevének szerepe az újabb orosz vallásosságban mind erősebb jelentőségű. Olyannyira, hogy az 1907-ben egyetlen egyszer megjelent könyv, *A Kaukázus hegyein két remete sztarec beszélgetése a szívünk Urával való egyesülésről a Jézus-imádság révén* – ez volt egyébként az utolsó összefoglaló mű a Jézus-imádságról – 1912/13-ban az Áthosz-hegyen és egész Oroszországban heves vitát váltott ki a Jézus istennév fölött. Katolikus részről később Jézus istenségével kapcsolatban az orosz teológus, I. *Kologrivov* a következőképpen magyarázta a Jézus-imádságban a név jelentőségét: „Jézus neve itt sokkal több, mint külső jel. Úgy jeleníti meg az Urat, amint jelen van egy megszentelt ikonban vagy más szentelményben. Ameddig ez az imádság csupán mechanikus, ellenőrzött gyakorlat, célját téveszti. A léleknek is el kell mélyülni benne. A léleknek kell birtokba vennie, hogy az isteni sugár átjárja a lét legmélyét és megvilágítsa azt.” Ilyen értelemben figyelmeztették a sztarecek tanítványait, „hogy szálljanak le az agyból a szívbe.”

Emmanuel Jungclausen

→ Athosz, hészükiazmus, ikonok, imádkozó testtartás, imádság, jóga, ortodox lelkiség, szív imádsága, szív, távolkeleti lelkiség

Jézus Krisztus

1. Jézus Krisztus a kérdező és a kérdés. Jézus Krisztus – a vele foglalkozás, a gondolkodás róla, keresése, a vele kapcsolatos állásfoglalás, a belé vetett hit: ennek a két kérdésnek a fénykörébe tartozik: „Kinek tartják az emberek az Emberfiát?” ... „Hát ti mit mondotok, ki vagyok?” (Mt 16,13.15). Egyúttal ez a két kérdés a koordináta rendszere a Jézus személyével kapcsolatos saját kérdéseinknek is. Végeredményben Jézus maga veti fel a krisztuskérdést. Megfogalmazása az első evangéliumban univerzális és egyben konkrét: szem előtt tartja az egész emberiséget és történetét éppúgy, mint az egyes embert.

Jézus létezését ma már ritkán tagadják teljesen, s történelmietlen mítoszokkal sem ködösítik el személyét. Néhány kivételtől eltekintve (pl. B. P. Handke: „ártalmatlan nagyzó”) értékelése „a legzsídóbb zsidótól” (J. Klausner) az „ateisták Jézusáig” (M. Mahovec) terjed. Mindez azonban nem érinti azt az igényt, amit a keresztény hit és teológia a „Jézus a Krisztus” rövid összefoglalásban adott, vagyis azt a tényt, hogy éppen ő – a világtörténelem kis része – az egész történelem értelme. E tény távlatában folytatódik és érvényes az elfogadott és elutasított jeltől szóló jövendölés (Lk 2,34).

Emberi létünk történetiségének kitágult ismerete lényegében teszi kérdéssé Jézus Krisztus személyét és jelentőségét. Úgy tűnik, hogy a világ és az emberiség új dimenzióiban látszólag nincs többé helye Jézus Krisztus egyetemes igényének. Hogyan állhat meg ezen realitások előtt? Egy mindent relatívvá tévő történetiség – amennyiben a történelmi lét mindig együttlétet, közléseket és kapcsolatokat jelent – az egyetemes igazságot is kérdéssé teszi. Másrészt a modern, emberközpontú keresztény hit és az emberi szubjektivitás Szent Ágostont idézve bővíti ki önértelmezését: „Mínt hogy Ő (Jézus Krisztus) Isten volt, emberré lett, hogy az ember emberként ismerje meg magát”.

Hogy Krisztus nélkül is létezhet a világ, annak az is alapot ad, hogy korábban hangsúlyosabban hirdették a világtól független Krisztust, és egy olyan világot, amely annyira más, mint Isten, hogy szinte nélküle létezik. Ha ellenben komolyan vesszük Jézus szavait Istenről, a világ Teremtőjéről és a világról mint Isten teremtményéről ill. Isten új teremtményéről, akkor a világ Krisztushoz és evangéliumának központjához tartozik. A Caesarea Philippinél feltett kérdés ma újból esedékes. Így Jézusnak a világra és emberiségre vonatkozó jelentőségének kérdése nem választható el a vele való kapcsolat kérdésétől. A továbbiakban ez áll előtérben.

2. A Szentírás tanúsága. Éppen amikor a Jézussal való kapcsolatot akarjuk megérteni, szembe találjuk magunkat az Újszövetségi Szentírás, mindenek előtt az Evangélium azon sajátosságával, hogy nem közömbös történetírói, hanem igehirdető célzattal született művek szólnak hozzánk. Ez látszólag a „történelmi Jézus” vagy az „igehirdetés Krisztusa” közötti választás elé állítja az olvasót. Ennek megfelelően az ember vagy a földi életének emlékeiből összeállított Jézus Krisztussal keresi a kapcsolatot, vagy az Újszövetség húsvét utáni tanúságtételét hiszi el Krisztusról.

De ez a kettő, a történelmi Jézus és a hit Krisztusa ugyanaz: e kettő energiáktól feszülő, elválaszthatatlan egységében válik valóra Krisztus húsvét utáni jelenléte és ez teszi lehetővé az elmélyültebb találkozást vele.

Az evangéliumok a sokféle kapcsolatban álló és élő Jézust mutatják be; eleve senki sincs elzárva tőle. Életének és cselekedeteinek alapja egyedülálló istenismerete és Istenről hirdetett tanítása (vö. Mt 11,25). E tanítás központja az, hogy Isten az Úr, hogy mi az ember igazi embervolta és a világ üdvössége. Isten közelgő országának meghirdetése új kapcsolatot hoz Isten és az ember között, aminek újdonsága az, hogy az embernek része lehet Jézus és az Atya kapcsolatában. Amikor Isten megbocsátó, békét szerző és gyógyító szeretete az emberhez közeledik, lehetségessé válik a megtérés, megújulnak az emberi kapcsolatok; új

étosz, új életstílus keletkezik, ami Jézusra irányul, és az ember úgy kezd létezni és cselekedni, ahogyan Isten cselekszik (vö. Mt 5,48). Ekkor kezdődik el Isten országa és uralma, amint ez a tanítványok körében történt. Isten országa éltető erejének titka maga Isten, aki senki máséhoz nem hasonlítható, akiről egyedül csak Jézus Krisztus tanúskodhat szavával és cselekedeteivel, életével és halálával, személyével és létével. Ebben az Istenről és az ő országáról szóló örömhírben benne foglaltatik Jézus tudatos halál-vállalása is.

Jézus tanítása az Isten országának közeledéséről szorosán összefügg a személyével (vö. Lk 12,8). Ezt az országot szóval és cselekedetekkel hirdető Jézus senki mással fel nem cserélhető, ezért merül fel a személyére, önértelmezésére, teljhatalmára és igényeire vonatkozó kérdés („Kinek tartják az emberek az Emberfiát?”). Feltámadásában igazolódik, ami földi életében is megmutatkozott már: Isten általa felülmúlhatatlanul van jelen akkor is, ha csak történelmi emberként találkozunk vele. Ezért lesz a húsvéti esemény a krisztushit teológiai bölcsője (R. Schnackenburg). Feltámadása egyúttal az átmenet az isteni Lélek létmódjában (Róm 1,4; 1Kor 15,45; s mindennek előtt 2Kor 3,17). Ily módon léphet minden emberrel bensőséges kapcsolatba és így vonhatja be az embert abba az Atyával való közvetlenségbe (Gal 4,6), amiben ő maga is élt.

Az ember lehetővé vált kapcsolata a megdicsőült Úrral magába foglalja az általa meghirdetett erkölcsiséget is, ami nem elzárkózást jelent a világtól, hanem az emberi szabadság Istentől meghatározott (hegyi beszéd) új történetét nyitja meg. Ez az etika az a „nagyobb igazság”, ami felülmúlja az egyébként tiszteletre méltó zsidó jámborok igazságát (Mt 5,20). Mivel Jézus személye és tanítása elválaszthatatlanul egybetartozik, egy személyére irányuló mozgalom indul el, és az új igazság csak vele valósítható meg. Ez a követésre való felszólításban jut kifejezésre, ami totális kötődést kíván (Mk 3,14), minden függés felszámolását (Lk 14,25), sőt az élet fölládozását is (Mk 8,35). A követés ezen módját a szinoptikusok húsvét után is „krisztuskövetésnek” (vö. Mt 28,19) tartják – akkor is, ha többnyire nem szó szerint értik a követést –, Szent Pálnál pl. ez „az élet Krisztusban” (vö. Róm 6,1-11).

Szent Pálnál formálódott meg először a „Krisztus-misztika” (A. Wilkenhauser), ami kapcsolat-történet és a *Fil 3,7-14* szerint kölcsönös megragadás és elragadtatás. Ebben a Krisztus és a tanítvány közötti kapcsolat teljes értelme feltárul: a Krisztus-követés Jézusnak, a feltámadt Úrnak vonzására épül. Szent János evangéliumában a tanítvány viszonya Jézushoz „a Fiúba vetett hit” (Jn 8,24), a legmagasabb szintű, bensőségesen személyes hit folyamata; kölcsönös „ismerés” és „megismerés” (vö. Jn 6,69; 8,28; 10,14).

3. *A Jézus Krisztussal való kapcsolat a hittörténet fényében.* Az újszövetségi szerzőket inkább a *Jézus-esemény* érdekli, s innen közelítették meg a Jézus Krisztushoz fűződő kapcsolat kérdését is. Az ősegyház viszont *Jézus lény*e után kutat, s a végső magyarázatot Isten szentháromságos lényegében találta meg. Ez a többnyire elvont zsinati fogalmazások ellenére sem akadályozta meg a Jézus Krisztushoz fűződő kapcsolat – szentírási hagyomány sugallta – keresését. Sokféle Krisztus-központú ájtatosság alakult ki, amelyek közül csupán néhányat lehet elhagyni.

A keresztény lelkiség egész történetén gazdag Krisztus-misztika húzódik végig: az egyik irányzat az intellektuális Krisztus-szemlélés (illuminatio, Alexandriai Kelemtől Szolovjevig). Ennek kiindulópontja Jézus Krisztus istensége azzal, hogy emberségét mindig megvilágítja a megdicsőülés fénye. A másik irányzat inkább a földi, szenvedő Megváltóra tekintő személyes szeretetmisztika (Szent Ágostontól Clerveaux-i Szent Bernát jegyes- és szenvedés-misztikáján át a *devotio moderna* és a karmeliták misztikájáig).

Az egyesülmisztika különösen feltűnő formája már a Kelet egyszerű Jézus-imádsága (hészükiazmus), vagy pedig a mai Jézus Szíve-tiszteletben kivirágzó középkori Jézus Szíve-misztika (Hackeborni Szent Mechtild). A misztikától el nem választható, mégis sajátos jellegű Jézus életének normatív szemlélése Szent Ignác világ felé forduló rendjében. A

misztika néha nagyon individualista kezdeményezéseit mindig felülmúlja a szentségi, s főleg az eucharisztikus áhítat. A Szentföldre, Jézus földi életének színhelyére irányuló zarándoklatok (Assisi Szt Ferenc), sőt még a keresztes hadjáratok is a krisztusmisztika „laikus” formáinak tekinthetők.

Az Úr eszkatologikus visszatérésnek várása már a korai szerzetességben a krisztuskapcsolat központja volt. A lovagrendek és a mintájukra keletkezett beteg-, szegény- és fogolygondozó közösségek a világ felé és a világtól visszahúzódó misztika irányai között teremtettek egyensúlyt.

A Krisztus iránti tisztelet a legutóbbi két században, Egyházon kívül is (pl. Simone Weil) az Egyház eddigi örökségéből meríti indíttatásait (P. de Bérulle; J. M. Sailer, Ch. de Foucauld).

4. *A Jézus-kapcsolat a mai életben.* A Szentírásból merített, majd teológiailag megalapozott Jézus-ismeret tanítja: a teljesen az Atyáért élő Fiú úgy él értünk emberekért, hogy az Atya és a Fiú Lelkében mi magunk is fiakká lehetünk. A döntő kérdés azonban az, hogy Jézus a mai ember számára csak a hitben közelíthető-e meg (R. Bultmann; K. Barth- bár kicsit másként), vagy a tapasztalás révén is? Ha komolyan vesszük, hogy Jézus Krisztus húsvétkor valóban életre támadt és jelen van, akkor nem tekinthetjük csak olyannak, mint aki fölvetetett (eltávolodott tőlünk) az isteni életbe. Akkor mint azelőtt, most is közeledik hozzánk, vannak érintkezési pontjai a mi valóságos életünkkel, amelyek lehetővé teszik a megismerését, ha mi nem akarjuk, hogy idegen maradjon számunkra. Az Istenember utáni kérdés mindig jelen van mostani, valóságos emberi életünkben (K. Rahner), bár a Jézussal való találkozásnak minden esetben többnek kell lennie, mint pusztán emberi tapasztalásnak.

Ha figyelembe vesszük az Újszövetség útbaigazításait (pl. az emmauszi tanítványok történetének szerkezete: Lk 24,13-35), akkor már azokban megtaláljuk azt a két nagy utat, melyeken Jézus Krisztushoz közeledhetünk: ezek a hétköznapi élet eseményeiből és a vallásos élet megnyilvánulásaiból nyíló utak (E. Schillebeekx: etikus és misztikus krisztusismeret).

– *A hétköznapi élet eseményeiből való megközelítés.* A Jézus gondolkodásával és cselekedeteivel való azonosulásra csak a szabad ember képes. Aki hozzá, a szabadítóhoz hasonlóan él, vele együtt a kiengesztelődésben, az Isten igazságosságában mindenki számára munkatárs lesz; az emberek Jézus Krisztusban gyökerező határtalan testvériségében lelepleződik Jézus „inkognitója”. Mindezt egy konkrét egyházi közösségben megélni – korlátaikkal küszködő és bűnös emberek között –, vagy legalábbis megkísérelni: ez jelenti Jézus Krisztust az Ő Egyházában szeretni. Az el nem hárítható szenvedés és keresztt, s végül a halál vezethet teljes sorsközösségbe vele, amelyben csakúgy, mint Ő, az Atya felfoghatatlan akaratára hagyatkozhat az ember (K. Rahner).

– *A vallásos élet megnyilvánulásaiból való megközelítés.* A klasszikus, elmélkedő megközelítés mellett (ami Jézusnak az evangéliumokban ábrázolt életéről való elmélkedéssel kezdődik) ma újra nagy jelentőséget nyer az egyház szentségi tevékenységében, s elsősorban az Eucharisztia ünneplésében Jézus cselekedeteinek jelképes-érzékeltető utánzása. Ehhez járul még a magánimádság világának meghittsége. Jézus Krisztus tegező megszólítása az imádságban, amennyiben ez a Szentírás szelleméből és életünk valóságából formálódik, ma is Krisztus barátságához vezet. A klasszikus imaformák (pl. a keleti egyház Jézus-imádsága, vagy a szentségimádás) ma is hatékony segítség.

Fontos azonban tudnunk, hogy önmagunk teljes elhagyása nélkül egyik út sem visz célba. Találkozásunk Jézus Krisztussal csak egész életünk folyamán gyakorolt türelemben, nyíltságban és hűségben, szenvedésekben, válságokban, visszaesésekben és újrakezdésekben kristályosodhat ki. Egyénileg is, közösségileg is csak akkor ismerhetjük meg Jézus Krisztust, ha vele, az ő sorsával akarunk egyesülni, vagyis hittel várjuk a közeledését, keressük a hozzá vezető utat, és az élet valóságait az egyházi hagyományra támaszkodva magyarázzuk.

Heinz Geist

-> beteljesedés, devotio moderna, Egyház, ember, Eucharisztia, evangélium, föltámadás, hegyi beszéd, humanitás, Húsvét, imádság, irgalmasság, Isten uralma, istenélmény, istengyermekség, kereszt, keresztmisztika, krisztuskapcsolat, Krisztus követése, parúzia, szent, szentség, szolgálat

Jézus Szíve tisztelet

Az egyházban a Jézus Szíve tisztelet „summája” XII. Pius 1956. máj. 15-én kiadott enciklikája, a *Haurietis aquas*, melyben a pápa a Jézus Szíve tisztelet „csodálatos újkori fejlődéséről” beszél. E tisztelet ezzel az enciklikával érte el csúcát, majd hamarosan a jelen egyházi élettel együtt válságba került.

Ha XI. Pius a Jézus Szíve tiszteletet kiváló gyógyszernek mondja a kor rendkívüli bajaira (*Caritate Christi compulsi* enciklika, 1932. május 3.), akkor azoknak, akik ma kereszténység jövőjéért aggódnak, meg kell kérdezniük, hogy Isten népének javára hogyan lehet megújítani és elmélyíteni a Jézus Szíve tiszteletet.

1. Minden beszűkítés ellenére is Jézus Szívét az „összó” értelmében kell venni. Jézus Szívének tiszteletében Jézus Krisztus személyét tisztelik. Ez a szív Jézusnak az Atyával és az emberekkel való kapcsolatának eredeti, legbensőbb, teljesen emberi (tehát testi-lelki) és személyes (tehát isten-emberi) központját és forrását jelenti. Mindennek alapja Jézus szeretete, reális jelképe pedig a megfeszített Úr lándzsával átszúrt szíve.

2. Az így értelmezett Jézus Szíve tisztelet eredeti forrása a *Szentírás*; ezért újra meg újra a biblikus alapokra kell visszatérnie. Az Ószövetségből azok a szövegek tartoznak ide, amelyek kifejezetten a Messiás szívéről beszélnek, de e részeket mindig összefüggésükben kell olvasni. Így idézi a *Zsid. 10,5-7* a *Zsolt 40,7-9*-et, amikor Jézus e világba lépésével kapcsolatban szívének engedelmességéről beszél, és a *Zsolt 22,15* és *69,21* a szenvedő Messiás szívének fájalmát. Péter apostol pünkösdi beszédében a *Zsolt 16,9-t* a Föltámadott szívének örömeiként magyarázza (ApCsel 2,30-31).

Az Újszövetség fényében a Jézus Szíve tisztelet szentírási udvarához tartoznak azok az ószövetségi sorok is, amelyek a messiási üdvösségről a feltörő forrás hasonlatával beszélnek (Iz 12,3; Ez 47,1-12; Zak 13,1). Az Újszövetségből mindenk előtt a János evangélium két összetartozó részére kell gondolnunk – Jézus felhívása az utolsó sátoros ünnepen (7,37-39), és a Megfeszített oldalának megnyitása (19,34), mert ezek a helyek alapozták meg a patrisztikus teológiában „a Jézus Szíve a kegyelem forrása” tanítást.

3. A Jézus Szívéről szóló tanítás és a szent Szív tisztelete évszázados hagyomány folyamatában alakult ki és kapcsolódik össze. Az egyházatyák a II. századtól egészen a korai középkorig „az élet forrása” titulus alatt fejtették ki a Jézus Szíve titok üdvösségtörténeti-objektív oldalát: az Átszúrt szívéből árad az üdvösség teljessége, a Szentlélek, belőle születik az Egyház, áradnak a szentségek és az örök élet ajándéka.

Az egyházatyák tanításából és a misztikusok tapasztalataiból táplálkozva bontakozott ki a középkor folyamán és az újkor kezdetén a Jézus Szíve titok szubjektív oldala: az Átszúrt szívéből forrásozó kegyelmeket mint „szíves” szeretetének ajándékát fogadják, amelyre az ember hálás, szerető odaadással válaszol. Mivel a Jézus Szíve tisztelet két összetevője, az objektív és szubjektív oldal a liturgikus ünneplésben ötvöződik, mindkettőt állandóan újra, meg újra fel kell fedoznünk.

4. Jézus Szíve sokkal nagyobb titok, mintsem azt a sokszor ügyetlen és indiszkrét beszéd ki tudná fejezni. A Jézus Szíve tisztelet lényegét a következőképpen lehet leírni: élő hit a szeretetben, amit Isten Jézus Krisztusban ajándékozott és újra ajándékoz az embereknek; bensőséges, személyes megragadottság az imádságban és elmélkedésben Jézus Krisztus által, akinek az Atya és az emberek iránti szeretete a kereszten lesz teljessé és az átszúrt szív jelében mutatkozik meg; bizalomteljes merítés „az élet forrásából” a szentségi életben, főként az Eucharishtiában; s válaszként az egész ember odaadása a szív mélyéből. E válasz a Jézus Krisztus Szíve érzületének megfelelő életmódban és a felebarát önzetlen szolgálatában mutatkozik meg.

5. Természetesen ezek az alapelemek más módon is megtalálhatók a keresztény jámborságban. A Jézus Szíve tisztelet a keresztény élet központjába és legmélyébe akar vezetni. Ilyen értelemben a Jézus Szíve tisztelet az egész keresztény élet *szíve* és *summája*, amint azt a *Haurietis aquas* mondja.

Josef Stierli

→ jámborság, kereszt misztériuma, kereszt, keresztmisztika, krisztuskapcsolat, szív

jóga

A *yoga* szó kapcsolatban van a latin *jugum*, 'járom, iga' szóval és *leigázással, járomba fogással* lehet lefordítani. A fogalom tartalma az egyeddé válással, illetve az egyén előtérbe lépésével tönkrement egység helyreállítása. Közelebbről az ember önmagával való legbensőbb egységéről van szó, ami elvezet az isteni forrással való egységhez. Az út a belső megvilágosodás és összeszedettség fokozatainak begyakorlásán át vezet és ebben a lélegzés meghatározó szerepet játszik. A jógázó annyira elmerül ebben, hogy az *én lélegzem* helyébe a *lélegzés* lép.

A legbensőbb önmagunk és az isteni ős-ok kapcsolatáról a *Bhagavadgita* tanító költemény bizonyos transzcendenciát árul el, ami összefügg a *bhaktinak* nevezett istenszeretettel.

Különbséget kell tenni a *Hatha-Yoga* és a *Raja-Yoga* között. Az előbbi a testből indul ki és többnyire egészségtaná laposodik; az utóbbi elmélyülésre törekszik és a megvilágosodáshoz (samadhi) vezet. E megvilágosodással lép be az ember a *brahmába*, az isteni ős-okba, ami nem ritkán az abban való feloldódásig, az egyedi lét megszűnéséig fokozódik. Ennek ábrázolására használják az óceánban eltűnő hullám hasonlatát. A jóga módszereiből a keresztény is tanulhat.

Johannes B. Lotz

-> hészükiazmus, keleti elmélkedés, távolkeleti lelkiesség

jóság

Jónak nevezzük azt az embert, akit felebarátai jószándékúnak, jóakarátúnak és értékönzetlenül kiállónak ismernek meg. A jó emberből áradó, biztosságot ajándékozó melegség a szívből, a személyiség központjából fakad. Ezért a megtapasztalt jóság a személy jóságára enged következtetni, akitől származik. Egy jó emberrel való találkozás megérint és nem marad hatástalan arra, aki a szívéhez közel engedi a tapasztalt jóságot.

1. *A jóság a Szentírásban.* Az Ószövetségben kevés utalás van az emberi jóságra (Zsolt 112,5), mert a jóság Jahve lényeges, kiemelkedő tulajdonsága, és Isten teremtményei iránti megelőző és jóakaró szeretetét jelenti. Isten jósága, jóságos lénye az Úr dicséretében fejeződik ki, ami a megfelelő válasz Isten jótetteire (Zsolt 106,1; 107,1; 136,1; Jer 33,11). Gyakran szorosan összefügg egymással a jóság és az irgalom (Zsolt 86,5; 144,7-9), egészen a „jóságos irgalomig” (69,17; 109,21). E két fogalom kölcsönösen megvilágítja egymást és ugyanarra a valóságra, Jahve jóságos emberhez fordulására utal.

Az Újszövetség (de főleg Szent Pál levelei) az *irgalmasság, kegyelem és szeretet* kifejezései mellett használja a *jóságot* is, hogy leírja Isten kegyelmi működését Jézus Krisztusban (Róm 2,4; 11,22; Ef 2,7; Tit 3,4). Az irgalmasság a szerető Isten együttérzését, a jóság inkább tevékenységének ingyenességét hangsúlyozza. Isten jóságának határtalanságával indokolja Jézus az ellenségszeretet parancsát (Lk 6). Az „édes és könnyű iga” Istennek Jézus által fölkinált és általa megtapasztalható jósága, ami az embert is a felebarát iránti jóságra vezeti (Mt 11,28-30).

Szent Pál leveleiben erkölcsi követelmény a jóság, amellyel a keresztényeknek Isten és Krisztus jóságát kell utánozniuk (Ef 4,32-5,1; Kol 3,12), s az irgalmasság, az alázat és a türelem mellett a keresztény szeretet lényeges alkotóeleme (1Kor 13,4; 2 Kor 6,6). Pál apostol szerint a jóság a Lélek gyümölcse (Gal 5,22), melyet az Isten szeretete által a hívő lelkébe kiáradó Lélek (Róm 5,5) terem.

2. *A jóság spirituális dimenziói.* Teológiailag a jóság az Isten lényegéből áradó, kegyelemként – azaz ingyen és meg nem érdemelten – ajándékozott szeretet az ember iránt. Ez a jóság a maga gazdagságában és teljességében Jézusban és Jézus által lett megismerhetővé (Ef 2,1-10).

A jóságot mint alapvető keresztény magatartást Isten kegyelme teszi lehetővé, amennyiben az ember engedi, hogy a kegyelem elérje személyiségének központját. Emberi viszonylatban a jóság az Isten hozzánk lehajló szeretetének megfelelő magatartás minden ember felé. Mindkét alkalommal a szeretet dimenziójáról, önkéntes kezdeményezésről és nagylelkűségről van szó. Kiszámíthatatlansága és ingyenessége miatt a jóság, a szeretet, az irgalmasság és a kegyelem a mai teljesítményre és haszonra irányuló világban – amelyben mintha Isten többé már nem is fordulna elő – egyáltalán nem magától érthető. Éppen ezért ma sokkal fontosabb, mint valaha, hogy a keresztények magatartásából a többiek a jóságot igazi emberi értéként ismerhessék meg.

Az imádságba és a szentségekbe gyökerezett élet és a közösséggel való kapcsolat segíti a keresztényeket abban, hogy nyíltak és fogékonyak legyenek Isten tapintatosan finom jóságának nyomai és jelei iránt, mellyel kegyelme az emberekben és a világban működik. Számukra azonban Isten jóságának legnagyobb jele Jézus tanítása és személye.

Franz Müller

→ alázat, humanitás, irgalmasság, karitás, kegyelem, Lélek gyümölcsei, szeretet, türelem

jövő

Az ember mint időbeli lény mindig nyitott a jövőre. A jelenben él, ami mérhetetlenül kicsi és mindig táplálni kell a jövővel. Minden pillanatban valami jelenné válik a jövőből, hogy múlttá legyen. Az ember kitekint és várakozik, a jelen pillanatot nem tudja meghosszabbítani, hanem arra kell felkészülnie, ami még nem jelen való. Mivel nem tudhatja, mi következik, bizonytalan, aggódik és gondokkal küzd. Szeretné előre látni, megtervezni, valamiképpen előrehozni a jövőt és beleavatkozni annak folyamatába. A látnoki képességgel megáldott emberek és próféták, valamint a csillagjósok, jósdai papok megpróbálták kifürkészni és elmondani a jövőt.

1. *Ószövetség.* Népe kormányzó, gondviselő Istennek ismeri az Urat, aki lát előre és törődik vele. A próféták hirdették, hogy Isten az idő fölött áll és a jövő ura. „Amik eddig történtek, azokat előre kijelentettem, az én szám hirdette meg, én adtam tudtotokra. Aztán hirtelen megtettem és beteljesedtek... kijelentettem neked jó előre mindent, mielőtt megtörténtek, tudtul adtam neked”. (Iz 38,3-5) Isten eljövételét elsősorban az ítélet napjaként várják, de ez a nap királyi uralmának kezdete is. „De ki tudja majd elviselni jövőtele napját? Ki állhat meg előtte, ha megjelenik?” (Mal 3,2). Ezért törekszik a jámbor ember arra, hogy higgyen Istenben, mert: „Csak a békességes embernek van jövője..., a gonoszok hada elenyészik” (Zsolt 37.37)

2. *Újszövetség.* Jézus eljön, hogy meghirdesse az idők beteljesedését, Isten országának közeledtét (Mk 1,15). A megváltással a jövő betör a jelenbe, mégis eljövendő marad, mert még nem lett nyilvánvaló. „Aki hallja szavamat és hisz annak, aki küldött, annak örök élete van, nem esik ítélet alá” (Jn 5,24), azaz már a jövőben él. „Mindenki, aki Krisztusban van, új teremtmény, a régi megszűnt, valami új valósult meg” (2Kor 5,17). A hívő azonban várakozik – „Isten nekünk valami jobbat tervezett” (Zsid 11,40) –, még nem jutott el a színelátásra: „ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről színre” (1Kor 13,12). A keresztény is reménykedve áll a jövő előtt, amit pontosan nem ismer, jóllehet bízhat benne: „Most Isten gyermekei vagyunk, de még nem nyilvánvaló, hogy mik leszünk” (1Jn 3,2). A már megtörtént megváltás és az Isten országának még meg nem történt hatalmi megalapítása közti feszültség teszi nyitottá a keresztény egzisztenciát és ébreszt várakozó vágyat az idők beteljesedése iránt: „nincs itt maradandó városunk, hanem az eljövendőt keressük” (Zsid 13,14). De már megkaptuk az igazság lelkét, aki „elvezet benneteket a teljes igazságra... és a jövendőt fogja hirdetni nektek” (Jn 16,13).

3. *Teológiai szempontok.* Már az első keresztény századok teológusai is kapcsolatba hozták a jövőt Isten időkfölöttiségevel: „Az örökkévalóság a határtalan élet teljes, egyidejű és tökéletes birtoklása” – mondja Boëthius. *Alexandriai Kelemen* Krisztust – aki az alfa és az omega, a kezdet és a vég, aki a véget kezdetté teszi – *küklosznak* mondja; Ő a ciklus, a kör, ezért az idő folyamata nem nagy jelentőségű. Szent Ágoston *Vallomásaiban* elmélkedett az időről és az örökkévalóságról, a jelenről és a jövőről. Megkérdezi: „Hol láthatták a jövő tanítói az eljövendőt, ha még nincs itt”; és a választ imádsággal adja meg: „Bened, kinek számára nincs jövő”. Istenben láthatják a próféták a jövendőt, aki nem egymásutániségben él, s akiben nincs be nem teljesült jövő.

Az emlékezetéről szóló tanításában Szent Ágostonnak sikerült szemléltetni annak lehetőségét, hogy az ember a jelenben felidézheti a múltat és elővételezheti a jövőt, mert a „memória hatalmas palotájában” mindkettő számára van hely.

Az őskereszténységben voltak olyan korszakok, amikor az Egyház teljes figyelmével annyira Krisztus eljövételét várta, hogy mellőzte a jelent, s teljesen a jövő, Isten országának eljövetele határozta meg a keresztények magatartását és jámborságát. A XII. században egy kalábrizi apát, *Joachim a Fiore* a Szentlélek eljövendő korszakáról szóló tanításával

ébresztette föl a jövőbe vetett reményt. A későbbiekben is gyakran fölírta az Egyházat az ezeréves birodalom várása (kiliazmus). Főleg akkor léptek föl olyan szentek, akik a tekintetet újra a jövő felé fordították, amikor az Egyház nagyon berendezkedett a földön és elhanyagolta a jövő iránti nyitottságot.

Később az ilyen remények önállósultak és megszülettek az utópiák, azaz olyan ideális társadalmak elképzelései, amelyeket politikai eszközökkel kellene megvalósítani. A jövő szekularizálódott és az öntudatos ember kezébe került. A „remény teológiájának” (J. Moltmann), a „politikai teológiának” (J. B. Metz) és a „felszabadító teológiának” (G. Gutiérrez, L. Boff) próbálkozásai szeretnék összhangba hozni a vallásos reményt és a politikai mozgalmakat. A keresztény ember nem zárkozhat el a társadalmi valóságok elől, de azt is tudnia kell, hogy Isten országa nem a politikai és forradalmi folyamatok révén valósul meg. Teilhard de Chardin művében megpróbálta összeegyeztetni a teológiai és természettudományos kérdéseket: az utolsó ítélet várása és az élet fejlődési folyamata az omega pontban találkozik; amikor Krisztus mindeneket magához vonz, beteljesedik a jövő.

4. Lelkiségi impulzusok. A keresztény lélek hittel bízik abban, hogy az ég és a föld nem független egymástól, hanem egymásra vannak utalva, s hogy a múlt és a jövő a jelenben elevenen egymásba kapcsolódik: a múlt belenyúlik a jelenbe, s a jövőnek van bizonyos jelenvalósága. A kereszténységet fenyegeti az a veszély, hogy túlságosan rögződik a múlthoz, vagy a parúzia, az Úr eljövendő megjelenése túlságosan a jövőre tereli figyelmét.

A jövő reménye miatt nem szabad lebecsülnie a pillanatnyi jelent, mert a jelen pillanat a kegyelem kapuja lehet. „Ostobaság olyan időkben kóborolni, mely nem a miénk, és megfelelkezni arról a pillanatról, amely a sajátunk” –mondja Pascal.

Sokkal rosszabb azonban a reménytelenség és a kétségbeesés, amikor a jövő teljesen kikerült a láthatárból és elveszett minden belé vetett remény. A keresztény sem ismeri pontosan a jövőt, viselnie kell a történelem bizonytalanságát és részesülnie kell Ábrahám sorsában, akiről a Zsidó Levél azt mondja: „Ábrahám hitből engedelmeskedett a hívásnak, hogy költözzék arra a vidékre, amelyet örökségül kellett kapnia. Elindult anélkül, hogy tudta volna, hová megy” (Zsid 11,8).

A szabadságra meghívott ember a jövőjét bizonyos mértékig maga alakíthatja. Az ajándékba kapott idő lehetőséget ad számára a megtérésre, a hibák és a bűnök leküzdésére, a helytelen lépések jóvátételére. Amit Isten a teremtésbe mint erőt és lehetőséget elrejtett, annak a kibontakozáshoz időre és türelemre van szüksége. A Miatyánkban kérjük is, hogy megérthessük Isten akaratát és bizalommal nézhessünk az Ő országának eljövetele elé.

Otto Betz

→ emlékezet, idő, isteni gondviselés, mulandóság, örökkévalóság, parúzia, pillanat, remény, várakozás

K

kapcsolat

I. A kapcsolat mint viszony. Az élő hitű keresztény ember kapcsolatát mindig a minden teremtményével kapcsolatban Isten lévő határozza meg, amint azt az 1Kor 15,28-ban az újszövetségi isteneszme célként tünteti fel, azaz „hogyan legyen minden mindenben”.

Ez annyit jelent, hogy Isten Jézus Krisztusban magához akar vonni mindent, nem elégszik meg csak egy résszel, vagy ahogy ezt W. Becker és U. Schaffer mondja: „Nem szabad áztatni magunkat, és azt hinnünk, hogy Isten megelégszik a világ és az ember egy részével. Neki minden és az egész kell. A szeretet fogalmához hozzátartozik, hogy Isten szeretete mindig mindent magában foglal és a mindenben érvényesül. Minden művének ősmintája, akár a teremtésről, akár a megváltásról van szó, Ő mindig ugyanaz: a szeretet.”

A hívő ember egész hívő élete folyamán azzal próbálkozik, hogy Jézus Krisztus Lelkében, a megváltó szeretet Szentlelkében kapcsolatba léphessen mindennel. Ez a „kapcsolat” lényege szerint elfogadó, befogadó szeretet, mely nem meri előírni, hogyan „viselkedjenek” az emberek és a dolgok. Ezért nem „parancsoló kapcsolat”, ami keresztetzi vagy támadja, végül pedig megsemmisíti a másik életét. Az igazi kapcsolatot az őszinte bizalom jellemzi, amely mindent helyesel a hit alapján, mert biztos az isteni kegyelem működésében. Igaz, hogy ez a magatartás nem zárja ki olyan hibák előfordulását, amelyek változtatásért, megoldásért „kiáltanak”.

Ilyenkor is a pozitív hozzáállásnak kell győznie, mely mer „beilleszkedni” mások életébe, hogy valamit megértsen azok élettikájából és ezért áldja a Teremtőt.

A „kapcsolat” ezért „egymáshoz” vezet, „összehoz egymással”, „egységet” teremt, mert ténylegesen minden jó Istentől származik, hozzá „akar” visszatérni, sőt hozzá „kell” visszatérnie. Bizalmas megértésünk, megérteni akarásunk minden kapcsolat alapja és védekezik minden leszakadás, szétforgácsolódás, részekre szakadás ellen. A kapcsolat, ha nem is képes rá, szeretne mindenki barátja és nem ellensége lenni. A Kol 1,16-17 szavait igyekszik megvallani: „minden általa és érte teremtett. Ő előbb van mindennél és minden benne áll fönn”.

II. A kapcsolat mint kötelék, kötődés, kötöttség. Kötelék alatt hosszabban tartó érzelmi és szociális viszonyt értünk két vagy több ember között; de jelentheti az emberek és meghatározott feladatok, eszmények, berendezések közötti viszonyt is. A kötelék lehet személyes, hivatali, gazdasági, politikai, kulturális, szociális, világnézeti vagy vallási természetű. Mivel a különböző kötelékek az életben valósulnak meg, érdemes föltenni a kérdést, hogy konkrétan milyen helyet foglalnak el az emberi egzisztenciában.

1. Változások a kötelékekben. A korábbi időkhez képest lényeges változások történtek a kötelékek terén. Így pl. a válások száma viszonylag magas, a házasságkötések száma csökken, s ezzel együtt a házasság intézménye jelentőségét veszteni látszik. Megjelennek az emberi együttélés különféle új formái, amelyek nem igénylik a szoros kapcsolatot: ilyen az *élettársi kapcsolat*, a *házasságon kívüli*, a *próba-*, vagy a *papír nélküli „házasság”*. A kapcsolatok ilyen változásai a magánéleten túl egyformán érintik a nyilvános, közösségi és a hivatásbeli, valamint a világnézeti, erkölcsi és vallásos életet és magatartást, s az emberek egymás közötti érintkezését.

Az ilyen és hasonló jelenségek magyarázatra szorulnak. Milyen mélyebb és felszín alatti mozgások mutatkoznak bennük? Talán egy teljesen kötöttségek nélküli társadalom felé haladunk, vagy egy erősebben individuális kötöttségforma van alakulóban, ami az együttélés

új módjait hozza magával? A végkövetkeztetésnél arra is gondolni kell, hogy a tartós kötöttség iránti közömbösségnek, illetve a tőle való idegenkedésnek sokféle oka lehet és nem vezethető vissza közvetlenül a hűség és a szeretet problémakörére. Amint a házasság ténye önmagában nem feltétlen jele az érett felelősségnek és magatartásnak, úgy a szabad életközösség sem egyértelmű kifejezője a kötöttségtől való félelemnek vagy a kötöttségre képtelenségnek. Az általános készségből, hogy a szilárd kötöttségeket fölbontsák, új kapcsolatot teremtsenek és kötöttségek nélkül éljenek együtt, még nem következik magától és szükségszerűen, hogy a kötöttség elveszítette egzisztenciális értékét. Csupán annyi bizonyosodik be, hogy a mai életkörülmények között egyrészt könnyebb fölbontani a meglévő kötöttséget, másrészt a pluralista értékrend megnehezíti a tartós kötöttség őrzését. A kötöttségekben megmutatkozó lazulás sok más folyamatnak a függvénye.

Az tény, hogy manapság a kötöttségeket elősegítő és összetartó tárgyi, társadalmi, gazdasági és hivatásbeli feltételek jelentős része hiányzik. Megváltozott a személy és az intézmény viszonyának jellege is. Az egyéniség és az egyéni illetékesség erősödése a kapcsolatok és kötelékek alakulására is hat. A szeretet és a hűség minden értékelése ellenére az érzelmi és akarati tényezőt jobban hangsúlyozzák, mint a felelősséget és gondosságot, a ragaszkodást és a megbízhatóságot. A sebezhető pont a tartósság, a hosszú vagy élethosszig tartó kötelék igénye. Ez az igény él és számolnak is vele, de többnyire egyéni túlzásnak tartják és megkérdőjelezzik.

Ezeket a kötöttséget megnehezítő irányzatokat azonban nem szabad túlhangsúlyozni. Él ugyanis a kötelék után egy őszinte, jóllehet rejtett igény is. A mai társadalmakban ugyanis a természetük szerint objektíven meghatározott és kényszerű kapcsolatok helyébe a személyesen és szabadon vállalt kötöttség igénye lép. Sok hivatásos és felelős embertől elvárják, hogy megbízható, sőt jó kapcsolatteremtő legyen. A magas pszichikai és kimondottan vezetői képességeket követelő állások viselői elé az intenzív és mély kapcsolatok megteremtésének rendkívüli mércéjét állítják. Ott, ahol egy állás betöltéséhez felelősségtudatra, megbízhatóságra és állhatatosságra van szükség, a bizonytalan magánkapcsolatokat hibának és kockázati tényezőnek tartják.

Ezek a megfontolások és fejlemények a mai kötöttségvállalások óvatos megítélésére figyelmeztetnek, hiszen a maguk módján bizonyítják, hogy a kapcsolatok és kötelékek milyen fontosak az ember és fejlődése szempontjából.

2. *Az ember mint kötődő lény.* Az ember léte kötöttségek nélkül elképzelhetlen. Létünket a kapcsolatteremtő képesség és készség, a kötöttség lehetősége és igénye döntően meghatározza. Az ember kötődő lény, aki a kötöttségekben valósítja meg magát. Egész életútján végigkíséri a kötöttség utáni vágy és a tőle való félelem; élete a kötődés fájdalmas és boldogító tapasztalataiból áll.

A kötöttség vállalása nem egyoldalú magatartás. Egyaránt igényli az önállóságot és a függést, a nyugalmat és a mozgékonyt, a nyíltságot és a rejtettséget, a közelséget és a távolságtartást, az együttlétet és a magányt, az állandóságot és a változhatóságot, a megkötöttséget és a mozgásszabadságot. A kötöttség vágya minden ember pszichikai öröksége, az emberek testi és lelki egymásrautaltságára épül.

Az olyan kötöttség, amely megfelel az ember igényének, minden életkorban közös feladatokat, problémát, áldozatot, munkát, önművelést jelent. Kapcsolatteremtő képességünk kialakulása a kulturális és szociális feltételeken kívül mindenek előtt egyéni tapasztalatainktól és tanultságunktól függ.

A kötődés alapján az emberi együttélésben nélkülözhetetlen erények fejlettségi szintjétől függ: megbízhatóság, felelősségtudat, együttműködési készség, kölcsönös segítség, egymással törődés, megbocsátó készség és bizalom.

„A felsorolt erények különösen a szülői szeretet gyümölcsei, s így a gyermek, az ifjú (s majd a felnőtt) szeretet-képességének fontos feltételei. Ebből kell a gyermeknek a számára

életfontosságú dolgokat megtapasztalnia: hogy az életét akarják; a feléje irányuló szeretet megbízható és állandó; a szülők hűségesek még akkor is, ha a gyermek nem felel meg a vele szemben támasztott elvárásoknak. Ugyanez érvényes a felnőttek egymás közötti szeretetére is: elfogadni a másik életét, időt adni neki, az eltérő és idegen érdekek között érvényesülni hagyni, mások javára visszahúzódni. A tartós partneri kapcsolatnak szüksége van a mindennapi kötöttség ilyen tapasztalataira.

A kötöttség sok szempontból józan, egyszerű, megbízható, hiányozhat belőle az, ami a szenvedélyes nagy szerelem jellemzője. Egy kapcsolat a hétköznapiakban inkább apró jelekben, mint hangzatos szavakban él: odafigyelés, hallgatás, megértés, dicséret, tapintat... ezek az éltetői. Ha a kötöttség nem jön létre, lelkiileg, de gyakran még testileg sem bontakozhat ki az emberi élet... Az embernek ez a kötöttség-szükséglete, az igény, hogy egy másik ember elfogadja, olyan egzisztenciális jelentőségű, hogy ebben az összefüggésben antropológiai állandóról beszélhetünk. A kötöttség állandósága azért olyan fontos, mert a szociális és érzelmi tájékozódás és az értelmes tapasztalatszerzés feltétele. Azok az emberek, akiknek kötöttségigényét semmibe veszik, nem képesek értékelni önmagukat...

Egy kapcsolatot tartósan megélni nagy és nehezen megoldható feladat, nélküle viszont nincs értelme a szeretetnek. Ezért nem az igényt kell megszüntetni, hanem a sikeres, tartós kötöttségekért kell dolgozni... Nyilvánvaló, hogy a tartós kötöttség nem támaszkodhat csupán az érzelmi és szituációs etikára. Teherbíró visszacsatolásokra van szüksége: eszmékre és meggyőződésekre, amelyek lehetővé teszik, hogy a pillanatnyi perspektívák a jövőbe táguljanak” (R. Süssmuth).

A kötöttség tartóssága követeli meg formákat és a formát meghatározó intézményeket. Az ember nem légtüres térben él. Az intézmény célja, hogy megvédje az emberi kapcsolatokat a szubjektivizmus és az individualizmus veszélyeitől, segítsen, amikor kell, tehermentesítsen, szabályozza az érintkezés formáit és köteleességeit. Az intézményesítés nem lehet öncélú, hanem a kötöttségek hordozóit kell szolgálnia. A kapcsolatok életben maradásához szükség van a kötelek szabályozására, bizonyos értékek és előzetes normák bemutatására és megfogalmazására, s eligazításra a feladatok, elvárások és követelmények között. Az intézmények az emberi kapcsolatok és közösségek nélkülözhetetlen alkotó elemei.

A probléma hátterében, hogy a kapcsolatok és kötöttségek intézményesítése szükséges-e, lehetséges-e és hol vannak a határai, az egyén és a társadalom viszonyának kérdése húzódik meg. Ez a kérdés akörül forog, hogy az egyén autonómia-igénye a közösség utáni vággyal és a közösség elvárásai az egyénnel szemben hogyan egyeztethetők össze. A megoldás nem az intézmény megszüntetése vagy állandó rombolása, hanem olyan kötöttségek teremtése, amelyben megtapasztalható a kötöttség mint igény és a feladat mint felelősség. Ez azonban már minden kötöttség visszacsatolásának kérdése.

3. *Az emberi kötöttség és kapcsolatok visszacsatolása.* A kötöttségek feladatokat állítanak az ember elé; elvárásokat, melyek szerint élnie és alakulnia kell. Természetükhöz tartozik, hogy igényekkel és kihívásokkal járnak. Az embert szembesítik önmagával, önismeretre, önmaga megélésére vezetik. Minél szélesebb, személyesebb és meghatározóbb egy kötöttség, annál erősebben hivatkozik az ember szabadságának elkötelezettségére, de megmutatja annak lehetőségeit és határait is. A kötöttség titka embervoltunk gyökereit, a szeretet, az élet, a felelősség, önmagunk elfogadása, a közösség és a teremtés értelmét érinti. Egy kapcsolat végső miértjére az ember nem képes felelni; ugyanígy egy életet meghatározó kötöttség kielégítő magyarázata (honnan van és mire való?) felülmúlja az ember erőit és belátását. A kötöttség érinti az értelem, a misztériumok és a transzcendencia határait, és ezekkel együtt a hit horizontján tárul ki. Itt bukkanunk rá arra, hogy a hit és a kötöttség szorosan egybefonódik, annyira, hogy kölcsönösen felcserélhetők egymással. A kötöttség annyiban nevezhető hitnek, hogy egyedül az van szilárd kiinduló és célpontnak birtokában, aki hisz Istenben.

a) *Megkötöttség mint szabadság.* A kötődés és szabadság egymással ellentmondó formáknak látszanak, egyik kizárja a másikat. Hogyan lehetséges mégis, hogy a kötöttség a szabadság megjelenési formája lesz? Van az Ószövetségben egy példaszzerű történet, amely megvilágítja a kötelék és a szabadság egybefonódását: a három ifjú esete a tüzes kemencében (vö. Dán 3,8-30). A király parancsa – hogy imádják az aranyszobrot – mindhármuk számára erőteljes parancs arra, hogy hitük szabadságát megőrizzék. Ez a hitbeli szabadság kétségtelenül a szabadság legradikálisabb formája és megvalósítása, amire az ember egyáltalán képes, mert minden más függéssel szemben egyedül az Istentől függéshez ragaszkodik. Csak Istennek van joga rendelkezni az emberrel és az ember szabadságával.

A szabadság mértéke attól függ, hogy *mitől* és *mire* szabad az ember. Ha az, *amitől* szabad, minden, ami nem Isten, s *amire* szabad, az maga Isten, akkor Isten lesz a szabadság „helye” (kötődési pontja) és mércéje, azaz a szabadság Isten szabadságában részesít. Amikor a szabadság kizárólagosan Istenhez kapcsol, akkor eléri legfelső fokát. Az a szabadság, melynek nincs mércéje és kötődési pontja, fölemesztli önmagát; csak akkor maradhat meg, ha van egy szilárd kötődési pontja. A szabadság természetéhez tartozik, hogy vállalkozik, elkötelezi magát, megengedi, hogy használják, sőt elhasználják. Ily módon válik konkrétta, s testesül meg. Ez jóllehet bizonyos lehetőségek elvesztését jelenti, ugyanakkor a szabadság ezáltal ténylegesül. Minden igazán szabad elkötelezettség magában hordja a növekedést.

A három ifjú története rendkívül szemléletesen mutatja, hogy szabadságuk megélése kötöttséget jelent: „a három ifjú *megkötözve* a tüzes kemence közepébe esett” (Dán 3,23). Megkötözve énekelik a szabadság himnuszát, dicsőítik Istent. A szabadság, mely engedi, hogy Istenért megkötözzék, dicsőítésre fakad, a szabadság himnuszát énekli. Ebben világossá válik, mennyire egybe tartozik a szabadság és a megkötöttség, az élet és a dicséret, a dicséret és a szeretet. Ebben az esetben a megkötöttség elvesztette elidegenítő és megalázó bilincs jellegét.

b) *A megkötöttség mint helyettesítés.* A kötöttség egyidejűleg kötődés és megkötöttség is lehet, a kettőt gyakorlatilag nem mindig lehet szétválasztani. Hogy mennyire egybeolvadhat a kettő, az Izsák föláldozásának időkfölötti történetében lesz világos (vö. Ter 22,1-19). Joggal nevezik ezt a történetet a kötöttség történetének: „Mikor megérkeztek a hegyre, amit Isten mondott neki, Ábrahám megépítette az oltárt, rárakta a fát, megkötözte a fiát és az oltárra helyezte a fa tetejére” (22,9). „Izsák megkötözése” névvel került ez az esemény a zsidóság vallástörténetébe. Ennek a megkötöttségnek Izrael története, tagadása és hűtlensége szempontjából tisztító, engesztelő, megmentő és helyettesítő értelmet tulajdonítottak. Ősatyja, Izsák és egyedülálló érdemei miatt állhat meg Izrael Isten ítélete előtt.

Ezen a ponton a kötöttségen belül a szabadság és a kényszerűség (= nem önkéntesség) titkához értünk. Nemcsak arról van szó, hogy egymásba olvadhatnak, hanem az is előfordulhat, hogy a kötöttség sorsa és története egyénfölötti vonásokat és jelleget ölthet magára.

A kötöttség ilyenkor úttá válik, amelyen az egyén elé a pusztán magánszférában elő nem forduló feladatok és követelmények állnak, s próbára teszik hűségét. Vannak a történelemnek esetei, amelyekben az ember nem önmagát képviseli, hanem másokat. Minden igazi kapcsolatban jelen van az az „érted”, amely részben azt jelenti, hogy „a javadra”, részben azt, hogy „helyetted”, s a másik ennek köszönheti a létét vagy a megmaradását. A megkötözött Izsák alakja a hit történetében modellje mindazoknak, akiket másokért megkötöznek, s akik engedik, hogy mások helyett megkötözzék őket.

c) *A megkötöttség mint megváltás.* Kimondhatatlan szerepet játszik Jézus szenvedéstörténetében a „megkötözni” szó. A szenvedéstörténetben előforduló kifejezések: „a bűnösök kezébe adják”, „fogjátok el”, „kezet emeltek rá”, „foglyul ejtették”, „megkötözték”, „elvezették”, „megostorozták”, „megfeszítették” mind az Úr megkötöttségéről beszélnek. Ennek látható jele a megkötözött, illetve a keresztre szegezett

test. Életének és működésének végső helyét és utolsó stádiumát mutatják ezek. Emberi mércével mérve a szabadságból semmi sem maradt, csak a megkötöttség. De éppen a tökéletes megkötöttség lesz az az edény, amelybe Jézus beleöntheti minden akaratát, szeretetét, törekvését és egész életét. Ugyanakkor megmutatkozik, hogy szabadságának korlátozói, a püribékek – de senki más sem – nem tudnak határt szabni szeretete radikális, totális és univerzális megtestesülésének. Teljes megkötöttségében nyilvánul meg korlátlan szabadsága. A Megfeszített szeretete olyan hatalmas, hogy nem tűr semmi köteléket. Legnagyobb és legbensőbb passzivitása egyúttal aktivitásának csúcsa. A megkötöttség helyébe lép a Megkötözött, a Megfeszített. Minden megkötöttségnek Ő a közepe és a szíve, aki maga a beteljesülés, a megváltás, az átalakulás és felszabadulás. A megkötöttség titka krisztusi, mert átvonulás, átváltozás, húsvét, megváltás; nem végállomás, hanem a feltámadás és a beteljesülés kezdete.

A megkötöttség Krisztus-centrikus paradoxona bennfoglaltatik Jézus minden követőjének életében. A maga módján ez ismétlődik meg minden tanítványának sorsában. Erre jellemző Jézus szava és Péter sorsa (Jn 21,18; ApCsel 12,1-19), nem kevésbé Pál apostol börtönményei (vö. ApCsel 16,16-38; 21,27-26,32; 2Kor 11,21-33; Fil 1,12-26). A hívő ember tud a szabadság ígértéről, mely minden megkötöttséget Jézus Krisztushoz vezet vissza.

Christian Schütz, Ekkart Sauser

→ bizalom, felelősség, házasság és család, intézmény, kapcsolat, Krisztus követése, magányosság, szabadság, személy

karitás

A karitás a Bibliában Isten lényegének kinyilatkoztatása az emberi történelemben. Isten megelőző szeretete alapozza meg Isten népének létét és életét, kötelességeit és cselekedeteit. Jézus szolgálatában (görögül diakonia) lesz a legnyilvánvalóbb, s ez az alapmotívuma és mércéje a keresztények szolgálatának az Egyházban és a világban (vö. Mk 10,45; Fil 2,1-8; 1Jn 4,7-11). Az ember minden szeretete ennek az isteni szeretetnek utánzása és megismétlése. A szolgálatnak sajátos, de minden kereszténytől megkövetelt formája a bajba jutott emberek megsegítése, a karitatív szolgálat, mely a szenvedőkben Krisztusnak szolgál (Mt 25,31-45). A felebaráti szeretet Isten szeretetével elválaszthatatlan egységet alkot.

A *Szentírásban* a karitás

- az eleven hit elengedhetetlen bizonyítéka (Jak 1,27; 2,5.15-17; Gal 5,6; 1Kor 13,2; 1Tim 5,8; Zsid 6,10; 13; 16);
- a törvény teljesítése (Róm 13,8-10; Gal 5,13; 6,2.9);
- az istengyermekség közösségbe tartozás elengedhetetlen feltétele (1Jn 3,10-18);
- az üdvösség szempontjából rendkívül fontos (Mt 25,31-46).

Így szentírási alapon beszélhetünk a felebaráti szeretet elsőbbségéről az egyének és a közösség életében, de ez nem jelenti azt, hogy csak az emberhez forduló szeretettel lehet Istent szeretni és neki szolgálni, és a keresztény élet és jámborság kizárólag a tiszta emberiség és szociális elkötelezettség lehet. A felebaráti szeretet az istenszeretet elsődleges cselekedete. Ezt fejezi ki az „Istent szeretni a felebarátban”, illetve „Isten kedvéért szeretni a felebarátot” szavak, de ebben a szeretetben a felebarát nem lehet eszköz a jutalomra számító spekulációban. A tevékeny felebaráti szeretethez az istenszeretet sajátos tetteinek kell járulnia (a hit és hitvallás, imádság és elmélkedés, az Isten iránti hála és a hozzá tartozás szilárd tudata).

A karitás megvalósításában különös szerepe van a plébániai közösségnek: az igehirdetés és a liturgia mellett a szolgálat a közösség harmadik elengedhetetlen alaptevékenysége. A karitatív szolgálat – mely a papoknak, a szerzeteseknek és a laikusoknak egyaránt kötelessége – a közösség vallásos tevékenységének éppúgy ismertetőjegye, mint az istentisztelet, a szentségek kiszolgáltatása és a hitoktatás, és ezekkel együtt építi az egyházközséget. Segítő szolgálataival és a szervezett közös karitatív munkával bizonyítja az Egyház, hogy *a szeretet egyháza, szolgáló egyház és a szegények egyháza*.

A karitatív szolgálat rendkívül sokrétű. Magában foglalja az emberek egyéni segítségét anyagi és személyes bajaikban, a társadalmi viszonyok megváltoztatását; hátrányos helyzetű népcsoportok életviszonyainak megjavítását; a betegségek, pszichikai zavarok, szegénység és jogtalanságot kiváltó tényezők leküzdését, stb. Az ilyen társadalmi és politikai szolgálatban az egyháznak a társadalom perifériájára szorultak, a magukra maradtak ügyvédjévé kell válnia. A keresztény ember és az egyház karitása végül is az ember istenszereteten alapszik és a felebaráti szeretet gyakorlásában teljesedik be. Adott esetben elkötelezett lehet politikai téren is, tehát a szemlélődés és tevékenység egységében valósul meg.

Matthias Hugoth

→ egyházközség, felelősség, fölszabadítás, humanitás, irgalmasság, szociális tevékenység, szolgálat, tevékenység/szemlélődés, világ

karizma, karizmatikus

1. *Alapjelentés.* Az Újszövetségben a *karizma*, 'ajándék' szó egyedül Szent Pál nagyobb leveleiben (Róm 1,11; 5,15; 6,23; 11,29; 12,6-8; 1Kor 1,7; 7,7; 12,4..28.30.; 2Kor 1,11) és a lelkipásztori levelekben (1Tim 4,14; 2Tim 1,6 vö. 1Pét 4,10) fordul elő. Általános értelemben az örök életet (Róm 6,23), illetve az isteni kiválasztást (Róm 11,29) jelenti. A sajátos szentpáli értelemben a karizma a kegyelemből (kharisz) fakadó, a Szentlélek által ajándékozott képesség az életre és szolgálatra az egyházban és a világban. A keresztségben a Szentlélek mindenkinek ad „különleges kegyelmi” ajándékot Isten akarata szerint (1Kor 12,11). Senki sem egyesíti magában az ajándékok teljességét, senkinek sincs ugyanaz az ajándéka, mint a másoknak. Ezért olyan számos és sokféle a karizma, mint maguk az emberek. A karizma-katalógusok (Róm 12,1; 1Kor 12; Ef 4,11) csupán példaértékűek. Egyes karizmák elsősorban Isten dicsőségét vagy a megajándékozott épülését szolgálják, mint az imádság, a hit vagy a cölibátus adománya (1Kor 12,9; 14,2-4; 7,7), mások az emberek üdvözítésében segítenek, mint pl. a szolgálat, oktatás, vigasztalás, prófétai adományok, gyógyító erő, gazdálkodás, a szellemek megkülönböztetése. Gyakran megfelelnek az ember veleszületett természetes képességeinek, de ezekből nem vezethetők le, mert Isten szabad kegyelmi ajándékai. Néha keresztezik a természetes élet dinamikáját is. A Szentlélek az, aki a természetes képességeket megtisztítja, kifejleszti és szolgálatba állítja.

A karizmák Isten egy és ugyanazon kegyelmének kihatásai és megvalósulásai a közösségben. Ezért a karizmák teszik lehetővé a Lélekben való közösséget, melyhez „mindenki hozzátesz valamit” (1Kor 14,26).

Ebből lesz a „szociális Istenélmény”. Ugyanaz az *egy Lélek* működik a karizmák sokféleségében (a különbségek alapja és eredete az egység: 1Kor 12,11). Úgy fűzi őket egybe a közösség felépítésében, mint a test tagjait (1Kor 12,14-26). Minden egyes tagnak pótolhatatlan a föladata a közösség egészében.

2. *Karizma és a keresztény lét.* Először a II. Vatikáni zsinat fejezte ki hivatalosan, hogy a karizmák a keresztény lét és az egyházi élet alapelemei. „Ezekkel a kegyelmekkel alkalmassá és készségessé teszi őket a Lélek különféle munkák és feladatok vállalására az Egyház megújítása és továbbépítése érdekében.” A karizmákat „hálával és örömmel kell fogadni, mert az Egyház számára nagyon szükségesek” (LG 12., PO 9., AA 3,30., AG 4,28., GS 32).

Rendkívüli spirituális jelentősége van annak, hogy a karizmák az Igéhez, a szentségekhez és az egyházi hivatalhoz vannak rendelve, de az egyház hagyománya különbséget tesz közöttük. A karizmák a Szentlélek eseményszerű és a szituációktól függő cselekvései és mindig az Istennek való aktuális odaadásban kaphatók meg és használhatóak (vö. Róm 12,1; Mt 7,22). Míg a szentírási szó, a szentségi jelek és a kormányzói hatalom továbbadásában az idők fölött álló Léleknek – minden bűn ellenére amit az egyházban és az egyház ellen elkövetnek – megvan a maga története, addig a karizmák a Szentlélek „betörései onnan felülről”, hogy az egyház fejlődési hibáit kiigazítsa. Ez látható századunk különféle lelki mozgalmában, melyekben mindig más karizma mutatkozik meg.

A karizmáknak önálló, független, serkentő- és bíráló szerepe van az egyházban és a társadalomban. Aki Istentől karizmát kap, annak azt az egyházban megfelelő módon kell azt megmutatnia. Ugyanakkor függ a hivataltól, ami által a Lélek a karizmák helyes használatát védi és támogatja (1Kor 14,33.37; LG 12). Az esetleg fellépő feszültségeket az igazság és a szeretet szellemében kell föloldani (1Kor 13). „Így látja el és irányítja a Szentlélek az egyházat a különböző hierarchikus és karizmatikus ajándékokkal” (LG 4).

Az egyház megújulása szempontjából a laikusok karizmái rendkívüli jelentőségűek. Gyakran „apostoli buzgósággal pótolják, ami hiányzik a testvéreiknek és lélekben megerősítik a pásztorokat és a hívő népet” (vö. 1Kor 16,17; AA 10). A tisztségviselők

hivatali kötelessége, hogy felfedezzék, elismerjék és támogassák a laikusok sokféle karizmáit (PO 9).

3. *A karizmatikusok.* A karizmatikus szónak a következő jelentései vannak:

a) *'a karizmához tartozó', 'karizmaszerű'*: minden, ami sajátosan karizmákhoz tartozik.

b) *'valami különös'*. Ha Isten valakinek karizmát ad, különlegesen fordul feléje és valami különös személyes tulajdonságát bontakoztatja ki.

c) *'eseményszerű, közvetlen'*. A karizmákat az egyén mindig közvetlenül, eseményszerűen és a helyzetnek megfelelően kapja, akkor is, ha Isten hosszabb időn át adja ugyanazt a karizmát.

d) *'ézelmileg intenzív'*. Ezt a korlátozott, szűk, nem biblikus jelentést a szó a pünkösdistá egyházaktól és a felekezetek fölötti *karizmatikus mozgalmaktól* kapta. Ez vezetett oda, hogy a karizmatikus szót gyakran félreértve érzégsnek, vallási rajongásnak értelmezik. A karizmatikus nem azonosítható a *spontán* és *lelkendező* szóval és nem ellentéte a *hivatali, intézményes* vagy *józan* kifejezéseknek.

4. *A karizmatikus tapasztalat* az a folyamat, amelyben a személy befogadja és gyakorolja az Isten által felkínált karizmákat. Meg kell különböztetni a hit, a remény és a szeretet ajándékától, mert ez az Egyház minden egyes tagjában ugyanolyan szerkezetű (találkozás Istennel és a hívőkkel) és mindenkiben egy és ugyanaz (vö. Ef 4,3).

A legújabb vallásszociológiában a *karizma*, *karizmatikus* szavaknak egészen általános és alapjában véve semmitmondó jelentése van. A karizma ebben az esetben mindössze rendkívüli tulajdonság, vagy egy kiemelkedő személy veleszületett adottsága.

Heribert Mühlen

→ apostolság, hivatal, kegyelem, laikus, lelkek megkülönböztetése, megújulás a Szentlélekből, misszió, nyelveken szólás, pünkösdi, Szentlélek, szentség, szó/ige, szolgálat

karizmatikus megújulás

[-> pünkösdi mozgalom](#)

Kármel

A Kármel szóhoz ezek az elképzelések fűződnek: szigorú, világidegen szerzetesrend, bűnbánat és imádság. De mi is igazán a „Kármel”, mi a lelkisége?

Eredet. Kármel a Földközi-tenger és a Jeszréel-síkság közötti hegyvonulat, az Ószövetség többször említi. A név „gyümölcsös kert” jelent, termékenységet dicséri (Iz 33,9). A biblikus emlékezet Illés prófétával hozza kapcsolatba (1Kir 18), aki a görög és a latin egyházatyáknál a remeték előképe. A XII. században keresztésekkel jött nyugati remeték telepedtek le a Kármel hegyén. Egy kis csoportjuk laza közösséget alkotott és a *Kármelhegyi Boldogasszony testvéreinek* nevet kapta. *Jeruzsálemi Albert* pátriárkától (1206-1214) kértek regulát. A pátriárka meg is adta, s e regulának fő forrása a Szentírás. A legfontosabb szabály: „mindenki az Úr törvényén elmélkedjék éjjel és nappal, s az imádságban virrasszon” (vö. 1Zsolt 2; 1Pét 4,7). Ez az *eredeti szabály* ma is a kármelita rend alaptörvénye.

Reform. A XV. század folyamán vették fel a rendbe az első nőket, akik a XIII. században Európába visszatért kármelitákhoz hasonlóan enyhébb szabályok szerint éltek. Avilai Szent Teréz reformjával az eredeti szabály szigorúságát akarta visszaállítani, de valójában új szabályt teremtett. Reformjának magva az imádság elsőbbsége, a magány, hallgatás, szegénység, kis közösségben élés, és – apostoli célként – az egyházért való imádság. Keresztes Szent János segítségével a reform elterjedt a Kármel férfi ágában is. 1593-ban komoly ellentétek után megtörténik a kettéválás a szigorú regulát vállaló sarutlanok és a lazább szabályok szerint élő sarus rend között. Ma e két ág ismét közeledik egymáshoz.

Lelkisége:

1. a kármelita élet alapja a szeretet Istenének megismerése és a személyes kapcsolat Jézus Krisztussal. Isten közelségének tudata jellegzetes *Avilai Szent Teréznél*, aki szerint a lelkiélet növekvő barátság az Úrral. – *Keresztes Szt János* számára Isten „a lélek szerelmese”, akit a hit sötét éjszakájában keres. – *Lisieux-i Kis Szt Teréz* a hétköznapi apróságokban fedezi föl Jézus jelenlétét. Kármel ezen szentjeiben közös a meggyőződés, hogy minden keresztény arra hivatott, hogy egyre inkább Isten közelében éljen. Írásaikkal hozzá akarnak segíteni ahhoz, hogy az imádkozó lélek istenismeretet szerezzen és tapasztalatait magyarázni tudja. Ebben az értelemben akar a Kármel ma is Isten megtapasztalásának helye lenni.

2. A személyes belső imádság a Kármel élettere és azzá kell lennie minden keresztény számára. Hajtóereje a szeretet. Szent Teréz: „Ha valaki haladni akar ezen az úton, az imádság útján, ne sokat gondolkodjon, hanem nagyon szeressen.” A belső imaélet elszántságot és állhatatosságot kíván. Szent Teréz nem fárad bele, hogy az imában kitartásra buzdítson. Az imádság út, mely a lélek belsejébe, a csendbe, az önismeretbe és saját szegénységünk növekvő elfogadásába vezet. Tehát nem az imádság mint ilyen a végső cél, hanem az Isten akaratahoz való alkalmazkodás.

3. A remeteség elemei – magány, hallgatás, csend – elengedhetetlenek a belső imádsághoz. Ha Szent Teréz szándékát és az egyház zsinat utáni utasításait követik, akkor Kármel nővéreinek és testvéreinek a szemlélődés és a csend gazdagságát kell közölniük embertársaikkal.

4. Az imádság és a szemlélődés abba a szeretetbe torkollik, amellyel Isten az embereket szereti. A szemlélődés közbenjáró imádsággá, Isten üdvözítő akaratának tevékeny részévé lesz. Szent Teréz: „Ha az egyház nagy szorongatásait szemlélem, méltatlannak találom, hogy más miatt szomorkodjam”. Lisieux-i Kis Szent Teréz szolidáris akar lenni mindazok belső nyomorúságával, akik nem ismerik Istent vagy elszakadtak tőle; ő maga is igazi istensötétséget él meg. Itt mutatkozik meg valami a kármelita hivatás magyából, a *másokért* való életből, amely mindenkinek feladata, aki Krisztust akarja követni.

Gemma Hinricher

→ elmélkedés, hallgatás, imádság, klauzúra/kolostor, magány, meditáció, regula, szegénység

Katalin, Sziénai Szt

Sziénai Szent Katalin 1347. március 25-én született Sziénában, s 1380. április 29-én halt meg Rómában. A kelmefestő *Benincasa* család huszonötödik, legkisebb gyermeke volt. Krisztus hívására már fiatalon szüzességet fogadott, de nem lépett kolostorba, hanem 1362-ben a *mantelláták*, Szent Domonkos harmadrendi, bűnbánó nővéreinek társa lett.

Az elmélkedés szigorú csendjében építette föl „szíve celláját”. 1366-ban Krisztussal való misztikus eljegyzése kiszólitotta a magányból és felebarátai szolgálatába állította. Feladatainak köre egyre bővült: segítette a szegényeket, gondozta a súlyos betegeket, látogatta a foglyokat, békítette a versengő családokat.

Életrajzát (*Legenda Maior*) lelkiatyja, *Capuai Boldog Rajmund OP* írta meg. Eszerint Krisztus elhalmozta jegyesét rendkívüli kegyelmekkel: szívet cserélt vele, azaz megszabadította az önszeretet utolsó önzésétől is. 1370 Pálfordulóján Katalin átélte a „mors mysticát” (misztikus halált). Ez a misztikus halál tette képessé az addiginál is aktívabb életre. Lelki barátainak és tanítványainak körével – a körülötte kialakult családjával, kiknek számára a „dolce mamma” (édesanya) volt – útra kelt, hogy Sziénán kívül is tevékenykedjék. 1373-ban kezdte diktálni leveleit, melyeknek irodalmi értékük is kimagasló. 1374-ben a domonkosok Firenzében tartott általános káptalanja maga elé idézte, hogy megvizsgálja hitét és magatartását, s jóváhagyta apostoli működését.

XI. Gergely pápa megengedte, hogy útjaira két gyóntatót vigyen magával, hogy az újonnan megtérteket szentségekben részesítsék. A pízai Szent Krisztina templomban 1375-ben megkapta a – saját kérésére láthatatlanul maradó – stigmákat.

1376-ban elérte, hogy XI. Gergely Avignonból visszatért Rómába. Közvetített a pápa és Firenze közti vitában. 1378-ban a nagy egyházszakadás idején VI. Orbán Rómába hívta. Katalin minden erejével kiállt a törvényes pápa mellett, s a szakadás megszüntetéséért életét ajánlotta föl Istennek.

Halálának szemtanúja, egyik tanítványa, Barduccio di *Piero* tanúsága szerint súlyos belső és külső szenvedések (kísértések) között halt meg. *Dialogus c.* könyve tanítása összefoglalásának tekinthető.

Tanításának központi képe Krisztus vére, melyben láthatóvá válik a kegyelem. Ez a vér minden emberért kiontatott, s ezért megalapozza a szolidaritást mindenki számára. E szolidaritás értelmében Katalin, mint mondta, arra is kész volt, hogy a bűnösök helyett magára vállalja a poklot.

Willehad Paul Eckert

→ fölemelkedés, misztikus halál, stigma, szenvedésmisztika

katolikus egyesületek

A katolikus egyesületek – az egyházi hivatalok által alapított szerzetesi közösségektől, lelki társulatoktól és testvérületektől vagy szervezetektől eltérően – a katolikus hívek önkéntes, szabad egyesülései. A saját kezdeményezés alapján keletkezett katolikus egyesületek az egyházat szolgálják, tanításához alkalmazkodnak. Az egyházi tekintély elismeri őket és jogilag biztosítja számukra az egyesülési szabadságot. A katolikus egyesületek mozgósítani próbálják az egyházi erőket a társadalomban és a társadalmi erőket az egyházban.

A II. vatikáni zsinaton először foglalkozott az egyház a katolikus laikusok feladataival. Úgy kell tevékenykedniük a világban, „hogy az egyház a különböző feltételek között is tudja teljesíteni küldetését a mai világban”. Apostolkodásukat közös felelősségvállalással kell gyakorolniuk az egyházban (LG 37). Apostolkodás alatt minden hívő azon fáradozását értjük, hogy a világot Krisztus felé irányítsa és a földi élet rendjét az evangélium szellemével áthassa és tökéletesítse (AA 2).

A katolikus egyesületek a XIX. sz. eleji mélyreható egyházi válság ellenhatásaként jöttek létre. E válság okai a francia forradalom szellemi-vallási, illetve a szekularizáció gazdasági és politikai hatásai voltak. Az 1837 után kialakult egyesületeknek és szövetségeknek négy különböző indítéka és célkitűzése volt, melyek kölcsönösen áthatották és megtermékenyítették egymást:

A vallási megújulási mozgalom szorosan kapcsolódott a szociális-karitatív tevékenység újrakezdésével (Szent Erzsébet- és Szent Vince-konferenciák, 1840). A kisebbségi tapasztalatok és politikai szabadságjogok igénye kulturális és politikai tevékenységre készítettek (1838: Ludwig–Missionsverein, 1845: Borromäus–Verein, 1848: Bonifatius–Verein, egyetemista szövetségek). A hatóságok packázásai a püspökökkel és a pápaság elleni támadások mozgósították az erőket az egyház egységének megvédésére.

A gazdasági élet és a technika dinamikus fejlődése, a tudomány és a politika változásai, a liberalizmussal, a marxizmussal való konfrontáció és a mélyreható szociális változások fölerősítették az igényt a szellemi útmutatás, vita és az önsegélyezés után (1846 Kolping-család, különféle egyházi-szociális mozgalmak).

A katolikus egyesületek nem csupán a társadalmat, az államot és a politikát befolyásolták, hanem kipróbálták a világ átalakításának lehetőségeit, öntudatosabbá tették a katolikusokat és előkészítették őket a demokráciára, de egyben megmutatták azt is, hogyan hat és kell hatnia az egyháziasságnak, lelkiségnek és a keresztény tanúskodásnak a családban és a családon kívül a hivatás gyakorlásában és a társadalmi felelősségvállalásban. A katolikus egyesületek közelsége, bizonyos társadalmi csoportokhoz, rétegekhez és szakmákhoz való irányulása döntő szerepet játszott abban, hogy pl. Németországban a nemzeti szocialisták által betiltott katolikus egyesületek a második világháború után hamarosan újraéledtek, annak ellenére, hogy a püspökeik inkább hajlottak arra, hogy a laikusok apostolkodását a férfi, női és ifjúsági lelkipásztorkodás bizonyos szakterületei (iskola, nevelés, emigránsok, hírközlőeszközök) köré szervezzék.

Célkitűzéseik alapján a katolikus egyesületek az egyháziasság és a világért vállalt felelősség feszültségében élnek. Arcolatuk attól függ, hogy mennyire otthonosak az egyházban és egyúttal mennyire nyitottak a világra. A katolikus egyesületeknek három lényeges eleme van, melyeknek az egyesület fajtától és céljától függően meg kell lenniük:

– *hívő közösségek*: az eredményes működés döntő feltétele a lelki vezetés és egymás támogatása a hitben.

– *nevelő közösségek*: a hit szempontjából csak abban az esetben tudnak választ adni az emberek életkérdéseire és lehetőségeire, ha jól tájékozottak a hit dolgaiban és a újonnan

keletkezett teológiai és etikai kérdéseiket az egyház szociális tanítására reflektálva fogalmazzák meg.

– *tevékeny közösségek*: kifelé, a környezetükre hatva formálni akarják a társadalmat.

Ebben mutatkozik meg a különbség a lelki mozgalmakkal szemben, melyek inkább az egyéni, illetve az egyházi közösség életének megjavítására törekednek.

Így egészítik ki egymást a különböző tevékenységű közösségek/egyesületek a lelkiéletben és az apostoli célkitűzések megvalósításában.

Paul Becher

→ apostolság, karitás, laikus, lelki közösségek, misszió, politikai tevékenység, szekularizáció, szociális tevékenység, szolgálat, világ

kedély

A személyes pszichoterápia tapasztalatai szerint a kedély az emlékezet, a fantázia és lelkiismeret mellett az egzisztenciális felkészültség vagy más szóval a dinamikus személyi-lét egy formája: bátorság a léthez és az alapvető emberi feladatok megoldásához.

Alapvető meghatározói az általános feladat- és ellenállásformák, amelyek föltétlenül érintik az embert és ezért csak egzisztenciálisan, egy egész életen át tartó teljes, emberi-vallásos érlelődésben lehet nekik megfelelni; vagyis nem egyetlen elhatározással, nem is egyes személyes megnyilvánulásokkal (érzés, értelem, akarat). További meghatározói: az idő, a halál, a sors, a gonosz, a büntudat, a testiség, a nemiség, a másokkal való együttlét, a másik ember, a *te*.

1. *A Szentírás tanúsága.* A Szentírás a kedély helyett a szívről beszél mint az érzelmek (Kiv 4,14; 1Sam 2,1; MTörv 1,28), a gondolkodás és felismerés (Péld 16,23; Lk 5,22), a lelkiismeret (1Sam 24,6) és az életerő (Péld 4,23) helyéről, vagy mint az egész személyről (Mt 5,8; Zsolt 119,34.36). A szív helyettesíti a kedélyt és a lelket (Péld 17,22; 18,14.15; 1Pét 3,4). Attól függ az áldás vagy az átok (MTörv 29,17-19), hogy az ember a „gyanakvó” szívet (Jer 17,9) megváltoztatja-e a bűnbánattal (51.Zsolt 19), vagy megkeményíti (Kiv 7,13). „A megtört szívűekhez közel van az Úr” (34.Zsolt 19). „Nyugtalan a szívünk, míg Istenben meg nem nyugszik” (Ágoston), „Isten fölötté áll szívünknek” (1Jn 3,20).

2. *Főldat.* Hogyan változtatható meg a kedély, a szív? Hogyan történik egy olyan integráció, mint a bánat? Annak elfogadása, ami van, megváltoztat, és pedig az ember kedélyét is megváltoztatja.

Az elfogadás nem az ésszerű okok keresésével, nem a belső élmény kicsinyítésével, sem a belső élménybe zuhanással, nem is furkáló elemzésekkel történik, hanem a belenyugvó megfigyeléssel. Akkor megy végbe a változás, amikor azzá lesz valaki, aki; és nem akkor, amikor valaki megpróbál mássá lenni, mint aki. Az elfogadás arany középutas magatartás az *elhagyom magam* és evilág elevevése között. Ez annyit jelent, mint *elszakadni* önmagunktól: túlértékelt vágyainktól, egyoldalúan szubjektív terveinktől, saját csálhatatlanságunkba vetett hitünktől és mások magatartásának állandó megkérdőjelezésétől; *belebocsátkozni* embervoltunk alapföltételeibe, a nap és óra követelményeibe; *engedni* a személyes igazság és érettség hangjának, mely megtérésre és hazug beképzeltségünk és érzékeink elhagyására hív; *egyesülni* Isten akaratával az üdvösség egészének megismerésében a világ formálására és átalakítására.

„Hogyan kell csinálni, hogy az légy, aki vagy? ... Ne próbálj lenni se ez, se az ... Végezz el minden munkát, a legkisebbet is, amit mások kikerülnek. Ezzel mások válláról veszel le terheket, s miközben rajtuk könnyítesz, velük együtt önmagadat is boldoggá teszed. De mindezt feltűnés nélkül kell megtenned...” (Miller)

Adolf Heimler

→ ember, integráció, Isten akarata, lelkiismeret, önismeret, rossz, személy, szeretet, szív, szívtisztaság, test

kegyelem

1. *A kegyelem mint Isten tevékenységének „rövid formulája”.* A kegyelem a keresztény hit összava és a Szentírás kulcsfogalma. Még ott is, ahol a szó kifejezetten nem szerepel, a Szentírás alapján erről beszél: Isten teljesen szabadon, jóindulattal közeledik az emberhez, minden feltétel nélkül kínálja fel a barátságát és a segítségét, életet ad, nagyobb, több életet kínál, az élet teljességét a vele való közösségben, és Ő maga el is visz ehhez a célhoz az általa készített úton.

Isten akkor is hű marad, ha az ember hűtlenkedik. A bűnt mindig újból megbocsátja, új lehetőséget ad a kezdésre, és az élet ígérését újra meg újra megismétli. Jézus Krisztusban éri el csúcspontját Istennek a teremtményhez fordulása. Mert benne lép Isten az emberi élet területére, hogy az ember testvére legyen és visszavonhatatlanul, végérvényesen magához emelje isteni életébe. A kegyelem fogalma „sűrítmény”, ami mindazt magában foglalja, amit Isten szeretetében és az élet beteljesülésében az embernek ajándékozik.

2. *A teológiai kegyelemfogalom sajátos jelentései.* A kegyelem elsősorban Isten tevékenységét és magatartását jelenti, aki a teremtmény-embernek bármilyen előzetes teljesítménye nélkül, tiszta jóságból és szeretetből nemcsak *valamit* ad, hanem *önmagát* adja; az életközösséget vele, a Szentháromsággal. Ilyen értelemben a kegyelem maga az Isten, az ő szent Lelke, aki önmagát közli az emberrel és az isteni életközösséget adja. Az a kegyelem, ami maga az Isten (teológiai szaknyelven a *teremtetlen kegyelem*) az embert átalakító hatását. Amint az emberek közötti igazi szeretet nemcsak külsőségekben nyilvánul meg, hanem meghatározza a belső életet, felszabadítja és viszontszeretetre képesíti az embert, ugyanúgy Isten szeretete is, a kegyelem, ami nem kevésbé hatékony, mint az emberek egymásközi szeretete, belsőleg járja át az ember lényegét. A kegyelem a Teremtő radikális szeretete, ezért van teremtő-átalakító ereje, s ezáltal lesz valósággá az emberben és az emberen. (Ezt a kegyelmet teológiai szaknyelven *teremtett* vagy *megszentelő kegyelemnek* nevezik).

A következő szentírási mondatot: „a nekünk ajándékozott Szentlélekkel kiáradt szívünkbe az Isten szeretete” (Róm 5,5) már Szent Ágoston így magyarázta: „Ez a szívünkbe öntött isteni szeretet nem az, amivel Isten szeret minket, hanem az, amellyel Istent szerető emberré tesz minket” (De Spiritu et Littera, 32,56). Ez a *teremtett* kegyelem hatóerejét a kegyelmi állapotban élő lélekben a bűnbocsánattal (*megigazulás*) és a *megszenteléssel* fejté ki, hogy képessé teszi a hitre, a reményre, és a szeretetre: „észrevehetően növeli az emberi szabadságot, a felebaráti szeretetet, bátorságot, reményt, tisztességet, örömet, türelmet, stb.” (J. Henrichs). Isten ajándéka így feladattá lesz az ember számára, akinek nem csupán elfogadnia kell a kegyelmet, hanem a maga közreműködésével (együtműködés) válaszolnia is kell rá. Ha Isten új életet ad az embernek, akkor az ember kötelessége, hogy „új életre keljen” (Róm 6,4).

A kegyelem nem tétlenségre készítet, hanem a legnagyobb tevékenységre serkenti az emberi szabadságot. Isten nemcsak az emberen dolgozik, hanem vele együtt is. Nem hatalommal kényszeríti az embert az üdvösségre, hanem együtműködésre *készíti* (a kegyelemmel megáldottat). Ha az ember elfogadja ezt az isteni készíttést és oly módon cselekszik, ahogyan azt a kegyelem lehetővé teszi, cselekvése maga kegyelemmé válhat (mások számára); s mi több együtműködése gyümölcseként elnyeri azt a nyitottságot és készséget az örök életre, amely már most, a kegyelem életében elkezdődött.

A kegyelem e röviden vázolt alapjelentéseinek, melyeket az V. században Pelagius és Szent Ágoston, majd a XVI. században a reformátorok és a trienti teológia vitája dolgozott ki és mélyített el, a lelki életre nézve jelentős következményei vannak.

3. *Spirituális következmények.* A kegyelmet tekintve az emberi önértelmezés alapvető kérdése: mi az életed alapja? Miből élsz? Abból az igyekezetből, hogy magad vedd kézbe

életedet, a magad teljesítményével és önmagad fontoskodásával (az abból következő sikeresség dicsőségéből, illetve a kudarc miatti kétségbeesésből), vagy pedig a kegyelemből, amit Istentől kaptál és amire meghívott és képesít? „Mid van, amit nem kaptál? Ha pedig kaptad, miért dicsekszel, mintha nem kaptad volna?” – hangzik Pál apostol kulcsszava (1Kor 4,7). Ezt a választást: saját teljesítményből vagy kegyelemből, „ajándékba kapott létből” élni – senki se kerülheti ki. De a választás itt nem az aktivitás és a passzivitás között történik, hiszen a kegyelem nem tesz passzívvá, hanem mindig és mindenütt megelőzi az ember cselekedetét úgy, hogy Pál apostollal elmondhatja: „Isten kegyelméből vagyok az, ami vagyok, s rám árasztott kegyelme nem maradt bennem hatástalan. Többet fáradoztam mindegyiküknél – igaz ugyan, hogy nem én, hanem Isten kegyelme énvelem” (1Kor 15,10). Ez megszabadítja az embert az öndicsérettől és helyébe lép a kegyelemmel megáldott élet alapmagatartása, a hála és az istendicséret (Eucharisztia).

A kegyelemben folyó életben az ember elfogadhatja gyöngeségét és tehetetlenségét, korlátait és fogyatékoságait, mert éppen ezekre vonatkozik Isten szeretete a Szent Pálnak adott ígéret alapján: „elég neked az én kegyelemem: az erő a gyöngeségben nyilvánul meg a maga teljességében”. És az Apostol ebből levonja a következtetést: „Ezért legszívesebben a gyöngeségemmel dicsekszem, hogy Krisztus ereje költözzön belém. Kedvem telik a Krisztusért való gyöngeségben, gyalázatban, nélkülözésben, üldöztetésben és szorongatásban, mert amikor gyenge vagyok, akkor vagyok erős” (2Kor 12,9).

Gisbert Greshake

→ beteljesedés, elmélet és gyakorlat, értelem, hála, határ, hűség, istendicséret, megtérés, megváltás, örökkévalóság, szabadság, Szentlélek, tevékenység/szemlélődés, üdvösség

keleti elmélkedés

A keleti elmélkedést, mint típust a kereszténytől elhatárolni majdnem lehetetlen, mert ha a különböző terminológián és a szertartásos kíséző jelenségeken túl a lényegét tekintjük, sok a hasonlóság bennük. A lényeges különbség a keresztény elmélkedéssel szemben az, hogy a keleti elmélkedésből hiányzik az evangéliumok „örömhíre”, Jézus Krisztus és az iránta való szeretet. Emellett azonban számos párhuzam van a hinduizmusban és a buddhizmusban, amelyeknél a hívő elmerül a személyes Isten életébe és lényegébe.

A módszer sokféle: a hindu istenszeretet (*bhakti*) extatikus érzelmi azonosulásra törekszik az istenséggel és mitologikus környezetével; csoportos tánccal, litánia énekléssel, mantra-imádsággal, rituális istentisztelettel (*puja*), szent iratok olvasásával (*upasana*) valósítja meg, illetve segíti elő.

A buddhizmusban a Buddha név vagy rövidebb imaformulák, gyakorlatok és a meditáció kultikus formái révén törekszenek a Buddhával való azonosulásra.

Helytelen feltételezni, hogy a keleti meditáció kizárólag vagy túlnyomórészt koncentráció-technikákból áll, jóllehet ezek adják az alapot egy sokoldalú elmélkedési kultúrának. Nyugaton főleg a hindu *yoga* és a buddhista *zen* koncentráció technikája vált ismertté. Céljuk a testi-lelki-szellemi harmónia *útjának* megteremtése a testi gyakorlatokkal, a lélegzés ellenőrzésével, bizonyos járás- és ülőmódokkal (a zen-ben); a lelki emocionális erők *összegyűjtése* valamilyen *tárgyra* (tárgyas elmélkedés) vagy a tiszta „üres” alanyra (tárgy nélküli elmélkedés) koncentrálni. Az elmélkedés tárgya lehet egy istenkép, egy képi szimbólum, egy mantra, egy hang. A tárgy nélküli elmélkedés az ember lényének igazi alapját akarja „megvalósítani”, mint tiszta létet vagy ürességet. Amikor ezt az emberi lényegi alapot azonosítják az istenséggel (l. az atman-brahman azonosítást a hindu védákban), a cél az emberi egyediség megszűnése az istenségben.

A keleti elmélkedés nem intellektuális vagy intellektus ellenes: a meditáció gyakorlatát (aszkezis) a teológiai spekulációk és meghatározások fölé emeli, akárhogy történik és bármit akar elérni a meditáció. A szent iratokat általában csak külső feltételnek tekintik, az elmélkedés *ezoterikus* (önmegváltó), s vezető vagy kísérőként mesterre van szüksége.

A keleti elmélkedés nem annyira párbeszéd Isten és az ember között, hanem elmerülés az isteni létben és azonosulás vele, ezért gyakran elszakadás a világtól és az emberi társadalomtól. A buddhizmus a *karuna* (részvét, szolidaritás) tanban azt tekinti eszménynek, hogy az ember csak akkor nyeri el a buddhaságot és akkor jut a nirvánába (a boldogító ürességbe), ha minden embert ebbe az állapotba segített és az egész emberiséget előkészítette a megváltásra.

Martin Kämpchen

→ elmélyülés, jóga, távolkeleti lelkiesség, lét, mantra, tagadás, távolkeleti lelkiesség

képelmékedés

A keresztény lelkiség történetében századunk keresztényeinek áll először rendelkezésére minden elmúlt kor, minden földrész és minden faj „képanyaga” mint reprodukció szinte korlátlan mennyiségben. A lelki gyarapodással járó képelmékedés azonban csak akkor lehetséges, ha a tekintet a vele szemben álló képre koncentrálnak és annyira elmerül benne, hogy végül a szemlélő azonosul a kép tárgyával. A képpel való találkozás tehát olyan föltételekkel történik, mint minden más találkozás. Ha e föltételnek az ember nem tesz eleget, elmékedése felületes marad.

A keresztény képelmékedés hátttere a megtestesülés titka: Isten láthatatlan Fiával látható emberalakban találkozunk. Példabeszédekben képekben villantja föl Isten országát.

A képek használata rendkívül fontos, mert minden képességünkhöz szólnak és cselekvésre indítanak. Minél inkább engedi valaki, hogy a képek megragadják, annál inkább átalakítja őt a képek tartalma.

Ez elsősorban az olyan képelmékedésben történik, melyet azok a képek váltanak ki, amelyek maguk is elmékedés gyümölcsei, mint pl. a középkor miniatúrái, a keleti egyház ikonjai, Fra Angelico vagy Marc Chagall művei. A vallásos motívumok mellett azonban profán motívumok is szerepelhetnek. Az ábrázolásnál elsősorban a tartalom a fontos – a titok, amit a kép megpróbál áttetszővé tenni – és nem csupán a művészi tökéletesség. A giccses próbálkozások épp azért alkalmatlanok, mert felszínesek és a lényegyet nem képesek megragadni.

A keresztény kép, amiben érdemes elmélyülni, rendszerint beszédes. Ezért kell megfelelő szöveget választani a Bibliából, az apokrifekből vagy a legendagyűjteményekből és csatolni a képhez. A kép azonban mégis több mint egy látható, néma szó. A szónak sajátos értelemet és kiéleződést ad a forma és a szín, ezért jobban befolyásolja a nyitott embert, mint a „csupas” szó és jobban érinti érzelmeit is.

Izsák feláldozása (Ter 22) képének láttán mondja Nisszai Szent Gergely: „Gyakran láttam a borzalmas esemény képét és mindig sírtam, a művészet annyira szemem elé idézte a történetet”. A kép elindította a folyamatot, a kép szemlélője mintegy szemtanúja lett, tulajdonképpen nem a képet látja, hanem a képben az üdvösségtörténet jelenetét; a kép nem csupán emlékeztet a történetre, hanem fokozza annak benyomását. A könnyek annak a lelki megrendülésnek kifejezői, amelyet a képen reálisan ábrázolt üdvösségtörténeti esemény váltott ki. Szent Gergely prédikációja – képszerűségével – a hallgatókban újjáélesztette ezt a lelki hatást.

A középkori képekben a népi vallásosság bizonyos képtípusokat alkotott (pl. a Pieta: Mária elmerül Krisztus megváltó halálában, a képet szemlélő hívő elmerül Mária fájdalmában. János jelenete: a kedvelt tanítvány Jézus keblén pihen, a hívő a szeretett tanítvánnyal azonosul, stb.). E képeken a Szentírás anyagából kiemelnek egy-egy jelenetet, s intenzíven megfigyelhetővé teszik. Maga a kép lehetőséget kínál a Jézushoz közelállókval való azonosulásra. A legendák olyan elemei, mint a beszélő feszület (pl. Assisi Szent Ferenc életében), az ilyen képelmékedés rendkívüli erejét hirdetik.

Ha sikerül a régi képek mindenkori idő- és stílustörténeti díszítésein keresztül látni és bennük az üdvösség elemi, alapszesztusait (felszabadulás, odaadás, vonzódás, testvériesség) a testszerű ábrázolásban felismerni, akkor a történelmi távolság nem akadály a képelmékedésnek. A feltámadt Jézus heves mozdulata Ádám keze felé a pokolraszállás képen pl. tekinthető a megváltás összpontosított képének, amit belsőleg átélhetünk; a világképtől függő külsőség figyelmen kívül hagyható.

Akinek ilyen élménye volt a hagyományos képekkel, könnyen hajlik arra, hogy a modern művészet spirituális tartalmát lebecsülje. A modern művészet általában nem egyházi

megrendelésre készül, s elfordul a keresztény témától, egyáltalán a konkrét tárgyaktól. Mégis egyre jobban növekszik ábrázolásaik spirituális erejének hatása. Jóllehet nem hordoznak közvetlen keresztény tartalmat, mégis transzcendens tapasztalatokat, s az Abszolútumra-utalásokat közvetítenek, amelyek megfelelnek a vallási élménynek és elősegítik azt.

A képméltetés nem merülhet ki a csupán racionális boncolgatásban: az összehatást kell befogadni mint a kép üzenetét. Ilyenkor a lélek olyan titkok közelébe kerül, amikhez a szavak kevesek, s ugyanakkor felismeri, mennyire „mulandó csak minden hasonlat” (Goethe), azaz mennyire kevés a legtökéletesebb kép is az örökkévalók kifejezésére. Épp ezáltal a képméltetés a képmástól az ősképhez vezethet, a kép nélküli bensőségességhez, amely a másvilági Isten-látás előjátéka.

Günter Lange

→ érzelem, ikonok, imádság, Isten Igéje, jámborság, könnyek, meditáció, népi vallásosság, találkozás, vallásos művészet

képzés/nevelés

1. *Fogalmak.* A fogalmak az emberek különböző hagyományainak, értelmezésmódjának köszönhetőek. A képzés fogalma teológiailag az *Isten képmása* és a *kép* fogalomból ered (Ter 1,27), amely képet mindenkinek magának kell kialakítania. A (fel)nevelés azt jelenti, hogy a gyermeket és az ifjút *felfelé* kell hívni és fel kell emelni a kezdetből, a csecsemőkorból. Mindkét fogalom, képzés/nevelés a végeredményre utal: a képzett, illetve jólnevelt emberre, a *felnöltre*.

Ha a fogalmakat társadalmi szempontból nézzük, mindkét esetben a fennálló társadalomba, családba, közösségbe, egyházba való beilleszkedésről van szó. A képzés válsága (mit kell a képzésnek átadnia?) és a nevelés *forradalmának* gyümölcsei láttán (az utóbbi problémája: sikeres lehet-e az egyenjogúsító nevelés emberi eszményképek nélkül?) azonban felmerül a kérdés, hogy ma, ilyen körülmények között helyénvaló-e a beilleszkedés?

2. *Az alapprobléma.* A képzés és nevelés a jövőt elővételezi. A szülők és nevelők által kiválasztott képzési javak, melyeket a gyermekek és ifjak elé tárnak, meghatározzák a jövőt; és ugyanezt teszik a képzés módszerei és a nevelés céljai is. Felvetődik a kérdés, hogy mindez (ha csak gyakorlásról van is szó) megfelel-e a növendék szabadságának? Hogyan lehet a gyermek és ifjú csodálatos egyediségét megőrizni úgy, hogy azt a képzés a nevelés folyamata ne korlátozza és ne károsítsa? Ebben a helyzetben nagyon fontos, a nevelő jóakarata, hogy minden önzést félretéve teljesen szabadon álljon legyen a gyermek és az ifjú előtt. Fontos figyelmeztetni a pedagógiai étoszra, empátiára, a jószándékra, a pedagógiai tapintatra, spirituális érzékenységre. A gyermek és ifjú részéről viszont a képzés és a nevelés feltételezi (és joggal!) a nevelők és az öregek legjobb szándéka iránti bizalmat. A nevelés jószándékra és bizalomra, s egyre inkább a szabadságra épül: részesei (az oktató és a diák, illetve nevelő és a növendék) az életkor a növekedésével egyre közelebb kerülnek egymáshoz, s ezzel együtt a nevelés folyamatában mind több szabadságot biztosítanak egymásnak.

3. *Keresztény képzés/nevelés.* A kérdés arra irányul, hogy a keresztény képzés/nevelés mennyire függ a föltételektől. Ha Jézus Krisztusban a tökéletes ember jött a világba, akkor benne (életében és tanításában) és róla leolvasható a képzés és a nevelés mércéje.

Ez a krisztologikusan megalapozott humanizmus egybefogja Isten akaratát és az emberi szabadságot, Isten és az ember szeretetét, a partneri kapcsolatot és a világ alakítását, a növekedést (a kegyelemben) és a fáradozást (a kegyellemmel); a hitből fakadó identitásra törekszik, s végül nagyon is lelki folyamat. Az ember megvalósulásának e totális szemlélete nyitottságot hoz, megszünteti a kényszert és erőszakot, és a részesedés/részesítésre által a hit tanúit képessé teszi arra, hogy egy magasabb eszménykép szerint alakuljanak. Mivel ez mind az ifjak, mind a felnőttek számára lehetséges, a nevelés és oktatás *életfogytig* tartó folyamat. Ha azonban a képzési és nevelési folyamatot a *szerepet* folyamatának fogjuk fel, akkor ez mindenkit, aki e folyamatban érintett, az egy keresztény *reményre* kötelez; és ebben a folyamatban növekszik és érkezik meg a Jézus Krisztusba vetett *hit* a megígért jövőbe, abba a tökéletességbe, amit csak a *szentté nevelődött és képzett ember* mondhat magáénak.

Roman Bleistein

→ azonosság, ember, nagykorúság, növekedés, személy, teremtmény, világ

kereszt

1. *A kereszt szimbolikája.* A kereszt a legősibb kultúrákban is elterjedt díszítő- és üdvösségjel. Többek között jelképezi az istenséget, a világmindenséget, a világtájakat és az évszakokat. A *kerék-kereszt* a napkorong, az élet és a termékenység jele.

Az őskeresztény időkben különféle kereszténység előtti keresztformákat vettek át és szimbolikájukat Krisztusra, a világ Világosságára és Megváltójára alkalmazták. A Megfeszítettet – eltekintve néhány kivételtől – a VI. századig nem ábrázolták. A kereszt igazi realitása – „az antik római világ akasztófája” – a kereszt szimbolikájában a román korig nem szerepel. Ezzel szemben a szentpáli keresztteológia megteremtette Krisztus életének és halálának, megalázásának és megdicsőülésének paradox együttlátását a keresztben.

Ma a kereszt sokak számára elsősorban a szenvedés jele. A kereszt az emberi szenvedés, sőt az egész emberiség szenvedéstörténetének jelképe lett. Annál inkább lesz a keresztény axióma: „keresztben az üdvösség, élet és remény” a hit próbája és kihívása. Már az őskereszténységben is a „a keresztről szóló tanítás” (1Kor 1,18) botrány volt. Megnyílni e tanítás számára annyi, mint ráhagyatkozni arra, aki a kereszten függ, s aki Szent Pál szerint a mi egyetlen reményünk. Krisztus éppen mint szenvedő „egy közülünk”. A kereszt értelmének keresése a kereszt üdvözítő tanítása szerint rendkívül alkalmas arra, hogy a hívőt és a keresőt mélyebb kapcsolatba hozza Krisztussal.

2. *A kereszt a Szentírásban.* A keresztalál, amit Jézus önként vállalt értünk (Róm 5,6.8.) és a bűneinkért (1Kor 15,3; Gal 1,4) a legszégyenletesebb és legfájdalmasabb halálnem volt, amivel a rómaiak a rabszolgákat, lázadókat és árulókat büntették. A kereszt így a legnagyobb megvetés jele volt (Zsid 12,2; 13,13; MTörv. 21,23: „átkozott, aki a fán függ”; vö. ApCsel 13,29). Már a tanítványok számára is botrány volt, hogy a Messiás-Krisztus útja a kereszt bitófáján végződött. Jézus a szenvedése előtti estén megmondta tanítványainak: „mindnyájan megbotránkoztok bennem” (Mk 14,27). Szent Pál igehirdetésének központja a kereszt botránya, ami a zsidókban is, a pogányokban is megütközést kelt (1Kor 1,23). Krisztus megváltó keresztaláláról szóló prédikálásához a bátorságot a föltámadás bizonyosságából merítette. (1Kor 15,14.17) A Filippi levél Krisztus-himnusz (2,6-11) hatalmas összefüggésben mutatja meg Jézus életútját a kereszten át a megdicsőülésbe. Szent Pál apostol a saját élményéből nagyon jól ismeri a keresztrefeszített Krisztus vonzerejét (Vö. Jn 12,32). Az ő meggyőződése szerint is így lesz a Megfeszített Jézusról szóló prédikáció „a meghívottaknak, akár zsidók, akár görögök” Krisztusnak, „Isten erejének és bölcsességének” (1Kor 1,24) hirdetésévé. Isten bölcsessége az, hogy Jézus szégyenletes halálában a kereszt a megszabadítás és a megváltás jelévé lett (Róm 8,32). A kereszt mindenek előtt „Isten szeretetének jele Jézus Krisztusban” (8,32.39), de csak a hívő számára érthető (vö. Jn 3,16; 1Jn 3,16). Ez a szeretet gyenge és erőtlenségre; ugyanakkor e megfeszített szeretet paradoxona, hogy e gyengeségében változtatja meg a világot, szerez békét és kiengesztelődést (Ef 2,15-16). Maga Krisztus az a béke (Ef 2,14), amely a keresztről jut el hozzánk (Kol 1,20).

Szenvedésének első megjövendölése után szólítja fel Jézus tanítványait a követésre: „ha valaki a tanítványom akar lenni, tagadja meg magát, vegye föl keresztjét és kövessen” (Mk 8,34). *Jézus követése* a kereszt vállalása, és magában foglalja az önfeláldozást a vértanúságig. E követés a tanítványtól radikális gondolkodásmódot követel: az életet megmenteni annyi, mint elveszíteni azt; az életet elveszíteni annyi, mint megnyerni azt (Mk 8,35). A követés részesedés Krisztus keresztjében a búzamaz törvénye szerint, melynek meg kell halnia, hogy bő termést hozhasson (Jn 12,24). Önmegtagadás, keresztthordozás nem aszketikus teljesítmény, hanem csak úgy értelmezhető és úgy élhető meg, mint a Jézushoz fűződő személyes kapcsolat kifejezése. Pál apostol a Krisztussal való egyesülést a kereszten így fejezi ki: „Krisztusban engem is keresztre feszítettek. Élek, de már nem én élek, hanem

Krisztus él bennem” (Gal 2,19). A Jézus „halálára” történt keresztségen (Róm 6,4) alapuló „új létnek Krisztus Jézusban” (2Kor 5,17) abban kell konkrétan megnyilvánulnia, hogy a megkeresztelt részesedik „Krisztus érzületében”: alázatos és engedelmes mindhalálíg, „egészen a kereszthalálíg” (vö. Fil 2,5.8). Ez a Krisztusban való élet a keresztényekben teret nyit annak a szeretetnek, amelynél nagyobb nincsen (vö. Jn 15,13), melynek erejében a Krisztust követő életét tudja adni a barátaiért (vö. Jn 13,34; 15,12.17).

Gemma Hinricher

→ engedelmesség, föltámadás, keresztség, Krisztus követése, parúzia, szenvedés, szeretet, üdvösség

keresztény lelkiesség

1. *A lelkiesség fogalma.* A *spiritualitas* az egyházi latin nyelv műszava volt, s a legutóbbi évtizedekben francia közvetítéssel honosodott meg és vált rendkívül népszerű jelszóvá Nyugat-Európában. Korábban azt, amit ma a spiritualitás szó foglal magában a *jámborság-vallásosság-lelki élet* fogalmak tartalmazták. Feltűnő, hogy milyen gyorsan elterjedt és meghonosodott a szó: „Ma már alig van vallásos beszéd, vallásos könyv, elemzés az Egyház mai helyzetéről, amiben ne szerepelne a lelkiesség szó vagy ennek származéka. Az emberek érdeklődnek a *lelkiesség* vagy *lelki csoportok* iránt, s vágyódnak utána; szeretnék, ha az Egyház megjelenése és lelkipásztorkodása *spirituálisabb* lenne. Nem csoda, ha e sokféle használatban a lelkiesség szó jelentése bizonytalanra vált.”

A sok más jelenleg kedvelt szóhoz hasonlóan a lelkiesség is inkább csak egy felkiáltójel vagy egy bizonytalan mozdulat számunkra, pontos jelentése majdnem kizárólag összefüggéseiben mutatkozik meg. Még akkor is, ha a szó eredeti, 'lelki életforma' értelmét tekintjük minden változata legkisebb közös nevezőjének, felvetődik a kérdés, mit is jelent az, hogy *lelki*? Ellentétes fogalma a *léleknélküli*, a külső, *anyagi* dolgoknak, vagy éppenséggel a *realitásnak*? Valójában nem könnyű meghatározni, mi is a lelkiesség. Minden fogalmi tisztázást megelőzően ugyanis az ember Istennel megélt konkrét alapmagatartása. A lelkiesség ezért éppen olyan sokszínű, mint maga az élet és az Istennel lehetséges kapcsolat (G. Greshake). Ez annyit jelent, hogy a lelkiesség fogalom továbbra is félreérthető, tisztázandó és előítéletekkel terhelt marad.

Eredete és tartalma szerint a fogalom az újszövetségi *pneumatikosz* görög szóra vezethető vissza, amit latinra a *spiritualis* szóval fordítottak és *keresztény egzisztenciát* értettek alatta. A lelkiesség szó mai befogadása nem csupán más kifejezések fogalomtörténeti változását jelenti, hanem tartalmi hangsúlyáthelyezést is. A lelkiesség több, mint a vallásosság (általában) szubjektív oldalát kifejező *jámborság*, melynek erősen individualista jellege van. A spiritualitás nem cserélhető fel a *vallásossággal* sem, melyben az embernek azon igénye és képessége jelentkezik, hogy valamilyen formában kapcsolatot teremtsen egy felsőbb hatalommal. A spiritualitás átfogóbb és meghatározóbb ezeknél.

A fogalom körüli kérdezgetésből nem hiányozhatnak a lelkiesség meghatározásának egyéb próbálkozásai sem. Néhány példa ezekből: „megnyílni a mélység előtt” (G. Stahel), „élet a Szentlélekből”, „a hit, remény és a szeretet módszeres és tudatos kifejlesztése” ((K. Rahner), „a teljes élet beépítése a hit által alakuló és végiggondolt életformába”, „a lelki ajándékok személyes elfogadása”, „a hit megvalósítása a konkrét életfeltételek között” (P. M. Zulehner), „a keresztény ember egzisztenciája, amennyiben elfogadja Isten Szentlelkét és kibontakoztatja az élet sokféleségébe” (A. Rotzetter). Az ilyen próbálkozásokban többé-kevésbé közös a visszatérés Jézus Krisztus Lelkéhez, és az ebből fakadó nyíltság az emberi egzisztenciára, az emberiség és a világ feladataira.

2. *A keresztény élet mint az Isten Szentlelkéből való élet.* A keresztény spiritualitás vitathatatlan alapja a Szentírás. Ennek szava a keresztény életre vonatkozóan alapvetően fennáll és megmarad: „Nem a szolgaság lelkét kaptátok ugyanis, hogy ismét félelemben éljete, hanem a fogadott fiúság lelkét nyertétek el... általa szólítjuk: Abba, Atya!” (Róm 8,15, vö. Gal 4,6.) Az isteni Szeretet által a szívünkbe árasztott Szentlélek az, aki meghatározza a keresztény egzisztencia adományát (vö. Róm 5,5).

A Szentlélek elfogadása lényegében a hittől és a keresztségtől – a hit és megtérés szentségétől – függ: „Megtisztultatok, szentek lettetek és megigazultatok Urunk Jézus Krisztus nevében, Istenünk Lelke által” (1Kor 6,11). A Szentlélek az ajándékozó és az ajándék egyszerre: Ő teszi a testet templommá (1Kor 6,19), kinyilatkoztat (12,7) és egységet teremt (12,13); Ő ajándékozza az életet (2Kor 3,6), a szabadságot (3,17), a hitet (4,13), a

közösséget (2Kor 3,6), a szeretetet, örömet, békét (Gal 5,22), bölcsességet és belátást (Kol 1,9), a megszentelést és szentséget (2Tessz 2,13), az erőt és megfontoltságot (2Tim 1,7) az újjászületést és megújulást (Tit 3,5), a megvilágosítást (Zsid 6,4), igazságot és dicsőséget (1Pét 4,14).

Ennek a Léleknek gyümölcse a *zsenge-volt* (Róm 8,23), az első részesedés az üdvösségben (2Kor 1,22) és az örökségben (Ef 1,14). A Szentlélek ajándékai, a Lélek és az adomány nem választható el a föladattól, a parancstól. A Lelket „bírní” azt jelenti: benne és belőle élni. Ez a parancs végighúzódik az őskeresztény kor tudatán és meghatározza azt: „Legyetek tüzeslelkűek. Az Úrnak szolgáljatok!” (Róm 12,11), „Újuljatok meg lélekben és érületben” (Ef 4,23), „ne okozatok szomorúságot Szentlelkének, akivel meg vagytok jelölve a megváltás napjára” (Ef 4,30), „ne oltsátok ki a Lelket” (1Tessz 5,19).

Ezen túlmenően a Szentlélek az egyetemes keresztény élet alapvető koordinátora. Bár minden hívő lélekhordozó, a Lelket nem lehet individualizálni. A Szentlélek eleve az egység, a közösség, az Egyház és a világ (a teremtett világ és a világtörténelem) Lelke. És itt nem csupán *egymásmellettiségről*, hanem felbonthatatlan egymásban és egymásért való létről van szó: a Szentlélek csak mint az Egyház és a teremtés Lelke lehet és maradhat az egyének Lelke; úgy van és úgy működik az egyéneken, hogy bennük az Egyház, az emberiség és az univerzum közösségét akarja átfogni.

A hívőben működő Szentlélek az, aki az idők kezdete előtt a vizek fölött lebegett (Ter 1,2), aki betöltötte a vezetőket, királyokat, bírakat, prófétákat, véneket és szakértőket, bölcséket és az istenfélőket, aki Jézust végigkísérte a fogantatástól a halálig, aki pünkösdkor kiáradt az Egyházra és a világra. Ez a Lélek Jézus Krisztus óta elsősorban a föltámadás Lelke, aki a föltámadás csodáját és az egész teremtést beteljesíti (Róm 8,18-30). A kinyilatkoztatás, a Lélek sugalmazása a Szentírás tanúsága szerint teljesen Istent és az Ő emberekre vonatkozó tervét szolgálja.

3. Értékelés. Hogyan lehet értékelni a keresztény élet e szentírási távlatait a keresztény lelkiség és feladatainak meghatározása szempontjából? Egy lehetséges válaszként mutatkozik, hogy a lelkiséget az „emberréválás” lelkiségének tekintsük. Az *emberréválást* sajátos teológiai fogalomként kell bevezetnünk, az antropológia, bölcsélet, humán tudományok érintkező pontjainak kihagyása nélkül. A keresztény hit egyik tételeként fogadható el, hogy az ember annál több, minél inkább emberré válik.

Az emberréválás kötelességét az ember alapvetően a teremtéssel, az emberi lét ajándékával kapta. Ha komolyan vesszük az ember istenképiségét (Ter 1,26), akkor hozzátartozik az emberréválás is. A teremtés azt jelenti: Isten nem kész, hanem fejlődő világot teremt, ami önmagát valósítja meg és épp ezáltal teremtmény. A világ mint teremtmény Isten ajándékozó szeretetén alapul, s rendeltetésének célja az ember, mert egyedül az ember képes a szeretetet szeretetként fogadni és viszonzni.

De ki ez az ember? A különböző antropológiák úgy oldják meg ezt a kérdést, hogy különféle összevetésekkel próbálják rögzíteni az ember helyét. Azáltal, hogy önmaga felől kérdez az ember, túlmutat azon, ami lehet vagy amivé lennie kell. Ez az a vonatkozási pont, ami a hit megvilágításában Istenben van, aki úgy áll az ember előtt, mint akihez az embernek – teremtettsége alapján – hasonlóvá kell válnia. Innen árad a világosság az emberréválás feladatára. A teremtésben az ember a beszélő, aki a megszólításra válaszolhat, de ellent is mondhat. A szó, mely a teremtésben megelőzi és létbe hívja a létezőket, az embernek mint személynek megalkotásában koncentrálódik. Az emberi lét, emberré válás vagy emberként való élés csak a világ teremtményvoltának elfogadásával lehetséges. A Teremtő és a teremtés, s ezzel együtt a maga teremtményvoltának elfogadása az emberréválás alapja. Ez az elfogadás a Szentlélek működése révén nagyon spirituális, lelki valóság (vö. Ter 2,7). Az ember tagadó szava elfedhette ugyan önmaga *teremtményiségét*, de elpusztítani nem tudta. Jézus hozta ismét felszínre s adta vissza a világ és az ember teremtményvoltát. Ő fejezi ki

példaszerűen és konkrétan, mit is jelent az emberréválás: „aki Krisztust, a tökéletes embert hittel követi, egyre inkább emberré válik” (GS 41).

Krisztusban, a tökéletes emberben sajátosan, krisztologikus fényben mutatkozik meg az ember emberréválásának feladata. Az Újszövetség *Ecce homo*, 'Íme az ember' (Jn 19,5) kijelentése Őrá vonatkozik. A hit a *Jn 1,14* alapján vallja, hogy benne az Ige testté, emberré lett. A hit ezen tanításának exkluzív-kritikus éle van: ebben az egy emberben, a Názáreti Jézusban megmutatkozik, mi az emberréválás. Ha a húsvét utáni igehirdetés a Feltámadott és a Keresztrefeszített azonosságát hirdeti, akkor Jézus istenségének ténye mellett ragaszkodni kell – a Szentlélekben és a Szentlélek által – üdvösséget jelentő embervoltának kikerülhetetlen fontosságához. Ha az Ige megtestesülését az újszövetségi *kenózis* gondolatvilágában (vö. Fil 2,5-11) szemléljük, akkor története egyértelműen a keresztet jelöli meg embervolta végeként. A kereszt csalhatatlanul megmutatja, milyen mélyre nyúlik az emberréválás titka.

Miben áll ez a titok? A kereszt megmutatja, hol áll Jézus valójában és teljesen önként, amikor a megfeszítésben az utolsó helyet adják neki, amit az emberek adhatnak; ez a hely az embervolt helye. Itt vallott kudarcot minden, mégoly ideális elképzelés az emberről és humanitásáról, és megjelent a Jézus Lelkében megalapozott „humanitás” és szabadság, hogy az ember a meggyalázott, kigúnyolt „ember”-teremtmény arcában önmagára ismerjen.

Mit is tartalmaz ez a titok? Ez abból világlik ki, amit a feltámadás utáni igehirdetés adott hozzá a megtestesüléshez. Ha Krisztus, „az elsőszülött a halottak közül” (Kol 1,18) feltámadt, akkor vele új teremtés kezdődik és lehetetlen, hogy ez érintetlenül hagyja megtestesülésének értelmezését. Mint „minden teremtmény elsőszülötte” (Kol 1,15) egyúttal az „új ember” (Ef 2,12) ősi és maradandó példaképe, aki teljesen a Lélek műve és célja. Krisztusban éri el a Teremtő teremtésének igazi célját; Ő az emberre vonatkozó isteni terv tökéletes megvalósulása. Ő valósítja meg és képviseli azt az embert, akiért és aki miatt Isten a világot és az embert teremtette. Ugyanakkor mint tökéletes ember megmutatja a végső idők emberét is. Mint Isten jövőjének embere Krisztus az ember és az emberréválás maradandó ígérete, az új Ádám (vö. Róm 5,12-21).

Krisztus az „utolsó ember” a szónak abban a lefokozó értelmében, ami a keresztig, az embertelenség megvalósulásáig ér. De Krisztus a tökéletesség vonalán, felfokozó értelemben is „utolsó embernek” mondható, mert benne Isten és a Szentlelkének teremtő és üdvözítő tevékenysége már elérte célját. Hogyan viszonyul az első értelemben vett *utolsó ember* a második értelemben vett *utolsó emberhez*?

Kapcsolatuk a következő közös nevezőre hozható: azt utolsó embert, aki az „új ember”, a jövő embere, minden ember megváltója és üdvözítője, azáltal lehet elérni, hogy az ember Jézus lelkületével és őt követve itt és most „utolsó emberré” lesz azzal, hogy a szó legtagabb értelmében a legutolsóknak is szolgál. Ahol ez megvalósul, szerepcsere történik: az elsőkből az utolsók és az utolsókból elsők lesznek (Mt 20,16). Ha majd az utolsók elsők lettek és többé már nem lesz utolsó, akkor minden ember már csak egy ember lesz és megjelenik a megváltott emberi lény, az „utolsó ember” a teremtés értelme, célja és beteljesülése. Eddig tart az emberréválás folyamata.

A keresztény lelkiség döntően attól függ, hogy megértjük-e és megéljük-e a kenyérszaporítás analógiáját, illetve az utolsó helyről szóló tanítást a maga krisztologikus valóságában és súlyával. Ezekben ugyanis össze van sűrítve a krisztusi spiritualitás eszméje. Az emberréválás lelki (spirituális) folyamat, ami egybefogja az egész üdvösségtörténetet és a világtörténelmet. Ennek keretében az Egyház úgy jelenik meg, mint a példaszerű emberréválás „helye”. Az Isten ígéje, a szentségek, a hívők mozgalmi és a megtérés jelentik ennek a törtéetésnek egyes elemeit és lépéseit. Jézus Krisztus, az „új ember” és az új emberiség ősatya a keresztény spiritualitás központja.

4. *Következmények.* Az ember és a Szentlélek szoros kapcsolata az emberréválás fogalmának segítségével biztosítja azt, hogy a keresztény spiritualitásnak ma határozott jellege van. Jellegzetességét elsősorban a következő hangsúlyok és feladatok adják:

a) *Krisztusközpontúság.* A keresztény spiritualitásnak, ha hű akar maradni az evangéliumhoz és eleget akar tenni a mai követelményeknek, krisztusközpontúnak kell lennie. Komolyan kell vennie az apostoli szót: „a lerakott alapon kívül, amely Jézus Krisztus, más alapot senki nem rakhat” (1Kor 3,11). A keresztény lelkiség igaznak tartja, hogy „Krisztus, az Isten Fia valamiképpen minden emberrel egyesült, amikor emberré lett” (GS 22). Jézus Krisztus minden ember igazsága, mert „mindenkit érint a megváltás titka, Krisztus mindenkire kapcsolódik e titok révén” (II. János Pál pápa: *Redemptor hominis* 19).

b) *Párbeszéd.* A keresztény lelkiség intenzív dialógusra épül. A Szentlélek keresi a párbeszédet, hiszen annak, aki elvezet a teljes igazságra, nem kell az igazságtól félnie. A párbeszéd az igazság napfényre kerülését szolgálja és konkrétan sokféle megvalósulása van. A keresztény lét már teremtettsége, léte, együttléte folytán alapvető párbeszédben van az emberekkel, az étellel és a világgal. Ehhez járul még, hogy a Szentlélek ajándékainak birtokában, aki lényege szerint a párbeszéd Lelke, kezdeményeznie és folytatnia kell a párbeszédet minden lehetséges partnerrel, hatalommal. A párbeszéd törvénye a szeretet. A szeretet párbeszéde, mely lényegében a keresztény lelkiségben valósul meg, világosságra akarja segíteni az ember, a valóság és a történelem sokszor annyira szenvedő, rejtett, kereső és kérdező *igazságát*. Az igazság a szeretet és a Szentlélek párbeszéd útja, és benne a Szentlélek oltalmazó ereje alatt funkciója van a mellékutaknak, tévedéseknek és tévutaknak is.

c) *Hétköznapiág.* A keresztény lelkiség a hétköznapiakban mutatkozik meg, a hétköznapi lelkisége. Ellenkezik a Szentléleknek azzal a fellengzős szemléletével, amely szerint csak rendkívüli jelenségekben vagy szigorú megkötések közepette jelenik meg a térben, az időben és a személyes tapasztalatokban. A Lélek „megtestesülése” által az ún. normális vagy profán élet hihetetlenül felértékelődik. Egy keresztény ember számára alapjában véve nincs *lélektelen* vagy *lélek nélküli* élettér és élet. A keresztény lelkiség abból indul ki, hogy a hétköznapi és a világ eseményeinek szociális, politikai és kulturális színpadán mindenütt ajándékként és feladatként mutatkozik a *lelki* valóság. A Szentléleknek rendkívül sokféle adománya és ajándéka van, nagyon sok nyelven beszél. A Szentlélek gazdagságát és mindenhatóságát mutatja, hogy a kicsiség, tehetetlenség és szegénység köntösében, rejtőzködve üresíti ki magát.

d) *Humanitás.* A keresztény lelkiség legfőként az igaz „humánusával” és az ember beteljesült emberségével foglalkozik. Központja ez a tanítás: „Az élő ember az Isten dicsősége” (Szent Iréneusz). Aki emberről beszél, a kibontakozásról, a világról és a történelemről beszél. A Lélek együtt halad az emberekkel az emberréválás teljes útján, s ez egyaránt érvényes az egyes emberek és az egész emberiség tekintetében. A Lélek az ember ügyvédje a világ és a történelem fóruma előtt. Ő gondoskodik arról, hogy az ember méltósága és joga ne maradjon alul, hanem érvényesüljön. A keresztény lelkiség osztozik Isten emberért való aggodásában és a vele való törődésben, de tudja, hogy még nincs a célban, hanem a Lélekben és a Lélekkel úton van az ember, az Isten embere felé.

Christian Schütz

→ béke, ember, imádság, keresztség, krisztuskapcsolat, öröm, pünkösöd, Szentlélek, tevékenység/szemlélődés

keresztény lelkiség története

A lelkiség története Jézus Krisztus evangéliuma és a mindenkori történelmi jelen találkozását tükrözi. Ezért a lelkiség történetét mindig újra kell írni, mert az „élő” evangélium „eleven” találkozást követel a történelemmel. A következőkben a lelkiséget inkább a keresztény gyakorlat, mint a reflexió felől vizsgáljuk. (A lelkiségre vonatkozó általános tudnivalókat lásd a *lelkiség*, a protestáns és keleti lelkiség történetét az *evangélikus lelkiség* és az *ortodox lelkiség* címszavak alatt!)

1. Jézus Krisztus

A kereszténység legjobb „definíciója” maga Jézus Krisztus. A tanítványok benne tapasztalták meg Isten Országának jelenlétét: Isten közelségének vonzását (csodák, tanítás, bűnbocsánat) és megfoghatatlanságának rettenetes voltát (a kereszt, ítélet, jajkiáltások). A Feltámadottal való találkozások pecsételték meg Isten végleges jelenlétét a Szentlélek működésében, az Egyház tanításában és szentségeiben.

Jézus felől nézve világosodik meg tanúinak lelkisége: Szent Pál apostoli lelkesedése, Szent Máté kérlelhetetlensége és Szent János intő elmélkedései. A keresztény lelkiség az Ószövetségre is Jézus felől tekint vissza. S az evangélium „előkészítését” látja benne.

2. *Az apostoli korban* alakult ki az egyházi közösség. Jézus közeli eljövételének várása lassan átalakult lelki jelenlétének nyugodt tudatává. A tanítás (Jézusról szóló elbeszélések) és az imádságos közösség (a kenyértöréskor) jelzik a közösség életét. A karizmák (nyelveken szólás és próféciák) és a pogány környezet tévelygéseitől elhatároló erkölcs tették őket feltűnővé. Az üldözések következtében alakult ki a martírium-teológia.

3. *A kibontakozás és megszilárdulás* már a konstantini fordulat előtt megkezdődött:

a) Kialakultak a *liturgia* alapformái és főleg a keleti egyház életét határozták meg.

b) *A teológia* kidolgozta a Szentírás mélyebb megértésének módszereit: az Írásban a hit Jézus Krisztust és az Ő törvényeit találta meg, valamint a beteljesedésre, a végső időkre utaló nyitottságot. A Pszeudo-Dionüsziosz által kimunkált újplatonikus-misztikus szintézis a későbbi misztika alapvető forrása lett. *A Szentháromság* teológiája a keleti egyházat ajándékozta meg gazdag lelkiséggel, míg a latin egyház inkább az *egy Isten* kegyelmi működésére koncentrált. A krisztológián belül az ún. „egységkrisztológia” (Krisztus egy személy; eretnek változata a *monofizitizmus*) a lelkiség számára termékenyebbnek bizonyult, mint az ún. „szétválasztó krisztológia” (Krisztus Isten és ember; eretnek változata a *nesztorianizmus*). Ebben a korszakban születtek a spiritualitás teológiájának első vázlatai az ember Istenhez vezető útjáról, (Nisszai Szent Gergely: *Mózes élete* c. műve). Az első keresztény évszázadok *fokozatos-allegorikus létfelfogása* világosságával, az Abszolútum iránti nyíltságával egészen a virágzó középkorig nagyon közel állt a spiritualitáshoz.

c) *A szerzetesség* annak ellenére, hogy megvannak a szentírási gyökerei – a Lélek adományának, karizmának tekinthető az Egyházban –, valójában csak a III. sz. végén tűnik fel. Ekkor kezdtek egyesek remete (többnyire remetetelepeken) és szerzetesi közösségekben keresni az intenzív lelki életet, s a martírium-teológiából a puszták teológiája lett. Sok későbbi lelki vitának már ekkor mutatkoznak a gyökerei: az érzelmek durva összetévesztése az istenélménnyel, s a test megvetése. Ezeknek a „lelki atyáknak” a hatása olyan erős volt, hogy évszázadokon át érezhető a szerzetesi lelkiségben.

4. Az ó- és középkor közti *átmeneti időben*, amikor a népvándorlás szétzúzta az antik kultúrát és az iszlám hódítása elsöpörte É-Afrika kereszténységét, a szerzetesek lettek a vallás és a kultúra hordozói. Szent Benedek regulája indította el a keresztény nyugat fejlődését.

5. *A középkor kulturális-szociális egysége* „germán” elemeket hozott a keresztény lelkiségbe: a fogható dolgok szeretetét (az Oltáriszentség tisztelete), a jogérzéklet (a Római

kúria kialakulása), a hűbéri kötelékeket és a szubjektív jámborságot (karácsonyi betlehem, zarándoklatok, fájdalmas férfiak, Mária-tisztelet).

a) A remeteség korszaka után a keresztény lelkiség a XII. században érte el újabb csúcst. Clairveaux-i Szent Bernát és a ciszterci teológia közösségileg is hatékony, s gyakran barátságokat is kiépítő, személyes misztikát dolgozott ki. Bingeni Szent Hildegárd egy képekkel teli világban élt. Virágzott a karthauzi lelkiség és klerikus szerzetesi közösségek (kanonokrendek) alakultak.

b) A *kolduló rendek* (ferencesek, domonkosok) – a gazdasági és a polgári élet erősödése idején – a szerzetesség új típusát hozták: a szerzetesi élet célja a közösségi életből és az imádságból táplálkozó prédikáció, lelkipásztorkodás, s a felebarátok szolgálata lett. A „pusztából” beköltöztek a városokba. A szegénység lett az egyházi élet kritikája, s az Egyház most új módon, a szegénységben látta meg a pusztába menekülés lehetőségét.

c) A lelkiség a *misztikában* érte el csúcspontját, de itt nemcsak Eckhart Mesterre kell gondolnunk. A flamand Jan van Ruysbroeck (akit ma már nem lehet eretnkséggel vádolni) vsz. mélyebb, minden esetre kiegyensúlyozottabb nála. A misztika Angliában és Itáliában is virágzott, de férfiaké intellektuálisabb, a nőké képszerűbb, mint a német-flamand területen.

d) A *laikusok körében* a lelkiségnek ez a virágzása nem tudott hatni. Szakadékot támasztott a szerzetesek és laikusok között, hogy a szerzetességet a tökéletesség állapotának tekintették.

e) Az *építő és képzőművészet* hatással volt a laikusok széles iskolázatlan rétegére is, s ez a népi vallásosság sokszínű gyakorlatában vált láthatóvá: zarándoklatok, szentek tisztelete, prédikációk, népszokások.

f) Az *egész élet* át volt itatva a vallásossággal, anélkül azonban, hogy mindenki intenzív lelki életet élt volna. A korábban említett ókori allagórikus-fokozatos életérzés, melyben a teremtett világ közvetlenül Istenre nyílik, a nép körében tovább élt, mint a művelt rétegekben. A népi vallásosságban azonban mágikus-babonás gyakorlatok is megtalálták helyüket.

g) A keleti lelkiség *hészükiaszta* áramlata nyugatra is hatással volt. Gyakorolták a Jézus-imádságot, s Gregoriosz Palamasz megvédte azt az istenélményt, amely Isten titkát közvetlenül tapasztalja (mint világosságot és energiát, s nem mint lényeket).

6) A *középkor végén* reform mozgalmak jelentkeztek. Az általános életérzés az egyes ember felé fordult. A *devotio moderna* ezt imádságos módszerében és józan hétköznapi jámborságában fejezte ki, melyből bizonyos laikus jámborság is kialakult. Meglepő módon azonban főként a karthauziak verték a hidat az új idők felé.

7) A *protestáns és katolikus reformáció* idején teljeseedik be a középkorban elindult fejlődés:

a) a *reformátoroknál* az egyedi ember lép előtérbe: lelkiismeret, személyes megilletődés, közvetlen kapcsolat Istennel az egyház nélkül, Isten mindenekfölötti hatalmának megfelelő kegyelem-teológia.

b) A *spanyol misztika* ugyanazt az emberképet valósítja meg, de kevésbé kötődik a képszerű, bibliai, intellektuális előzményekhez, inkább az egyén belső világát próbálja bevinni a misztikába. Mindezt az Egyház hagyományán és keretein belül tette, s ezáltal példaképe lett a következő koroknak.

c) *Loyolai Szent Ignác rendalapítása* kiemeli a kolostori klauzúrából és a világba állítja a szerzeteseket. Lelkigyakorlatai – miközben az egyes keresztényeket állítják személyes élmények és döntések elé Isten színe előtt – a világba, az egyház szolgálatára küldenek. Érdeklődéssel és hatékonyan fordult a laikusok felé is.

8) A *XVII–XVIII. sz.* Európában a vallási küzdelmek kora.

a) Főként *Franciaországban* újra virágzott a misztika. Általában mindenütt nagyra értékelték a „lelkivezetőket”.

b) Rendkívüli bőséggel alakultak *új szerzetesi közösségek* karitatív, missziós, nevelő és kontemplatív céllal. A nők vallási élete azonban háttérbe került.

c) Mindenütt fontos szerepe volt *a nép vallásos nevelésének*, ezért alapítottak kollégiumokat, tartottak népmissziókat, játszották az iskoladrámákat.

d) A *missziók* eleve széleskörű elmélyült lelkiség jele.

e) A *nép körében* sokféle ájtatosságot vezettek be: keresztút, kilencedek, szentségimádás, Jézus Szíve tisztelet. A klérus és a nép közti különbséget azonban gondosan őrizték.

9. A XIX. sz-ban a felvilágosult szekularizáció ellenhatásaként megerősödött az Egyházhoz tartozás tudata, s a hívők a korábbinál jobban Róma, a középpont felé fordultak. Nem véletlen, hogy épp ebben az időszakban Mária-jelenések is erősítették a lelkiséget. Sok új szerzetesrend karitatív odaadása és missziós buzgósága virágzott tovább.

10. A XX. sz. első felében az Egyház megmozdult:

a) *Sikertelen kísérlet* történt a világ felé nyitásra, (modernizmus).

b) *új kezdeményezések* jelentkeztek: liturgikus mozgalom, szentírás kutatás, ifjúsági mozgalmak, szentségi élet.

c) Megtörtént az állammal való *kiengesztelődés*.

d) *Szociális enciklikák* hirdetik a munka új értékelését.

11. A II. Vatikáni Zsinatot felszabadulásként élte meg az Egyház.

a) A *nagy áttörések*: a liturgia alapvető megújítása;

az Egyház a világ szolgálóleánya; ökumenikus kezdeményezések a többi vallásokban található igazságtartalom elismeréséig; a püspöki hatalom erősítése; az új szentírás-értelmezés elismerése; a szerzetesség jel-értékének hangsúlyozása; a világi tudományok pozitív értékelése.

b) A legfontosabb azonban *a keresztény életre szólító bátorítás*.

12. A *Zsinat után* az Egyházon belüli mozgás még erőteljesebb lett. Sokan meghúzták a vészharangot a vélt összeomlás (papok és szerzetesek aposztáziája, a szentségi élet visszaesése) miatt, mások a lelkiség új formáit keresik.

a) A *világ és dolgai* – Teilhard de Chardin értelmezése szerint – még erősebben a hit megvalósításának helyévé lettek, s nem csupán eszközök az Isten felé vezető úton.

b) A *többi vallásokat* nem akadálnak, hanem Krisztushoz vezető útnak tekintik.

c) A *modern társadalmi berendezkedés* demokratikus formáival tovább hat az Egyház szervezetére.

d) A *hit* személyesebbé válik.

e) A *klasszikus dogmák* kifejtik belső lelki tartalmukat.

13. Hogy az újonnan jelentkező „vallásosságkeresés” hatásos lesz-e a keresztény spiritualitás elmélyítésére, azt a jövőnek kell megmutatnia.

Josef Sudbrack

→ afrikai lelkiség, biblikus lelkiség, búcsújárás, devotio moderna, evangélikus lelkiség, indiai lelkiség, Jézus Szíve tisztelet, karizma, keresztény lelkiség, keresztút, liturgikus lelkiség, liturgikus mozgalom, Mária-tisztelet, misztika, ökumenikus lelkiség, ortodox lelkiség, Ószövetség, remete, rend, szentek tisztelete, szerzetes, tanúság, távolkeleti lelkiség, zsidó lelkiség

Keresztes Szent János

[→ János, Keresztes, Szt](#)

kereszt misztériuma

A kereszt misztériuma annak az isteni szeretetnek misztériuma (Jn 3,16; 1Jn 3,16), ami a kereszten mutatkozott meg: Isten rejtett bölcsességének titka (vö. 1Kor 2,7), a zsidók és pogányok, vagyis minden nép üdvözítésének Krisztusban megvalósult terve (Ef 2,14-17; 3,3; Kol 1,27).

A kereszt misztériuma végeredményben maga Krisztus (vö. 1Kor 2,1-2: „Azért jöttem, hogy Isten titkát hirdessem, a megfeszített Krisztust”). – „Fönséges gazdagságot rejt a pogányok számára ez a titok: Krisztus bennetek a megdicsőülés reménye” (Kol 1,27). A kereszt tulajdonképpen titkát a világ nem értheti meg, bár a világban jelen van mint élet a halálból, győzelem az erőszakmentességből, erő a gyengeségből. Ebben az értelemben „tündököl Krisztus keresztjének titka” (l. Venantius Fortunatus, nagyheti vesperáshimnuszában).

A keresztnek azonban van egy másik titka is: benne mutatkozik meg teljesen az emberi gonoszság. A szeretet és a bűn ezen elválaszthatatlan titkában bukkanunk rá az emberi szenvedés történetére. A kereszt tanítása nem engedi meg, hogy „átnézzünk a világ sok keresztje fölött: szótlanságba fojtott szenvedések, számtalan ember üldözése és halálra kínzása hite, faja vagy politikai meggyőződése miatt, ártatlan gyermekek üldözése Heródes idejétől Auschwitzig, sőt a legújabb időkig ...”. Az ilyen szenvedés elnémít. Egyedül csak Isten válaszolhat minderre a keresztről az emberiség szenvedéstörténetébe sugárzó reménnyel. A kereszt az emberrel szolidárisan együtt-szenvedő Isten titkát tárja föl előttünk, képessé tesz arra, hogy „másokkal együtt szenvedjünk és így megértsük Jézus szenvedésének misztériumát” (A II. Vatikáni Zsinat záródokumentumából).

Gemma Hinricher

→ halál, kereszt, megváltás, misztérium, rossz, szenvedés, szolidaritás, üdvösség

keresztmisztika

A keresztmisztika különlegesen hangsúlyozott krisztusmisztika, pontosabban szenvedésmisztika. Szent Pál alapozta meg (Gal 2,19; 6,17; 2Kor 4,10) és Krisztus követésének gyümölcse: a kereszt megtapasztalása, mely Krisztushoz, a vele való egyesülésre vezet.

A kereszt misztikusai azok az emberek, akik a kereszt szemlélésében átadják át magukat Krisztusnak, és a maguk életét ehhez mérik: mit tettem Krisztusért, mit kell tennem érte? – kérdezi Loyolai Szent Ignác. Avilai Szent Teréz ezt mondja: „Uram, ha mindezt miattam akartad szenvedni, mit szenvedek én miattad? ... Uram! hadd menjünk együtt! ... Ahova viszed a keresztet, oda akarom vinni veled!”

Az elmúlt századok *kereszt misztikusai* a mai ember számára is a szenvedésben égő szeretet tanúi és azzal együtt a keresztény paradoxonnak, hogy a szenvedésből megismeréssé születhet.

A szenvedésmisztika kiváló koraközépkori képviselőjének, Clairvaux-i Szent Bernátnak (1090-1153) „lényeges és legfontosabb filozófiája” ez: „Jézust ismerni, mégpedig a megfeszítettet!”. Minden törekvése, hogy a *memoria passionis Christi*, 'Krisztus szenvedésének emlékezete' átjárja egész életünket és a szeretet válaszára késztesse. Az Egyház „látja a keresztjét hordozó egyszülött Fiút: látja a dicsőség megsebzett Urát... fához szögezve... lándzsával átdöfve...és végül odaadva szeretett lelkét barátaiért. Mindezt látja és a szeretet lándzsája átdöfi az Egyház szívét is.” Egyik prédikációjában ezeket a szavakat adja Jézus ajkára: „Neked adom egész életemet, és ráadásként adom halálomat, feltámadásomat. És mindezt azért, hogy életem életedet tanítsa, halálom halálotat megsemmisítse és feltámadásom a tiédet megelőzze.” – Krisztus számára nem példakép csupán az élet konkrét helyzeteiben és szenvedéseiben: a Hozzá hasonulás azonossággá, folyamatosan élt sorsközösséggé válik. A gyakran ábrázolt pillanat, melyben a Megfeszített lehajol a keresztről és átöleli az előtte térdelő Bernátot, a szent keresztmisztikájának beszédes képe.

Assisi Szent Ferenc olyan fokon egyesült a szenvedő Krisztussal, hogy halála előtt két évvel, 1224-ben Alverno-hegyi látomásában megkapta a „stigmákat”: mintegy megpecsételve krisztushasonlóságát láthatóvá váltak testében a sebhelyek.

A német misztika (XIII–XIV. sz.) képviselőiként elsősorban a nők merültek el Krisztus szenvedésében és halálában, s fedezték fel az együttlésben a misztikus egyesülés útját. Mindnyájan Clairvaux-i Szent Bernát hatása és a domonkosok lelki vezetése alatt álltak.

Magdeburg *Mechtild* (1210-82) Szent Domonkos szabályzata szerint beginaként élt: a szenvedés belső átélése vezette Isten távollétének megismeréséhez. A keresztthordozás számára a bűnös világ gyűlölete a lelkében, és a kereszt hordozása testében. Hallja Krisztus szavát: „Keresztet a bűnök gyűlöletével kell hordoznod... szeretettől megsebesítve szent állhatatossággal kell meghalnod a kereszten, szívedet az állandó egyesülés (Istennel) járja majd át”.

A domonkos apácák misztikája a XIV. században az *apácaéletrajzok* tanúsága szerint a szegénységi mozgalom újjáéledéséből és a karizmatikus jámborságból fakadt. A Megfeszítettre tekintve magyarázzák ezek az apácák mélyesen mély bűnbánatban a maguk szenvedését mint a világgal szakítás, és a maguk akaratának megsemmítése jelét. Önmaguk kiüresítésének folyamata Krisztus szenvedésének átélésével a hozzá hasonulás feltétele. Az együttlésben megnyilvánuló szeretet ereje átalakítja a szerető lelket azzá, akit szeret – tanítja Szent Bernát.

A német misztika három nagy képviselője (Eckhart, Tauler, Seuse) közül csak Heinrich *Seusenel* (kb. 1295-366) található kifejezett szenvedésmisztika. Szerinte az ember minden elképzelhető szenvedésének értelme az, hogy általa Krisztus szenvedésének mélyebb

megértéséhez jut. Így az emberi szenvedés együtt-szenvedés lesz az Úrral, akinek szenvedés-állomásai a maguk konkrétságában átélhetők. Az Istentől küldött és az ember által elfogadott szenvedés Seuse szerint az isteni kiválasztottság jele éppúgy, mint Isten Fiának szenvedése az Isten kegyelemmel teljes szeretetének jele.

Loyolai *Szent Ignác* (1491-1556) a La Storta-i látomásában felismeri kívánságának jóváhagyását, mely arra irányult, hogy eggyé legyen Krisztussal, s vele együtt az Atya nagyobb dicsőségére dolgozhasson és szenvedhessen. „Úgy tűnt: Krisztust látja kereszttel a vállán és mellette az örök Atyát, aki így szólt hozzá: 'azt akarom, hogy fogadd szolgálóddá'. Jézus magához fogadta és így szólt: 'Akarom, hogy nekünk szolgálj!'”

Keresztes *Szent János* (1541-91) már rendi nevének megválasztásával is azt akarta kifejezni, hogy szándéka Jézus szenvedésében osztozni. „Ne keresd Krisztust a kereszt nélkül!” – „Hogy a megfeszített Krisztus képe belénk íródjon”, az embernek mindentől meg kell szabadulnia, ami szabadságát korlátozza. Isten úgy akarja felismerni az emberben Fiának képét mint szeretetének és halálának gyümölcsét (vö. Róm 8,39). János – súlyos lelki szenvedései mellett – elragadtatásai közben a testi fájdalmakat is érezte. Amikor egy ilyen látomás után megkérdezte Jézus, hogy mi a legnagyobb kívánsága, így válaszolt: „miattad szenvedni és megvetetni”.

Edith Stein, zsidó származású kármelita szerzetesnő a kolostorban a *Keresztről nevezett Terézia Benedikta* nevet választotta. „A kereszt alatt értettem meg Isten népének tragédiáját, ami akkor már kezdett kirajzolódni. Úgy gondoltam, hogy akik megértik, hogy ez Krisztus keresztje, azoknak mindenki nevében magukra kell venni.” A zsidó nép szenvedéseit és Krisztus keresztjét Terézia Benedikta együtt és egy valóságnak látja. Hivatásának tartja, hogy vállalja ezt a keresztet, vagyis önként fogadja azt, amit rákényszerítettek. A helyettesítés gondolata jellemzi szenvedőkészségét: „mindenki nevében”. Meg volt győződve a helyettesítő szenvedés hatalmáról, amely részesedés Krisztus saját népéért viselt szenvedésében, „...Németország megmentéséért, a világbékéért” (felajánló imádságából). Letartóztatásáig dolgozott Keresztes Szent Jánosról írt tanulmányán, amit *A kereszt tudományának* nevezett. Erre utal az echti kármelben halála után megtalált jegyzet: „Mindennel megbékélek. A kereszt tudományát ('scientia crucis') csak úgy szerezhethjük meg, ha a kereszt gyötrelmeit valóban érezzük. Erről az első pillanattól kezdve meg voltam győződve és szívből imádkoztam: 'ave crux, spes unica' (üdvözlégy szent kereszt, egyetlen reményünk!)”. A kereszt „szíves” vállalása vezette Terézia Benedikta nővért a titok belső ismeretéhez és ahhoz, hogy higgadtan fogadja a biztos megsemmisülés borzalmaival. Ő és korunk más hitvallói (pl. Szent Maximilián Kolbe) bizonyítják, hogy a „kereszt misztikája” a holocaust századában is lehetséges.

Gemma Hinricher

→ fölemelkedés, krisztuskapcsolat, misztika, részesedés, stigma, szenvedésmisztika, szeretet

keresztség, keresztségi tudat

1. *A keresztségi teológia kínos helyzetei.* Nem ma okoz először nehézségeket a keresztségből táplálkozó lelkiesség. A csecsemőkeresztelés bevezetése óta a keresztség kiesett a keresztények tudatos látómezejéből, s a tudat előtti világ „eldugott sarkában” van. Sem a reformáció egyházainak teológiája, sem a II. vatikáni zsinat után a keresztségi liturgia világméretű megújítása nem változtatott ezen.

A keresztmama karjában alvó vagy síró csecsemő képtelen arra a gondolati és érzelmi állásfoglalásra, amit a keresztség az első századokban követelt, amikor felnőtteknek, ha a krisztusi közösség mellett döntöttek, ki kellett szabadulniuk „az atyáiktól rájuk hagyományozott értéktelen életükből” (1Pét 1,18). Mindenki számára érthető volt, hogy a keresztségnek köze van a megbocsátáshoz, a megtéréshez és egy konkrét közösséghez, amely a keresztelendőt mint katechumént több éven át nevelte, kísérte. Ezért az ősegyház keresztségi teológiája a megtérés teológiája. A keresztelendőnek döntenie kell, mi *mellett* és mi *ellen* van (keresztségi fogadalom). „Jézus Krisztus, akit köztetek hirdettünk, nem volt egyszerre igen és nem” (2Kor 1,19). Olyan sokat kell a keresztelendőnek elhagynia, hogy a keresztelést „Krisztussal meghalásnak és feltámadásnak” értelmezték (2Tim 2,11).

Amikor a gyermekkeresztelés (VI–VII. századtól kezdve) általánossá vált, nemcsak az ősegyházi katechumenátus szűnt meg, hanem a keresztségi lelkiesség és a keresztség teológiájának nagy része is: a keresztelési prédikációkban a bűnök megbocsátása helyébe az eredeti bűntől való megszabadulás, a Krisztussal meghalás helyébe az „istengyermekké fogadás” (Róm 5,12; 8,15) lépett. Megfogalmazódott a felfogás, hogy a csecsemők „pogány gyermekek”, akiket a keresztséggel „istengyermekké” kell tenni, hogy ne kerüljenek a „pokol tornácára”. Minél inkább hirdeti a zsinat utáni keresztségi lelkipásztorkodás a gyermek befogadásának szükségességét a hívő közösségbe (az ősegyház példájára) – a konkrét közösséget mint szociális környezetet véve alapul, melyben az ember hinni tanul, s amely nélkül a hit nem élhető –, annál világosabbá válik, hogy ilyen közösség a valóságban alig létezik.

Ennek következtében felmerül a gyanú, hogy az Egyházba való beiktatás végülis nem más, mint a gyermek fölvétele a hívő nép közé és egy olyan kötött pályára állítása, melynek meghatározott állomásai vannak (elsőáldozás – bérmálás – egyházi adó – egyházi esküvő). A keresztségi fogadalom „megújítása” csak megerősíti ezt a gyanút: a nyolcéves gyermek az elsőáldozáskor, a tizenéves a bérmáláskor, a felnőtt a húsvéti vigilián megújítja a keresztségi fogadalmat, amit végeredményben ő személyesen nem tett le.

Ezért kellene minden külső indítást megfontolni a differenciáltabb keresztségi előkészülethez (gyermekek keresztelése iskolás korban, felnőtt keresztelés). Ma újból érthetően el kell magyaráznunk, hogy mit csinálunk, amikor keresztelünk, és hogyan lehet a keresztségből élni. Mivel a mai életérzés kulcsszavai: identitás, egyediség, önmegvalósítás, és a keresztség éppen az egyedi személyt érinti, erős a késztetés arra, hogy új keresztségi lelkiességet alakítsunk ki, ami összeegyeztethető a csecsemő-keresztséggel is.

2. *A keresztség mint az egyediesülés szentsége.* A bennünket életre hívó és a Názáreti Jézusban az emberiség történetébe visszavonhatatlanul bekapcsolódó Isten (Lk 22,20) a *hűséges* Isten, aki minden utunkon, tévútjainkon is megtartja ígéretét: „Én vagyok, aki vagyok” (Kiv 3,14), vagyis hűsége nem változik akkor sem, amikor hűtlenkedünk (2Tim 2,13). Istennek ezt a változhatatlan hűségét ígérjük a megkeresztelkedő gyermeknek: „Veled leszek mindig, bárhová vezessen is az utad.” Amint ráismer a nevére, amit a szüleitől kapott, s amivel megszólítjuk a keresztségben, úgy ébred rá és nő bele Isten ígéretébe. Így érthető a gyermek megjelölése a kereszttel: a homlokra rajzolt kis kereszt *a tulajdonos bélyegére* emlékeztet, amit az ókori rabszolgák a testükön viseltek. Amikor a gyermek homlokára

rajzoljuk a keresztet, azt mondjuk: nem az állam tulajdona vagy, nem is a szüleidé vagy az Egyházé, hanem Istené vagyis szabad vagy! Hivatásod „az Isten gyermekeinek dicsőséges szabadsága” (Róm 8,21); bízzál Istenben, aki olyan utat keres számodra, „amin a lábad járni tud” (Paul Gerhardt).

Ebből érthető a víz jelképe: a keresztelendőt, mint a fát „elültetik az élő víz partján” (Zsolt 1,3); Isten önmagáról mondja, hogy ő a fát éltető víz. A keresztvíz az élet vize és annak az isteni akarat szimbóluma, mely azt akarja, „hogy életünk legyen, mégpedig bőségben legyen.” (Jn 10,10; vö. a Szentírás sok képét és hasonlatát Isten jóindulatának túlaradó bőségéről, pl. Zsolt 65).

Amikor az Egyház befogad egy gyermeket a hívők közösségébe, azt ígéri neki „az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében”, hogy élete sikeres lesz a szenvedések, csalódások és nekifeszülések közepette is, melyeket mi önmagunk nem tudnánk elfogadni. Ábrahám, Izsák és Jákob Istene nem az *eszem-izsom* Istene, nem is túlzott termékenységet ígérő Baál, hanem a Moria hegyének (Ter 22,1-19), a Getszemáni kert és a Golgota sötétségének Istene.

3. *A keresztelő Egyház elkötelezettsége.* Amikor az Egyház biztosítja a gyermeknek Isten ígérését a jövőendő életére, magára vállalja a kötelességet, hogy a gyermek pártfogója, egész életútjának, szabadságának ügyvédje lesz még akkor is, ha olyan elhatározásokra jut, amit az egyházi közösség nem érthet meg és nem vállalhat. Mint Egyház, többé már el nem szakadhat ettől a gyermektől (még akkor sem, ha élete folyamán kiközösíteni vagyis tagsága jogainak gyakorlását megtiltani kényszerül). Az Egyház azzal, hogy a gyermeket megkereszteli, szentségi módon a gyermekhez kötődik, vagyis a gyermek számára maga is szentség: jel és út az istengyermekek dicsőséges szabadságára. Nem torlaszolhatja el ezt az utat, nem válhat a gyermek kisajátításának, szolgaságának vagy megfélemlítésének elősegítőjévé. Csak a megkeresztelkedővel szembeni kötelességét tudatosan vállaló Egyház tud kötelességet róni a szülőkre és a keresztszülőkre; csak a keresztségi fogadalmat tartó Egyháznak tud keresztségi fogadalmat tenni a keresztelkedő gyermek.

Ettől nyer értelmet a húsvéti vigília liturgiájában megismételt keresztségi fogadalom is. Aki megünnepli a Húsvétot, újra vállalja az utat, amelyen már régóta jár, vagy újra rálép az útra, amit esetleg hosszú időre elhagyott. A megfeszített Jézus Krisztusban találja meg bizalma alapját, hogy Isten képes megvilágosítani életének minden sötétségét és minden sebesülését képes meggyógyítani. Ráébred, hogy személyes önállósággal élheti életét, de nem mások rovására, hanem másokkal együtt, akik elviselik őt és akiket neki is el kell viselnie. A keresztség mint szentség ígérlet arra, hogy Isten szeme előtt igazán emberek lehetünk; lehetővé teszi egy olyan keresztségi lelkiség kialakulását, amely képes beteljesíteni Isten népének közösségében az egyes keresztények csodálatos meghívását és kiválasztottságát (GS 3,2; 11,1)

Rolf Zerfass

→ azonosság, beavatás, bérmlás, Egyház, egyházközség, individuáció, misztikus halál, név, önmegvalósítás, szentség, út

keresztút

A keresztút hagyományos, főleg a nagyböjt folyamán végzett ájtatosság, amellyel a hívek tizennégy állomáson, stáción át énekelve, imádkozva, elmélkedve végigjárják Krisztus szenvedésének útját. A zarándokok, akik fölkeresték a jeruzsálemi szent helyeket, kezdetől fogva követték Jézus szenvedésének útját Pilátus palotájától, az Antónia-vártól a Kálvária-hegyig. A XV. században a ferences szerzetesek a zarándok-szokásból lelki zarándoklatot, keresztutat csináltak.

A tizennégy stációból nyolcat az evangelisták mondanak el: elítéltetés, Jézus vállára veszi a keresztet, Cirenei Simon, Jézus Anyjával találkozik, megfosztják ruháitól, keresztre szegezik, meghal a kereszten és eltemetik. További hatot a hívő áhítat csatolta hozzájuk: három elesés a kereszt súlya alatt, Veronika kendője, találkozás a síró asszonyokkal, a halott Jézus Mária ölében.

1700 körül vitték be a keresztutat a templom belsejébe. Az állomásokat a falon kereszttel, képekkel vagy plasztikákkal jelezték. A keresztúti ájtatosságokon a Fájdalmak Férfiát szemléli a közösség, s a keresztút végzése a bűnök felismerésére, áldozatokra, bűnbánatra és megtérésre buzdít. Jézus szenvedését többnyire a „testi örömmel” állítják szembe: a kényelemszeretet, a tiszteletlenség az előljárók iránt, a vasárnap megszentelésének elhanyagolása, minden áldozat és önmegtagadás kerülése, stb. Ezekkel növeli mindegyikünk Krisztus keresztjének súlyát. A népének nagyon szemléletesen taglalják ezeket. Ebben a formában a keresztút személyekhez szól és az egyéni bűnbánatot ébresztgeti.

Az 1960-as évek közepe óta az elmélkedésnek ez a népies formája nagy szerepet játszott a felszabadítási teológiákban, főleg Latin-Amerikában. Az ökumenikus bázisközösségeken belül a gazdag országokban is növekszik az érdeklődés a keresztút és a zarándokutak iránt, főként ha az igazságosság, a béke és a világ egysége a központi vallásos téma.

Az új keresztúti ájtatosság *alapja*, hogy Jézus jelen van köztünk a legszegényebbekben (Mt 25,40). A szegények és a nép szenvedését Jézus szenvedésével hozza kapcsolatba: A passió *ideje* a jelen történelmi pillanat. Jézus és testvérei szenvedésének *oka* szociális és politikai természetű, pl. kizsákmányolás, éhség, katonai uralom, terror. A szenvedés *helyei* a börtöncella, a koncentrációs táborok, a gyermekmunka helyei stb. Ezeket képen mutatják vagy szavakkal írják le. Az Amerikai Egyesült Államokban a keresztutat végzők gyakran fölkeresik a katonatechnológiai intézeteket, teszt-állomásokat, sorozóirodákat, bankokat; Németországban az atomerőműveket, egykori koncentrációs táborokat, fegyvertárakat. A szenvedés *eszközeit* Jézus szenvedésével hozzák kapcsolatba, pl. a töviskoronát az elektromos kínzásnál használt pántokkal; az elfogatást a titkosszolgálat rendszám nélküli autóival, amelyeken „eltüntetik” az embert. Így elmélkedve tárják Isten elé az imádságban, hogy ki, mikor miért, hol és hogyan szenved. Új elem a keresztút végzésében, hogy az egyes állomásokon megemlítik egyes konkrét személyek tanúságtételét, és ezt követi az elmélkedés és az imádság.

A felszabadítás lelkeségének új keresztútjában az a hagyomány él tovább, mely Krisztus szenvedését mindig a konkrét történelmi helyzetben szemlélte. A szenvedés emlékezetén kívül a latinamerikai keresztutakban gyakran egy 15. stációt is hozzátesznek, ami Jézus és testvéreinek feltámadását ünnepli. 1988-ban pl. egy guatemalai keresztút 15. stációjánál ezt imádkozták: „Most ugyanahhoz a stációhoz érkeztünk, ahová Te is megérkeztél. Feltámadásodat éljük át minden felemelkedő testvérben. Segíts, hogy az egész nép egy új Guatemalában támadhasson fel...” (a guatemalai nép keresztútja 1988).

Dorothee Sölle

→ fölszabadítás, népi vallásosság, nyomor, szegénység, szenvedés

kérő, közbenjáró ima

Az újkor felvilágosult embere számára, aki technikai eszközeivel hatékonyan formálhatja a világot, de a hitében kikezdett ember számára is, aki Istent egzisztenciája szélére helyezi, értelmetlennek tűnik a kérő imádság: Istentől várni a problémák megoldását és a helyzet megváltoztatását. Számukra még a liturgia imádságai sem érthetők, melyeket általában a világ bajaiért mondunk. Végül is mi joggon kérjük Istent, amikor Ő hatalmával és bölcsességével már mindent elrendezett a világ folyásában?

1. *A kérő imádság a Szentírásban.* Az említett gondolatokkal még nem terhelt ember a Szentírásban minden gondjában-bajában bizalommal fordul a szövetség Istenéhez. Az Ószövetség legtöbb zsoltára a bajba jutott ember egyéni panasza és imádsága. Izrael népe minden bajában Istenhez fordul és megtapasztalja, hogy hangos imádságát Isten meghallgatja: „Láttam Egyiptomban élő népem nyomorúságát... ismerem szenvedését. Azért szálltam le, hogy kiszabadítsam az egyiptomiak hatalmából” (Kiv 3,2). Mózes imádkozott Áronért és Mirjamért, és az egész bűnös népért (Szám 12,13; 14,13-19), Dániel is így tett (Dán 9,4-19). Jákob harca Istennel a Jabbok folyó gázlójánál (Ter 32,23-33) mutatja, hogy a hívő izraelita egész életét az isteni akarattal való harcnak tartja. Ez az akarat számára sokszor érthetetlen, máskor úgy tűnik, fejtetőre állítja őt, mégis bízik abban, hogy Isten megvédi útjain, neki kenyeret és ruhát ad (Ter 28,20).

Ugyanezzel a bizalommal imádkozik Jézus a tanítványaiért (Lk 22,32; Ján 17) és keresztfeszítőiért (Lk 23,34), s halálfélelmében önmagáért (Mk 14,34-36). Rendszeresen Atyának szólítja Istent: tudja, hogy az Atya számára minden lehetséges, ezért teljesen rábízhatja magát mindenben. Tanítványait is figyelmezteti a kérő imádságra (Mt 7,7-11); s az imádság, amire tanítja őket, kérés az Atyához a bajban és a mindennapi kenyérért (Mt 6,9-13). Végül Szent Pál is sürgeti a közösségeket a kérő imádságra, hogy járjanak közbe és esedezzenek minden emberért, az uralkodókért és az összes elöljárókért (1Tim 2,1-4).

2. *A kérő imádság az egyház és a keresztények életében.* A hittel imádkozó ember nem azon az elméleti témán töpreng, hogy kérésének meghallgatása hogyan egyeztethető össze Isten előretudásával és mindenhatóságával, hogy Isten minden idő kezdete előtt vajon már belefoglalta-e üdvözítő tervébe az imádságot, hanem gondjai között bizalommal fordul Istenhez, mint a gyermek atyjához, mert tudja, „hogy akik Istent szeretik, azoknak minden a javukra válik” (Róm 8,28). Ezért végzett az Egyház minden időben – még „világi” bajok, éhínség és háború, vihar és járvány, földrengés és katasztrófáktól való félelem idején is – kérő imádságot nyilvános könyörgések, fogadalmi misék, engesztelő körmenetek formájában is.

A meghallgatás ígérete „a Jézus nevében” végzett imádságra vonatkozik (Jn 16,23). Ezáltal a kérő imádság horizontja kitarul és mindegyikünk olajfákhegyi szorongása Istennek az egész világot üdvözítő akaratával egyesül. A keresztény a kérő imádságban nemcsak a maga problémáira gondol, hanem másokért is imádkozik; a keresztség által Krisztusba öltözött és a világ üdvözítésére meghívott tag együtt szenved az Úr testének minden tagjával (1Kor 12,26): könyörgése kifejezi szolidaritását is a szenvedőkkel, akikkel Krisztus is közösséget vállalt és ezért segít.

Rupert Berger

→ hála, imádság, istencsere, Miatyánk, szolidaritás

kételkedés

Az általános szóhasználatban a kételkedés az ember lelkének sokrétű jelensége. A hit területén bizonytalanság vagy határozatlanság, a hitigazság elfogadásának nehézsége vagy kritikus állásfoglalás a hittel szemben. Mint belső zavartság és lelkiismereti nehézség is jelentkezhetsz. Pontosabban meghatározva a kételkedés a megismerőképeség tette. Kételkedni annyi, mint bizonytalanná válni valami igazsággal vagy belátással szemben, illetve ezeket bizonytalannak tartani. Az az elterjedt vélemény, hogy a hitbeli kételkedés mindig bűn (ebben a lelkipásztorkodás is hibás), az egyház dogmatikus, erkölcsi tanításának félreértése. Az Egyház szerint nem a kételkedés a bűn, hanem a szándékos megátalkodás a kételkedésben, a határozatlanság Isten kinyilatkoztatásának elfogadásában, az igazság alapvető kétségbevonása vagy tagadása.

A kételkedésnek mint ilyennek is van pozitív értéke, ami illik Isten és titkainak sajátosságához, melyek mindig nagyobbak annál, amit mi elgondolni vagy elmondani képesek vagyunk. Minden becsületes lelkiéletnek, ami nem ideológiát és „meggyőződést” keres, hanem Isten valóságát, időnként „válságba” kell kerülnie. Amit az érzelem és kedély területén „szárazságnak” és „sötét éjszakának” érzünk, azt a megismerés területén bizonytalanság és kételkedésként éljük meg: azok az istenképek és elképzelések, amelyek korábban megbízhatók voltak, egyszerre túl felszínesnek és szűkösnek bizonyulnak; az Isten felé irányuló kívánságok és elvárások nagyon emberi kivetítésnek tűnnek, a hit és az imádság nyelvének szavai kérdéssé válnak.

A keresztény hagyomány misztikusainál a tudásbeli kétely mindig egy magasabb szintű „nem-tudás” (tudatlanság) bölcsességét készíti elő és – a filozófia módszeres kételkedéséhez hasonlóan – az elgondolt és elképzelt valóságának mélyebb megismeréséhez vezető út. Azon a ponton, ahol sok ember megáll és a kétségbeesés kísértésébe kerül, kapu nyílik (jóllehet minden értelmet felülmúló kapu) a bizonyossághoz Isten valósága, ígéreteinek és szerető irgalmának megismerésében. Ezek a misztikusok becsületesen megvallják kételkedéseiket (mint pl. Lisieux-i Szent Teréz: „Az ateisták legrosszabb gondolatai támadnak föl bennem”); Isten előtt mondják és szenvedik el „istensötétjüket” (mint Charles de Foucauld: „Istenem, ha vagy...”). Ugyanezt teszi századunk sok-sok ismert vagy ismeretlen misztikusa, mintegy „helyettesítve” Isten előtt másokat, koruk hitetlen embereit a szerető testvér közösségvállalásával.

Ezeket a belső folyamatokat teológiailag és pszichológiailag mindenképp elő a misztika egyháztanítója Keresztes Szent János (1542-1591) gondolta végig. A lélek sötét éjszakája hasonlatával fejezi ki a megismerőképeség és emlékezet szükséges tisztulását minden képtől és elgondolástól, amelyek Isten és titkait be akarják fogni és a maguk emberi szintjére akarják leszállítani. Szent János tanítása és tapasztalata szerint Isten maga vezeti az embert a „kételkedésbe”, hogy meghívja szeretetének határtalanságával és dicsőségével a találkozásra, „a minden értelmet meghaladó” ismeretre (Ef 3,19). Az ilyen kételkedés gyümölcse a hit, amely elismeri Istennek az Istent, ami elfogadja Istentől, hogy távoli és megfoghatatlan legyen ott, ahol megfoghatatlan akar lenni, és közeli és megvilágosító, ha a belátással és titkaival akar megajándékozni.

Szent János evangéliuma Tamás apostolt kételkedőnek mutatja be (20,24-26). Amikor a feltámadt Üdvözítő azt mondja neki: „boldogok, akik nem látnak és mégis hisznek”, nemcsak őt tanítja meg a kételkedéssel bánni, hanem a későbbi nemzedékeket is. A hit hűséges lehet akkor is, ha a megértés válságba került. Isten „egészen más” és mindig nagyobb annál, amit tudunk róla, és joga van ahhoz, hogy kiábrándítson és kétségek közé vezessen, mert megérdemli, hogy „egy életen át keressük Őt” (Avilai Szent Teréz).

Reinhard Körner

→ bölcsesség, Isten távolléte, kísértés, krízis, megismerés, rezignáció/kétségbeesés, sötét éjszaka, szorongatás, tudás

Kiengesztelődés, megbocsátás

Az ember számára mindig nehéz volt a békülékenység, s hogy elhatározását egy konkrét helyzetben emberi jóindulattal megbocsátásként valósítsa meg. Természetes adottságiankhoz sokkal közelebb van a makacsság, az engesztelhetetlenség és a vélt vagy valóságos ellenfél-ellenség üldözése.

Ebből a szempontból nézve az Újszövetség erkölcsi tanítása határozott kihívás. Nem erkölcsi erőfeszítésre épül, hanem Isten ígéretére. Igaz, hogy az Újszövetség félreérthetetlenül értésünkre adja: emberi együttélés a megbékélés készsége és a megbocsátás akarása nélkül lehetetlen. Ugyanakkor azt is kimondja, hogy az embernek föltétlenül szüksége van az Istennel való kiengesztelődésre, és viselkedése miatt rászorul Isten megbocsátására. A kinyilatkoztatás ugyanis az ember és felebarátai közti ellenségeskedés gyökereit egy sokkal mélyebb, ezzel össze nem hasonlítható konfliktusban mutatja meg: Isten és az ember szembenállásában, ellentétében. Innen érthető, hogy az embernek nem áll hatalmában a saját erejével úrrá lenni ezen az áldatlan helyzeten. Az ember azonban bizakodhat, mert amilyen mértékben bűne elrontotta az Istenhez, a világhoz és az embertársaihoz fűződő kapcsolatát, olyan mértékben növekszik Isten megbocsátókészsége és szándéka. Isten békülékenysége és megbocsátása föltétlenül és visszavonhatatlanul megelőzi az ember bűnös cselekedetét. Mindez végeredményben a megváltás művére épül (Kol 1,14; Ef 1,7). Krisztusnak minden bűnt megbocsátó erejét bizonyítja az igehirdetés (Lk 24,47; ApCsel 10,42), a keresztség (ApCsel 2,38) és az Úr lakomája (ApCsel 26,28).

Mindezzel teljes összhangban van Jézus tanítása, melynek csúcspontja a megbocsátás gyakorlása (Lk 4,18; Mt 18,21). Ezért előzi meg a béna meggyógyításának csodáját a bűneinek megbocsátás (Márk 2,1-12). Ez az esemény megmutatja a hívő keresztény kiengesztelődés és megbocsátókészség útját. Jézus itt is megadta a törvényt: az apostol kérdésére, hányszor kell megbocsátani – már a kérdésben is benne van a megbocsátókészség határa – a kérdező számokkal való játék nyelvén mondja Jézus: számtalanszor (Mt 18,21; Mk 11,25; Lk 17,3). Jézus maga teljesen így cselekedett: „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják mit cselekszenek” (Lk 23,34). Ezek az utolsó szavai végrendeletnek számítanak.

Hogy mekkora jelentősége van ennek az Úr által hangsúlyozott föladatnak a keresztény jámborságban, azt a Miatyánk kérése mutatja meg: „bocsásd meg a mi vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek.” Ebben a kérésben felismerhető, hogy az isteni megbocsátás elengedhetetlen föltétele az ellenünk vétkező embertársnak való megbocsátás. Ezért Jézus szerint a kibékülés Istennel és a kiengesztelődés a felebaráttal elengedhetetlen feltétele a kultikus áldozat bemutatásának (Mk 11,25; Mt 5,23).

Ennek ellenére támadhat az a benyomásunk, hogy a kereszténység történetében nem mindig vették figyelembe Jézus ezen utasítását. Ebben részes az Egyház bűnbánati gyakorlata is, mely a bűnök megbocsátását egyoldalúan Istentől várta. A „bűnbánó” úgy tudta, hogy bűnbocsánatot nyert, ha szabályosan meggyónt és „feloldozásban” részesült. Ezért érthető, hogy minden gyónás ellenére sok volt a gyűlölködés, a ki-nem-engesztelődés az emberek között. A kifejezetten lelki közösségekben is megfigyelhető ez a jelenség. Elvégezzük a kultikus cselekményt, szentségekhez járulunk, mégis az ember a másik emberrel szemben – aki megbántotta – kérlelhetetlen, kemény, vagy legalábbis kitér előle.

A megbocsátás emberi teljesítménye csak akkor éri el célját, ha valóban a szív mélyéről származik (Mt 18,35). Ezzel ellenkezik, ha a megbocsátás csupán külső gesztus, vagy a gyakran alkalmazott szólásmondás „megbocsátok, de nem felejttem el”. Amikor a megbocsátás készségéhez nem társul az elfelejtés akarása, hogy „eltemessük” az esetet, a megbocsátás önbecsapás lesz. Végül: a megbocsátás készségének már akkor meg kell lennie

bennünk, mielőtt még az ellenfél vagy az ellenség az engedékenység, megbocsátás vagy a kibékülés jelét adta volna.

Bernhard Stoeckle

→bűn, gyónás, megtérés

kilenced, novéna

A kilenced, latinul *novena*, kilenc napos ájtatosság: meghatározott imádság kilenc egymás utáni napon való elvégzése. A magán- és a népi vallásosság egyik fajtája. Szentírási példája az apostolok Jeruzsálemben összegyűlt közössége, akik Krisztus mennybemenetelétől pünkösdig a Szentlélek eljövételéért imádkoztak (vö. ApCsel 1,12-14). Ennek bizonyos párhuzamait látjuk a rómaiak vagy a bizánci udvar halotti szertartásaiban, ahol kilenc nap volt a gyász ideje.

A középkorban is gyakorolt novénák főleg a barokk időben lettek kedvelt ájtatossággá. E kor legelterjedtebb formái: a Szeplőtelen Fogantatás, Xavéri Szent Ferenc tiszteletére végzett novénák és a karácsonyi novéna.

A novénák tartásának közvetlen okai: készülődés bizonyos ünnepre vagy ünnepségre, rendkívüli eseményekre, szükségállapot, különleges alkalmak és kívánságok. Csodálatos gyógyulások megállapítása és a szenttéavatási perek keretében a kilencedek gyakran jelentős szerepet játszottak.

A búcsúk VI. Pál által kiadott jegyzékében a karácsony, a pünkösd és a Szeplőtelen Fogantatás novénája szerepel. A liturgia és az egyházi naptár új rendezésével külön jelentőséget kapott a pünkösd novéna. A római általános naptár ezt a megjegyzést teszi hozzá: „Krisztus mennybemenetele utáni napok pünkösd szombatjáig a Segítő Szentlélek eljövételére készítenek elő (Nr.26). A különböző módon megnyilvánuló felhívást és gyakorlatot igyekeznek e keresztény egység gondolatával párosítani”.

Christian Schütz

-> imádság, liturgia, népi vallásosság, pünkösd, szentelmények

King, Martin Luther

A fekete baptista lelkipásztor, Martin Luther King (1929-1968), az amerikai polgárjogi mozgalom és az erőszakmentes ellenállás egyik kiemelkedő alakja, hitelét és erejét nem valami politikai eszmétől, hanem szenvedélyes hitéből merítette.

Martin a Harvard egyetemen tanult, a teológia és filozófia doktora lett, 1954-ben Montgomerybe (Alabama) hívták. Központi szerepe volt egy busz-bojkott megszervezésében, aminek célja az volt, hogy a közlekedési eszközökön megszűnjék a faji megkülönböztetés. A montgomery-i fekete polgári bizottságból fejlődött a *Southern Christian Leadership Conference*, amit a fehér fiatalok, értelmiségiek és az egyháziak az USA egész déli területén egyre jobban támogattak. A néger polgárjogaiért, az iskolákba, vendéglőkbe és kultúrhelyekre való szabad belépéséért harcolt. Martint sokszor megfenyegették, többször letartóztatták és a CIA titkosrendőrsége figyelte. 1963-ban megszervezte 250 000 ember menetét Washingtonba, hogy a Kennedy elnök által a kongresszusban előterjesztett polgárjogi tervezetet (a faji megkülönböztetés tilalmáról az összes nyilvános intézményekben) támogassa. Egy évvel később megkapta a Nobel-békedíjat. 1968. április 4-én egy fehér fiatal Memphisben (Tennessee) lelőtte.

„Kétezer évvel ezelőtt – hirdette Martin – tanította egy hang Betlehemben, hogy minden ember egyenlő”. Politikai harca Istenbe vetett hitének és annak az emberi méltóságnak volt gyakorlati oldala, ami az isten hasonlóság alapján mindenkit megillet. Az az egyház, amelyik hallgat a rasszizmusról és az igazságtalanságról, cserben hagyja Krisztust. „Nem volt-e Jézus a szeretet szélsőséges képviselője?” – tiltakozott a vád ellen, hogy politizál az evangéliummal. Az evangélium az egész emberé: „Mi keresztények nem foglalkozhatunk csak a mennyei hazával, hanem a szegénynegyedekre és gettókra is kell gondolni kell, különben elsatnyul az emberi lélek.” Eszméje az erőszakmentes ellenállásról – mely nem megsemmisíteni akarja az ellenséget, hanem megnyerni – teljesen az evangéliumban gyökerezik. Ezzel túlszárnyalja Gandhit, akit tisztelt, de célját, Anglia vereségét nem tudta teljesen elfogadni. A gyűlölet, a gyilkos erőszak láncreakciójának legyőzésére és az emberek közti kapcsolat teljes megváltoztatására King egyetlen eszköze a fegyvertelen szeretet. A szenvedőképességnek és a feltétel nélküli szeretetnek kell az ellenséget elgondolkodtatnia és megváltoztatnia: „Tegyetek velünk, amit akartok” – írta a fehér fajgyűlölőknek a börtönből. „Börtönözzetek be, ennek ellenére is szeretünk benneteket! Dobjatok bombát házainkra, fenyegetétek gyermekeinket, mi szeretünk benneteket! (...) Egy szép napon szabadok leszünk, de nemcsak mi egyedül, hanem ti is, a gyűlölettől. Addig fordulunk szívetekhez és a lelketekhez, amíg meg nem nyerünk benneteket.”

Christian Feldmann

→ bátorság, ellenállás, erőszak, fölszabadítás, istenképeség, kritika, megbecsülés

kinyilatkoztatás, kinyilatkoztatni

A kinyilatkoztatás a szó általános értelmében ismeretlen, illetve megismerhetetlen tény váratlan közzététele. A teológiai szóhasználatban Isten közlése (görögül *apokalüpszisz*, latinul *revelatio*) egy vallásilag fontos, addig elrejtett dologról. Keresztény értelemben a kinyilatkoztatás Isten kitérültségének különféle tettei, módjai és folyamata főleg az üdvösségtörténetben és a Jézus életében; de jelenti Isten teremtő és üdvözítő művének kibontakozását is, s végül az autonóm észigazsággal szemben a mindezekben felragyogó igazság sajátos minőségét is.

1. *Szentírási utalások.* Az Ószövetségben Jahve mint Izrael Istene nem annyira a teremtés művével (lásd: Zsoltárok és a későbbi bölcsességekönyvek), mint inkább népének történelmi vezetésével nyilatkozta ki magát. Isten megjelenései (vö. Kiv 3; 24,15-18; 1Kir 19, 11-13), vagy a kinyilatkoztatás más formái (álmok, hallomások, látomások, inspirációk) háttérben vannak Isten Izraellel kötött szövetségéhez való történelmi hűsége mögött. Ezért a kiszabadítás Egyiptomból (vö. Zsolt 77,15) vagy a hazavezetés a babiloni fogságból (vö. Iz 66,14) és Isten állandó, mindig megújuló könyörülése népén lesz az Ószövetségben a kinyilatkoztatás elsődleges, felülmúlhatatlan módja.

Ez folytatódik az Újszövetségben, ahol Isten történelmi uralma mint szeretet és irgalom Jézus életének és tanításának központi témája (vö. Mk 1,14). Ezért nem csupán rendkívüli csodái (vö. Mt 11,2-6; 12,28) vagy a szavában megmutatkozó hatalma (vö. Mk 1,22.27; Mt 7,28), hanem ő maga: története, sorsa, élete, halála, feltámadása lett Isten végleges, felül nem múlható kinyilatkoztatása (vö. Zsid 1,1). Ezért nevezik Jézust *Emmánuelnek* ('velünk az Isten': Mt 1,23), Isten *Igójének* (Kol 1,25-27; Jn 1,1-18) és az emberre kimondott visszavonhatatlan *ámenjának* (2Kor 1,19). Benne lett nyilvánvaló „Isten örök idők és nemzedékek óta elrejtett titka” (Kol 1,24-29; Ef 1,8-12). Jézus személye és sorsa nemcsak egy a kinyilatkoztatások sorában, hanem *maga a kinyilatkoztatás*, olyannyira, hogy Isten megismerésében csak úgy lehet előbbre jutni, ha az ember a Szentlélek által egyesül az Ő kinyilatkozó személyével (vö. Jn 14,26; 16,13-15).

2. *Történelmi hangsúlyok.* Ebből az alapvetően személyes-párbeszédese, teljes és üdvösségre irányuló kinyilatkoztatás-értelmezéstől az út a középkorban és az újkorban mindinkább abba az irányba vitt, hogy a kinyilatkoztatást *természetfölötti tanításnak* értelmezzék: kinyilatkoztatottnak számítanak azok az igazságok, amelyek meghaladják az emberi értelem lehetőségeit és csak az isteni oktatás (instrukció) közölheti velünk. Az első vatikáni zsinaton történt meg az a fordulat (1870), amely Isten önkinyilatkoztatását az egyes igazságok kinyilatkoztatásával szemben előtérbe hozta (vö. DS 3004; NR 28). Ez a lényegileg kommunikatív és személye jellegű kinyilatkoztatás-fogalom végérvényesen a II. vatikáni zsinaton törte át a korábbi felfogás sáncait (vö. DV 2-6). Isten önközlése és Krisztusban megtestesült üdvözítő akarata áll a központban, s a szó és tett, a teremtés és a történelem egyaránt a kinyilatkoztatás formája. A kinyilatkoztatás eszerint Isten és az ember üdvös találkozása, melyben a háromszemélyű egy-Isten kitérja legbensőbb lényét, a szeretetét a hívő ember előtt.

3. *Spirituális jelentőség.* A lelkiélet számára több szempontból is rendkívül fontos szólni a kinyilatkoztatásról:

- A kinyilatkoztatásban az örök Isten önközléséről van szó: Isten nem önelégülten éli a maga életét, hanem kitérja igazságát és valóságát, a maga legbensőbb életét és részt ad belőle. Úgy fedi fel magát mint szeretet, kitérültség; kapcsolatot, találkozást, párbeszédet keres, mintha nem elégednék meg a maga szentháromságos teljességével.

- E kinyilatkoztatás – ami Jézus Krisztusban teljeseedik be – tartalma Isten szeretete. Szeretetével határozza el, hogy az embert a maga isteni életében részesíti; ezért az embert

megszólíthatónak és az isteni élet befogadására alkalmasnak tartja. A kinyilatkoztatás folyamán nyilvánul meg és erősödik fel az ember egyedülálló nagysága és rendeletetése: Isten maga mutatta meg Krisztusban „az embernek az embert” (GS 22), aki a maga üdvösségét Isten önközlésében találja meg.

- A kinyilatkoztatás befogadása az ember részéről a Szentlélek segítségével történik. A Szentlélek vezet el azokra az igazságokra, amelyek a Krisztus-eseményben nyilvánvalóvá lettek; ő adja a belátást ahhoz, ami meghaladja az emberi értelmet, de a hívő megismerés számára mégis elérhető és fölismerhető. Ilyen értelemben az inspiráció a kinyilatkoztatás és az emberi befogadás integrális része.

- Az Istennel való találkozás a kinyilatkoztatásban az ember részéről feltételezi a nyíltságot és a párbeszéd-készséget; késznek kell lennie, hogy az életet ne csak a maga teljesítményének tekintse, hanem Isten meg nem érdemelt ajándékaként fogadja. A Isten önmagát kiüresítő szeretetére – ami a legnagyobb kinyilatkoztatás – csak hasonló, önzetlen szeretettel válaszolhat az ember.

Arno Schilson

→ álom, csoda, ember, igazság, látomás, sugalmazás, Szentlélek, találkozás, tapasztalat, üdvtörténet

Kísértés

A kísértés és a csábítás ősi emberi tapasztalat, mely arra késztet, hogy kényelemből, félelemből, tetszélgesből, vagy önzésből fakadóan a lelkiismeretben itt és most kötelezőnek ismert dolgot elhagyjuk, halogassuk, esetleg mást vagy éppen rosszat tegyünk helyette.

Amikor ez a tapasztalat vallásos összefüggésben történik, mindig úgy mutatkozik meg, mint a Szentírásban leírt bűnbeesés konkrét ismétlődése (Ter 3): provokáció az esztelen lázadásra, hogy a teremtmény ember szembeszálljon Teremtőjével, s olyan akarjon lenni, „mint az Isten”.

A megkísérthetőség az ember lényeges ismertetőjegyei, az emberi lét alapadottságai közé tartozik. Ennek megfelelően minden nagy vallásalapító, Buddha, Zarathustra és Mohammed de még Jézus életében is beszélnek kísértésről (vö. Mk 1,12), és ebben modellszerűen mutatják be a helytállás módját.

A kísértés alapja az ember kézenfekvő, mulandó javakhoz – amint azt a lelki hagyomány Jézus hármaskísértéséből általánosította: vagyonhoz, hírnévhez, hatalomhoz – való kötődése. Durván hamisító beszűkítés az, amikor a kísértést kizárólag az érzékiség bűnös vágyaihoz, és azon belül is többnyire a szekszualitáshoz kötik. Ezzel ugyanis nemcsak a biblikus emberképet hamisítják meg (fölcserélve a plátói-manicheus emberképpel, mely lebecsüli az ember teremtett testiségét), hanem a testi kísértéseknél mindig súlyosabb lelki kísértésekről – mint a gőg, a hatalom- és becsvágy – elterelik a figyelmet.

Jóllehet az ember kísérthetősége bűnre való hajlandóságából, az áteredő bűn következményéből fakad, a Szentírás a kísértést (Abrahámtól kezdve Jóbon át Jézus Krisztusig és az újszövetségi egyházközségekig) mindig üdvösségtörténeti próbatételnek tartja és felhívásnak hogy az ember őrizze meg a hitét, hiszen a kitartás és a hűség nem öröklődik, mindenkinek újra be kell gyakorolnia.

Franz Furger

→ ellenállás, hatalom, helytállás, kívánság, lemondás, próba, pusztaság, szenvedély, szorongatás

kívánság, konkupiszcencia

A kívánság teológiai értelemben nemcsak az érzékiség megmozdulása a szubjektíven megszerzésre méltónak látszó javak után, hanem olyan ragaszkodás, ami a lelkiismeret tiltakozása ellenére se mond le határozott irányáról. Hagyományosan „bűnös kívánságnak” nevezik.

Az ember tapasztalatból tudja, hogy mélységes törést hordoz magában, s a kettősség nem véletlenül tapad hozzá, hanem veleszületett adottságként befolyásolja teljes személyiségét. Érzi, hogyan fordítják visszájára az időtlen boldogság utáni vágyát a korlátolt teremtményi vágyak. Érzékeit, törekvéseit izgató ajánlatok özöne vonzza. Állandóan választania kell és gyakran azt választja, amit egyáltalán nem is akar. Ezzel szemben olyasmit elhagy, amit szíve szerint szeretne megtenni.

Az ember szellemtörténete kezdetétől fogva próbálta megmagyarázni ezt a jelenséget. Az antik görög bölcselet ezt a belső diszharmoniót azzal magyarázták, hogy a test és a lélek két *önálló szubsztancia*, s egységük csak esetleges. Az érzékelő képességet érzékiséggé fokozták le, s az érzékelés örömeiben erkölcsileg veszedelmes hatalmat láttak. Plátón azt tanította, hogy az erkölcsi jó az értelmes *lelki* dolgokkal azonos. Ezért az etikai normákat az önmegtágadással (lemondás) azonosították. Ebben gyökerezik a keresztény ókor és középkor spiritualizmusa, ami az érzékiség természetes megmozdulásait a bűnrehajlással azonosította. Mindez természetesen a korabeli szentírásmagyarázatra is támaszkodott.

Az Ószövetségnek nincs külön szava a kívánságra. A kísértés és a bűn pontos megkülönböztetése nélkül minden kívánságot bűnnek nevez, amivel az ember önmagának vagy másoknak kárt okoz. Ide számítja a tehetetlenséget is az önmagában megengedett élvezetről való lemondásra. Az ilyen kívánság eredetéről nem mond semmit, csak a káros következményeket mutatja be. Az ószövetségi apokrif iratokban meggyőződéssé kristályosodik az elképzelés, hogy minden bűn forrása a kívánság, ezzel szemben a lemondás Isten akaratának teljesítése. Ez vezetett a vallási teljesítmények hajszolásához és a pusztá törvényteljesítéshez.

Az Újszövetségben a *kívánság* elsősorban a természetes vágyat jelenti és csak ezután a bűnös kívánságot. Rosszasága a tárgytól, illetve a cselekvő szándékától függ. Ha valaki a kívánság hatalmába került, egyre jobban elfordul Istentől és egyedül Krisztusban találhat szabadítóra. Ezért a keresztény aszkézis az Úr feltétlen követését kívánja.

Az emberi kívánság negatív szemlélete és a lemondás idealizálása – ahol csak előfordulnak a keresztény lelkiségben – elfogult, a bölcséleti irányzatokkal befolyásolt egzegézisből ered. Az Egyház azonban mindig újra elhatárolta tanítását az egyoldalúságtól. Szerinte a kívánság önmagában nézve természetes dolog. A történelmi ember nem a „tisztá természet” állapotában van, hanem érezhetően magában hordja az eredeti bűn sebéét. Krisztus megváltásával megszabadította ugyan a világot a gonoszság hatalmától, Isten mégis igényli minden egyes ember döntő közreműködését a maga végleges megszabadításához. Itt lép be a keresztény aszkézis, mint állandó gyakorlás a jóra.

A kívánság gyógyszerei közül első az imádság és a böjt, de nem szabad elhanyagolni az önuralomhoz vezető napi kis lépéseket: először csak egyszer kell lemondani a megengedett élvezetekről, majd egyre többször. Csak így lesz képes az ember a további szükséges lemondásra. A Szentlélek kegyelme és az Egyház szentségei hatékony segítség ezen az úton.

Karl-Heinz Kleber

→ aszkézis, boldogság, érzékek, lemondás, ösztön

kivonulás, exodus

Elmenni, elhagyni, kivonulni, menekülni, elbúcsúzni, útrakelni – mindez kivonulási élmény, amit az ember kezdettől fogva tapasztalt. Ezek az élmények az egyéni és az egyetemes történelem részei. Ma az exodus szóhoz bizonyos jelszerűség tartozik, ami még a profán területre is kihat. A keresztény hit területén az Egyház-önértelmezésében (az egyház „kivonuló közösség”), a zsidó-keresztény párbeszédben, a hit, a megváltás és szabadság helyes értelmezésében, a szentségek, a keresztség és az Oltáriszentség tárgy szerű magyarázatában válik láthatóvá.

Az exodus-modell még a hitoktatásra is hat. A latin-amerikai felszabadítási teológia a szentírási exodus- motívummal kapcsolja össze kontinensének életfeltételeit és tapasztalatait. Az exodus-elképzelés az Egyházban teológiailag és a gyakorlatban is virágkorát éli. Az azonban kérdés, hogy jogos-e a bibliai exodus-élmény összehasonlítani a mi hitbeli tapasztalatunkkal.

A Szentírás tanúsága. Az a kijelentés, hogy Jahve, mint Izrael Istene kivezette népét Egyiptomból, Izrael ősi hitvallása és az Ószövetség elemi hittétele. Egy pillantás azokra a szentírási helyekre, ahol erről van szó, azonnal megmutatja, hogy az exodus-motívum nem tartozik Izrael legrégebbi vagy egyetlen hittételéhez. Az tény, hogy Izrael népének története és Isten együttműködése a népével az exodussal kezdődik. Tartalmilag az exodus története az Egyiptomból való szabadítást, a pusztai vándorlást, és az Ígéret Földjére való bevonulást foglalja magában. A *Kiv 1-15.* fejezete a kivonulás eseményeit egy minden akadály ellenére tervszerűen lefolyó eseményként mondja el. Milyen élmények és emlékek rejtőznek az exodus mögött?

A Kivonulás könyvének történetei rólunk beszélnek, akik kritikus élethelyzeteket élünk át, s e helyzeteket nem csupán a külső, látható bajok (szegénység, betegség, munkanélküliség, kiszolgáltatottság) határozzák meg. A külső egzisztencia megingásával együtt jár a belső egyensúly, a létezés helyes arányérzékének elvesztése is.

A szolgaság, amiben az izraeliták Egyiptomban éltek, sokkal inkább belső, mint külső állapot. Nem kérdezték többé igazi eredetüket és azonosságukat, bár nyögnek az elnyomás terhe alatt, már nem álmodnak a szebb jövőről, nincs bátorságuk és erejük a kitéréshez és újrakezdéshez. – A hosszú pusztai vándorlás nehézségei és nélkülözései közepette hamarosan szétfoszlik az újonnan megszerzett szabadság feletti lelkesedés és visszavágyanak Egyiptom húsos fazekai mellé. Az anyagi biztonságot és ellátást többre becsülik, mint a független szabad létet. Az Egyiptomban megszokott életmód kötelékei erősebbek, mint a szabadság ajándéka.

A kivonulás az atyáknak szolgaságnak tűnt, mert tovább tartott és nehezebb volt, mint gondolták. A pusztai vándorlás sok kitérével járt, s ezek az isteni vezetés, nevelés, próbatétel fontos állomásai. Izrael élete és szabadsága csak így mélyülhetett el. Nagyon lassú és nehéz iskola volt, míg a nép megtanulta, hogy mit jelent az Istenből való élet. Közben fontos dolgokat tanult meg önmagával, Istennel és Isten útjával kapcsolatban. A tanulás tapasztalata a hit megélése lett és az ígéretbe illeszkedett. Az exodus tapasztalataira hivatkozva marad Izrael mindig megszólítható, elsősorban akkor, amikor húségre megroppan Jahve iránt és bálványokhoz fordul. Ilyenkor mindig újrakezdésre, az isteni pedagógia értelmében új exodusra volt szükség.

Ozeás próféta az exodus hasonlatot használja, amikor felszólítja Izraelt, hogy forduljon el a Baal-kultusztól. Ha Izrael megnyílik a hozzá szóló Istennek és szeretetének, Isten ismét úgy törődik majd vele, mint annak idején Egyiptomban (Oz 2,15; 9,3; 11,1; 12,10; 13,4). *Jeremiás* világosan megmutatja, hogy Izrael miként szegi meg újra meg újra a szövetséget, amit Istennel kötött az Egyiptomból való kivonuláskor. Az akkor kapott szabadságnak a

szövetség megtartásához és nem az elszakadáshoz kellene vezetnie (Jer 2,2; 7,21; 11,1; 16,14; 31,31). *Ezekiel* és *Izaiás* a babiloni fogságban tevékenykedett, de azokban is tartani akarták a lelket, akik Jeruzsálemben és Judában maradtak, mert félték, hogy vallásilag hasonlítani fognak a megszállókhöz és elnyomókhoz. Mindketten új exodust ígértek, mely visszahozza Izraelnek a pusztá közepén Istentől ajándékba kapott élet csodáját, és ez a Palesztinába való hazatérésben fog megvalósulni (Ez 20,32; Iz 43,13; 48,20). Az exodus-élmény mindig nyitott, nem lehet rögzíteni vagy betervezni. Megtanítja Izraelt, hogy Istent annak várják aminek megismerték. Ez a várakozás életük minőségét határozza meg.

A felszólítás: „Menjünk ki tehát hozzá a táboron kívülre és vállaljuk gyalázatát” (Zsid 13,13) az újszövetségi exodus-élmény sűrített, hitbéli kifejezése. Ennek az exodusnak alapja krisztologikus: Jézus keresztfeszítése a szent város kapuin kívül történt (Mt 21,39; Jn 19,20). Ez a városon kívüli hely, ahová ki kellett és ki kell menni, mutatja, hogy Jézus maga is teljesen exodus-emberré, sőt exodus-egzisztenciává lett. Jézus az exodusban élt és exodust vitt végbe. Az exodus az a hely, ahová Jézus folyamatosan az Atya akaratát kérdezve és keresve jut el. Ezt a helyet Jézus az Isten országa eljövételének és a vele járó megtérésnek meghirdetésével alapítja meg. Az örömhírnek – függetlenül a címzettek felé irányuló szándéktól – nagyon határozott, Jézustól eredő és rá vonatkozó személyes hangsúlya van. Ő maga az örömhír, és éli is az örömet, amit hirdet. Benne testesült meg az ígért istenország és személyéhez kapcsolódik a megtérés, amit ez az ország megkövetel az emberektől.

Mindez Jézus és a Atya egyedülálló kapcsolatából érthető. Jézus Atyja az exodus Istene, akit nem lehet egyetlen életformába se beszorítani, amennyiben a tízparancsolat ősi követelményeinek megtartását kívánja; eszerint rajta kívül nincs más Isten és róla nem lehet képet készíteni (Kiv 20,3). Jézus Atyja csak állandó képrombolással érhető el. Jézusnak a tékozló fiúról szóló példabeszéde mutatja, hogy Isten mennyire „kiszámíthatatlan” (vö: Lk 15,11-32).

A *Fiú szó- és lélek* szerinti és az *Atya belső és külső* exodusa kölcsönösen feltételezi egymást. Kettőjük döntő találkozása csak az exodusban mehet végbe. Ennek az összefüggésnek a fényében kezdenek kivilágosodni Jézus életének különböző állomásai és forrnak egységes sorra: idegenben születése, menekülése, a jeruzsálemi zarándoklat; pusztai tartózkodása, megkísértése, vándorlása és otthontalansága, szenvedése és halála. Állandó exodusban van, sehol nem telepszik le véglegesen, s nem lehet tartóztatni. Ez az exodus drámai csúcspontját az Olajfák hegyén a küzdelmes imádságban éri el, amikor az egyik akarat a másikkal áll szemben és Jézus exodusa azzal ér véget, hogy az Atya kezébe ajánlja magát.

Ha Jézus exodusának tulajdonképpeni indítékát keressük, Isten Lelkére találunk rá, aki fölkenete és betöltötte őt. A Szentlélek az exodus Lelke, aki Jézust a pusztába vitte (vö. Mk 1,12). Ez a Lélek megfosztja Őt minden biztosítéktól és biztonságtól. Kivetkőzteti minden tényleges vagy vélt vagyonából: nem tűr meg semmi igényt vagy kiváltságot. Az exodus Lelke a szegények és a szegénység Lelke. Ő viszi Jézust az útra. Ez adja ennek az útnak a realitást és a titkot, hogy még Jézusnak is keresnie kell eredeti, sajátos módon megérezve, rátalálva, kérdezve, kutatva. Saját útját csak az állandó exodusban tudta fölfedezni. Jézus tudja, hogy számára ez az út az Atya és a Lélek hangjára figyeléssel nyílik meg. Itt tapinthatjuk meg Jézus exodusának központi élményét. Azt az utolsó és legvégső ellenpólust, amire válaszolnia kell. Az ő exodusa mögött egy senki mással össze nem téveszthető „Te” áll, aki maga is exodus (vö. Mt 20,1), aki „te”-nek szólítja Jézust (vö. Mk 1,11), így bocsátja útjára, segíti és követel tőle. Jézus exodusa így alapjában véve a párbeszéd, a szó és a válasz útja, az *én-től a te-ig* vezető út. Nagyon is érthető, hogy ennek az exodusnak a *táboron kívül* van a helye.

Spirituális megközelítés. Az exodus-élmény nélkül sem Isten, sem a hit Jézus Krisztusa nem elképzelhető. A bibliai exodus a hit exodus-helyzeteiben folytatódik. Ha ma a hit

exodus-élményeit keressük, akkor magunk mögött kell hagynunk a hit és az Egyház zarándoklásának hagyományos képét és mélyebbre kell hatolnunk.

a) Tudatosítanunk kell ismét a *hit út jellegét*, amely út exodust jelent. Az *út* nélkül nem érhető sem a Szentírás Istene, sem Krisztus titka. Isten az, aki utat nyit. Az út az összeköttetés és a kapocs Isten és aközött, aki hozzá csatlakozik.

Jézus személye és titka az út nélkül ugyanígy érthetetlen (vö. Lk 9,51; 13,33). A hozzá csatlakozást nagyon kifejezően „krisztuskövetésnek” mondják. Ez az út azonban nem ki tudja hányadszor megjárt kerékcsapás, hanem lényege szerint eredeti valóság: „Az út a járás által keletkezik” (M. Buber). A hiteles élet és szabadság csúcsára való feljutás felhívása rejlik benne, amire a keresztény hit „új út” elnevezése is utal (ApCsel 24,14; 9,2; 16,17; 18,25). Az út motívum arra készíti minden hívőt, hogy Istennel egyéni, önálló, közvetlen kapcsolatra törekedjen. Kinek-kinek hite története egyszeri útjának története. Az út saját utunk megtételét, vagyis a hit megtapasztalását és élményét szorgalmazza. Az úthoz hozzátartoznak az ember saját élményei minden beleszólás vagy másolás nélkül. Aki a hit útjára vállalkozik, nem állhat meg az utolsó előtti állomásnál, mindig szem előtt kell tartania a következő órát és szituációt. Az útra figyelés a jelen élet megélésére nevel. A hit újra Isten jelenlétének ígérete és bizonyossága alatt zajlik: ez a jelenlét azonban rejtett, mert meghagyja az ember csorbíthatlan önállóságát, és csupán a vándor közben tapasztalható meg. Istennek ez a velünk tartó jelenléte döbrent rá utunkra, s készíti el utunkat. Az Ő jelenléte kívánja meg tőlünk, hogy az út teljes szélességét és valóságát vállaljuk. Hogy miként lesz a hit és az út nem általában, hanem sajátosan a mi útunk, ez egyszerre embervoltunk fájdalmas de boldogító élménye is.

b) A hit út természetének megtapasztalásával szorosan összefügg a *tanulás jellegének* megtapasztalása is. A hit útja tanít és nevel, és csak állandó tanulási és alakulási készséggel járható végig. Ebben rejlik a hit sajátossága, hogy önmagától soha nincs vége és nem jut célba. Mindig magasabb célra tör, s ez minden változatlanság mellett változásokat, kiszélesedést, növekedést, elmélyülést jelent. A hit csak úgy őrizheti meg azonosságát, ha állandóan kész a tanulásra és a növekedésre. Ebben a folyamatban nem csupán a tartalmi és tudásbeli gyarapodásról van szó, hanem inkább az új tapasztalatok és élmények befogadására való nyitottság növekedéséről. A hit soha meg nem állapodhat, nem lehet kész és lezárt. A tanulási készség és képesség a hit megtérés-jellegének a következménye, s ugyanakkor a kegyelem befogadásának és hatékonyságának feltétele. Aki többé már semmit sem tanul, kegyelem nélkül marad. A hívő tudja, hogy mindig van oka a megváltozásra, hogy más vagy mássá legyen, azzá akinek egyetlen modellje Jézus Krisztus, az új Ádám, a megváltott ember mintaképe. A keresztény lét meghatározó jelszava a megváltozás, a szónak abban az értelmében, amit a tanítvány jelent a Szentírásban. A hívő egész élete folyamán a Lélek hatása alatt áll, ez akarja tanítani és vezetni.

c) A hit iskolájában rejtőző exodus szorosan összefügg a megfelelő időérzéssel, amely fölfedezi minden szituációban a *lehetőséget* és föl is használja. A hívő ember számára az idő nem közömbös folyamat, hanem az üdvösség ideje. Mint ilyen annyira kényszerítő, hogy ki kell használnia (vö. Ef 5,16). Itt kapja meg az idő a *most* és a *ma* teljességét és arculatát. A hívő minden ellenkező jel ellenére megéri bármely órában az igazi, pozitív és valódi lehetőséget. Képes felismerni a lehetőségeket elméleti és gyakorlati téren egyaránt. Ezért lesz a jelen különös képességű embere, aki a maga módján szereti és gyógyítani tudja a jelent. A lehetőség azonban reményt és exodust is jelent, a hit idő fölötti hatalmán alapul, a bizalom és nem-megalkuvás nyelvén beszél. A lehetőség nem jelenti az időből kivonulást, hanem éppen az időben végzi az exodust; keresi az idő igazi okát, felismeri és kihasználja. A maga módján bizonyítja a hit realitásérzékét.

d) Az exodus-élmény nem választható el a konkrét létezés válságjellegének élményétől. Az exodus maga teszi újjá a valóság kritikus pontjaira, ellentmond a hamis

üdvösségígéretnek, fölfedi a sebeket és a hiányosságokat. Ismeri minden teremtmény kísértését, hogy a lét körét önmagában és önmaga körül zárja le. Ezen erő és kényszer alól a hit sem vonhatja ki magát.

A hittel szemben ma a legkeményebb kihívások egyike az erős, egyre jobban terjedő szekularizmus, mely a hitet a hétköznapi élethelyzetekben vizsgálhatja, s egyre jobban meghatározza arculatát. Karl Rahner a jövő szentjét „a hétköznapi misztikusában” látja, aki tudatosan vállalja a hétköznapi exodust, hogy a modern élet pusztaságában új módon fedezze föl Isten jelenlétét. Az exodus világában élünk.

A hívó látja, hogy a felszín alatt mi megy végbe az exodusban. Nem kevesebbről van szó, mint szabadságának, életének, jövőjének, Istenének ajándékáról, aminek csak így lehet részese. Az exodusban megy végbe a vesztes és nyeres ellentmondásos játéka. Az exodus embere kötetlenül szabad és egyúttal áldozatkész. Vigasztalása az ígélet, hogy Isten maga is vele van az „exodusban”.

Christian Schütz

→ befogadás, fölszabadítás, haladás, hétköznapi, idő, Isten jelenléte, krízis, parancs, próféta, szegénység, út

klauzúra/kolostor

Klauzúra alatt általában egy kolostoron belüli, a külvilág (idegenek általában, vagy másneműek) elől elzárt területet értünk; kiterjedhet arra is, hogy a közösség mindenkori tagjai nem hagyhatják el ezt a területet.

Kialakulása különböző, a mai egyházi törvénykönyvben is megtartott formákhoz vezetett. Nagy eltérések vannak a férfi és női kolostorok és egyes rendek klauzúrája között.

A klauzúra megindokolása sem egységes. Bizonyos időkben az apácák testi épségének védelme állt előtérben. A női kolostorok szigorúbb klauzúrájának egyik oka lehetett a korabeli női eszmény is: az önálló, nem házasságban élő nőt hosszú ideig elképzelni sem tudták. A nőt bizonyos életkor után vagy a házasságnak, vagy a kolostor falainak kellett védenie: „aut murus aut maritus”.

Női szerzetesrendet az egyház hosszú ideig csak a klauzúra vállalása után hagyott jóvá. A klauzúrárt mellőzni akaró új rendeket a jóváhagyáskor vagy klauzúrárs renddé formálták (lásd a vizitációs apácák), vagy kemény konfliktus támadt az alapító és a jóváhagyó fórum között (pl. Mary Ward, az angolkisasszonyok alapítója esetében). Máskor a jámbor társulatok jogállapotát kellett felvenniük: így pl. Páli Szent Vince *Szeretet leányainak* is, akiknek kolostori kerengőül Szent Vince a „város utcáit” jelölte meg, de nem lehetett belőlük rend, csak jámbor egyesület.

A legújabb időkben a klauzúra szükségességét a házasságon kívüli életmód egészének védelmével, s az ennek megfelelő légkör, biztosításával indokolják. A legújabb törvénykönyvben (CIC 667) nincs kifejezett megindoklás. A mai egyházi törvény a klauzúrában a „világtól való elszakadás” jelét és biztosítékát látja, melynek meg kell felelnie a rend sajátos szellemének.

Peter Lippert

→ alternatív élet, Kármel, regula, rend, vendégbarátság

Kolbe, Szt Maximilian

Maximilian Kolbe 1894. január 8-án született Zdunska-Wolában (Lengyelország) és 1941. augusztus 14-én halt meg Auschwitzban, Franciszek Gawjoniczek helyett vállalva a halált. 1982. október 10-én avatták szentté.

Kifejezett természettudományos-technikai adottság, bámulatos szervező képesség, mély vallásosság és misztikus tapasztalatok egyesültek benne. A minorita rendbe lépése és komoly hivatásválságának leküzdése után Rómában tanul. Itt 1917-ben megalapítja a *Militia Immaculataet*, a 'Szeplőtelen Légióját', a lelki hadsereget a hitetlenség és egyházellenesség ellen. A pappá szentelése után (1918) hazatér, rövid ideig tanít, majd súlyos, hosszadalmas betegségbe esik.

Váratlan gyógyulása után a sajtóban és a rádióban terjeszti a Szeplőtelen Légió szellemét. 1927-ben megalapította Varsó mellett Niepokalanowot, a Szeplőtelen városát. 1930-1936-ban Japánban misszinárius, majd visszatért Niepokalanowba, s itt dolgozott letartóztatásáig, 1941. február 17-ig.

Lelkiségeinek rendszeres feldolgozása még nem készült el, de a tanúk, levelek, sajtótermékek, előadásvázlatok alapján felvázolható:

Gondolatainak középpontja a Szeplőtelen Szűz, aki a megtestesült emberi eszmény, olyan, amilyennek Isten akarta és teremtette az embert. Grignon Szent Lajoshoz hasonlóan az ember tökéletességének útját a „teljes Máriának adottságban” látta. Számára a szentség lényege a hősiesség: „Az élet gyorsan elszáll ... igyekezzünk a szeretet minél több jelét adni”. Isten Fiának megtestesülésében mutatkozik meg a végtelen isteni szeretet. Úgy szeretni Jézust, mint Édesanyja szerette Őt – a cél, amit a Szeplőtelennek történő „felajánlással” kell elérni. Mária hitvallásának – íme az Úr szolgálóleánya – megfelelően teljesíteni az isteni akaratot: ez a szentség félreismerhetetlen jele, bizonyítéka Isten és az Egyház parancsainak megtartása és a hivatásbeli köteleességek teljesítése.

A megszentelődés eszközének ajánlja P. Kolbe önmagunk ellenőrzését, az imádságot, a bűnbánatot, a munkát, a szenvedést, de mindezt örömmel. Akaratunk teljes megegyezése Isten akaratával kimondhatatlan boldogsághoz vezet. Ennek a boldogságnak alapja az igazság, mely a maga mérhetetlen nagyságával és állhatatosságával csak maga Isten lehet. Szeretetére gondolni a legjobb hozzá vezető út. A tevékenység minden értéke csak másodrendű a belső étellel, a lelki elmélyüléssel, az imádsággal és a szeretettel szemben. Mivel P. Kolbe kijelentései és élete tökéletes egységben van, meggyőző példája és hiteles tanúja a „szerelem civilizációjának”, ami az ő célja, mert Jézus ezáltal vonzza magához az embereket.

Ludwig M. Hager

→Isten akarata, Mária-tisztelet, tanúság

konfliktus

A konfliktusok származhatnak belső, lelki és külső, szociális feszültségekből. Az előbbinél ellentétes ösztönök, vágyak, célok hatnak, s választanunk kell több lehetőség, pl. kötelesség és ösztön között. A szociális ellentétek oka az emberek eltérő igényeiben, céljaiban, gondolkodásmódjában lehet.

A belső ellentétek megoldása megköveteli, hogy tudatában legyünk belső feszültségeinknek. Nem szabad belefulladás az érzelmekbe, sőt egy-egy döntés előtt rendezni kell őket.

Az emberek közti konfliktusok megoldásának kísérlete közben több mozzanatra kell figyelni: az ellentét értelmi és érzelmi síkon feszül. Az magától értetődik, hogy az álláspontokat olyan tisztán kell megmutatni, amilyen tisztán csak lehet, és érvekkel is alá kell támasztani. Kevésbé tudott, hogy az adott helyzetben keletkező érzelmeket is éppoly világossá kellene tenni. Az *érzelmi becsületesség* megmutatja a partnernek, hogy az adott ügy mennyire érdekli. Ezen kívül az érzelmeket „ismer meg”, mint az értelem. Igaz Pascal szava: „A szívnek vannak olyan indokai, amelyeket az ész nem ismer”. A jogos harag nagyon élesen és helyesen látja a dolgokat.

A konfliktusban mindig két álláspont ütközik. A megoldáshoz szükséges a másik véleményének feltárása, s a kísérlet arra, hogy a másik pozíciójába helyezkedjünk és az ő szemével lássunk. A megbeszéléshez idő kell, elsősorban akkor, ha az érzelmeket igazán tisztázni akarjuk.

Különösen terhesnek érezzük a konfliktust, ha meggyőződés meggyőződéssel és hit hittel ütközik. A meggyőződés és a hit a jelen esetben azt jelenti, hogy az ember szabadon állást foglalt valamilyen nézet mellett, amit racionálisan sem megindokolni, sem megcáfolni nem lehet. Úgy látszik, hogy ilyen esetekben a párbeszédnek leküzdhetetlen korlátai vannak, mégis hasznos lehet, ha az alapfeltételeket biztosítják. Ezek: kerülni kell a *téritést*, és a másik döntését igaz türelemmel becsülni kell. Ettől áttekinthetőbbé válik a helyzet; az összeférhetetlen nézetek tisztábban mutatkoznak meg, meglepetésszerűen azonosságokat fedezhetünk fel egymás véleményében, és ezek bizonyos területeken közös tevékenységet tesznek lehetővé; végül felszabadítóan tudatosul, hogy mennyit jelenthetünk a különbség ellenére is egymásnak.

A vétkesség gondolatát a konfliktusokból ki kell zárni, bár az összeütközésekben bűn is előfordulhat. Gyanakszom pl. hogy valaki nem azért robbantott ki ellentétet, hogy valami fontos dolgot megoldjon, hanem hogy ezzel az üggyel engem kisebbiten. Gyanúm nem bizonyítható, mert más ember akaratát és legmélyebb gondolatait nem ismerhetjük. Ha az igazságtalanság gondolata üldöz, meg kell bocsátanunk azt, amiről nem tudjuk, hogy szándékos rossz vagy csak félreértés volt-e. A megbocsátás maga is jövőtadó. Okos lehet a megbocsátást szavakkal is kifejezni, mert kiderülhet, hogy olyasmivel gyanúsíthatjuk a másikat, ami távol volt tőle.

Lelkileg akkor értékes egy vita, ha találkozás jellegűvé lesz: a másik ember méltat annyira, hogy vitázik velem. Egy fontos dologért való küzdelem mindkettőnek az együvé tartozás érzetét adja. Sőt mi több: ha valaki komolyan szóba áll velem, megerősíti álláspontomat. Az együvé tartozás és elfogadás tudata lehetővé teszi, hogy közös lépést tegyünk a járható irányba, ami egy ilyen találkozás nélkül szóba sem jöhetett volna. Az az érzésünk támad, hogy mindketten nyertünk valamit.

További szempont az, hogy a létrejött egybetartozásnak tartóssá kell lenni. Egymás előtt kinyílunk, ezáltal sebezhetővé lettünk. A párbeszéd módja és tartalma ezért nyitottság dolga.

Reinhold Haskamp

→ dialógus, hazugság, kiengesztelődés, mértékletesség, találkozás, tolerancia

költemény-elmélkedés

A költemények Goethe szerint „színes üvegablakok”. A költészet „a szépség formájába öntött valóság” (A. Winklhofer). A költő észreveszi, ami *van* és érvényes, és megfelelő szavakba tudja önteni. Neki megmutatkozik a valóság a maga csendes fényében és előtte feltárul lényének titka és mélysége. A fülét a dolgokhoz hajtja „mert minden valóság és csak az akar énekelni” (C. Patmores). „A költészet az ember énjének legmélyén fakad, a szépség forrásából iszik: minden dologban, lényekben, eseményben titok lappang, amit senki sem meríthet ki, de a szépséggel kiemelik, mint arany horoggal a halat. Nincs olyan szépség, amiben meg ne mutatkozna a lét titka és ami szép, nem önmagáért van, hanem a mindenért... Ami szép, az minden létezővel beszél, és minket is megszólít. Ahol valami szép van, ott az ember érzi a napot és a fényt, az angyalokat, a tengerek hatalmasságát, a csillagokat, a szél muzsikáját, de a borzalmas mélységeket is... Aki látja ezt, ismeri, de meg nem ismeri senki sem. A lét legtisztább, legbensőbb rétegéből származik, mintha még rajta reszketne az Úr teremtő kezének csillogása, életének ragyogása, amit minden teremtménynek átadott, s így vele minden rokon, minden feléje transzcendál és minden tükrözi az Ő csodálatosan köleszöngött életét. A szép Isten titkának egy része.” (A. Winklhofer)

Hit, költészet és elmélkedés lényükben és eredetükben is érintkeznek egymással. Ez az egység fejeződik ki és igazolódik a verselmélkedésben. A verselmélkedés költői nyelvű hitismeret. Megpróbálja a hit valóságát nem intellektuális, hanem lehetőleg közvetlen módon újra kimondani. Ez a mód nagyon is emberi, teljes, mert az érintkezésből vagy a megilletődésből származik, és belső, gyakran ajándékba kapott, véletlen belátáshoz vezet. A költői szabadság előjele van rajta. Ez feljogosítja, hogy önmagától személyes, közvetlen és egyúttal hitvalló formájú legyen. A vers-meditációnak nincs köze a lírikus spirituális szövegekhez, vagy a szubjektív lelki költeményhez és imádsághoz. A belső élmény értelmében akar látásra vezetni, „kapcsolatot teremteni Istennel”, üdvösségtörténeti teológiai értelemben akarja újra megláttatni az igazságot és elindítani a belső megszabadulást az intellektuális korlátoktól. A vers-elmélkedés új gondolkodási területeket akar megnyitni az egzisztenciális hitvalóságoknak. Emocionálisan ugyanakkor teljes egészében mint felfedezés és megrendítő élmény szolgál a keresztény istenkeresés táplálékaként. Célja az imádság, az igazságból származó szeretet. Megzenésítve inkább himnusz mint egyházi népének.

Silja Walter

→ nyelv, szó/ige

könnyek

Az aszketikus hagyományban egészen a virágzó középkorig a könnyek adományának aránytalanul nagy jelentősége van, olyannyira, hogy a „könnyek adományának” könyörgése még a Római Miskönyvbe is bekerült.

Loyolai Szent Ignác nagyra értékelte ezt a kegyelmi adományt. Lelki naplójában említi, hogy 1544. február 2. és március 12. között 165-ször sírt zokogva, s az utolsó kilenc hónap napi feljegyzéseiben már csak ez szerepel: „könnyek”, vagy „nem voltak könnyek”. Későbbi éveiben megvallja egyik bizalmasának, hogy korábban vigasztalhatatlan volt, ha a szentmise alatt nem tudott kétszer-háromszor sírni. Az orvos parancsolta neki, hogy ne sírjon és ő engedelmessé vált. Bár némely esetben a szent bizonyos tartózkodást mutat a könnyekkel szemben, még ekkor is a különös kegyelem fokmérőjeként tartja számon.

A könnyeket nemcsak erős érzelmek (szomorúság, boldogság, harag) válthatják ki, hanem fizikai inger is (hideg, könnygáz, hagyma). Spirituális értékük csak azoknak a könnyeknek van, amelyeket az etikus, vallásos és a misztikus élmény vált ki.

A *Szentírás* a szenvedő embert úgy mutatja be, mint akinek kenyeré a könnyek, velük táplálkozik (Zsolt 80,6), nincs vigasztalója (Préd 4,1). Fölfedi fájdalmának okát: elszakadt Istentől. A panaszokban a próféták bűnbánatot sürgetnek, mely Isten együttérzését váltja ki: „Följegyezzed Uram, szenvedésem útját, tömlőidben összegyűjtötted könnyemet” (Zsolt 56,9). Jézus megszentelte a szomorúság és a bánat földi könnyeit, amikor barátja sírjánál megrendülten könnyezett (Jn 11,33-38). A *Zsid 5,1* szerint „Földi életében hangosan kiáltozva, könnyek között imádkozott s könyörgött ahhoz, aki meg tudta menteni a haláltól”. Az emberiség minden könnye benne van és meghallgatásra talált ebben az Ő imádságában. A feltámadás bizonyosságából születik Jézus megváltottjainak öröme (Jn 17,13; 20,20): „Isten letöröl a szemükről minden könnyet” (Jel 7,17; 21,4).

Jóllehet a könnyek az öröm kifejezői is lehetnek, a lelkeség szempontjából fontosabbak a bánat, a világ bűnei miatti fájdalom és az együttérzés könnyei. A szekularizált és teljesítmény beállítású társadalomban kevésre értékelik és nem is igen értik a könnyek adománya iránt. Ehhez járul a sok negatív tapasztalat, hiszen a könnyek az érzékenység, az önsajnálát, az élniakarás hiányának jelei is lehetnek. A beteges kötődés, a hisztérikus jellem kizsarolhatja a maga számára embertársai törődését, amit önzése miatt eszébe sem jut viszonzni.

Ennek ellenére a sírás képessége ma is jelentős az ember személyes kibontakozásában. A teljesítmény-ideológia érzéketlen és irgalmat nem ismerő „létért való harccá” válik, amit előkészít a helytelen nevelés („egy fiú nem sír”). A mai embernek nem szabad szomorúságot és fájdalmat mutatnia és lassan már nem is tud. A lelkeséget hordozó érzelmi értékek nem számítanak. Az elfojtásukra kényszerített gyermekben neurotikus zavarok keletkeznek.

A sírásnak tehát két fajtáját különböztetjük meg: az egyik tudattalan, ösztönös reakció, tagadás. A másik belső megrendültség, katartikus belátás eredménye és személyes átalakulást vált ki. Itt is tagadás van az előtérben, de dialektikus értelemben: a tagadás nem az életre, hanem annak zavarára vonatkozik; az „igen” szolgálatában áll egy új életkapcsolatban, ami lehetségessé, sőt szükségessé teszi az elszakadást az addigi tarthatatlan helyzetétől.

Ez az antropológiai megkülönböztetés feltűnően egyezik a teológiaival: „Istennek tetsző módon voltatok szomorúak, így miattunk semmiben sem szenvedtetek kárt. Az Istennek tetsző szomorúság ugyanis üdvös töredelmet eredményez, és azt senki sem bánja meg; a világ szomorúsága ellenben a halálba visz.” (2Kor 7,10)

Jézus a boldogság egyik feltételének mondja a sírást: „Boldogok vagytok, akik most sírtok, mert sírástok örömmre fordul” (Lk 6,21). E szavak helyes értése talán újra utat nyithat a sírás régi bölcs értékléséhez.

Gottfried Griesl

→ érzékek, érzelem, fájdalom, istenkeresés, karizma, ösztön, rezignáció/kétségbeesés, sóhajtozás, szomorúság

környezet

[-> teremtés](#)

követelmény

A követelés olyan kívánság, amit többnyire határozottan visszautasítanak azzal a meggyőződéssel, hogy ha valaki enged, önbecsülését csorbítja, vagy a követelt dolog tárgyilag nem teljesíthető. Másrészt az ember képes hiúságból vagy az önkritika hiánya miatt túl sokat követelni magától. Van olyan magatartás is, ami igazi tapintatból nem követel sokat másától; de az is előfordul, hogy a tapasztalatra hivatkozó semmit-sem- követelés önbizalomhiányból, vagy önmaga túlbecsüléséből származik. A büszkeséget is lehet olykor követelésnek nevezni. A szó maga eredetileg pozitív tartalmú lehetett. Pedagógiai összefüggésben egy fiatal sohasem tudná bizonyítani képességeit és teljesítő erejét, ha nem bíznának benne és nem követelnék meg tőle kötelességeinek felelős vállalását.

1. *A követelés a Szentírásban.* Amikor Isten az uralkodás feladatával bízta meg az első embereket, pozitív követelményt állított eléjük (Ter 1,28–30). Amit Noétól követelt (vö: Ter 6,13-7; 24), teljesíthetetlennek látszott. Hasonló képtelenségnek látszott Ábrahám előtt Isten követelése, hogy induljon el a bizonytalanságba és hazátlanságba (Ter 12), majd később áldozza fel Izsákot. De ami az ember számára teljesíthetetlen, azt Isten megteszi.

Az ilyen és más példákkal szemben olyanok is vannak, amelyekben az emberek követelnek Istentől túl keveset (Kiv 14,10-14), vagy vakmerően sokat (1Kir 18). Isten azonban nem mérhető emberi követelményekkel, még ha valamit teljesíthetetlenként visszautasít is (vö. Jób 38-41).

Az Újszövetség már Keresztelő Szent János és Jézus születésének meghirdetésekor is (Lk 1,5.38) bemutat hasonló követelményeket. Úgy látszik, hogy Jézus csodái túl sokat kívánnak a kortársaktól, prédikációi magukat a tanítványokat is választás elé állítják, hogy elhagyják-e Jézust (Jn 6,67). A hegybeszéd többet kíván a kötelezőnél (Mt 5,38-42). Jézus előbb visszautasítja, amit az emberek követelnek tőle, mert nem tartozik a küldetéséhez (Lk 12,14), de a hit megváltoztatja véleményét. Az Atya által megkövetelt életáldozathoz segítséget, erősítést kér (Lk 22,41-44).

2. *A követelmény spirituális szempontjai.* A követelmény mélységesen emberi, párbeszédre épülő magatartásmód.

a) *Kiindulópontja*, hogy amit megkövetelhetek magamtól, elvárhatom másától is. A hívőnek mindkettőt kell teljesítenie, mert Isten Jézus megtestesülésével és a keresztséggel megköveteli mindegyikünktől, hogy a megváltás művét mi emberek folytassuk.

b) *Annak beismerése és elfogadása*, hogy egy követelmény számomra teljesíthetetlen, lelkileg gyarapíthatja az embert. Jézus magatartása a kereszten, tehetetlensége, erőtlensége hatalomnak, erőnek bizonyul.

c) *Amit emberek egymástól elvárhatnak*, annak csúcsa az, hogy *egymásban a felebarátot* lássák és Krisztussal találkozzanak. Akik maguktól és másoktól is követelnek, elvárnak valamit, azok előtt az élet új értelme és lehetőségei tárulnak fel.

d) *A követelmény gyakran csak a másság*, a megszokottól eltérés miatt tűnik nehéznek. Pozitív fogadása gazdagodáshoz vezet. Ezért nem a türelem, hanem a másság iránti nyitottság adja meg a készséget a követelmények pozitív értékelésére.

Stephan Wisse

→ együttérés, hegyi beszéd, kapcsolat, kritika

közömbösség, indifferencia

A hitből fakadó cselekvésnél fontos az akarat előzetes vagy pillanatnyi közömbössége. A történelem folyamán a szerzetesrendek és egyes felekezetek között vitatott ponttá vált az aktuális kegyelemről folytatott vitában. A szabad akarat közömbös azzal szemben, ami nem mutatkozik egyértelműen jónak vagy rossznak erkölcsileg.

Mint pozitív magatartási forma, az apologetikában *elméleti közömbösségként* jelenik meg: teológiai és vallási tételek érvényességét és kötelező voltát kimondó véleményről való tartózkodás minden vallás tekintetében; továbbá arról való meggyőződés, hogy az emberi szavak és fogalmak a transzcendens valóság kifejezésére csak relatíve alkalmasak vagy teljesen alkalmatlanok.

A negatív magatartási forma a közöny, a *gyakorlati indifferencia*: érdektelenség és félelem a világnézeti és vallásos kérdésekben való állásfoglalástól. E közömbösség evilági érdekeltsgű: minden vallást egyformának, egyenértékűnek és jelentéktelennek tart. Látszólagos „türelme” (ez a tolerancia !) nem a más vallások iránti tiszteletből fakad, hanem abból a téves öntudatból, hogy ő fölötte áll mindennek, ami valójában vagy látszólag vallásos.

A Szentírás Isten és Krisztus *határozott* megvallását kéri. A határozatlanság és a közöny alkalmatlanná tesz Isten országára, Krisztus követésére (vö. Lk 9,62; Jel 3,15).

Az aszketikus hagyományban az apátiával és a lemondással rokon értelmű fogalom. Loyolai Szent Ignácnál készség és nyíltság minden helyzetben Isten hívására, ami épp ellenkezője a közönynek.

Stephan Wisse

→ apátia, befogadás, hit, Isten akarata, Istenre hagyatkozás, lelki gyakorlat, tolerancia, vallás

közösség

A közösség (görögül *koinónia*; latinul *communio*) az Újszövetségben a keresztény hit és élet alapadottsága, amelyben megvalósul az Egyház (ApCsel 2,42). Ez a közösség nem a hívők közösségvágyának következménye, tehát nem emberi elhatározás, egymás iránti szimpátia vagy közös hivatásgyakorlás eredménye. Alapja és forrása Isten üdvözítő tevékenysége, ami Krisztus és az ő megváltó műve (1Kor 1,9; 10,16; Fil 3,10), valamint a Szentlélek által (2Kor 13,13; Fil 2,1) az Istennel való közösségre irányul (1Jn 1,3.6). Ennek a közösségnek szükségszerű következménye a keresztények egymás közti közössége (Róm 15,26; Fil 2,1-4; Zsid 13,16), mint a Krisztus követését megvalósító hit, élet és szolgálat tere.

Amilyen fontos az *egyedi* kategóriája az üdvösség személyes megszerzésénél a hitben, éppen olyan fontos a hit beágyazódása a közösség hitébe, az Egyházba, mint a hívők közösségébe. A közösségalkotás a hit őstevékenysége. Az „evangéliumban részesedés” (Fil 1,5) zárandokcsoportot formál azokból, akik együtt hisznek, remélnek és szeretnek és így vannak úton a szentek boldog közössége felé az eljövendő világban (vö. Lk 14,15; Zsid 12,22).

A keresztény közösség megnyilvánulásának központi helye és formája az egyház istentisztelete, ami a szóval és a szentségekkel az összegyűjtésben és küldetésben egyszersmind a közösség megerősítése is. A Szentírásra támaszkodó józansággal reálsan értékelve az Egyház konkrét közösségét el kell ismernünk, hogy e világ körülményei között ez a közösség nem konfliktusmentesen „boldog”, hanem bűnnel és büntudattal veszélyeztetett közösség (1Jn 6,12). Ezért a közösség megélése, mely Isten ajándéka, egyúttal feladat is a keresztény számára.

Az Újszövetségi Szentírás nyomatékosan mutat rá az erényekre, amely biztosíthatja a közösség kialakulását és növekedését: az egymásközti egységre és békére törekvés (1Kor 1,10; 1Kor 12,12-27), a megbocsátás (Ef 4,32), az egymás miatti öröm (Fil 2,17), a szívéllyesség és egymás köszöntése (1Tim 5,23; Róm 16,16), a türelem egymás iránt (Róm 15,7; Ef 4,2). Ezek az evangéliumon alapuló *hitparancsok* minden keresztény élet és egyházi közösség lelkületének vezérfonalai. Minél jobban sikerül az Újszövetség egyházának (Róm 12; 1Kor 12) testvéri közösségként élni, annál gyümölcsözőbbek mindenki számára a családi- és bázis-közösségek az Egyházban és a társadalomban.

Johannes Halkenhäuser

→ bázisközösségek, Egyház, egyházközség, egység, kultusz/istentisztelet, lelki közösségek, prédikáció, Szentlélek, szolgálat, üdvösség

krisztuskapcsolat, krisztusjámborság, krisztusmisztika

A ma gyakran nyomasztóan sokféle lelkiesség láttán felvetődik a kérdés, hogy mi az, amitől egy lelkiesség igazán keresztény. A válasz: a *krisztuskapcsolat*, mely minden igaz keresztény lelkiesség központja.

I. A krisztuskapcsolat általában.

1. A Szentírás tanúsága. Már a szinoptikusoknál jelentős szerepet játszik a Krisztussal való kapcsolat (követés, Jézus megvallása). Krisztus húsvét utáni parancsa így szól: „Tegyétek tanítványommá mind a népeket” (Mt 28,19). Jézus az út, az igazság és az élet, nélküle senki sem juthat el az Atyához (Jn 14,6). János evangéliumában a hit azt jelenti: Jézushoz menni vagyis fölvenni Vele a kapcsolatot. Pál apostol megigazulástanában Krisztus abszolút üdvösségszerző jelentőségét minden ember számára védelmezi. A törvény helyére lép Jézus Krisztus az üdvösség kizárólagos útja. Az Apostolok Cselekedetei így fejezik ezt ki: „Nincs üdvösség senki másban. Mert nem adatott más név az ég alatt az embereknek, amelyben üdvözülhetnének (ApCsel 4,12)”.

2. A spirituális dimenzió.

a) A perszonalizmus szerint kétféle kapcsolat van: az *én-az* és az *én-te* kapcsolat. Egy *én-az* kapcsolatban az embernek csak észlelnie kell azt, amivel találkozik. Egészen más a személyes, *én-te* kapcsolat. Ez csak azáltal lehetséges, hogy az *én* kinyílik a *te* előtt, akit felcserélhetetlen személynek ismer el. Csak a *te-hez* fűződő személyes kapcsolat által leszek én magam *én-né*.

Az a krisztuskapcsolat, ami a Szentírásban szerepel, ilyen személyes kapcsolat. Aki nem hisz Krisztusban, csupán tárgyi kapcsolatban lehet vele, amennyiben tudomásul veszi a Názáreti Jézus létezését. A keresztény lelkiesség viszont a személyes krisztuskapcsolatból él. Ilyen kapcsolat feltétele az a hit, hogy Jézus Krisztus él és vele mint élő személlyel kölcsönös kapcsolatba lehet lépni.

b) Nem minden krisztuskapcsolat hoz létre keresztény lelkiiséget. A hívő ember számára Krisztus az, akitől üdvössége függ. Krisztussal kapcsolatba lépni tehát a keresztény számára az üdvösséget jelenti.

c) Az Újszövetségi Szentírástól kezdődően az őskeresztény hitvallásokon át a zsinatok krisztológiai dogmáiig találunk tételszerű megállapításokat Jézus Krisztusról. Ezek a tételek reflexiók a megélt krisztuskapcsolatra, mely az imádságban tegezi Jézust, míg a *hitvallások* harmadik személyben beszélnek Róla. Többségükben azért születtek, hogy az egyház tanítását elhatárolják az eretnekségektől, s ezért is nagyon elvontak. Sokkal többet fejeznek ki, mint ami a krisztuskapcsolatban tudatosul. Ezeknek a tételeknek a megfontolása fontos a krisztuskapcsolatra és az egész keresztény lelkiiségre nézve, mert megvédi a szubjektív eltévelyedésektől és az individualista beszűküléstől az embert.

II. Krisztusjámborság

Az így leírt krisztuskapcsolat a krisztusjámborság különböző formáiban valósul meg. Az emberek egyik részénél, azaz bizonyos lelkiiségekben a (földi) Jézushoz fűződő kapcsolat olyan erős, hogy Jézuson túl alig jutnak el Istenhez, az Atyához. Mások olyan szoros kapcsolatban vannak az Atyával, hogy amellet elhalványul a krisztuskapcsolat. Mindez az imádságban válik nyilvánvalóvá: egyesek az Atyához, mások Jézushoz imádkoznak. Ismét másoknál alig lehet különbséget tenni a krisztuscentrikus és a teocentrikus jámborság között. Melyik forma a helyes? A válaszadásban segíthet egy pillantás az Újszövetségre és a jámborság történetére.

1. A Szentírás tanúsága.

a) Húsvét előtt csak teocentrikus jámborság létezett. A tanítványok látták, hogy Jézus milyen gyakran imádkozott és hallották, hogy az *Abba, Atya* megszólítást használja. Ekkor

támadt föl bennük a kívánság, hogy Jézus imaéletébe kapcsolódhassanak: „Uram, taníts meg minket imádkozni.”(Lk 11,1) Beszélhetünk tehát egy Jézustól kapott teocentrikus jámborságról.

b) Annál csodálatosabb, hogy húsvét után hamarosan feltűnik a Jézushoz intézett imádság. Már a korai istentiszteleti gyülekezetekben fölhangzik a kérés: „Maranatha” (1Kor 16,22; Didakhé 10,6; vö. Jel 22,20). A *megdicsőült Urat* hívják, hogy térjen vissza hatalommal. A krisztusjámborság tehát a húsvétal születik.

c) Szent Pál számára, miként az egész Újszövetségben is, a jámborság igazi központja Isten, az Atya. Emellett ismeri a krisztusmisztikát és a Kyriosz-jámborságot. Ez különösen akkor mutatkozik meg, amikor Jézust Úrnak, Kyriosznak szólítja (Fil 3,8), kinek ő maga is és a közösség is köteles számot adni (1Kor 1,7; 1Tessz 2,19). Vágya, hogy Jézussal legyen (Fil 2,23). Beszámol arról, hogy Jézushoz imádkozik: „Háromszor kértem az Urat” (2 Kor 12,8).

d) Szent János evangéliuma megállapítja, hogy minden emberi keresés célja az Atya. De ez evangélium azt is tudja, hogy az Atyához az egyetlen út Krisztus által vezet. Csak a Fiú látta az Atyát, és csak Ő hozhat hírt Róla, mert ő az Atya ölében nyugszik (Jn 1,18). Ezért csak ő lehet az út, senki sem mehet Istenhez Jézus nélkül (14,6). Aki Jézust látja, látja az Atyát (14,9). Minden krisztuskapcsolat az Atya felé irányul. S fordítva: Jézus minden tanítványának az Atyába vetett hite Jézusba vetett hit is: „Higgyetek az Istenben és bennem is higgyetek!” (Jn 14,1) Tamás apostol így imádkozik a Feltámadottnak: „Én Uram, én Istenem” (20,28).

2. *Jámborságtörténet.* A sokféle ingadozás ellenére az ősegyházban is megmarad az újszövetségi irányzat: a Krisztus által közvetített teocentrikus jámborság.

a) Ezt az irányzatot különös tisztasággal őrizte meg a liturgia. A harmadik század közepén merül fel a kérdés, hogy a szentmisét az Atyához vagy Jézushoz kell-e imádkozni. Egy arab püspöki szinódus meghívta Origenészt, hogy foglaljon állást az ügyben. Tanítása szerint a szentmisét a Fiú által az Atyához kell imádkozni, s ebben mindnyájan egyetértettek vele. A következő időkben mérvadó volt az alapelv: *Per Christum ad Patrem*, Krisztus által az Atyához. A szentmisében két alkalommal fordulunk Jézushoz: a *Kyriében* és a viszonylag késői *Agnus Deiben*.

b) Lényegesen többször fordulnak Krisztushoz a nem liturgikus imádságokban. Erről tanúskodnak az ősegyház sírfeliratai és a teológusok, akiknek írásait át meg átszövik a Krisztus-imádságok. Az ősegyházat Origenész Logosz-jámborsága jellemzi. A krisztusjámborság célja nem a konkrét földi Jézus, hanem az örök Logosz, aki teljesen az Atyáé. Bár az antiochiai teológia iskola Origenésszel Jézus emberségének egyedüliségét hangsúlyozza, a földi Jézushoz való kapcsolat nagyon halvány maradt, főleg a nyílt vagy burkolt monofizita irányzatokban.

c) A XII. század szegénység-mozgalma újra felfedezi a földi Jézust és életét. Az „apostoli életformában” úgy akarják követni Jézust a szegénységben, mint az apostolok. Jézus életének egyes mozzanatai jelentőséget kapnak a jámborságban. Jézus születését a jászollal ábrázolják (Assisi Ferenc). A Krisztus szenvedésében részesülő szentek indíttatására mind reálisabbak lesznek a megfeszített Jézus ábrázolásai. A keresztúti ájtatosságban összefonódik a biblikus beszámoló és a legenda. A rózsafüzér és annak megelőző formái – mint az ősegyházban elkezdődött *Jézus-imádság* – mutatják, hogy az egyes titkokban fölelevenítették Jézus életét. De van ellentétes mozgalom is: bizonyos misztikus körök (a szabadszellemeű testvérek és nővérek) nemcsak a hivatalos egyházat és szentségeit vetették el, hanem a „tökéletes” misztikában Jézus emberségének tiszteletét is túlhaladottnak tartották.

d) A reformáció és Luther kereszt-teológiája következtében a jámborság mindinkább nagypéntek-középpontú lesz. A szenvedő és megfeszített Krisztus lesz a központ. A Krisztus szenvedésében elmélyülni akaró irányzatok között a csúcspont a protestáns *pietizmus*. Egyidejűleg katolikus részről is a keresztben önmagát feláldozó Krisztus felé irányul a jámborság. A XVII. században felvirágzó Jézus Szíve tiszteletben a hívő Jézussal és az Ő

kiengesztelő szenvedésével akar egyesülni. Az ellenreformáció ájtatossága különösen kidomborítja a földi Jézushoz fűződő kapcsolatot. A követésre felszólítás (a zászló-elmélkedés, a választás) Szent Ignác lelkigyakorlatainak központja. Avilai Szent Teréz védekezik az olyan irányzatok ellen, amelyek Jézus emberségének szemlélését a misztikus út meghaladott állomásának tartják. A reformátorok megkérdőjelezték az Eucharisztia szentmisén kívüli tiszteletét. Ennek ellenére katolikus részről elmélyült az Eucharisztia ilyen tisztelete is, a szentségimádás jelentős helyet kapott a lelkiségben.

A XIX. század végén és a XX. század elején két ellentétes irányzat verseng egymással. Az egyik oldalon a kezdődő liturgikus mozgalom és Krisztus Király-tisztelet a Megdicsőült Urat tartja szem előtt. A másik oldalon visszatérnek Jézus megaláztatásához (Charles de Foucauld: a názáreti rejtettségben élő Jézus követése; Jézussal a legutolsó helyre ülni). Lisieux-i Szent Teréz újra felfedezi Jézus gyermekségét és a Megfeszített iránti szeretetet. A fölvilágosodás áldozat- és engesztelés-kritikája és a történetkritikai módszer még a XX. század második felében is érezteti hatását a krisztusjámბorságban. Most a krisztusjámბorságban Jézus, a testvér, a másokért élő, a nyomorultakért és jogfosztottakért kiálló ember a központ.

3. *A spirituális dimenzió.*

A jámborság történetének töredékes áttekintése is mutatja, hogy kizárólagos krisztusjámბorság nincs. Mindegyik formának megvan a létjogosultsága, s fennáll az egyoldalúság veszélye. Szabad és megengedett az Egyházban a jámborság sokféle formája. Az egyes embert Isten hívja a neki megfelelő krisztusjámბorságra, ami ki-ki személyes történetének és a körülményeinek megfelelően különböző lehet. Senki sem teheti a kapott formát abszolúttá és nem vonhatja kétségbe a másik krisztuskapcsolatát.

III. *Krisztusmisztika*

A krisztusjámბorság eddig felsorolt formáinak van egy közös vonása: az élő Krisztussal van kapcsolatban. A jámborság másik fajtája Krisztusban inkább a maga egzisztenciájának alapját látja. A krisztusmisztika ennek az alapnak a tudatosítására és a Krisztus való egyesülésre törekszik.

1. *A Szentírás tanúsága.* Ennek a Krisztus-misztikának a gyökerei az Újszövetség hűsvét utáni teológiájáig nyúlnak vissza. A legtöbbször Pál apostol krisztusmisztikájáról van szó. Nem minden szentírási hely, amelyben Szent Pál „a Krisztusban való létről” beszél – bizonyítéka e misztikának. (A *Krisztusban lenni* nem jelent mást, mint az Újszövetségben még nem teljesen meghonosodott *keresztény* szót). De azok a helyek, ahol a kölcsönösségről van szó (Krisztus bennünk – mi Krisztusban: Gal 2,20) olyan egységet jelentenek, ami fölülmúlja a csupán morális egységet. Azt, hogy a keresztségben Krisztust öltjük magunkra, csak így lehet érteni (Gal 3,27; vö. Ef 4,24). *Krisztus titokzatos teste* is azt mondja, hogy az egyén és a közösség különös egységben van Jézussal (Róm 12,4; 1Kor 12,12.27; vö. Ef 5,30; Kol 3,1). A keresztség után az Eucharishtiában nyeri el az ember a *koinóniát*, a Krisztusban való részesedést: „Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesedés? A kenyér, amit megtörünk, nemde a Krisztus vérében való részesedés? Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk” (1Kor 10,16).

A krisztusmisztika másik gyökere a szentjánosi teológia. A Krisztusban való élet helyett Szent János szívesebben beszél a Benne maradásról. Ezzel mutat rá, hogy az egység Krisztussal mindig új adomány, amiből az ember a saját hibájából kieshet (szőlőtő-hasonlat: 15,1-8). Ha a tanítvány szereti Jézust és ragaszkodik szavához, az Atya is szeretni fogja őt, az Atya és a Fiú hozzá megy és Nála fog lakni (14,13)

2. *A jámborság története.* A logoszmisztika mellett az *Ef 5,21-32* és a *2Kor 11,2*-ből kiindulva már az ősegyház ismerte a jegyesmisztikát. Krisztus és az Egyház viszonyát a menyasszony és a vőlegény egyesüléséhez hasonlítja. Ebben rendkívüli szerepe van az

Énekek Énekének. A középkorban ennek a képnek az individualista irányzatai megerősödnek. Az egyes keresztény, különösen az, aki az evangéliumi tanácsok szerint szüzességben él, vőlegény-menyasszony kapcsolatban van Krisztussal. A spanyol misztika beszél a Jézussal való misztikus eljegyzésről, illetve menyegzőről is (Avilai Szent Teréz).

Már Órigenész is beszél az örök Logosz megszületéséről a hívő lelkében. A német misztika ezt a gondolatot elevenítette föl. Eckhart mester „lelki szikrájában”, vagy Tauler „lélek mélyében” az örök Logosz születik újra. Még a barokk misztika (Angelus Silesius) is hangoztatja, hogy a betlehemi születés mit sem használ, ha nem ismétlődik meg az emberben.

A német misztikában gyökerező reformáció megszakítja ezt az eleven folyamatot. A megigazulás folyamatában a „iustitia aliena” szerepét olyan erősen hangsúlyozzák, hogy a krisztusmisztika egyes kitételeiben a kegyelem birtoklását látják. A XIX. században ez az irányzat a romantikában újra fölfedezett középkori misztika elleni védekezésben – amit azonossági misztikaként gyaláznak – megerősödik. De már a XVI. században a reformátorok újra felfedezik a reformáció előtti krisztusmisztikát (D. Sudermann). A XVII. és a XVIII. században a francia barokkmisztika által közvetített pietizmus virágzik (G. Tersteegen). A XIX. század elején J. M. Sailer „Krisztus bennünk, Krisztus értünk” jelszavával fontos közvetítő szerepet vállalt a romantika felé közvetítésben. A XX. században a hivatalos egyházon kívül is keletkezett krisztusmisztika az antropozofista körökben: az örök Logossal való egyesülésre törekcsenek a konkrét Jézus és egyházának mellőzésével.

3. *Spirituális dimenzió.* A keresztény misztika óvakodik minden azonosulási misztikától. A krisztuskapcsolat a *Krisztus bennünk* (krisztusmisztika) és a *Krisztus előttünk és értünk* feszültségében él, a földi Jézust követni, de az Eljövendőt várni akarja.

Bardo Weiss

→ apostolság, Eucharisztia, imádság, individuáció, jegyesszimbolika, Jézus Krisztus, Jézus-imádság, kereszt, keresztmisztika, keresztség, Krisztus követése, megvallás, misztika, részesedés, szenvedésmisztika

Krisztus

[→ Jézus Krisztus](#)

Krisztus követése

A *követésnek* mint a keresztény lelkeség magvát kifejező szónak a gyökerei mélyen az Ószövetségbe és az antik görög-római világba nyúlnak vissza. A szó kezdetben sokféle követést jelentett: a karavánvezető és az utazó, az úr és udvartartása (ezt jelentette a *sequere*: valakinek a nyomába lépni), a mester és tanítványa (ez volt a *imitatio*: utánozni valakit) közti kapcsolatot. Hosszú fejlődési folyamatban, a kulturális és szociális környezet különféle hatásai alatt kapta meg a *követés* azt a vallásos értelmet, ami a keresztény spiritualitásban helyét kijelöli.

1. Az *Újszövetségben* a követés szorosan összetartozik a tanítvány-léttel, de ennél szélesebb körben is érvényesül. A szinoptikusok elbeszélései szerint a Názáreti Jézus a kiválasztottakat meghívta a követésére (Mt 8,21; 16,24; Mk 8,34; Lk 9,23), s ez önmagában még nem volt rendkívüli, mert Jézus csak a kortárs törvénytudókhhoz hasonlóan járt el. Ez azonban csak külső hasonlóság; Jézus követését ugyanis Messiás-volta határozta meg, ami lényegesen megkülönbözteti őt minden más mestertől.

A követés föltétele már Jézus nyilvános működése idején a messiási küldetésbe vetett hit volt, ami lényeges különbség az ószövetségi prófeta- és a görög-római filozófiai iskolákkal szemben (vö. Mt 11,2-6; Lk 7,18-20; Jn 3,28). Jézus követése életközösségre, nyilvános működése alatt szenvedés- és sorsközösségre, halála és feltámadása után pedig az idő és tér fölötti életközösségre vezet a megdicsőült Úrral a Szentlélekben. Különböző megszorítások, félreérthető hangsúlyok (a Krisztus-követés csak kevesek kiváltsága), az elhallgatás periódusai és megindító megújulási mozgalmak (Szalézi Szent Ferenc!) ellenére a történelem folyamán Jézus felszólítása a követésre megtartotta általános jellegét és a II. vatikáni zsinat tanítása (LG 39-46) következetesen minden emberre érvényesen értelmezte mint az életszentségre szóló meghívást.

2. Az Úr feltámadása után ugyanaz az életközösség már nem lehetséges, ami Jézus nyilvános működése alatt volt. Halála és mennybemenetele a földi életközösséget, különösen a *mester-tanítvány* kapcsolatot életközösséggé alakítja át a Szentlélekben. Jézus tanítványából a megdicsőült Krisztus tanítványa lesz a Szentlélekben. Ez a változás a teológiai reflexiókban a Krisztus-követés gondolatának elmélyítéséhez vezet és a lelkiélet központjává lesz. A keresztény hit és igehirdetés történetében a követés tanulási folyamattá lesz, amire a biblikus szerzők éppúgy rányomhatták egyéni bélyegüket, mint a Szentírás utáni idők tanítóinak és szentjeinek karizmái.

3. Ennek a tanulási folyamatnak első követelménye az, hogy Krisztus tanítványának meg kell szabadulnia az emberi kötődésektől. Ez éppúgy vonatkozik a természetes szülő-gyermek kapcsolatra, mint a testvéri kapcsolatra (vö. Mt 10,3-4; Lk 14,26; Mk 8,34). Csak a kötődések feladásával tud Krisztus tanítványa eleget tenni a hivatásnak, ami a meghívásban rejlik (Mk 8,34). Szent Pál megmutatja, hogy az általános meghívás mennyire sokféleképpen valósítható meg: házasságban és házasságon kívül, különböző lelki adományokkal, szolgálatokkal és erővel (1Kor 12,4-11; vö. 7,29-31). A megvalósítás sokfélesége különösen abban mutatkozik meg, hogy Krisztus parancsa szerint mindenkinek a saját keresztjét kell hordoznia. A tizenkettőhöz és a tanítványokhoz intézett szavak új jelentést nyertek: az egyházközség minden tagja tanítvánnyá lesz. A tanítványi lét feltételei a keresztények életmód általános meghatározóivá lettek.

A vagyon elhagyásának parancsából is a követés sokfélesége adódik. Ez a követelmény már a szinoptikus beszámolókból is különböző módon mutatkozik (vö. Mk 6,8; Mt 10,9; Lk 9,3; 10,4). Jézus nem ad szegénységi parancsot az egyházközségnek, de az egyes embereket meghívja rá. A szegénység parancsa mindig akkor hangzik fel, amikor a tanítvány a vagyonhoz való ragaszkodás miatt elveszíti belső szabadságát és ez akadályozza vagy

lehetetlenné teszi számára a Krisztus követését (Mt 19,16-22). A vagyontól elszakadás olyan nagyjelentőségű lett a spritualitás történetében, hogy időközönként a Krisztus-követés egyetlen, kizárólagos jele. Pozitív hatásai bizonyítják, hogy a követésre való felhívás Isten válasza lehet sok bajra és nyomorúságra. Így nyer óriási jelentőséget az egyes szenteknek, rendalapítóknak vagy rend-reformátoroknak adott kegyelmi ajándék, az újra felfedezett szegénység.

4. A II. vatikáni zsinat azt tanítja, hogy a Krisztus-követés a keresztény élet alapfeladata. Isten szavának meghallgatásában, a krisztusi tanúságtételben, és erényeinek átvételében áll. Mindez csak a szentségekből merített erővel lehetséges. A kereszttségben mindenki felé elhangzik a követésre szólító felhívás, a szerzetesek erre kötelezik el magukat a fogadalmakkal.

Az ilyen Krisztus-követés nem légtüres térben, hanem mindig konkrét feltételek között történik. Jézus a követést az élet konkrét feladataiban várja. Ez az a terület, ahol az igazságot – ami Ő maga – bátran képviselni és megélni kell. Ez egyszerre lemondást és odaadást igényel. A Krisztus-követés az élet elvesztésének és megnyerésének ellentmondásos törvénye alatt áll. Ebben nem kevesebbről van szó, mint – a Szentlélek ajándékaként – az Úr életében való részesedésről, ez viszont énünk és környezetünk újjászületését célozza. Éppen ezért a Krisztus-követés ma sok súlyos kérdéssel szembesül, de tudja jól, hogy senki és semmi nem mentheti föl az alól, hogy minden pillanatban megtegye a tőle telhetőt és szükségeset. A Krisztust követő keresztény feltétlenül szabad, a Jézus Krisztus előtti felelősséggel él és cselekszik.

Emmanuel V. Severus

→ evangéliumi tanácsok, fogadalom, lemondás, szegénység, szeretet

kritika

A kritika a görög *kritein* ige szerint a megkülönböztetés, az értékelés és a megítélés, de a kifogásolás, a dorgálás és a vita művészete is. Minden kritikában valami tárgyról, de ezzel együtt személyekről is szó van. A kritika alapja a lelki felelősség. A megkülönböztetés ajándéka az Újszövetségben karizmaként van említve (1Kor 12,10), és többször elhangzik, hogy a hívő embernek mindent meg kell vizsgálnia, azaz kritikával kell fogadnia (1Tessz 5,21; 1Jn 4,1). Az ószövetségi próféták az éles megkülönböztetés ajándékával bírálják az állapotokat Izraelben, de mindig megkövetelik a változtatást is.

A közeledő Istenország tanítása Jézus ajkán is bírálathoz kötött, különösen a törvényhez ragaszkodó merev vallásosságot bírálja Isten Fia (vö. Mk 3,5). Az Apostolok Cselekedeteiben és az apostoli levelekben ismételten megtaláljuk az éberségre és a szellemek megkülönböztetésére intő figyelmeztetést. A prófétaikritika tovább él az Újszövetségben. Különösen a Jelenések Könyvében mutatkozik meg az egyházközségek bírálatában és a római császárkultusz leplezetlen bírálata is feltűnik. Ez a kritika tovább él a következő századok vértanúiban és minden idők hitvallóiban, akik nem sajnálták életüket feláldozni az igazságért. Az igazi kritikának nagy ára van.

A kereszténynek joga van a bírálathoz amikor lelkiismerete úgy parancsolja. Abban az esetben kötelesség a kritika, ha elhagyása a rosszat erősíti, illetve valami nagy jó vagy védtelen van veszélyben. Így szállt szembe Péterrel Pál bátor beszédével veszélyben látva a keresztény szabadságot (Gal 2,11-14). Politikusan hatékony teológiák ismételten arra hivatkoznak, hogy az Evangélium nevében kritizálják az igazságtalanságot.

A kritika veszélyessé válik ha elegendő ok nélkül megszegyeníti az embert, vagy az érzelmek irányítják. A kritikának egyszerre kell elkötelezettnek lennie az igazsággal és ellenőrizve lennie a szeretet által, megfontolván minden esetben, hogy mit épít és mit rombol. Az igazság megnyilvánul a szakismeretben és az igazság szakszerű és őszinte alkalmazásában. Így keletkezik a minősített kritika. A kritika kommunikációs forma, ezért fontos, hogy a beszélő hogyan adja elő és a címzett hogyan foghatja fel, továbbá, hogy mi a két személy kapcsolata. Ha a bírálatot elegendő jószándékkal mondják, rendszerint előbbre viszi a megbírálatot.

Természetesen minden bírálat változást akar előidézni. A lelki hagyomány többször ajánlja a *correctio fraternát*, a testvéri feddést. Aki a testvéri kritikát gyakorolja „lelki emberként” és „a szelídség szellemével” kell tennie (Gal 6,1). A *correctio* tudatosan akarja a figyelmeztetett testvér gyarapodását. Azzal az egymás iránti felelősséggel cselekszik, amivel Krisztus testének egyik tagja felel a másikért (1Kor 12,14-27). Ezért kell a testvéri figyelmeztetést több tanú előtt végezni (vö. Mt 18,15-17). A II. vatikáni zsinat minden keresztény hívőt figyelmeztetett e jogára és esetleges kötelességére: amennyiben az Egyház javáról van szó, véleményét az igazságnak megfelelően, tisztelettel és szeretettel el kell mondania (vö. Lk 9,37). A kritika lelki szempontból mindig önkritika is, mert a kritizáló állapotát tükrözi Jézus gerendáról és a szálkáról szóló példabeszéde szerint (Mt 7,1-3). A kereszténynek az önámítás ellen először önmagát kell megvizsgálnia.

Az ebben az évszázadban keletkezett lelkigyakorlatos, közös lelkiismeretvizsgálat, az élet felülvizsgálata, a kritikánk ezt a formáját is gyakorolja. A korábbi időkben a kolostorok *bűnbánati káptalanjai* irányították az egyének figyelmét gyengeségeikre és hibáikra.

Keresztény értelemben a kritika főként akkor építő, ha a megbocsátás készségével párbeszéd jellegűen történik, s amikor csak szükséges, kész a kiengesztelésre is (Kol 3,11-15).

Martin Kopp

→ dialógus, éberség, elmélet és gyakorlat, felelősség, kiengesztelődés, lelkek megkülönböztetése, lelkivezetés, próba

krízis, válság

A krízis, válság szóhoz rendszerint az aggodás, félelem képzete társul, de a görög *kriszisz* szónak etimológiája szerint pozitív tartalma is van: megkülönböztetés, kiválasztás, tanúsítás, értékelés, előnyben részesítés, megítélés.

A Szentírás az emberi válságokat nem egyetlen szakkifejezéssel írja le. Mivel Isten az embert szabad akarattal teremtette, válságaiban nincs kiszolgáltatva a vak sorsnak, sőt a kríziseknek Isten előtt pozitív kicsengése van (Lásd a húsvéti Exsultet „*boldog bűn*” sorait).

A válság optimista és pozitív értelmezése akkor igazán helyén való, ha Isten vezeti az embert a krízis-helyzetbe (Ábrahám, Mózes, exodus, számkivetés). Az ószövetségi prófétákhoz hasonlóan, akik a válságra figyelmeztettek (társaik vallásos magatartását bírálva) Jézus meghirdeti Isten uralmának válságát, de nem mint ítéletet, hanem mint az üdvösség és „az élet teljességének” örömhírét. Minden emberi és vallási elvárás válságának *jele* lesz Krisztus kereszthalála: csak az menekül meg és szabadul meg „az erőktől és hatalmaktól”, aki hisz a megfeszített és feltámadt Krisztusban.

A hit legnagyobb válsága, amikor az ember eltávolodik Istentől és berendezkedik a világban: azért van mindig szükség a krisztuskövetés folyamatának és életmódjának számbavételére és elhatározására. Az Egyháznak is szüksége van a megújulásra a válság idején (vö. LG 8, megtérés, aggiornamento), sok szent is ezt hirdette (Clairvaux-i Szent Bernát, Szent Ferenc, Sziennai Szent Katalin).

Amint az életszakaszok fordulói (a serdülés, az élet közepének válsága), úgy a lelkiélet fejlődése is kríziseket hozhat magával (a megtérések, pl. Szent Antal, Ágoston, Jeromos, Ferenc, Loyolai Szent Ignác stb. életében). Különleges válságokat jelent a bűnökkel való harc (felsorolásukat lásd Evagriusnál, Cassianusnál, Nagy Szent Gergelynél) és a küzdelem a rossz tulajdonságokkal (bírvágy, közöny, elbizakodottság, hamis alázat, aggályoskodás, vallásos túlbuzgóság, stb). Hogy az ilyen válságok az egész embert kérdésessé tehetik, azt különösen az unalom kísértése bizonyítja, amit Aquinoi Szent Tamás halálos bűnek tart (STh II,35,3).

A válságok megoldásának útja: imádság, határozottság, őszinteség a gyóntatóhoz, alázat és humor, higgadság, a realitás elfogadása, saját korlátjaink beismerése és elfogadása, megbocsátókészség, a „lelkek megkülönböztetése” és bizalom Isten hűségében és erejében (1Kor 10,13).

Michael Schneider

→ bizalom, döntés, élet dele, kísértés, lelkek megkülönböztetése, lustaság, megújulás a Szentlélekből

kultusz/istentisztelet

„A forrás, melyből az Egyház él, az Isten Igéje és a szent liturgia” (Püspöki szinódus 1985. dec. 10).

„A liturgia a csúcs, amelyre az Egyház tevékenysége irányul; ugyanakkor az a forrás is, amelyből fakad minden ereje” (SC 10), tehát a közösség olyan cselekedete, aminek „hatékonyágát nem is éri el az Egyháznak semmi más cselekedete sem rangban, sem mértékben”. (SC 7) Ez minden liturgikus megnyilvánulásra vonatkozik, de leginkább az Eucharisztia ünneplésére, ami „az egész keresztény élet forrása és csúcspontja” (LG 11; vö. AG 9,2; DC 30; PO 6,5; 14,2).

Mert, ha a liturgia „az első és nélkülözhetetlen forrás, amelyből a hívek az igazi és a krisztusi lelket merítik” (SC 14), akkor a részvétel által „valószínűleg Krisztusban az emberek megszentelése és Isten dicsőítése” (SC 10) A liturgia elsőbbségének nem mond ellent, hogy a zsinati okmányok a közösség alapkötelességeinek felsorolásánál ezt a sorrendet adják: tanító-, papi- és lelkipásztori feladatok. Ennek megfelelője a martyria (a hit hirdetése), liturgia (a hit ünneplése) és a diakónia (a hit gyakorlása) az apostolok küldetési feladatának megfelelően (Mt 28,19; vö. LG 19; 24; AG 5). Minden hívő „kötelessége és joga az a keresztység alapján”, hogy mint „választott nemzet, királyi papság, szent nemzet, tulajdonul kiválasztott nép” (1Pét 2,9; vö. 2,4-5; S.C. 14) végezze és gyakorolja Krisztus papi hatalmát a liturgiában. (SC 7)

A liturgiának a három feladaton belül központosító szerepe van a keresztény életben. Amikor egy egyházközség összegyűlik a liturgiára, akkor ez az igehirdetés központja, mert ebben olvassák és megmagyarázzák a Szentírást, és egyúttal itt történik az útmutatás arra, hogyan kell élni keresztény módon a hétköznapokban (az élet istentisztelete). Ez elképzelhetetlen a Krisztushoz térés és a felebaráti szeretet nélkül. Aki tudja, hogy a liturgia által Krisztus tagjává válik, azt is tudja, hogy az ő példája szerint köteles törődni minden egyes ember üdvösségével. A liturgia megvalósítja a vertikális Isten-ember kapcsolatot és erőt ad a horizontális, ember-ember közti kapcsolathoz.

Állandóan megoldandó feladat marad, hogy a liturgikus jámborság áthassa a keresztény életet. Ezeréves helytelen fejlődés következtében (pl. a misekönyv latin papság liturgikus könyve volt, s bár naponta használták, a hívők lelki életét nem táplálta) a lelkiélet más forrásokból táplálkozott; mindennek előtt a népi jámborságból és népszokásokból, ami nem mindig kapcsolódott a Szentíráshoz és a hagyományhoz. Kétségtelen, hogy a lelkiélet... „nem azonos a szent liturgiában való részvétellel” (SC 12), mert szükséges hozzá az egyén liturgián kívüli jámborsága is az imádságban (vö. Mt 6,6; 1 Tessz 5,17) és más áhítatformákban, „fontos azonban, hogy ezek összhangban legyenek a liturgiával, mintegy abból fakadjanak, és arra készítsék fel a népet...” (SC 13)

Klemens Richter

→ egyházközség, Eucharisztia, imádás, liturgia, népi vallásosság, szokás, szolgálat

külső/belső

Mindennek van külső és belső oldala. Isten a *teremtésben* kinyilvánította magát (Róm 1,19), ugyanakkor *Fiában* legbensőbb szeretetéről (viscera misericordiae: Lk 1,78) adott jelet. Az ember élményeit, döntéseit és tetteit belső értékrendje határozza meg, és bármilyen gondosan álcázza is belső gondolatait és szándékait, az „aratáskor” minden napvilágra kerül.

A tudomány, a művészet és a technika bizonyítja, hogy az ember mindig arra törekedett, hogy a bensőjét megtapasztalhatóvá, láthatóvá, használhatóvá, éltetővé tegye. A személyes kapcsolatokban is többet szeretne megtudni, mint amit a külső mutat. A házassági kapcsolat az egyesülésben a partner legbensőségesebb megismeréséhez vezet. Az elveszett Paradicsom utáni kielégíthetetlen vágyban az ember az elveszített Isten után vágyakozik. Isten e vágyra a Fiával válaszol nekünk, aki megvált minket és utat készít haza, Istenhez (Gal 2, 5-6). A hívők már itt megélik az új életközösséget Krisztussal, mely akkor teljesedik be és lesz végérvényessé, amikor Krisztus újra visszajön, hogy hazavigye az egész emberséget.

A szíveket vizsgáló Isten már a farizeusoknál megbélyegezte a kettősséget, a hazugságot a magatartásban és a cselekedetben: „Ti, farizeusok a pohár és a tál külsejét tisztogatjátok, de belül tele vagytok kapzsisággal és gonoszsággal. Tizedet adtok a mentából, rutából és az összes kerti veteményből, de semmibe veszitek az igazságot és az Isten szeretetét. Ezt meg kell tenni, azt nem szabad elhagyni.” (Lk 11,39-42) Ha csupán a megbecsülés vagy tekintély miatt cselekszik valaki, az képmutatás (Mt 23,2-33). Ha a külső megfelel a belsőnek, nincs szükség esküre (Mt 5,37). Az összhang felett öröködik az evangéliumhoz igazodó lelkiismeret.

Amíg az ember nem fogadja el önmagát, mást játszik önmaga és a világ előtt. Az álarc alatt elsatnyul a „belső”, az embernek nem lesz „arculata”. A szerepjátszás lehetetlenné teszi a személyes kapcsolatot és az érést. Ha a szív Isten felé irányul, a külső ember felőrlődhet és esendő lehet, de a belső ember mind jobban belenő, beleérik az Istennel való közösségbe (2Kor 4,16).

Kyrylla Spiecker

→ azonosság, boldogság, érettség, lelkiismeret, önismeret, tudattalan

L

laikus

A laikusok az Egyházban a Jézus Krisztus nevében megkereszteltek és megbérmáltak közössége. A „hívó ember” vagy „keresztény” csupán teljesebb kifejezése ugyanannak a szónak. A *laikus* szó a történelem folyamán a klérus és a klérushoz nem tartozók szétválasztásával keletkezett. A társadalmi kihívások és nem utolsó sorban az egyház(ak)on belüli lelkipásztori és teológiai folyamatok hatására azonban a laikusok értelmezését a hierarchia-laikusok koordináta rendszerben a „hívók közössége” és a „karizmák és szolgálatok” fogalompár váltotta fel.

A II. vatikáni zsinat többszörösen hangsúlyozza minden keresztény egyenlőségét a keresztség és a bérmálás alapján. A keresztények hivatása és küldetése számára perdöntő jelentőségű „az Egyház Isten népe”-kép (LG 2.f.), és ez biztosítja az Egyház minden egyes tagjának – minden karizmatikus, hivatali és egyházi megkülönböztetést megelőzve – a lelki, Lélek-alkotta síkon az alapvető testvéri egyenértékűséget.

A zsinat szavai szerint a laikusoknak az Egyház küldetésében nem akármilyen részük van. „Az a hivatásuk, hogy élő tagként az Egyház növekedésére és folytonos megszentelésére fordítsák egész erejüket, ahogyan azt a Teremtő jótéteményéből és a Megváltó kegyelméből kapták” (LG 33), mert „mindaz, amit ez a konstitúció az Isten népéről tanít, egyformán érvényes a világiakra, a szerzetesekre és a klérusra” (LG 30.). Bár a zsinat a laikusok „világi jellegéről” beszélt (LG 31; AA 2,5), „az üdvösség szolgálata” illetve a „mulandó világ rendjének felépítése” (vö. AA 5) a zsinat szerint ugyanannak a dolognak két egymáshoz kapcsolódó egyformán fontos dimenziója. Ahogyan az Egyház most újra megfogalmazta önmagát – „szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének” (LG 1.) –, az ellenkezik azzal a tendenciával, mely szerint a klérus az üdvösség, a laikusok a világ szolgálatára vannak rendelve, és így a klérus az Egyház belső, a laikusok az Egyház külső részét alkotják. A hit egységéből és ennek gyakorlati sokféleségéből (karizma) kell megközelíteni a közös felelősség és az egyházi szolgálat intézményes formáját.

Az „egyház Isten népe” képet Krisztus testének képe egészíti ki. A keresztények közös elhivatottsága (*communio*) és küldetése (*missio*) a helyi egyházakban, plébániákon és bázisközösségekben gyakorlatilag a konkrét problémák és karizmák szerint tagozódik.

Míg a plébániákon és püspökségeken működő laikus *tanácsok* – a II. vatikáni zsinat óta – inkább területi struktúráknak bizonyulnak, az *egyesületek* és *lelki mozgalmak* sajátos tevékenységek, illetve csoportok spirituális hangsúlyai szerint tagozódnak; ezek „tesztelik meg” a keresztények és az Egyház szolidaritását a világgal és a benne élő emberekkel. A karizmatikus sokféleség az élő kereszténység kifejezése. Ennek szolgálatában áll az egyházi hierarchia. A keresztény lét alapvető *pneumatikus* jellege s a megélt kereszténység és az egyházi gyakorlat *karizmatikus-funkcionális* jellege egy valóság két, feszültséggel telített (nem konfliktus nélküli) pólusa. A zsinati egyházszervezet megfelelőbb, mint a demokratikus vagy a monarchikus, mert s szinodális szerkezetű Egyházban könnyebben valósul meg az alapvető egység és a karizmatikus sokféleség, a hívek közös felelőssége, a differenciáltabb szolgálatok és egymás segítése.

Az ilyen elméleti és gyakorlati fogódzópontok segítségével a „laikus” ismét megtalálja gyakorlati és teológiai helyét. A keresztények – a zsinat tanítása szerint is – az Egyház küldetését mint a maguk feladatát úgy teljesítik, hogy Isten embereket éltető szándékát

megpróbálják érvényesíteni szóban és tettben, személyes és társadalmi kapcsolataikban, de még magukkal szemben is.

Mindebből a laikusok spiritualitására nézve az következik, hogy mindaz feladatuk, ami fontos az Egyházban és az Egyháznak; hogy egészen személyes kötelességüknek érezzék a hiteles, gyakorlati tevékenységet az emberbarát és Istenben bízó Egyházért, és ne hárítsák át személyes, átruházhatatlan küldetésüket sem egy idealizált, sem egy kritizált Egyházra. Az Egyház közössége és küldetése az Egyház minden tagjának komoly ügye; csak így éri el a laikus kérdés az őt megillető mélységet, hiszen a laikus-kérdés végeredményben *egyház-kérdés*.

Leo Karrer

-> bázisközösségek, Egyház, karizma, katolikus egyesületek, közösség, misszió, szolgálat, világ

lakoma

1. *Antropológiailag és vallástörténetileg.* Az evés és ivás az ember életének fenntartásához alapvetően és feltétlenül szükséges. E tevékenységek a megfelelő kulturált formában átfogóbb, a pusztán biológiai síkon messze túlnyúló összefüggéseket mutatnak és valósítanak meg. Jónéhány kultúrában már a mindennapi étkezés is vallásos jellegű, melyben megmutatkozik az ember alapvető másra, különösen az életet ajándékozó Istenre utaltsága.

A közös lakoma – világnézettől és a vallási hovatartozástól függetlenül – közös részesedés az életben: személyes kapcsolatokat indít és ápol, közösséget teremt. Ez egyformán érvényes a mindennapi életben az emberek, és a vallási életben Isten és az ember kapcsolatában.

2. *Ószövetség.* Nem kisebb jelentőségű az Ószövetség emberének a lakoma. Szövetségeket és szerződéskötéseket (Ter 26,30; 31,46.54), a király kikiáltását (1Sám 11,15), Isten szövetségkötését a népével (Kiv 24,11) lakomával ünneplik vagy pecsételik meg. Isten színe előtt tartatni ünnepi lakomát különleges találkozás és szövetségkötés jele Istennel (Kiv 24,11; Neh 8,10; MTörv 12,7). Nem csodálkozhatunk azon, hogy Izrael Isten népévé választásának ősi eseménye – a megszabadulás az egyiptomi szolgaságból – és ennek a titoknak évenkénti emlékűnnepje szintén lakomához, a pászkához kötődik. Emellett, mégpedig az egyéni jámborsághoz tartozóan, Izraelben rendkívüli jelentőségű a kultikus lakoma másik formája: a hálaáldozati lakoma (Toda). A konkrét életveszedelemből (betegség, üldözés stb.) megszabadult hívő ilyen lakomát rendez, hogy ott kijelentse: életének új lehetőségét Istennek köszönheti és ezért hálásan köszönetet mond. Egy egész sor zsoltnak az ilyen hálaáldozati lakoma a természetes környezete (Zsolt 22; 40; 51; 69).

3. *Újszövetség.* Jézus az Isten országát az Ószövetség prófécia-motívum (Iz 26,6) felhasználásával az ünnepi lakoma képével tanítja, mégpedig nemcsak hasonlatokban (Mt 22,1.), hanem konkrét cselekedetekben is; együtt eszik és iszik az emberekkel, nem egyszer olyanokkal, akiket a többiek kiteszítettek maguk közül: betegekkel, vámosokkal stb. (Lk 7,36; 11,37; 19,1; Mt 9,9; 26,6;); táplálja követőit, hogy evangéliumát hallgatni tudják (Mt 14,13; 15,32). Amikor így cselekszik, a megváltást és a mennyek országát adja az embereknek, mely végérvényesen vele kezdődik el (vö. Jn 2,1).

4. *A jelen.* A mai keresztények a „lakoma” szó alatt többnyire, ha nem kizárólag, az eucharisztikus lakomát értik. Ennek az ünneplésnek teológiai-spirituális tartalma elsődlegesen nem a lakoma gondolatából érthető meg. Egyrészt ugyanis az eucharisztikus liturgia már eredetileg is csak stilizált formája a lakomának; másrészt és mindenek előtt az Úr utolsó vacsorája tanítványaival nem egyszerűen a folytatása és csúcspontja azoknak a lakomáknak, amelyeket Jézus az emberekkel tartott, hanem szenvedéséből és feltámadásából eredően üdvösségtörténeti esemény elővételezése és emlékűnnepje.

Jézus rendszeres asztalközössége tanítványaival és másokkal egészen más formában folytatódik: az egyházközségi lakomákban, melyeket a keresztények a kezdeti időkben esténként tartottak. Miként az alapításkor, egy ideig étkezéshez kapcsolták az Eucharisztia ünneplését. Az *IKor 11,20* mutatja, hogy az ilyen közösségi lakoma karitatív célokkal társul: az egyházközség szegényebb tagjait támogatják (vö. Neh 8,10.12).

Néhány plébánián ma próbálkoznak azzal, hogy a közösségi élet hasonló elemeit a szentmisét követő reggelivel, vásár- és ünnepnapokon agapékkal, s ehhez hasonlókkal újraélesszék. Az ilyen étkezések annyiban gazdagítják spirituálisan a helyi közösségi életet, amennyiben a szolgálat szelleme hatja át őket. Ez annyit jelent, hogy a reggeli és az agapé nem lehet csupán a már meglévő személyes kapcsolatok és barátságok ápolása, hanem azon túl a magányosokat, elváltakat, az élet peremen élőket, problémás csoportok tagjait

(menekültek, vendégmunkások, munkanélküliek, kábítószeresek és azok hozzátartozói stb.) is el kell érni velük.

August Jilek

→ emlékezet, Eucharisztia, kultusz/istentisztelet, liturgia, vendégbarátság

lárma

A lárma korunkban az élettér és a munkahely jelensége; a minőségi élet egyre jobban elismert elemeinek, a nyugalomnak és csendnek ellentéte. Kísérleti vizsgálatok igazolták, hogy az erős és állandó lárma károsítja hallásunkat. Sokkal súlyosabb következményei azonban a szervezet és a személyiség esetleges zavarai. Fülünkön keresztül az egész ember károsulhat. A lármaellenes intézkedések csupán csak szükséges feltételei a pozitív és belső indítatási magatartásnak. E szemszögből nézve a lárma a szívünk mélyén lévő hiányosságok fokmérője.

A lárma és nyugtalanság *belső ürességünk* kifejezése. Mögötte a semmitől való iszony és a halálfélelem, az értelmetlenség érzése és egy megnyomorodott vagy ki nem fejlődött belső lelki élet rejtőzik. Önmaga belső ürességét tölti ki és ellensúlyozza a lármaival az ember.

Ezzel szoros összefüggésben a lárma az ember vészkijárata is lehet. Aki saját magát, önmaga terhét, a belső csendet és összeszedettséget nem tudja elviselni, az a felszabadításnak álcázott vészkijáraton keresztül a kikapcsolódás és a társas élet nagyon kérdéses világába menekül.

A biblikus önismeret ismeri a lárma és a lármazó kétértelműségét. Az öröm *törvényes* lárma mellett (vö. Lev 23,24; Szám 10,7; Joel 2,1) jól ismeri a lármat mint az emberi lét képét: „az ember csak olyan, mint az árnyék, a semmiért csap lármat” (Zsolt 39,7). A „lármas”, hangoskodó üresség jellemzi az ember lényét, létezését, fellépését és cselekedeteit. A lárma azzal hívja föl a figyelmet az emberre annyira jellemző lét és látszat különbségére, hogy elfedi vagy letagadja a hamisságot.

Az egyetlen gyógymód az odahallgatás, bensőségesség, nyugalom, csend és hallgatás. A bensőben megy végbe az emberreválás. „Önmagadban találd meg a csendet, ha elkerülsz környezeted lármaját és megőrzöd benső nyugalmadat. Tudod, hogy a jó nem lármazik és a lármaából semmi jó sem fakad.” (Szalézi Szent Ferenc) Az ilyen csend nem tehetetlen, elzárkózó és önelégült magatartás, hanem a közlékenység magasabb módja; megtisztítja a szívet minden lármatól és hangoskodástól és kitérül Isten, önmaga és mások felé.

Christian Schütz

→ elmélyülés, hallgatás, magány, menekülés, nyugalom, pusztaság

látás-hit

A spiritualitás szempontjából nagyon fontos fogalom párról, a látásról-hitről most csak Szent János alapján beszélünk. Írásainak fő témája a hit és látás viszonya. A *theászthai*, 'néz' 9-szer, a *theóreïn*, 'szemléli' 25-ször, a *horaó*, 'néz, megfigyel' 39-szer; a *blépeïn*, 'látni' 18-szor fordul elő. Ez a mai kereszténynek éppen olyan intő jel, mint Szent János egyházközségének Kr. u. 90 táján.

a) *A figyelmeztetés*: „Hacsak jeleket és csodákat nem láttok, nem hisztek” (4,48) szavakkal Jézus helyteleníti a kíváncsi látni akarást. A látás Jézus kortársainak a hit bizonyítéka volt, jóllehet közülük sokan látták a csodákat és mégsem hittek (6,2.14.26.30.36), vagy csak félig, amit Jézus nem tartott semmire (2,23; 7,3-6). A látás se szükségszerűen, se automatikusan nem vezetett a hithez (11,45-48), csak indíték hozzá (13,37). A kenyérsoda látása pl. azt követelte, hogy Jézust magát mint az éhezőknek Istentől ajándékozott kenyeret elfogadják (6,26-36). Aki ezt a látásban közölt követelményt nem vette észre vagy elutasította, annak a látás éppen ellenkezővé változott: „vaksággá”, ami annak következménye, hogy elzárkózott a hit felkínált fénye elől (9,39).

b) *A kettős mondat*: Jézus e szavai: „Hiszel (Tamás), mert láttál! Boldogok, akik nem látnak és mégis hisznek” (20,29), minden későbbi embernek megmutatják az utat a hithez. Föltéve, hogy ők maguk is „szomjaznak” (7,37) és Isten „vonzza” őket (6,44), nemcsak úgy „vakon” kell hinnünk, hanem ráhagyatkozhatnak Tamás és a többi szemtanú látására és hitére (20,25.29).

c) *Az ígéret*: „Látni fogtok engem” (16,16.19) – ez arra utal, hogy a Krisztus-hit a későbbi nemzedékek számára is „híhető” lesz. Hitüket a Vigasztaló hozza (14,26) mint dinamikus fejlődési folyamatot (8,30-32), aminek célja a személyes kapcsolat a feltámadt Krisztussal. E kapcsolatot a következő képek írják körül: megismerni az Ő hangját (10,4), ismerni, követni Krisztust (8,12; 10,14), önmagunkban hordozni Őt (14,23), benne maradni (15,5), hozzá ragaszkodni (20,17) és éppenséggel „látni Őt” (16,16.19). Aki a hitnek ezen az útján jár – melynek célját „barátság” is nevezi az Úr (15,15) – olyan belső tapasztalatokra tehet szert (7,17), amely ezt az utat igazolja: „aki hisz az Isten Fiában, magában hordozza az Isten tanúságát” (1 Jn 5,10). A hit gyakorlásában megmutatkozik a hit *hihetősége*.

Josef Heer

→ barátság, érzékek, hit, hitetlenség, megvallás

látomás

A hallucinációval ellentétben a látomás vagy vízió fontos természetfölötti tartalmú látás, melyhez meghívás kötődik vagy később meghívás követ. A jelenésekhez és a parapszichológikus „tisztánlátáshoz” hasonlóan mindig feltételezi a látnoki adottságot. Így a látomás a normális állapot feletti pillanat vagy állapot, aminek belső mivoltát csupán pszichológiailag megérteni nem lehet. Emiatt a látottak igazsága és üdvös volta szempontjából a „gyümölcssei” és a későbbi magatartási formák rendkívüli jelentőségűek.

Az ószövetségi prófétaságban a látomások a meghívás és megbízatás tartozékai, s szinte mindig együtt járnak megfelelő hallomásokkal. A későbbi apokaliptikus színezetű és irodalmilag átdolgozott látomásoktól eltérően (Zak 1,7; Dán 7) klasszikus jellegű Ámosz négy látomása (7,1-3.4-6.7; 8,1). Ezekből látható, hogy mindig kiválasztó kérlelhetlenséggel érintik az egyént, összefüggenek az isteni akarat kinyilatkoztatásával, s mindig a szociális felelősségre vagy helyettesítésre irányulnak.

Az apostolok a húsvéti eseményeket, a Feltámadással való találkozásokat világosan megkülönböztetik a látomásoktól. Pál apostol is különbséget tesz a meghívása (Gal 1,15; 1Kor 9,1) és a rendkívüli látomásai között (vö. 2Kor 12,1).

A keresztény hagyományban és főként a női misztikában (például Bingeni Szent Hildegárdnál vagy Avilai Szent Teréznél) teljesen természetesnek látszik Isten és az ember találkozása és egyesülése a látomásokban. Maguk a szentek azonban csak mellékes kísérőjelenségnek tekintik a látomásokat, s nem megfelelő értékelésük néha veszélyesen eltéríthet a lelki úttól.

A látomásos jelenségek megítélésénél rendkívül lényeges a lelkek megkülönböztetésének képessége, valamint a pszichológiai és teológiai ismeretek birtoklása.

Gotthard Fuchs

→ álom, belátás, boldogság, kinyilatkoztatás, próféta

Lélek

1. *Történelmi kettősség.* Ugyancsak bátorságot kíván ma a lélekről beszélni, mert a szó annyi mindennel meg van terhelve, hogy nem könnyű a hiteles értelmét megtalálni. A világias antropológia fényében gyanúba keveredik a lélek, hogy mint belső, szellemi szubsztancia elszakad az alacsonyabbrendű testtől, és szellemi tevékenységei, a megismerés és az akarás felsőbbrendűségével lebecsüli a testi-érzéki megismerést és a tapasztalatot (főként a szexualitást).

A dualizmus, amely az embert – végső sorsát tekintve – halhatatlan lélekre és romlandó testre bontotta szét, nemcsak a történelmen húzódik végig, hanem áthatja a mai életet is: a lelket többre értékeli és szembe állítja a külső világgal, az embertársakkal és társadalommal. Így nem csodálkozhatunk azon, ha a lélek szó és fogalom – dualista vagy individualista asszociációk miatt – elveszítette hitelét.

Másrészt Krisztus szava, mely szerint a lélek többet ér az egész világnál, minden félreértés ellenére pozitívan cseng visszhangot vált ki ma is. Itt ugyanis a lélek az ember minőségi többlete a csak mennyiségekkel mérhető vagyonnal és világgal szemben, a személyes és egzisztenciális belső központ a társadalom által ránk kényszerített szerepekkel szemben, a személy egyedülállósága a bármikor kicserélhető egyedekkel szemben. A lélek szónak ma ismét jó hangzása van.

2. *Antropológia és spiritualitás.* A lélek a kifejezetten vallásos istenkapcsolaton kívül is alkalmas szimbóluma lehet az ember benső központjának, mint az ember sokféle testi-világi megnyilvánulásának kiindulópontja és kifejezője. A test és lélek tehát nem háborús ellentétben vannak egymással, hanem egybefogják az ember rejtett belső és kifelé megnyilvánuló valóságát, s ez nagyon fontos az emberi hit *testi-nyelvi- mozdulati* megnyilvánulásainál (imádság, liturgia stb.). A test-lélek polaritásából lehetetlen visszamenekülni egy „test-előtti” lélekhez, sőt az ember tudja, hogy a test és a lélek állandóan egymásra van utalva, s ez az állapot a „test föltámadásának” hite szerint megfelel a végső állapotnak is.

Hasonlóképpen a lélekben alakul ki az ember rejtett, lassanként érlelődő, időben kibontakozó azonossága, amitől felcserélhetetlen személyiség lesz, de csak a sok konkrét megnyilatkozás által. Ilyen vonatkozásban a lélek az intencionális állandó, az *én*, ami alakul.

A léleknek ezt a két antropológiai jelentését a pszichológia is megerősíti. Azt a kérdést azonban, hogy ezekre a funkciókra nem volna-e alkalmasabb szimbólum a szív, most hagyjuk figyelmen kívül.

3. *A lélek és a spiritualitás.* A mondottakhoz hasonlóan éli meg az ember az Istennel való kapcsolatát is: a világ az a hely, ahol sokféle megnyilatkozásban ismerheti meg Istent, de a bensejében akar vele találkozni. És megfordítva: hitét nagyon széles skálán, a testben és a világ felé megnyilatkozó formákban éli meg, melyekkel kilép önmagából, ugyanakkor meg kell őriznie önmagát. Más szóval a lelkiélet külső formáit lélekkel kell gyakorolnia.

Az élet folyamán nem csupán a külső események sorakoznak egymás után, hanem ezekből épül fel a szándékolt és végleges azonosság; az *én*, aki az ember valóban lenni és maradni akar Isten és önmaga előtt. Kétirányú mozgásról van tehát szó: a lélek a testben és az élet folyamatában mutatkozik meg, a testi megnyilvánulások és az élet folyamata pedig visszahat a személyes belső központra, a lélekre. Mindazonáltal a test és a világ nem egyszerűen anyag a lélekkel szemben, az élet nem csupán a helytállás ideje, hanem a léleknek integrálnia kell ezeket önmagába és át kell hatnia őket. Így az ember nemcsak a testétől elszakadt, „halhatatlan lélekben” lesz örök, hanem az integráló és integrált teljes azonosságában is.

Ez az egész rendszer az életet és üdvösséget ajándékozó Istentől függ, a lélek tehát nem önmagától „halhatatlan”, hanem ilyenek van teremtve. Az embernek nem önmagában halhatatlan lelke miatt van jövője, hanem Isten mindig új életet biztosító hűsége miatt (vö. Mk 12,27).

Dietrich Wiederkehr

→ ember, föltámadás, gnózis, jövő, mulandóság, nemiség, reinkarnáció, személy, szív, test

Lélek gyümölcsei

Lelki értelemben „gyümölcs” alatt az Isten kegyelmének mások által észrevehető hatását értjük a keresztény életben. Az ember belső világa a cselekedeteiben és magatartásában mutatkozik meg (Mt 7,16). A „gyümölcs” arra utal, hogy a hitet, a megigazulást és az örök életet csak ajándékba lehet kapni Istentől (vö. Róm 6,22; Fil 1,11; Zsid 12,11; Jak 3,18; 5,7). A gyümölcsöt érlelő erő Szent János szerint a Krisztus-közösség (Jn 15,2), Szent Pál szerint a Szentlélek. A sötétség „cselekedetei” nem teremhetnek gyümölcsöt (Ef 5,9.)

A Gal 5,22 szerint a *Lélek gyümölcsei*: szeretet, öröm, béke, türelem, barátságosság, jóság, hűség, szelídség, önuralom. Ezekkel ellentétesek a *test cselekedetei*: a paráznaság, erkölcstelenség, kicsapongó élet, bálványimádás, babona, ellenségeskedés stb. A Lélek itt egyértelműen a Szentlélek, a „test” pedig a földi, istenellenes ember. „Ellentétben állnak egymással, s így nem azt teszitek, amit szeretnétek” (Gal 5,17). Az ember bensője így a gonosz benne működő hatalma (vö. Róm 7,17.20; 2Pét 2,4; Jud 6) és a Szentlélek harcának csatateré, aki arra ösztönzi az embert, hogy ne teljesítse a test kívánságát (Gal 5,16). A Lélek gyümölcse tehát nem természetszerűen növekszik, mint egy növényé, hanem az embernek a lélek melletti döntéséből fakadóan a Szentlélek működésének eredménye: az ember ugyanis a Krisztustól kapott szabadságot (Gal 5,1.13) mint választási lehetőséget éli meg a Szentlélek indítása és az istenellenes ösztönzések között, melyek egyaránt szíve legmélyén hatnak. A sokféle szétszóró istenellenes erővel szemben áll az emberben a Szentlélek *egy és egységesítő* ereje.

Az emberben lévő istenellenes erők gyakran a személyiség teremtett korlátaiban adott negatív adatainak túlzásai, ugyanis a jellem minden pozitív oldalának szükségszerűen megvan a maga „árnyoldala” is. Isten egységesítő Lelke összehangolja az ember pozitív és negatív tulajdonságait, és így az embert kibékíti önmagával. Ezért kívánja meg a helyes önszeretetet, hogy ismerjük és Isten előtt elfogadjuk árnyoldalainkat, és Jézus keresztségének megváltó ereje alá helyezzük azokat (Gal 5,24). Különben a tudat alá szorítjuk, kivetítjük másokra és azok ellen kezdünk küzdeni. Mi magunk is ellenséget csinálunk magunknak – a meglévő ellenségek mellé – azáltal, hogy másokban kifogásoljuk, amit önmagunkban nem fogadtunk el (vö. Jak 4,1). A *Lélek gyümölcsei* pontosan megkülönböztetendők a *karizmáknak* nevezett lelki adományoktól. Ezek nem a belső harcban született eredmények, hanem Istentől adatnak esetlegesen, bizonyos szituációkban. A *Lélek gyümölcse* mégis fontos, a karizmatikus tevékenység valódiságának egyik személyes kritériuma. Benne mutatkozik meg a magát elajándékozni akaró szeretet (1Kor 13,4-7), még a szenvedést is magába foglaló öröm (1Pét 4,13; Kol 1,24), az Isten akaratával való megegyezésből fakadó béke és az Istentől ajándékozott higgadságban megmutatkozó szelídség.

Heribert Mühlen

→ barátságosság, béke, döntés, jóság, karizma, milícia/harc, öröm, Szentlélek, szeretet

lelkek megkülönböztetése

A lelkek megkülönböztetési készsége a régi szerzetesek alapvetően fontos erénye volt, s ma újra fölfedezik jelentőségét.

Eredete a zoroaszteri vallásba nyúlik vissza, a szerzetesség Kumrán és más hasonló közösségek közvetítésével kapta. A Szentírás tárgyilag ismeri, de szó szerint csak az *IKor 12,10*-ben fordul elő. Mint alaperényt Órigenész két kritériumhoz köti: *belső nyugalom* és *gyümölcsök* felismerésének képessége. Ezzel a lelkek megkülönböztetése a szubjektív tapasztalatok finom megítélési eszközévé lett. A középkor ebben a tekintetben eldurvult: a lelkek megkülönböztetési készsége az ördögtől való megszállottság felismerésének lett a segédeszköze. Csak néhányan – Clairvaux-i Szent Bernát, Tauler – őrizték meg a régi, finom érzéket.

A régi felfogást Loyolai Szent Ignác keltette életre, nem annyira a hagyomány ismeretéből mint inkább a saját tapasztalataiból. Lelkigyakorlatai összességükben a lelkek megkülönböztetéséről szóló tanítás. A legutóbbi idők eldurvulásai után napjainkban újra szeretnék felfedezni a finom megkülönböztetés erényét. Két új tényező fontos ebből a szempontból: az emberről szerzett pszichológiai tudás és a transzcendentális teológia, amely nagy teret ad a szubjektivitásnak.

A lelkek megkülönböztetése azt kérdezi: mit akar tőlem Isten egy olyan konkrét helyzetben, amikor a körülmények nem egyértelműek, s a gondolkodás és következtetés nem vezet célba? Szent Ignác azt mondja, az ember először is teljes nyitottságban (közömbösségben) helyezze magát Isten színe elé, teljes életét vonja be a döntésébe. Ezután a lelkigyakorlatot végzőt napi négy-öt egyórás elmélkedésben szembesíti Jézus életével. Ez a találkozás Ignác szerint megmozgatja az ember lelkét, s e megindultságban kell megkülönböztetni a dolgokat és választani, hová is akar vezetni Isten. Szent Ignác ezt az első pillantásra nagyon szubjektív módszert gondosan biztosította a visszaélésekkel szemben: Jézus elé állítja a lelket, 30 napos folyamatos lelkiismeretvizsgálatot kér, beszélgetéseket a lelki vezetővel, állandó értelmes mérlegelést, amihez sok szempontot ad az Egyház ítélete szerint. Végül a személyes tapasztalatok átvilágításra kerülnek (főként a lelkek megkülönböztetésének két szabálysorozatában), hogy valóban abba a mélységbe vezetnek-e, ahol az ember Istennel érintkezik. Szent Ignác azt is megmutatja, hogy vannak olyan tapasztalatok, amelyek a látszatnak épp ellenkezői.

A választásnak két fajtáját különbözteti meg: az első az, amikor az út evidenciával mutatkozik meg; a másik, amikor a harminc nap sok tapasztalatának együttes hatása alatt lassan bontakozik ki. Egy harmadik lehetőség, amikor minden megindultság nélkül kell az embernek a saját értelmére hagyatkozva választani. Ez jelzi, hogy a lelkek megkülönböztetése nem teszi feleslegessé a szabad választás fontolgató tevékenységét.

Meg kell jegyeznünk, hogy ez a megkülönböztető mechanizmus, amit Szent Ignác módszeresen kidolgozott, alapjában minden felelős keresztény döntésben érvényesül. A keresztény különbségtétel „csak” annyiban különbözik a pusztán emberitől, hogy benne a hit optimizmusa is szerepet kap és érvényesül.

Josef Sudbrack

→ döntés, Isten akarata, lelkigyakorlat, pszichológia, szerzetes, tudattalan

lelki beszámoló

A lelki (lelkiismereti) beszámolóban az ember bizalmas bepillantást enged a bensőjébe egy idegen személynek, hogy ezáltal megfelelő eligazítást, illetve lelki vezetést kapjon.

A lelki beszámoló a szerzetesi közösségekben a haladás kitűnő eszköze, a pusztai remeték óta általános gyakorlat, a lelkiélet minden írója tanácsolja.

A lelki beszámoló tárgya minden indulat, törekvés, ellenállás, amit az ember a krisztuskövetés útján tapasztal. Nem bűnről vagy bűnbocsátásról van tehát szó, hanem a belső érés folyamatairól, illetve azokról a nehézségekről, amelyekkel találkozunk. Aki hallgatja a beszámolót, annak érzékenynek kell lennie és különös képességgel kell rendelkeznie a lelkek megkülönböztetésére. Mindkét oldalról feltétel a bizalom, mert belső dolgok kerülnek napvilágra és ezek közlésével az ember magát bizonyos mértékig kiszolgáltatja és védtelenné teszi. A lelki beszámolóban közölt dolog szigorú titoktartást követel, akár a *természettörvény*, akár a *gyónási titok* alapján.

A személyiség jogait határozottabban hangsúlyozó antropológiai belátások következtében a század elején élesebben elválasztották a külső és a belső fórumot. A lelki beszámoló ezáltal a gyónató vagy a lelkivezető felségterülete lett. Az előljárók csak annyira tekinthetnek alattvalóik lelkiismeretébe, amennyire ezek önként megengedik.

A visszaélések elkerülésére vagy megszüntetésére az Egyház törvényeket hozott. E törvények szerint minden kerülendő, ami kényszer vagy a belső ügyekben nyomozás látszatát keltheti. Az 1917-ben hatályba lépett egyházjog 530. kánonja minden előljárónak szigorúan megtiltja, hogy rábízottait parancssal, fenyegetéssel, kéréssel vagy bármilyen más befolyással lelki beszámolóra kényszerítse. Másrészt ajánlja a lelki beszámolót, amennyiben a rábízottak önként, szabad elhatározásából fakad.

A II. vatikáni zsinat a szerzetesi élet megújításával foglalkozó határozata figyelmezteti az előljárókat, hogy a rábízottakat az emberi személy tiszteletben tartásával vezessék. Különösen meg kell hagyniok a gyónás és a lelkivezetés szabadságát.

Mivel a lelki beszámoló ma éppen úgy, mint régen több szempontból is alkalmas eszköz Isten akaratának keresésére és megtalálására, joggal veszi körül sok biztosíték, hogy vissza ne élhessenek vele.

Vitus Seibel

→ dialógus, diszkréció, érettség, haladás, Isten akarat, Krisztus követése, lelkek megkülönböztetése, lelkivezetés, próba

lelkigyakorlat

A lelkigyakorlat Szent Ignác *exercitiái* révén lett egy meghatározott vallási tevékenység szakkifejezése. XI. Pius *Mens nostra* enciklikája 1929. dec. 20-án hangsúlyozza fontosságát minden keresztény számára. A név már jóval Szent Ignác előtt is használatos volt minden lehetséges jámbor gyakorlat és módszer jelölésére, néha inkább az aszketikus-teljesítményt, máskor inkább az elmélyülést hangsúlyozva.

Szent Ignác újabb részleteket emelt ki: az elmélkedések az akkori exegézis alapján csak Jézus *életére* irányulnak (nem az erényekre, isteni tulajdonságokra stb.); az elmélyülés lehetőleg komplex módszerét ajánlja és ezzel újból felfedezi a *lelki érzékekről* szóló tanítást; a napnak mindig a lelki érzékek „gyakorlatoztatásával” kell befejeződnie; de a legfontosabb, hogy a lelkigyakorlatok *elhatározást* eredményezzenek (tehát ne csak önmagunkra találást és tapasztalatot).

Ezt az utat Szent Ignác a maga életének tapasztalatából szűrte le: önéletrajzát harmincnapos lelkigyakorlata magyarázataként is olvashatjuk. Az első hét (még nem elmélkedés) visszapillantás saját életére, a bűn fogalmának meghatározása. A másodiktól a negyedik hétig Jézusra tekintett (élete; követése; halála; föltámadása). Ezekben a hetekben (különösen a másodikban) hozta Szent Ignác azokat a döntéseket, amelyeket az első pillanattól kezdve előkészített. A lelkigyakorlat vezetője (nem a mester) a teológus és a pap szerepét tölti be, akinek tapasztalatához és tudásához igazodnia kell a lelkigyakorlatozónak, de ő nem léphet Isten és az ember közé és nem avatkozhat a döntésbe.

A későbbiekben ezekből a lelkigyakorlatokból – ami az eredeti elképzelés szerint az életben csak egyszer végezhető – sokféle és hatásos lelkipásztori és meditatív lelkigyakorlat lett. A reformáció utáni idők katolicizmusát ez jellemzi, de még a katolicizmuson kívül is nagyon elterjedt ez a csendes, módszeresen rendezett elmélyülés (lelkinapok, visszatekintés, felkészülés stb.).

A jezsuiták lehetőleg mindenütt lelkigyakorlatos házakat nyitottak, ahol elsősorban egyéni lelkigyakorlatozókkal foglalkoznak. Emellett csoportok is végezhetik a lelkigyakorlatot – közösen hallgatják az elmélkedési pontokat, közös a liturgia, de teljesen egyéni a problémák megbeszélése és a döntés.

A lelkigyakorlatnak ifjúkorban van óriási jelentősége, mert módot ad egy egész későbbi élet alapvető irányának meghatározására. A későbbi életkorban revideálásokra, megtérésre ad lehetőséget.

Josef Sudbrack

→ döntés, föltámadás, halál, Isten akarata, lélek, lelkek megkülönböztetése, önismeret, tapasztalat, tevékenység/szemlélődés

lelkiismeret

A lelkiismeret az ember erkölcsi ítélőképessége, mellyel felelősségteljesen reflektál gondolatokra, döntésekre, vágyakra és tettekre, s a célhoz mérten ítéli ezeket jónak vagy rossznak.

A mindennapi nyelvhasználatban három jelentéssel fordul elő a lelkiismeret:

- a már megtörténtek fölötti *ítélet*, mely a tudatos és szabad cselekedetet az erkölcsi törvényhez mérve jónak vagy rossznak minősíti. Ebben az értelemben beszélünk jó vagy rossz lelkiismeretről;

- alakítható *erkölcsi képesség* arra, hogy az ember a különböző cselekvési lehetőségeket összehasonlítsa, s közülük egyet, mint erkölcsileg megkövetelt jót bizonyos kritériumok alapján kiválasszon; továbbá a kritériumok alkalmazását önmaga személyes kibontakozásában fejlessze és finomítsa;

- és végül szabad felelősséggel történő személyes döntés, amelyhez a lelkiismeret *szabadsága* szükséges.

1. *A Szentírásban* a lelkiismeret szava, a *szüneidesis* fogalma az Ószövetségben csak a Bölcsesség könyvében (17,10) az Újszövetségben pedig csak Szent Pál leveleiben fordul elő. Tartalma a szív, szellem, lélek szavakkal azonos általában.

Az Ószövetségben a lelkiismeret – a *MTörv 6,4*-hez kapcsolódva – mindenk előtt állandó készség Isten parancsának és felszólításának meghallgatására. Isten hívó szava a nagy próféták, Sámuel, Elizeus, Izaiás, Jeremiás elbeszélései szerint (vö. 1Sám 3; 1Kir 19,19; Iz 6; Jer 1,4-10) tulajdonképpen a lelkiismeretben hangzik föl.

Ádám és Éva bűnbeesése, Kain története (Ter 3,4), Péter tagadás utáni bánata (Mt 24,74) vagy az 50. zsoltár a rossz, a 36. zsoltár a jó lelkiismeretről beszél.

2. *A lelkiismeret ítéletét* elsősorban *lelkiismeretfurdalásként* a rossz elkövetése után tapasztaljuk, s ez a megtérés kiindulópontja lehet. Az ilyen visszapillantó bírálatból azonban legfeljebb csak a hasonló döntési helyzetek tisztábban látása következik. Az idő múlásával a lelkiismeret így csak bizonyos tipikus helyzetekben válik jártassá. A lelkiismeret tulajdonképpeni fejlesztése nem is egyéni tapasztalatokra támaszkodva, hanem kisgyermekkortól kezdve a felnőttek által képviselt erkölcsi és magatartási formák átvételével történik. Jelentősek a történelem folyamán kialakult magatartási normák, a kortársak tapasztalatainak és belátásainak megismerése, de még inkább a személyes jó (erények) tulajdonságok begyakorlása és rosszak (viciumok) irtása. Az erények azonban csak részben emberi gyakorlás gyümölcsei, a legfontosabbak – a hit, a remény és a szeretet – és az örök élet szempontjából igazán értékes erények *kegyelmi* ajándékok, talentumok.

A lelkiismeret tehát keresztény értelemben az a képesség, amellyel az ember párbeszédben élhet az erényeket ajándékozó és növelő Istennel. Csak ezáltal lehet Isten képmásának aktív kialakítója önmagában.

Franz Furger

→ döntés, erények, érettség, étosz, felelősség, istenképiség, lélek, parancs, szív, tapasztalat, tízparancsolat

lelki közösségek, mozgalmak

1. Teológiai és spirituális megalapozás.

1. A lelki közösségek és mozgalmak mint a „mindig megújítandó Egyház” kifejezései. Az Egyház történetében állandóan megvolt az igény a megújulásra. Mindig voltak kezdeményezések az evangélium szerinti élet radikális megvalósítására, pl. Szent Benedek, Szent Bernát, Assisi Szent Ferenc és Loyolai Szent Ignác rendalapítása.

Krisztus követése évszázadokon át a szerzetesrendek lelkeségéhez kapcsolódott. A sajátosan „laikus lelkeség” csak a XX. században alakult ki ismét erőteljesebben. Így keletkeztek csoportosulások, amelyekben túlnyomó többségben laikusok – de klerikusok is – erőteljesebb közös lelkiéletre, illetve az Egyházban megélt hit megújítására szövetkeztek.

A lelki mozgalmak többsége már a II. vatikáni zsinat előtt megalakult, de a zsinat döntő hatással volt rájuk és életerejükre, különösen az Egyházzal és az apostolkodásról szóló tanításával. A mai egyházi élet más irányzataival együtt nagy erővel kapcsolódtak a zsinat utáni megújulásba és kölcsönösen megtermékenyítik egymást. A lelki mozgalmak nem kész dolgok, hanem állandóan alakulnak és újra meg újra kiigazításra is szorulnak. Az egyházi közösségen belül szükségük van a jóindulatú bátorításra, mert belső nehézségeik is vannak, és nem ritkák az összeütközések sem az egyházi szervezettel.

2. A lelki mozgalmak közös fő elemei. A lelki kezdeményezések és mozgalmak sokféleségében is találhatóak olyan közös vonások, melyek az egyes mozgalmakban különböző hangsúlyt kapnak:

- a *spiritualitás* mint az emberi gondolkodás és akarat megújítása az evangélium szelleméből, összekötve a közösségi hitelményre törekvéssel. Új utat nyit az imádsághoz, Isten igéjéhez és a szentségekhez.

- *evangelizálás és katekézis* mint az evangélium megélt tanúságtétele különösen azokon a területeken, amelyeken az Egyház csak a laikusok apostoli tanúskodásával lehet a „föld sója” (Mt 5, 13);

- *közösség és testvériesség* Jézus Krisztusban (vö. Mt 18,20) amit az Egyház, mint világméretű közösség tapasztalható és szemléletes közelségbe tud hozni;

- *feladatok a világban és a küldetés* mint közvetítés a világ szolgálata és üdvözítése között, miközben a világgal törődést és az alternatív életstílus formáinak keresését spirituális erő hatja át (vö. Róm 12,2);

- a *laikusok és a hierarchia új viszonya* mint a hívek általános papságának megvalósítása (1 Pét 2,9) megteremti azt az eleven kapcsolatot, amely feloldja az intézmény és karizma természetlen ellentétét;

- az *egyháziasság új stílusa*, ami teret enged a karizmák és a szolgálatok sokféleségének (vö. 1Kor 12, 4-11), és minden keresztény hívő közös meghívása alapján lehetségessé teszi a kölcsönös gazdagítást, ami az egyház katolicitásának és tágasságának jele.

3. Jelentőségük a mai egyház szolgálatában. Keresztény hivatásuk teljesítésével e lelki kezdeményezések nem „mozgalmak az egyházban”, hanem „a mozgásban lévő egyház” szeretnének lenni, azzal a szilárd meggyőződéssel, hogy a hívők közössége a mai időkben is a lelki ajándékok és szolgálatok nem is sejtett sokféleségét kapja ajándékba az egyházközségek megújítására és újjáépítésére.

A lelki kezdeményezésekben Krisztus követése és a hit útjai olyan lelki közösségekben és életformákban mutatkoznak meg, amelyekben a mai egyház elevensége és a sikeres keresztény élet ismerhető meg. Bátorítást és indítást kaphat bennük közösségi munka és ifjúsági lelkipásztorkodás, ökumené, különféle egyesületek, házasság és család, szerzetesi közösségek, laikus és nem utolsó sorban papi és lelkipásztori hivatások. Ezek a lelki mozgalmak azonban alapvetően minden keresztény számára nyitottak akarnak maradni.

A lelki mozgalmak nagy szolgálata napjaink Egyháza számára az, hogy láthatóvá teszik az egységet az egyetlen forrásból fakadó sokféleségben.

II. Konkrét formák

Mivel e meghatározott keretben nincs mód a lelki mozgalmak bővebb ismertetésére, példaként csak néhányat sorolunk fel abc sorrendben.

1. *Charles de Foucauld közösségei*: Charles de Foucauld (1858-1916) lelki családjához tartoznak a férfi és női szerzeteseken kívül a további közösségek:

Charles de Foucauld társasága azoknak a férfiaknak, nőknek, házasoknak és nem házasoknak, diakonusoknak, sőt papoknak és szerzeteseknek csoportjai, amelyek magához Károly testvérhez kötődnek. Mai formájú társasággá a II. világháború után lett. Ebben a közösségben élők súlypontját a *kistestvérületek* alkotják, amelyek rendszeresen találkoznak, biztatják és segítik egymást, hogy ki-ki a maga helyén az evangéliumnak megfelelően éljen.

A *Jesus-Caritas testvérület* 1952-ben alakult. Ebben nők csoportosulnak, akik Károly testvér tanítását a hétköznapi foglalatosságaik között akarják megvalósítani és továbbadni. Mint laikusok vállalkoznak a világban a szegénység, szüzesség és engedelmesség fogadalmának megtartására. A közösségi élet a helyi, havonta találkozó kis csoportokban folyik.

A *Jesus-Caritas papi közösség* a testvérülettel egy időben keletkezett. Tagjai diakonusok és más lelkipásztori munkát végzők is lehetnek, papi szolgálatukat a legmesszebbmenően a konkrét események és az emberek rendelkezésére akarják bocsátani szolidaritásban testvéreikkel, az egyházmegyes papsággal és püspökükkel. A testvéri találkozások és összejövetelek lényeges része a beszélgetés a Szentírásról, a testvéri eszmecsere, a szentmise vagy csendes elmélkedés és szemlélődés.

2. *Communione e Liberazione (CL)*: a mozgalmat 1954-ben egy milánói gimnáziumban Luigi Giussani, olasz pap hívta létre. A név azt a meggyőződést fejezi ki, hogy a közösségben megélt Krisztus-élmény az ember hiteles felszabadításának alapja. A CL a keresztény élet lényeges területének tekinti a kultúrát, a karitást és a missziót. A mozgalom tagjait támogatja abban, hogy az élet minden területén a hitet tegyék kritikus és rendszeres reflexióval minden dolog mércéjévé, s ezáltal egy új kultúra kezdeményezői legyenek, vegyenek részt felebarátaik szükségleteinek és bajainak orvoslásában (karitás), adják tovább a keresztény élet felszabadító élményét és tanúságot is tegyenek róla.

3. *Cursillo*: az első „Cursillo de Cristianidad” (a kereszténység kis kurzusa), rövidítve Cursillo, 1949-ben Mallorca szigetén volt. Egy háromnapos intenzív tanfolyamon – amelyet papok és laikusok vezetnek – közvetítik a jelenlevőknek a kereszténység lényegének ismeretét. Célja a hit elmélyítése és megújítása Krisztus örömhírének tudatosításával, valamint a társadalmi és egyházi felelősség ébresztése. Eszköze a személyes hittapasztalatok kicserélése és kis közösségek kialakítása.

4. *Equipés Notre Dame (END)*: 1938-ban fiatal házasságok kis csoportjából keletkezett Párizsban. A házassági lelkület kialakításán és terjesztésén fáradoznak, hogy a keresztények házasságukat hivatásnak tekintsék és a házasság szentségében fedezzék fel az utat az életszentségre. Az END különösen a fiatal házastársakhoz fordul: a házasság csoportok sok tagja vezet jegyesoktatást és házasságra előkészítő tanácsadást.

5. *Focolare-mozgalom*: 1943-ban keletkezett Triesztben; úttörője Chiara Lubich, aki igennel válaszolt Isten hívására. A mozgalom neve az olasz „focolare”, ’tűzhely, család’ szóból származik. Tagjai különböző korú és foglalkozású személyek, férfiak és nők, akik lakóközösségekben az evangéliumi tanácsok szerint élnek. Egyházmegyes papok is alkotnak fokolárét.

A mozgalom célja az egyén és a közösség mindennapi életében konkrétan megélni az evangéliumot. Sokrétű tevékenységük sarkpontja és lelkeségük alapja az „egység” szóval fejezhető ki: az egységet erősíteni a saját egyházban, dolgozni a keresztény egyházak

egységén, párbeszédet keresni más vallások híveivel és kapcsolatot teremteni az Egyháztól távol állókkal.

6. *Katolikus karizmatikus egyházközség-megújítás.* A katolikus egyházban a karizmatikus mozgalom elterjedésének kiváltója 1967-ben néhány diák és professzor Szentlélekkel való eltelés-élménye volt a Duquesne-Egyetemen (USA). Célja a magán és az egyházi élet megújítása a Szentlélekből. E megújulási folyamat kristályosodási pontjai mindenek előtt a nyitott plébániai és plébániák fölötti imacsoportok, szemináriumok és hittancsoportok. Céljuk elősegíteni a személyes döntést Krisztus mellett és a hit megelevenedését. A döntő lépés ehhez a felkészüléshez a személyes megtérés, ami rendszerint a keresztségi fogadalom megújításával történik.

7. *Keresztény élet közösségei:* a szentignáci lelkületű laikus csoportok, a Mária kongregációk megújulása oda vezetett, hogy a világ minden részéből összegyűlt képviselők 1967-ben elszakadtak a hagyományos „Általános alapelvek”-től és nevet is változtattak. Az új közösségek azokhoz fordulnak, akik jobban vágyódnak az emberi élet egysége és a keresztény hit teljessége után, s főleg azokhoz, akiknek feladatuk van a világban. Ennek a lelkiségnek sajátos eszköze és forrása Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlata. Isten keresésének és megtalálásának feltétele szerintük az élet minden helyzetében a személyes imádság és a lelkivezetés. A tagok rendszeres összejövetelén a személyes eszmecsere, az élet megfontolása, kölcsönös megkülönböztetési és elhatározási segítségnyújtás a központ.

8. *Keresztény nők nemzetközi 'Gral' mozgalma:* a mozgalom eredete a *Názáreti asszonyok* laikus közössége, amit 1921-ben a jezsuita Jaques von Gilleken alapított Hollandiában. A tagok mindenféle hivatásbeli nők. Egy Krisztusban egyesült emberiség látomása lelkesíti a mozgalmat, hogy élő hittel és felszabadító tevékenységgel készítse elő Isten országának eljövételét. Jellemzői a személyes és közös elkötelezettség, az új feladatok iránti nyíltság, a nemzetközi és ökumenikus együttműködés keresése, a politikai és spirituális változást előidéző tevékenység.

9. *Marriage Encounter (ME):* világméretben használt angol neve annak a mozgalomnak, ami a házasság meghittségének ápolásával foglalkozik. Ez a kezdeményezés a spanyol családi lelkipásztor P. Gabriel Calvo SJ nevéhez fűződik, aki 1953-ban Barcelonában ezzel a céllal kezdett házassági szemináriumot. Az ME a házassági közösség megújításával és újjáélesztésével akar közreműködni az egyházi élet megújításában. Ezt a célt szolgálja a hétvégi találkozon három házaspár és egy pap munkaközösségének vezetésével a rendszeres párbeszéd a házaspárokkal. E mozgalomnak lelkisége a házasság szentségében gyökerezik, amit a kegyelem forrásaként és a házastársak sajátos küldetéseként fedeznek fel.

10. *Német ferences közösség:* A nagy ferences család egybefogja a laikusokat, szerzeteseket és papokat, akik hivatást éreznek Krisztus követésére Assisi Szent Ferenc példája szerint. E nagy családon belül különösen elkötelezettnek érzi magát a ferences laikus közösség, hogy Szent Ferenc apostoli és missziós örökségét – a szegények, gyengék, betegek, a társadalom peremén élők iránti szeretetét, igazság és béke utáni vágyát, valamint a Naphimnusz természet szeretét – érvényesítse az Egyházban és a közvetítse világnak.

A ferences közösség arra törekszik, hogy Szent Ferenc harmadrendjét korszerűen megújítsa. A kereső embereknek ma mindenek előtt a testvéri közösség, az egyszerű életstílus és az Egyházzal való imádkozás (ferences istendicséret) élményére van szükségük.

11. *Opus Dei:* az 1928-ban alapított mozgalommal sokan működnek együtt anélkül, hogy tagjai lennének. Ezek számára teremtette meg Msgr. José Maria Escrivá a társaságot, aminek tagjai lehetnek laikusok és papok, minden társadalmi réteghez és foglalkozáshoz tartozó nők és férfiak, köztük nem katolikusok és nem keresztények is. A prelatura tagjait meghívják, hogy az Opus Dei központi feladatait – a mindennapi hivatásbeli munka és a családi és társadalmi élet megszentelését – maguk is megvalósíthassák. Amennyiben lehetséges, együtt

dolgoznak a prelatura tagjaival kulturális és karitatív téren a különböző képzési feladatokban és a szociális segítségnyújtásban.

12. *Schönstatt-mozgalom*: eredete egy följánlás a Szűzanyának, amit az alapító P. Josef Kentenich (1885-1968) a palottinusok tanulmányi házában, Vallendarban a növendékek egy csoportjával 1914-ben tett. A mozgalomban vannak csoportok családok, nők, férfiak, fiatalok és papok részére. Magva az intézetek és a szövetségi közösségek. A szűzmáriás közösségek lelkiisége mélyebb vallási ismeretre akar vezetni, hogy a hívek a hétköznapokon is találkozzanak az élő Istennel. A mindennapokban megélt gondviselés hitével kell az egész életet Istenhez kötni. Tanácskozások, lelki gyakorlatok és intenzív csoportmunka ébresztik az apostoli felelősséget az Egyházban és a társadalomban. Ebben segít a vonzódás Máriához, és a lelki központok jellegzetes kápolnáikkal.

13. *Szalézi Szent Ferenc társasága*. A Szalézi Szent Ferenc lelki hagyatékából élő közösség 1872-ben alakult Henri *Chaumont* plébános és Karoline Carré de *Malberg*, egy katonatiszt feleségének közreműködésével. A társaság férjes és magányos nőkből áll, néhány év óta házastársak is lehetnek tagok. A szalézi lelkiiség súlypontja az alázatra épülő szeretet. A közösség apostolkodása a család és a tevékenység hétköznapjainak keresztény átalakítása és a keresztény elkötelezettség a családban, társadalomban, ott, ahol egy-egy tag él. A lelki és emberi barátság a közösség lényeges vonása.

14. *Újkatekumenátus*: a mozgalom alapítója Kiko *Argüello* festő Madridban, a hatvanas évek közepén. Célja a keresztség kegyelmi ajándékainak teljes megvalósítása, amit a fokozatos megtéréssel akar elérni. Eszközei a szó, a liturgia és a közösség. Papok és laikusok munkacsoportjai terjesztik, akik már meglévő csoportokból jönnek létre és bizonyos ideig a katekumenátus rendelkezésére állnak. A jelenlegi plébániai szerkezetben ez az út a felnőttek lelkipásztori evangelizálását, az egyházközség nem tevékeny tagjainak az egyházi életbe kapcsolását és mindenek előtt a még távol állók és nem hívők megnyerését segíti.

Marianne Tigges

→ karizma, megújulás a Szentlélekből

lelki olvasmány

[→ olvasás](#)

lelkipásztorkodás

Mivel a lelkipásztorkodás az embereket akarja szolgálni, akik a történelemben és különböző kultúrákban nagyon változatos körülmények között élnek, stílusa és felfogása igen változó.

1. A fogalom sokfélesége. A lelkipásztorkodás a szó tág értelmében a zsinat előtti egyházi felfogás szerint gyakorlatilag a papi szolgálat tevékenysége, lelki gondozás. A második vatikáni zsinat túllépett ezen a hivatalhoz kötött felfogáson azzal, hogy az egész Egyház küldetésének tekinti a lelkipásztorkodást, teljes szolidaritásban az „emberek örömeivel és reményével, szomorúságával és félelmeivel”, melyek a mai kor feladatait kísérik. Isten egész népének feladatáról van tehát szó, melyből mindenki a maga karizmája szerint veszi ki részét (Róm 12,6; 1Kor 12,11) a helyi Egyház kifejezett megbízásával (lelkipásztori kisegítők, szolgálatok).

A szó szorosabb értelmében a lelkipásztorkodás az egyén és a csoportok segítése a hit útján, főleg az átmeneti, válságos helyzetekben, tehát időben körülírható, konkrét helyzetre koncentrált tevékenység. A lelkipásztorkodás ilyen felfogása a lelkiezés nagy hagyományát eleveníti fel: a régi sivatagi atyák (pl Szent Antal, Pakhomiosz), a középkor lelkipásztorkodó szerzetesrendjeinek (domonkosok, ferencesek) és az ellenreformáció szentjeinek (Loyolai Szent Ignác, Avilai Szent Teréz, Szalézi Szent Ferenc) tevékenységét. Hasonló értelemben használják a szót bizonyos evangélikus területek.

Ebben az értelemben a lelkipásztorkodás nem a hivatalra épül (bármennyire lelkipásztornak is kell lennie a hivatal viselőjének!), hanem a vigasztalás (Róm 12,8), a bátorítás (1Tessz 5,14), a tanács (Kol 3,16) és a gyógyítás (1Kor 12,9) karizmájára, azokra a kegyelmi adományokra, melyeket a hagyományos katekézis „az irgalmasság lelki cselekedetei” néven sorol fel. Az ilyen „gyógyító lelkipásztorkodás” (D. Stöllberg) az „evangélium szerinti partnerság” (J. Scharfenberg) és „keresztény életmentés” (W. Neidhardt). A lelkipásztorkodás és a szeretetszolgálat itt egybeolvad, vagyis az egyházi, nevelési, családi, kábítószereellenes, terhességi, stb. tanácsadás természetesen lelkipásztori jellegű lesz.

A lelkipásztorkodás jó szó, kifejezi a felelősségtudat, a beleélési képesség, a hallgatás erénye, a hűség és a bátorság szükségességét.

2. A tanácsadó lelkipásztorkodás lelki profilja. A lelkipásztori gondozáson belül meg kell különböztetni a tanácsadást. Míg az általános lelkipásztorkodásban a lelkipásztor a kezdeményező (pl. család- és beteglátogatás), a tanácsadásnál a tanácskérő az: konfliktushelyzetben, válságban van és egyedül nem tud megbirkózni a bajjal, ezért segítséget kér. Mivel a nagyon differenciálódott társadalmunkban nagy a tájékozódási igény és az egyén túlterhelése napról napra nő, vele együtt növekszik a tanácsadó lelkipásztori igénye is. Ugyanakkor a gondoskodó lelkipásztorkodás – a térítés vagy az ellenőrzés gyanúja miatt – inkább elutasításban részesül.

A lelkipásztor mint tanácsadó – a tanácsadás általános szabályai szerint – a figyelmes, együttérző meghallgatásra alapozza munkáját, azaz a tanácskérőnek alkalmat ad saját konfliktushelyzetének feltárására, hogy a lelkipásztorral együtt keresse, mi a megoldás; a teológia nyelvén szólva: az adott helyzetben milyen isteni hívás hangzik el?

Amennyire kerülni kell az elhamarkodott tanácsokat, annyira hasznos a „nem irányító” (C. Rogers) tanácsadás gyakorlata. Ez nem a lelkipásztori és a missziós felelősség feladása, hanem épp a felelősség vállalásának egyik módja, amint azt már Loyolai Szent Ignác is megköveteli a lelkigyakorlat vezetőjétől: a lelkigyakorlatot vezető személynek nem előadást kell tartania a lelkigyakorlatozók számára, hanem együtt kell elmélkedniük a Szentírás

tanításán Isten teremtő Lelkének kezdeményezéseit keresve. A tanácsadó lelkipásztornak tehát számolnia kell azzal, hogy Isten Lelke már működik a másik emberben.

A lelkipásztor ezért nem a csapatkapitányhoz vagy az ipari menedzserhez hasonlít, aki megadja a célt, hanem az őserdei expedícióvezetőhöz, akinek csak a helyismeretére van szükség. Az autóvezető-oktatóhoz hasonlít, aki figyelmesen és kockázatot vállalva együtt megy a tanulóval, de a kormányt átadja neki, hogy megtanuljon vezetni. A tanácsadó lelkipásztor azon fáradozik, hogy ő maga fölöslegessé legyen, vagyis hogy a másikat mind jobban felnevelje „Isten fiainak dicsőséges szabadságára” (Róm 8,21, Gal 5,13). Ezáltal a lelkipásztori beszélgetésben gyakran titokzatos szerepcseré történik : mindketten adnak és kapnak, vagyis kölcsönösen vigasztalják egymást minden vigasztalás Istenevel (Róm 1,11; 2Kor 1,4).

3. *Lelkipásztori illetékesség.* Mivel a lelkipásztorkodás karizmája Isten ajándéka, mint minden emberi, művészi, tudományos adottság, művelhető és művelendő. Az ilyen irányú képzés a hivatásos lelkipásztoroknak legalább a mai módszeres szociális munka szintjén szükséges, mégpedig a tanulási fázisban is (pl. klinikai lelkipásztori kiképzéssel), és a hivatás gyakorlása közben is. Az így megszerzhető professzionizmust nem szabad egyetlen módszerhez kötni, mert a módszerek alkalmul szolgálhatnak a másik elől kitérni vagy föltte hatalmaskodni. Az észlelési készség módszeres tréningjét a „lelki szegénység” magatartásával kell kiegyensúlyozni, mely tudja, hogy neki is szüksége van a lelki gondozásra és nem rejti el a maga sebeit.

Rolf Zerfass

→ apostolság, beavatás, buzdítás, dialógus, hivatal, individuáció, karitás, karizma, lelkipásztorkodás, szegénység, szolgálat, vigasztalás

lelkiség

[→ keresztény lelkiség](#)

lelki szentírásolvasás

1. *Kérdések.* A lelki szentírásolvasás a keresztény lelkiesség központja, ezért sok kérdés vetődik fel vele kapcsolatban. Mindenek előtt azt kell megkérdeznünk, napjainkban, amikor a korszellem már a „lélek” szóval szemben is tanácstalan, hogyan lehet a Szentírás olvasása *lelki*? Bizonyos módon az Egyházban a Szentírás minden olvasásának lelkinak kell lennie. Ezért a normális és a lelki szentírásolvasás közötti különbségtétel túlhaladott szemlélet, és ki kell jelenteni, hogy csak egyetlen teljes szentírásolvasás van, s azt nem lehet különböző szintekre osztani. Azt pedig, hogy az olvasás lelki-e vagy sem, azt nem az olvasás módja, hanem a Szentírás szerinti élet mutatja meg.

Ennek a ma elterjedt nézetnek a magvát – ti. hogy a Szentírás olvasásának és a életnek egynek kell lennie – helyeselnünk kell. Am azt is meg kell kérdezni azoktól, akik elhagyják a *lelki* jelzőt a Szentírás olvasásából, hogy vajon nem tekintjük-e nagyon is magától értetődőnek a fenti követelményt, s nem keverjük-e össze a lelkit a normálissal; vajon a „lelki” méltósága iránti érzék – amit a teremtetlen Lélek, mint újat hoz létre a teremtett lélekben – nem tompult-e el; s végül nem értettük-e félre a szentírásolvasás dinamikáját, aminek célja a Szentlélek?

Még ott is, ahol a szentírásolvasás *lelkivé válása* tekintetében egyetértés van, a mai gyakorlatról a következő kérdések merülnek fel:

Kell-e minden erővel azon fáradozni, hogy a Szentírás minden egyes olvasása – beleértve a szó értelmét kereső legkeményebb tudományos munkát is – lelkivé legyen az Írás szerinti élet értelmében, s ezzel együtt lemondjunk a külön lelki szentírásolvasás gyakorlatáról? Vagy az univerzális vallási, spirituális, karizmatikus és misztikus mozgalmak keletkezése láttán ki kell szabadítanunk a lelki szentírásolvasás hagyományos formáját árnyékszerű létéből, hogy az igazság Lelkének megfelelően új életre keljen és a többnyire tudományos szövegmagyarázatokat ezzel egészítsük ki? Vagy a Szentlélek erejébe vetett reményünknek arra kell irányulnia, hogy a Szentírás transzcendens szentsége láttán a gyarló lelki olvasástól és élettől egy teljesen megújuló és egyre jobbra váló lelki olvasás és élet felé forduljunk?

2. *A Szentírás és a szenthagyomány tanúsága.* Az Ószövetség keveset beszél a Szentlélek működéséről a Szentírás olvasásában, de számos esetben utal erre közvetve. A 119. zsoltár anélkül, hogy a „Lélek” vagy a „lelki” szót használná, rámutat a lelki szentírásolvasás jellegzetes jelenségére, tapasztalatára, dimenziójára: pl. a szív osztatlanságára, tisztaságára és tágasságára (2. 7. 10. 32. 34. 58), Isten parancsainak szeretetére (47. 72. 97. 113. 119. 127. 140. 159. 163. 167), a parancsolatoknak megfelelő életre (1. 14. 128.), Isten utasításainak igazságára és igazságosságára (30.40.43.75.137.142.160.164), a belátásra és bölcsességre, melyet az Írás közvetít az olvasónak (98.125.130), Isten és határozatainak jóságára (36.63.68.), az olvasó reményére vágyaira és örömeire (14. 16. 20. 24. 40. 43. 81. 92. 116. 131. 174). Az 51. zsoltár énekesének meggyőződése, hogy csak az istenalkotta „tiszt szív” képes megmenteni a bűn által elrontott életet. Ezenkívül kéri, hogy Isten adjon neki „új, állhatatos lelket”, a maga Szentlelkét ne vegye el tőle, és ruházza fel „engedelmes lélekkel” (12-14). Hasonlóképpen Ezekiel is tudja, hogy a jövőben Isten kiveszi népe kebléből a kőszívet, és új, húsból való szívet ad neki, beleönti Lelkét és ezzel eléri, hogy törvényére figyeljen és megtartsa azt (Ez 11,19; 36,26). Így közvetíti Isten jövőt ajándékozó ígérését: „Belétek oltom lelkemet és életre keltelek. Letelepítelek benneteket földetekben és megtudjátok, hogy én az Úr mondtam ezt és végbe is vittem” (Ez 37,14; vö. Joel 3,1). Sirák fia élesen megkülönbözteti a közönséges írástudót (38,34c-39,5) a sugalmazott szerzőtől, akit Isten, mert akarja, betölt a „belátás Lelkével” (19,6-8). A Bölcsesség könyve feltételezi, hogy Isten a tervét felismerő embernek bölcsességet adott és elküldte neki „Szent Lelkét a magasságból” (Bölcs 9,17).

Az Újszövetségben Szent Lukács elmondja, hogy Jézus a fellépésekor az Írást olvasta és magyarázta, és a „Szentlélek erejével” mondta, hogy „ma” beteljesedett a prófétai szó. Feltámadása után elmagyarázta mindazt, „amit írtak róla az íráskok”, és így új utat nyitott a Szentírás keresztény olvasásához (Lk 4,14.16-21; 24,25-32.44; vö. ApCsel 1,2).

Szent Pálnak meggyőződése, hogy csak Isten Lelke ismeri fel azt, ami Istené, és hiszi, hogy a Szentlélek működése nélkül senki sem mondhatja: Úr Jézus (1Kor 1,9-15; 12,3). Éles különbséget tesz a gyilkos betű és az életadó Lélek között (1 Kor 3,6). Ezért az Ószövetséget elfedő fátyol csak akkor hull le, ha az olvasó az Úrhoz fordul (2Kor 3,12.16). „Az Úr ugyanis Lélek; ahol az Úr Lelke, ott a szabadság” (2Kor 3,17).

Szent János evangéliumában – és egyedül itt az egész Szentírásban! – Jézus kijelenti: „Lélek az Isten”, „Lélekben és igazságban kell Őt imádni” (Jn 4,24). Ugyanebben az evangéliumban halljuk a későbbi szentírásolvasást vezérlő szavakat Jézus ajkáról: „A Lélek az, ami életet, a test nem használ semmit. Hozzátok intézett szavam Lélek és élet” (6,63). Ezen kívül Jézus azt ígéri, hogy az „igazság Lelke”, akit a világ be nem fogadhat, övével marad és mindenre emlékezteti őket, amit mondott, bevezeti őket a teljes igazságba, és hirdeti nekik a jövődőt (14,17.20; 16,13). Az Újszövetség néhány helyén megtalálható a meggyőződés, hogy a Szentlélek szólt és szól a Tórában, a prófétai könyvekben és a zsoltároknakban (ApCsel 1,16; 4,25; 28,25; Zsid 3,7; 9,8; 10,15; 2Pét 1,21).

A kereszténység történelme folyamán a Szentírás sugalmazottsága alapján a lelki olvasás sok formája alakult ki és öröklődött: pl. Isten írott szavának megjelenítése a liturgiában, az Egyház tevékenységében és szenvedésében; az Írás történeti vagy betűszerinti értelmétől a lelki értelemig emelkedő szentírásolvasás az egyházi iskolákban, kolostorokban, lelki közösségekben; a Szentírás személyes olvasása azért, hogy Isten akaratát megismerhessék.

A Szentírás lelki értelmének kereséséhez a legerősebb ösztönzést Origenész adta (pl. De princ. 2,2). Az ő hatására fejlődött ki a gondolat, hogy a Szentírás háromfajta értelme van, s ezt évszázadokon át elismerte és kereste az Egyház: az „allegorikus” értelmezés a hittel elfogadott múltra, a „tropologikus” értelmezés a szeretetben megvalósítandó jelenre, az „anagogikus” magyarázat az üdvösség történetében reménnyel várandó jövőre irányult.

A II. vatikáni zsinat átvette a hagyományos alapelvet, hogy a Szentírást ugyanabban a szellemben kell olvasni, mint amelyben írták (vö. *Imitatio Christi* I,5) és összekötötte azzal az utasítással, hogy az Írás értelmének megkeresésénél az egész Szentírás tartalmára és egységére, az egész Egyház élő hagyományára és a hit analógiájára kell figyelni (DV 12).

3. Következmények. A lelki szentírásolvasásnak a szabadság mindenkor feltételei és összefüggései között kell konkrét formát kapnia. Nincs egyetlen modell, automatikusan ható technika és biztosíték a sikerre. A történelmi visszpillantás olyan hármasságot mutat, ami ma is útbaigazítás lehet és megőrizhet az egyoldalúságtól. Ez az alapszerkezet a Szentháromságnak (az Atya szeretete, a Fiú kegyelme és a Szentlélek egyesítő ereje; vö. 2Kor 13,13), a lét három alaptulajdonságának (egység, igazság, jóság), az idő alapkategóriáinak (jelen, múlt, jövő) és az emberi alaptevékenységek (cselekvés, megismerés, törekvés) megfelelője.

A lelki szentírásolvasás az Atya szeretetében történik, aki örökké egy, és mint eleven mindenütt-jelenválóság, mindenben ott van, szeretetben cselekszik és hasonló tevékenységet és szenvedést kíván az embertől Isten- és felebaráti szeretetének gyakorlásában.

Ez azonban teljesen az Isten Fiának kegyelmére, igazságára és igazságosságára van utalva. Isten Fiára, aki Isten Igéje, aki öröktől fogva az Atyától származik, aki által a világ teremtett, aki üdvösségünkért testet öltött és meghalt a kereszten és megismerését az Egyház a hitben éli meg.

De ide tartozik a Szentlélek közössége is; az Atya ajándéka, amit a Fiú közvetít, hogy hozzánk jöhessen, hogy az Isten által nekünk szánt jövőt megmutathassa és a reményben

teljes akaratunkat Isten végtelenül tökéletes nagyságának, dicsőségének és jóságának felszabadíthassa.

A lelki szentírásolvasást tehát nem szabad elválasztani a normálistól, de összetéveszteni sem szabad vele, hanem mindig megfelelő módon meg kell különböztetni és az Egyház imádságainak légkörében állandóan meg kell újítani. Ugyanakkor nem szabad elfelejteni, hogy a Szentlélek teszi élővé a lelki szentírásolvasást. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az olvasónak nem kell lelki erőfeszítéseket tennie. Épp ellenkezőleg: az Isten lelkével eltelt olvasók a keresztség és Eucharisztia lelki vételével, keresztény tevékenységükkel és szenvedésükkel mind jobban azonosulnak a Szentírás lelki olvasásával, mindjobban átérzik felelősségüket a szentírásolvasás lelkivé válásáért és ez mind jobban táplálja reményüket.

Helmut Riedlinger

→ biblikus lelkiség, Isten Igéje, Lélek gyümölcsei, meditáció, megújulás a Szentlélekből, Ószövetség, sugalmazás, Szentlélek, Újszövetség

lelkivezetés

távolkeleti elmélkedéseknél nélkülözhetetlen egy tapasztalt mester lelkivezetése. Indiában „guru” , Japánban „roshi” a neve. Ez utóbbi a rábízottaktól megkívánja, hogy naponta számoljanak be belső tapasztalataikról: e beszámolót *dogusan*-nak hívják. A keleti meditációkkal kísérletező nyugati elmélkedők nem ritkán alkalmaznak keleti vezetőket – s ilyenkor a túlzott függésben elveszítik önmagukat, vagy önpusztító kapcsolatba kerülnek – ugyanakkor megfélelmeznek a lelkiatyáról (pater spiritualis), akinek jelentősége nagy volt egészen az újkorig. Ma ismét felfedezik, amiben nagy szerepe van a távolkeleti példának.

Jézus határozottan óv az alkalmatlan mestertől: „ha vak vezet világtalant, mindkettő gödörbe esik” (Mt 15,14). Ugyanakkor megengedi, hogy „mesternek” szólítsák; még ellenségei is ezzel a megszólítással fejezik ki előtte tiszteletüket (Mt 22,16.36). Visszautasítja azonban az írástudók és a farizeusok nem becsületes fontoskodását, akik „szeretik, ha a tereken köszöntik és rabbinak, azaz mesternek szólítják őket az emberek” (Mt 23,1). Ezzel szemben azt kívánja tanítványaitól: „Ti ne hívassátok magatokat rabbinak, mert egy a ti mesteretek, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok” (Mt 23,8). E szavak szerint az ember csak abban az esetben vezetheti mesterként a testvéreit, ha Krisztus művét folytatja.

Ennek példája Szent Benedek (regulájával) és Loyolai Szent Ignác (különösen a *Lelkigyakorlatok* előszavában). Ignác nem beszél mesterről, csak a lelkigyakorlat vezetőjéről és végzőiről. A vezetőnek óvatos tartózkodást kell gyakorolnia, azaz hagynia kell, hogy a lelkigyakorlatban elsősorban a Teremtő és a teremtmény találkozzon. A rábízottat úgy kell vezetnie, hogy megmutatja neki a lelkigyakorlat tartalmát és menetét, valamint módszerbeli sajátosságát. A vezetőnek gondosan alkalmazkodnia kell vezetettje alkatához és körülményeihez, s az egyes gyakorlatokat ezeknek megfelelően kell kiválogatnia és elrendeznie. A nehézségekben bátorítania kell és a meggondolatlanságtól vissza kell tartania. Kéz a kézben kell kialakítani a határozottság és a nagylelkűség alapmagatartását, mert egyedül csak ez teszi lehetővé a mind nagyobb részesedést Krisztus életéből, szenvedéséből és megdicsőüléséből.

Nem veszélytelen ezen az úton járni, de a helytállásban fontos segítséget adnak a „lelkek megkülönböztetésének szabályai”. A mester ezeket közli a növendékkel és gyakorolja vele, amennyiben szükséges. Rendkívül fontos, hogy leleplezze a jó látszatával jelentkező csalást és megszüntesse azt. Más-más szabálycsoport felel meg a kezdők és a haladók számára. A benső ember átalakulását a lelki élet két pillére, az áldozat és a szeretet növekedése jelzi.

Csak a személyre szóló, egyéni lelkivezetés tud igazán hatni, míg egy tanfolyam résztvevőinek adott általános útbaigazítások legfőbb szükséges kiegészítések. Ennek felismerése alapján ma ismét visszatérnek a Szent Ignác szerinti egyéni lelkigyakorlathoz.

Johannes B. Lotz

→ dialógus, haladás, Isten akarata, lelkek megkülönböztetése, lelki szentírásolvasás, lelkigyakorlat, regula, rend

lelki zavarok

1. Fogalom. A lelki zavarok a normálistól eltérő magatartások és átélési módok, melyek az embert és környezetét egyaránt érintik. Az ember ugyanis a saját és a másik ember lelki zavaraitól egyformán szenvedhet. Ez utóbbi akkor történik, amikor valaki a betegségét nem akarja tudomásul venni, s emiatt mások terhére van, illetve betegsége miatt különös bánásmódot igényel (*betegségezmotívum*). Itt zárul a kör a környezettel, amely nagyban felelős a lelki zavarok keletkezéséért.

A környezet először a gyermek tanulási folyamatát zavarja meg: történik valami negatív dolog, ami kiváltja a félelmet, hogy a legközelebbi alkalommal ismét történik valami hasonló. Ettől az ember kerülni kezd bizonyos szituációkat és védekezési rendszert alakít ki. Végül kísérletet tesz az orvoslásra azzal, hogy hasonlóan viselkedik másokkal, vagyis lelki zavarait a környezetén torolja meg.

A lelki zavarok közé tartoznak többek között a konfliktus-reakciók, a neurózisok és a pszichózisok. A konfliktus-reakciók a terhes környezeti ingerektől; a neurózisok ezen kívül az érzelmi labilitástól, a belső konfliktusoktól, az én-funkciók zavarától és a fejlődési akadályoktól függenek. A pszichózisok én-strukturális zavarok, s önmaga, a kapcsolat- és a valóságérzet elvesztésével járnak.

A *neurózisok* három alapformáját lehet megkülönböztetni:

a) az *ösztön-neurózis* téves elfojtások reakciójaként előállt fejlődészavar önállósult komplexusokkal;

b) az *önérték-neurózis* az énéjlődés zavara, az én- és kapcsolathány kompenzációja az önrészesedés leválasztásával;

c) az *érzelmi-neurózis* az ember-lét integrális érési folyamata föltételeinek kudarcra önbecsapással, makacskodással, a motívumok és relatív értékek abszolúttá tételével.

A lelki zavarok az emberlét integrálásának hiánya miatt léteznek. Ha integrálisan élnek a hitet, hogyan lehetségesek a neurózisok?

2. A Szentírás tanúsága. A Szentírás a lelki zavarokat démoni befolyással magyarázza abban az esetben is, amikor mai tudásunk szerint nyilvánvalóan beszédzavaros epilepsziáról és személyiségsérülésről van szó. A gyógyulás a hit által történik, „Hiszek! segíts hitetlenségemen!” (Mk 9,24; vö. Mt 9,32-34). Márk szerint Jézus a gyógyító, személyes lélek fölbresztésével győzi le a megbetegítő, tisztátlan, istenellenes lelket. Jézus megszakítja a gonosz lélek és a spiritualitás együttélését. Visszaállítja az önbecsülést és az emberi méltóságot, amit a dühroham, az érzéki-neurózis és az Istentől elszakadás teljesen tönkretett (Mk 5,1-20) Jézus tagadja a betegség és a bűn kapcsolatát (Mt 9,1-8), és szinte provokál, amikor meggyógyít egy beteget, aki már lemondott gyógyulásáról (Jn 5,1-15). A *Dániel 3,11-4,34* szerint elvész a királyi hatalom a bűn és a skizofrén önteltség miatt; és meggyógyul az isteni hatalom elismerésére.

3. Feladat. A cél a lelki bajok megelőzése, ellenőrzése és legyőzése, az integrális önuralomra és odaadásra nevelés.

Az akció és reakció ismétlődésének szerencsétlen körforgását, ami által minden nemzedék ugyanazt a szenvedést adja át a következőnek, meg kell szakítani. Hogyan?

Az embernek alkalmassá kell válnia önmaga és környezete megváltoztatására (vö. Ter 3,12), cselekedni s nem reagálni kell. Alkalmassá kell válnia a névadásra (vö. Ter 2,20), azaz a tudattalant tudati szintre emelve kell szabaddá válni. Valóságos dolgokat nem szabad túlzásokkal helyettesíteni (vö. Ter 3,3), hanem meg kell maradni a megszabadító igazságnál (Jn 8,32). Nem szabad másra háritani a felelősséget (vö. Ter 3,12.), pl. a szülőkre és a társadalomra, hanem vállalni a problémákat. Tisztelni kell a másik határait, vagyis másokat ne magunk képére alakítsunk és kezeljünk, hanem nyitottsággal és megértéssel hagyjuk, hogy

az legyen, aki. Egész életünk folyamán tanuljunk és ne idegenítsünk el másokat elképzeléseinkkel. Lelkesítsünk és mozgósítsunk másokat, és ne manipuláljunk. Tágítsuk a tudatot és a célokat önmagunkon és az érzékelhető világon túlra. Különböztessük meg a neurózisok magunk ácsolta keresztjét embervoltunk keresztjétől.

Fogadjuk el Krisztussal az önértékelés és a önmagunk ideális képe, illetve reális önmagunk és a betöltendő szerep közti feszültséget.

Adolf Heimler

-> betegség, démonok, ember, fejlődés, félelem, gyógyítás, integráció, konfliktus, önismeret, pszichológia, személy, tudattalan

lemondás

A lemondás a javak használatának és élvezetének kisebb vagy nagyobb mértékű, esetleg teljes korlátozása, de nem a javak értékének kicsinyítésével vagy tagadásával, hanem magasabbrendű értékek előnyben részesítésével. A lemondásnak három fokozatát kell megkülönböztetnünk:

1. Az örök üdvösség szempontjából feltétlenül le kell mondani azokról a véges javakról, amelyek örök üdvösségünket vagy Istenhez térésünket veszélyeztetik vagy kizárják. Erre vonatkozik a figyelmeztetés: „a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevélysége nem az Atyától van, hanem a világtól” (1Jn 2,16). Amint a szavak is jelzik a lemondás nem magukra a javakra vonatkozik, hanem korlátlan használatukra.

2. A parancsolt, azaz kötelező, de az üdvösség szempontjából nem feltétlenül szükséges lemondás emberi és keresztény tökéletességre vezet, mert legyőzi a helytelen és középszerűen lusta megelégedést. Ennek az igyekezetnek célját a hegyi beszéd világítja meg: „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,48). Akkor mutatkozunk Isten gyermekeinek, ha nemcsak felebarátainkat, hanem ellenségeinket is szeretjük (Mt 5,44).

3. A lemondás harmadik fajtája nem kötelező, hanem tanácsolt, azoknak szól, akik tökéletesek akarnak lenni: „Aki követni akar, tagadja meg magát, vegye vállára keresztjét és kövessen” (Mt 16,24). Hogy ez a lemondás miként mülja felül a parancsolt és elengedhetetlen változatot, azt a gazdag ifjú meghívásának története világítja meg. Minden parancsot megtartott és megkérdezte, mit kell még tennie. Ezt a választ kapta: „Ha tökéletes akarsz lenni, menj, add el amid van.” (vö Mt 19,16-21). Fájdalmas a meghívás kudarca: „Az ifjú szomorúan távozott, mert nagy vagyona volt” (19,22). Az efféle lemondás forrása Krisztus megváltó keresztje, amin föláldozta életét értünk. Föladatunkat, hogy részt vegyünk Jézus áldozatában, Pál apostol így fogalmazza meg: „Testemben kiegészítem azt, ami Krisztus szenvedéséből hiányzik” (Kol 1,24).

Ennek fényében kell látnunk a manapság különösen vitatott lemondást a házasságról a „mennyek országáért” (Mt 19,12). Nem a test megvetéséről, hanem a Krisztus áldozatában való részesedésről van szó. Erre érvényes: „Aki fel tudja fogni, az fogja fel”. Ebben az összefüggésben érthető a katolikus Egyházban a nagyrabecsült szerzetesi élet méltósága is.

Johannes B. Lotz

→ alternatív élet, böjt, evangéliumi tanácsok, fogyasztás, szegénység, tökéletesség

lét

1. *Fogalmi tájékozódás.* A személyek, tárgyak és összefüggések legáltalánosabb és legalapvetőbb tulajdonsága az, hogy *vannak*; egyébként különbségek sem lehetnének közöttük. A lét annyit jelent, hogy egy dolog nem merül a semmibe, hanem bizonyos állandósággal létezik. Minden, amit a lét így „megillet”, létező. Minden létező léte az a hordozó állandóság, amely mindent átfog, s ennek következtében válik érthetővé minden.

A létnek kettős tulajdonsága van: egyszerre statikus és dinamikus. A statikus vonás azt jelenti, hogy a létező mibenléte mindig nyitott és érthető. Ez a nyitottság iránya szerint végleges; az, ami e nyitottságot adja vagy biztosítja, a létező léte mint statikus lét. A lét dinamikája azt jelenti, hogy a létező mindig csak részlegesen nyitott; a nyitottság mindig zártsággal jár, minden létező önmegvalósítása a zártság folyamatos felnyitását jelenti: minden létezőben megnyilvánulási, felfedezési vagy bemutatkozási folyamat. Ami ezt a folyamatot biztosítja, illetve maga ez a folyamat a lét dinamikus tulajdonsága.

A létezők létének e kettős tulajdonsága (statikusan a lét mivolta, dinamikusan az *actus essendi*) csak akkor állhat fenn, ha a lét előzetes egységén alapszik. Ez *esse subsistenst*, 'létező létet' jelent, mert ebből, Isten egyszerű, tökéletes létéből részesedik minden létező léte.

Isten mint létező lét mindent abszolút teljességben birtokol, Ő a tiszta ténylegesség (*actus purus*), akiben morzsája sincs egy később feltárolandó vagy megvalósulandó létnek. Nála a statikus és dinamikus tulajdonság egybeesik, tökéletes teljességben és harmóniában.

A létező lét csak a lét teljessége lehet, ezzel szemben a részesedő létet át- meg átszövi a nem-lét, s ettől lehetőség és feladat jelleget ölt

A keresztény gondolkodásnak mindkét létformát tekintetbe kell vennie.

2. *Szentírási támpontok.* Az *Ószövetség* szívesen fejezi ki Isten abszolút tökéletességét látszólag önmagukat ismétlő mondatokkal: „Én vagyok, aki vagyok” (Kiv 3,14), „könyörülök azon, akin könyörülök” (33,19; vö. Iz 46,10). Isten a világ teremtője felülmúl minden elképzelést, Ő az első és az utolsó (Iz 41,4; 44,6; 48,12). Személy Ő, akinek szíve van (Ter 6,6; 1Sám 13,14; 1Kir 9,3) és az ember szabad önátadására vágyik, mint vőlegény a menyasszonyára. Egyedül ül trónján a világ felett, s mégis Ő a tökéletes szeretet.

Az *Újszövetség* megerősíti az önmagától létező Isten képét, és az egyetemes üdvözítő akarattal gazdagítja (Mt 7,9; Lk 15,11). Isten létével szemben az ember léte „már és még nem”: Krisztussal már meghalt és föltámadott, de még nem véglegesen; már a kegyelemben van, de még vétkezhet; már látja Istent a hit fényében, de még nem látja szemtől szembe. Isten léte abszolút hűség, állandóság, türelem és tisztaság, az ember léte még természetfölötti értelemben is át van szöve a nem-léttel, úgyhogy végül csak a remény marad, hogy egyszer Isten lesz minden mindenben (1Kor 15, 24-28).

3. A keresztény lelkiség számára a legutóbbi időkben újra döntővé vált, hogy felfedezze a létet, mint alapkategóriát. A közelmúltig eltöltötte az embert az uralkodás és az alkotás tudata. Most rádöbbsent, hogy a világot nem kell megalkotnia, mert az már *van*, mégpedig Isten akarata szerint, aki kiváltságos módon maga a lét. Semmi nem olyan biztos, mint Isten léte. A keresztény életben semmi nem olyan biztos, mint az, hogy már megkaptuk a kegyelmet, s ha együtt akarunk működni a Szentlélekkel, a kegyelem örökké tart. Semmi nem olyan biztos, mint az, hogy Isten az abszolút Szent, mint megszentelő van jelen a szent Egyházban, s hogy a szentségekben egyre inkább elmerít a maga végtelen életében.

Az isteni létnek ezt a bizonyosságát szembesíthetjük az emberi lét bizonytalanságával. Abból a fölismerésből, hogy a kegyelemben Istennel létezhetünk, növekszik a szeretet Isten és az emberek iránt, hiszen a lét biztonságából nagyobb önfeledtség fakad és készség annak megtételére, ami Istennek kedvesebb, amit szívesen adhatunk és ajándékozhatunk, ami számunkra áldozat és lemondás.

Csak annak a spiritualitásnak van kritikai és prófétai illetékessége az emberi lét minden vonatkozásában, mely Isten mindent hordozó létére támaszkodik. Az emberi lét ugyanis csak analóg lét, mindig a túlvilági beteljesedésre van utalva, szűk korlátok közé van zárva és mulandó; egyedül Isten az, aki maradandóan van, függetlenül bárki elismerésétől. És mégis a saját létének bizonyosságát és dicsőségét ennek a törékeny nemlétezőnek, az embernek akarja föltárni.

Innen kiindulva jobban érthető a megújuló keresztény spiritualitás, ti. hogy miért irányul az emberi lélek a lét kibontakozó *folyamatára*. E folyamat következtében tud ugyanis túllépni tulajdonságán és egyre jobban elmerülni az isteni létben, a végtelen jó szentháromsági folyamatába, a tiszta szeretetbe, aki egyedül *van* és marad meg mindörökké.

Heinrich Reinhardt

→ beteljesedés, boldogság, ember, Isten, kegyelem, létezés, részesedés, személy, szeretet, szív

Létezés, egzisztencia

A nyugati szellemtörténetben főként az utóbbi 150 év folyamán kialakult a megkülönböztetés a *lét* és a *létezés* között.

Eszerint az emberi lét először is *ittlét* (Dasein), *jelenvalóság*, de nem elég csupán biológiai értelemben élni, hanem a cél az, hogy az ember felcserélhetetlen alakot nyerjen, kilépjen a névtelenségből. Az jut önállóságához, aki képes meghatározni önmagát, és a benne rejlő lehetőségeket mint személy valósítja meg. Ehhez nem elég, hogy egyszerűen éljen, hanem reflektálnia kell önmagára és egyedülállóságában kell önmagát értelmeznie. Elsősorban az egzisztenciális bölcsélet hangsúlyozta, hogy a „saját egzisztenciát elnyerni” annyit jelent, mint a saját létben rejlő lehetőségeket megvalósítani és hiteles alakká összefogni. Ennek feltétele, hogy az ember képes a szabad elhatározásra, hogy belátva a nagyobb összefüggéseket, dönthet és cselekedhet.

Saját egzisztenciáját az ember nemcsak az önmagára reflektálással szerzi meg, hanem azzal is, hogy mások megszólítják, elfogadják és segítik, tehát „dialogikus egzisztenciája” van (Martin Buber), amit csak találkozásokban és közösségi tapasztalatokban valósíthat meg. Mivel az ember dinamikus lénynek tapasztalja magát, megközelítheti ugyan személyének középpontját, de még mindig marad benne megvalósulatlan rész. Pascal ezt úgy fejezte ki: „Az ember túllép az emberen a végtelen kedvéért”.

A hívő és remélő ember tudja, hogy függő lény, nem abszolút ura egzisztenciájának, hanem úgy él, mint aki „köszönettel tartozik”, akit „megajándékoztak”, „megbízta valamivel” és „néven szólítottak” (vö. Iz 43,1). Az egész élet-folyamat útnak bizonyul számára az eszkatologikus beteljesedés felé. A misztikusok *scintilla mentis*ről, a lélek szikrájáról beszélnek, amikor az emberi egzisztencia Istenhez hasonló középpontját megpróbálják kifejezni.

Otto Betz

→ élet, ember, idő, kegyelem, közösség, lélek, név, személy, találkozás, test, üdvösség, út, zarándoklat

liturgia

A liturgia a főpap Krisztusnak és testének, az egyháznak műve, szent cselekmény: Jézus Krisztus főpapi hivatalának folytatása szóban és tettben Isten dicsőségére és az emberek megszentelésére; Krisztus üdvözítő művének megjelenítése és alkalmazása (vö. SC 7.). Mint isteni és emberi történés dialogikus, Isten üdvösségszerző tette értünk, emberekért Krisztus által a Szentlélekben, és a mi válaszuk a dicséretben, köszönetben és kérésben, szintén Krisztus által a Szentlélekben. A liturgia párbeszéd és életcsere Isten és ember között.

Mint az Egyház ünnepe és legfontosabb megnyilatkozása (a martyriával és diakóniával együtt) a liturgia föltételezi a hívek rendezetten tagolt közösségét, melynek élén az egyházi rend szentsége által felhatalmazott, Krisztus és az Egyház nevében cselekvő püspök vagy pap, bizonyos feladatoknál a diakonus áll, míg a hívek elevenen, tevékenyen, tudatosan és áhítattal vesznek részt benne. A liturgia az egész Egyház és minden egyes tagjának ünnepe.

A liturgiát mindig csak meghatározott helyen és időben végzik: a püspöki székesegyházban, a plébániai, apátsági, kolostori templomban, egyházközségben, családban és csoportban. Ünnepein az Egyház mint helyi egyház jelenik meg püspökével az élén. Általa kapcsolódik a közösség a püspökök kollégiumához és a pápához, s így épül föl az Egyház egésze.

A liturgikus cselekmények központja a szentmise, (Eucharisztia) minden szentség hozzá van rendelve. A liturgiához tartoznak a szentelmények és áldások, a zsolozsma, az igeliturgiák és körmenetek. Az egyetemes liturgiát körülveszi, előkészíti és kiegészíti a magán, személyes és a közös imádság, a helyi Egyház (egyházmegye) ünnepei, a népi áhítatosságok és jámbor szokások, amelyek részint a nap ritmusát, részint a liturgikus év rendjét követik, és a szokásokat még a családban is meghatározzák.

Nyugaton a *liturgia* elnevezés az egyetemes Egyház hivatalos istentisztelete megjelölésére csak a XVI. sz-tól használatos. Eredete, a görög *leiturgia* az *ergon* (mű, munka) és *leitos* (a néphez tartozó) szavak összetétele. Jelentése: a nép műve, a nép szolgálata, vagy mű a népért. Az Egyház istentiszteletére alkalmazva: a liturgia alanya Krisztus (*minister principalis*), aki papi hatalmát az Egyház által gyakorolja. Az Egyház olyan értelemben alany, hogy a liturgia nemcsak a főnek, Krisztus személyének és a hívek nevében cselekvő hivatalos személynek műve a népért, hanem a nép cselekménye is, Krisztus testének tagjaié, akik részesülnek papságában.

A liturgia történelmi fejlődésben alakult ki. Vannak benne megváltoztathatatlan, isteni és megváltoztatható, emberi eredetű részek, amelyek változnak és bizonyos körülmények között megváltoztatandók (vö. SC 21), hogy a liturgia a különböző életkörülmények között a közösség ünnepe maradjon. A liturgiának minden fejlődő változása közben meg kell őriznie azonosságát. A változást és alkalmazkodást nem szabad a történelemmel szembeni folyamatnak tekinteni, a hit és az ebből származó istentisztelet történetéhez tartozik. A liturgia nem lehet soha és sehol az egyesek szeszélyének kiszolgáltatva. A lényegéhez tartozó rend végül is arra a tekintélyre épül, ami az Egyház dogmatikus tekintélyének hordozója.

A keresztény lelki élete nem azonos a liturgián való részvétellel, de az egyik feltétele és következménye a másinak, különben a liturgia nem maradhat az egyéni keresztény élet központja és a hívők liturgikus tevékenysége is lehetetlen.

Theodor Maas-Ewerd

→ beavatás, egyházközség, Eucharisztia, istendicséret, kultusz/istentisztelet, liturgikus lelkiség, misztérium, szentelmények, szentség, szokás, ünnep, zsolozsma

liturgikus lelkiség

Az Egyházban az életszentségre szóló meghívás minden hívőnek szól. Alapja Krisztus üdvözítő műve, melyben a hívők aktívan részesülnek hitük és a liturgia – főként a szentségek és az Eucharisztia – által (vö. LG 39, SC 5-6). Ebből következik a liturgikus lelkiség lényege és jelentősége.

1. *A liturgikus lelkiség lényege.* E lelkiség alapja a liturgia, melyhez lényegében kötődik. A liturgikus lelkiség a keresztény beavatás szentségeivel (kereszttség, bérmálás) kezdődik, és az Egyház minden istentiszteleti cselekményében megvalósul, de éltető centruma az Eucharishtiában való tevékeny, tudatos és gyümölcsöző részvétel (SC 6,14). Kifelé az élet – a profán világban és e világ színe előtt tett – tanúságtételeiben mutatkozik meg. Az ilyen élet a keresztény hit és szeretet hiteles megvalósítása, melyet a végső beteljesedés reménye hordoz.

2. *A liturgikus lelkiség lényegéből fakadó tulajdonságai:*

– *szentháromságos* az ókeresztény liturgia üdvtörténeti értelmében: mivel a Szentháromság minden szentség és liturgia forrása és célja, a liturgikus lelkiség Krisztus által a Szentlélekben az Atyára irányul.

– *egyházi*, mert a liturgia annak az Egyháznak a hivatalos cselekménye, melyben maga Krisztus van jelen.

– *közösségalkotó*, mert a liturgia az Egyháznak mint közösségnek cselekménye, ugyanakkor az aktív részvételen túl a személyek egzisztenciális odaadását is megkívánja.

Az előbbi *szubjektív* tulajdonságokkal együtt a liturgikus lelkiségnek *objektív* karaktere is van, mert a liturgia révén a Krisztus-misztérium valóságára épül. Ennek megfelelően:

– *szimbolikus*, azaz szent jelekhez kötődik, melyek a liturgiában belső világunkat teszik láthatóvá. Ez a szimbolika a szentségekben koncentrálódik, az Egyház azon életjelenségeiben, melyek Krisztus üdvözítő művét és üdvösségünket munkálják.

– *szóbeli*, mert Isten igéje folyamatosan táplálja (igeliturgia, zsoltó). A szóbeli és szentségi jelleg különösen az Eucharisztia ünneplésében mutatkozik meg, mely „az egész keresztény élet forrása és csúcspontja”.

– *esztakológus*, mert minden liturgia jel az Egyház zarándokútján.

Így a liturgikus lelkiség *totális* lelkiségnek nevezhető, mert az egész ember testét és lelkét áthatja.

3. *A liturgikus lelkiség jelentősége.* A II. vatikáni zsinat a liturgiát minden egyházi cselekmény forrásának és csúcspontjának, ezáltal a szívének jelentette ki. Ezzel burkoltan azt is mondja, hogy a liturgia csak egy része az Egyház életének, tehát gondoskodni kell arról, hogy az étellel szoros kapcsolata legyen. A zsinat utáni megújulásban a liturgia a keresztény élet iskolája lett. A zsinat szándékai szerint mindenki számára a keresztény tökéletességre való törekvés közös alapja, így a liturgikus lelkiségről joggal mondható, hogy nemcsak egy a lehetséges lelkiségek közül, hanem az Egyház lelkisége.

Odo Lang

→ Egyház, Eucharisztia, krisztuskapcsolat, liturgia, liturgikus mozgalom

liturgikus mozgalom

Az eddig még eléggé meg nem határozott és nem egységesen használt „liturgikus mozgalom” fogalom alatt a liturgiához, mint az Egyház központjához fordulást értünk, ami a XX. század első felében nagy hatással volt a teológiára és az egyházi életre.

A liturgikus mozgalom a liturgiátörténet egészének elfogadásából, a történelmileg kialakult és adott elemek tanulmányozásából, a liturgikus szövegek és szertartások mögött rejtőző gazdagság feltárásából származik, amelyek „kedvezőtlen idők” miatt elvesztették érthetőségüket a közösségek számára. A liturgikus mozgalom szoros kapcsolatban van más egyházon belüli mozgalmakkal, amelyek a közép-európai életet jellemzik különösen az első világháború óta (1914-1918): *eukarisztikus mozgalom* (X. Pius pápa (1903-1914) ösztönzésére indult meg és a szentmisén kívüli szentáldozáshoz vezetett); *bibliikus mozgalom*; *ifjúsági mozgalom*; *Actio Catholica*.

R. Guardini *Az Egyház ébredése a lélekben* c. híres cikkében (1922) azt mondja a liturgikus mozgalomról, hogy „nagyon erős, kívülről is észrevehető áramlat az egyházi mozgalmak között.”

A liturgikus mozgalom elnevezés mellett a liturgikus akció, liturgikus vagy népliturgikus apostolkodás, liturgikus megújulás kifejezéseket is használták. Ma már csak a liturgikus mozgalom és a liturgikus megújulás elnevezés verseng egymással.

A *liturgikus megújulás* fogalmát Ildefons Herwegen (1874-1946), Maria-Laach-i apát kezdeményezte és szorgalmazta, hogy ily módon a maradandó feladatot – a liturgiából mint forrásból merítve élni Krisztusban és az Egyházban – megmentse az esedékességtől és a pillanat mulandóságától.

A *liturgikus mozgalom* fogalomnak megvolt a kortörténeti jelentősége és jogosultsága. Főként az 1909-1947 közti időszakban tett nagy szolgálatot, mert a kolostorok, liturgikus központok, szervezetek, ifjúsági mozgalmak szövetségei, plébániák mint bázisok ennek segítségével tudták megnevezni kezdeményezéseiket, melyek a hivatalos egyházi törvényhozás révén a liturgia megújulásához vezettek. Ez a liturgikus mozgalomból a liturgikus megújulásba való szerencsés átmenet döntő volt az Egyház megújulása szempontjából. X. Pius és XII. Pius pápa kezdeményezéseit a II. vatikáni zsinat teljesítette be. Határozatai alapján a liturgikus mozgalom az egész Egyházban kibontakozott és világméretű hatása lett.

A liturgikus mozgalom nem tekinthető sem kizárólag alulról jött bázis-, sem csak felülről jövő, hierarchikus kezdeményezésnek: XII. Pius 1956-ban kifejezett véleménye szerint „az isteni Gondviselés intézkedésének jele”, „és a Szentlélek átvonulása az Egyházon” (vö. SC 43).

1. *Áttekintés.* Mindenki egyetért abban, hogy az ún. „mechelnai esemény” (1909. szept. 23) a liturgikus mozgalom „lelkipásztori fázisának” kezdete. Ez a fázis azzal fejeződik be, illetve éri el célját, hogy kezdeményezéseit XII. Pius (1939-1958) fölvette a „Mediator Dei” enciklikába (1947. nov. 20), és kritériumait a liturgiareformban folytatásában érvényesítette. Az ő pápasága alatt lesz a liturgikus mozgalomból liturgikus megújulás, vagyis a liturgia megújulása a lelkipásztorkodás szellemében. Ez a lelkipásztori fázis közepén áll az előkészítés és a liturgikus reform fázisa között, mely a II. vatikáni zsinaton a liturgia általános reformjához vezetett.

2. *A lelkipásztori fázis.* Amint a szellem és a jámborság történetében nehéz vagy alig lehet egy-egy kezdési dátumot meghatározni, úgy a liturgikus mozgalommal is ez a helyzet. Csak úgy lehet utalni a „mechelnai eseményre”, mint a liturgikus mozgalom lelkipásztori fázisának kezdetére, ha X. Piusszal (1903-14) hozzuk kapcsolatba, aki *Tra le sollecitudini* (1903. nov. 22.) kezdetű motupropriójában „a hívők tevékeny részvételéről a szent misztériumokban”,

úgy beszélt, mint „a keresztény lelkület első és elengedhetetlen forrásáról”, s ezzel megjelölte a liturgikus mozgalom „csíráját” és fontos intézkedéseket kezdett.

Az 1909-47 közötti szakaszt a „lelkipásztori” jelzővel szokás jelölni, jóllehet ez ahhoz a félreértéshez vezethet, hogy a liturgikus mozgalom az említett időben csupán egy a többi lelkipásztori módszer között. Minél jobban tudatosult a liturgikus mozgalom, annál többször beszéltek a húszas és a harmincas években „az oltártól kiinduló” lelkipásztorkodásról.

Ez azonban még nem tisztázta az alapfeladatot. A liturgikus mozgalomban került napvilágra, hogy „mi rejlik a lelkipásztorkodás mint tevékenység mögött és mi az alapja” (J. Wagner). A tulajdonképpeni elindító az volt, hogy az új, mélyebb egyházértelmezés a lelkipásztorkodás új alapját ismertette meg. Mindazzal, amit a liturgikus mozgalom – hála teológiai feltételei tisztázásának – újra tudatosított, egy átfogóbb folyamat jelzése lett.

Belgiumban és Hollandiában a liturgia körüli buzgólkodás, hogy az a keresztény élet forrása legyen, a mehelni katolikus nap (1909) után hamarosan elérte a plébániákat. Ezzel szemben a liturgikus mozgalom célkitűzését Németországban, Ausztriában, Olaszországban, Spanyolországban és Angliában elsősorban a bencés apátságok fogadták be. A német nyelvterületen Herwegen apát alatt Maria-Laach lett a liturgikus élet és a tudományos-liturgikus munka központja. Innen indultak el olyan kezdeményezések, melyek az akadémikus szövetségeken át megnyerték a papokat és a világiakat. A teológiai mélységet Odo Casel OSB (1886-1948) misztérium- teológiájával igyekezett megadni; az ágostonos kanonok Pius Parsch (1884-1954) a Bécs melletti Klosterneuburgban Maria-Laach ösztönzésére fölépítette népszerűsítő liturgikus apostolkodását; Lipcsében az Oratórium a plébániai érdekeltségű törekvéseket mélyítette el. Romano Guardini (1885-1968) és Ludwig Wolker (1887-1955) közreműködésének köszönhetően döntő fontosságú lett, hogy találkoztak a katolikus ifjúsági szövetségek és a liturgikus mozgalom.

A fiatalokon és a fiatal papságon keresztül jutott el a liturgikus mozgalom a plébániák életébe éppen a náci uralom alatt, mely feloszlatta az ifjúsági szervezeteket és az egyházi intézményeket majdnem teljesen megsemmisítette. Ennek ellenére a liturgikus mozgalom közösségteremtő és vallásosságot elmélyítő hatása főleg a II. világháború alatt megerősödő náci elnyomás alatt mutatkozott meg. Ezt gondviselésszerűnek is nevezhetjük. A totalitárius állammal szembeni ellenállásban tudatosan megélt „oltárközösség” és „az oltártól kiinduló lelkipásztorkodás” ellenpontja lett a legújabb idők vallásos szubjektívizmusának és individualizmusának; az új hangsúly konkretizálta és segítette a fejlődést az Egyház központja, Róma felé, de az egyházmegyékben és a plébániákon kisarkította a nézeteket és a liturgikus mozgalom válságához vezetett Németországban és Ausztriában. A Szentszék körültekintő reagálása és bölcs vezetése azonban elindította a fontos fogalomtisztázást és meggyorsította a fejlődést a magánkezdeményezésektől a tanítóhivatali intézkedésekig.

3. *Az előkészület szakasza.* Amint nem lehet pontosan megállapítani a liturgikus mozgalom kezdetét, éppúgy a sikerét elősegítő áramlatok sem egy pontból indultak ki. A liturgikus mozgalom minden mozzanatának megvan a maga előtörténete. Gyakran csak kevesen képviseltek egy-egy gondolatot, míg a teológusok, lelkipásztorok és a nép nagy része távol állt tőlük. Az 1909 előtti időszakot „archeológiai szakasznak” nevezik: ez a liturgikus műemlékvédelem, a liturgia őstörténete fölfedezésének ideje. Jelentősek voltak a felvilágosodás és a romantika ellenhatásaként jelentkező egyházi kezdeményezések, a monasztikus élet megújítása. Külön jelentősége volt Solesmes alapításának, melynek alapító apátja Prosper Guéranger (1805-75) hidat tudott verni a tudományos kutatás és a liturgikus gyakorlat közé. Apátságát a maga ünnepélyes liturgiájával a megújulás bölcsőjévé tette, és a beuroni bencés kongregáció révén X. Pius pápára is hatott.

4. *A liturgia reformjának fázisai.* A liturgikus mozgalmat – a XII. Pius által 1946-ban létrehívott reformbizottság munkájának eredményeként – felváltja a liturgikus megújulás. A fordulatot a *Mediator Dei* enciklika jelzi. Fontos feltételeket dolgozott ki a Rítus-

Kongregáció 1930-ban szervezett történelmi részlege. A húsvéti vigilia (1951) és a nagyhét szertartásainak (1955) megújítása a jövőre irányuló gyakorlati lépések voltak, melyeknek mintegy szárnyat adtak a nemzetközi tanácskozások és kongresszusok. Ezek nemcsak elősegítették a liturgiatudósok együttműködését az egész világon, hanem a liturgiátörténeti értékelésekkel, a teológiai és liturgikus kritériumok meghatározásával, konkrét javaslataikkal döntő feltételeket teremtettek a II. vatikáni zsinat liturgikus határozatának előkészítéséhez. Ez lett a zsinat utáni idők liturgikus reformjának alapja. Szándéka, hogy a liturgia általános megújításával megújítsa az Egyházat, és vele a keresztény életet.

Theodor Maas-Ewerd

→ beavatás, kultusz/istentisztelet, liturgia, liturgikus lelkiség, megújulás a Szentlélekből

lustaság, tunyaság

A görög *acedia* szó a gond, fáradozás vagy erőfeszítés ellen irányuló magatartást jelenti; állapotában az ember ellenez, undorodik és viszolyog minden erőfeszítéstől, legszívesebben nem csinál semmit. Magyarul tunyaságnak mondjuk, ami szomorúsággal vagy önsajnálattal párosul. A tunya ember sokallja azt, amit Isten a Tízparancsolattal és az istengyermekséggel követel. Érthető, hogy a főbűnök közé sorolják, mert sok rossz származik belőle.

Önmagában is súlyos bűnné válhat, ha miatta az ember súlyos parancsokat nem tart meg, vagy durva hanyagsággá válik. Mint fáradt kedvetlenség mindig jelentős kárt okoz, mert nem tűri a vidám lendületet vagy eltorzult kereszténységhez vezet. Ezekről a keresztényekről mondta Nietzsche: „Megváltottabbnak kellene látszaniuk”.

A lustasággal magyarázható, hogy manapság kevesen vagy alig tapasztalják meg a kereszténység nagyszerűségét, illetve a korszellemnek engedve eldobják maguktól anélkül, hogy éreznék restségüket vagy fájna nekik.

A köznapi nyelvben ugyanilyen értelemben használjuk a lustaság/restség szavakat, amik azonban pontosabb tartalmuk szerint enyhébb rossztulajdonságok mint a tunyaság, mert a tevékenységekkel szembeni passzivitást jelentik.

A *lelki restség* az előbb említetteket a vallási életben alkalmazza: undor a vallásos élet és az azzal járó kötelességek, az istentisztelet és az imádság iránt. Az élet evilági igényeinek teljesítését fontosabbnak tartja, mint az örök életbe vetett hitet és reményt. Kedvetlenség, idegenkedés minden vallásostól, bizonyos bénultság az Istennel való kapcsolat és a megfelelő életforma elevenen tartására.

A szerzetesi szabályokban a restség a szerzetesi élet nyolc főbűne közé számít, Johannes Cassianus közvetlenül a szomorúság után említi. Aquinói Szent Tamásnál a szomorúság alfaja. Assisi Szent Ferenc figyelmeztette testvéreit, hogy kedvvel dolgozzanak, kerüljék a tunyaságot és meg ne öljék az imádság lelkét.

Johannes B. Lotz/Stephan Wisse

→ élet dele, istengyermekség, krízis, öröm, rezignáció/kétségbeesés, tevékenység, unalom

M

magábaszállás

Az ember lényegéhez tartozik a kifelé (világ felé) és a befelé (önmagába) fordulás feszültsége, amit viselnie kell és meg kell oldania. Közben egyoldalúságokba esik. Korábban messzemenően a világ megvetése, a világtól való menekülés, sőt a világgal való ellenségeskedés volt általános. Ezzel függ össze az egocentrizmus, ami a bezárkózáshoz, sőt az *én* görcösségéhez vezet. Ma viszont a világ forgatagában és szórakozásaiban önmagát veszíti el az ember. Legbensőbb önmaga gazdagságából csak hitvány csökevény marad ahelyett, hogy megélné azt.

A szenvedés, amit ez a helytelen fejlődés okoz, magábafordulásra készítet, ami növekvő bensőségesség sok fokozatában mutatkozik meg. Amilyen mértékben magába száll, olyan mértékben lesz önmagává. Ezáltal zártsága feltörik és nyílttá válik minden számára. Így a magába szállás nem terméketlen elszigetelődés, hanem a legbensőségesebb kommunikáció lesz.

Megközelíthetővé lesznek számára az egész teremtés rejtett szálai, sőt maga az őstitok, az Isten is. Ennek az életnek korlátlan teljességére újra meg újra meghív az Ó- és Újszövetség. Erre vonatkozik Jézus figyelmeztetése is: „Térjetelek meg, mert közel van az Isten országa” (Mt 3,2). A magábaszállásért küzd évszázadokon át a nyugati és a távolkeleti lelkiség egyaránt, és most ezek kölcsönösen megtermékenyítik egymást. Mind nagyobb teret hódít az elmélkedéssel összekapcsolt módszeresen végzett magábafordulás. Tanfolyamok vezetnek az elmélkedésre, hogy általuk a hétköznapi meditatív jelleget kapjanak.

Johannes B. Lotz

→ Isten, külső/belső, meditáció, szociális tevékenység, vallás, világ

magány, egyedüllét

Thomas Wolfe írja: „Azt hiszem, mindenki ugyanattól szenved. Panaszuk végső oka a magány.” De mi a magány? Kísértet? Nem-azonulás önmagunkkal? Közlési képtelenség? Betegség? Elszigetelődés? Önzés? Meg nem értettség? Határlét? Egyedüllét? Borzalom? Áldás? Gyógyszer?

Bőséges katalógusa van a magánnyal kapcsolatba hozott vagy annak tartott jelenségeknek és bajoknak. Ez annyit jelent, hogy magány és magány között különbség van, s ez megkülönböztetést követel.

1. *A magány a vélemények keresztüztében.* H. Hesse megállapítása: „Az élet magány. Egy ember se ismeri a másikat, mindenki egyedül van” aktuális és alapvető jelentőségű lehet, mert a magányt az emberi egzisztenciával hozza kapcsolatba. Ezen egyedi és egzisztenciális oldala mellett a magánynak társadalmi és politikai dimenziója is van. Ilyen értelemben a felbomló kapitalizmusnak is maradványa (vö. Lukács Gy.) és az igazán szocialista társadalomnak is követelménye és ismertető jele (vö. H. Marcuse). Az egydimenziós leegyszerűsítés könnyen összeeseréli a magányt a kommunikációképtelenséggel. Ez csak ott lehetséges, ahol ezt az állapotot, a megjátszott vagy képzelt közösséget a közös fogyasztás kapcsolatainak, vonatkozásainak egész sorával fedik be. Az igazi kommunikációs, találkozás- és szeretetképeség jelentős mértékben igényli az én erősségét, a bizalom és odaadás készségét. Hogy nagyon bizonytalan énjét megőrizze a csalódásoktól és a sérülésektől, a szeretet elbújik az autoerotika, a szeretetnek vélt önszeretet magaválasztotta és magakovácsolta börtönébe. Ez sokak tapasztalati világában egyet jelent a magánnyal. Kézenfekvő, hogy ez a magány a gyengeség kifejezése. Ez volna a magány igazi formája?

J. B. Lotz megkülönbözteti a magányt és az elmagányosodást. Sok minden, amit manapság magányként panasznak föl az emberek, az egyre növekvő elmagányosodás egyszerű jele, mely megfosztja az embert a létét hordozó alapok és összefüggések rejtettségétől. Az elmagányosodás tapasztalatát nyomasztó tanácstalanság és homály, kedvetlenség és melankólia kíséri; ami megmutatkozik ugyan, de semmiképpen se érthető vagy értelmezhető. A pusztító elmagányosodás leküzdésének egyedüli lehetősége az igazi magányba fordulás.

2. *Képesség a magányra.* Hogy az ember megértse önmagát, szükséges, hogy tudatában legyen élete rövidségének és halandóságának. A Zsolt 49,21 rövid egyszerűséggel mondja: „Az ember, ha nincs benne belátás, akármilyen gazdag, olyan, mint az állat, amelyre pusztulás vár.” Az ószövetségi létbölcselő Prédikátor nagyon jól ismeri a *vae soli*, 'jaj az egyedüllévőnek' elvet, amikor ezt mondja: „Tovább nézelődtem és megpillantottam még egy hiábavalóságot a nap alatt: ez a magányos. Nincs senkije, se fia, se testvére, mégsem ismer megállást a munkában és sosem lakik jól a szeme a gazdagsággal. Dehát miért töröm akkor magam és miért vonom meg magamtól, ami jó? Ez is hiábavalóság és iszonyú gyötrem. Jobban járnak, akik ketten vannak, mint a magányosok, mert fáradalmuk meghozza jutalmát. Ha elesnek, egyik a másikat felsegítheti. De jaj a magányosnak, mert ha elesik, nincs senki, aki felsegíthetné. Meg aztán, ha ketten együtt hálnak, egymást melengetik, de hogy melegedne föl, aki egymaga van? És ha valaki megtámadja az egyiket, ketten szállnak vele szembe. Mi több: a háromágú kötél nem szakad el egyhamar” (Préd 4,7-12).

Vörös fonálként húzódik végig az életben a magány lehetősége. Ezt senki sem kerülheti el az élet döntéseinél, és csak akkor tud megbirkózni vele, ha képes a magányra. Éppen ez a tulajdonság teszi az embert nagykorúvá. Végül is ettől függ az egyéni szabadság is. Az ember *magárahagyott magárahagyóként* megy át az életben: „Minket mai embereket mindenekelőtt nem a magány kínoz és gyötör, hanem a magány képességének elvesztése: a magányhoz szükséges erő meggyengülése, az egyedüllét elviseléséhez fontos képesség eltűnése, annak az

életművészetnek az elsorvadása, amely a magányt pozitívan éli meg. Korunk igazi baja nem a magány, hanem a magányhoz való képesség hiánya. Ezért döntően fontos a magányra való képesség kultúrája” (O. Marquard).

3. *A végső magány.* A magányra való képesség próbatétele a halál elemi magányosságával való szembesülés. Mindenki egyedül hal meg. A halál felold minden közösséget. A halál végső és menedéktelen magány. Elmagányosít és a legvégső magányba merít. Ezt már az ószövetségi imádkozó is tudta: „Ne méltatlankodj hát, ha valaki gazdag és házának fénye gyarapszik! Ha eljön a halála, mit sem visz magával, dicsősége nem megy vele” (Zsolt 49,17). Szótlanul, segítség nélkül, tehetetlenül, teljesen kiszolgáltatottan áll az ember a halállal szemben. A halál mint „kapcsolat- és viszony nélküliség” (E. Jünger) tulajdonképpen a magány lényegét testesíti meg. Ritkán szembesül az ember úgy a magánnyal, mint a halállal szembeni tehetetlenség megtapasztalásakor. Mindaz, amit erről mondhatunk, nem tudja föllebbenteni a magányról a fátylat: „A halál arca pont olyan sokféle, mint az ember arca. Természetesen ezzel csak a halál kráterének peremét és a vele határos kísérőjelenségeket lehet leírni. Ezzel még nem szólal meg a halál és nem világosodik meg a sötétsége. Hogy mi a halál, nem állapítható meg az összefüggések megmutatásával, hanem csak azok megszakadásával, amikor az ember elbúcsúzik minden ismerőtől, meghittől, dologtól és embertől, emléktől és reménytől. Itt eltűnik minden elképzelés és fogalom. Ezért ugyanaz, hogy a halál szótlán és elnémít, és nem csupán azt némítja el, akit elhallgattat, hanem azt is, aki elmerül a mélységeibe.” (G. Ebeling). A halál életünkhöz tartozó előhírnökeiben mindig találkozunk a halál végső magányának hírnökeivel is. A magány megtapasztalásával mindig ez vetíti előre árnyékát és sejtelmét. Ebben rejlik annak lehetősége, hogy szembenezzünk az igazi magánnyal és felkészüljünk rá.

4. *A magányba térés.* Az igazi magányba vezető út az ember magábaszállásán keresztül vezet. Amennyiben önmagába tér, a tulajdonképpeni magány küszöbéig jut, amit keresni, megtalálni kell. Az ide vezető útnak sok közös vonása van a megtéréssel. Néhány szempontból hasonlít a búcsúzáshoz, a meghaláshoz vagy a pusztába vonuláshoz. Bizonyos mértékig meg kell engedni a magányt, helyet kell neki biztosítani az életünkben, és engedni kell, hogy bensőnkbe hatoljon. Erre a pályára olyan kérdések és mélységek kerülnek, amelyek megrendítik oly magabiztos mindennapi énünket; ebben lép elé a magányosság. A legrosszabb, amit ezzel szemben tehetünk, az volna, ha menekülnénk előle a helytállás helyett. A magányba térés egy lehetséges lépés a helyes irányba. Ugyanakkor nem hallgathatjuk el, hogy ez a mozgás az embert a *végső magányba* vezet, ami viszont már valamiféle beteljesedést ígér: „Aki ismeri a magányt, ismeri a végső dolgokat is.” (F. Nietzsche).

Bármennyire ellentmondásosan hangzik is, a végső magánnyal új és intenzívebb közösség bensőséges területére lépünk. A legbensőbb önmagunkkal való találkozást teszi lehetővé; ugyanakkor út a *te* felé is: „A másik emberben lévő igazi *tehez* vezető út a benső magányosság. De az az ember bűne, hogy éppen ezen az úton kell mennie.” (F. Ebner). Az út meghosszabbítása az abszolút titok irányába mutat. Tehát amint a magány a halál titkával határos, végsősoron határos Isten titkával is. A magány megtisztítja és neveli az embert, arra képesíti, hogy a Végsővel találkozzék. Így tekintve nem kell a magánynak elszigetelnie vagy bezárnia az embert; mert kinyithatja és nyíltságra szabadíthatja fel, arra a nyíltságra, ami érzékennyé teszi az emberrel és a világgal való cserére. A magány gyökeréből hihetetlen koncentráció, feltáró és megváltoztató erő sugárzik. Ez föltételezheti, hogy nem állhatunk meg az utolsó előtti magánynál.

5. *A magány mint honvágys Isten után.* S. Weil szerint a magány értéke abban áll, hogy „magasabbrendű figyelmet tesz lehetővé”. Hogy ez figyelem a létnek milyen diagnózisához vezet, arról P. Wüst egyik levelében a következőket írja: „A legszélsőségesebb lelki magányban élek. Néha elviselhetetlennek akar látszani ez a magány. Azt hiszem, hogy

minden emberi magány legmélyebb alapja a honvágy Isten után. A csillapíthatatlan vágy a *summum bonum*, 'legfőbb jó' után. Ezért nem teljesülhet itt ez a vágy. Az örökkévalóság szomjúsága az, ami kínoz bennünket. Minden korty a véges örömök forrásából még kínzóbbá, égetőbbé teszi torkunk tüzét. Minden földi dolog olyan, mint a sós tinktúra" (Gesammelte Werke IX. 1967,155). Ennél radikálisabb magyarázata nincs és még csak el sem képzelhető a magánynak. Azáltal lesz totálisan komoly, hogy Istennel kerül kapcsolatba. Hogy mi lesz ebből lelkileg és egzisztenciálisan, az Jézus magányában mutatkozik meg.

6. *Jézus magánya*. Az evangéliumok tanúsága szerint Jézus életében és küldetésében jelentős szerepet játszik a magány. Félreértetten és elutasított magányosként járja élete útját. Ez a magány egyre jobban összesűrűsödik a keresztfán az Istentől való legborzalmasabb elhagyatottság kiáltásáig (vö. Mk 15,34.37). Jézus úgy kószolt meg és szenvedte el a magányt, mint senki más. Az a magány, amit megengedett Neki az Atya, ahová a küldetése vitte és amit az emberek készítettek neki, értük való életének módja lett. Ez az *értük* magányának legbensejébe van írva. Azt jelenti, hogy Jézus magányában személyiségéből is van valami. Emiatt látja át a magány lényegét és képes arra, hogy szétválassza a halál magányát az élet magányát. Jézus magánya az Atyával való kapcsolatára épül. Tudja, hogy magányának legmélyebb éjszakájában is egy az Atyával (Jn 10,30). A negyedik evangélium Jézus magányának misztériumára kulcsszóként az „egyedül” kifejezést használja (vö. 8,16; 16,32). Hogy Jézus magánya mennyire a halál felé törekszik, mennyire beléje torkollik és benne teljeseedik be, azt a búzaszemről szóló példabeszéd húzza alá (vö. Jn 12,24). Jézus magánya meg akar halni, el akar pusztulni, hogy újra életre kelhessen. A legszélsőségesebb magány a keresztfán, amikor anyját a szeretett tanítványra bízta, igazolja a szó igazát: „Én nem vagyok egyedül, mert az Atya velem van” (Jn 16,32). A Megfeszített magánya ilyen módon a legerőteljesebb bizonyítéka annak, hogy Jézus mennyire az Atyáé, s mint Felmagasztalt mennyire mindenkié.

7. *A krisztuskövetés magánya*. A hitet mint Krisztus követését nem lehet elválasztani a magány ismertetőjelétől. A követés csak úgy élhető meg komolyan, ha a tanítvány hajlandó mindent elhagyni és ezzel Jézus magányát választani. A magány inspiráló és mozgó ereje hitünk lényeges motorja. Itt érvényesül Dag Hammarskjöld mondása: „Imádkozz azért, hogy magányod arra ösztökéljen, hogy megtalálj valamit, amiért élni tudsz, és ami elég nagy ahhoz, hogy meghalj érte.” A magány megtapasztalása gondoskodik arról, hogy a hitet ne cserélhessük fel, ne hamisíthassuk meg könnyen, ne merevedjen meg és ne üresedjen ki. A hit neki köszönheti az Istennel és Jézus Krisztussal való kapcsolat eredetiségét és egyidejűségét. A magány magában foglalja azt a megfigyelést is, hogy Isten illetve Jézus Krisztus valamilyen formában mindig *hiányzik* a hívőnek; ismeri a távollétet, az elrejtettséget, a távolságot és a sötétség jelenségét. A hit története jól ismeri Isten és az ember találkozásában a *puszta*, a *sötét éjszaka*, a *rejtettség*, a *sötétség* vagy az *örök Jób* jelentőségét. A hívő magányának tapasztalatához tartozik, hogy helyettesítő jellege van, és a hívőt nem tartja fogva, hanem küldi és a hívők közösségébe utalja. Az Úr ott akar találkozni övével. Az Egyházra bízta szavát, ígéretét, szeretetét, életét, ajándékait és jeleit. Az Egyház hitének tanúságtételében van jelen és ebben működik. A magány megtapasztalása vezeti a hívőt a közösség területére: ott van a szó teljes értelmében *biztonságban*.

Christian Schütz

→ barátság, hallgatás, Isten távolléte, istenélmény, kereszt misztériuma, kereszt, Krisztus követése, magányosság, menekülés, puszta, rejtettség, sötét éjszaka, végesség

magányosság

1. „Nem jó az embernek egyedül lenni” (Ter 2,18)

Ezzel a bibliai mondattal kezdődik a tapasztalat, hogy az ember nem lehet és nem maradhat ember, ha nincs kapcsolata más emberekkel. Épp azáltal Isten képmása az ember, hogy a te és én, a mi megszüntethetetlen feszültségében él, vagy ahogy a skolasztikus teológia mondja: „relatio subsistens finita”. Ezért akinek nincs kapcsolata, hanem *egyedül* él, életét szegényesnek és hosszabb távon elviselhetetlennek találja. Jelenlegi, birtoklásra és teljesítményre központosított kultúránk ilyen romboló egyedüllétet kíván sok polgártól. Ez a pesszimista individualizmus sokféle betegség és menekülés okozója, melynek legszélsőségesebb formája az öngyilkosság. Az egyedüllétnek ez a negatív formája (elmagányosodásnak is mondható) a legutóbbi időkben a magányosok életformájában társadalmi kifejezést is kapott. Elváltak élnek együtt.

2. Az ilyen elmagányosodástól jó megkülönböztetni a magányt. „Jó annak, aki egyedül van” (Chr. Morgenstern). Ez a magányosság az ember egyediségének kifejezése. Aki ezt megtanulja őrizni és értékelni, érett embernek számíthat, akinek énje már erős és érett. Az ilyen ember felkészült az életre, a szeretetre és a halálra, amikor az ember senki másra nem hagyatkozhat, mint a tévedhetetlenül hűséges Istenbe vetett reményre.

3. Nem kevés embernél ma zátonyra futnak kapcsolatok, ami azt hozza magával, hogy ezután magányosan él és egyedül nevel. Az ilyen élethelyzetek pszichikailag és gazdaságilag megterhelők, de egyúttal lehetőséget is nyújtanak. Ezek az elszakadások/válások kifejezhetik, hogy az eddigi kapcsolat inkább pótlék volt egy egyedül életképtelen *én* számára. Az identitáspótlék elvesztése megnyitja – s talán most először – azt az életben egyszeri lehetőséget a személyes éérésre, hogy igazi szeretetközösségben éljen az addigi kapaszkodás és ragaszkodás helyett. Ez teszi érthetővé, hogy a válási tanácsadás (vö. Johnson) nem javallja egy kapcsolat kudarca után a gyors kapcsolatlétesítést. A magányosan élni tanuló emberekben sok kérdés merül fel, ezek közé tartozik az érosz és a szexualitás kultúrája is.

4. Vannak emberek, akik magányosan élnek a „mennyei országa kedvéért” (Mt 19,12). Ezt azért teszik, hogy már most láthatóvá tegyék, milyen életre hív meg minket Isten, ha majd megvalósul az Ő országa. Ez a magányos élet gyakran tragikus elidegenüléssé torzul és akkor elveszíti jel értékét a jövő élet számára. A Jézus tanácsolta evangéliumi „nőtlenység” nem jelentheti az emberi kapcsolatok teljes hiányát. A nőtlenség lemondanak a családi életéről, hogy fantáziájukat, életerejüket „az Isten családjának” közös életében kamatoztathassák (vö. Mt 10,28-30; Mk 3,20; stb).

Paul M. Zulehner

→ azonosság, boldogság, élet, ember, evangéliumi tanácsok, gyöngédség, házasság és család, magány, nemiség, szeretet, szüzesség

manipuláció

Az emberek kezelése és irányítása emberek által; adottságaik, tulajdonságaik és törekvéseik ügyes kihasználása azzal a céllal, hogy őket tudatosan számukra idege és többnyire nem is világos tudományos, politikai vagy szociális célokra felhasználják: ez a manipuláció. Az ember eszközzé tétele a totális kihasználás céljából feltételezi a rejtett, de a manipulátor számára érzékelhető áldozatkészségét.

A manipulációnak a főként Adorno és Marcuse által pontosan leírt negatív értelmén kívül pozitív értelme is van, pl. a génmanipulációban, ahol az „áldozat” védtelenül ki van szolgáltatva ugyan a manipulátornak, a manipuláció azonban egyértelműen jó célt szolgál, mondjuk enyhít vagy elhárít egy betegséget.

A vallás területén a manipuláció egyértelműen negatív, ha egy vallási vezető pusztán hatalma megtartására él vissza a hívek vallásosságával; kétértelmű, ha drogok, eksztatikus rítusok vagy hasonló szerek igénybevételevel fokozzák a vallásos élményt, végül pozitív a manipuláció az önfegyelmzés és aszkézis esetében, amikor az élmény alanya számára idegen, s önmagukban riasztó célok eléréséért történik az erőfeszítés, de teljesen szabadon.

A manipuláció erkölcsi megengedhetőségével kapcsolatban az isteni parancsolatokat, az egyház hivatalos utasításait csorbítatlan egészükben kell figyelembe venni a következő szabályok szerint:

1. az értékeket és normákat, amelyek szerint manipulálnak, egyértelműen kell meghatározni, és azoknak általánosan elfogadhatóknak kell lenniük;
2. az emberi szabadságot és méltóságot nem szabad sérteni;
3. beláthatatlan kudarcot nagy biztonsággal kell kizárni, mindenekelőtt amikor visszafordíthatatlan folyamatról van szó.

Heinrich Reinhardt

→ aszkézis, érték, hatalom, humanitás, kritika, lemondás

mantra

A *mantra* egy szótag, szó vagy szavak együttese, amelyet mormolva vagy hangosan mondogatnak, vagy csak némán elmélkednek róla. A szó szanszkrit, etimológiája kétféle megoldást kínál: vagy a *mantr*, 'beszélni' szóból eredeztetik, és akkor szent mondást, imádságot vagy a véda himnuszokat jelenti; vagy a *man*, 'gondolkodni' és a *tra*, 'megszabadítani, őrizni' igékből származtatják, s a mantra az, ami megőriz és megszabadít. A mantra különös isteni és mágikus erővel rendelkező formula, melynek a buddhizmusban és a hinduizmusban komoly szerepe van.

Megfelelő tanulmányi, gyakorló és szolgálati idő elteltével a guru mint tanító és lelkipvezető a növendék érettségének és megbecsülésének jeleként adja át a mantrát. A legismertebb és leggyakrabban használt mantra az egyszótagú *OM*, melyet a Legfőbb Lény hangzó szimbólumának tartanak.

A mantra mondogatásának vagy énekelgetésének ritmusa a ki- és belézés ritmusához igazodik, a kritikus gondolkodás a háttérben marad. A gyakorló teljesen önmagára és belső világára hagyatkozik. A mantra rezgése révén az ember belső központja elevenné és aktívvá válik. Ezáltal a tudat alatt szunnyadó erők és tendenciák felébrednek és működni kezdenek, ami nem mindig veszélytelen. A mantrára való koncentráció lassanként eloldhatja a gyakorlót a külvilághoz fűző köteléket, és egyoldalúan csak önmagával és saját tudatalatti világával tartja függésben.

A mantra-jógával szemben a keresztény meditáció Isten Igéjének külső forrására figyel és a hitben dialógusra épülő kapcsolatot él meg Istennel.

Christian Schütz

→ hészükiazmus, jóga, keleti elmélkedés, tudattalan

Mária, Boldogságos Szűz

Az evangéliumokban, újszövetségi levelekben, egyházi hitvallásokban („született Szűz Máriától”) minden Máriáról szóló kijelentés Jézusra mutat. Ez érvényes a mariológiára is, ami a reformáció utáni időkben a dogmatika önálló traktátusává lett (pl. Canisius Szent Péternél vagy Suareznál), és még néhány évtizeddel ezelőtt is a római katolikus hittudomány legtöbbször tárgyalt témája (egészen a Szent Józsefről szóló traktátusig, a jozefológiáig).

1. *Mária a Szentírásban.* Már a korai időkben Jézus Anyja felé fordul a figyelem (pl. Mt 1-2; Lk 1-2; Jn 2,1-11; 19,25-28). Bár Jézus gyermekkorának története, a Mt 1-2 és Lk 1-2 eléggé részletes, az Újszövetség mennyiségileg nézve nagyon keveset közöl Máriáról; nagyon józanul, minden különösebb kiemelés nélkül említi „Jézus Anyját” Jézus nyilvános működése alatt és az Egyház életének kezdetén (Mk 6,8; Mt 13,55 és ApCsel 1,4). Az Újszövetség által rajzolt Mária-kép a nagy ószövetségi előképek – Sára, Anna, Sion leánya, Isten Izrael iránti szeretete – beteljesedése.

2. *Történelmi távlatok.* Az Ádám és Krisztus közötti (Róm 5,12-21; 1Kor 15,22.45) párhuzam készítette a korai keresztény gondolkodókat, hogy elmélkedjenek Éva és az *Egyház* kapcsolatáról: „Amint Éva társa az első Ádámnak, éppúgy az Egyház jegyes-társa a második Ádámnak” (W. Beinert). Krisztus és az Egyház kapcsolatából fejlődik ki az Egyház és Mária (*Virgo Ecclesia, Mater Ecclesia, Ecclesia Immaculata*) kapcsolata: Mária az emberek anyja és az Egyház típusa, mert a hitével oldja föl azt, amit Éva a hitelenségével gúzsba kötött (Justinus, Lyoni Szent Ireneus), Éva által jött a halál, Mária által az élet.

Az egyházatyák idejében a Máriáról szóló tételek, melyek a krisztológia miatt váltak fontossá, főleg az ekkleziológiában nyertek megfogalmazást, tehát nem volt külön mariológia, Máriáról szóló tanítás; lassanként azonban a tipologikus ekkleziológiát Mária konkrét alakjára alkalmazták, és a *szűz és anya* Egyház képét másodlagosan átvitték Máriára.

A Máriára vonatkozó további teológiai reflexiókban három fázist lehet kiemelni: a kezdeti, *tipologikus* fázisban Mária a hit áttetsző ösképe (felismerhető a párhuzam Éva és Mária illetve Mária és az Egyház szűzi anyasága között). A III-IV. századtól kezdve Mária szemlélete mindinkább *individuális* lesz: Máriát patrónának, védelmezőnek, pártfogónak nevezik és segítségül hívják, kiváltságai rámutatnak egyedülálló jelentőségére. A középkor *teológiai* értelmezése Mária tiszteletében különösen hangsúlyozza Mária egyedülálló kultikus, teológiai és etikai jelentőségét (ő a keresztény élet és a hit példaképe). A Mária-tisztelet útja kezdetben Krisztustól Máriához, most viszont Máriától Krisztushoz vezetett. Máriát Fiától külön, egyedül is lehetett ábrázolni, például a művészetben.

Jóllehet a hitújítók minden külön *Mária-tisztelettel* szemben kritikusok, nem utasítják el maradéktalanul (pl. Luther Márton kommentárt írt a Magnificathoz). Hasonlóképpen a trienti zsinat is minden túlzó és szélsőséges Mária-tiszteletet (pl. „Krisztus ítélt, Mária megment”) helytelenít.

A II. Vatikáni Zsinat a mariológiát „szándékosan állítja az Egyházzal szembe” (NR 492): Mária „a hit, a szeretet és a Krisztussal való tökéletes egység szempontjából típusa az Egyháznak” és „ősmintája az erényeknek” (LG 63).

3. *Rendszeres alapvonalak.* Az isteni üdvtörténet Krisztusban és az Egyházban mutatkozik meg. Ezért a mariológia nem állhat egyedül, hanem lényegileg hozzátartozik a hit történetéhez és értelmezéséhez, mert Isten üdvözítő működése megtestesüléssel és megszemélyesítve megy végbe: Isten nem elvont fogalmakkal és szavakkal dolgozik, hanem eseményekkel és személyekkel (Ádám-Ábrahám-Mózes-Dávid-próféták-Krisztus; és: Éva-Sára-Izrael-Sion leánya-szegények és alázatosak-Izrael maradéka-Mária-Egyház). Az egyes szövetségek megkötése is emberek kiválasztásához kapcsolódik: Noé, Ábrahám, Mózes, Dávid.

Az üdvösségtörténet döntő fordulópontjain megmutatkozik, hogy a hit típusa személy (J. Ratzinger). Ezért teológiailag nem a személyt kell a tárgyra, hanem a tárgyat kell a személyre visszavezetni. A hitnek ez a valósága érvényes a Jézus Anyjáról szóló tételekre is: az új Izrael, ami egyúttal az igazi régi Izrael, történelmi személyben létezik, nevezetesen Máriában mint *Sion leányában*; igenje által ő Izrael és az Egyház egy személyben (Lk 1,45; 11,27), mintegy az „Egyház csírája”, amelynek típusa és példaképe (Szent Atanáz, Szent Ambrus, LG 60-65).

4. *A Mária-tisztelet.* Egyedül Isten illeti meg az imádás, a szenteket pedig a tisztelet. Egészen különös módon tiszteli az Egyház az Istenanyát, Máriát (hüperdulia). Kr. u. 400 körüli eredetű a hagyomány, hogy a hívők Máriát „naponta” tisztelik (Gabalai Severianus), a legrégebbi ránk maradt, Máriához intézett imádság (*Sub tuum praesidium*, 'Oltalmad alá futunk') pedig a III. század végéről vagy a IV. század első évtizedeiből származik. A VI. században keletkezett a nagy görög Mária-himnusz (Akathisztosz).

Az első Mária-ünnepek a IV. századtól bizonyíthatók, Keleten az V., Nyugaton a VII. századtól terjedtek el.

A X. századtól kezdve szólítják Máriát *Mater Misericordiae*, 'Irgalmasság Anyja' néven (Clunyi Odo), akinek közbenjáró hatalma számos csodában és látomásban mutatkozik meg. 1135 körül vették be a liturgiába a *Salve Reginát*. Különös jelentőséget kap a középkori Mária-tiszteletben az *Úrangyala* imádság, *Mária hét fájdalmának* tisztelete, a *Stabat Mater* és mindenekelőtt az *Üdvözlégy* és a *rózsafüzér*.

A XIV. századtól egyre gyakoribbá váltak a zarándoklatok a Mária-szentélyekhez, a XIX. századtól elsősorban Mária megjelenésének helyeihez (pl. Lourdes, 1858; Fatima, 1917; már a IV. században is beszámolt Nisszai Szent Gergely Mária megjelenéseiről).

Az újkori Mária-tisztelet fő jellemzője a XVII. és XVIII. században az érzelem („Máriáról sohasem elég”). 1854-ben hirdetik ki Mária szeplőtelen fogantatásának, 1950-ben pedig Mária mennybevitelének dogmáját. 1850 és 1960 között fejlődött a mariológia önálló dogmatikai fejezetté.

A XIX. századi Mária-jelenések hatására erőteljes mozgalom bontakozott ki, mely a II. Vatikáni Zsinat előtt éri el csúcspontját, de a zsinat után hamarosan bekövetkezik a „mariológia összeomlása” (Ratzinger).

A legutóbbi évekből két pápai dokumentumot kell említenünk: az 1974-ben kiadott *Marialis cultus* kezdetű apostoli levelet, mely hangoztatja, hogy a Mária-tiszteletből „ki kell hagyni minden nyilvánvalóan legendás és hamis mozzanatot”; és a Mária-évet 1987. március 25-én meghirdető *Redemptoris Mater* enciklikát.

A máriás jámborság jelentősége elsősorban abban mutatkozik meg, hogy Isten egyedüli tevékenységének helytelen értelmezésével szemben hangsúlyozza a teremtmény szabadságát, amint a kegyelemtan nem gondol a teremtés visszavételére, hanem határozott igent mond rá: „A megtestesülés nem csupán az Atyának, hatalmának és Lelkének a műve, hanem a Szűz hitének és akaratának is.” (M. Jugie, V. Losky).

Továbbá minden mariológia *személyesítő*: az Egyház nem struktúra, hanem személy és személyben létezik; ugyanígy *megtestesítő*: a teremtés önállósága a Teremtővel és Krisztus Testével szemben a Főhöz rendelésben valósul meg, a kettő együtt vezeti a Mária-tiszteletet a *theologia cordis* érzelmi területére. Az Egyház nem az emberek műve, hanem sokkal inkább Isten magvából magától nő és érik; ezért van szüksége az Egyháznak a máriás titokra, sőt az Egyház maga Mária-titok: „Mária körvonalazza az Egyház egzisztenciális terét, amiben a Szentlélek működik” (H. Riedlinger), és benne mutatkozik meg, hogy Isten az embert az ember hozzájárulása nélkül váltotta meg, de közreműködése nélkül nem üdvözíti.

Michael Schneider

→ Egyház, máriajelenések, Mária-tisztelet, nő

Mária, Ward Mária

[→ Ward, Mária](#)

máriajelenések

A Boldogságos Szűz Mária megjelenései, a máriaajelenések az Egyház karizmatikus-misztikus jellegének kifejezési formája. A máriaajelenések esetében a *tudaton belüli történésről*, ún. *képzelti látomásról* van szó. A testi jelenségektől eltérően (amikor külső benyomás éri az érzékszerveket) e jelenéseket helyesebb úgy meghatározni, mint a hitbeli megismerés intenzívebb formáját, ami rendkívüli érzelmekkel és élményekkel van egybekötve.

Az egyháztörténelem ismételt beszámol ilyen rendkívüli erejű vallási tapasztalatokról, melyek többnyire megtéréssel végződnek. Az evangélikus teológia is képes az egyház karizmatikus-misztikus jellegének megnyilatkozásai közé sorolni a Mária megjelenéseit. Ezek a keresztény vallásosság azon eseményei közé számítanak, „amelyeket racionális értelmezéssel nem lehet teljesen megmagyarázni, s alkalmasak arra, hogy mind az iskolás teológia tömör formuláinak, mind a klasszikus természettudomány egyoldalú valóságfogalmának problémát jelentsenek” (D. Rössler).

A jelenség oldaláról tekintve a máriaajelenések többnyire egyszerű hívekkel, laikusokkal történnek, akik így az egyházi hivatal számára pozitív kihívást jelentenek. A konfliktus abból adódik, hogy az ilyen események természetfelettsége az esemény megfigyeléséből még nem bizonyított. A magánkinyilatkoztatáshoz hasonlóan egész sor kritériumot kell figyelembe venni:

1. A látnok egészsége és erkölcsi feddhetetlensége. A misztikus teológia a lelkek megkülönböztetésekor a klasszikus erényekre utal: az igazmondásra, komolyságra, alázatra, békülékenységre, szeretetre és szerénységre. Az újabb, a pszichológiával gyarapított látásmód is figyel a látnok erkölcsi-lelki életére.

2. Azt is meg kell vizsgálni, hogy az állított tanítások megegyeznek-e a Szentírás tanításával és az Egyház hitletéteményével. Nemcsak a lehetséges ellentmondásokra kell vigyázni, hanem arra is, hogy a valóban eredeti hangsúlyok megmaradjanak és a biblikus hit ne változzék fenyegető tanítássá. Mivel a keresztény kinyilatkoztatás elmozdíthatatlan központja Jézus Krisztus személyében van, minden későbbi kegyelemnek egyetlen értelme van: az, hogy ezt felelevenítse. A máriaajelenéseket nem tekinthetjük a biblikus tanítás kiegészítésének, hanem impulzusnak, hogy Jézus Krisztus eredeti kinyilatkoztatását a sajátos időbeli szituációban új erővel konkretizáljuk és éljük. Így tekinti Aquinói Szent Tamás is. (STh II-II.1,74).

3. Az említett megjelenések lelki környezetét is vizsgálni kell. Igazán vallásos mozgalom származik-e belőlük? Növekszik-e a hívőkben az Isten és a felebarát szeretete? Itt az evangélium szava igazít el: „Gyümölcseikről ismeritek fel őket” (Mt 7,16).

A helyi püspök vagy a Szentszék vizsgálata ilyen kritériumok alapján elutasíthat egy jelenést, mint pl. Heroldsbachban, Garabandalban, San Damianóban vagy Montechiariban. Medjugorjére vonatkozóan az egyházmegyei hatóság fenntartásokkal élt; a Szentszék újabb vizsgálatot kezdett. Amikor az egyházi hivatal részéről pozitív állásfoglalás történik, nem dogmáról van szó, ezért a hívőknek megmarad a személyes döntési joguk (ti. hitelesnek fogadják-e el a jelenést vagy sem): emberi hittel, amely az okosság szabályait követi, elfogadható; de nem kötelező a teológiai hit, ami az üdvösséghez szükséges igazságokra vonatkozik. Tiszteletteljes elutasítás és kritikus tartózkodás a pozitív egyházi ítéletalkotás után is lehetséges (DS 3011).

Ha a búcsújárásban lelkipásztori és spirituális szempontból értékeljük a máriaajelenéseket, akkor annak a bizonyítékát láthatjuk bennük, hogy Mária állandóan hozzátartozik a keresztények zarándokútjához. Ez a meggyőződés a feltámadás reményéből és abból az ezzel összefüggő hitből él, hogy a Krisztus-követők a halál után is összetartoznak. Komolyan meg

kell gondolni, hogy a megfeszített és feltámadt Krisztusról szóló evangélium végső szótlanágát nem érintheti a jámbor közlések utáni vágy és kívánság. A misztikus élmény is éppen a csúcspontján szótlán. Ezt nemcsak a fatimai üzenettel, hanem Medjugorjével kapcsolatban is meg kell fontolni.

Franz Courth

→ bűcsújárás, Mária, Mária-tisztelet

Mária-tisztelet

A máriás áhítat a szív megfelelő válasza Jézus Anyjának. Anyasága Isten megtestesülési folyamatának belső része.

Mivel Krisztus isteni személye már a megtestesüléskor Isten közelébe emelte emberi nemünket, Édesanyjának, Máriának anyasága üdvösségszerző.

Mária Isten üdvözítő tervének megfelelően a maga módján közreműködött abban, „hogyan elérkezzék az idők teljessége és Krisztusban, mint Föben újra egyesítsen mindent, ami a mennyben és a földön van” (Ef 1,10).

Az unio hüposztatika mellett, mely az isteni és emberi természet legbensőbb egyesülése a Fiú személyében, Mária az üdvtörténetben a legbensőbb cselekvő egységben van Istennel, és ezáltal egyetemes jelentőséget nyer. A katolikus tanítás szerint Mária szerepe maradandó.

Az üdvösség két fázisban, két szinten történik: Jézus *egy* emberségének a fölvétele Isten Fiának személyébe és a *többi* ember fölvétele Krisztus misztikus testébe. Ennek megfelelően az isteni beavatkozásra adott válasz Mária részéről mindkét esetben egy és ugyanaz a maradandó feladat és alapszint: az anyaság – előbb fizikailag, majd a közbenjárás révén lelkileg.

Ebből fakadóan a Mária-tisztelet olyan, mint a megtestesülés keresztény értelmezése, ezért a keleti egyházban külön kifejező formái vannak (akathisztosz himnusz, ikonok), és még a reformált kereszténységben is van helye (H. Asmussen, W. Tappolet, akik a Mária-tiszteletéről írtak, Darmstadtban pedig Mária-nővérek vannak).

Így a Mária-tisztelet első összetevője a megtestesüléssel való összefüggés tudatosítása. Az akarati (emocionális) elem az az elhatározás, hogy vele személyes én-te kapcsolatba lépünk. A Mária-tisztelet nem más, mint az a fáradozás, hogy objektív kapcsolatot teremtsünk Mária, Krisztus titokzatos teste és az egyes keresztények között, s hogy ennek az objektív kapcsolatnak szubjektív jelleget adjunk. Ennek különleges mozzanatai – dicséret, utánzás, segítségül hívás; üdvösségtörténeti megbízatásának formális szolgálatába állás; az emberek ügyének Krisztus elé vitele; az a tudat, hogy oltalmazó szeretete vesz körül – olyan mozzanatok, amelyeket a Máriának történet felajánlással, szenteléssel (önfelajánlás) többek között Grignon Szent Lajos írt le módszeresen. Míg ennek foka és konkrét formája a személyes jámborság dolga, a hitvallás, „fogantaték Szentlélektől, születék Szűz Máriától” és a többi Mária-dogma a keresztény hithez tartozik.

Mária különböző vonásai (anya, patróna, királynő) teszik lehetővé sajátos típusainak tiszteletét. Mivel Mária éppenúgy teremtmény és megváltott ember, mint mi, jogosan tekintjük idősebb nővérünknek. Ha Mária valakinek *megszóal*, az már a kedveltség jele: a lelkiélet mesterei a kiválasztottság jelének tartják.

Már az is üdvösségszerző, ha tisztelettel tekintünk Mária személyére, mint az alapvető hitigazságok és a hitbeli magatartás példaképeire és központjára. A tisztelet formái: Mária említése és segítségül hívása az adventi és karácsonyi liturgiában; ünnepei; a Máriának szentelt idők (szombat, május, október); kis officiuma; az évközben váltakozó Mária-antifonák a mindennapi zsolozsmában; az Úrangyala; a templomok, kolostorok, városok titulussai; Mária-egyesületek; rózsafüzér, búcsújárások, körmenetek, irodalmi, zenei alkotások, képek (ikonok), szobrok, érmek.

Az ökumenikus eltérésnek apránként meg kellene szűnnie: a Krisztus felé közvetítés mindegyiknél lehetséges és cél is (vö Mt 28,19; LG 62), mások közbenjárásának kérése biblikus tény (Kol 4,3; 1Tessz 5,25; 2Tessz 3,1).

A Mária-tisztelet korán kezdődik. Máté és Lukács a gyermekség-történettel kifejezetten beleszövi Máriát (1-2) az evangéliumokba. Lukács említi az első aktuális dicséretet (1,28.42-45), és megjövendöli a következőket (1,48). János Kánában, majd Jézus végrendeletében

mutatja meg Mária fontosságát (2,1-11; 19,26). Szent Justinus és Szent Ireneus fedezi fel, hogy amint Krisztus az új Ádám, Mária az új Éva. A 300 körüli időkből ránk maradt imádság bizonyítja, hogy a közösség segítségül hívja Máriát: „Oltalmad alá futunk”. Az efezusi zsinat (431) szentesíti „istenszülei” címét (DS 252), a második niceai zsinat (787) védelmezi képeit és tiszteletét (DS 600). Ezt a trienti zsinat megismétli (DS 1823), a II. Vatikáni Zsinat (1962/65) egybefoglalva újra megfogalmazza (LG 60-68), majd VI. Pál pápa 1974-ben a *Marialis cultus*, II. János Pál pápa pedig 1987-ben a *Redemptoris Mater* c. enciklikában magyarázza.

Heinrich M. Köster

→ búcsújárás, rózsafüzér, Úr angyala

második megtérés

A hit életében két fordulópont van. Az első megtérés azzal történik meg, hogy az ember Istenhez fordul és megkeresztelkedik, „leveti a régi embert és az új emberbe öltözik” (vö. Kol 3,10; Ef 4,22). Minden azon múlik, hogy elhagyja-e a „gyermeki hitet” (Ef 4,14) és behatol-e mélyebben Krisztus misztériumába (Ef 1,15-17; Kol 1,9-11). Mivel az Istenhez térésre idő kell és nem történik meg egyetlen lépéssel, ezért állandóan újra meg újra el kell fordulni „az istenektől, akik valójában nincsenek” (Gal 4,8). Aki ezen az úton megáll, az visszafelé megy, még ha nem is veszi észre (vö. az adventi és nagyböjti misekönyörgéseket).

A lelki hagyomány sokszor beszél a második megtérésről: pl. Alexandriai Kelemen (az első megtérés a pogányságból a hitre, a második hitből a gnózisba vezet), Johannes Tauler (az élet közepének válságával összefüggésben), Heinrich Seuse (az aszketikus törekvés tapasztalatában), Sziénai Szent Katalin (az Isten és az ember szeretetében való érlelődés)... és vég nélkül lehetne idézni a szerzőket.

Rendkívüli jelentőségűek L. Lallemand SJ (+1635) fejtegetései: „A legtöbb szent és szerzetes, aki tökéletes akar lenni, általában kétszer tér meg: először amikor Isten szolgálatába szegődik, másodszer amikor a tökéletességre szánja el magát”.

A második megtérés, „a cselekedetek cselekedete” (H. Schürmann), a „legutolsó áldozat” és a meghatározó lépés Isten akaratának elfogadására, sok szent életében bizonyítható (Assisi Szent Ferenc, Avilai Szent Teréz, Szalézi Szent Ferenc, Lisieux-i Szent Teréz...). Mindnyájan azt bizonyítják, hogy nem elég kereszténynek lenni, hanem a „mindig nagyobb” Isten iránti szeretet arra kötelez, hogy mindig újra elinduljunk az „Isten gyermekeinek szabadságára” (Gal 4,1-11).

Michael Schneider

→ aszkézis, élet dele, haladás, keresztség, krízis, tökéletesség

média, hírközlő eszközök

A közvetlen, személyes, technikai segédeszköz nélkül történő kommunikáció mellett a technika fejlődése magával hozta a közvetett kommunikáció lehetőségét. Ebben az esetben a személyek között megjelenik egy közvetítő eszköz, egy *médium* (a latin szó többesszáma a *média*), mely áthidalja a tér és az idő távolságait. Mint szakkifejezés a média a közvetett kommunikáció sokszorosításának és terjesztésének módjait foglalja magában, ezért *hírközlő* vagy *kommunikációs eszközöknek* is nevezhetők. A továbbiakban a szót többesszámban értjük.

A média általános, névtelen és mégis sokszorosan strukturált nyilvánossághoz fordulnak. Jellemzőjük, hogy mindenki számára elérhetőek. A tájékoztatást, szórakoztatást, képzést és továbbképzést, a reklámot és propagandát, s – amennyiben az egyház használhatja és használja – az igehirdetést és a vallásos épülést is szolgálhatják. Mint tájékoztató eszközök mind a köz-, mind a magánélet fontos kérdéseiben életmentő funkciókat tölthetnek be. Ha igazságosak akarunk lenni a médiával és funkciós szerepükkel, akkor mindezeket a lehetséges és tényleges szolgáltatásokat is figyelembe kell venni.

Az információközlés, amire helytelenül elsősorban gondolunk, csak az egyik alaptevékenységük. A köz- és magánvélemény alakulását nem csupán a hírközléssel, a hírek válogatásával, magyarázásával befolyásolják. A kulturális, politikai, sőt világnézeti területen, sőt még a szórakoztatással is véleményt formálnak.

A média mint szolgáltató tényezők jelentősége az *ipari társadalommal* nőtt meg. Ennek továbbfejlődése *kommunikációs társadalommá* lényegében a médianak köszönhető. Nem csupán a szabadidő eltöltésének egyre jelentősebb eszközei, hanem kommunikációs és információközlő szerepük miatt magas technikai szintű és munkamegosztó világunk tartóoszlopai is.

Messzemenően meghatározzák a nyilvánosság működési törvényeit, sőt még az egyének és családok napirendjét is befolyásolják. A televízióval az élen majdnem nyomasztó versenyben vannak a kultúra többi, életformáló eszközével (a hangversenyektől kezdve a felnőttképzéseken át az istentiszteletig). Egy-egy esetben még vitatott, hogy a verseny a szó szoros értelmében az elnyomásért, vagy *csupán* az új feltételek között a befolyásolási terület újramegosztásáért folyik-e.

Annak ellenére, hogy a *média* rendkívül jelentősek közös életünk és közös kulturális, tudományos és politikai tevékenységünk szempontjából, a média kifejezés igen elvont – főként társadalmi hatásuk alapján kiszámított – közös nevezője olyan nagyon különböző kommunikációs eszközöknek, melyek különféle szervezeti és termelő egységeknek köszönhetik létrejöttüket és mind a közvetítőtől, mind a fogyasztótól egészen különböző teljesítményeket követelnek. A *tömegkommunikációs eszközök* még kevésbé pontos kifejezés, érzelmekeltő mellékíze ellenére is csupán a *média* szinonimája, mely elsősorban a tömegben terjesztett kommunikációra utal: rádió, televízió, tömegsajtó, képes újságok és bulvárlapok, de a film és a könyv is.

Félreérthető az *új média* kifejezés, mely a kábel- és műholdas televíziót, képújságot, stb. jelenti. Ugyanis nem új eszközökről van szó a könyv, az újság, a rádió, a TV mellett, hanem technikai újításokról, melyek a meglévő eszközök teljesítményét javítják, növelik és új kombinációkat hoznak létre.

A technikai megoldások és a hatáskör nagy különbözősége ellenére a média általános jellemzője, hogy nagy hatást gyakorolnak a közvélemény és az egyéni életmód alakulására. Az idő múlásával mindenféle hivatású, képzettségű és életkorú emberek egyre jobban függenek a médiától. A közvetített kép vagy információ hat elsősorban az emberre, s így az ember függő viszonyba kerül egy tárggyal. A függőség elsősorban a közvetetten megélt

valósággal áll elő, de a médiától függ az ember egyéni életformálása, társadalmi, kulturális véleményalkotása, lelki fejlődése is.

Ezért érthető, ha az egyházi felelősök a médiát mindenekelőtt igehirdetési célokra szeretnék felhasználni és olyan teljesítményt remélnék tőlük, amit igazában nem lehet elvárni. A II. Vatikáni Zsinat *Inter mirifica* határozatának csodálatát – a társadalmi közlés csodálatos eszközeiről beszél – és aggodalmát egy ilyen elvárás határozta meg. Nem csodálkozhatunk azon sem, ha az egyház elvárása a médiával szemben nemcsak szakmai természetű, hanem dolgozói és felelősei akarata felé is irányul, ti. arra, hogy egyfajta spirituálisan mélyreható tevékenységgel hozzák létre a kommunikációs társadalmat. A *Communio et progressio* lelkipásztori konstitúció, mely a valósághoz már közelebb áll, mint az *Inter mirifica*, ezzel a szemlélettel készült.

A helyes *spirituális bánásmódot* a médiával és mindazokkal, akik felelősséggel dolgoznak velük illetve fogyasztói vagy hívő szempontból hatni akarnak, az igazság (valóság!) határozza meg. Az *igazsághoz kötöttség* alatt nemcsak azt értjük, hogy a valóságos eseményt és nem csupán annak szubjektív elferdítését közvetítik, hanem *a közvetítés folyamatának habituális igazságát* is, mely csak akkor lehetséges, ha a lehető legtárgyszerűbb válogatással közvetítik az összefüggéseket.

Aminek a média dolgozóit elsősorban el kell töltenie, az a szolgálat szelleme. Ez viszont megkívánja, hogy a kommunikátorok – érzületben is, cselekedetben is – még a látszatát is kerüljék saját önelégedettségük szolgálatának (H. Wagner).

A média fogyasztóinak és befolyásolóinak hasonló adottságból kell kiindulniok: a közvetítés sajátos törvényeiből és a közvetítők által szabott – szubjektív – korlátokból.

Spirituálisan azáltal leszünk úrrá életünk egyik alapvető tényezője, a média felett, hogy nem becsüljük túl kommunikációs és tájékoztató képességüket.

Mindennek különleges következményei vannak a média (főleg az elektronikus média) alkalmazására nézve az egyházi élet, a szentségek kiszolgáltatása és az igehirdetés bemutatásában. A közvetítés szakszerű helyességétől eltekintve az egyházat csak abban az esetben nem idegenítik el a média, ha szem előtt tartják, hogy ez a közvetett kommunikáció nem pótolhatja a közvetlen részvételt az istentiszteleten és a közösségben, legfeljebb kiegészítheti azt. Ezért nem csupán arról van szó, hogy vallásos-lelki kérdések (és azokon keresztül az egyház) kielégítő módon kerüljenek kamera és mikrofon elé.

Azt is kerülni kell, hogy tendenciává váljon, hogy az egyház csak a médián keresztül találkozik a nyilvánossággal. Ez a veszély annál nagyobb, minél kisebbé lesznek a közösségek. Lelki dolgokban nem pótolhatja a médium a közlést, legfeljebb kiegészítheti.

David Seeber

→ épületes, olvasás, szó/ige, világ

meditáció, elmélkedés

A *meditáció* az imádság egyik fontos formája a szemlélődés mellett, a szentírási és hitigazságok egzisztenciális elmélyítésében segít. A magyar nyelvben szinonimája az *elmélkedés*, azt az árnyalati különbséget, amit e lexikon elmélkedés címszava mond el, a közhasználatban nem érzékeljük. A keresztény hagyomány és a II. Vatikáni Zsinat az elmélkedést minden áldott nap rendelkezésre álló *eszköznek* tekinti Isten valóságának megismeréséhez: „Csak a hit világosságánál és Isten Igéjéről elmélkedve tudjuk mindig és mindenütt felismerni Istent ... tudjuk keresni az Ő akaratát minden eseményben; tudjuk meglátni Krisztust minden emberben, ismerősben és ismeretlenben, tudunk helyes ítéletet alkotni a mulandó dolgok igazi jelentőségéről és értékéről önmagukban véve vagy az ember rendeltetéséhez viszonyítva” (AA 4).

1. *Történeti áttekintés.* A Törvénynek az ószövetségi zsidó vallásosságban megkövetelt halk kimondását vagy gondolkodva mormolását (Zsolt 4; 5; 63,7-9; 77,7; 119,55.148; Józs 1,8) az őskereszténység mint szavakról való elmélkedést (Lk 2,51) folytatta. A későbbiekben, főként a bencés szerzetesek gyakorolták *lectio-meditatio-oratio*, 'olvasás-elmélkedés-imádság' formájában. A szerzetesnek szellemi erőlködés nélkül kell az elolvasott szentírási részt „szívének szájában” lassan (kérődzve) megrágnia (*ruminatio*), hogy az olvasásból állandó odahallgatás és szerető odafigyelés legyen Istenre és kinyilatkoztatására.

A középkortól kezdődően kidolgozták a meditáció fokozatait és rendszerét, figyelembe véve a pszichológia szempontjait (Loyolai Szent Ignác, Avilai Szent Teréz) és hangsúlyozva az elmélkedés érzelmi-párbeszédességét. Az elmélkedés ma főleg használja a keleti módszereket (pl. a *tárgytól független elmélkedést*), melyek a személy központjába való elmerüléssel értékes eszközök a belső összeszedettséghez.

2. *Az elmélkedés elemei:*

a) *Előkészület.* Az elmélkedés helyének, idejének megválasztása, meghatározott testhelyzet fölvétele; egy szöveg olvasása vagy meghallgatása, melyben az elmélkedő megragadja azt a szentírási szót, mely a mai keresztényhez szól és alkalmas arra, hogy a személyes gondolkodást formálja.

b) *A tulajdonképpeni elmélkedés.* A belső csendre és az egoista világtól való elszakadásra törekedve teszi föl a kérdést az ember, hogy a kiválasztott szó milyen kapcsolatban áll a mindennapi élet nehézségeivel, terheivel és csalódásaival. Ehhez kapcsolódik az önvizsgálat, az egyéni korlátok és lehetőségek elismerése, a türelemre, önfegyelmzésre, bizalomra és mindenekelőtt az Úr eljövételének várására vonatkozó elhatározás.

Ez azt jelenti, hogy az elmélkedő teljesen Istenre koncentrál; önmagáról megfeledkezik, hogy Isten jelen legyen benne, és megkockáztatja az utat az éjszakába, a semmibe, hogy teljesen Isten töltsen be őt.

c) *Befejezés.* Hálaadás, szóbeli ima, Isten akaratának elfogadása.

Gerda von Brockhusen

→ elmélkedés, elmélyülés, hallgatás, keresztény lelkeség, lelki szentírásolvasás, rumináció, szemlélődés, tevékenység/szemlélődés

megbecsülés, emberi méltóság

A megbecsülés a személy kifejezett értékelése emberi méltósága vagy erkölcsi tulajdonságai miatt. Minden embernek joga van a megbecsüléshez és személyi méltóságát önmagának és másoknak is el kell ismerni. Az önbecsülés és mások megbecsülésének ellentéte az önmaga vagy mások által előidézett megbecstelenítés vagy megvetés. A nagy csoportokat is – mint az egyház és a nemzet – megilleti a megbecsülés.

1. A keresztény lelkiség minden embert, férfit és nőt Isten képére teremtett, áldott lénynek értékeli (Ter 1,26-28), akik meghívást kaptak az istengyermekségre (Róm 8,17; Ef 5,1; 1Jn 3,2), a krisztushasonlóságra (2Kor 3,18), hogy a Szentlélek ajándékait és vezetését elfogadják (Róm 8,14).

Tehát minden ember arra hivatott, hogy a Szentháromságban részesüljön az eljövendő dicsőségben. Az ember becsülete az Istentől kapott méltóságon alapul. Az, hogy Jézus szívesen fordult a legkisebbekhez (vö. Mt 25,40.45) és a bűnösökhöz (Mt 9,13; 11,9; Lk 5,32; 15,2), azt mutatja, hogy Isten megbecsülése az emberek iránt felülmúlja az emberek erkölcsi értékelését. Az elesett is megbecsülést és lehetőséget kap az újrakezdéshez. Isten visszaadja az elveszett megbecsülést. A szokásos szempont átértékelésével „Isten azt választotta ki, ami a világ szemében gyenge, hogy megszégyenítse az erőseket”, és „így senki se dicsekedhet Isten előtt” (1Kor 1,28; vö. 4,7; Gal 6,14). Jézus követésre hívja a tanítványokat, amikor lelkükbe vési: „A legnagyobb legyen olyan, mintha a legkisebb, az előljáró pedig, mintha szolga volna” (Lk 22,26).

Nem Jézus főparancsa szerint való a felebarát túlzott bírálata (Mt 7,1), a megbecsülés visszafogása, hanem inkább az őszinte szeretet, ami önzetlenül fordul másokhoz, elfogadja azok másságát (Mt 19,19; Mk 12,31), sőt az ellenfelet és az ellenséget is szereti (Mt 5,44; Lk 6,27.35). Szent Pál tanítja: „mindenki alázatosan a másikat tartsa magánál kiválóbbnak” (Fil 2,3). Ugyanő a „kölcsönös megbecsülést” a „testvéri szeretet” megnyilvánulásának tartja (Róm 12,10). A Lélek különböző kegyelmi ajándékai, a karizmák egymás iránti megbecsülésre, egymás komolyan vételére, és engedelmességre készítetnek (vö. 1Kor 14,26-33).

Társas együttélés ilyen kölcsönös megbecsülés nélkül lehetetlen. Az az egyházközség, amelyik a főparancsot komolyan megtartja, megbecsülésre méltó, „tisztá és kifogástalan” még „a romlott világban is” (Fil 2,15).

A megbecsülésre méltóság állapotában kritikán felül álló személyek és egyházak kisugároznak és hatnak másokra is (vö. Mt 5,14-16; Fil 4,5; 1Tessz 4,12; 1Pét 2,12; 3,16). Az öregek (Lev 19,32; 1Tessz 5,1), a szülők megbecsülése (Kiv 20,12; Mt 15,14), férfi és nő (Ef 5,33; 1Pét 3,7), anya, apa, gyermek kölcsönös megbecsülése (Ef 6,2.4) olyan közösségi érték, amelyre lélekben törekedni kell. Pszichológiailag is érvényes, hogy aki elveszíti becsületét, vagy csak lenézésben és megvetésben részesül, könnyen kétségbeesik és becstelen cselekedetekre lesz hajlamos. A faji megkülönböztetés és a szegények lenézése súlyos bűn (Jak 2,6; vö. Mt 5,22). Az igazi keresztény megbecsüli felebarátját és képes a közjó érdekében vagy önzetlenségből is lemondani a maga megbecsüléséről, és „az Úrban dicsekszik” (1Kor 1,31), akinek emberi méltósága kegyelmi újjáteremtését köszönheti.

2. A II. Vatikáni Zsinat jóváhagyta a személyi méltóság modern eszméjét mint az „emberi jogok” alapját (GS 11). Minden egyes ember, erkölcsi gyarlóságai ellenére is felcserélhetetlen érték (GS 13). Nemcsak mint lélek, hanem mint test is megbecsülést érdemel (vö. 1Kor 6,13-20). Testi mivolta is Isten szeretetéből való (GS 2 és 19), ezért „megbecsülésre méltó” (GS 14). Az ember nagysága teremtményi rendeltetéséből következik: Isten megbízásából ura „minden földi teremtménynek” és uralkodnia kell fölöttük (GS 12). Minden egyes embernek joga van az emberhez méltó élethez és halálhoz.

Küzdeni kell az emberhez méltó szociális állapotokért (GS 20). Az emberi tevékenység megbecsülésének és méltóságának alapja, hogy folytathatja Isten művét a teremtés tervében való részvétellel (GS 34; vö. 7). Az emberiség győzelmei „Isten nagyságának jelei” lehetnek (GS 34), mert Isten adja az autonómia kegyelmét (GS 36). A munkanélküliség összeegyeztethetetlen az emberi személy és a társadalom megbecsülésével (GS 67).

Gánóczy Sándor

→ alázat, ember, felelősség, humanitás, Isten dicsősége, karitás, karizma, személy, szolgálat, szolidaritás, teremtmény

megértés

Az ész az előtte álló tárgyat az általánosan ismert összefüggések és törvények keretein belül *magyarázza* és ezáltal fölébe kerekedik, az értelem viszont a *megértésben* még egyszer átgondolja a hallott és leírt dolgokat, hogy így *megismételje* azokat. Mivel a hit Istennek Izraelhez és a népekhez fordulásának eseményével való egyetértés, nem lehet általánosan magyarázni: a hit Isten szavának megértéséből él. Isten Lelke megtöri népe szívének keménységét és a hívőt értelmessé teszi.

A világ és az emberek fölötti uralomra törő ember előtt föltárja Isten szavának ígérését és ítéletét. Ezért kell megkülönböztetni a Szentírás csupán történeti ismeretét (notitia) a benne rejlő isteni szó elismerésétől (fiducia). Mivel a bölcsek értelme nem tudja megérteni Isten szavának esztelenségét (1), Isten szavának Lelke (2) készíti magát az embert szavának tevékeny megértéséhez (3).

1. *Az értelenség.* Amikor Jézus imádkozva hálát ad az Atyának, hogy az eljövendő országról szóló evangélium jelentését „elrejtette a bölcsek és az okosok elől és kinyilatkoztatta a kicsinyeknek” (Mt 11,25), akkor Isten szavának megértését nem csupán a gyengék isteni kiválasztásához, hanem a szívüket és veséket vizsgáló Ige bírói hatalmához is kötötte. Isten szava a nincstelenek értelmes és tiszta szívét keresi, azokét, akik éheznek és szomjazzák az Isten szavát: „Mindent megértének azok, akik keresik az Urat” (Péld 28,5). Mivel az ige tüntető meghallgatása még nem jelenti annak megértését is, Jézus nagyon érthető példabeszédekkel tanít: „a kívülállóknak azonban mindent példabeszédekben mondok el, hogy nézzenek, de ne lássanak, halljanak, de ne értsenek, nehogy megtérjenek és bocsánatot nyerjenek” (Mk 4,12). Isten igéje a szív értelenségét leplezi le.

2. *A megismerés Lelke.* A babiloni tornyot építő emberek értelme – akik a népek között akarnak maguknak nevet biztosítani – a népek értelmetlenségéhez és szétszóródásához vezet (Ter 11,1-9). A Szentlélek pünkösdi kiáradása minden népnek a maga nyelvén tette érthetővé Isten Izraellel és a népekkel kötött szövetségének jelentését. „Mindenki üdvözülni fog, aki segítségül hívja az Úr nevét” (vö. ApCsel 1,14; 2,1-36). Mivel magát Jézust „minden mértéket felülmúlóan” töltötte be Isten Lelke (Jn 3,34), nemcsak „a tudatlanok és tévelygők iránt tudott megértő lenni” (Zsid 5,2), hanem Lelkét a tanítványokra is kiárasztotta, hogy megismerjék az írás értelmét, fölismerjék dicsőségét és tanúskodjanak mellette.

3. Isten akaratának megértése

Isten szavát helyesen csak akkor lehet megérteni, ha megteszik, hiszen szavával újítja meg magát a teremtést. Amint az Isten akaratának megértése szeretet nélkül üres marad, éppúgy a szeretet cselekedetei Isten szavának megértése nélkül vakok maradnak. „Aki pedig igazságot cselekszik, a világosságra jön” (Jn 3,21).

Peter Eicher

→ belátás, értelem, gondolkodás, megismerés, megvilágosodás

meghívás

[-> hívás](#)

megigazulás

A *megigazulás* szóval a jog világából vett képben a keresztény tanítás lényeges magvát fejezzük ki: Isten tiszta kegyelemből szabadítja meg az embert bűnösségétől és teszi *igazzá* (latinul = *iustum facere*, főnévként: *iustificatio*), azaz teljesen Istenhez hasonlóvá, Istengyermekké. Ezáltal jön létre a lelki élet legalapvetőbb feltétele. Keresztény lelkiségről csak a megigazulást feltételezve beszélhetünk. A fogalom tartalmát magában a Bibliában – és azon kívül is – ezek a szavak is jelzik: *megmentés, megváltás, kiengesztelés* (és a ma különösen fontos) *felszabadítás*.

1. *A Szentírás a megigazulásról.* Az ószövetségi megigazulás-fogalom alapja Isten igazságossága és az ember egyetemes bűnének ténye. Az Újszövetségben (főleg Szent Pálnál) a megigazulás Jézus Krisztus evangéliumának foglalatja: Isten nem hagyja bűnben az embert, hanem megszabadítja őt a bűn fölött ült ítéletben. Az ítélet keménysége Krisztus keresztségének és feltámadásának eseményében mutatkozik meg, egy embertelen szituációban, melynek szentírási ismertetőjegye a „törvény”. A legfontosabb szentírási helyek: Róm 3,9-26; 4,25; 5,18; Gal 2,15-21; Ef 3,8-12; Jn 3,19-21; 5,19-30. A Jak 2,14-26 a szeretet cselekedetének szükségességét, mint a hit és megigazulás beteljesülését hangsúlyozza.

2. *A megigazulás tana a történelemben.* Mindig akkor játszott szerepet, amikor az egyház hite kritikus helyzetbe került. Így mindjárt kezdetben (Pál apostol), majd a súlyos következményekkel járó vitában a kegyelem elsőbbségéről Szent Ágoston és Pelagius között, de legelsősorban a XVI. század reformtörekvéseiben (Luther, Zwingli, Kálvin). Az akkor bekövetkezett szakadás a megigazulás tanának jegyében történt. Elsősorban a lelkiéletéről volt szó: meddig ér a bűn, milyen kapcsolat van az ember szabadsága és a kegyelem között, milyen következményei vannak Isten megváltó tevékenységének? Gondolkodásuknak és életmódjuknak megfelelően különböző módon válaszoltak erre a reformátorok és a katolikusok (trienti zsinat). Az ökumenikus párbeszédben időközben kiderült, hogy ezek a vélemények nem lehetnek okai az egyházszakadásnak, hanem a megigazulás ténye ma is – mint azelőtt, bár más vonatkozásban – a keresztény lét és gondolkodás lényegéhez tartozik.

3. *A megigazulás spirituális jelentősége.* A megigazulás nyitja meg az ember útját Istenhez. Konkrétan a szeretetben történik az egyház közösségében. Elsősorban Isten megkegyelmező tevékenysége: egyedül Isten tudja az embert a maga képmásává alakítani és ezt meg is teszi, mert szereti teremtményeit. Radikálisan szereti őket, vagyis szentháromságos léte teljességével – az Atyának tulajdonított irgalommal, az emberré lett Isten Fia üdvözítő tettével és a Szentléleknek a megigazultban lakásával. Isten totálisan szeret, jóságával elfogadja és teljesen átalakítja az embert minden dimenziójában, *testben és lélekben*. Isten totálisan szeret, azaz az embert teljes test-lélek valóságában ragadja meg és formálja át. Megkegyelmezése az elsődleges esemény a megigazulás folyamatában. Az ember oldaláról is megfelel ennek egy folyamat, amit a kegyelem vált ki. Fázisai: az emberi szabadság aktualizálása, Isten szeretetének elfogadása a hitben, a megtérés krízise és ennek végrehajtása, a megszentelődés érlelődése a végső beteljesülésig a halálban.

E történet evangéliumának gyógyító szerepe van: az emberi lét kérdéses voltát, ami az ember velejéig hatol, érinti bűnössége. Ha meggyógyul, akkor az ember a legnehezebb egzisztenciális kérdéseire is megkapja a választ. Ennek jelei az Újszövetségben Jézus gyógyításai. Ettől a választól kel életre a keresztény hit, s lesz hordozója a keresztény öröme és ünnepeknek.

A hit válasz egy igazán örömhírré, az evangéliumra. Ezt az örömhírt igazán akkor kapja meg az ember, ha a hitvallás és a szeretet cselekedetei által emberek közösségében, az egyházban kapja. Így a megigazulásnak közösséget formáló ereje van.

A megigazulás az a tény, amely által Isten üdvössége mind az egyén, mind a világ számára történeti valósággá válik: Isten szeretete fölébreszti a teremtmény szeretetét. A megigazulás hite behatol az isteni megváltás titkába (szentháromsági vonatkozás) és a világtörténelembe, mely pozitív előjelet nyer tőle mint Isten által irányított és elfogadott történelem. A mai teológia és a spiritualitás próbálja megmutatni és megvalósítani a megigazulás felszabadító jellegét.

Wolfgang Beinert

→ bűn, elidegenedés, evangélium, fölszabadítás, föltámadás, hit, kegyelem, keresztség, megváltás, parancs, szabadság

megismerés

Az ember megismerőképessége és az őt körülvevő valóság megismerhetősége mindig alapvető témája volt az emberi igazságkeresésnek. A filozófia, a teológia megfelelő részei, ma pedig különösen a pszichológia foglalkoznak e témával. Spirituális szempontból mindenekelőtt az a kérdés, hogy a lelki életben, tehát a konkrétan gyakorolt belső vallásosságban megismerhető-e az Isten és miképpen. A Szent Ágostonra és Aquinói Szent Tamásra épülő középkori lelki teológia különbséget tett a *természetes*, a *természetfölötti* és a *misztikus* istenismeret között. E hármas különbségtétel mindmáig érvényes és használatos.

1. A lélek *természetes* ismeretmódját az öt érzékszerv határozza meg. A szemével, fülével, stb. érzékelheti az ember a világot, és mint értelmes lény megláthatja benne „Isten lábnyomát” (Bölcs 13; Róm 1,20). A szem és a fül a lélek természetes kapui a Szentírásban őrzött és az Egyház által hirdetett Isteni kinyilatkoztatás befogadására.

2. Ezenkívül a lelki irodalomban általános a *természetfölötti* istenismeret, de a *természetfölöttit* nem szigorúan teológiai, hanem inkább a modern *transzpszichikai* vagy *érzéken kívüli* értelemben használják.

Azt a tapasztalatot értik rajta, ami a lélek *belső érzékeivel* olyan isteni igazságokat tud közölni, amelyek nem kívülről jönnek, hanem amelyeket a Lélek közöl – már a skolasztika is használta a *suggestio* szót –, s a lélek látomásos szemlélődésként vagy hallható sugalmazásként fogad. A lelkiélet mesterei általában megegyeznek abban, hogy az ilyen *természetfölötti* módon nem magát Istent ismerik meg, hanem egyik küldöttét, egy teremtett értelmes lényt – angyalokat, a Szűzanyát, szenteket vagy a földön élő embereket, akik önmagukról adnak hírt vagy Isten üzenetét közvetítik.

Az ilyen ismeretek *gonosz szellemektől* – ördögöktől vagy emberektől – is származhatnak és istenellenes mondanivalót tartalmazhatnak. Továbbá a valóban *természetfölötti* területről származó ismereteket a saját tudattalanból vagy tudatalattiból fölmerülő képektől a pusztá jelenség szintjén nem lehet megkülönböztetni. Ezért a lelkiélet mesterei az ilyen ismeretnek nem tulajdonítanak túl nagy jelentőséget (ha jó eredetűek, maguktól jó következményük lesz!), hanem inkább eltanácsolnak tőle, minden esetben azt javallják, hogy össze kell vetni a Szentírás és az Egyház tanításával.

3. A *misztikus* megismerésmód nem külső vagy belső érzékszervek közvetítésével történik, hanem Isten közvetlenül „megéri” a lélek személyes magát, a lélek szubsztanciáját. Isten örök, boldogító színelátásától ez a megismerési mód abban különbözik, hogy nem Istent, hanem a saját emberi *természetét* tapasztalja meg az ember, a maga legmélyebb valóságában. Olyannak ismeri meg, mint amit Isten lényegileg átformált, az Ő természetében való részesedés által.

A misztikus megismerés ezért „sötét” megismerés, a tapasztalatot nem tudja megfelelő fogalmakba önteni, de azt „tudja”, hogy nem csupán Isten „nyomait” látta, vagy Isten „üzenetét” hallotta, hanem Isten lényegét érinti. A lelki szerzők célja, hogy az embert a *természetes* megismerésből a *természetfölöttin* át a *misztikus* megismeréshez vezessék, mert csak ettől lesz nyilvánvaló a hit és alakul át az ember Krisztushoz hasonlónak.

Reinhard Körner

→ álm, angyal, beteljesedés, bölcsesség, ekstázis, érzékek, istenélmény, látomás, lélek, megvilágosodás, misztika, pszichológia, részesedés, tapasztalat, tudás

megtérés, bűnbánat

Minden vallás feltételezi, hogy az ember érték-beállítottságú és lelkiismeretében tudja ennek követelményeit. A kötelező értékek rendje megtalálható minden vallásos közösségben és ezt a rendet a büntetés kilátásba helyezésével biztosítják. Az ember alapélményéhez tartozik, hogy mindenki hibázik, nem teszi a jót vagy vét ellene és bűnössé válik. Az ember válságba kerül, büntetést von magára és bűnbánatot kell tartania. Ennek célja a bűnösség belátása és a megtérés, a viselkedés megváltoztatása.

A Szentírás első lapjai elmondják, hogy az ember története kezdetén fellázadt Teremtője ellen. Ezzel magára vonta Isten büntetését: megszűnt a bizalmas istenközösség. Megromlottak az élet feltételei, az ember rosszrahajló lett (vö. Ter 3). Értéktudata beszűkült és ellentétbe került a jóval, örömet lelte a rosszban. Lelkiismerete azonban nyitott maradt Isten számára és a megtérés lehetőségére.

A bűn héber alapszava *het, hatat*, értelme: elhibázás (a parancsolt jó elmulasztása), ellentétes értelmű fogalompárja a megtérés (súb, tesubá). A megtérés a helytelen magatartás megváltoztatását jelenti, valamint a bűn fölszámolását jóvátétellel (az emberek között) és többnyire kultikus vezekléssel (böjt, áldozat, bűnbánati cselekmény: vö. Joel 2; Jón 3,7; Jud 4,10; Iz 63).

A görög alapfogalom, ami később az Újszövetség központi fogalma lett: *metanoein, metánoia*, eredeti jelentése: utólag elismerni, az értelmet megváltoztatni, megbánni. A Szentírásban e szó a magatartás és az érzület megváltoztatása a szövetség Istenével és parancsaival kapcsolatban. A Sinai szövetség rendjének, mindenekelőtt a tízparancsolatnak a célja a helyes út megmutatása (tora = útmutatás) és ezáltal az áldás és az élet teljességének megszerzése (Kiv 20; MTörv 5; vö. MTörv 28; 30,11-20). Izrael szövetségi története Isten nevelésének története (l. az üdvösségtörténet keretében a könyvek sorrendjét: Bírak, Sámuel, Királyok, Krónikák: bűnbeesés, büntetés, megtérés, béke, üdvösség (vö. Bír 2,11-19; de a próféták vádbeszédei is: Iz 1,2-7.18-31; 9,7-20; Jer 1,16; 5; 11; Ez 20; 22).

Az igaz próféták a bűn fogalmát azzal mélyítették el, hogy megmutatták: a bűn hűtlenség Isten ellen, hátlatlanság, vétek a felebaráti szeretet és az igazságosság ellen (vö. Iz 1,10-17; 5,8-24; Jer 5,9; Ám 2; 6; Oz 12; Mik 3; 7,1-7). Ezért nemcsak a külső rituális bűnbánati cselekményeket, hanem a szív megtérését is sürgették (Jer 7: „engedelmességet, nem áldozatot”; Oz 6,6; Mik 6,8; vö. MTörv 6,4; Lev 19,18), mégpedig minden egyes emberét (Ez 18,33).

Az üdvösségtörténet előrehaladtával az elmélyülő Isten- és önismerettel együtt születik a fölismerés, hogy senki, még a parancsokat megtartó ember sem tökéletesen tiszta és jó Isten előtt (Zsolt 51). Ezért van szüksége az ember szívének a megváltozás kegyelmére, ami azáltal történik, hogy Isten újból népéhez fordul az „új szövetségben” (vö. Jer 31,31-33; Ez 36,26-28: „Új szívet adok nektek és új lelket oltok belétek”).

Két mondat fejezi ki a belátó ember Isten előtti szituációját: „Térjete vissza hozzám és Én is visszatérek hozzátok” (Mal 3,77) és „Téríts magadhoz minket, Uram, és mi megtérünk” (Siral 5,21). Az Isten Szolgájának helyettesítő, engesztelő szenvedésének ígérese (Iz 52,13-53,12) Isten megváltó művére, végleges emberhez fordulására mutat: „az én igaz szolgám sokakat igazzá tesz”.

A Keresztelő bűnbánati felhívása és az ehhez kötött bűnbánati cselekmény, a keresztség vezet be az üdvösség végső időszakát (Mk 1,4; Mt 3,2). Jézus, a megígért Üdvözítő magáévá tette ezt a követelményt, s a mindenkin könyörülő Isten végleges közösségének följánlásával alapozta meg („Isten országa”, vö. Mk 1,15; Mt 4,17). A metanoia önátadást jelent a Jézus Krisztusban önmagát kinyilatkoztató Atyaisten felé, amit az Újszövetség egyébként hitnek nevez (Mt 6,33; 7,21; 11,28-30; 18,23-35). Ezért fordult Jézus tudatosan a bűnösökhöz és

Izrael elveszett fiaikhoz (Mt 9,9; 12,7; Lk 15), megtérésre szólította fel őket és megbocsátotta bűneiket (Lk 7,35-50; Jn 8,3-11).

Aki hisz Jézus tanításának és csatlakozik hozzá, szabadabbá lesz a bűn hatalmától, megváltozik a szíve (Mt 7,15-21; 15,1-20; 23,27), s Jézus szavai szerint szerető engedelmséggel képes megfelelni Isten akaratának és példájának (vö. Mt 5,48; Lk 6,36 és a hegyi beszéd). Megtérés nélkül az ember önmagától akar megigazulni (Mt 13,10-17; 18,23-35; 23; 25,31-46; Lk 15,25-30; Jn 9).

Szent Pál, aki korábban farizeus volt, saját élményéből fedezte fel, hogy a törvényhez hű jámborság öngazolásának *bűne* vakította meg őt, s ezért nem látta a megtérés és a Jézus Krisztusban megnyilvánuló isteni irgalom elfogadásának szükségességét (vö. Róm 3; 5; 7; 9-11). Csak aki alázattal és hittel elfogadja Isten Jézus Krisztus által érkező bocsánatát, az szabadul meg a bűn hatalmától s lesz képes az Atya akarata szerint megtérni a hitre és a szeretetre (Gal 5). Amikor Jézust mint istenkáromlót ölték meg Izrael vezetői, nyilvánvalóvá lett megtérni nem akaró öngazoló vakságuk (Lk 23,24; Jn 12,20-43; 15,18-16,4; Róm 10,16-11,10). Isten Fiának halála ugyanakkor kinyilvánította a minden embert menteni akaró Isten végtelen irgalmát (Jn 3,16; Gal 3,13; Róm 3,21-26; 5,12-21; 11,30-32).

A hit és keresztség által az ember megszabadul a bűntől és a Krisztussal való közösségben a Szentlélek által elnyeri a képességet, hogy megtehesse Isten akaratát (1Kor 6,11; Fil 2,12; Róm 7,6). A keresztény ember új alapmagatartását Szent Pál apostol „szeretben tevékeny hitként” írja le (Gal 5,6). A keresztény azonban nem mentesül a gonosz kísértésétől, meg kell őriznie a hitben az új szabadságot. Ezért figyelmeztet az Újszövetség minden könyve, hogy maradjunk közösségben Krisztussal és az Egyházzal és működjünk együtt a kegyelemmel (vö. Róm 12,9-20; Kol 3; 1Tim 4; 2Tim 3; Jak 2,14-26; 1Pét 4; 2Pét 1,3-11; Jel 2).

A Zsidó levél egyenesen fölteszi a kérdést, hogy vajon megtérhet-e még egyszer az, aki könnyelműen elszakadt Krisztustól (vö. 6,4-7). Az ősegyház azonban szilárdan meg volt győződve arról, hogy Istentől minden ember megkapja a kegyelmet, hogy megtérjen és a elnyerje bűnei bocsánatát.

Ezért szentírási szemmel nézve a megtérés: hit Isten szeretetében, kiengesztelődés (2Kor 5,11-21) és az Egyház közösségében Krisztussal való élet. Alaptétel értékű: aki önmagát keresi, elveszíti magát, aki Istennek és felebarátainak átadja magát, az megnyeri önmagát (vö. Lk 9,23; Jn 12,25).

Az ősegyház a II-III. századtól a bűnbánat szentségét sajátos bűnbánati fegyelemmé fejlesztette, és sokféle eszközt kínált a kegyelemben való megmaradásra, a kegyelmi állapot megőrzésére, a bűn eltörlésére és legyőzésére s a jóban való növekedésre. Ez részben az Egyház által ajánlott bűnbánati cselekmények túlhangsúlyozásához és az Isten akarata iránti mindig újra gyakorlandó önátadás elhanyagolásához vezetett. Ennek ellenhatásaként a reformátorok joggal utaltak Isten üdvözítő tetteire, s szólítottak fel a lélekből való élet melletti döntésre.

Ma nem csupán a bűnbánat szentsége van válságban, hanem maga a megtérésre és bűnbánatra szóló felhívás is. A modern ember maga akarja a saját életét kialakítani, s ehhez a saját elképzeléseit valósítja meg. A közgondolkodás föltételezi, hogy a *tekintélyi* értékrendek és a *társadalmi kényszerek*, vagyis a hagyományos értékrend vagy a társadalom egyéb értékrendjei elidegenítik az embert önmagától. Úgy véli, hogy a bűn mint Isten parancsa és rendje elleni lázadás, az egyház ideológiai fegyvere az ember leigázására. A modern értelmezésben a bűn csak egyet jelenthet: a saját én meg nem valósítását. Eszerint az önmegvalósítás folyamatában előfordulhatnak hibák, az ember tévutakra léphet, s különböző függőségekbe kerülhet, de tanulással, önmaga jobb megértésével, emberbaráti körülmények között ezek leküzdhetők. Így a megtérés: rátalálás az ember saját lényére, igazi önmegvalósítására.

A tapasztalat azonban azt mutatja, hogy az autonóm, azaz önfejű és önmagát igazoló ember nagyon sok hibát követ el, s végül elpusztítja magát; elveszti az igaz életérzést, s lehetetlenné válik számára az igazságos, igaz és szeretetteljes emberi közösség. Az Isten képmására teremtett ember csak Isten és az Istentől kapott rendeltetés alázatos elfogadásával találhat utat az igazi élethez és a szeretethez. Mint dialógusra teremtett lény egyedül az Isten megmentő szeretete és a felebarátok iránti odaadásban nyerheti el azt, ami jó, ami életet és üdvösséget ad. „Aki nem szeret, a halálban marad” (1 Jn 3,14). Isten szeretete megszabadít a hamis önszeretettől és segít abban, hogy önmagunkat, a felebarátot és a jót helyesen szeressük. Aki engedi, hogy Isten igazsága és szeretete megragadja, megtalálja azt az élethez vezető utat, melyet Jézus Krisztus nyitott meg.

Otto B. Knoch

→ bűn, elidegenedés, gyónás, haladás, hegyi beszéd, irgalmasság, istenképiség, kegyelem, keresztség, kiengesztelődés, krízis, lelkiismeret, parancs, rossz

megújulás a Szentlélekből

1. *Történeti háttér.* Az Egyháznak a Szentlélek erejéből történő megújulása, egy „új pünkösöd” várása volt a II. Vatikáni Zsinat egyik indítéka. Belőle nőtt ki az – isteni kezdeményezésnek értelmezett lelkipásztori jelleg áttörésével együtt – a 70-es évek elején német nyelvterületen a *megújulás Isten Lelkéből* elnevezésű kezdeményezés, mely F. Kuntner, J. Stimpfle és O. Wüst püspökök azonos című dokumentumában nyert megfogalmazást. A püspökök így fogalmaznak: „hangot akarunk adni annak az újdonságnak, mely az Egyházban a Szentlélek irányításával jelentkezik és termékenyvé akarjuk tenni azt az Egyház és közösségei javára. Az általunk előterjesztett dokumentum nem lelkipásztori tervezés eredménye, hanem a zsinati megújulás egy konkrét folyamatát írja le, mely arra irányul, hogy megújítsa a lelkipásztorkodás alapjait és a karizmákat, hogy hatásosabbá tegye az egész Egyház lelkiességét és utat mutasson az eleven népegyház felé... A plébániákon dolgozó papok és laikusok, nemkülönben a szerzetes előljárók bátorítanak minket, hogy az előtárt utat a minden emberi cselekedetet megelőző isteni kegyelembe vetett bizalommal kezdjük el” (Előszó).

E kezdeményezés lelki profilja egy olyan összehasonlításból válik láthatóvá, mely egymás mellé állítja az újszövetségi egyházat, melyet *megettérő közösségnek* lehet mondani és a (konstantini) államegyházat, mely a születéssel átvett és a társadalom által támogatott kereszténységet eredményezett, de nem tételezte fel minden egyes hívő személyes hitét. A II. Vatikáni Zsinat által kezdeményezett egyházképet „a személyesebben meghozott hitbeli döntés” határozza meg, „úgyhogy sokan elevenebb istenismeretre jutnak” (GS 7).

2. A lelki mozgalmakhoz való viszony

A *megújulás Isten Lelkéből* nem új lelki mozgalom, hanem az Egyháznak a keresztségből fakadó alaplelkiességében gyökerezik, amit a Szentlélek működése sokszorososan áthat (Isten igéje, szentségek, hivatalok, karizmák) és ami az Egyház minden tagjában és részében ugyanaz (vö. Ef 4,3). Ebből differenciált viszony adódik az újabb lelki mozgalmakkal, amelyekben ez az alapvető spiritualitás a különös célok, módszerek, karizmák vagy lelkipásztori-pszichológiai hangsúlyok révén kap sajátos formát. Ha impulzusokat veszünk át a lelki mozgalmakból, amelyek eredetüket tekintve Isten ajándékai az egész Egyháznak (vö. 1Kor 12,7), akkor ez a Szentlélek különböző működései iránti tiszteletből fakad a mindenkori feladatnak és a lelki sajátosságoknak megfelelően. Az a lelkipásztorkodás, amely a kereszténység alapelemeihez vezet (hitre, reményre, szeretetre, az Egyház és Isten melletti alapvető döntésre, a szentségek vételére és a karizmák elfogadására), azzal is összhangban van, ami az újabb lelki mozgalmakban közös.

3. *A megkereszteltek katekumenátusának* különböző formái alakultak ki: a plébániákon, lelki közösségekben *szemináriumokat* tartanak, ami azt jelenti, hogy a résztvevők 7-14 héten keresztül hetenként egyszer oktatásra, imádságra, lelki megbeszélésre jönnek össze. A *rövid szemináriumok* (csak indításokat adhatnak!) 3-5 napig tartanak. A *lelkigyakorlatok* az Istenhez tartozás elmélyítésére és megérlelődésére szolgálnak.

A katekumenátus befejezéseként a résztvevők egy ún. *megettérési liturgiában* megújítják keresztségi fogadalmukat és ismét elfogadják az Istentől felkínált karizmákat.

Heribert Mühlen

→ beavatás, bérmlás, egyházközség, individuáció, karizma, keresztség, Lélek gyümölcsei, lelkipásztorkodás, Szentlélek, szentség, szó/ige

megvallás, hitvallás

A megvallás a személyes meggyőződés feltárása vagy elkövetett cselekedetek bevallása mások előtt. Történhet szabad elhatározásból vagy kényszer hatása alatt.

A hívő ember átéli a vallomás szükségességét és fontosságát:

- a) saját hívő közösségében, aminek hivatalos formái a hitvallások;
- b) nem hívők körében abban az esetben, amikor a hívő élet gyakorlása megköveteli a „színvallást”.

A vallomásban a hívő nem csupán tételeket mond fel, melyek igazáról meggyőződött, hanem nyíltan megmondja Istenhez, Jézus Krisztushoz és az Egyházhhoz tartozását és ezzel igaznak vallja a hitvallása tartalmát.

Aki megvallja Jézust, azt Jézus is megvallja az utolsó ítéleten (Lk 12,8; Mt 10,32). Ez a megvallás egyszer s mindenkorra szól, tehát végérvényes, de állandó megújításra szorul. A Róm 10,9 szerint a szívben ápoltság szóbeli megvallásra törekszik; a Gal 5,6 szerint „a hit, amely a szeretetben teljesedik ki”, megvallássá lesz. A Szentlélek teremti meg a lehetőséget: „azt se mondhatja senki: Jézus az Úr, csak a Szentlélek által” (1Kor 12,3; vö. Lk 12,12).

Szent János tanúsága szerint Jézus elfogadja a csak rá vonatkozó vallomásokat az első meghívottaktól (1,49; vö. 1,29-34), a szamaritánusoktól (4,42), Pétertől (6,69), Mártától (11,27), Tamástól (20,28). Keresztelő Szent János „megvallotta, nem tagadta, hanem megvallotta: nem én vagyok a Messiás” (1,20). A zsidók úgy döntöttek, hogy aki a Krisztusnak vallja Jézust, azt kitzsítják a zsinagógából (9,22; 12,42). A Zsidókhoz írt levél a Jézus megvallásában való hűség kitartást sürgeti (Zsid 4,14; 10,23; vö. 1Jn 4,2; 2Jn 7).

Így érthető, hogy a hit megvallása kötelező, azaz elkötelezi a hitvallót mint döntő és végső szó, ami után többet nem kell mondani. Aki a Szentlélek erejével ilyen komolyan *színt vall*, kockázatot vállal magára; de abban a tudatban teszi, hogy az Emberfia is megvallja őt „Isten angyalai előtt” (Lk 12,8).

Josef Pfammatter

→ döntés, hit, individuáció, keresztség, tanúság

megváltás

1. A *megváltás* mint keresztény téma a mai szekularizált világban alig talál visszhangra, vagy megértésre. Ma már sokszor a hívek is alig veszik észbe, hogy a megváltás Istennek Jézus Krisztus által a bűntől és a halál igájából megszabadító műve.

Ha ma a *megváltás* egyáltalán szóba kerül, többnyire a világon belüli dolgokra szorítkozik. Így beszélnek például megváltó halálról. Eszerint az a megváltott, akinek már nem kell élnie, egyszer s mindenkorra megszabadult az elviselhetetlen teheről. Vagy ha egy tűz hosszabb fogságból szabadul, megváltó eseménynek számít.

Emellett egyértelműen megmutatkozik, hogy az ember milyen reménytelenül be van zárva a születés és a halál közti szűk térbe, még akkor is, ha természettudományos és technikai haladásával kitágította ezt a teret.

Egyébként általánossá vált, hogy a megváltás helyett felszabadításról vagy megszabadításról beszélnek, ami hasonlíthatatlanul közelebb áll az újkori emberhez, mint a megváltás régi fogalma. A felszabadítás ugyanis alkalmas eszköznek tűnik, hogy eltüntesse a bajokat és a kényszert, ami miatt szenved az ember. Az ember azt hiszi, hogy erre van leginkább felkészítve. Hogy mennyire elterjedt a meggyőződés az önmegváltás lehetőségéről és megvalósíthatóságáról, azt nem csupán a régi közkeletű ideológiák újabb megjelenései bizonyítják, hanem a tőlük idegen, sőt velük ellentétes mozgalmak is, melyeket *New Age* néven foglalnak össze. Ezek az ideológiák és mozgalmak – függetlenül értelmese nem magyarázható és szándékosan is homályban tartott, nagyon különböző célkitűzéseiktől – mind az ember önmegváltását akarják elérni.

Mégis: ezekben a tudományos vagy spirituális törekvésekben, melyek a jelen világot egyszer s mindenkorra „boldog” világgá akarják változtatni, a keresztény hit szempontjából nézve az ember önmagához menekülése állapítható meg, ami valójában az ember önmaga elől való menekülése. A minden erővel önmaga megváltására törekvő ember alapjában véve tudja, hogy üresjáratban van, és szüksége van egy emberfölötti hatalomra, hogy megfordítsa a sorsát és megszüntesse bajait. Világos pillanataiban az ember is tudja, hogy a megváltás megtapasztalása több és mélyrehatóbb, mint az elviselhetetlen bajok és kényszerek előli befelé fordulás és nem cserélhető fel semmiféle önmegváltással. Ilyenkor közeledik az ember a keresztény hit alapja és központja felé.

2. *A megváltás a Szentírásban.* A bibliai ember alapvető mondanivalója Istennek nem más, mint a buzgó kérés: „Uram, könyörülj rajtam!”. Ebben két dolgot fejez ki:

a) A könyörgő ember tudatára ébredt, hogy a létét érintő végső és legmélyebb bajainak oka ő maga azzal, hogy Isten parancsainak nem engedelmeskedett, és ezen a maga erejével nem tud segíteni. A szent szerzők a lehető legvilágosabban fejezik ki, hogy mélységes elesettségéből, rabságából és bűnösségéből – ha egyáltalán lehetséges – csak Isten tudja megszabadítani az embert.

b) Másrészt a megváltó irgalmat kérő imádságban kifejeződik az imádkozó ember rendületlen meggyőződése, hogy Isten, akihez fohászkodik, korlátlan jóssággal fordul az emberhez – még mielőtt segítségül hívná.

Ha egyenként szemügyre vesszük a megváltásról szóló ószövetségi helyeket, először az világlik ki belőlük, hogy Isten megelőző, megváltó jóssága kiterjed az egész teremtett világra, az emberre éppúgy, mint minden másra, és megáld mindeneket. Különös hangsúllyal szólnak Jahve megmentő tevékenységéről. Minden szentírási helyen a nép jóllehet evilági, de emberileg el nem hárítható veszedelemből való szabadításáról van szó (Bír 3,9; 1Sám 11). A szabadítások hatalmas mintája az Egyiptomból való kivonulás (Kiv 3,7; 6,2-8; MTörv 26,5-10), melynek élménye a zsoltárokból is visszhangzik. Éppen Jahve szabadító tetteiből tudja

Izrael, hogy Isten választott népe lett. Később ennek analógiájára magasztalják és dicsőítik Isten megváltó művét a babiloni fogságból visszatértek (Iz 43,1; 44,21).

Emellett az egyes izraelita személyesen is Istentől vár megváltást sokféle veszélyben, főleg amelyekben a halál fenyegeti és éri utol. A veszedelem azonban nemcsak külső, az ember belsejében is lakik (Ter 6,5; 8,21; Jer 13,23; 17,9), s mint bűnös rend-ellenesség tapasztalható. Ettől a bajtól soha, semmiféle erőfeszítés árán sem tud megszabadulni az ember. Ehhez Isten bocsánatára és visszafogadására van szükség (pl. Zsolt 39; 51; 130).

Végül az Ószövetségben nem idegen az a belátás, hogy Isten megváltó tevékenysége egyetemes, azaz mindenre és mindenkire kiterjed; igazságot és megváltást ígér minden szegénynek (Iz 9,2-7). Minden nép békéje (2,2-5) és a természet békéje (11,6-9; 65,17-25) is lehetségesnek tűnik.

Az újszövetségi helyekre jellemző, hogy minden megváltásra vonatkozó kijelentés és tanítás Jézus személyéhez és életéhez kapcsolódik, akár a *földi*, akár a *megdicsőült* Úrról van szó. Jézus mint Krisztus a végleges Megváltó (Lk 10,23), s művét Isten minden emberhez forduló megbocsátásának és megváltásának kell tekinteni (Lk 15; Mt 20,1-15). Halála és feltámadása előtt a bűnbocsánatban és a betegségek gyógyításában Jézus az ember teljes emberi üdvösségével, a testi-lelki egészség visszaállításával törődik (Mk 2,1-12; Lk 13,10-17). Főleg az ördögűzésben mutatta meg az istenország megváltó jellegét (Lk 11,20; Mt 12,28). Rendkívüli módon beszél Jézus Istenről, amikor az embereket új magatartásra tanítja, amely megszabadítja őket az addig fogva tartó *hatalmaktól* és amelyben az igazi emberség biztosítékát adja.

A megváltás és megszabadítás húsvét utáni értelmét mindenekelőtt Pál apostol bontja ki. Különösen a Fiú megszabadító küldetésével foglalkozik, aki eljött, hogy kiváltsa azokat, akik a törvény szolgasága alatt kiskorúak voltak, de mostantól kezdve gyermekek, akik Istent „Atyának” szólíthatják (Gal 4,4-6); szabadságra hívtak, és Krisztus, aki felszabadította őket, nem engedi, hogy ismét a szolgaság igája alá kerüljenek (5,1-13). Szent Pál említi a megdicsőült Úr által hozott megváltás univerzális antropológiai és kozmológiai jelentőségét is. Így beszél az egész teremtés megváltás után sóvárgó vágyakozásáról és várakozásáról (Róm 8,19). Ez a várakozás nem hiábavaló, mert a természet a mulandóság szolgai állapotából felszabadul Isten fiainak „dicsőséges szabadságára” (Róm 8,21). Isten gyermekei nem a testtől való megváltásra, hanem testük megváltására és végleges átalakulására várnak.

3. *A keresztény jámborság* arra irányul, hogy ellenálljon az ember minden önhatalmú megváltási kísérletének. Ez nagymértékű önfeláldozást és mély hitben gyökerező bizalmat kíván. Másrészt a megváltással megajándékozott ember mindent elkövet, hogy a „törékeny cserépedényben” hordott kincset könnyelműen el ne veszítse, sőt azon fáradozik, hogy sértetlenül megőrizze. A megváltás ajándékát nem önmagának tulajdonítja, próbál mindenki előtt a megváltás jelévé lenni mindazzal szemben, ami az embert ebben a világban lealacsonyítja, eltiporja.

Bernhad Stoeckle

→ béke, bűn, fölszabadítás, föltámadás, határ, kereszt, New Age, nyomor, rossz, szabadság, tanúság, teremtés, teremtmény, üdvösség, üdvtörténet, végesség

megvilágosodás, illumináció

A fény az ember ősi tapasztalata, s amennyire a vallástörténetben visszafelé látunk, mindenütt központi vallásos jelkép. A fény az a rendkívüli jelenség, amely a kisugárzás által önmagát teszi láthatóvá, s csak így észlelhető. A fény az, amit látunk, s ugyanakkor általa látunk minden egyebet, ami látásunk tárgya. A hajnalhasadást (a teremtéskor) először a láthatáron, keleten (oriens) észleljük, és szó szerint az orientációt, a tájékozódást teszi lehetővé.

A görög, s főként a platói filozófia a fény, a megvilágosodás, az igazság és a látott alak összefüggését állítja. „A dolgokkal való gyakori találkozásból és az együttlétből mint valami kirobbanó szikra hirtelen világosság támad, ami aztán a lélekben tovább él” – írja Plátón a híres hetedik levélben. „A lélek szeme” – hála a lét megelőző kisugárzásának – ennek világosságában lát. „Ha nem volna a szem napszerű, hogyan láthatná a nap világosságát?” (Goethe).

A Szentírásban is a *hallás* mellett a hit fényében *látás* az Istennel való találkozásnak, önmagunk megismerésének és a világ átalakításának gyakori hasonlata. „A Te fényedben látjuk a világosságot” zsoltárvers (36,10) lett a stílusmeghatározó vezérfonala a középkor és a reformáció előtti idők monasztikus, misztikus és skolasztikus hagyományainak (egészen a felvilágosodásig, amely szekularizáltan fedezte fel az értelem fényét és ezzel árnyékba akarta kényszeríteni vagy meg akarta szüntetni a hit fényét).

„Igen, Te vagy világosságom, Uram, Istenem, Te megvilágítod sötétségemet” (Zsolt 18,29). „Az Úr parancsai egyenesek, felderítik a szívet, útmutatása érthető, megvilágítja a szemet” (Zsolt 19,9). A megvilágosodás eszerint a parancsolatok megtartásával függ össze és bizonyos magatartást feltételez és ennek köszönheti magát a megvilágosodást. Ennek felel meg az ószövetségi képes beszéd Isten arcának sugárzásáról (pl. Szám 6,22-27; Zsolt 27,8), amit az Újszövetség is átvesz (pl. 2Kor 4,6), s az őselményre emlékeztet, a gyermekkorra, amikor a szülői arc mosolyogva ragyog a gyermek fölött és fényt ad neki.

A történelmi Jézussal való húsvét előtti és utáni találkozások elvezették a tanítványokat arra a bizonyosságra, hogy Ő valóban *a világosság*, mely mindenkit megvilágosít (Jn 1,9; 8,12; vö. Lk 2,32; Mt 4,14). A történelem végén a beteljesüléskor minden megvilágosul és világossá lesz (Jel 21,23; 22,5).

Már az ősegyházban összekötötték a megvilágosodást a keresztséggel, amelyben megnyílik a szív szeme és megtisztul, hogy Isten igazságát Krisztusban és az Egyházban megismerje és élni tudja. Később a teológia annak misztériumát, hogy emberek rá tudnak találni a Szentháromság hitére, megvilágosodásnak nevezi: a hit nem csupán az ige külső vagy belső hallásából ered, hanem abból és annak meglátásából is, amit Isten belsőleg és közvetlenül megvilágít, ezért az magának a Szentléleknek a műve. Az Ő megvilágosítása nélkül nem lehetséges a hit, sem mint értelmes bizalom, sem mint meghatározott hitigazságok elfogadása.

Ennek megfelelően a megvilágosodás a misztikában központi jelenség és fogalom. Mint áttörő és egyesítő élmény a vallásos út pszichodinamikájában és teodramatikájában minden vallásra jellemző a megvilágosítás (egészen a mai újvallásokig). A megvilágosodás a sajátosan keresztény misztikában – mint találkozás-misztikában – sajátos alakot ölt: mindig krisztusformájú, éppen ezért még a legspekulatívabb egységmagyarázatban (mint Eckhart mesternél) is dialógusra alapul (ami példaszerűen Avilai Szent Teréz életében és műveiben mutatkozik meg).

A megvilágosodás tiszta ajándék, ezért manipulatív módon, például kábítószerrel nem érhető el. Keresztény módon elsődlegesen nem a magunk bensejében megy végbe, hanem mások, a szegények és idegenek látásában (a misztikus Seuse Henrik az életét megváltoztató

megvilágosodást egy ronggyal játszadozó kutyában kapta). A keresztény ember szemei az Ige hallgatásakor, a kenyértörésben és a szegények szolgálatában nyílnak ki először, és úgy ragyog fel neki Isten. A személyes találkozásban megnyilatkozó isteni fény olyan hatalmas és vakító, hogy sötétségről kell beszélni: de itt a sötétség nem a helytelen életet vagy Jób Istentől való távolságát, hanem Isten fényének vakító teljességét jelenti. A megvilágosodás mindig valódi tapasztalat és egyben tapasztalhatatlanság, és csak a húsvét éjszakáján támad fény.

A keresztény megvilágosodás konkrét formája mindig Krisztusra, a világra és a felebarátra irányul, és a belőle fakadó szolgálatban rejlik sötétsége. Másként kifejezve ugyanezt: a legszélsőségesebb elragadtatás és a befelé fordulás, a felfokozott megváltásélmény és a mindennapiság, a magával ragadó istenszeretet és a józan jelenlét a világban együtt hullámzanak a valóban megvilágosodott keresztény egzisztenciában.

Gotthard Fuchs

→ belátás, ekstázis, fény, fölemelkedés, gondolkodás, hit, igazság, látomás, megismerés, misztika, szolgálat

menekülés

Menekülni annyit jelent, mint elveszíteni a hazát, jogi védelem nélkül maradni, társadalmilag gyökértelenné válni és másutt új életlehetőségeket keresni. A bölcséleti és teológiai antropológiában a menekülés mint metafora több jelentést is hordoz. A Szentírás három fajtáját ismeri: menekülés életveszélyből, Isten elől és a bűntől.

a) *Menekülés veszélyek elől.* A Szentírás leírja Jákobnak, Izrael népének, Sárának, Illésnek és másoknak a menekülését. Az Ószövetség ismeri az üldözöttek jogvédelmének előírásait, a menedéjog törvényét az Izraelbe menekült külföldi rabszolgák esetében. Ezek a törvények az exodus emlékére épülnek. Az Újszövetség radikálisan fogalmazza meg ugyanezt: a menekült ember Krisztus képviselője: „idegen voltam és befogadtatok” (Mt 25,35).

A szentírási indítéknak különös jelentősége van napjainkban. 1987-ben 15 millió ember volt menekült. A segélyszervezetek politikai és anyagi okok miatt tehetetlenül állnak a megoldhatatlan feladat előtt. A politikai menedéjogot az a veszedelem fenyegeti, hogy a nemzeti önzés tönkreteszi. Ezért a keresztényeknek – ha meg akarnak felelni Isten elvárásainak – az a feladata, hogy tájékozódjanak a menekültek nyomorúságáról, a menekülés okait politikailag szüntessék meg, következményeit enyhítsék.

b) *Menekülés Isten elől.* Ó- és újszövetségi szerzők Jónás menekülésének elbeszélésétől kezdve a tanítványok elfutásán át (Jézus elfogatásakor) az irgalmas szamaritánusról és a talentumokról szóló példabeszédig a menekülés különböző formáival azt mutatják be, hogy emberek miként próbáltak kitérni Isten üdvözítő megbízatásai alól. Ennek gyökere az ember bűnre hajló természete ebben a világban, amit a Ter 3-4 mint menekülés-motívumot mutat be: Ádám elbújik félelmében, hogy ne kelljen Isten előtt leplezetlenül megjelennie és ne kelljen elmondania magáról az igazságot. Kain és Ábel történetének alapja az a tapasztalat, hogy a konfliktus erőszakos megoldása nem a remélt békét, hanem a győztes üldözöttségét hozza magával. Ezeknek a bibliai példának az aktualizálásához nagyon hasznos a modern pszichológia eredményeinek ismerete. Ugyanakkor megmutatkozik, hogy az Isten elől való menekülés nem csupán egyedi, hanem társadalmi jelenség is (lásd: mindenféle szenvedély, menekülés a titok nélküli szükséglet-társadalomba, egy szenvedés és bűntudat nélküli társadalom utópiájába vagy a felelősségtől a társadalmi rendszerek túlsúlyának láttán).

c) *A bűntől való menekülés* fogalmának értését Jézus bűnbánatot sürgető felhívásával kell kezdeni. A megtérés alapja és célja Isten üdvösségígérete. A megtérés egyúttal a hitetlenség, a szív keménysége, a hatalomvágy, a birtoklási vágy, a szeretetlenség, a felszínes jámborság – röviden a bűn – elhagyását, a bűntől való menekülést jelenti.

A menekülés fogalmának későbbi *a világtól való menekülés* értelmezése nehézségeket hoz magával, ha hűségeseink akarunk maradni Jézus szándékához. Elhibázzuk, ha a bűntől való menekülést teremtésellenes dualizmussal fedjük el, vagy csupán moralizálva illetve a világegyetemről való felelősség előli menekülésnek értelmezzük. A fogalom korszerűsítésének a hit, remény, szeretet ébresztésére kell irányulnia, hogy Isten segítségével legyőzzük a bűn világát, a pusztaság evilágiság fogságát, a személyiség elvesztését, az önzést és a szív keménységét személyes és társadalmi megjelenésében egyaránt.

Ferdinand Schumacher

→ bűn, hegyi beszéd, kivonulás, megtérés, türelem, vendégbarátság, világ

mennyország

[→ ég](#)

mértékletesség

A mértékletesség erénye egy a négy sarkalatos erény közül, az ember uralma testi és lelki erői fölött, az egész ember önuralma. A belső világ, a gondolatok, kívánságok, vágyak megfékezésével kezdődik, hogy innen a külső világban, az emberi cselekedetek külső feltételeiben is megmutatkozzék. Nem gyenge közepszerűség, nem is dualista testgyűlölet.

1. A mértékletesség mint keresztény alapmagatartás.

A mértékletesség erénye arra teszi képessé az embert, hogy földi létét nemes önfegyelmeléssel, igazságosságban és istenfélelemben élje (Tit 2,12). A mértékletes ember ismertetőjelei a józanság, az éberség és a megfontolt komolyság (1Tessz 5,6-8; Tit 2,2; 1Pét 1,13; 5,8).

2. Mértékletesség és életbölcesség. A középkorban a mértékletesség lovagi erény volt. Nagy fegyelméletet kíván, amelyik gátak közé fogja a lelki erőket, de nem öli meg és nem engedi szabadjára őket. Az erkölcsi eszmék és életcélok lenyűgöző hatása alatt, amelyekért érdemes élni, biztosítja az önuralmat. Egyúttal megadja a helyes mércét annak mérlegeléséhez, hogy a tőlünk kívánt áldozatot merhetjük-e vállalni. Az embernek tudnia kell, hogy miért él, mielőtt még korlátozza önmagát. A lemondásoknak teremtetőknek kell lenniök és sohasem vezethetnek személyes elszegényedéshez és eltompuláshoz.

Ezenkívül a mértékletesség erő a konfliktusok elviseléséhez és megoldásához. A mértékletes ember nem ragadtatja magát sem szélsőségekre, sem kicsapongásokra. Emögött bölcsesség húzódik meg. Rámutat végességünkre, megadja a képességet, hogy korlátainkkal éljünk. Ennek önmérséklet és helyes kapcsolatok a következménye. Az ember nem kísérel meg minden megtehető. Ezt bizonyítja a fogyasztás fékezése és a ránk bízott természet védelme.

A mértékletesség erénye a keresztény embert emlékezteti létének húsvéti dimenziójára: a dolgok fölötti uralom változtatja át a mulandóságot életté.

Klaus Demmer

→ éberség, erények, konfliktus, ösztön, rend

Merton, Thomas

„Sajátos feladatom az egyházban és a világban a magányos felfedező volt, aki nem csatlakozhat minden zenekarhoz a mindig újabb slágerrel, hanem kötelessége kutatni a hit egzisztenciális mélységeit a hallgatás, a meghasonlottság zónáiban és azoknak a bizonyosságoknak a területein, melyek a félelem felszíne alatt húzódnak meg. Ebben a mélységben nincs egyszerű felelet és kézenfekvő megoldás semmire. Olyasféle élet ez, amelyben a hit titokzatos módon olykor kételkedéssé lesz. Ilyenkor kérdéssé kell tenni és ki kell dobnni minden konvencionális és babonás pótlékot, ami az igazi hit helyét foglalta el.”

Így írja le hivatását Thomas Merton, aki 1915-ben született Franciaországban. Az USA-ban – zaklatott élet után – 1938-ban katolizált, 1948-tól 1968-ban bekövetkezett haláláig trappista szerzetes, „Father Louis” a Getszemáni-kolostorban Kentucky államban. 27 év alatt csak négyszer hagyta el a kolostort, utazási céllal, de írói tevékenysége világhírű és hatékony. A modern amerikai katolicizmus kiváló egyéniségei közé tartozik.

Első könyve, *A hétlépcsős hegy* (1948), megtérésének története, világviszonylatban sikerkönyv lett. Szerzetesi életének első felében elsősorban a keresztény és lelki hagyományokban mélyült el, majd rendjének szentjeiről, az imádságról és a bensőségről írt a klasszikus hagyomány szellemében: a remetékről, az alexandriaiakról, Clairvaux-i Bernátról, Ruysbroeckről, Keresztes Szent Jánosról és Avilai Szent Terézről. Mind jobban megerősödött benne az a meggyőződés, hogy hiába lépett a legszigorúbb szerzetesrendbe, magával vitte a *világot*, mert elidegenülésünk és erőszakosságunk gyökerei minden egyes ember lelkében ott vannak. Elmékedéseivel az emberi lélek belső központjáig hatolt, ahol minden egyes ember kettőssége, de egyúttal istenadta, elveszíthetetlen nemessége is megmutatkozik, és ebből a központból, ami minden emberben azonos – de a legtöbb embernél törmelékkel fődött –, tudott kortársainak lényeges dolgokat mondani.

Életének második felében energikusan, tiszta szemmel foglalt állást rendjének reformjával és hazája égető problémáival – vietnami háború, faji kérdés, polgárjogi és békemozgalom, fegyverkezés – kapcsolatban. Mindig a maga szellemi őrhelyéről és mindig szenvedélyesen fordult szembe minden hamissal. 1965-ben remetiségbe vonult kolostora egy félreeső erdejébe, de levelezését folytatta. Mind jobban elmerült a misztika távolkeleti hagyományaiban és ezekben kihívást látott a keresztény ismeretek gazdagítására. Megvallotta, hogy Japán zen szerzeteseihez közelebbinek érzi magát, mint Nyugat zaklatott, nyugtalan embereihez.

Tragikus baleset vetett véget életének 1968-ban. 60 könyvet és több mint 300 cikket hagyott hátra, melyek sok embernek új utat nyitottak a komoly lelki életre és távlatokat adtak és adnak még mindig a korunk égető problémái melletti elkötelezettséghez. Mély, személyes Krisztus-áhitata a klasszikus és modern irodalom szokatlanul széles ismeretével és írói talentumával együtt a kortársak számára a keresztény misztika legfontosabb közvetítője az Egyházban és az Egyházon kívül is.

Bernardin Schnellenberger

→ hallgatás, krisztuskapcsolat, remete, távolkeleti lelkiség, tevékenység/szemlélődés

metafora-elmélkedés

A *metafora* görög szó, jelentése 'átvitel', s olyan beszédfordulatot jelent, amelyben a tulajdonképpeni megjelölés helyett közvetett, átvitt értelmű szót alkalmazunk. A képek és a képes hasonlatok azt a célt szolgálják, hogy elképzelhetőbbé, érthetőbbé tegyék, amit mondani akarunk. Mint nyelvi kép a metafora elsősorban szellemi dolgot akar ábrázolni. Köznyelvünk sokféle metaforát ismer, amit már nem is tekintünk annak. A költészet tudatosan használja stilisztikai eszközül a metaforát.

A metafora-elmélkedés elsősorban közös elmélkedés, amely meghatározott tapasztalatok, bizonyos elmélkedő tartalmú ismeretek megszerzéséhez és közléséhez a képes beszédet használja. E módszer arra a tapasztalatra támaszkodik, hogy bár ugyanazokat a szavakat használjuk, elbeszélünk egymás feje fölött, mert a beszéd tárgyát illetően teljesen eltérnek elképzeléseink és véleményeink (vö. *béke*). A tényeket viszonylag könnyű félreérthetetlenül közölni; hasonlíthatatlanul nehezebb érzelmeinket, kívánságainkat, elképzeléseinket, ismereteinket vagy érzelmeinket kifejezni és közölni. Itt beleütközünk a nyelv korlátaiba.

Ez a korlát igazán ott mutatkozik meg, amikor Istenről, a hitről és a velük való kapcsolatról vitatkozunk. A hit és a teológia történetében erre az ún. *negatív teológia* kialakítása lett a válasz, ami ezzel a föltételezéssel dolgozik: Istenről könnyebben megmondhatjuk, hogy *milyen nem*, mint azt, hogy *milyen*.

A metafora alkalmazásának az az előnye, hogy a kép éppen mozaik mivolta miatt nem tart igényt a teljesség látszatára, hanem továbbra is nyitott és kiegészíthető marad. Így őriz meg a kimondhatatlanhoz és a titokhoz fűződő közelségét.

A metafora-elmélkedés gyakran ilyen nyelvi fordulatot használ: „olyan nekem, mint...”, és ezzel kitűnő szellemi folyamatot ábrázol, elmondja személyes tudását, illetődöttségét, hitet vall, tanúskodik, az elvont hittételeket egybeköti hitismeretének képvilágával, segít ezek feldolgozásában és elmélyítésében. Ha beépítjük a vallás gyakorlásába, jelentős szerepet kap, mert nem kötődik feltételekhez és mindenkit megszólíthat.

Christian Schütz

→ elmélkedés, nyelv, szó/ige

Miatyánk

A Miatyánk az összes keresztények nagy *közös imádsága*. Két evangélista foglalta írásba: Máté (6,9b-13) és kicsit rövidebben Lukács (11,2c-4). Sajátos értelmet nyer, ha Jézus földi életének stílusával együtt szemléljük.

Jézus első tanítványaival együtt karizmatikus prófétaként járta végig Palesztinát anélkül, hogy bármiféle kenyérkereső foglalkozást űzött volna. Tanított Isten országáról, mely „elközelgett” és Őbenne egyre nagyobb erővel valósulni kezdett (vö. a növekedés hasonlatai). Ez azonban kizárólag és egyedül Isten műve (vö. Ez 36,16-24). A Miatyánk éppen ezért *kérő* ima Istenhez, hogy hatalmas és irgalmas *Atyának* mutatkozzék a történelemben. A vándorló tanítványok tőle várnak mindent, az élethez szükséges „mindennapi kenyeret”, mégpedig „ma” (Kiv 16,4.18-22). Ilyen szituációban a holnappal törődés helytelen, fölösleges aggodalom.

A Miatyánk csoportalkotó és azonosságteremtő imádság, mert ha Isten valóban a „mi” Atyánk, akkor közöttünk testvériség van, megbocsátás van, de egyúttal azt is kérjük, hogy (Ábrahámhoz és Jóbhoz hasonlóan) mértéken felül ne próbáljon meg Isten (mint Jézust: Mt 4,1; Mk 14,38), mivel ismerjük határainkat.

Hubert Frankemölle

→ atya, imádság, Isten uralma

milícia/harc

A keresztény teológia és a spiritualitás történetében a *milícia* gyakran visszatérő fordulat: a Krisztusért és az általa meghirdetett istenországért vállalt tevékeny szolgálatot, *katonáskodást* jelenti. A sztoikus filozófia gondolataira támaszkodva a szó teljes értelmét a IV-VI. század szerzetes mozgalmában nyerte el; a kereszteshadjáratok és a lovagrendek szélsőséges politikai értelemben használták. Az újkorban a *milícia*-gondolat nagyon háttérbe szorult. Mégis megemlítendő, hogy a francia katolikus akció terminológiájában mind a mai napig szerepel a *militant*, 'elkötelezetten tevékeny hívő' kifejezés.

1. *A Szentírás tanúsága.* Az Ószövetségben a jó és a rossz, a fény és az árnyék, az Isten népe és ellenségei közötti harc állandóan szerepel. Sőt maga Isten „harcol” és siet az Ő ügyét védő népe segítségére (vö. Kiv 15; 17; Mtörv 33,29; Iz 53; Zsolt 44).

Az Újszövetség rámutat, hogy az egyes keresztények és a hívő közösség egésze az idők végéig állandó döntés előtt áll és kíméletlen harcot kell folytatni az Úrért (Mt 6,24; 12,22-30). Pál apostol Krisztusról mint hadvezérről (Fil 1,27-30; 2Tim 2), a hívő harckészségéről (1Tesz 5,8; Róm 13,12; Ef 6,10-17) beszél. Az egész Újszövetségben fel kell figyelniünk a harc krisztológiai jelentőségére: a megkeresztelt ember a feltámadt Úr szolgálatában áll (Róm 5,1-11). Az egyes ember éppúgy mint az Egyház, része az új teremtésnek (2Kor 5,17; Gal 6,15), s egyben része annak a valóságnak, ami még úton van a beteljesedés felé, amikor Isten lesz minden mindenben (1Kor 15,20-28). A Szentlélekben való részesedés ad erőt a hívőnek, hogy reménykedve elviselje a világ szenvedéseit és ellentéteit (vö. Róm 8,18-27).

2. *A milícia-gondolat maradandó jelentősége*

A keresztény élet végig a történelemben a *már* és a *még nem* feszültségében zajlik. Jézus Krisztus feltámadásával *már* megadatott a szabadulás, de a megváltás végeredménye *még nem* látható, az az egyéni élet és a világtörténelem végén jelenik meg. Átmeneti időben élünk, a feltámadás lassan haladva, „fájdalmak” (Róm 8,22), külső és belső harcok árán érvényesül. A *milícia*-gondolat ezért maradandó emlékezés az üdvösség dinamikus-történelmi jellegére, ami – ha ellentmondások között is – a győzelem útján van.

A *militia* krisztológiai értelemben lemondás, erőfeszítés, szembefordulás önmagunkkal, az élet elvesztése Krisztusért és az evangéliumért, aminek jutalmául az Úr az élet megtalálását ígerte. Ez a megtalált új élet az a kincs, amit törékeny cserépedényben hordozunk, s ezt egyénileg is, közösségben is meg kell védeni a világ és a gonosz lélek támadásaival szemben. Az aszkézis, a vezeklés, a legkeményebb testi önmegtagadások is ennek érdekében történnek, s erre vonatkozik a krisztusi figyelmeztetés: „Nem békét hozni jöttem, hanem kardot” (Mt 10,34). A Szentírás teljes félreértése, ha valaki ezzel a mondattal szembeállítja a mai világban népszerűsített erőszakmentesség- és béketörekvéseket. Krisztus követésében csak egy szolgálat van és annak egyik megnyilatkozása a *militia*: az erőszakmentesség (Mt 5,5) a béke (Mt 5,9) a megbékélés (Mt 5,24) és az állhatatosság (Róm 1,3-5).

Hermann Schalück

→ állhatatosság, béke, ellenállás, erőszak, föltámadás, kiengesztelődés, üdvösség

misszió

A misszió, a küldetés az Egyháznak az a feladata, hogy Isten kegyelmi üdvözítő művét jelként mutassa meg és közvetítse a világban. Az Egyház a missziótól az, ami, ez alapozza meg azonosságát (identitását). A küldetés forrása maga az Isten, aki túlradó szeretetében a Názáreti Jézusban jött közénk és állandóan közöttünk akar maradni. Ezért vallja az Egyház, hogy Jézus messiási küldetését folytatja. Nem az Egyház a küldetés magyarázata, hanem fordítva: a küldetés teszi érthetővé az Egyházat, melynek célja az ember teljes felszabadítása és Isten dicsőítése.

1. *A Szentírás tanúsága.* Bár az Ószövetségben nincs misszió a szó mai értelmében, azaz Izraelnek nem feladata, hogy terjessze vallását a pogány népek között, mégis található benne olyan jelentős elemek és motívumok, amik nélkül nem érthetjük meg az újszövetségi küldetést. Ide tartozik az egyisten-hit (vö. Ter 1; Iz 40-55), Jahve szabadító tevékenysége (Kiv 1-15) és az áldás ígérete, mely magában foglalja az egész emberiséget (Ter 12,1-3).

Izraelnek, Isten választott népének kötelessége, hogy az egy, igaz Istennek szolgáljon: kiválasztottsága arra kötelezi, hogy tanúskodjék a többi nép előtt, és arra hivatott, hogy a „népek világossága” (Iz 49,6; 51,4) legyen. Isten Izrael története során másoknak is megnyitja az üdvösség útját, de úgy, hogy csak Izrael közvetítésével érhető el az üdvösség. Izrael a vallási központ és az idők végén a népek adományokkal a Sionra vonulnak (Iz 2,2; 18,7; 60,1; Jer 3,17; Szof 3,8; Ag 2,6; Zak 2,10, 8,26), ahol megnyilvánul Isten dicsősége (Iz 40,5; 51,4; 60,2), hogy Istent imádják (Iz 56,7; 45,23) és ünnepi örömlakomát tartsanak (Iz 25,6). Isten akkor minden népet megáld (vö. Iz 19,25).

A késői zsidóságban a motívumok folytonossága ellenére más kép mutatkozik: a hellenista zsidóság intenzíven térített úgy, hogy *az istenfélőket* a zsinagógához való csatlakozásra sürgette. A palasztnai zsidóság a prozeliták toborzásán fáradozott, hogy megnyerje a pogányokat és beolvassza őket a zsidóságba (vö. Mt 23,15).

A misszió újszövetségi értelmét a Jézus által meghirdetett istenország közelsége (Mk 1,14) és a benne beteljesülő ószövetségi jóvendölések adják (vö. Mt 11,2; Lk 4,18). Jézus az Isten küldötte (Jn 5,36; 6,29; 7,29; 17,3.8.18; Mt 10,40), aki tanításával és magatartásával Istennek az emberrel kapcsolatos szándékát: az élet teljességét mutatta meg (Jn 10,10). Isten népe eszkatologikus összegyűjtésének és megújításának szándéka Izraelre vonatkozik: „Küldetésem csak Izrael házának elveszett juhaihoz szól” (Mt 15,24), ugyanakkor nem zárja ki a nem-zsidókat (Mt 8,5-13; Mk 7,24-30; Lk 14,16-24); az üdvösség népeknek szóló ígérete továbbra is hatályban van (Mt 8,11).

Küldetésének teljesítéshez Jézus tanítványokat hívott meg és apostolnak nevezte őket. Részesítette őket saját küldetésében, hogy ők is hirdessék Isten dicsőségét és jelül szolgáljanak (Mk 6,7-13; Lk 9,1-6; 10,16; Mt 10,1-24). A húsvéti események ismét összegyűjtötték a szétfutott tanítványokat, s a mennybemenetel előtt Jézus az egész világra szóló missziót bízott a tizenkettőre.

Míg a partikuláris felfogású Palesztinai egyház az ige hirdetést Izraelre korlátozta, a hellenista egyház (az antiochiai egyházközséggel együtt – vö. ApCsel 11,19) elkezdte az univerzális missziót. Mivel Jézus az egész világ uraként ül az Atya jobbán, az apostolok küldetése minden néphez szól (Mt 28,18; Mk 16,15).

A hívó közösség a Szentlélek erejével tanúsítja, amit Isten Jézus Krisztus által művelt (vö. Lk 24,47). Elsősorban Pál apostol gondja volt, hogy az Izraelnek szóló és a pogány missziót összegyeztesse. Úgy látta, hogy az ő küldetése a pogány misszió (Gal 1,15). „Adósa vagyok görögnek és pogánynak, tudósnak és tudatlannak” (Róm 1,14). Ennek alapja maga az evangélium: hogy Jézus Krisztus az Úr (vö. 1Kor 12,3; Fil 2,9). Az üdvösséget csak a belé vetett hittel érhetjük el, ezért mindenki számára lehetséges (Gal 3,26-29). Az apostol reménye

szerint a pogányok megtérése megindítja Izraelt, hogy hagyja el megátalkodottságát és higgyen Krisztusban. Isten irgalma mindenkin könyörül (vö. Róm 11,32).

2. *A misszió spirituális dimenziói.* Manapság már maga a *misszió* szó is, s még inkább a *missziós tevékenység* jelentős ellenkezést vált ki még keresztényekből is azzal a megindoklással, hogy a misszió nem egyszer *pusztító nyugati erőnek* mutatkozott: kultúrákat tett tönkre, ősi társadalmi szerkezeteket szüntetett meg, vallásokat szorított háttérbe, stb. A missziótól idegenkedők úgy érzik, hogy emögött hatalmaskodó (imperialista), gyarmatosító (kolonialista), atyáskodó (paternalista), türelmetlen magatartás húzódik meg. Azt mondják, hogy előítéletek nélkül tiszteletben kell tartani a másik szabadságát, kulturális és vallási hagyományait és identitását.

Az Egyház, ha a kritika kész a megkülönböztetésre, kellő önkritikával elfogadja ezt a bírálatot. És amennyiben segít a maga motívumainak vizsgálatában és megtisztításában, hogy felebarátaival szemben *nyitottabb* és *elfogulatlanabb* magatartást tanúsítson, akkor el is kell fogadnia. Az ilyen elhatározás nem más, mint komolyan vétele annak, hogy *emberek* azok, akik tanúsítják Krisztusba vetett hitüket, és hogy a hit maga *kegyelem*. Ha egy keresztény meggyőződött saját hitének emberi jelentőségéről, akkor érdekli minden, amit az emberek tiszteletbentartása nevében kifogásoltak, sőt még az emberi szolidaritás is kötelezi őt, hogy érdekelje mások élete, azoké is, akik nincsenek egy hiten vele.

De a missziós ideológiák és stratégiák jogos bírálatával egyidőben az Egyház másoktól is elvárja ugyanezt a nyíltságot. Bár különbözik a hit gyakorlása a kereszténység előtti és utáni szituációban, az Egyház a *dolgáról* akar készséggel beszélni másokkal, nem azért, mert már birtokosa a hitnek, hanem nap mint nap újra szeretné felfedezni: Jézus Krisztus Istenét, aki titokként van jelen a történelemben.

A tanúságtételben, amellyel az Egyház Istennek és az Ő föltétlen szeretetének tartozik, nem szorítkozhat csupán a hiteles vallásos élet gyakorlatára, a praxisra, mert ez *érthetőséget*, azaz a szemlélőben hitet tételez már fel, és legkésőbb ott korlátokba ütközik, ahol az övéhez hasonló, de nem a katolikus valláshoz tartozó gyakorlattal találkozik. Éppúgy nem hivatkozhat másokkal szemben *küldetési parancsra*, mert ez a hívő nyelv magától érthetőségét foglalja magába és a missziót csupán oktatássá alacsonyítaná.

Ezért úgy kell élni a küldetést, hogy a hívő az evangélium szelleméből szerzett szolidaritást akarja megvalósítani és teljesen ügye *evidenciájában* bízik. Ez türelmet és mindenféle „kényszerről és mesterkedésről” való tudatos lemondást kíván (DH 11). Egyedül „Isten szavának erejében” (1Kor 2,3-5, 1Tessz 2,3-5) bízva – amit ő maga is hallott és közöl másokkal – tud hozzájárulni a hívő ahhoz, hogy a só megőrizhesse ízét és a fény világíthasson (Mt 5,13). Ezáltal lesz tanúja annak az üzenetnek, amely minden emberhez szól: Isten szeretetével minden emberhez el akar érní és szeretne nála maradni, de ezt csak úgy teheti meg, hogy az emberek hisznek Isten elhangzott ígéretében és egész életükkel teljesen ráhagyatkoznak.

Giancarlo Collet

→ apostolság, Egyház, evangélium, fölszabadítás, Isten Igéje, Isten uralma, Szentlélek, szolidaritás, tanúság

misztérium

1. Misztérium, titok *általában* mindaz, ami felülmúlja az ember felfogóképességét, ami kifürkészhetetlen és kimondhatatlan. Gyakran az emberi személy rejtett magvára utalnak a szóval. *Vallási téren* misztérium a Szent illetve isteni különös sajátossága, „mysterium fascinans et tremendum” (Rudolf Otto), félelmet keltő és egyúttal lenyűgöző; de olykor jelenti az emberi és minden egyéb létező létének kifürkészhetetlenségét is.

A *keresztény hitben* a misztérium kulcsfogalom, ami a keresztény üdvösség különös jellegét, gazdagságát, a Jézus Krisztusban történt isteni kinyilatkoztatás bőségét zárja magába. Ebben az egyetlen és oszthatatlan titokban részesedik a keresztény üdvösség minden mozzanata, mert az üdvösség minden megvalósulási formájában (Egyház, szentségek, keresztény élet) Isten legbelsőbb mélységéből fakad.

2. A misztériumnak ez a sajátosan keresztény értelmezése a görög *müszterion* fogalmát követi. A misztériumvallásokban a *müszterion*, 'amiről hallgatnak' a kultikus cselekmény racionálisan nem közölhető üdvösségtartalma, s egyedül csak a beavatottak számára megismerhető a kultusz élő gyakorlatában. Az ószövetségi és a zsidó apokaliptikában a misztérium Isten üdvözítő terve, ami majd az idők végén lesz nyilvánvalóvá. Ilyen értelemben a misztérium éppoly transzcendens illetve isteni, mint amennyire történelmi, látható valóság.

Az Újszövetségben a misztérium legtöbbször Isten üdvözítő művét jelenti Jézus Krisztusban (a Kol 2,2 és 4,3-ban Ő maga is misztérium!), de ugyanígy vonatkozik az egész keresztény üdvösségre: elsősorban Isten rejtett, világot üdvözítő szándékára, ami Jézus Krisztusban mutatkozik és valósul meg (Kol 1,26; Ef 1,9), valamint Isten univerzális országának titkára (Mk 4,11), mely az Egyház által (Ef 2,11-3,13; Kol 1,25-27) kihat az egész világra és végérvényesen üdvözíti azt (Ef 1,10; Kol 1,20). Misztérium maga Krisztus éppúgy, mint az Egyház és annak élete, a liturgia és a szentségek, amelyekben a történelmileg realizálódó isteni üdvösség látható és konkrétan megtapasztalható. A hit minden összetevője részesedik Jézus Krisztus misztériumában és ebben a különös értelemben minden hitigazság egyúttal hittitok is.

A kereszténységnek egész történelme folyamán ismételten harcolnia kellett annak kísértése ellen, hogy a hit alapvető misztériumjellegét a racionális megértésben vagy az absztrakt tudásban oldja fel. A XX. században a teológusok közül sokan (pl. Odo Casel, H. U. v. Balthasar, Karl Rahner, E. Jünger) újra felfedezték a misztériumot mint keresztény alapfogalmat. Teológiájuk a végtelen és kimondhatatlan Isten és eleven, személyes kinyilatkoztatása, Jézus Krisztus és üdvözítő műve közötti feszültséget írja le. Újra felfedezhető a misztérium iránti érzék: a modern ember rádöbben értelmi képességei határára, kételkedik abban, hogy a lét kérdéseit pusztán racionálisan meg lehet oldani, és újra esküszik a kozmosz és a kozmikus élet titkára.

3. A misztérium több oldalról is meghatározza a keresztény jámborságot:

a) A Szentháromság hitvallása megőrzi Isten abszolút transzcendenciáját, személyes valóságának gazdagságát és szeretetének bőségét. Mivel Isten mindörökre (!) abszolút titok az ember számára, igazsága kimeríthetetlen, szeretete kifürkészhetetlen – az emberi törekvés Isten megismerésére nem ér véget sem a mostani, sem az eljövendő életben soha.

b) A tételes megfogalmazások az isteni misztériumot csupán tökéletlenül tudják megragadni. Isten gazdagsága és szeretete elérhetetlen az értelmi megközelítés számára, csupán az eleven hit szerető odaadásával lehet megismerni. Minden emberi személy felfoghatatlan titkához hasonlóan Isten akkor is titok marad, amikor kinyilatkoztatja és közli magát.

c) Ezenkívül az ember „mint a bőség titkára utalt szegény” (Karl Rahner) nyitott Isten legmélyebb titka számára. Az ember csupán a végtelen Isten szerető közlése alkalmával talál feleletet léte értelmének kérdésére; egyúttal abban találja meg üdvösségét, embervoltának végleges beteljesülését, hogy részt vesz az isteni titokban és ezáltal szó szerint a *titok hordozója* lesz.

d) Végül misztérium az Egyház és a szentségek. Valóságuk nem merül ki a látható felszínben, hanem mint az isteni üdvözítésnek lényeges mozzanatai telve vannak az élő Isten és a Krisztusban történt kinyilatkoztatás misztériumával. Megjelenítik a világban ezt a misztériumot és központi közvetítői annak az üdvösségnek, ami az örök Isten misztériumában foglaltatik.

Arno Schilson

→ beavatás, dogma, Egyház, hit, Isten, istennéválás, kinyilatkoztatás, kultusz/istentisztelet, liturgia, megismerés, szentség

misztika

A *misztika* szó a görög *misztikosz* melléknévből származik, jelentése 'titokzatos, a misztériummal kapcsolatos'. Etimológiailag a *müo*, 'bezárulni, eltitkolni' igéből vezetik le, ami elsősorban a szem lehunyását és a száj bezárását jelenti. Gyakran használták – a kívülálló elől gondosan eltitkolt – misztériumvallásokkal kapcsolatban. A misztika szó rokon a *müeo*, 'misztériumba beavatni' igével is, amelynek közvetlenül vallási jelentése volt.

Az ősegyház három területen használta a misztika szót: a Szentírásban, a liturgiában és a spiritualításban. Alexandriai Kelemen és Órigenész Krisztus misztériumára való tekintettel az egész Szentírás megértésének kulcsát látja benne: Ő az Írások elrejtett, misztikus értelme.

A biblikus használat átment a liturgiára is. Az utolsó vacsora a „misztikus Pászka”; beszélnek „misztikus kehelyről”, s ezekkel a jelenlevő és egyúttal rejtőző krisztusi valóságra utalnak.

A misztika spirituális értelemben először Órigenésznél fordul elő a krisztusi valóság megtapasztalásának értelmében. A szemlélődést (theória), a Szentírásba való mély betekintést „misztikusnak” mondja: „a kimondhatatlan és misztikus szemlélődés vezet az elragadtatáshoz és a lelkesedéshez” (Jn 1,33-hoz írt kommentár).

Amikor Pseudo Dionysius (500 körül) a misztika szót használja, hogy ezzel az isteni dolgok megismerésének kimondhatatlanságát fejezze ki, többnyire a felhő- motívummal kapcsolja össze. Dionysius ezáltal egy hosszú Mózes-egzegézis hagyományhoz kapcsolódik, „a nemtudás felhőjének misztikus sötétségéhez”.

Az egyházatyáknál a *misztikus* szó nem a szubjektív szempontból szemlélt pszichológiai tapasztalatot jelenti, hanem a láthatatlan világ ismeretét, mely az Írások szerint Jézus Krisztusban jött el hozzánk. A liturgia ebbe a világba vezet be.

Dionysius kis könyvének címe, *Misztikus teológia a misztikus megismerés* fogalmaként szerepel egészen a XIV. századig. De a kifejezés inkább a szemlélődés negatív szempontjára, a negatív teológia hagyományára utal, amelynek képviselői Dionysius könyvét a „misztikus sötétség” szemszögéből olvasták.

A középkorban és még a XVI. században is a *misztikus megismerés* általánosan használt nevei a „contemplatio” vagy az „eksztaszisz”, az „excessus mentis” (Clairvaux-i Szent Bernát) és a „dilatatio mentis” (Szentviktori Richárd).

A XVII. században a *misztika* és a *misztikus* szó vált használatossá és önállósították: elszakadt a jelző a teológia szótól. Sandaeus 1640 táján „természetes misztikáról” beszél, Surin kijelenti: „A misztika, minden mástól elkülönülő, önálló tudomány”. A misztika abban az évszázadban szubjektívvá válik, a lélek útja lesz Istenhez. A XVII. század utolsó negyedében misztikaellenes irányzat alakult ki és Bossuet harcot indított az új misztika ellen, amin a pietizmust érti. A *misztika* gyanús szóvá vált. Különbséget tettek az *aszketikus* és a *misztikus* teológia, az életszentség aszketikus és misztikus útja között.

Ez a megkülönböztetés olyan törést jelentett a teológia történetében, ami teológus körökben még a XX. században is viták kiindulópontja volt. A misztikát ettől kezdve gyakran azonosítják a rendkívüli jelenségekkel, látomásokkal, ekzstázissal, lebegéssel és ezekhez hasonlókkal, és a szigorúan természetfeletti és a *csodálatos* területére száműzték, s ezáltal kiesett a normális hitélet kereteiből. Ez a felvilágosodás malmára hajtja a vizet, ami a misztikát az okkult, mágikus, teljesen irracionális területre helyezi. Olyan tendencia ez, amely napjainkban a misztika fogalmának pontatlan használatában s az ezáltal támasztott zűrzavarban mutatkozik meg.

A misztika vallástörténeti értelemben a megszokott tudatot és racionális megismerést felülmúló, közvetlen transzcendens megismerés. A nagy vallásokban a misztika célja az egyesülés Istennel, ennek útja: aszkézis, elmélkedés, szemlélődés. A dialógusra épülő

keresztény spiritualításban a misztika az a központi mag, amelyben fenomenológiai szempontból négy elem együtt építi fel a megismerést; de ez a négy elem egységes egészet alkot.

1. A misztikus lélek *tudatára ébred* annak, hogy vele valami alapvető dolog történt. A megszokott, mindennapi valóságtól eltérő tárgy került a megismerőképesség elé. Ez alapvető zavarral párosulhat, de történhet a legnagyobb nyugalomban is. A misztikus megismerés ismertetőjegye a passzivitás, Pseudo Dionysius jellegzetes kifejezésével: *pati divina*, 'elszenvedni az isteni dolgokat'. Ez az új öntudat fény-, tűz-, jelenlét- illetve erő-élményként jelentkezik.

2. Mindig valami *ismeretmagról* van szó, *végleges valóságról*, összehasonlíthatatlan jelenvalóságról; „Ó, Te mindenen túlmutató, miként is nevezhetnék másként?” (Nazianzi Szent Gergely). – „Ó, lelkem magváig, életem mélyéig gyengéden megsebesítő, lobogó szeretetláng!” (Keresztes Szent János).

Ebből a magból a misztikus lélekben új élet fakad, de ez hosszú folyamat: kezdetben a megismerés magva végtelenül édes és vonzó. Szeretetre gyújt, a kreativitás forrása. A misztikus minden tette ebből az ismeretmagból akar megélni. – Bizonyos idő múlva bekövetkezik a leszoktatás időszaka. „Az anyamell édességét élvező gyermeket most el kell választani, hogy saját lábára állhasson” (Keresztes Szent János). A misztikusok ebben a fázisban „sötét éjszakáról”, „lényegnélküliségről”, „eszköztelen” szeretetről beszélnek. Gyakran csak hosszabb idő után tér vissza a kezdeti öröm, elmélyültebb módon. A megismerés magvát magáévá tevő lélek most belülről kezd izzani. A pusztaságban és ürességben érezni kezdi, hogy a megismerés magva most már egy vele, személyének központi magva lett.

3. A misztikus megismerés harmadik eleme a megismerés magvának közvetlen hatása a misztikusra, mely belülről új életre alakítja át. Ez az átalakítás közvetlenül történik. Semmiféle közvetítő nem lép közbe, hanem olyan, mint amikor valaki szemtől szembe beszél valakivel vagy amikor átölelnek valakit. A mag közvetlenül hat a misztikus létre. E közvetlen hatás kifejezésére a misztikusok az *egység*, *egyesülés*, közösség, teljes elfogadás szavakat használják. Úgy látják, hogy a belső és a külső teljesen egybefolyik: „elmerültem a tiszta szeretet forrásába, mintha a tengerben, víz alatt lennék” (Genovai Szent Katalin). Bensőséges történésről van szó a misztikus személye és a megismerés magva között. Közöttük nincs más, csak közvetlenség, irgalom, szeretet.

4. A misztikus megismerés negyedik eleme az *ellentmondásos hatás*: „Tevékenysége a pusztítás, rombolás, megsemmisítés, de egyúttal az újjáteremtés, talpraállítás, feltámasztás, Csodálatosan borzalmas és csodálatosan gyöngéd” (Jean-Joseph Surin); „Ó, semmi, legfőbb lét, erőd annyira felőröl, hogy minden megnyílik az örökkévalóságra” (Jacopone da Todi). A misztikusok egymásnak ellentmondó szavakat használnak. Úgy tűnik, játszanak a szavakkal, melyek önmagukban elégtelenek a megismert valóság kifejezésére. Egy másik világ lépett velük kapcsolatba, s a régi világban nem tudják kifejezni magukat, s az nem is engedi, hogy beszéljenek róla. Ezért imádkozik így Avilai Szent Teréz: „Uram, új szavakat adj nekem!”

A két pólus – „nem vagyok rá képes”, „nem engedem” – feszültségéből születik a misztikus nyelv. „Ki tudja leírni valaha is, hogy mit hoz Ő a lélek tudtára, akiben lakást vett? Ki tudja kifejezni, amit éreztet?... Bizonyosan senki, még az sem, akit kegyelmében részesített. Éppen ezért menekülnek a képekhez, hasonlatokhoz, példákhoz, hogy megértsék, amit éreznek.” (Keresztes Szent János). A paradoxonon kívül tehát más nyelvi eszközt is használhatnak ahhoz, hogy rámutassanak a kimondhatatlan valóságra.

Ami a misztikus nyelvére érvényes, érvényes egész magatartására is. Az *új valóság*, az egység, teljesség és igazságosság látomása alapján, amire ráébredt, a misztikus a maga lényében érzi az emberi gyengeséget: a gazdagságot és szegénységet, a gyűlöletet és a szeretetet, háborút és békét, az elnyomatást és a szabadságot. A misztikusok meg gondolás

nélkül, teljesen önzetlen odaadással reagálnak az életre hívásra. Assisi Szent Ferenc testvér a „béke eszköze”, a politikai hatalom nélküli egyház prófétája lett a pápák hatalmi törekvéseivel szemben; Avilai Szent Teréz, a misztikus nő áttöri a XVI. század férfi-egyházának és társadalmának nőellenes praktikáit és megkülönböztető nézeteit. A költő-misztikus Keresztes Szent János misztikus harciasságát visszafogott, majdnem sztoikus módon „az ellenállás sötét éjszakájában” mutatja meg, szemlélődő életeszemjéhez való ragaszkodásában a megszokott rend támadásaival és intrikáival szemben.

A magatartás minden különbözősége mellett a mély alázatosság a mérvadó, annak tudata, hogy *hiába* merít a forrásból, amit az ember sohasem tud teljesen kimerni. Ez az alázatosság a misztikusoknak nagy magától értetődést ad. Odaadásuk a misztikus tapasztalat forrásából magától adódik. Jan van Ruysbroeck így rajzolja meg a misztikus profilját: „Az az ember, aki közösségben él Istennel és minden létezővel, gazdag, szolid alappal rendelkezik, ami Isten gazdagságára épül. Ezért érzi annak szükségét, hogy állandóan kiáradjon azokra, akiknek szüksége van rá, mert gazdagsága a Szentlélek éltető forrása, amit kimeríteni soha nem lehet. Eleven lény, Isten készsége eszköze, amivel Isten azt tesz, amit akar és úgy teszi, amint akarja”.

Otger Steggink

→ aszkézis, belátás, ekstázis, elmélkedés, fölemelkedés, istennéválás, látomás, meditáció, misztérium, misztikus halál, részesedés, sötét éjszaka, stigma, szemlélődés

misztikus halál

A *misztikus halál* azt jelenti, hogy Krisztus követéséhez elengedhetetlenül hozzátartozik az önmegtagadás és a kereszthordozás (vö. Mt 16,24; Mk 8,34, Lk 9,23). Azt a dialektikát, mely szerint az embernek el kell veszítenie az életét, hogy megtalálhassa (vö. Mk 8,35; Mt 10,39; 16,25), meg kell élni és egy életen át végig hordozni kell. Az élet elvesztése nemcsak a reális, hanem a misztikus halált is jelentheti úgy, amint Szent Ágoston megfogalmazza: „Moriar, ne moriar”, 'meg akarok halni, hogy meg ne haljak' (Vallomások I,5). Vértelen vértanúságról, mélyen az életbe vágó teljes áldozatról van szó.

1. *A Szentírás tanúsága.* Elsősorban Szent Pál keresztségi teológiájára kell gondolnunk. A keresztségben a megkeresztelt ember misztikusan részt vesz Krisztus halálában és feltámadásában (vö. Róm 6,3-11; 2Kor 4,10-12; Gal 2,19; Kol 3,1-4). Abból az objektív adottságból, hogy testében hordozza Krisztus halálát adódik a követelmény, hogy ölje meg testének tagjait (Róm 8,13; Kol 3,9; 2Kor 4,10), s már ne a test szerint éljen (Róm 8,13). A Krisztus által megkívánt lemondás (abnegatio) és a Szent Pál követelte önmegtagadás (mortificatio) az Úr önküresítésére, megalázkodására épül (vö. Fil 2,6-11). A keresztény önmegtagadás és lemondás motívuma csak a krisztuskövetés lehet és az új élet a Szentlélekben.

2. *Az egyházi hagyományban.* A *misztikus halál* kifejezést először valószínűleg Szent Ambrus (+397) használta, bár tartalmát a keleti és a nyugati egyházatyák egyaránt ismerték. Szent Ambrus misztikus halálnak mondja azt, hogy a bűnös meghal a bűnnek és Istennek él.

A középkorban is megmaradt a misztikus halál aszketikus mozzanata, de az így megtapasztalt halált szeretet-halálnak tekintik, aminek feltétele mindenekelőtt az eksztázis. *Clairvaux-i Szent Bernátnak* (+1193) az *Énekek énekéről* szóló 52. prédikációjában hangzik föl először ez a megközelítés. A német misztika is ismeri, mindenekelőtt *Heinrich Seuse* (+1366): „akkor a lélek az Istenség csodálatába étellel telve belehal” (Vita 52).

A spanyol misztikusoknál misztikus élménnyé lesz, s bár mindig mély, teológiai gyökerei vannak, pszichológiai valósága is megmutatkozik. A misztikus halál feltételezi az aktív tisztulást, de csúcspontját és egyben mélységét a passzív tisztulásban, az érzékek és a lélek „sötét éjszakájában”, végül az eksztázisban éri el. „A lélek sötét éjszakájában – mondja *Keresztes Szent János* (+1591) – úgy érzi a lélek, hogy borzalmas szellemi halálba hanyatlik, érzi az elkerülhetetlen halál árnyékát, a halálkiáltást és a pokol kínjait” (II.6). *Avilai Szent Teréz* is (+1582) tud erről a *Leleki várkastélyban*, beszámol a külső és belső szenvedésről, „a legbensőbe ható kínról”, ami olyan, „mintha feldarabolnák és megőrölnék a lelket” (V.2). Mindez eksztatikus imádsággal végződik, és ha a passzív tisztulásban borzalmas kínok érezték a misztikus halált, akkor az elragadtatásban kimondhatatlan boldogságot érez.

A kvietizmus tévelygései után *Keresztes Szent Pálnál* (+1775) a misztikus halál nem más, mint részesedés Krisztus kereszthalálában, azonosulás Isten akaratával és a belső összeszedettség gyakorlása.

3. Jóllehet *korunk lelki-irodalma* alig beszél a misztikus halálról, az nem iktatható ki a keresztény életből: a krisztuskövetés hétköznapi lemondásaiban és önmegtagadásaiban kell megélni. Minden keresztény élet Krisztus húsvéti misztériumára épül; a keresztségben kezdődött el, a szentségek, elsősorban az Eucharisztia táplálják, célja az „új teremtés” (2Kor 5,17), az új lelki ember. Bár a „régit embert” a keresztségben Krisztussal megfeszítették (Róm 6,6), nap mint nap „le kell vetni magunkról cselekedeteivel együtt” (Kol 3,9).

Willebald Kammermaier

→ ekstázis, fölemelkedés, föltámadás, istennéválás, kereszt, keresztmisztika, keresztség, önmegtagadás, részesedés, sötét éjszaka

motívum, motiválás

A fogalom mozgásról beszél és a mozgató felől kérdez. Ma többnyire *pszichológiai* értelemben használják a szót. Motívumok a törekvés és a cselekvés mozgatói, megfelelői az egy cél elérésére irányuló igények és ösztönök. Az ember nem élhet motívumok és motivációs összefüggések nélkül, mert mindig új célok tűnnek fel előtte. A motiválás a *célra irányuló* folyamatok fogalmában benne foglaltatik.

A megfigyelő többnyire a hatásukból következtet a motívumokra. Azt is lehet mondani, hogy a motiváció „tulajdonképpen a *pszichológiai okság* fogalma” (Heckhausen).

A motiváció az ember ösztön- és érzelmvilágát teljes egészében átfogja. A cselekvő alany érzelmileg és ítéletet alkotva méri föl környezetét s foglal állást vele kapcsolatban. A félelem és a remény mozgatója, mert az eljövendőre irányul. A félelem és a remény elővételezi a jövőben bekövetkező eseményt és ezáltal meghatározza jelen magatartását.

Meg kell különböztetni a motívumok pszicho-fiziológiai, pszicho-szociális, pszichoracionális és spirituális szintjét (Loneran). Az utóbbi szinten van az embernek az a vágya, hogy mind jobban emberré legyen, vagyis olyan értékeket válasszon, melyek önmaga, közvetlen szükségletei és azok közvetlen kielégítése fölött állnak. A tisztán szubjektív indítékokból kiindulva irányul az ember egyre növekedvén az objektív és interszubjektív adottságok felé, a mind nagyobb szeretet felé, ami a hitnek is alapmotívuma.

A motívumok egyre jobban differenciálódnak az ember érési folyamatában. Az érlelődő ember önmaga fölé akar emelkedni és így jut beállítottsága és motívumai igazi birtokába. A közelebbi kapcsolatban lévő személyek kétségtelenül döntő hatással vannak e folyamatra. Az élet ötödik évtizedében is dominál még a személyiség expanzív irányultsága, míg később a befelé fordulás mind jobban megerősödik. Ez a mozgás kívülről befelé az egyéniséggé válás útján halad (Jung) és mind erősebben és határozottabban teszi fel a lét értelmének kérdését. – A Bibliát a motívumok utáni érdeklődés egyik első tanújának nevezhetjük (Thomae). Benne ugyanis megtalálható az élet értelmére adott válasz lényege.

A motívumok a *döntések* kiinduló pontjai. A választás *lelki motívumának* megállapításánál segítség lehet a reális én és az ideális én megkülönböztetése (Rulla). Az *ideális én*hez tartozik minden érték- és cél-elképzelés, amit az ember a maga életében kötelezőnek tart, s amivel mások elvárásainak is meg akar felelni. Az ember a többnyire tudattalan *reális én*je fölé akar emelkedni. Az ember legfontosabb pszichodinamikus alapproblémája, hogy hogyan játszanak együtt legfontosabb motiváló erői, vagyis hogy *összhangban vannak-e* vagy *ellentmondanak-e* egymásnak. Itt széles tér nyílik a *lelkek megkülönböztetésére* is, ami a hagyományban oly fontos szerepet játszik. A spirituális hagyomány ismeri a „rendetlen ragaszkodás” (Szent Ignác) fogalmát. A mai pszichológus azt mondaná, hogy ez a ragaszkodás motiváló tényező, ami ellentétes a személy értékeivel. A keresztény ember értékei természetesen nem tetszőlegese, hanem *a kinyilatkoztatás a mércéjük*.

Az ember motivációja tehát *heterogén* és csak ritkán követ egyetlen motívumot. A lelkiélet feladata a motívumok megkülönböztetése, ezek lelkiismereti tisztázása és megtisztítása. Egy megtisztított, integrált érzelmvilág segíti az embert a rendezett, harmonikus vállalkozásra.

Loyolai Szent Ignác a *motívumok rendezésének mestere*. Lelkigyakorlataiban rávezet az igazi motívumok megismerésére, hogy később állandósítsa azokat, vagyis Isten Lelkének vezetésével a nagyobb igazi szeretetre vezesse őket. Lelkigyakorlatos útja a motívumokat akarja megvilágítani és megvizsgálni, mert minél jobban befolyásolják az embert a bizonytalan motívumok, annál kevésbé tud úgy élni, amint szíve mélyén szeretne, és annál kevésbé éli az ideális énjét. A lelkigyakorlatozó mindenben Istennek akar szolgálni és

Krisztust akarja követni, minden más magatartását, igényét erre a célra rendeli. Tudattalan elhárító mechanizmusok megakadályozzák, hogy napfényre kerülhessenek a tudattalan motivációk, amelyek nem egyeztethetők össze az ideális énnel. A tisztázó és döntési folyamatban a lelki gyakorlatok próbára teszik az ember önértékelését, amennyiben leleplezi a motívumait, megtisztítja azokat és önmaga fölé emeli.

Egy szerzetbe lépésnél például világosnak kell lennie, hogy amellet, amit valaki tudatosan motívumként mond, és amellet, amit önmagát felülmúló értéként birtokol (ideális én), a reális én is él. Ez a rejtett én nagy szerepet játszik egy hivatás kibontakozásában, ha segít az ideális én megvalósulásában. Tudattalan dinamika bontakozik ki. Közben mindig újra érvényes Szent Pál önismerete: „Nem értem, amit teszek, mert nem azt teszem, amit szeretnék, hanem amit gyűlölök” (Róm 7,15). Ha valakinek osztályrészül jut a belső szerzetesi irányultság, apránként minden szükségletét ennek a belső kötődésnek rendeli alá. Értékek azonban – bármennyire is emlegetik őket újra meg újra – a személyiség peremén anélkül is maradhatnak, hogy annak, aki a hivatást élni akarja, motivációs rendszerébe beépüljenek. Csupán az emberi személyiség egésze biztosítja a meghívás elfogadását és növekedését, mert ez teszi az embert szabadná és nyíltá Isten működésére.

Martin Kopp

-> döntés, élet, erények, érettség, érték, értelem, érzelem, lelki gyakorlat, lelkiismeret, önismeret, remény, személy

mozgalom

[-> liturgikus mozgalom, lelki közösségek](#)

mulandóság

A mulandóság – az örök istenivel szemben – az időleges, teremtett lét alaptulajdonsága. Úgy tapasztaljuk, mint a semmi állandó fenyegetését, az igazi létezés és maradandóság hiányát.

A Biblia alapmeggyőződéséhez tartozik, hogy az ember, a világ és annak javai mulandók. „Por vagy és visszatérsz a porba” (Ter 3,19) – hangzik az ember sorsa, azé az emberé, aki önhatalmúlag akart halhatatlanságot biztosítani magának (Ter,3,4). A zsoltáros ismeri az ember lényegének ezt az alapvonását: „Minden ember olyan, mint a fuvallat” (39,6). Ebből a meggyőződésből fakadt az imádság: „Reményem egyedül Benned van” (39,8). Egy másik zsoltár a belátásért imádkozik, hogy el tudja fogadni mulandóságát és ebben a fölismerésben érlelődni tudjon: „Taníts meg számbavenni napjainkat! Hogy eljussunk a szív bölcsességére” (90,12).

Az Újszövetség is hangsúlyozza a világ és az emberi élet mulandóságát. Ezzel kapcsolatban használt képek és hasonlatok többek között: a hervadó virág (Jak 1,10) és a sarjadó, majd elszáradó fű (Mt 6,30). Az esztelen földművesről szóló példabeszéd (Lk 12,16-21) határozottan szembeállítja az ember életének rövidegét a mértéktelen harácsolással: „Esztelen, még az éjjel számonkérlek téged lelkedet” (Lk 12,20). Az ember mulandóságából fakadóan a különböző döntési szituációk egyszer fordulnak elő és ezért elodázhatatlanok (Róm 13,11; 1Kor 7,29-31). Az idő visszahozhatatlanságának éles látásához kapcsolódik a felhívás, hogy korlátait Jézus szavának meghallgatásával győzzük le: „Az ég és föld elmúlnak, de az én igéim el nem múlnak” (Mt 13,31). Főleg a szeretet cselekedeteire vonatkozik az ígéret, hogy ezek nem múlnak el (1Kor 13,8; 1Jn 4,16). Közelebbről nézve a Krisztussal fáradozó emberé lesz az igazi múlhatatlanság (1Kor 15,53-58).

A világ és az ember mulandóságának biblikus ismerete minden komolyságával azzal a megváltó bizonyossággal párosul, hogy a teremtmény alapadottságából az Újszövetség szerint az Istenbe vetett bizalommal Jézust követve ki lehet törni. A keresztségből és az Eucharisziából fakadó keresztény élet nem lesz világkerülő; hanem tudatosan vállalja az időben korlátozott létet, amelyben azonban lehetősége van, hogy legyőzze azt. A keresztséget és az Eucharisziát konkretizálni igyekvő testvéri szeretet az örökkévaló Isten látható nyoma lesz a mulandó időben. Az ilyen vallásosság egyrészt a föltámadt Krisztusra tekint, aki már a mulandó világ fölött áll és inni fog a szőlőtő terméséből azon a napon, amikor Isten országa véglegesen elérkezik (vö. Mk 14,25); másrészt elkerülhetetlen feladatának tekinti, hogy a testvéri szolgálatban és a világért vállalt felelősségben tegye láthatóvá Krisztushoz tartozását és adja jelét a mulandó időn túlmutató reményének.

Franz Courth

→ értelem, halál, határ, idő, létezés, parúzia, pillanat, teremtmény, végesség, világ

múlt

A múlt a jövővel együtt az a két pólus, melyeknek feszültségében az emberi lét a mindenkori jelenben megvalósul. Az emberi döntés előzményeként eltérő módon értelmezik: negatívan azok, akik számára a történelem úgy jelenik meg, mint egy boldog kezdet bomlási folyamata vagy elidegenülése (K. Marx), és az üdvösséget az újjáalakítandó jövőtől várják. Pozitívan értelmezik a múltat azok, akik biztonságot adó, egységet teremtő keretnek (J. Ratzinger) vagy a jelen maradandó eredményének tartják (K. Rahner).

Fordítva is érvelnek: eszerint a történelem értelme kizárólag a jelen; csak a jelenből kiindulva lehet a történelem értelmét és lényegét megtalálni és nem a múlt szemléletéből; csak a jelen az a hely, ahol az ember szabadon dönthet, ahol felelős és azonosságra törekszik (R. Bultmann). Valóban csak a jelenben kapja meg a múlt az értelmét? Nem létezik a mindenkori történelmi órát jellemző egyszerűség?

Biblikus értelmezés szerint a jelen, múlt és jövő szerves életösszefüggés, ami a maga egészében Isten ígéretébe illik. Kiválasztása révén így lesz Ábrahám sok nép atyjává (Ter 17,4), a remény maradandó jelévé Isten népének további sorsában. Hasonló a helyzet az exodussal (kivonulás Egyiptomból): Isten megszabadító tevékenységének elpusztíthatatlan példája a jelenben és a jövőben Izrael számára.

Az Újszövetség meggyőződése szerint Jézus Krisztus Isten eszkatologikus reményének jele népe számára (vö. 2Kor 1,19). A keresztény hit – bármelyik történelmi korszakban valósul is meg – pótolhatatlan kapcsolat Jézus Krisztussal és ígéretével. Ez a hitvallásban (Róm 10,9), a liturgiában, az Ő nevében kiszolgáltató szentségekben (ApCsel 8,37; 16,31; 22,16) és a karitatív tevékenységben (ApCsel 3,6) valósul meg. Jézus Krisztus minden későbbi hit és remény egyszer s mindenkorra lehelyezett szegletköve.

Franz Courth

→ idő, ígéret, jövő, kivonulás, mulandóság, történetiség, várakozás

munka

A munka lelkesége összefügg a mindenkori uralkodó munkaétosszal illetve ennek kritikus vizsgálatával. Számatalan értelmezési lehetőség van a szolgai munkakényszer és az önkéntes munkavégzés, a munka objektív kötelessége és a munkavégzésben tapasztalt szubjektív megelégedettség között. Ezért a munkavégzések nem egyformák és nem minden munka fizethető meg.

A munka értékétől függetlenül a munka *szűkebb* fogalma többnyire a fáradtságos és nem vonzó munka (nem önálló, bérmunka); a munka *tágabb* fogalma magába foglal minden tevékenységet, kereskedést, alkotást, produktív és teremtő cselekvést. A mai munka megosztó világában minden igyekezet és erőfeszítés (a sportban és a hobbyban is), a gazdálkodás, a kutatás, a termelés és a szolgáltatás, az okos munkaszervezés is éppúgy munkának számít, mint a művészi alkotás.

A munka lényegi meghatározása: az ember komoly, célratörő tevékenysége.

A munka *objektív* összetevője a *valamivel* való tevékenység, amely egy adott dolgot megváltoztat, valami újat alkot. A *munka tárgya* társadalmi-gazdasági szempontból lehet annyira domináns, hogy a munka szubjektív tényezője már nem játszik szerepet; már csak a hatékonyság, az eredmény, a termék számít *jó vagy rossz munkának*.

A munka *szubjektív* összetevője az ember képességeinek, erőinek és tulajdonságainak bevetése. A szubjektív tényező nem statikus adottság; a következetes és tudatos munkavégzés befolyásolja az ember létmódját, olyannyira, hogy tételszerűen megfogalmazható: a munkavégzés alakítja az embert, a munkás egzisztencia a hivatásszerűen üzött foglalkozásban ölt testet.

Nem kell, hogy a dolgozó szándéka kifelé irányuljon: a fáradozás tárgya lehet maga az ember; *önmagunkon is munkálkodhatunk*. A lelki élet sokáig főként ezt a szempontot tartotta szem előtt. Ennek a felfogásnak legerősebb kifejezője az érzület-etika; az a meggyőződés, hogy „tevékenységed annyit ér, amennyit a szándék, amivel végzed” (Szent Ágoston).

Nem minden emberi cselekvés azonos minőségű; az érdek, az elkötelezettség, a munkakedv különféle és változatosan kifejezett lehet; a munka *különböző mélységekig tud hatolni*; ha valaki elmerül a munkában, *teljesen megfelelkezik magáról*. Az emberhez méltó munkához természetesen hozzátartozik az is, hogy a dolgozó emberek *időnként abbahagyhassák*, és *magukhoz térhessenek*. A munkafolyamatokkal együttjáró teher következtében az emberi elem elveszhet. Az ilyen tapasztalatokból származik az a követelmény, hogy olyan *munkakörülményeket* teremtsenek, amelyekben a pusztán gazdasági érdekek mellett más tényezőknek is helye van. Ahol a *munkásokat* csak *munkaerőnek* tekintik és ennek megfelelően számolnak vele, azaz fizetik meg, ott a *személyes minőség* többé nem jön számításba.

Az Egyház szociális tanítása ezért ezt a követelményt fogalmazza meg: az embernek fontosabbnak kell lennie a munkánál, a munkának a tőkénél. E két kérdésre: „azért élünk-e, hogy dolgozzunk” vagy „azért dolgozunk-e, hogy éljünk” az egyedüli helyes válasz: „Amennyire igaz, hogy az ember a munkára van teremtve és hivatva, annyira igaz, hogy a munka van az emberért, és nem az ember a munkáért” (II. János Pál: *Laborem exercens* enc. Nr.6).

A munka vallásos-lelki megvilágításának és értékelésének foglalkoznia kell az élet értékével és az emberi tevékenység értékességével.

A (nehéz és fáradtságos) munka kényszerét (vö. Ter 3,17) évszázadokon át Isten büntetésének és arra vonatkozó lehetőségnek tekintették, hogy Istennek tetsző cselekedettel próbára tegyünk embervoltunkat. Az Isten által parancsolt munka elsősorban a létfenntartást biztosítja, de a munka gyümölcséből jótékonykodni is kell.

A munkavégzés régebbi, inkább pesszimista (a munka átok) vagy túlzottan euforikus (az alkotás csak áldás) szemlélete után ma a munkát kétarcú valóságnak látjuk. *A munkahelynek* lehetőleg minden ember számára való megteremtése és az emberhez lehető legméltóbb munkakörülmények biztosítása elsődrendű politikai feladattá vált. Éppen ennyire fontos, hogy *megfelelő értelmet* kapjon mind a munkavégzés, mind a szabadidő.

Ha az embert a maga teljességében tekintjük, *a munka lelkiisége minden lelkiiségnek mindig szükséges és kiegészítő része*. A lelki fáradtság azonban nem magától értetődően része a munkának; úgy tűnik, hogy a spiritualitásnak csak a munkán kívül van helye, mert magában a munkában, a munka belső logikájában nincs hely spirituális mozzanatoknak. Lelkiesség és munka az élet különböző szeleteinek látszanak. Bármennyire is megkülönböztethetők, mégsem szabad őket elválasztani, hanem kapcsolatban kell lenniük egymással.

A munka lelkiiségét nem szabad csupán szellemi eszköznek használni, hogy az embereket ismét termelékenyebbé és munkaképesebbé tegyük. A munka lelkiisége az élet egyéb alkotó részeivel egyenértékű, eredeti rész, és arra irányul, hogy a munka ne váljon életidegenné vagy életpótlékká, hanem az életet szolgálhassa.

Szent Benedek „ora et labora” szabályát nem szabad félreérteni és csak a munkával törődő életformának tekinteni; az imádság a munkával kapcsolatos, a munkának pedig az imádsággal kell kapcsolatban maradnia: a lelki életet *tétlenségnek*, felüdülésnek, olyan állapotnak tekinthetjük, melyben nem kell dolgozni. Értéklésénél figyelembe kell venni a benne rejlő erőt a munka istenítése és a munkakerülés végletei között eltévelyedett munkaétosz helyesbítésére. A hivatásos munka önmagában is lehet lélekölő; szükség van a lelki ösztönzésre, hogy a megszokott mindennapi munka sivárrá ne tegye az egész életet.

A munka értéke tehát nemcsak a termelékenységtől, hanem elsősorban értelmes voltától függ. A munkának megvan a maga helye a szokásos értékrendben; kapcsolatban kell lennie az emberré válás tervének egészével, azaz nem teheti az embert egyoldalúvá, hanem segítenie kell abban, hogy az élet egésze kibontakozhassék. Az ilyen kibontakozásnak nem kell mindent egybefogónak és totálisnak lennie (a marxi „totális ember” értelmében); egy partneri, szolgálatra irányuló önértelmezés jobban bekapcsolhatja a közösség tagjait a közös munkába; a hivatásos szakosodásnak és az emberi kibontakozásnak nem kell feltétlenül versengenie vagy ellentétes irányba húznia; sőt az ember hivatásbeli tulajdonságainak felfedezésével és mozgósításával (elhivatottság) találhatja meg személyes lehetőségeit. A munka tehát mindig társas történet; a termelésben, a gazdálkodásban, az árucserében, a szolgáltatásokban, minden munkában összefonódások vannak, amelyek a humánus érvényesülésében konstruktívak vagy destruktívak lehetnek.

A munka összefüggésben van a gazdasági versennyel és lényeges szerepet játszik benne. A munkavégzésre ezért külső nyomás nehezedik (a legrövidebb idő alatt, a legtakarékosabb eszközfelhasználással a lehető legnagyobb hasznot elérni); ezért a munka magasabb minősége az elérendő és biztosítandó cél.

Világunkban nemcsak a javak előállítására stresszt okozó foglalatosság; a fogyasztás és a szabadidő megszervezése is munkaszerű erőfeszítést kíván. Úgy tűnik, hogy az ember személyes dimenziójában minden területen a mellékes dolgokban vész el.

A munka lelkiisége valamiféle iránytű lehetne vagy azzá kellene lennie, hogy ennek segítségével állandóan eligazodhassunk a munka világának szövedékében, s az élet és a munka viszonyában újra igazságot tudjunk tenni. A munka ilyen lelkiisége nem lehet a munkán kívüli dolog, hanem vele együtt haladva kellene a munkára hatnia.

A Bibliában bemutatkozó Isten részt akar venni az ember tevékenységében és munkájában, mégpedig mint *ösztönző és befejező lélek*. – A munka lelkiisége nem elégedhet meg csupán a Bibliában szereplő jó példák megemlékezésével (Jézus a munkácsi családban, a munkás József, a dolgozó apostolok és nők...). A biblikus ösztönzések segíthetnek egyfajta

egészséges hozzáállás megtalálásában s annak az érzéknek a kialakításában, mely mindig helyesen méri föl a konkrét helyzetet a gondtalan bizalom („a mezők liliomai és az ég madarai...” – Mt 6,26) és az „aki nem dolgozik, ne is egyék” (2Tessz 3,10; vö. Lk 10: Mária és Márta) parancs között.

A munka lelkesége nem merül ki az etikai ösztönzésben. A *munka új teológiája* jól mutatja, hogy Isten ügye milyen közvetlenül hat és milyen következményekkel jár az ember életviszonyaira.

A munka ilyen felfogásban *teremtés-teológiának* is érthető; felfogható a világ felelős alakításának (Ter 2) vagy az eljövendő istenország elősegítésének illetve akadályozásának, amely mindenki hozzájárulásával és közreműködésével lehet egyre szembetűnőbbben „az igazságosság, a szeretet és béke országa”. De az eljövendő istenország nem elsősorban az emberi tevékenység eredménye: az Isten országáért vállalt minden munkálkodás rászorul a megváltásra, vagyis Jézus Krisztus megváltásának korlátokat ledöntő és megszabadító erejére. Az egészséges egyensúly, Isten ajándékainak hálás elfogadása és az emberi teljesítmény, a tudatos és önálló munka valamint a lehetőségek határainak alázatos elismerése között nyitja meg a lehetőséget arra, hogy a hit, remény és szeretet erejével hozzájáruljunk az élet és a világ humanizálásához.

Nem kizárólag az emberek közti szolidaritás és partnerség ismeretéből fakad az értelmes ösztönzés meg a beteljesülés reménye: a mélyebb lelkesítést annak élménye és tudása táplálja, hogy az ember Isten, a Teremtő, Megváltó és Üdvözítő munkatársa lehet. Isten hozzánk fordulása a megtestesüléssel még egy lépéssel tovább megy. Isten nem egyszerűen az ember fölött áll, hanem egy szintre lépett vele (Fil 2), s az ember – főként az elnyomottak és kirekesztettek – munkatársa lett.

A munka lelkeségének olyan szellemet és szellemiséget kell közvetíteni, hogy még a legegyszerűbb emberi tevékenység is *Isten nagyobb dicsőségét* szolgálja, és egyúttal részesülhessen Isten szeretetteljes átformáló tevékenységében, melyet az emberekben és az emberekkel – *propter nos homines et propter nostram salutem*, 'értünk emberekért és a mi üdvösségünkért' – önmaga feláldozásával és minden ember üdvösségéért végez.

Ferdinand Reisinger

→ fogyasztás, pihenés, technika, teremtés, tevékenység/szemlélődés, ünnep, vasárnap

müsztagógia

[→ beavatás](#)

művészet

[→ *vallásos művészet*](#)

N

nagykorúság

Az emberi növekedés nem csupán biológiai nagyobbodás, hanem lelki elmélyülés is. Ez a személy állandó központosulását jelenti, a személy ebből mint dinamikus központból él, önmagát megváltoztatja, az életre adott válaszait egyre koncentráltabban és egybehangzóbban a Jézus Krisztus Istenébe vetett hitből meríti.

1. *A Szentírás tanúsága.* A spirituális növekedést Isten országa elérkezésének módja határozza meg. Jézus az általa hirdetett új világot önmagában és önmaga által hozza el. Az Ő szavai szerint ez az új világ „növekvő és fává terebélyesedő mustármag” (vö. Lk 13,19). „A magvető munkája elvégeztével lefeküdhet és aludhat: éjszaka lesz és nappal, s a mag kicsírázik és szárba szökik, az ember maga sem tudja, hogyan” (Mk 4,26).

Az Isten országának ezen objektív, majdnem automatikus növekedésének a megfelelője történik egy-egy emberben az országról szóló örömhír befogadásával. A Jézusban már elérkezett ország, annak valósága kihat az emberi térre és időre: a nyitottság mértéke szerint növekedik szívünkben, „Isten megismerésében” (Kol 1,10; 2Pét 3,18) „a reményben és a szeretetben” (1Tim 5,12) egészen addig, míg „tökéletes emberré nem leszünk a krisztusi nagykorúság mértéke szerint” (Ef 4,13).

Ez a lelki felnőtté válás abban áll, hogy a belső megismerés során (cognitio intima, Loyolai Szent Ignác) mind világosabban felismerjük életünk igazságát Jézus Krisztusban, akibe *Isten fiaiként* gyökeret vertünk. „Az igazságot téve a szeretetben növekszünk Őbenne” (Ef 4,15). Főleg Szent Pál írásai szerint akkor számítunk felnőttnek, ha képesek vagyunk megérteni Jézus történetét, főleg a keresztrefeszítést. Az a megismerési folyamat, amellyel egy-egy ember a kereszt „botrányához”, közeledik, dönti el a lelki nagykorúságot és a keresztény ember szabadságát (2Kor 3,1; Gal 4,1-7; Zsid 5,13).

2. *A spiritualitás és a nagykorúság.* Abból, hogy Isten országa növekedési folyamat, a mi spirituális utunkra nézve háromszoros vigasztalás következik:

a) *Az érlelődéshez hozzátartozik a türelem;* vagyis keresésünkben és lelki haladásunkban nem kell mindent és mindenkor érteni és helyeselni, amit objektív hitigazságként tártak elénk. Vannak a Szentírásnak mondatai, melyek az egyes ember számára egy egész életszakaszon át mintegy lepecsételve maradnak vagy közömbösen hagyják őt; vannak olyan dogmák is, melyeknek bizonyos körülmények között hosszú időn át nincs súlyuk, és az ember csak évek múltán fedezi fel jelentőségüket. Ezek megismerési mozzanatok a lelki növekedésben, segítséget nyújtanak egy meghatározott életszakasz megértéséhez. A döntő az, hogy a hit adott fejlődési fokán a megszólítást helyesen és pontosan értsük, s jól feleljünk rá. Mindenekelőtt Pál apostol fillipieknek írt figyelmeztetése szerint nem szabad visszalépni onnan, ahová már elértünk (Fil 3,16). Lelkileg bátornak kell lennünk, hogy kiálljunk amellett, amit belátásként ajándékba kaptunk.

Hitünket nem úgy éljük meg, mint igazságok kerek rendszerének elfogadását, hanem mint állandóan előre haladó tanulási folyamatot, amiben lépésről lépésre világosodik meg lelki rendeltetésünk. Sokszor csak kerülőutak és szenvedések által adatik meg, hogy lássuk és megértsük, mit is kell megélnünk.

b) *A Szentírás tanúsága szerint a cél, ami felé a hitben növekszünk, Jézus Krisztus.* Az Ő személyének kell életünkben testet öltenie, azt átjárnia és megpecsételnie úgy, ahogy Keresztelő Szent János programként fogalmazta meg: „Neki növekednie kell, nekem kisebbednem” (Jn 3,30).

Ebből következően erkölcsi törekvésünk célja nem annyira az, hogy egyfajta tökéletesség-eszményt valósítsunk meg és erkölcsi kötelezettséget teljesítsünk, ami elsősorban gyengeségünk kiküszöbölését jelentené. Nem jellemünk megjavítása, kisebb vagy nagyobb hibáink leküzdése és kiirtása a legfontosabb. Persze kötelességünk, hogy szembeszálljunk a bennünk és körülöttünk lévő rosszal (és erre képesek is vagyunk); de ez a harc csak abban az esetben lesz eredményes, ha teljesen megnyílunk Krisztus személyének és teret adunk annak, ami a jóban, a krisztusi törekvésekben és gondolatokban már növekszik bennünk.

c) Végül a növekvő istenország gondolata nagy higgadtságot eredményez. Ellustulás nélkül vigasztalódhatunk annak tudatában, hogy Isten bennünk, kudarcainkban és visszaeséseinkben is működik; országa akkor is növekszik, amikor mi nem érezzük, és akkor is előbbre jut, amikor mi leküzdhetetlen akadályok előtt állunk.

Ez az ország a saját törvényei szerint növekedik, amit sem hatalommal, sem saját túlzott erőfeszítéseinkkel nem siettethetünk vagy kényszeríthetünk. Ha így tennénk, ahhoz a földműveshez hasonlítanánk, aki türelmetlenségében azzal próbálta a vetést gyorsabb növekedésre bírni, hogy fölfelé húzta a gabona szarát. Így csupán a türelmetlenség pusztító ereje mutatkozna meg.

Belső szabadsággal még saját lelki fejlődésünkről is tudhatjuk, hogy az aratás Ura azt engedi kibontakozni, amit az ő isteni értelmében jónak lát. Tőlünk csupán azt kívánja, hogy éberem figyeljük annak a lehetőségét, amit megtehetünk. Nem vonhatjuk ki magunkat az Isten országa megvalósításából ránk háruló feladat alól, és mindig elevenen kell élnie bennünk annak a tudatnak, hogy sem az Isten országának növekedése, sem a beteljesedés fölött nem rendelkezhetünk.

Hans Sailer

-> érettség, fejlődés, haladás, hívás, Istenre hagyatkozás, növekedés

Naphimnusz

Assisi Szent Ferenc (1182-1226) írásai közül a Naphimnusz a legismertebb. Legrégibb szövege ólasz nyelven egy Assisiben őrzött, 1250 táján írt kódexben található: *Cantico di frate Sole, Laudes Creaturarum* címen. Bevezetése így szól: „Itt kezdődik a teremtés dicsérőéneke, amit Szent Ferenc írt Isten magasztalására és dicsőségére, amikor a San Damiano mellett betegen feküdt”.

1225 ősze volt, Ferenc majdnem teljesen megvakult, sok betegség gyötörte. Egyik éjjel, amikor fájdalmai már elviselhetetlennek tűntek, imádság közben ígéretet kapott az örök életre, s ekkor költötte a teremtmények dicsérő énekét. A Naphimnusz tehát felelet Isten megtapasztalt jóságára, a szenvedésben született dal, hasonló a három ifjú énekéhez a tüzes kemencében (Dán 3,57-88). A szenvedésben keletkezett Naphimnusz nem a boldog világról énekel: ezzel a dallal viselte Ferenc utolsó éveinek szenvedéseit, és ezt énekelte halálának órájában is.

Nyelvi formája szerint a Naphimnusz az itáliai középkori rímes próza első fontos alkotása. A nem azonos sorszámú 10 versszakban sorvégi és belső rímek vannak. A fölépítés világos, áttetsző. Az első versszak Isten ünnepélyes megszólítása, az utolsó egy missziós készletű felszólítás a teremtményekhez. A közbeeső nyolc versszak Isten dicséretét variálja: a *Laudato si, mi signore*, 'dicsértéssel Uram' refrének között mindig újabb és újabb teremtményeket szólít meg, melyekkel s melyekért Ferenc együtt akarja dicsérni Istent.

A teremtmények fölsorolása felülről lefelé, az égtől a föld tart az emberig. Az embert nem erejéért, szépségéért és természet feletti uralmáért énekl meg, mint az antik szerzők, hanem türelméért és békességserző erényéért. Ezen múlik az üdvösség vagy a kárhozat. Ezen ellentét mellett a dalt a nemek – fivér-nővér – egymást kiegészítő polaritása határozza meg. A kozmoszt három testvérpárra osztja és az *urunk és bátyánk, a Nap és a Föld, anya-nénénk* fog össze mindeneket. Az emberre is érvényes a poláris elrendezés: a szeretettel (amore) a *halál nővér* (sora nostra morte) áll szemben, ő fogadja az örök életbe azt, aki szeret.

A teremtmények *fivér* és *nővér* megszólítása az egész Szent Ferenc előtti lelki irodalomhoz viszonyítva merőben új. A testvéri megszólítások a Naphimnuszt a kozmikus testvériség dalává teszi: az univerzum egyedeinek *fivér*- és *nővér*ként való megszólítás révén minden távoli egészen közel kerül. A himnusz alapja egyfajta misztikus egyetemesség-élmény, de anélkül, hogy Isten és a teremtmény egybeolvadna (panteizmus).

A Naphimnusz Istenhez szól, miközben teremtményeire tekint. Az Isten és a világ felé fordulás a Szent Ferencre oly jellemző módon kapcsolódik össze benne. Úgyszintén jellemző az istendicséret és az emberek megszólításának (dicséretre biztatásának) egysége is.

A Naphimnusz Ferenc kívánsága szerint arra szolgál, hogy támogassa az országot járó testvérek prédikációját; hiszen – mondja Szent Ferenc – a kisebb testvérek hivatása nem más, mint hogy lelki öröme indítsák az emberek szívét.

A mai világ ökológiai válsága, a leszerelés szükségessége, a béke biztosítása csakúgy, mint a halál elhallgatása társadalmunkban rendkívül időszerűvé teszik ma is a Naphimnuszt.

Leonhard Lehmann

→ ének, istendicséret, teremtés

német misztika

A német misztika a német nyelvterület XIII. és XIV. századi lelkiéletét és misztikáját jelenti. Az elnevezést Carl *Rosenkranz*, Hegel tanítványa használta először 1831-ben. A francia irodalomban ezt a korszakot rajnai-flamand misztikának nevezik.

A német misztikát döntően a női kolostorok határozták meg, melyek közül soknak a lelki vezetését a domonkos rend „tudós testvéreire” látták el. Azt a feladatot kapták, hogy a művelt, de latinul nem tudó apácákat németül oktassák teológiára és lelkiségre. A német nyelv elsődleges használata mellett az újplatonista rendszer elemeinek átvétele is jellemző a német misztikára.

Vitatott, hogy a *Bingeni Szent Hildegárd* (+1179) és *Schönauai Erzsébet* (+1164) már ehhez a korszakhoz számíthatók-e, de a német misztika kétségtelenül Brabant és Flandria XIII. századi női misztikusaival kezdődik. Külön kell említenünk a cisztercita *Názáreti Beatrixot* (+1268) és *Hadewijch* beginát, (írásai 1220 és 1240 között keletkeztek), aki összekapcsolja az Énekek éneke nyelvén beszélő szeretet-misztikát az Eckhartra előremutató, bölcséleti fogalmakat használó „lényeg-misztikával”. Azt is hangoztatja, hogy csak a megfeszített Krisztus iskolájában juthat az ember Istenhez. Ennek az időszaknak a második gyűjtőpontját *Magdeburgi Mechthild* begina jelenti (+1282), aki *Nagy Szent Gertrúddal* (+1301/02) és *Hakkeborni Mechthilddel* együtt (+1299), kb. 1270-től a helftai cisztercita női kolostorban élt.

A német misztikát szűkebb értelemben a XIV. század három nagy domonkos szerzetese képviseli: *Eckhart Mester* (+1328) valamint két tanítványa, *Johannes Tauler* (+1360) és *Heinrich Suso* (+1366). Miként a brabanti jámbor apácák, Eckhart és tanítványai is úgy látták, hogy tanításukat el kell határolniuk a „szabadgondolkodók” lelkületétől. Mindhárom nagy domonkos közös szívügye, hogy az embereket hivatásuk teljes megismerésére vezessék: ők nem a szó, hanem az élet mesterei akartak lenni. Eckhart egyik prédikációjában tanításának négy nagy témakörét foglalta össze:

1. *aszkézis* (függetlenül, elszakadás minden teremtménytől); 2. *önmagunk kicsinységének Isten jóságában való szemlélése* (ami alatt azt a történést érti, amit Istennek a lélekben való megszületésének is mondanak); 3. *Isten mekkora nemességet adott az emberi léleknek* (a lélek mélyébe, legrejtettebb zugába, a lélek *szikráiba* a maga képét rejtette); 4. *az isteni természet tisztasága*.

Tauler prédikációi ugyanezeket az alapvonalakat követik, de határozottabban mutatják az utat, amely célba vezet. *Seuse* ugyanezen keretek között maradván az igazi krisztusjámborság érzelmi részét hangsúlyozza.

A nagy domonkosok közé sorolható lelki tanulmányaival a flamand terület képviselője, Jan van *Ruysbroeck* ágostonosrendi kanonok (+1381, fő műve *A lelki menyegző ékessége*).

A német misztika domonkos irányzata mellett említésre méltó még egy ferences irányzat és számos, a misztikában jártas szerzetesnő és laikus (mint például a strassburgi bankár, *Rulman Merswin* +1392).

A XIII. és XIV. század misztikusai a nagy földrajzi távolság ellenére is kapcsolatban voltak egymással, amint azt kézírataik elterjedtsége igazolja. Főként az „Isten barátai” elnevezésű laza csoportosulást kell megemlíteni (Jn 15,14 alapján hívták így magukat), ide tartozott *Tauler* is.

Josef Weismayer

→ devotio moderna, keresztmisztika, krisztuskapcsolat, lélek, misztika, szenvedésmisztika

nemiség

Mivel Isten férfit és nőt teremtett, az ember lényegéhez tartozik a nemiség (Ter 1,27).

1. *Teljesség.* A személyiséget meghatározó nemiséget nem lehet sem az átszellemült szeretetre, sem a puszta testiségre leszűkíteni. Ma már nem csupán az élet továbbadása szempontjából értékelik, hanem az egész ember örömeinek és boldogságának részeként is.

Az erotikus-szexuálitás minden torz alakja végeredményben a nemiség lebecsüléséből származik, abból, hogy a nemiséget nem a teremtő Isten jó ajándékának tekintik. A Szentírás tanúsága szerint Isten képe a nemiségben is tükröződik, és a megváltás a nemiséget is magában foglalja (házasság szentsége). Ha a nemiség értelmét a teljesség, a partnerség, az élet továbbadása, az életöröm és *jel-képszerűsége* határozza meg, akkor elfojtása már önmagában csak keresztényietlen lehet.

2. *Halálig tartó feladat.* Férfi vagy női mivoltunk elfogadása egész életünk feladata. A nemiség személyes integrálása a *kisgyermeknél* kezdődik testének megismerésével; problémává lesz a *serdülés* erotikus kapcsolataiban és ösztönös élményeiben; s abban a folyamatban bontakozik ki, amelyben a partneri szeretet-képesség az emberi *érettség* bizonyítója lesz, vagyis amikor szeretet a teljes felnőtt korban, a házasságban és a bensőséges egyesülésben eléri csúcspontját; s végül az öregedés elfogadása a nemiség területén is új feladat lesz.

Bár az egyes életszakaszokban az eltévelyedések különféle veszedelmei előfordulhatnak (önzésben, exhibicionizmusban és narcizmusban), és a nemiséghez kapcsolódhat bűn, a nemiség mégis Isten jó ajándéka.

3. *A mai kor veszélyei:* a nemiséget fogyasztási cikknek tekintik; a nemiség és az erkölcsiség kapcsolatát teljesen megszüntetik (perverziók körüli harc); a felelős erotikus-szexuális kultúra egységét szétszakítják a „*fun-morality*” kedvéért.

A test, a nemek keresztény felfogása, a házasság szentségének tisztelete segíthetne a nemiség üzletté válásának leküzdésében. Az ember abban az esetben sem lesz azonnal „angyalszerű lényé”, ha önkéntes elhatározásból vagy valamilyen betegség miatt nem köt házasságot. Mivel azonban a nemiség plasztikus, azaz alakítható (és alakítani is kell), helyes értelmezésével, az élet összefüggéseinek átfogóbb látásával a nemiség szublimálható. Ez minden olyan ember célja, aki nemiségét is – a partnerség és szeretet örömeiben – felelős keresztényként „szabadon” akarja megélni. (Gal 5,1).

Roman Bleistein

→ érosz, érzékek, férfi, gyöngédség, házasság és család, integráció, kívánság, magányosság, nő, öröm, ösztön, szeretet, szüzesség, teremtmény, test, vidámság

népi vallásosság

Népi vallásosság alatt az Egyház liturgikus könyvekkel rendezett istentiszteletén kívüli vallásos megnyilvánulásokat értjük; minden nagy vallásban megtalálható a hivatalos kultuszon kívül mint kísérőjelenség. Az ember veleszületett vallásos természetéből fakad.

Az egyszerű népnek ebben az *alulról jövő* vallásosságában – ami a *művelt embert* is megilletheti – sajátos annak eleven tudata, hogy az ember és a természet erői mindenestől Istentől, a tiszteletet parancsoló Teremtőtől és Úrtól függenek, akinek működését főként gondoskodásában és áldásában ismeri meg. A népi vallásosság finoman érzékeny Isten lábnyomának felismerésére a természet körforgásában és az élet fontosabb időpontjaiban (születés, esküvő, halál). A túlvilági, isteni valósághoz kötődéssel biztosítja a sokszorosan veszélyeztetett egyéni és családi boldogságot, de a közjót is. Az erre szolgáló – többnyire szokásként használt – ima- és ájtatosság-formák könnyen torkollhatnak babonás visszaélésbe azáltal, hogy Istent meghatározott irányban akarják befolyásolni. Az Isten védelmének és áldásának közvetítőiként és az emberi ügyek ügyvédjeiként tisztelik az angyalokat és a szenteket, *nem kanonizált* férfiakat és nőket is (népi kanonizáció). A népi vallásossághoz hozzátartozik a halottakkal való törődés, de a halottakban nem csupán az ima segítségére szoruló „szegény lelkeket” látja, hanem az élők szolgálatkész kísérőit is.

A vallástörténet már az ókorban kimutat zsidó és pogány formákhoz kapcsolódó keresztény népi vallásossági formákat: napszakokhoz kapcsolódó imádságok, a vértanúk és ereklyék tisztelete, a kereszt jelének gyakori használata, az Eucharisztia amulettként történő viselése, stb. Míg a keleti egyház a népi vallásosság jogos igényeit a többnyire népnyelven tartott liturgiába be tudta építeni és így egészséges szintézis jöhetett létre, a latin nyugaton az egyháznak sokszor a néptől idegen liturgiája mellett sokféle ájtatosság alakult ki.

A népi vallásosság liturgián kívüli életének okai elsősorban a liturgia latin nyelve, a korai középkortól a klérushoz való erősödő kötődése és az alapjában józan római (Róma városi) liturgia alkalmazkodóképességének hiánya. A frank-germán területen a Karolingok kora óta az ógall és óspanyol hagyomány több ünnepe és imádsága beépült ugyan a liturgiába, melyet keleti mintára ki is egészítettek (virágvasárnapi körmenet, Krisztus sírbahelyezése, feltámadási szertartás, búcsújáró napok körmenetei a határban); a népi vallásosság számára különösen fontos áldások is megszaporodtak.

Ennek ellenére a virágzó középkorban sok liturgián kívüli ájtatosság alakult ki. Ezek főleg az első ciszterciek (Clairvaux-i Szent Bernát) és a ferencesek Jézus-ájtatosságaiból fejlődnek ki. Ezzel összefüggésben virágzik a népi Mária-tisztelet (Mária-antifónák, Úrangyala-harangozás, a rózsafüzér kezdetei); Jézus földi életének helyszínei keresztelosvagokat és zarándokokat vonzanak a Szentföldre; a népi vallásosság megteremti a szenvedés emlékhelyeit (kálváriák, szentsír-másolatok, keresztút), új áhítatgyakorlatok keletkeznek az ember Jézus szegénységével és szenvedésével való azonosulására (betlehemezés, keresztút, az öt szent seb tisztelete). A dogmatikus vitákkal összefüggésben alakult ki a XIII. századtól Jézus reális jelenlétének hangsúlyozására a szentmisen kívüli szentségimádás: szentségkítételek, szentséges körmenetek, litániák. A népi vallásosság megköveteli még a szentmise alatt is az Oltáriszentség üdvözítő látását (szentséges mise).

A késő középkor népi vallásosságát a szentek és ereklyék túlzott tisztelete, a szentelmények túlbecsülése jellemzi, ami érthető módon kiváltotta a reformátorok kritikáját. Az ellenreformáció idején, a barokk korban a népi vallásosság ismét fölvirágzott (zarándoklatok, drámai jelenetekkel bővített körmenetek, egyesületek).

A felvilágosodás lekicsinylő véleménnyel volt a népi vallásosságról (L. A. Muratori). Ezzel szemben a XIX. századi restauráció támogatta a népi vallásosság hagyományos formáit, főleg a Jézus Szíve és Mária Szíve tiszteletet; a század közepétől kezdett terjedni az

Itáliából származó májusi ájtatosság. A XX. század liturgikus mozgalmával szemben, amely kizárólag a liturgiát akarta érvényesíteni, R. *Guardini* a népi vallásosság maradandó jelentőségét és a „népi lelkiélet értékeinek” liturgiát kiegészítő funkcióját hangoztatta.

A II. Vatikáni Zsinat – érintetlenül hagyva a liturgia elsőbbségét – ajánlotta a „keresztény nép áhítatgyakorlatainak” ápolását, amennyiben az Egyház rendjének keretében maradnak. A zsinat utáni liturgiareform jórészt figyelmen kívül hagyta a népi vallásosságot, de a hetvenes évek óta Latin-Amerikában (a felszabadulás teológiája) és Európa latin országaiban hangsúlyozottan pozitívan értékelik.

A „szegények vallását” olykor idealizálják és szembeállítják a hivatalos liturgiával, amit az anyagilag és szellemileg gazdag népréteg sajátjának tartanak. VI. Pál pápa szerint (*Evangelii nuntiandi*) a népi vallásosság „olyan Isten utáni vágyat mutat, amit kizárólag az egyszerű és szegény szívek érezhetnek”.

A felelősségteljes lekipásztorkodás komolyan veszi az „alulról jövő” vallásosságot és megpróbálja az evangélium szellemében nevelni azt. A liturgiának nyílnak kell lennie a népi vallásosság kifejezési formáinak befogadására (inculturatio). Így elébe megy a népi vallásosság elvárásainak, amennyiben ápolja az ünnepélyességet, nagyobb figyelmet fordít a jelekre és mozdulatokra, a csend beiktatásával teret nyit a személyes áhítatnak és dramatikus elemek fölvetelével erősíti az istentisztelet élményjellegét.

A népi vallásosságnak fontos liturgiát kiegészítő funkciója van, amennyiben meghosszabbítja az istentiszteletet a hétköznapiakon (népszokások) és a mindennapi életet összekapcsolja Istennel (Úrangyala, reggeli és esti imák, étkezési imák, zarándoklatok, hálaadó és könyörgő ájtatosságok, áldások).

A népi vallásosság kötetlen formáiban személyesebben és érzelmesebben fejeződik ki a hit, mint a liturgia kötött formáiban és igényes szövegeiben. A népi vallásosságnak – ha el akarja kerülni az egyénieskedést és a zabolátlan érzelgősséget – be kell fogadnia a liturgia inspirációját, „bizonyos mértékig a liturgiából kell táplálkoznia és oda kell visszatérnie” (SC 13).

Andreas Heinz

→ angyal, búcsújárás, egyházi év, jámborság, Jézus Szíve tisztelet, Mária-tisztelet, szentek tisztelete, szentelmények, szokás, tisztelet, Úrnap

név

A név az egyszeri, kicserélhetetlen egyedi személy elnevezése. Ezért részesül a személy méltóságában, s amikor sértik a jó hírnevet, a név hordozóját támadják. Lelkileg a név használatának három szempontja fontos:

1. *Az egyedi név, amit az ember Isten előtt visel.* Isten az egyes embert nevével szólítja: az ember Isten előtt önmaga lehet. Jézus mint a jó pásztor, az Atya megbízásából (Jn 10, 25-30) „néven nevezi juhait” (Jn 10,3). A megdicsőült Krisztus a hitben kitartónak új nevet ad, amit csak az ismer, aki kapja (Jel 2,17), azaz annyira sajátja, amennyire „az Isten Igéje” név csak az Úré (Jel 19,12-13).

Az újonnan adott név új valóság, új teremtmény. A Bibliában több helyen olvashatunk olyan új névről, amit Isten ad az embernek; Ábrám Ábrahámá (Ter 17,5), Sarai Sárává (17,15), Jákob Izraellé (32,29), Simon Kéfássá (Péterré), (Jn 1,42; Mk 3,16) lesz, s ez mindig valami döntően újnak a jele. Éppen ezért nagyon jelentőségteljes a keresztségnél a névadás, mint az alapvető újrakezdés kifejezése. Ugyanígy értendő a szerzetesi név adása is. Az égben és a földön minden közösség az Istentől kapott név által létezik (Ef 3,15).

2. *Néven szólítás, az általa létrejövő kapcsolat, „névre” keresztelek, cselekvés valakinek a „névében”.* „Aki segítségül hívja az Úr nevét, megmenekül” – ezt az ígéretet, amelyet a Joel 3,5 Isten nevére vonatkoztat a Róm 10,13 és az ApCsel 2,21.36 Jézusra viszi át (vö. ApCsel 10,43). És „nem adatott más név az ég alatt az embernek, amelyben üdvözülhetnénk”, mint Jézus Krisztus neve (ApCsel 4,12). A kultikus tiszteletben valakinek a *nevét hívni segítségül* a megszólítottal való csatlakozást jelenti.

A Jézus vagy a három isteni személy nevében történő megkeresztelés nem csupán a név kimondását jelenti, hanem szoros kapcsolatot is teremt azzal, akinek nevében keresztelnek. Ez teszi hatékonyá és visszavonhatatlanná a keresztséget, mert Isten hűsége mindig megmarad ehhez a kapcsolathoz.

Az embernek vagy a közösségnek adott név (vö. Jak 2,7) hat az egyénre illetve a közösségre. A Jelenések Könyvében különbség van azok között, akik Isten vagy a megdicsőült Krisztus nevét viselik (3,12; 14,1; 22,4) és azok között, akik a vadállat nevével vannak megjelölve (13,17; 14,11).

Valakinek a „névében” cselekedni (pl. Lk 10,17) több, mint a név pusztán kimondása, amint az ApCsel 19,11-20 mutatja: a megbízó hatalmával való cselekvés.

3. *Isten nevének megszentelése az ember külön feladata.* A kérő imádság a Bibliában gyakran hivatkozik Isten nevének megszentelésére, mint Isten üdvözítő tevékenységének alapvető motívumára. Isten a nevét a történelmileg megismerhető emberért végzett tevékenységével szenteli meg. A Miatyánk „szenteltessék meg a Te neved” sorát annak ismeretében kellene elimádkozni, hogy Isten nevének megszentelése minden emberi nyomorúság és elesettség gyógyítását jelenti (G. Ebeling). Az Isten nevét megszentelő isteni tevékenység megfelelő válasza az ember részéről nevének dicsérete (pl. Zsolt 7,18; 22,23; 61,9).

Johannes M. Nützel

→ hűség, keresztség, kérő, közbenjáró ima, Miatyánk, tisztelet

nevelés

[→ képzés](#)

nevetés, humor

A csak az embernél előforduló nevetés és humor lelki jelentőségét a teológiai antropológia eddig jóformán alig vette észre. A nevetés mint ilyen (eltekintve a mesterségesen kiváltott reflexiótól) lelki folyamat, amiben a megörvendeztetett identitás válik tudatossá.

Ezt a megállapítást a nevetés alkalmainak és változatainak megfelelően részletezni kell. A nevetés alapformája a derűtség illetve a felszabadultság élménye, ezzel magyarázható a fölény konstitutív érzése az örömteli, a komikus, de még a gúnyos nevetésnél is (még a kényszeredett nevetésnél is mutatkozik valami fölényes érzés). Ez a Bibliában előforduló nevetésekre is érvényes.

Az Ószövetségben többször szerepel a gúnyos nevetés (az embernél: Ter 17,17; 18,10; Zsolt 52,8; Jer 20,7; Istennél: Zsolt 2,4; 37,13; 59,9), de a vidám bizalom nevetése is (Ter 21,6; Zsolt 126,2; Péld 8,32; 31,25). Az ószövetségi bölcsesség fölismerte, hogy a nevetés mögött szomorúság és fájdalom, néha még butaság is meghúzódhat, mint tévesen felvett fölény (Péld 14,13; Préd 2,2; 3,4; 7,3).

Azt a sokat vitatott kérdést, hogy nevetett-e Jézus, az újszövetségi adatokból pontosan eldönteni nem lehet, de Jézus igazi és teljes emberségéből és néhány elbeszélésből (főleg Mk 10,16.21) erre lehet következtetni. Azt kifejezetten megígérte a most síróknak (LK 6,21), hogy nevetni fognak. Az Újszövetség óv a helytelen nevetéstől (Lk 6,25b; Jak 4,9; vö. Ef 5,4), de egyben emlékeztetni kell sok, a hit öröme utaló megjegyzésre is.

Az egyháztörténelem folyamán a nevetést gyakran kizárólagosan a feltámadás utáni élet tartozékának tekintették. Esetenkint a lélek belső nevetését a hittel összeillőnek tartották (Johannes Climacus, Eckhart mester, Néri Szent Fülöp). A szívből fakadó nevetésre bátorít néhány teológus, mint például M. Luther és a XX. században K. Barth, H. Thielicke és K. Rahner.

A nevetés spirituális mélydimenzióját a humor fejezi ki; nem oktalanul nevezte P. L. Berger a humort a „transzcendencia egyik jelének”. O. J. Bierbaum aforizmája – „A humor az, ha az ember mégis nevet” – találóan fejezi ki a humor lényegét: figyelmen kívül hagyva a felületes nyelvhasználatot, mely a humort a komikummal azonosítja, humorról akkor beszélhetünk, ha egy kínos szituáció mégis-nevetéssel oldódik meg és így spirituálisan sikerül annak egzisztenciális legyőzése.

Ahol a valóságot materialista-immanens módon értelmezik, ott a humor sajátos világ és önmagunk fölé kerekedése csak szubjektív (menekülési) tevékenység, mely alapján önmaga foglya marad; ezért a humort mint illúziót le kell leplezni (S. Freud). Az ilyen humor spirituális ereje nagyon csekély és gyakran a komikum segítségére szorul.

A vallásos-lelki valóságértelmezésben van helye a kellemetlen tapasztalatoknak is, ennek ellenére a mélyben e tapasztalat gyakran idegen marad és csak fokozza az élet sikerének vágyát; csak a Jézus Krisztus Istenébe, az öröm felszabadító Lelkébe vetett hitben tudja a humor kifejteni spirituális erejének teljességét. Hogy a humor mennyire magáralálhat a krisztusi hitben, azt olyan férfiak és nők mutatták meg, mint például Sienai Szent Katalin, Néri Szent Fülöp és Don Bosco.

Werner Thiede

→ öröm, vidámság

New Age

Alice Bailey teozófus állítólag már századunk elején használta a kifejezést, amely egy sokrétű, szervezetlen, a 70-es évek elejétől Kaliforniában kibontakozott lelki mozgalmat jelöl. A New Age célja a növekvő környezetrombolás és atomfenyegetés háttéréből az emberekkel és a természettel kötendő béke új (posztmodern) korszakát propagálni és előkészíteni. Nagyobb öntudatra biztat, és eddig kiengesztelhetetlennek tartott ellentétek – ember és természet, férfi és nő, nyugati és keleti spiritualitás, lélek és test, fogalmi gondolkodás és intuíció, intézményes orvoslás és természetgyógyászat, politikai hatalmi blokkok, stb. között – szintézisét keresi.

A Newton óta uralkodó, elsősorban a felosztást és analízist előtérbe helyező ún. mechanikus gondolkodást organikus, rendszeres, holografikus világgéppel (paradigma) váltja fel. Az egyénnek meg kell tanulnia egy kozmikus egész részeként élni, s e tudatbővülés állandó folyamatában kell mélyebb ismeretet szereznie a világról. Ezt segíti majd az asztrológiai spekulációk szerint az is, hogy a kb. 2000-ig tartó *Halak* korszakából a *Vízöntő* korszakába megyünk át, melyet nagyobb tolerancia, nyíltság és békülékenység jellemez majd.

A New Age-gondolat (melyben a reinkarnáció is szerepet kap) előfutárainak, illetve korai képviselőinek Rudolf *Steinert* és Teilhard de *Chardint* tartják.

Keresztény szempontból üdvözlendő a szakítás a materializmussal, az új tolerancia és békülékenység keresése és az egész teremtés értékének elismerése. Elvetendő viszont mindenekelőtt a személyes Isten hiánya; az a panteizmus, ami a teremtés minden elemében az istenség megvalósulását látja; és az önmegváltás elképzelése.

A New Age-et gyakran hasonlítják a késő antik gnózishoz.

E mozgalom kihívása az Egyházat arra készíti, hogy jobban koncentráljon a spiritualításra és a Szentlélekre, a Szentháromság-, teremtés- és eszkatológián érthetőbb kidolgozására, a teremtett világ tiszteletére és a női egyenjogúságra.

Herbert Frohnhofen

→ dogma, ezoterika, gnózis, Isten, keresztény lelkiség, lélek, reinkarnáció, Szentlélek, teremtés, test, tolerancia

Newman, John Henry

John Henry Newman angol teológus és bíboros (1801-1890). Az anglikán egyházból 1845-ben katolizált. 1849-ben oratóriumot alapított Birminghamban. 1852 és 1857 között a dublini katolikus egyetem alapító rektora, 1879-ben XIII. Leó pápa bíborossá nevezte ki.

15 éves korában átélt istenélménye (első megtérés: „Én és Teremtőm”) meghatározó volt egész életére. Már a Trinity College diákjaként, majd az oxfordi Oriel College tagjaként és tanáráként, anglikán papként és a Mária-templom plébánosaként is kívánságait és lelkiismereti belátásait Istennek rendeli alá: „a szentség megelőzi a békét”, „a növekedés az élet egyetlen bizonyítéka”, „a tudás semmi a tevékenységhez képest”, „vezess, barátságos fény” – ez néhány vezérgondolata.

Az egyházatyák tanulmányozása Newmant – és hasonló gondolkodású társait – arra készítette, hogy korának anglikán egyházát a szentatyák egyházának példája szerint megreformálja (Oxford-mozgalom 1833-1845), s – amikor a reformtervek kudarcot vallottak – ez vezette őt a római katolikus egyházba (1845. október 9).

Bár Newmannek személy szerint soha nem volt kételye a római katolikus egyház igaz volta felől, megtérése után sok félreértés és megalázás érte: elvárták, hogy sok konvertitát hozzon az egyházba; ellenállásba ütközött a dublini egyetem felállításával kapcsolatban; meggyanúsították a *Rambler* c. folyóiratban a laikusok mellett írt cikke miatt (1859); nyilvános rágalmozások érték, amelyek miatt védekezésül kénytelen volt megírni *Apologia pro vita sua* c. könyvét (1864); a hivatalok elvetették tervét, hogy Oxfordban oratóriumot építsen a katolikus diákok számára; és más kellemetlenségek.

Newman már anglikánként is keresett lelki tanácsadó volt, a csalódások a lelki élet mesterévé, sőt misztikussá (G. Velocci) érlelték, tanúsítja ezt *Elmélkedések és imádságok* c. posztumusz könyve valamint a *Levelek és napló* 31 kötete. „Térdelve írok Isten színe előtt” (1859. dec. 15.)

Newman szerint a keresztény lelkiség alapjai: a lelkiismeret utasításának gondos követése (a belső világosság); a „Krisztus-kép”, amit maga Krisztus ültet a hívő lelkébe a megtérés és a közösségbe épülés elveként; a Szentlélek lakása a megkereszteltben; az eleven képzelőerővel végzett Szentírásolvasás és elmélkedés; a hitből fakadó tevékenység elsőbbsége a beszéddel szemben; imádság és böjt; a keresztény magatartás (erények) felépítése, főleg az ellentétes erénypárok feszültségében (pl. békesség és harc az igazságért); annak lehetősége, hogy a betegséget az ember Istennek az üdvösség érdekében tett beavatkozásának tekintse; „az életszentség egyszerű útja” (a mindennapi kötelességek egyszerű teljesítése); lelki napló vezetése.

Günter Biemer

→ keresztység, lelkiismeret, megújulás a Szentlélekből, növekedés

nő

1. *Antropológiai-szociológiai kiindulópont.* A férfi és női mivolt kezdettől fogva több, mint biológiai és anatómiai adottság és különbség. A nemek polaritása átjárja a testet és a lelket, a tudatos és a tudat alatti világot, az egyéni és a társadalmi életet, a múltat és a jelent. Az ember csak a férfi és nő nemileg meghatározott formájában létezik.

Az évezredek óta természetesnek tartott patriarkátus a nők egyenjogúsítása ellenére szociálisan mind a mai napig érvényben van. Függetlenül attól, hogy a nők számszerűen mennyire vannak képviselve bizonyos hivatásokban és állásokban, azokat a mozzanatokat, amelyek személyi és társadalmi, sőt egyházi életünket meghatározzák, még mindig a férfiak szabják meg. Bár a mi kultúrkörünkben a képzettség és a megnövekedett gazdasági függetlenség alapján a nők nagymértékben felszabadulhatnak és egyenjogúak lehetnek, ez nem akadályozza meg, hogy az élet sok terhe – házimunka, gyermeknevelés, rászorulóknak, betegek és öregek ápolása – szinte kizárólag rájuk háruljon. A nemek e szociális egyenlőtlenségének sok oka van; nem utolsósorban az, hogy civilizációnk következtében a nő életének beteljesülését a házasságban és a családban találta meg, míg a férfi rendszerint a külső tevékenységekben keresi.

A mélypszichológia megmutatta, hogy a férfiaság és a nőieség mint polaritás minden egyes ember belső, lelki alkata. A nők tudatalatti rétege férfias, a férfiaké nőies jellegű. A férfiak nem integrált női összetevőjének elnyomása vagy az ellene folytatott harc a férfias-rationális tulajdonság túlértékelésében fejeződik ki a nőies erők – mint pl. az intuíció, érzelem vagy bölcsesség – kárára, és természettudományos-technikai civilizációhoz vezet annak minden negatív következményével együtt.

Ezekből a szociális, kulturális és antropológiai adottságokból és fejlődésből adódik a nő helyzete körüli kritikus vizsgálódás. A megoldás iránya nem jöhet sem a matriarkátusba való visszatérés felől, sem onnan, hogy a nők megpróbálják átvenni azokat a társadalmi és egyházi szerepeket, amelyek eddig kizárólag a férfiaké voltak. Inkább arról van szó, hogy mindkét nemnek meg kell tanulnia az egész, teljes emberré válást, az ellentétes nemi részének elfogadását és integrálását. E feladatban a nőiességet – megőrzés, megtartás, megszentelés – a kiigazító és kiegyenlítő tevékenység illeti meg. Mind a férfiaknak, mind a nőknek saját természetes teljességük megélésére kell törekedniük. Így kerül a nőnek a Szentírásban rejtetten szereplő egyenjogúsága ismét napvilágra.

2. *A szentírási-teológiai távlatok* alapja a Ter 1,27: „Isten megteremtette az embert, saját képmására alkotta, férfinak és nőnek teremtette”. A férfi és a nő egyenértékűségét közvetlenül az istenhasonlóság alapozza meg. Ez számtalan utalásban is kifejeződik. Sem az Ó-, sem az Újszövetség nem hagy kétséget afelől, hogy a nők éppúgy megtapasztalták Istent – népük, az Egyház, az emberiség üdvösségének Istenét –, mint a férfiak. Évával, „az élők anyjával” kezdve az Ószövetségben találkozunk Sárával, Rebekával, Leával, Ráchellel és Rúttal, Izrael ősanóival. Más nők – mint Mirjam, Judit, Debora – harcias kiállással bizonyítják, hogy Isten velük és népükkel van és általuk cselekszik a történelemben.

Mária *igen* szavával indítja el Isten a megtestesülés révén az új szövetséget népével; Erzsébet szüli az előhírnököt. A két szövetség találkozásakor Anna prófétanő beszél a gyermek Jézusról mindazoknak, akik Jeruzsálemben eljövételére vártak, így ő lett Jézus első hirdetője (Lk 2,38).

Jézus az őt követő nőket a tanítványokkal egyenértékűnek tartotta. Ők voltak a föltámadás első tanúi és az új élet első hirdetői (Mt 28,1-10; Mk 16,1-11; Lk 24,1-11; Jn 20,1-18). Pünkösdkor a férfiakat és a nőket egyaránt betöltötte a Szentlélek. Pál apostolkodásukért dicséri őket, akik előbb hittek Jézusban, mint ő, és akik az első egyházközségek kezdeményezői voltak (Róm 16,1-16).

Vértanú nők, Avilai Szent Teréz, Sziénai Szent Katalin, Szent Hildegárd, Hedvig, Erzsébet és a többiek egzisztenciális elragadtatással tapasztalták meg Isten valóságát és ez kihatott egész életükre. Jellemző az egyháztörténelemben ismertté vált nőkre az a késztetés, ami bensejükben működött és az általuk elérhető világot is megmozgatta; szerzetesrendet alapítottak, újítók vagy próféták voltak, püspököknek és pápáknak prédikáltak és figyelmeztették, tanították a népet.

Ebből kitűnik, hogy mindig volt tudatos nőies lelkeség, amit a férfias vezetési igény korlátozott. Avilai Szent Teréz panaszkodott, hogy „ az erős és minden jóra kész lelkeket (a hivatalos férfi tekintély képviselői) elutasítják csak azért, mert nőkről van szó”.

Kérdés, hogy a nők az Egyházban, vagyis a férfi lelkivezetők által befolyásolt szerzetesrendekben vagy egyházközösségekben, ahol kizárólag nőtlen papok magyarázzák és hirdetik az Isten igéjét, megtalálhatják-e hitük teljességének formáját. A kérdés még égetőbb, ha a spiritualitást a szerzetesek és a papok egyedüli tulajdonának tekintik.

3. *Lelki ajándékok és követelmények.* Milyen spirituális következtetéseket lehet levonni ezekből az ismeretekből?

a) Először: engedjük, hogy a nőiesség életünk minden területén pozitívan tevékenykedhessen. Mind a férfiaknak, mind a nőknek először fel kell fedezniük *teremtően megőrző, védelmező és bátorító erejüket*, majd fejleszteniük kell azt és ki kell mutatniuk. Ezeknek az erőknél a világ és az Egyház életének minden területét emberibbé kell tenniük. Ez új formák kidolgozását jelenti a természet használatában, az energiaszerzésben, a képzés és nevelés folyamatában, a társadalmi és egyházi szervezetben és törvényhozásban. Mindez azonban csak a férfi és a nő integrálásának útján lehetséges.

b) Másodszor: lehetővé kell tenni, hogy a nő és a férfi együtt vállaljon teljes felelősséget életünk alakításáért. Ez a nő egyenrangú kiképzésén és alkalmazásán kívül megkívánja a férfiak magatartásának és beállítottságának felülvizsgálatát is. Meg kell szüntetni a patriarkális gyámkodást, amely azt gondolja, hogy neki kell meghatározni, milyen területen „tevékenykedhet” a nő és melyiken nem. Egyidejűleg még sok nő tudatában meg kell erősíteni, hogy a bennük lévő karizmák és felismert hivatás alapján foglalják el helyüket a társadalomban és az Egyházban. Függetlenül attól, hogy olyan feladatokról, olyan területről van-e szó, ami eddig a nőké, vagy ellenkezőleg, csak a férfiaké volt.

Mivel mindenkinek az egésztest kell szolgálnia a neki ajándékozott kegyelem által (1Pét 4,10), ezek a feltételek a nő spirituális önmagára találásához elengedhetetlenek. Embernek kell tekintenie magát, akit Isten állított a világba és hívott meg, függetlenül az évezredes *nőképektől*. Hogy valójában mi lehet a nő része az élet, a világ és a társadalom annyira szükséges humanizálásában, még ugyan tisztázatlan, de rendkívül fontos spirituális kérdés.

c) Tény az, hogy a nők hivatalos megbízatás nélkül is jelentős mértékben részt vettek és vesznek a keresztény spiritualitás alakításában. E részvállalást tudatosan mindenekelőtt szerzetesnők éltek és fogalmazták meg, s tették hozzáférhetővé későbbi nemzedékek számára. Emiatt találjuk ezekben a művekben többek között a szüzesség karizmájának *túlértékelését*. A „tökéletesség állapotával” szemben a többi nőt lebecsülték. Az asszonyok és anyák vallásos életének – mely a történelem folyamán gyakran nagyon küzdelmes és nélkülözésekkel terhes hétköznapi valósult meg – központja a hit továbbadása volt a következő nemzedékeknek. Ez az erős áldozatokból, állandó imádságból táplálkozó hit hordozta a gyermekeket és unokákat, sokszor a férjet is. Ma kiapadóban van ez a folyamat, de annál inkább érezzük jelentőségét.

A spiritualitást mint női adottságot és feladatot, mint *mindent* magában foglaló és *mindent* átalakító életformát olyan istenélményekkel lehet gazdagítani, ami csak a nőknek mint anyáknak és feleségeknek juthat osztályrészül. Amikor megtudják, hogy áldott állapotban vannak, amikor megmozdul méhükben a gyermek, amikor karjaikba zárják az újszülöttet

vagy keblükre veszik szoptatni, a hívő nők mindezt mély istenélménynek mondják. „Nagy dolgot művelt velem a Hatalmas” – énekli az áldott állapotban lévő Mária.

A házasság is az Istennel való találkozás alkalma lehet. A kizárólagosan férfiak által folytatott igehirdetésben a női élmények aligha jöhetnek számításba. Pedig éppen úgy hozzátartoznának a nők élet- és szenvedéstörténetei, amelyeket többnyire csak egymásnak mondanak el. Így azok többé-kevésbé „magántulajdonban” maradnak, és nem válnak a közösség birtokává, bár a nőknek adott isteni ajándékok is Isten egész népének vannak szánva. Ahol a közösségben nincs helye a nők szavának, hitük és lelkeségük szótlanná marad.

Annak tudata, hogy a felnőtt egyházközség e központi megnyilvánulásából ki kell maradniuk, hozzátartozik azoknak a nőknek a lelkeségéhez és szenvedéséhez, akik még elkötelezik magukat az Egyházban. Többszörösen kell vigyázni rájuk, hogy spirituális érzékenységüket és intuícióikat el ne racionalizálják. Nagy a veszélye annak, hogy a nők elveszítik lelki éhségüket, evilágias szellemmel vagy szektákkal, keleti reinkarnációs tanításokkal cserélik fel és üdvösségüket az elmélkedési praktikákban keresik. Csak remélhetjük, hogy a nő egyházi helyzetéről és szerepéről még nem hangzott el az utolsó szó.

Theresia Hauser

→ anya, egyházközség, gyöngédség, házasság és család, istenélmény, karizma, Mária, Mária-tisztelet, megváltás, misszió, nemiség, szüzesség, teremtmény, test

növekedés

A köznyelvben mind gyakrabban használják a *növekedni*, *növekedés* szavakat, mégis – legalábbis a nyugati világban – a hit területén e szavak mind jobban elveszítik jelentőségüket. Ennek ellenére a keresztséggel történő Egyházba-fogadás és az ezzel ajándékozott isteni élet megkívánja a hit és az abból fakadó remény és szeretet egész életen át tartó növekedését. A New Age-mozgalomhoz kapcsolódott ezoterikus csoportok a hibák mélyebb vizsgálatára és a növekedés új értékelésére készítetnek.

1. *A növekedés a Szentírásban.* Isten a világ megteremtése óta adja a növekedést (vö. Ter 2,5; Jób 8,11); zsoltárok dicsérik emiatt (Zsolt 65,11; 104,14). Gyakoribb azonban szó képszerű használata: az igazságosan cselekvő embert a növekvő fához (Zsolt 43,13), Isten népének fejlődését az erőteljes szőlőtő gyarapodásához hasonlítják (vö. Ez 17,6).

Az Újszövetségben a mennyek országának növekedését hasonlatok írják le (pl. Mk 4,26-29). Isten, aki ültet, eltűri a konkoly *növekedését* egészen az aratásig, a végítéletig, amikor a konkolyt tüzre fogják vetni. A Keresztelő szava: „Neki (Jézusnak) *növekednie* kell, nekem kisebbednem” (Jn 3,30), úgy tűnik, az Egyház és minden egyes hívő szeretete növekedésének is programja (vö. Ef 2,21; 4,15; ApCsel 9,31). Minden egyes embernek növekednie kell Isten ismeretében, hogy a jó tettek gyümölcsét megteremje (vö. Kol 1,10; 2Pét 3,18).

2. *A növekedés spirituális dimenziója.* A II. Vatikáni Zsinat lelkipásztori konstitúciója, a *Gaudium et spes* beszél a világ társadalmi és gazdasági helyzetéről és a növekedés válságáról. Az Egyháznak segítenie kell, hogy az emberek fel tudják ismerni az idők jelét és az evangélium világosságával tudják megmagyarázni. Az idők jeleihez tartozik a harmadik világ országaiban azon bázisközösségek fáradozása, amelyek az egyéni növekedés felelősségén kívül kiterjesztik az evangélium tanítását a politikai tevékenységre is. Ezzel a törekvéssel összefüggésben a következő tapasztalatok máris időszerűek:

a) Jézus Krisztus egyháza sohasem kész itt a földön, hanem minden tagjában állandóan növekszik. Ebben a folyamatban a növekedést mindig Isten biztosítja Jézus Krisztus által a Szentlélekben, aki a gyarapodást adja; ugyanakkor minden egyes embernek kötelessége e folyamatban – mely az igazság megismerésével, az élet minőségének javulásával, s egyúttal a küldetés és tanúskodás gyümölcseinek érlelődésével jár – aktívan, partnerként közreműködni.

b) A lelki növekedési folyamatok türelmet igényelnek és az állandó támadások kereszttüzében a bizonytalanságtól, a sötétségtől és az elutasítástól szenvednek. Megmaradásukat csak az Istenbe vetett bizalom biztosítja. A lelki életben a növekedésnek érlelődési időre van szüksége. Nem szabad feledésbe merülnie, hogy az egyéni megszentelődés célja Isten dicsőítése, nem pedig az egyéni érvényesülés; a megszentelődés nem emberi termék, hanem az Istenre hagyatkozás kegyelmi ajándéka. A hozzá vezető úton lelki vezetőre van szükség.

c) A lelki életben való növekedés nem ugyanaz, mint amit az antropológia és a pszichológia önmegvalósításon ért. A növekedés célja a Krisztushoz való hasonulás; gyümölcse az önzetlenség és a szerető önfeláldozás mércéje szerint érlelődik. Ebben a törekvésben olyan új lehetőségek tárulnak fel az ember számára, amelyeket a csak önmagára tekintő igyekezet soha nem fedezett volna fel és nem mozgósított volna. A megalázkodásban (kicsivé válásban) a lelki nagyság gyarapszik.

Stephan Wisse

→ aszkézis, bázisközösségek, érettség, haladás, igazság, lelkivezetés, nagykorúság, önmegtágadás, politikai tevékenység, türelem

nyelv, beszéd

A *nyelv* úgy foglalja magában mindazt, ami a beszéd folyamataihoz tartozik, mint valami egész, mint a levegő, amiben „élünk, mozgunk és vagyunk” (vö. ApCsel 17,28); és a levegő egyébként szükséges is a beszédhez. „Uram, nyisd meg ajkaimat, és szám” a tőled kapott étellel (levegővel) (Ter 2,7) egészen az utolsó lehelletig (Lk 23,46) „a te dicséretedet hirdeti” (Zsolt 50).

1. A világ biblikus értelemben – mind az Istennel, mind az emberrel való kapcsolatában – nemcsak hang- (J. E. Berendt), hanem nyelvtermészetű is.

a) Azokban az összefüggésekben, amikor mi a természet „önértékéről” beszélünk, a Szentírás ezt mondja: amint egy anyának sincs névtelen gyermeke, éppúgy a Teremtőnek egyetlen teremtménye sem névtelen (Iz 40,26; Mt 10,29); mindenkit néven szólít és minden Isten dicséretére hivatott, még ha az ember szenved is miatta (Dán 3,51-90; Jel 4,9-11).

b) A teremtés nekünk embereknek egyúttal *megszólítás* is (O. Bayer), és a hívőnek „a ház, az udvar, a szántó föld és a kert tele van a Szentírással”, „mi keresztények tehát beszélünk a fákkal és mindennel, ami a földön él, ők pedig velünk” (M. Luther). „A természet minden jelensége (ti. eredetileg) egy szó volt” (J. G. Hamann), és azzá válik Jézus tanításában is: a nap és a hold, a megfogott veréb, Siloám összedőlt tornya is (Mt 5,45; 10,29; Lk 13,4). Hamannal együtt hangsúlyozni kell: a nyelv isteni és emberi eredetű.

2. Az anyanyelv vezet bennünket, vigasztal, felderít, védelmez, megóv, gyógyít, stb.; kezdettől fogva a szeretet nyelve (1Kor 13,1), azaz sokféle. A hit pünkösdi egységét nem az egyetlen nyelv, hanem a nyelvek sokfélesége jelenti (ApCsel 4,6). Ezzel áll szemben annak a kísértésnek, hogy – a természet kifosztásához hasonlóan – önző célokra fosszák ki a nyelvet is, eszközül használják propaganda- és reklámcélokra és beszűkítsék a számítógép korlátai közé. A nyelv elárul minket, elkerülhetetlenül napvilágra hozza a bűnt mint nyilvánvaló hazugságot (az *automobil*, az 'önmagától mozgó' éppen *nem önmagától* mozog), mint embertelenséget („emberanyag”, „beteganyag”, „szociális eset”, stb.); a bűnöst olyannak mutatja, mint akinek nincs mondanivalója, például egy haldokló számára. A hívő ember „ora et labora” szabályával azonban kegyelemből megújul a nyelv: gazdagodik, ha valaki szívesen teszi a napi dolgát; másfelől pedig egészen másként beszél a felebarátról és a felebaráthoz az, aki előbb imádkozott érte. Itt sietnek a költők is a nyelv segítségére. Végül pedig a gregorián énekekben és a klasszikus vokális zenében tapasztalhatjuk meg, hogy a nyelv ismét énekké válik.

Dieter Nestle

→ elbeszélés, ének, szó/ige

nyelveken szólás

A görög *glosszológia* kifejezés az 'elragadtatás nyelvével' fordítható legjobban (ApCsel 2,4; 10,46; 19,6; 1Kor 12,14). A késői időkben csak ritkán fordult elő (Loyolai Szent Ignác említi lelki naplójában *loquela* elnevezéssel). A múlt század vége óta egyre sűrűbben bukkan fel, előbb a protestáns püünkösdi mozgalomban, majd szinte minden felekezetnél a *karizmatikus megújulásban*. Időközben 100 millió fölé emelkedett azoknak a keresztényeknek a száma, akiknek megadatott e karizma.

Ez a karizma olyan szótagokban és szavakban nyilvánul meg, melyek – a személy Szentlélek által megragadott középpontjából – a szívből fakadnak, s melyeket maga az imádkozó nem ért. Így, a szavaktól nem akadályozva sokkal könnyebben tudja kifejezni, hogy – tudatosan vagy tudattalanul – mi foglalkoztatja Isten előtt: dicséret, kérés, öröm, panasz vagy elsősorban az Isten iránti szeretet. Többnyire nyugodt beszéd ez, amit az imádkozó vagy kimond vagy magában tart (1Kor 14,19.27). A nyelveken szóló teljesen „magánál” van, de egyúttal teljesen *Istennél* is.

Ez a *nyelveken szólás* elsősorban a magán- (mindennapi) imádság területére tartozik; ha valaki a közösségben hangosan imádkozik így, akkor az „értelmezésre” szorul (1Kor 14,2.13.27). Hitelességének vizsgálata a lelkek megkülönböztetésének szabályai szerint történik.

A nyelveken szólás megkönnyíti az egész ember Istenhez kapcsolódását. Az imádkozó a Szentlélekben „épül” (1Kor 14,4), gyermekké lesz Isten előtt (Mt 18,3), teste és lelke egysége, lelkének mély rétegei aktivizálódnak. Segít a teljes személyiség integrációjában, s hasonló funkciója van, mint az elmélkedő imaformáknak, melyek az imádság olyan állapotához vezetnek, mint a hosszabb zsolozsmázás, a rózsafüzér és az állandóan ismétlődő Jézus-imádság.

Norbert Baumert

-> karizma, lelkek megkülönböztetése, megújulás a Szentlélekből, püünkösdi mozgalom

nyíltság

[-> befogadás](#)

nyolc boldogság

[→ hegyi beszéd](#)

nyomor

A nyomorral három formában találkozunk az ember: (1) az Istentől való eltávolodás, (2) önmagunk és mások személyes bűnének és (3) az ember aktuális bűnétől független halál nyomora, bár a halál eredetileg a bűn következménye (Róm 5,12).

1. L. Bloy egyik mondása szerint csak egy igazi szomorúság van – az, hogy az ember nem szent. Ez a mondat pontosan megfelel a hegyi beszéd tanításának: boldognak kell mondani azt, aki Krisztushoz tartozik, még abban az esetben is, ha keresztet visel, üldözéssel és mindenféle bajjal kell számolnia. Valójában csak egyetlen félelmetes emberi nyomorúság van, és ez a bűn. Hogy elkerüljük megtérésre van szükségünk.

2. Az viszont furcsa dualizmus lenne, ha figyelmen kívül hagynánk és ezáltal lebecsülnénk az ember minden más nyomorúságát. Ezek is a bűn közvetlen következményei, de felvehetik a *szervezett bűn* formáját is: Auschwitz, háború, elnyomás, kínzás, magzatelhajtás, prostitúció, anyagi nyomor, éhség – csupán néhány a nyomor sok neve közül. A kereszténynek, sőt minden jóakarátú embernek kötelessége, hogy kövesse Isten példáját, aki *megkülönböztetett figyelemmel* fordul a szegények felé; küzdjön az emberi nyomor megszámlálhatatlan formája ellen és törekedjen mindannak leküzdésére, ami megakadályozza az ember kibontakozását.

Az emberi nyomor elleni küzdelem elsősorban a laikusok dolga. A nyomor számtalan formájának enyhítését szolgálja az a sokféle meghívás, mely által minden nemzedék megláthatja konkrét ínségét és lehetőségei szerint segíthet rajta. A keresztények lelki éberségéhez hozzátartozik az állandó érzékenység az éppen *szemük elé táruló* nyomor iránt: mindenkinek megvan a maga „Jeruzsálemből Jerikóba” vezető útja és fennáll a veszély, hogy otthagyja a „rablók kezébe kerülni” – és *neki* is megvan a „bora” és „olaja”, amit *ő* önthet felebarátja sebeire (vö. Lk 10,30-34)

3. A halál nyomorával és „árnyékával” mint a bűn Isten akarata szerinti büntetésével szemben csak egy keresztény válasz van: a Megfeszítettre tekintve a halál elfogadása, s ezzel közreműködés a megváltásban és részesedés a feltámadásban, ahol véget ér és végérvényesen megszűnik minden nyomorúság.

Andreas Laun

→ bűn, fölszabadítás, halál, hegyi beszéd, humanitás, ínség, karitás, megtérés, megváltás, szolidaritás, világ

nyugalom

A nyugalom – azzal összefüggésben, hogy a vallás gyakorlatában korábban elhanyagolták – mint nem reális dolog a kontemplatív rendekhez utalták és csak a legutóbbi időkben fedezték fel ismét mint a stresszből kivezető utat. Egyrészt úgy látszik, hogy a vallásos élet előnyben részesíti a tevékenységet, másrészt alig valami ellenkezik annyira a vallásgyakorlat szentségi tanúskodás jellegével, mint a kapkodás. Az egyházi aktivizmus is éppoly káros, mint a XVII. században elterjedt kvietizmus: az az elmélet, hogy az ember törekvéseinek teljes passzivitásban kell maradniok, hogy Isten működhessen bennük; minden egyéni erőfeszítés hiábavaló, káros, sőt bűnös.

1. A teremtéstől kezdve Isten nyugalma (vö. Ter 2,2; Zsid 4,4) az ember mércéje lett, ami már a szombati nyugalom parancsában és még sok más intézkedésben is (pl. Kiv 20,10; Lev 23,24; 25,4) megmutatkozik. A nyugalom a fenyegetettség ellentétéként kívánatos érték. A hívőknek imádkozniuk kell érte (1Tim 2,2). Ezzel szemben vannak emberek, akik büntudatuk (vö. Ter 4,14; Jel 14,11) vagy anyagi létük határtalan gondja miatt (Péld 15,16) egész életük folyamán nyugtalanok (Lk 12,19), de vannak olyanok is, akik Isten ügye miatt nem tudnak nyugodtak lenni (vö. Iz 62,6). A halált örök nyugalomnak képzelik (Jób 3,13; Jel 14,13). A Szentírás emellett nyugalomnak mondja Isten állapotát haragja után vagy az ember állapotát a szenvedés és szolgaság megszűnte után. Jézus maga is pihenésre szólítja fel tanítványait első missziós tevékenységük fáradalmi után. Vannak olyan helyzetek is, amikor Jézus tanítványai nem pihenhetnek (Mk 14,41) másrészt az találja meg lelke békéjét és nyugalomát, aki tanul Jézus jóságából és alázatából.

2. A nyugalom Istenhez tartozik. Isten nyugalom-igénye parancs: a szombat/vasárnap előírásai az embernek akarnak segíteni, hogy emberiben éljen. A mai zaklatott és hajsztolt korban különösen fontos Isten ismerete, aki olyan tökéletes nyugalomban van, amire ember képtelen, ugyanakkor ő az örök tevékenység, „actus purus”, aki soha nem tétlen. A lelkiélet meghatározója ennek megfelelően a nyugalom és a tevékenység: a „lelki” ebben az összefüggésben a két összetevő helyes aránya. Ez a megállapítás érvényes minden megkereszteltre és megbérmáltra. Isten tevékenysége akkor sem szünetel, amikor az emberek két tevékenység között megpihennek. Minden tevékeny tanúságtétel számára szükséges a nyugalom, a magábaszállás; és e visszavonulás és Istenre hagyatkozás nem kvietizmus.

Minden elmélkedés és szemlélődés feltételezi a megnyugvást és a kikapcsolódást. De nem ez a nyugalom a cél. A közös imádságnál a kapkodás éppoly helytelen, mint az álmos egyhangúság. Az idő rövidsége miatt sietve végzett szentmise aligha teszi lehetségessé, hogy a résztvevők az önmagában nyugvó Istennel találkozzanak. Ugyanakkor az erőltetett nyugalom nem más, mint tömény, megtapasztalható unalom.

Az „örök nyugalmat” az élők lehetőség szerint elkerülik, de a halottaknak kívánják. Az örök élet – mint részesedés Isten életében – nem szendergő pihenés. Ebből a szempontból sok imádságot, éneket és elképzelést kell helyesbíteni. Mindazonáltal igaz Szent Ágoston szava: „Nyugtalan a mi szívünk, amíg Istenben meg nem nyugszik”.

Stephan Wisse

→ elmélet és gyakorlat, elmélkedés, hallgatás, lárma, magány, meditáció, pihenés, szemlélődés, tevékenység/szemlélődés, ünnep, vasárnap

O

okkultizmus

Az *okkultizmus* név a latin *occultus*, 'rejtett, homályos' szóból a rejtett dolgok, módszerek, adottságok gyűjtőfogalma. Magában foglal mindent, ami a normális, hétköznapi módon érzékelhetőtől eltér.

A vallással ellentétben, az okkultizmusban az ember bizonyos fokig részesül a „másik világ” hatalmában, ami a vallásban nem fordul elő. Az okkult jelenségek (varázslat, kísértet, átok, kínozó szellemek) által sújtott személy is fordulhat okkult hatalommal rendelkezőhöz (varázslóhoz, boszorkányhoz, mágushoz), sőt, ő maga is válhat médiummá, gyógyítóvá, varázslóvá, ráolvasóvá. Az okkultizmus tehát jelenségek, praktikák és rendszerek egész sorát foglalja magában.

A *mágia* esetében olyan praktikákról van szó, amelyekkel az ellenőrizhető oksági összefüggéseken kívül szertartásokkal, formulákkal vagy eszközökkel okkult hatásokat szándékoznak létrehozni. A szellemek és démonok működésébe, a kísértetekbe, varázsigékbe, tárgyakra, egyes napok és időszakok varázserejébe vetett hit a mágiával együtt a *babona* területére tartozik.

Ezekon kívül az érzékeken túli észleléseket és képességeket is az okkultizmushoz kell sorolnunk. Ilyenek a *telepátia* (távolból megérezés), a *telekinézis* (tárgyak távolból történő mozgatása), *prekogníció* (előre tudás). Ezek kutatásával a *parapszichológia* (a határterületek pszichológiája) foglalkozik.

Az *okkult megismerés formái* – mint az *asztrológia* (az a hit, hogy a nap, a hold és a csillagok állása, különösen a születés pillanatában tükrözi, illetve meghatározza az emberek sorsát), a *spiritizmus* (másvilági üzenetek közvetítése a „holtak” vagy a „magasabbrendű szellemek” világából) és a *gnosztikus rendszerek* (teozófia, antropozófia, rózsakeresztesek, mágikus titkos szövetségek és rendek) – „magasabb tudást”, illetve a kozmosz titkaiba való „mélyebb belátást” akarnak közvetíteni.

A spiritizmus 1848-ban keletkezett a holtakkal kapcsolatot teremtő mozgalomként, s mindenekelőtt ott, ahol meggyengült a feltámadás reménye, egyfajta vigasztaló szerepet töltött be. Később kialakult a „magasabb szellemekkel való kapcsolatkeresés” irányzata, egészen a *kinyilatkoztatás-spiritizmusig*. Ide kapcsolódnak az ún. *spiritizta prófétai mozgalmak* is. Legújabbban a fiatalok között terjed a „szellemidézés” asztaltáncoltatással és egyéb praktikákkal, olyannyira, hogy szabályos *iffúsági spiritizmusról* beszélhetünk. Ennek indítéka a kalandvágyon túl a vallásos megismerés keresése is lehet. Az ilyen jelenségekkel kapcsolatos tapasztalatlanság pszichikai veszélyekkel járhat, s öngyilkossághoz is vezethetnek.

A gnosztikus-beavató rendszerek, amelyeket ezoterikus szempontból is meg kell vizsgálni, gyakran a megismerés okkult módját kínálják.

Az okkultizmus legkedveltebb, de legveszedelmesebb formái a *gyógyító praktikák*. Ezek közül a legrégebb a „*ráolvasás*”, a betegség/szenvedés állítólagos okainak mágikus megszüntetése (boszorkányság, fekete mágia). A *szellemi gyógyítás*, egészen a puszta kézzel történő „operációig” keresztény szempontból tiltott okkultizmus. A mágikus gyógyítás támogatására gyakran alkalmaznak mágikus cselekményeket is: tárgyak elégetését, elásását, a betegség fákra, állatokra átvitelét. Sugárzások megállapítása okkult praktikákkal vagy eszközökkel nagyon elterjedt.

Az okkultizmus legsötétebb változata a *sátánizmus*. Korábban a sátánt Isten ellenfelének tartották, s így léptek vele szövetségre (pl. a mágikus szólással: '*a három ördög nevében*', ha a Szentháromság neve „nem használt”). A modern sátánizmusban a sátán csupán a hatalom és az erő jelképe. A „sátánrendek” (Ordo Templi Orientis, Fraternitas Saturni, Thelema-rend, stb.) hívei nem a személyes „Sátánban” hisznek, hanem a manipulálható erőben, amit a „Sátán” szimbolizál. Csak az ifjúsági spiritizmussal rokon ifjúsági sátánizmusban él személyes sátánhit (személyes kapcsolatban szövetkezni lehet a sátánnal és tisztelni lehet).

Az okkultizmus minden formájában az ember teremtettsége korlátain túlra próbálja kiterjeszteni hatáskörét: nem fogadja el sem a maga, sem a dolgok teremtmény voltát és nem engedi, hogy az Isten meggyógyítsa és vezesse.

Friedrich-W. Haack

→ démonok, ezoterika, ifjúvallások, New Age, parapszichológia, pótvallások

okosság

Az okosság mint intellektuális erény, első a négy sarkalatos erény sorában. Az erkölcsi ítélőképességet jelöli, mely adott pillanatban ki tudja választani a helyeset, lehetségeset és a szabadságot nem sértőt. Aquinói Szent Tamás sokatmondó szójátékkal kapcsolja össze az okosságot (*prudentia*) az isteni gondviseléssel (*providentia*). Az okos ember körültekintően, megfontoltan cselekszik és *bölcs előrelátással* fölméri tettének következményeit.

1. *Az okosság mint keresztény alapmagatartás.* A keresztény okosság összefügg az „egyetlen szükséges” fölismerésével, az éberséggel és az eszkatologikus várakozással (Mt 25,1-13). Az okos ember ahhoz hasonlít, aki a házát sziklára építi (Mt 7,24-27). Az okosság nem ügyeskedő taktikázás, épp ellenkezőleg: magán viseli az evangéliumi balgaságnak minden jelét (1Kor 1,18-21), ami Isten bölcsességének és erejének bizonyítéka. A lélek megvilágosult látásából ered ítéletének szelídsége (Ef 1,17; 3Jn 14).

2. *Okosság és helytállás az életben.* Az okosság nem áll szemben az osztatlan odaadással, nagylelkűséget kíván. Nem szégyenkezik, ha üdvös megütközést kelt abban a világban, amelyben a jó védtelen és erőszakot szenved. Példamutató életre van szükség. Ehhez viszont elengedhetetlen a lelkek megkülönböztetése; minél jobban behatol a keresztény ember az erkölcsi értékrendbe és minél jobban megismeri a maga szabadságának gyengeségében a kegyelem erejét, annál tisztábban fölismeri cselekedeteinek főbb motivációit. Ezenkívül élete eseményeiben képes meglátni Isten szerető gondviselésének jóságát. Ez nem csupán azt a biztonságot adja meg a válságos és tragikus helyzetekben, hogy bízhat a jó győzelmében, hanem biztosítja azt a képességet is, hogy józanul mérje föl képességeit és ne értékelje túl önmagát. Az okos ember tudja, hogy erkölcsileg csupán akkor cselekedhet helyesen, ha hitét az imádsággal és az Istenről való elmélkedéssel elevenen tartja.

Klaus Demmer

→ belátás, erények, érték, isteni gondviselés, lelkek megkülönböztetése

olvasás, lelki olvasmány

Az emberi életnek sok jelre van szüksége. Az elsők közé a hangok és képek tartoztak, ezekben fejeződött ki az emberek közötti beszéd és megértés. Ezekhez járult később az írásjel és az annak megfelelő olvasás, ami új utat nyitott a történelmi emberré váláshoz. Az íráshoz és olvasáshoz szokással ugyanis az emberek idővel összeszedettebbek, bensőségebbek, a közösségi életre alkalmasabbak lettek, egyúttal viszont nőtt eredet-tudatuk is és nyitottabbak lettek a jövőre. A leírt dolog azonban mozdulatlan, élettelen és védtelen. Vissza lehet élni vele, és az olvasót elidegenítheti az élettől és a lélektől.

A zsidóság, a kereszténység és az iszlám, az emberiség nagy, szent könyvvel rendelkező vallásainak történetében egyedülálló módon tapasztalhatók meg a vallásos olvasás fontossága és veszedelmei.

Az Ószövetségi Szentírás emlékeztet Isten Törvényének a gyülekezet előtti nyilvános olvasására (2Kir 22,8-23,3; Neh 8,3-18; vö. MTörv 32,9-12); boldognak mondja az igaz embert, aki visszahúzódik, hogy ezeket a törvényeket éjjel és nappal olvassa (Zsolt 1,2; 119); Ezekiel történetével, akinek meg kellett ennie a mindkét oldalon teleírt könyvtekerest (2,8-3,3; vö. Jel 5,1; 10,9), szemléletesen fejezi ki, hogy Isten írott üzenetének teljesen át kell járnia az ember bensőjét. De azt sem hallgatja el, hogy ez az olvasás lehet pusztán az ajkak üresjárata is (Iz 29,13) vagy alkalom annak fölismerésére, hogy a törvényt nem mindenki tartja meg (Zsolt 119,136). Jeremiás próféta tekercsének elégetése pedig a hitetlenség jele volt (Jer 36,23).

Az evangéliumok beszámolnak róla, hogy Jézus maga is nyilvánosan fölolvastott a Szentírásból (Lk 4,16-19) és vitapartnereitől ismételten kérdezte: „Nem olvastátok az Írásban?” (Mk 2,25; 12,10.26). Mindazonáltal Jézus nem úgy lépett föl, mint az írástudók, hanem tanítóként: úgy tanított, mint akinek új tanítás hirdetésére van hatalma (Mk 1,22.27). Az evangélisták beszámolnak arról is, hogy feltámadása után megmagyarázta az írások értelmét tanítványainak (Lk 24,27.45) és mint Egyszülött Fiú nyilatkozta ki az Atyát (Jn 1,18).

Szent Pál – az Úrhoz megtért és az Ő felszabadító Lelkével betelt írástudó (vö. 2Kor 3,16) – az ószövetségi szövegeket Krisztusra alkalmazta (1Kor 10,4), aki „a törvény vége” (Róm 10,4), illetve ránk, „akik a végső időkben élünk” (1Kor 10,11), hogy „az Írásból türelmet és vigasztalást merítsünk a remény megőrzésére” (Róm 15,4). Ő figyelmeztetett a helytelen olvasásban rejlő halálos veszélyre: „A betű öl, a lélek pedig éltet” (2Kor 3,6). Szent János pontosan ilyen érthetően mondja, hogy a lélek az, ami elevenné tesz, és Jézus jelének az evangéliumba foglalásának az embereket a hitre és az örök életre kell vezetnie (Jn 6,63; 20,31).

Azok az emberek, akik keresztény voltukat komolyan vették, megtanultak olvasni és időt fordítottak az olvasásra. Egyénileg vagy közösségben gondoskodtak a *lectio divináról*, az 'isteni olvasásról'. Rendkívül gazdag, sajnos ma már elfelejtett története van az imádsággal kezdődő, Isten szóbeli kinyilatkoztatását kóstolgotó olvasásnak.

1500 körül Nyugaton egy új irányzat alakult ki, mely a *lectio divinát* – az Isten és az egész világ kapcsolatával foglalkozó olvasást – részleges 'lelkiolvasmánnyá' (*lectio spiritualis*) szűkítette, aminek elsődleges célja az egyén személyének és tökéletesedésének előmozdítása volt. Egyidejűleg nőtt az igény, hogy ne csak az egyházatyákat, hanem újabb lelki írásokat is olvassanak. A könyvnyomtatás megjelenése után a hitújítás által befolyásolt területen új, a Szentírásra koncentrálnó olvasási kultúra alakult ki. A II. Vatikáni Zsinat minden hívő keresztényt felszólított arra, hogy imádság kíséretében gyakran olvassa a Szentírást (DV 25).

A mai keresztény spiritualításban semmi se fontosabb ennél. A mai világban, amikor már majdnem mindenki tanul olvasni, de az olvasási készséget a kép- és hangözön veszélyezteti, minden felelős kereszténynek törekednie kell arra, hogy a Szentírás és a korszerű vallásos irodalom az imádságból az olvasásra, az olvasásból pedig az imádságra vezesse. Ám mindig az Atya és a Fiú Szentlelke az, aki az olvasást keresztény olvasásként teszi elevenné.

Helmut Riedlinger

→ interpretáció, lelki szentírásolvasás, rumináció, sugalmazás

ortodox lelkiiség

Az ortodox lelkiiség bemutatásának ahhoz kell igazodnia, amit az ortodox egyházak vallanak önmagukról: ők a „szentatyák és a hét egyetemes zsinat egyháza”. E felfogás negatív tartalma az, hogy elhatárolják magukat egyrészt a régi keleti egyházaktól, másrészt a római katolikus és a egyházaktól; pozitív tartalma pedig az, hogy az ortodox lelkiiség a Szentháromság és Jézus Krisztus istenembsége tanán alapszik, amint ezt az első hét zsinat megfogalmazta. E lelkiiség a Szentháromság életében való részesedéssel valósul meg azáltal, hogy az ember az egyháznak mint Krisztus misztikus testének tagjaként a Szentlélek közvetítésével Krisztussá formálódik át. Az átformálódás folyamatában döntő szerepe van a misztériumoknak (szentségeknek).

Az idézett felfogás kialakulása a szentatyáknak – Szent Atanázstól (+353) Damaszkuszi Szent Jánosig (+749) illetve a Sztudita Theodorétosz (+826). Ezek a szentatyák, akik gyakran szerzetesek voltak vagy közel álltak hozzájuk, nemcsak mint hittanítók, hanem mint a lelkiélet mesterei is nagyok, pl. Nagy Szent Vazul (+379) vagy a Hitvalló Maximosz (+622); néhányan közülük liturgikus himnuszokat is írtak, s ezért a bizánci liturgiát és zsolozsmát joggal nevezték „ünnepelt dogmának”.

Vannak természetesen olyan szentatyák is, akik kizárólagosan az aszketikus-misztikus tanításnak szentelték magukat, mint pl. a Makáriosz-homíliák szerzője (IV-V. század) vagy Klimakosz Szent János (+649 k.).

Az ortodox lelkiiség szempontjából a döntő jelentőségű dátum nem 787, a Niceában tartott VII. egyetemes zsinat éve, amikor a képek tiszteletének jogosságát foglalták kánonba, hanem 843. március 11., amikor ünnepélyesen visszaállították a képtiszteletet. E nap akkor nagyböjt első vasárnapja volt, s azóta „az ortodoxia vasárnapja” illetve „a képek vasárnapja” néven emlegetik. Az említett dátumig az ortodox lelkiiség minden lényeges vonása világosan fölismerhetővé vált, s az egyes autokefál ortodox egyházak, beleértve az orosz ortodox egyházat is, a mai napig továbbhagyományozták és bontakoztatták. Közben azonban újra meg újra visszafordultak a szentatyák aszketikus-misztikus tanításához, amint ezt a XIX-XX. század szerzői mutatják.

Az ortodoxia vasárnapjának Mária-himnusza költői formában mondja el az ortodox lelkiiség lényeges elemeit: „Az Atya körülírhatatlan Igéjének testté válása által belőled, ó Istenszülő, körülírta önmagát, s amennyiben a megszeplősített képet eredeti alakjában visszaállította, isteni szépséggel hatotta át. Megvallván tehát a megváltást, szóban és tettben ezt utánozzuk.”

Az ortodox lelkiiség e himnuszban „ikon-lelkiiségként” mutatkozik meg, amennyiben – és ezzel több az evangélium egyszerű ábrázolásánál – az embert magát ikonnak, képmásnak tekinti, akinek feladata, hogy hasonlóvá váljék a Krisztusban láthatóvá vált isteni összépséghez, s ezáltal istenivé legyen. Ezt a lelki hasonulást a festett ikonok belső szemlélése és a liturgikus himnuszok képszerűsége egyaránt munkálja, ezért ezeket a himnuszokat *énekeltek ikonoknak* mondhatjuk.

Ennek megfelelően az ortodox lelkiiség *himnikus lelkiiség*: Ha már az ikonok is az üdvösséget jelenítik meg, hozzájuk kapcsolódva még fokozottabban áll ez az egész egyházi liturgiára. Az isteni Ige megjelenése – az epifánia – a legszentebb Istenszülő Szűz Máriától, akinek tisztelete rendkívül jelentős az ortodox lelkiiségben, a feltámadás fényében teljesedik be, a Szentlélek erejéből pedig újra végbemegy a szentségekben, az Euharisztiában és a zsolozsmában. A himnikus dicsőítés az ikonokhoz hasonlóan az isteni dicsőséget tükröző szépség szférájában közvetíti a hívők felé Isten öröktől fogva rejtett és Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott szabadítását. Az újorosz vallásfilozófia és teológia e szférában mondja el az isteni Bölcsességről szóló tanítását.

Sajátos szerepe van az ikonosztáznak: elrejt és feltár, s általa a keresztény misztériumok ünneplése az ortodox templomokban színek, formák, szavak, hangok és mozgás összetett műalkotásává válik. Azt azonban tudják, hogy a végső, azaz misztikus tapasztalatok túl vannak a szavakon és a képeken, miként ezt Areopagita Dénes (500 k.) liturgia-magyarázatában állandóan hangoztatja. Az egyik kis húsvéti himnusz, melyet az orosz-ortodox szentmisében a pap a szentáldozás után minden alkalommal imádkozik, megvilágítja ezt: „Ó Krisztusnak nagy és szentséges húsvéti áldozata! Ó Isten Bölcsessége, Ereje és Igéje! Add, hogy egykor a Te országod alkonyt nem ismerő napján többé már ne képekben, hanem fátyol nélkül örvendhessünk közösségednek!”

Közvetlenül belátható, hogy az ortodox lelkiségben az egyház mint Krisztus misztikus teste állandóan jelen van, ezért ez a lelkiség csak közösségi, vagyis „egyházi” lelkiségként érthető. Kozmikus, az egész teremtést magában foglaló nézőpontját – mely a minden vasárnapban jelenlevő húsvét egyetemességén alapszik – ebben az összefoglalásban csak megemlíteni tudjuk.

Szintén csak megemlíthetünk néhány további kérdést: Krisztus megjelenése minden hívő szívében (amit a misztikus tapasztalatban a Tábor hegy fénye látásának neveznek) a szív szakadatlan liturgiája révén, mely az állandó imát és a szív tisztulását is magában foglalja. Ez alapvetően föltételezi a személy szerint szívhez szóló tanítást, melyet az ember egy tapasztalt lelkiatya ('öreg', görögül *geron*, szlávul *sztárec*) jóságos, de határozott vezetésében kap, mely elsősorban a szerzetesek osztályrésze. Ennek megtalálása különleges kegyelemnek számít.

Ezért az ortodox lelkiséget *a szív lelkiségének* is nevezik, amint ez a hészükiazmusban és a hozzá kapcsolódó Jézus-imádságban is megmutatkozik.

Emmanuel Jungclaussen

→ Athosz, fölemelkedés, hészükiazmus, ikonok, istennéválás, Jézus-imádság, Mária-tisztelet, részesedés, szív imádsága

Ószövetség

I. A fogalomról

A szokásossá vált Ószövetség elnevezés az Újszövetségben csak egyetlen egyszer fordul elő (2Kor 3,14). Az Újszövetség nagyon sok helyen egyszerűen csak „az Írás”-nak nevezi Izrael Bibliáját és ezzel bizonyítja, hogy az újszövetségi „Izraelnek” (Jézus Krisztus Egyházának) is Szentírása. Terjedelme az Egyházban nagyobb, mint a héber kánon, és magában foglalja a legtöbb olyan írást is, ami a görög szórványban élő zsidóság szent könyve volt.

Izrael Bibliájáról mondja Szent Pál: „Amit hajdan megírtak, azt tanúlságul írták, hogy az Írásból türelmet és vigasztalást merítsünk reményünk megőrzésére” (Róm 15,4). Ez hitelesen bizonyítja, hogy az ún. *Ószövetség* a keresztény létet is megtermékenyítő kinyilatkoztatás. Ezért ragaszkodott az Egyház mindig ahhoz, hogy az Ószövetség mint a Szentlélek által sugalmazott könyv Szentírásának első fő része. Jobb lett volna megőrizni az egyházatyák *prius testamentum*, 'első szövetség' elnevezését, mert az „ó” megnevezés félrevezet sok keresztényt abban a hiszemben, hogy ez a könyv „megöregedett”, „érvénytelen”.

II. Az Ó- és Újszövetség viszonyáról

A gyakorlatban az egyházi igehirdetés gyakran ellentmondott a dogmatikus elméleteknek. Ez az Ószövetséget nagyon lebecsülő gyakorlat azt a helytelen meggyőződést táplálta, hogy az Újszövetség az egész hittartalmat újrafogalmazta. Ez azonban ellentmond a ténynek.

Az Újszövetség feltételezi az Ószövetség teremtés-teológiáját, a krisztológia csupán új értelmet ad neki. Az igehirdetés – főleg a próféták gyakorlatában (Jahve mindig az *ént*, az első személyt használja) – állandó háttérrel ad Jézus és az apostolok igehirdetésének. Ehhez járul, hogy az Újszövetség befogadja s ezzel megerősíti Isten lényeges akaratát (tízparancsolat, Isten és a felebarát szeretetének parancsa).

Az Ószövetség önmagában hosszú kinyilatkoztatási folyamat (revelatio in fieri), de az Újszövetség döntő fontosságú témái már benne sem csak csíra állapotban vannak jelen, hanem jórészt „meg is születtek” (pl. a transzcendentális monoteizmus, Istennek a világgal és az emberrel kötött szövetsége, Jahve eszkatologikus királysága).

Izrael Bibliája nem csupán magyarázza a „szövetség Istenének” történetét a Krisztus előtti időben, hanem maga is *Isten műve* ebben az üdvtörténetben. Több, mint egyszerű *előtörténet*. A próféták az Isten népét az életet és a halált eldöntő mérleg serpenyőjébe helyezték. Ezt bizonyítja: Jahve útja Izraellel valóságos út és a szó teljes értelmében már *szövetségi történet*.

A szint, amin ez végbemegy, nem jelentéktelen, és a kereszténység számára nem terméketlen „mélypont”, amint azt az ismert *Holland Katekizmus* (1969) még tanítja: „ami az Ószövetségben alacsony fokon, durván tör fölfelé, az az Újszövetségben átszellemül és világossá válik”. Akinek ez a véleménye, nem ismeri eléggé Izrael Bibliáját és azt a lenyűgöző lelkiséget, ami napjainkban újra felszínre tör (vö. Martin Buber vagy F. Rosenzweig műveit). Sajnos nem minden keresztény teológus tudja, hogy a bor eucharisztikus átváltoztatása, az *új szövetség* alapítása ószövetségi szavak felhasználásával történik: „ez a szövetség vére” (Kiv 24,8) – „az új és örök szövetségé” (Jer 31,31) – „ami értetek és sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára” (Iz 53 jövendölése). Itt az Ó- és az Újszövetség szorosán egybekapcsolódik. De ez csak egy példa, a közepe egy nagy körnek, melyben az Ószövetséget újra lehetett értelmezni.

III. Az Ószövetség lényeges adatai a biblikus lelkiséghez

1. Isten üzenete, mint örömhír

a) Isten nevének kinyilatkoztatásakor a Kiv 3-ban az újszövetségi istennép is azt a hallatlan tanítást kapja, hogy a világot lényegileg fölülmúló Isten *önmagát fölülmúlva* a világ

és az ember Istene lett. Bármilyen, bármikor és bárhogy legyen is, Isten üdvözítő társaként *mindig jelen van*. Így az ember örök „Te”-je.

Az Ószövetségben annyira tisztelt *Jahve* név nekünk, keresztényeknek is becses. A végső Üdvözítőt a Mt 1,21 és a Lk 1,31 szerint arámul *Jesuhnak*, 'Jahve az üdvösség'-nek (latin közvetítéssel Jézusnak) kell nevezni, és „ez a név fölötté van minden névnek” (Fil 2,9). Itt kell a keresztények Jézus-áhitatának kezdődnie.

Jézus neve teológiai *lét-megjelölés*, Jahve jelenlétéről tanúskodik Jézusban, míg a görög *Krisztus* név *küldetésének megjelölése*, melynek nem szabad sem az igehirdetésben, sem az imádságban, de még a liturgiában sem háttérbe szorítania a tulajdonképpeni nevet (vö. az imádság gyakori befejezésével: „Krisztus a mi Urunk által”).

b) Isten világhoz és emberhez lehajló szeretetének „szivárványa” először a világ és az ember megteremtését eredményezi. A teremtés a szövetség Istenének (a Ter 2 „Jahve-Elohim”-nak nevezi) első tette. Ezért „jó” minden teremtmény (Ter 1) és ezért *életvidám és jámbor* a biblikus ember. A föld minden javát a szövetségre kész Teremtő kezéből veszi át mint a jövő ígéretes foglалóját, melynek beteljesedése „az új ég és új föld” (Iz 65,17; 66,22).

De ha az ember valami földi jót istenít, megszakítja a szövetséget Istennel. Ennek a teremtés-távlatnak következményeként az Ószövetségben a „világ szolgálata” „Jahve szolgálata” (vö. Ter 1,26.28; 2,5.15).

c) Jahve – prófétáin keresztül – meghatározó képekkel mutatja be a szövetségben testet öltő szeretetét: irgalmasszívú atya (vö. Oz 11,1-9; Jer 31,20), gyermekszerető anya (Iz 49,15; 66,13), nyáját megmentő pásztor (vö. Ez 34), király, aki teljhatalmával áll Sion mellé (vö. Iz 52,7 és a király-zsoltárok), völegény, aki a végső időkben a „boldog frigyet” állítja Isten népe elé (vö. Oz 2,18-25).

2. *A szövetségre lépő ember igenje*. Isten a népét és annak minden tagját párbeszédre létre hívta meg. Az isteni szóra, Isten szövetséget és üdvösséget kínáló tetteire különféle *módokon* lehet válaszolni:

a) Az alapvető válasz a hit. Ennek a hitnek nem egyszerűen tárgya van (hiszem azt, hogy...), hanem személyes kapcsolat (hiszek valakinek). Így mondja az Írás: Ábrahám „hitt az Urnak” (Ter 15,6). A keresztényeknek is meg kell tanulniuk Ábrahámától ezt a *hitet* (vö. Róm 4; Gal 3). A hit tárgya Istennek mint Jahvének üdvözítő tevékenysége. Minden dogma ennek az alaptémának a változata csupán.

b) Ennek a hitnek egyik első „megtestesülése” az imádság. A hit ébresztése (hiszek Neked, az élő Istennek, szövetséggkötési szándékkal) egyúttal a szövetségi partner alapimádsága. A hit és az imádság gyökerekben egymáshoz tartoznak és kölcsönösen megtermékenyítik egymást.

Ezt az együtttest fejezi ki minden zsoltár, főleg a *siralom-zsoltárok* (szerkezetük általában: panasz, bizalom, kérés, köszönet). Nagyon érdekes, hogy az Ószövetségben az imádkozó hívő mindenféle bajában hangos szóval panaszlik Istennek, míg a kereszténységben a siralom Jézus kereszten látható példája ellenére (vö. Mk 15,34; Mt 27,46) szinte teljesen eltűnt, mert az Istenhez fűződő viszony megszakításának számít.

c) A hit másik (de nem másodrendű) megtestesülése Jahve útmutatásainak, főleg a tízparancsolatnak a teljesítése. Ezek nem öncélú előírások, hanem a megszabadító és megváltó Isten ajándékai, hogy az ember a szövetségi közösségben Jahvéval és Jahve népével igazzá legyen. A *tíz* szó kijelöli a Jahve által kiválasztott üdvösségi légkört – ezért tiltó a legtöbb parancs – és ebben mutatja meg az üdvösség teljességéig vezető utat. A héberben használt „ne tedd...” forma magában hordozza azt is: különben nem vagy Izrael.

A szövetség népének minden tagja tudja ezáltal, hogy mindig az egész Izraelt képviseli, és Izrael nevében tartja vagy szegi meg a szövetséget. Az egyes személyek „egyházias” szövetségi viszonya jellemzi Izrael tudatát, a keresztények viszont nagyon egyedien gondolkodnak („Isten és a lélek”). A tízparancsolat első (kisebb) része közvetlenül Jahve

elfogadása. A második (nagyobb) része az emberi közösségre vonatkozik. Ez a közösségi étosz a Jahve-hit központja. Mivel Jahve „szenvedélyesen” az „emberek Istene”, a hozzá intézett *igennek*, „Ővele, Őbenne és Átala” vissza kell térnie az emberhez. *Az emberek szolgálata* azért az Ószövetségben föltétlen *Jahve-szolgálat*.

Az újszövetségi *egymással és egymásban* isten- és emberszeretet az Ószövetségre épül. A próféták mint Isten közvetlen szócsövei ismételt bizonyították, hogy igazságosság és testvériesség nélkül Jahve előtt nem lehet igaz az ember (vö. 2Sám 12; 1Kir 21; Ám 2,4-16; 5,21-27; Oz 4,1; 6,6; Mik 3,1-12: 6,1-8; Iz 1,10-17, 5,1-7; Jer 7,1-15; 23,13-19; Ez 18,5-9; Zak 7,1-14; Iz 58,1-11). Iz 53. fejezete szerint a Szolgáját Jahve azért dicsőíti meg, mert helyettesítő szenvedésében feláldozza magát „sokakért”.

IV. Összefoglalás

A sajátosan biblikus lelkiség kialakításához az Ószövetség rendkívüli erős indításokat ad, melyekkel szemben a legtöbb katolikus teológus és hívő az elfogultság és előítélet falát emeli. Itt az idő, hogy lebontsuk ezt a falat. A „lélek vihara” (ruah), ami az Ószövetség teológiai tengelye és ami a próféták „Így szól az Úr” fordulatában fogalmazódik meg, Jézus Krisztus Egyházában, mely az első pünkösdkor született, nem maradhat tovább a bezárt kapuk előtt. E kapuk megnyitása az Egyház és az egyes hívők lelkisége számára több, *Jahve és Jézus* ügyének sokkal többet használ, mint a *lélek* ébresztésének hagyományos kísérlete emberi szóval és emberi okoskodással.

Alfons Deissler

→ evangélium, hit, imádság, irgalmasság, istengyermekség, Isten Igéje, kinyilatkoztatás, kivonulás, krisztuskapcsolat, lelki szentírásolvasás, parancs, próféta, teremtés, tízparancsolat, Újszövetség, üdvtörténet, világ, Zsoltárok könyve

ökumenikus lelkiiség

Az ökumenikus lelkiiség az a hívő magatartás, melyet különböző hagyományok, vallások és területek hatásai határoznak meg. Nagyon szorosan összetartozik a XX. századi ökumenikus mozgalommal, s célja, hogy a keresztények liturgikus, közösségi és mindennapi életét ökumenikus szellem hassa át. Arra törekszik, hogy az egy Istenhez való közös odafordulást sokféleképpen fejezze ki.

Az ökumenikus lelkiiség a szentírási távlatoknak próbál megfelelni. Izrael egy Istenbe vetett hite megnyitja a szemét a földrészek, országok, emberek és az egész teremtés összetartozására. A zsoltárok újra meg újra az összes népet és az egész földet hívják az Úr dicséretére (pl. 100,1; 117,1). Isten minden hozzáfordulónak közelségét ígéri (Zsolt 145,18; vö. Mt 28,20). Izrael és a kereszténység egyaránt tudja, hogy az egész földet betölti az Úr dicsősége (vö. Iz 6,3). Az egy Istenhez tartozik az egy teremtés és az egy emberiség, melyek együtt dicsőítik Őt.

1. Kialakulása és fejlődése. Már a XVIII-XIX. században voltak egyes csoportok (pl. az anglikán Lambeth-konferencia), melyek a felekezeti zárkózottság feloldását tűzték ki célul. 1908-ban indította el Amerikában az anglikán Paul Wattson január 18. és 25. között a keresztények egységéért végzett imanyolcadot. 1910-ben Edinburghban, a híres missziós világkonferencián született az a gondolat, hogy egy világméretű mozgalmat hívjanak életre, s ez még abban az évben meg is történt. 1948-ban Amszterdamban, az egyházak ökumenikus tanácsának alakuló ülésén történt az a jelentős mozzanat, hogy évszázados különállás után 147 egyház képviselői először imádkozták közösen a Miatyánkot.

Az ökumenikus lelkiiség gyakorlatilag az ökumenikus mozgalom nagy találkozásain született és érlelődött.

A II. Vatikáni Zsinat ökumenikus dekrétuma elismeri „Krisztus gazdagságát és a lélek erőinek működését más egyházak életében” (4). Kifejezetten óhajtja, „hogy a katolikusok imádságban találkozzanak az elszakadt testvérekkel” (8). 1985-ben a püspöki szinódus megerősítette, hogy „az ökumenizmus mélyen és kitörölhetetlenül bevéődött az Egyház tudatába” (C 7).

Vannak különleges közösségek, melyek az ökumenikus lelkiiség ápolásának szentelték magukat: a bencések Niederaltaichban (Bajorország) és Chevetogne-ban (Belgium); az evangélikus Michaelsbruderschaft Kirchbergben (Württemberg); ökumenikus közösségek Grandchampban (Svájc), Taizében (Franciaország), Wethenben (Szászország); az Ortodox Akadémia Kréta szigetén illetve az anglikán Nemzetközi Ökumenikus közösség. Ezek a közösségek liturgikus életüket vendéglátással és az elmaradott népek támogatásával kötik össze útmutató ökumenikus életstílussá.

2. Az ökumenikus lelkiiség elemei. Tömör kifejezési formája az istentisztelet. A hangsúly a közösen mondható szövegeken, a jelképes cselekményeken és az áldozáson van. A Szentírásból főként azokat a szövegeket válogatják, melyeket az egész kereszténység használ (zsoltárok, Magnificat, Miatyánk). Jelentős szerepet játszik az egész kereszténységért mondott imádság. A szimbolikus cselekmények közül a körmenet, a békecsók, a gyertyával, virággal, kővel vagy vízzel végzett cselekmények emelkednek ki.

Az ökumenikus lelkiiség középpontjában a kommunió áll; az Istennel és az emberekkel való közösség kifejezése szentségileg az Eucharisztia ünneplésében, nem-szentségileg agapékon (szeretlalomokon) történik.

Hans-Georg Link

-> egység, Taizé, üdvtörténet

öltözködés, ruha

Az öltözködés kérdéseit általában a használhatóság és a kényelmes viselet szempontjából szoktuk nézni, különleges ünnepi alkalmakkor és a divat esetében kerül előtérbe a szépség szempontja.

1. *Antropológiai megfigyelések.* Az öltözék hozzátartozik az ember megjelenéséhez, elárul valamit hordozójáról, önbecsüléséről, életéről, életteréről, életstílusáról, társadalmi helyzetéről, állásáról. A ruha és a személy egységet alkot. Az ember ismertetőjele lehet, testének folytatása és egyúttal lelkének tükré, bensőjének kifejezése. A helyzettől, feladattól és állástól függően változik az öltözék (vö. hivatali, szolgálati, munka-, ünnepi, liturgikus és egyenruha). A ruha váltásával együttjár az ember változás illetve megújulás utáni vágya. Még a legegyszerűbb ruhával is együttjár bizonyos szerep, funkció, ami túlmutat az ember pusztá védelem-, ékesség- és érvényesülési igényén.

2. *Biblikus megfigyelések.* A biblikus szövegek ismerik a ruházat mindennapi jelentőségén kívül annak szimbolikus és képletes kifejező erejét is, amelyek az ember szellemiségére utalnak. A ruházatra való hivatkozás az üdvösség történetének szemléltetésére szolgál:

Az első emberpár ruhátlansága a tökéletesség ősi állapotára utal (vö. Ter 3,7). A bűnbeesés óta a csupaszságban az ember önmagával, környezetével és Istennel való kapcsolatának zavara mutatkozik meg. Isten népének mezítelenségét a jó pásztor, a férj vagy a vőlegény gondosságával akarja betakarni (vö. MTörv 32,10; Ez 16,8-14; Kiv 28,4; Iz 61,10). A ruha azt is jelképezheti, hogy Isten lefoglal magának vagy hogy hivatalt ruháznak az emberre (vö. Szám 20,28; 1Kir 19). Amint a piszkos öltözék a bűnös életmód jelképe (vö. Zak 3,3), úgy utalhat a tiszta ruha bizonyos tulajdonságokra (vö. Jób 29,14).

Jézus levetette dicsőségének öltözékét és a szolgálót öltötte magára (vö. Fil 2,7). Olyan folyamat ez, amely a gúnyból ráadott „királyi köntösön” át (vö. Jn 19,2) egészen a ruhától való megfosztottságig vezetett (vö. Mt 27,35; Jn 19,23). A feltámadáskor az Atya a dicsőség és a halhatatlanság ruhájába öltöztette (vö. 1Kor 15,53).

A feltámadtban „az új ember” és az „új ruha” elválaszthatatlan egységgé lett. Ez olyan mértékben érvényes, hogy a hívő vagy a kiválasztott a keresztségben Krisztust mint új ruhát ölti magára (vö. Gal 3,27; Róm 13,14; Ef 4,24). A keresztény új ruhája többnyire a krisztusi tulajdonságokból áll: irgalom, jóság, alázat, szelídség, türelem (vö. Kol 3,12). A hit útja hasonlít a beöltöztetéshez vagy az Úr magatartásának magunkra öltéséhez és a mennyek országában válik tökéletessé (vö. 2Kor 5,2-4). A győztes ragyogó fehér ruhája és a mennyasszony esküvői díszjele a hívő és az Egyház képe a beteljesüléskor (vö. Jel 3,4; 18; 6,11; 7,9; 14; 19,8.14; 21,2).

3. *A ruha spirituális jelentősége.* Az öltözet szentírási képe az Egyház imádságos hagyományában él tovább. Jelképe a megkeresztelt új állapotának, mely magában foglalja a megdicsőülés reményét is. Ezért adunk fehér ruhát a keresztelekorkor. A ruha ebben az esetben a megújulás, az újjászületés, az új vagy a második születés, a változás, az átalakulás vagy a megtérés jelképe. Életünk alapvető jelentőségű folyamatára hívja fel a figyelmet.

Az öltözék a hívőt Jézus sorsára figyelmezteti, aminek részesévé válik. Az egész élet komoly megváltoztatására és átalakítására utal, amit Krisztus magatartása határoz meg és ami Krisztus követésével valósul meg folyamatosan. Az „új ruha” azé a „más” vagy „új emberé”, akivé Jézus példája szerint válnunk kell vagy válni akarunk.

Christian Schütz

-> beteljesedés, keresztség, megtérés, test, tökéletesség

önismeret, önelfogadás

A címszavakban szereplő „ön-” azt a pszichikai alkotóelemet jelenti, amely az ember számára lehetővé teszi, hogy tudatára ébredjen létének, pszichikai és szociális funkcióinak (igényeinek és érzelmeinek), és így önmagát tegye a megismerés tárgyává. Az ember belső világa a külvilág tárgyairól – önmaga által – alkotott elképzelésekből épül fel. A legfontosabb ilyen tárgyak a saját teste, a legfontosabb személyek, társas kapcsolatok (család, egyház, pártok, állam) és eszmerendszerek (vallás, tudomány).

Nyilvánvaló, hogy ami az emberben önmaga, az csak az övé, de ez (főleg gyermekkorban) a személyes tapasztalatokra és ezek feldolgozására alapul. Az ember istenképe lényegesen függ az önmagáról alkotott képtől, még ha a vallásosság hagyományos keretében fejeződik is ki.

Az ember megismeri önmagát, megtudja, hogy kicsoda, ha a lehető legpontosabban tükröződve ismeri fel önmagát a szociális tükörben. Ez a „tükrözés”, amellyel egy ember igényeivel, kívánságaival, reményeivel, félelmeivel, felkínált kapcsolat-lehetőségeivel bánunk a magunk módján, a róla alkotott képünket adja vissza, és sokkal jobban alakítja őt, mint gondolnánk. Mindannyiunkat azok a tükröződések alakítanak, amelyeket életünk folyamán – kezdve első heteinktől – állandóan észlelünk.

Hogy milyen mértékben és hogyan vesszük észre a magunk és mások igényeit, érzelmeit, félelmeit és reményeit, és értelmesen bánunk-e velük, azt a tükrözés alapozza és határozza meg. Önismeretünk tehát – mások megismeréséhez hasonlóan – e tükrözés eredménye.

Ha a számunkra fontos szociális tükörben hosszú időn át nem látjuk magunkat, akkor lehet, hogy vagy ahhoz a képhez alkalmazkodunk, melyet mások alkottak rólunk, s így másodkézből kezdünk élni, vagy visszahúzódunk a magányba (egészen a pszichés megbetegedésig), hogy a magunkról alkotott képet ne tegyük állandóan kérdésessé. Itt válik érthetővé, mit is jelent elsősorban a *felebaráti szeretet*: egy olyan kép visszatükrözését, amivel az illető kezdet kezdetén valamit, ami szabaddá teszi érzelmi, szociális (esetleg akár vallásos) életét is.

Önmagunk megtapasztalását az önismeret követi. Ebben tér magához (s alkalomadtán meg is szólal) önmagunk tudattalan megtapasztalása. Az ógörög vallásosság és bölcsélet a reális önismeretben látta minden bölcsesség csúcsát (gnóti szeauton). Önmagunk és a tárgyi világ összehangolása, vagyis az élet alapvető hazugságaitól történő megszabadulás ma is nélkülözhetetlen feltétele a boldogító (boldog) életnek. Csak az képes önmaga és mások javára élni, aki tudja magáról, hogy kicsoda, aki tényleges lehetőségei, adottságai, képességei és korlátai ismeretében határoz önmagáról. Az ilyen ember valóban önmagát – és nem a csupán képzeletében létező ábrándot – valósítja meg. Az ilyen ábrándtól minden emberi élet üres és kimondhatatlanul boldogtalan lesz.

Mivel az istenkép is fantasztikusan irreálissá válik, ha az ember a maga (rendszerint hízog) ábrándja felől közelíti meg, a lehető legreálisabb önismeret a feltétele minden olyan vallásosságnak, amely nem hordoz magában rejtett bálványimádást.

Végül nagyon jelentős sajátmagunk elfogadása is. Ha reálisan ismertem meg, hogy ki vagyok, és így fogadom el magamat, akkor képes leszek elfogadni másokat is olyannak, amilyenek – s így képes leszek a szeretetre. Akkor mások létét nem csak eltűröm, hanem akarom. Mielőtt még a pietista irányzatok meghamisították, az *alázat* szó önmagunk reális elfogadását jelentette, minden természetes és természetfölötti adottságunkkal és korlátunkkal együtt. Az az ember, aki így fogadja el önmagát, aligha esik áldozatul annak a modern kísértésnek, hogy önmagát istenítse.

Rupert Lay

→ alázat, boldogság, élet dele, érzélem, félelem, krízis, lelki beszámoló, próba, személy, szeretet

önmegtagadás

Ma az önmegtagadás említése is felháborodást kelt. Nemcsak nyíltan ellenkezik korunk olyan közhasználatú vezérszavaival, mint pl. az önmegvalósítás, önérvényesítés vagy önmeghatározás, hanem önmagában negatívan hangzik, tehát hamis. Mi értelme van tagadni azt, ami nyilvánvaló? Különösen önmagammat, aki egyszeri vagyok? Mit kell itt tagadni, miről kell lemondani?

Jézus parancsa azonban egyértelmű: „Ha valaki követni akar, tagadja meg magát, vegye föl keresztjét és kövessen” (Mk 8,34). Jézus tanítványának azután már nem szabad saját magából élnie, saját vágyait és érdekeit követnie. Teljesen Jézus szavára és a Jézussal elkezdődött istenországra kell hagyatkoznia. Ennek végső következtetése: „Élek, de már nem én élek, hanem Krisztus él énbennem” (Gal 2,20).

Az önmegtagadás tehát reflex a megelőző újjászületésre (vö. Jn 3,3) és a kegyelem új teremtésére (Gal 6,15). A régi állapot megszűnt és új állapot keletkezett Krisztusban. Az egyiket meg kell vallani, a másikat meg kell tagadni, mert ténylegesen már nem létezik, mert elveszítette létjogosultságát az embervolt beteljesítésével szemben, ami a Krisztussal való közösség, az isteni életben való részesedés, az önmagunkról való lemondás, hogy teljesen önmagunkká válhassunk. Az önmagunkról történő lemondás tárgya az, ami a kegyelem működése előtt voltunk, s ami azonnal újjáéled, mihelyt megszakad Krisztus követése.

Az önmegtagadás aszketikus beszűkítésével szemben az alapvető kegyelmi és eszkatologikus struktúrát kell kiemelni, ami Krisztus kiüresítésének titkát (kenózis) tükrözi és ami bizonyítja a búzaszem tanítását, amely csak akkor töltheti be legmélyebb értelmét, ha nem ragaszkodik ideiglenes alakjához, hanem önmagán túllépve teljeseedik be (vö. Jn 12,24). A keresztség szentségében a halálnak és a feltámadásnak ez az összefüggése Krisztussal éppoly alapvető, mint az Egyház valóságának megismerése, azé az Egyházé, amelyben Krisztus titokzatos teste csak úgy épülhet fel, ha „testének és egyházának javára” (Kol 1,24) eleven a készség mindannak a kiegészítésére, ami még hiányzik Krisztus szenvedéséből.

Az önmegtagadásban tehát nem elidegenülésről és önmegsemmisítésről van szó, hanem a krisztusi megváltáson belüli önmegvalósításról.

Justin Long

→ alázat, aszkézis, engedelmesség, igénytelenség, kegyelem, keresztség, lemondás, önmegvalósítás, részesedés

Önmegvalósítás

1. *A fogalom tartalma és köre.* Első megközelítésre az önmegvalósítást úgy lehet meghatározni, hogy tervszerű és tudatos igyekezet az élet számos olyan céljának megvalósítására, melyek – az adott lehetőségek kimerítése révén – *mély, még el nem ért, azaz elérendő összhangot alkotnak* egymással. A szinte minden nyelvbe átment szó (angol: self-fulfillment; olasz: autorealizzazione; francia: épanouissement) rokon kifejezései: az identitás megtalálása, önmagunk lenni.

Távolabbi forrásai az újkori „alanyhoz fordulás” és a XIX. századi bölcselet lehetnek; közvetlen kiváltó oka azonban két, egymással összhangba nem hozható tendencia: a humanista pszichológia (E. H. Erikson, E. Fromm, A. Maslow) és az emancipáció újmarxista eszméje a frankfurti iskola részéről.

2. *A kedvező fogadtatás okai a következők lehetnek:* először is a pluralista társadalomban az értékeket felmutató példaképek hiánya erősíti az érdeklődést az emberré válás szubjektív oldala iránt; másodsor egyes szélsőségesen pesszimista társadalom-elemzésekkel szemben abból kell kiindulni, hogy a demokratikus társadalmak bizonyos játékkeret adnak az emberré váláshoz és felkínálják annak kitöltését, az tehát nem eleve meghatározott. Ez sok ember számára az önmegvalósítást komoly emberi feladattá és erkölcsi kötelességgé teszi.

3. *Alapvető, értékelő állásfoglalás a teológiai antropológia szempontjából.* A katolikus gondolkodásban korábban uralkodó fenntartások miatt először a negatív szempontokat említjük: az önmegvalósítás fogalma nagyon határozatlan; a gyakorlatban sokan egoista, sőt magamutogató magatartások palástolására élnek vele vissza. Az önmegvalósítás közel áll az individualizmushoz; azt sugallja, hogy a saját tevékenység és egyfajta önmegváltás elsőbbségét élvez, ezt viszont a teológia elutasítja.

A pozitív szempontok mégis egyértelműen túlsúlyban vannak: ahol az önmegvalósítást szem előtt tartják, ott az életet feladatnak tekintik, célra irányult folyamatként szemlélik. Rá kell mutatni arra is, hogy a megszentelődésről kialakult hagyományos, minden esetre nagyon problémás elképzelés strukturálisan erősen rokon az önmegvalósítással. Ha valaki a krisztuskövetésben azt kifogásolná, hogy az kizárja az önmegvalósítást, arra azt válaszoljuk, hogy a követés is az élet elnyerésére irányul, persze – ez vitathatatlan biblikus tanítás – az út oda a kereszten, az önmegtagadáson, minden elhagyásán át vezet.

4. *Eredmény.* Az önmegvalósítás fogalma *pedagógiailag nélkülözhetetlen; teológiailag úgy értelmezhető*, mint a kegyelem és a kiválasztás felszólítására adott válasz (Zsid 11; vö. Ter 11). A keresztény antropológia szempontjából az önmegvalósítás az ember létmódja (GS 24; 41!). Lelkipásztori szempontból kerülni kell az aggodalmaskodást, éppúgy, mint minden félreértést is. Spirituálisan az önmegvalósítás akkor helyeselhető, *ha Isten szeme előtt valósul meg.*

Peter Lippert

→ azonosság, ember, érték, lemondás, lét, önismeret, önmegtagadás, pszichológia, személy

önmegváltás

[→ ezoterika](#)

öregség, megöregedés

Az emberi öregedés nemcsak az idő következménye és biológiai sors, hanem olyan sok összetevőjű változási folyamat, ami egyénenként különbözően megy végbe az egészségi állapottól, a szociális és jövedelmi viszonyoktól, a képzettségtől, a hivatásbeli, világnézeti és vallási beállítottságtól függően, és amit mindenki másképp él át. Statisztikai szempontból a nyugdíjas kort elérő mai 60 éves, ha férfi, hozzávetőleg még 14,6, ha nő, akkor még 15,5 évre számíthat. Mivel ez a *harmadik életszakasz* egyrészt az élet új feladatai elé állít, másrészt magával hozza a határ és a végesség kemény megtapasztalását is, mindig a keresztény hit kihívása, válsága és esélye is.

1. Az öregség a Bibliában. Az Ószövetség a magas kort ajándéknak, az igazság és a jámborság jutalmának (vö. 1Kir 3,14; Péld 4,10; 10,27; 16,31; Sir 1,20; Jób 42,16), de a halál terhének és árnyékának is tartja (vö. Zsolt 90,9; Préd 11,9-12,7; Sir 3,12; 14,17-19). Az öregeket megbecsülés illeti (vö. Lev 19,32), a bölcsesség jól illik hozzájuk (Sir 25,3-6) még akkor is, ha nem mindig bölcsök (Jób 32,9). Az a tapasztalat, hogy nemcsak a gonosztevők (Péld 10,27) halnak meg fiatalon – tehát nem „öregesen és betelve az élettel”, mint Ábrahám (vö. Ter 25,8) –, hanem gyakran a jámborak is, arra a belátásra vezetett az ószövetségi bölcsességi irodalomban, hogy a magas kor az üdvösség szempontjából relatív érték: az ártatlan élet értékesebb, mint az évek száma (vö. Bölcs 4,7-11).

Az Újszövetségben Szent Lukács ugyan név szerint emel ki 4 példás életű öreget (1,55: Zakariás és Erzsébet; 2,25: Simeon és Anna), másutt viszont csak a lelkipásztori levelekben van szó néhányszor az életkorról (vö. 1Tim 5,1; 3-16; Tit 2,2-5). Az öregek tiszteletével és méltóságával kapcsolatban töretlen az ószövetségi hagyomány, kivéve, hogy az 1Tim 5,9 az özvegyeknél legalább 60 éves kort állapít meg annak feltételül, hogy bizonyos közösségi munkát végezzenek.

Mindent egybevetve a „minden emberre” vonatkozó evangélium fényében (Mt 28,19) fölerősödik az életkor fentebb említett viszonylagossága: ha a keresztség által mindenki Krisztushoz lett hasonlóvá, az Ő testvérei és nővérei lettünk, akkor az üdvösség szempontjából minden társadalmi, faji és nemi különbséggel együtt (vö. Gal 3,26-28) a korkülönbség is hatályát veszti. A keresztények között a vének uralmi igénye éppúgy kereszténytelen, mint az öregek kirekesztése vagy a fiatalok kultusza.

2. A megöregedés mint lelki élmény. Míg az ún. „fiatal öregek” – az életerős hatvanasok és hetvenesek – a nyugdíjas kor késői „szabadságának” örülhetnek, az egyre nagyobb számú „öreg öreg” – a nyolcvan éven fölüliek közül minden harmadik – arra számíthat, hogy előbb-utóbb ápolásra szorul. Az öregséggel járó kiszolgáltatottságról való fantáziálás vagy tapasztalat a hagyományos halálfélelmet és a másvilágtól való rettegést a megöregedéstől és a haláltól való evilági félelemmé változtatta. Míg a „végső dolgokra”, a halál utáni életre sokan sztoikus közönnyel vagy keresztény bizalommal gondolnak, addig még a keresztény jámborságban megöregedő emberek is alapjában véve tartanak az „utolsó előttől”, a hosszadalmas, kínos, klinikailag szükségtelenül meghosszabbított, méltatlan meghalástól.

Az öregedő embereknek címzett húsvéti örömhír életidegen marad, ha nem veszi figyelembe az ószövetségi zsoltáros nagyon időszerű kérését: „Öreg koromban se taszíts el magadtól, akkor se hagyj el, ha erőm elfogy!” (71,9). Az öregkori jámborság, ha őszinte és igaz, a meghosszabbított élet „késői szabadságát” Isten ajándékként köszönti, de a túlzottan optimista öregkor-kutatás végső következtetéseivel ellentétben nem szabad elfelejtenünk, hogy Isten a keresztet, a nagypénteket állította a húsvét elé.

Hans Schilling

→ ars moriendi, beteljesedés, élet, élet dele, halál, örökkévalóság

örökimádás

Az örökimádás a monstranciában kihelyezett Oltáriszentség folyamatos imadását jelenti egy e célra alapított szerzetesrendben vagy felváltva az egyházmegyék templomaiban.

1. Története. Az Oltáriszentséget kezdetben a betegek áldoztatása miatt őrizték szentmisén kívül. Az Oltáriszentség imádása csak a XIV. századtól jött szokásba, a XVI. század elején szerzetesi közösségek alakultak az Oltáriszentség éjjel-nappali imadására. A francia forradalom alatt ezeket az egyesületeket betiltották, de a múlt század közepén több újjáéledt közülük és ma is virágzanak.

2. Spirituális dimenziója. Az örökimádás mint életforma az ember szívét egyedül megnyugtatni képes Istenbe vetett hit bizonyítéka. Hálaadás Jézus Krisztus szeretetéért, aki az Oltáriszentségben mint örök hálaadás él és mindenkit hálaadásra hív. Az imadásra kihelyezett Oltáriszentségben a húsvéti misztériumot, az önmagát értünk feláldozó és megdicsőült Krisztust látjuk. Az örökimádás válasz azok nevében is, akik nem viszonyozzák Isten szeretetét. A legmegfelelőbb életforma azok számára, akik hivatást éreznek a meghitt közösségre az Oltáriszentségben jelenlévő megfeszített és megdicsőült Krisztussal, mert az örökimádás mint életforma az Isten iránti teljes szeretet kifejezése. Az örökimádás mint „az Úr és benne minden ember iránti kizárólagos szeretet” (II. János Pál pápa) minden időben a Krisztus visszajövetelét virrasztva váró hívők alapmagatartása.

Ursula Krause

→ éberség, elmélyülés, Eucharisztia, hála, húsvét, imádás, szemlélődés, tisztelet, várakozás

örökkévalóság, örök élet

1. *Isten „ideje”*. Az örökkévalóság, örök élet a Szentírásban és a hívő hagyományban mindenekelőtt Isten jelzői, melyek mondanak valamit az isteni lét „idejéről”. Néhány szentírási fordulat a maga képszerűségével (s az ezt követő hívő elképzelések) azt a benyomást kelthetik, hogy az örökkévalóság vég nélküli idő (örökkön örökké, öröktől fogva). Közelebb jutunk az örökkévalóság mibenlétéhez, ha Szent Ágostonnal együtt a sajátos emberi időélmény alapján belátjuk, hogy Isten *egészen más* „idejéről” kell beszélnünk.

2. *Az idő élménye*. Az idő lényegéhez tartozik, hogy minden jelen (most) elmúlik és múlttá lesz. Tulajdonképpen értelemben csak a jelennek van léte és maradandósága, csak arról lehet mondani, hogy „van”. A múlt már nincs többé, a jövő pedig még nincs, de a jelen sem teljesértelmű, mert megfoghatatlan, s nincs kiterjedése: a következő pillanatban már múlttá lesz és visszahullik a nemlétbé. Így az idő a *megsemmisülésnek* bizonyos fajtája, mely örökké „felfalja önmagát”, amint azt a görög mítosz Kronoszról, az idő istenéről mondja, aki felfalja a saját gyermekeit.

Filozófikusan szólva: az idő *tendere ad non esse*, 'a nemlét, a semmi felé való törekvés'. Ezért ábrándítja ki mindig az embert, aki azt hiszi, hogy bármit is megőrizhet belőle. Az ember a lelke mélyén azonban valami maradandó, megbízható valóságra vágyik, ami állandó és nem múlik el az egymást váltó pillanatok sorában.

„Minden gyönyör örökkévalóságot akar; mély, nagyon mély örökkévalóságot” – mondja Nietzsche, amit H. Hesse így fejez ki: „Egyszer majd kővé merevedni és úgy maradni! Ez a mi örök, heves vágyunk ...”. Az emberi szívnek ez a vágya nyit utat Isten örökkévalóságának megértése felé, melyet Boethius híres meghatározása szerint „a határtalan élet teljes, egyidejű és tökéletes birtoklásaként” foghatunk fel. Vagy rövidebben: az örökkévalóság a lét teljességének tökéletes birtoklása. Ez azonban csak Istenben lehetséges, mert az ember mindig csak töredékesen, pontszerűen találkozik a léttel.

3. *Az örökkévalóság és az idő*. Az idő és az örökkévalóság között mindezek ellenére nem csupán az éles ellentét áll fenn, akár Isten örökkévalósága, akár az ember időbelisége felől nézzük:

a) Isten örökkévalósága felől nézve az idő nem egyszerűen valami arról leválasztott „egészen más”. Ő ugyanis teremt és fenntart, teremti az időt is, s azáltal, hogy gondját viseli teremtményeinek, beavatkozik az időbe. Sőt, Egyszülött Fia időhöz kötött emberré lesz. Isten örökkévalósága tehát nem pusztán időtlenség, hanem uralom az idő felett illetve állandóság és hűség az időben élő ember iránti kapcsolatban.

b) Az emberi idő felől nézve sem pusztán „egyszerűen más” az örökkévalóság. Az ember idő-élményében a 2. pontban említett megsemmisülés-élmény mellett jelen van egy másik elem is, ami az időt az örökkévalóság *képévé* teszi: ha ugyanis minden pillanatot felvált a következő, akkor a múlt jelent az emlékezet megőrzés, ez pedig az ugródeszkához hasonlóan reményteljesen a jövő felé tárul és azt meg is jeleníti a reményben. Amennyiben a jelen összekapcsolódik az emlékezéssel és a reménnyel, egybefogja a múltat, a jelent és a jövőt, az idő három fázisát, melyek tökéletlen módon ugyan, de mintázzák Isten örökkévalóságát. Ebből adódik a kérdés, hogy az idő mint az örökkévalóság tökéletlen képe, nem válik-e majd egykor teljesen hasonlóvá hozzá azáltal, hogy az emlékezés nemcsak a múltra vonatkozik, hanem jelen marad és a jövő nem csupán remélt jövő lesz, hanem beteljesült, megvalósult jelen.

4. *Az emberek örök élete*. Örökké él-e az ember? – Ez a kérdés a hit oldaláról pozitív választ kap: Isten az embernek saját örök életét akarja adni, örökkévalóságában, léte teljességében akarja részesíteni. Ez a részesedés már most megkezdődött, titokzatos valóság, mert „aki hisz, annak örök élete van” (Jn 6,40; vö. 3,36), s hasonlóképpen „örök élete van”

annak is, aki „eszi az Emberfia testét és issza az ő vérét” (Jn 6,54); aki mindenét elhagyva követi Jézust, „elnyeri az örök életet” (Mt 19,29), s ugyanez áll az Istent szeretőkre is (Lk 10,28). Aki pedig Krisztusban keresztelkedik meg, annak jutalma az örök élet (Róm 6,22). Röviden: aki hisz és követi Jézust, tudhatja, hogy nemcsak a most történő pillanatot mentheti meg, hanem most kezdetlegesen, később tökéletesen birtokolni fogja az örök életet, vagyis Isten mindent magában foglaló teljességét.

Gisbert Greshake

→ beteljesedés, boldogság, emlékezet, fölemelkedés, idő, jövő, Krisztus követése, lét, múlt, pillanat, részesedés, tagadás

örökség, hagyomány

Az ember jövőjét a jelen tevékenységével alakítja, de ezt messzemenően meghatározza a múlt. A kultúra, amibe beleszületik az ember, a nyelv, amit megtanul, az erkölcsi mércék, amelyeket elsajátít, a tudás, amit magáévá tesz, mindez csupán néhány fontos területe az emberiség történetéből eredő örökségnek.

1. Különös jelentősége van a vallásos örökségnek, mert ebben nem csupán arról az ismeretről és tapasztalatról van szó, amit az ember önmaga szerzett az istenkeresés útján, hanem arról is, amit az Isten önmagáról közölt az emberrel történelme folyamán. Ennek amiatt van összehasonlíthatatlan jelentősége, mert valóban megmutatkoznak benne Isten titkának körvonalai, mint például az Ábrahámnak adott ígéretben (Ter 12), Ozeás megterést sürgető felszólításában (Oz 8) vagy Izaiás vigasztalásaiban (Iz 43; 51).

Az emberiség vallásos örökségéhez tartoznak az emberek áthagyományozott istenélményei. A keresztények ezt a hagyományt saját örökségük és a krisztusi kinyilatkoztatás fényében látják.

Az örökség szempontjából a keresztény kinyilatkoztatás 5 rétege különböztethető meg:

a) Isten kinyilatkoztatása amint az a több évszázad alatt gyűjtött sugalmazott könyvgyűjteményben, a *Szentírásban* megtalálható.

b) A *hitvallások*, amelyek első nyomai megtalálhatók már az apostolok idejében (vö. 1Kor 15,3), és amelyeket a római birodalom vértanúinak vére szentesített.

c) A *hittételek*, dogmák, amelyek a krisztusi örökség megértéséből és a teológiai vitákból születtek, többnyire zsinatokon.

d) *Liturgikus formák*, melyekbe a dicsőítés és a megszentelés művének cselekményeit és szövegeit foglalták (szentmise, szentségek, zsoltó, breviárium). Bizonyos mértékig ide tartozik a szentek tisztelete is.

e) A *tanítás- és magatartásformák* a katekézis (emlékeztető szövegek, tízparancsolat, Miatyánk, erénylisták, napszaki imádságok, Úrangyala, stb.) és a jámborság gyakorlatában (az imádság különböző formái).

2. Az örökség és a hagyomány keresztény értelemben nem csupán befogadás, hanem olyan aktív feladatot is jelent, ami csak a mindenkori jelenben hajtható végre. Isten kinyilatkoztatásának – mint az ember hitre, reményre és szeretetre való felszólításának – az egyes keresztény életében kell hatékonyá lennie. Az Isten kinyilatkoztatásának evangéliuma azokhoz az igazságokhoz tartozik, amelyek nem arra valók, hogy csak tudjunk róluk, hanem szerintük kell cselekedni is. Az Isten országának ígérete azért hangozott el, hogy az emberek felfigyeljenek és reagáljanak rá: „Ti elsősorban az Isten országát és annak igazságát keressétek, s ezeket mind megkapjátok hozzá” (Mt 6,33).

A keresztény örökség életrevalósága és értéke a keresztények hívó gyakorlatában mutatkozik meg. Ma egyedül az eleven hitű keresztény közösség a krisztusi örökség és a hagyomány megtestesülése. Ennek életében kell felismerhetővé válnia a kiengesztelődésnek és a békének, az örömmnek és a kereszt viselésébe és a szenvedésbe vetett bizalomnak: ezek Isten országának előjelei, mely „nem eszem-iszom, hanem igazságosság, béke és öröm a Szentlélekben” (Róm 14,17).

Isten Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatásának csupán tudásszerű, ismertető továbbadása hiányos megértéshez, válogató-csonka befogadáshoz vezet (a hagyományozás válsága). Azonkívül a keresztény életnek csupán az egyéni vagy családi életre szűkítése lehetetlenné teszi, hogy a „világ örökösévé tett” (Zsid 1,2) Jézus Krisztusnak társadalmi és politikai erejéből bármit is megérezhessünk.

3. A keresztény hagyomány öröksége kiterjed a jövőre is: mert a kinyilatkoztatott üzenetnek az idő, a megismerés és a világ határait végtelenül felülmúló igénye van. Míg

minden emberi fejlődés véges marad, hiányos, előbb vagy utóbb eléri határait, Jézus erkölcsi alapelvei, ha gyakorlatilag megvalósulnak, bebizonyítják, hogy fölülmúlnak minden véges határt és végtelen bizalmat alapoznak meg. Így kétezer év múltán sokkal jobban megértjük és megtapasztaljuk, hogy például mi rejlik Jézus hegyi beszédében: „Boldogok a szelídek, mert övék lesz a föld” (Mt 5,5).

4. A keresztény tanítás ereje és mindenkori megvalósulása között érzékelhető különbségben az mutatkozik meg, hogy a hagyomány folyamatában az örökség továbbadásánál és átvételénél kritikusnak kell lenni. Az Egyháznak, amennyiben emberi-történelmi-társadalmi intézmény, az evangélium követelményeihez és ígéreteihez kell mérnie magát. Csupán az isteni kinyilatkoztatás örökségének ilyen *kritikus* elfogadásával tudja a Szentlélek megszabadító, kiengesztelő és az emberi történelmet megvilágosító erejét érvényesíteni.

Günter Biemer

→ dogma, elmélet és gyakorlat, evangélium, hagyomány, hegyi beszéd, jámborság, jövő, kinyilatkoztatás, megismerés, megvallás, prédikáció, tapasztalat, történetiség, világ

öröm

Az öröm az ember belső lényegének – szívének és a lelkének – a jelensége, s egyúttal testi élmény; a gondolkodás és az akarat, de a belső hullámzások és a test eseménye is; minden emberi tevékenység összhangja, az élet kötetlen, oldott kifejezése.

1. *Az öröm isteni eredetű.* Életünkben mindent kapcsolatba hozhatunk Istennel, minden élet szerzőjével, de megalapozott és szorosabb kapcsolat van Isten és az öröm között. Hitünk legfontosabb tanítása Szent János első levelében, hogy Isten a szeretet (4,8). Már az első századok atyái arra következtettek, hogy az öröm a szeretet testvére. Ezért Isten az öröm forrása is. Isten szentháromságos közösség, ezért lényege a szeretet. Mivel ez a szeretet tökéletes, következésképpen öröm is. Istenben a szeretet és az öröm azonos. A kereszténység a szeretet és a felebaráti szeretet vallása, tehát az öröm vallása is. A Galatákhöz írt levél a szeretetet és az örömet Isten Lelke gyümölcsének nevezi (5,22). Végül is Jézus ígéri mindnyájunknak: „Viszontlátlak benneteket, s akkor majd örül a szívetek és örömötöket nem veheti el tőletek senki” (Jn16,22). Az is jelentős tény, hogy a karácsony angyalai nagy örömet hirdetnek a pásztoroknak. Az első hír Jézusról, a köztünk élő Istenről az öröm. Joggal következett ebből VI. Pál pápa: „Az evangélium alapja az öröm: Krisztus az öröm”.

2. *Az öröm a Szentírásban.* Az Ószövetségben több mint kétszázszor szerepel az öröm. Említik az életörömet (munka, feleség, evés, jólét, bor, aratás, önbizalom, szerelem, barátság, nemiség, gyerekek, tánc, jóakarát, egészség); az Istennel kötött szövetség örömét (kultusz, ünnepek, istendicséret, zsoltárok, Isten művei, istenélmény, Isten csodatettei); az Isten iránti hűség és végül az ún. végső idők örömét a mennyei Jeruzsálemben.

Az Újszövetség kb. 100 versében az öröm központi elem. Jézus Krisztusban Isten végérvényesen az emberek közé jön és ezáltal a maga életfolyamatába fogad minket. Bármilyen történjen is, minden időkre és mindörökké Istenhez tartozunk. Ez az örömhír felülmúl minden mértéket. A földi élet mindennapjai fölé emelkedik. Ez a boldogság és a beteljesedés. Nem ok nélkül nevezik a Jézus életéről szóló négy könyvet evangéliumnak, örömhírnek.

3. *Az öröm az Egyházban.* Az istentisztelet és az ének, az egyházi ünnepek és a jámbor szokások sok ember számára jelentik az öröm forrását és kifejezési módját. Bár a történelem folyamán az öröm spontán megnyilatkozásait rendeletekkel és törvényekkel próbálták szabályozni, a képrombolók és minden idők reformátorai igyekeztek sötét lepellel letakarni vagy megszüntetni a hívők fényben és színekben, ruhákban és ékszerekben, tömjénezésben és ünnepélyes szertartásokban kifejeződő örömét, a feltámadás hajnala óta, amikor az öröm Napjának sugarai ragyogtak fel, minden okunk és jogunk megvan arra, hogy életünket és hitünket az öröm jeleként fogadjuk és örömmel töltsük be. Nem ok nélkül volt kötelező a középkortól egészen a késői barokk korig a szószéken a húsvéti mosoly (risus paschalis), nemcsak a kitörő, spontán nevetés miatt, hanem azért is, hogy vigasztalásul és támaszul szolgáljon a földi élet könnyei és szenvedései között. Ebben az örömben ragyogott fel a mennyország. Bár a nyilvános vallásosságban az öröm sok formája megmerevedett vagy üres formulává torzult, az eleven hit és a Jézussal való találkozás mégis öröm. Az örömtelen kereszténység nem vallás többé, mert nem kötődik Istenhez, mivel Isten lényege a szeretet és az öröm, Ő pedig nem lehet hűtlen önmagához. Bernanos joggal állítja, hogy az Egyház feladata az öröm elveszített forrásainak ismételt megtalálása.

4. *Az öröm személyes ügy.* Pascal, a nagy matematikus és meggyőződéses keresztény hagyta ránk a megállapítást: „Az ember öröme született”. Az öröm sok napunk és tapasztalatunk értékes gyümölcse: a test felfakadó jóérzése és a lélek eksztatikus varázsa. A szellem nagy megnyegzője. Az öröm harmónia, amely egybefogja az ember alapérzéseit és napi élményeit, Istent is belefoglalja az élet játékába, és megsejti, hogy Isten szerető és vidám partner ebben. Az öröm csodálatos nyugalom, egyúttal pedig eleven nyugtalanság. Az öröm

megragadja a hallgatást és szótlanná tesz, egyúttal viszont sokféle szóval játszik, hogy érzékelhetővé tegye a kimondhatatlant. Az öröm állandóan változik: jótékony világosság, elrejtő sötétség és ígéretteljes félhomály. Az öröm sokszor nehezen születik meg: fájdalomból és bajból növekszik, s könnyek között erősödik meg. Az öröm a szeretet gyümölcse – Aquinói Szent Tamás szerint a legszebb gyümölcse.

5. *Az öröm az élő hit.* Istennek nincs öröme, ő maga az öröm. Ezen felismerés szerint a hit imádságban és elmélkedésben, a keresztény életvitelben, s mindenekelőtt a felebaráthoz fordulásban valósítandó meg. Az öröm arra törekszik, hogy közölje és megajándékozza önmagát, képtelen „otthon ülni”; embertől emberig szökell országokon és határokon át. Játéktere az egész földkerekség és teljesen otthonos Istennél. Az öröm lelkesíteni akar, isteni tevékenység. Az örömmel kezdődik minden Istennel való találkozás.

Walter Nigg evangélikus teológus szerint az evangélium szíve az öröm. Az eleven istenkapcsolat szükségszerűen fontos alapja az öröm. Paul Claudel szerint a keresztényeknek megbízatásuk van az örömről: „Tanítsd meg őket, hogy nincs más kötelességük, mint az öröm”. Szent Erzsébet, a középkor nagy asszonya megértette ezt: „ahol szeretetet vet az ember, öröm sarjad belőle”.

Az öröm több, mint meglepedettség vagy puszta élvezet, mert végül is az öröm az emberek és a dolgok iránti szeretetünk, mely közel hozza egymáshoz az Istent, az embert és a természetet. Öröm a hála kifejezése, öröm az eleven hit. A hit öröm nélkül elképzelhetetlen. Az öröm az örök boldogság reménye és bizonyossága.

Az öröm a Paradicsom és a mennyország, Lisieux-i Szent Teréz szerint a mennyországban nem lesz közömbös tekintet, mert mindenki arcára egyszer s mindenkorra kiül az öröm. Az öröm Isten megérezett jelenléte, e jelenlét tudata, állandó elmerülés Istenben. Az öröm nem magántulajdon, közölni kell. Mindig másokért is van. Így van ez Istennél, és így van nálunk is. Ezért érvényes minden időben a Filippieknek írt levél felszólítása: „Örüljete az Úrban szüntelenül!” (4,4). Az öröm mosolygós imádság, amely mindig elér Istenhez és amely egyúttal belépő a Paradicsomba.

Hans Wallhof

→ boldogság, ég, ének, érzékek, érzelem, evangélium, föltámadás, gondolkodás, humanitás, istendicséret, istengyermekség, játék, Lélek gyümölcsei, liturgia, nevetés, örökkévalóság, pihenés, szeretet, ünnep, Zsoltárok könyve

őrültség, vallási téboly

Az egészséges felnőtt kritikusan nézi a szokatlan, a szokásostól eltérő meggyőződéseket és eszméket, az elmebeteg viszont megszállottja az ötleteinek, képzelődéseinek és tapasztalatainak. Úgy ragaszkodik hozzájuk, mint valami kinyilatkoztatáshoz, ami önmagában hordozza teljes bizonyosságát. Ez a bizonyosság jóval felülmúlja a legszilárdabb normális meggyőződést is.

A téveszmék a betegek számára nyilvánvalóan rendkívül fontosak, kielégíthetetlen szükségleteiknek felelnek meg. Ha a téveszmék eredetét keressük, olyan megszegyenítő élményekig jutunk vissza, melyek következménye az önbecsülés elvesztése, és amelyek – a neurotikusok élményeitől eltérően – nem nyomhatók el, hanem kízóan a tudatban maradnak. A beteg azt hiszi, hogy nem élhet többé az emberek között, s végül odáig jut, hogy az elviselhetetlen terhet átruházza, s így könnyebbül meg. Például az üldözési mániánál „az alaptalan kellemetlenség mindennapos ellenséggé válik”.

„Az őrület az egzisztenciális fenyegetettség tükröződése” (Binswanger). Az őrültek érzékeny, fogékony emberek, akik valamikor elvesztették a bizalmukat és a hitüket. Az eltitkolt önmegegyezés jelképeit a szociokulturális környezetből merítik.

A vallási mániákusok például a kiválasztottság és megvilágosodás élményével, annak képzetével kompenzálják a szégyenüket, hogy ők maguk az Isten vagy valamilyen főisten. A depresszív tendenciák bizonyos körülmények között azt a bizonyosságot sugallják, mintha a beteg gyógyíthatatlan lenne, menthetetlenül elszegényedett volna vagy – vallásos összefüggésben – feneketlen gonoszsága miatt Isten végérvényesen elvetette volna. Az ilyen elképzeléseket rendszerre is ki lehet építeni, s olykor ez szekták alapításához vezetett. Ha az őrület a családban vagy a társadalomban megfelelő pozícióhoz jutott és kellően szuggesztív is, arra hajlamos személyekben képes kialakítani ugyanazokat a téveszméket. Így jön létre a közös őrület (folie á Deux).

Bár az őrület kialakulását pszichodinamikus modellekkel meg lehet magyarázni, mögötte mégis bizonyos veleszületett hajlamok illetve agyi tényezők húzódnak meg. Az őrület valószínűleg bonyolult, soktényezős szövevényben alakul ki. Megjelenik önálló betegségként is. Sokszor a skizofrénia kísérőjelenségéről van szó. Felléphet affektív és organikus pszichózisoknál, agyi megbetegedéseknél és progresszív paralízisnél. A túlzásba vitt eszméket a kényszerképzetektől meg tudjuk különböztetni, de a paranoid, félelmen alapuló helytelen magatartástól nem lehet őket élesen elhatárolni.

A gyógyítás és a lelkipásztori gondozás nem lehetetlen. Korai stádiumában gyakran fel lehet oldani az „őrültséget”. Ha ez nem is sikerül, az együttérző beszélgetés segíthet elviselésében és könnyítheti az együttélést azzal, amin változtatni már nem lehet.

Josef Schwermer

→ lelki zavarok, pszichológia, tudattalan

ösztön

1. *Leírása és jelentősége.* Az ösztön fogalma lényegileg az antropológia (interdiszciplináris) eszköztárához tartozik, S. Freud pszichoanalitikus megalapozását követve pedig mindenekelőtt a pszichológia tárgyalja. De sem pszichológiai, sem más tudományos megközelítéssel sem sikerült még vitathatatlanul megmagyarázni és tartalmilag végérvényesen megfogalmazni.

Ha Freud az ösztönt „egy testen belüli, folyamatosan működésben lévő ingerforrás pszichikai megjelenítőjeként” fogja fel, akkor az ösztön – anélkül, hogy vitatkoznánk Freud kettős elméletével – egészen általánosan az a vitális energia, mely a test és a lélek feszültségi állapotaiban mutatkozik meg. Ezek a feszültségek olyan dinamikára (energiára) mutatnak, mely az ember testi-lelki-szellemi egységének felel meg és belülről ösztönzi az embert. Ez a dinamika (energia) eredetileg és mindenekelőtt külső ingerekből áll és arra képesít, hogy a valóságot kívánatosnak és ingerlőnek érezzük, s tevékenyen keressük.

Mivel az ösztönt ténylegesen nem elvontan, önmagában, hanem mindig csak valamilyen tárgy viszonylatában (ember, környezet, művészet) ismerjük meg, alapjában véve – tárgya szerint – sokféle ösztönt különböztetünk meg. A nemi ösztön rendkívüli szerepet játszik, de nem szabad csupán erotikus élvezet (libido) felől tekinteni. C. G. Jung szerint a *libido* általában 'pszichikai és élet-energia'. Így a szexualitáshoz vagy az önfenntartás ösztönéhez hozzátartoznak a szellemi ösztönök is.

Összességében ez azt jelenti, hogy az ösztön az a spontán energiatartalék, ami az embert önmagából a társas valóság felé hajtja és megtartja abban, hogy például emberi találkozásokot keressen, nyelveket tanuljon, szexuál-erotikusan szeressen, alkotó módon dolgozzon, keresse az élet értelmét és aszerint éljen.

2. *Alakítás, integrálás.* Ilyen szemszögből nem bizonyul igaznak az a mindennapi felfogás, hogy az ösztönben többnyire kaotikus és csak az élvezetre irányuló agresszív erő van, ami negatívan értékelendő. Az ösztön minden formájában fontos az élet alakításában (persze tudatos alakításról van szó). Mivel az ember plasztikusan nyitott, életének alakításában és konkrét magatartásában nincs kiszolgáltatva az ösztönöknek, hanem kötelessége, hogy tudatosan és felelősen alakítsa önmagát. Ez egyénileg és a társas kapcsolatokban csak úgy sikerülhet, ha az ösztönöknek megfelelő helyet biztosít élete alakítása során. Az alakítatlan, féktelen ösztönök hatalomvágyba, tapintatlan erőszakba és fogyasztói magatartásba csaphatnak át.

Az ösztönöket nem szabad negatív minősítéssel (ti. hogy ellenségei a léleknek) elfojtani vagy visszazorítani. Alapvetően fontos, hogy elfogadjuk őket és értelmes helyet adjunk nekik önmagunkban, az emberekkel és tárgyakkal való kapcsolatainkban. Ez az értékelés és értelmezés megjelenik a nevelésben és az önnevelésben is. Ebben az esetben az aszkézis reális és józan önfegyelmzés, ami nem az életkedvet és örömet teszi tönkre, hanem a korlátlan és zabolátlan fogyasztást kerüli el. Az ösztöneit tudomásul vevő és fegyelmző ember nagyobb életerővel tud közeledni a valósághoz, kritikusan, ugyanakkor kreatívan, jóakarattal fordul az emberekhez, képes az értékes fölismerésére és hagyja érvényesülni azt, önálló és politikusan felnőtté válik.

3. *Ösztön és lelkiesség.* Bár a keresztény hagyomány az ösztönökkel kapcsolatban például a dualista gondolkodás és a sztoikus ösztönellenesség hatására inkább negatív véleményt hordoz, mégis már az egyházatyáknál, de főleg a középkorban (Aquinói Szent Tamás) megtaláljuk az emberi ösztönök pozitív értékelését.

Anélkül, hogy az ösztön komplex fogalmának elemzésébe bocsátkoznánk, bizonyossággal kijelenthetjük: az ösztönök Istentől a valóság megismerésére és alakítására kapott energiák, melyek bázisszerűen ösztökélnek az értékes és értelmes életre. Az ösztönök

sajátja egyfajta egységes testi-lelki minőség, amely megmutatkozik az ember – mindent hordozó, mozgató és betöltő – isteni erőt keresésében is. Mindezt szem előtt tartva azt mondhatjuk, hogy az ösztönöknek transzcendens minőségük is van. Elfogadásukkal önmagunkat fogadjuk el; fegyelmezésükkel az egész életet alakítjuk át; amikor korlátozzuk őket, önmagunkat fegyelmezzük, de nem azért, hogy lemondjunk az örömről és élvezetről, hanem hogy mindkettő hatékonyan épüljön be a teljes életbe, hogy elviselhessük a válságokat, a gyengeségeket, a szenvedést és a bűnt.

Éppen ezzel érheti el az ember azt a testi-lelki-szellemi egységet, amivel elfogadhatja és szeretheti önmagát és felebarátait, amivel fölismerheti és élvezheti a valóság sok értékét.

Volker Eid

-> agresszió, azonosság, fogyasztás, kívánság, lét, nemiség, pszichológia, szenvedély, tudattalan

P

Pál apostol

Pál apostol mint misszionárius és teológus a keresztény egyház kezdetének kulcsfigurája. Fontos szerepe volt abban, hogy a Jézus életéről, üdvösségszerző haláláról és feltámadásáról szóló tanítás, a *pogányoknak* is evangéliuma és így az egész emberiség üdvösségének üzenete lett – mind a mai napig. Apostoli útjaival és leveleivel nemcsak az Egyház keletkezésekor volt mérvadó, hanem az egész kereszténység, minden egyház és egyházi közösség számára is a kezdet nélkülözhetetlen tanúja. Ez annak ellenére érvényes, hogy nehézségekbe és korlátokba ütközünk, amikor próbáljuk őt megérteni.

Meghatározóan közreműködött annak megállapításában, hogy *mi az evangélium*, amihez minden kereszténynek mérnie kell a hitvallását, s ami az egyén hitének és egzisztenciájának is tájékozódási pontja.

1. Pál apostol szerint a Jézusról, a Megváltóról szóló *evangélium* (Róm 1,1-6) két szakaszra osztja a világ idejét: a Krisztus előtti és utáni korszakra. Jézus föltámadása az új korszak éles határvonala, mely visszavonhatatlanul megszabadít a bűn, a törvény és a halál kárhozatos hatalmából és fölszabadítja Isten gyermekeit a kegyelem, az irgalom, Isten igazságosságának és a szeretetnek (Róm 4-8) új „uralmára”.

Jézus halála és föltámadása határozza meg e két korszakot, e két esemény tárja föl igazi lényegüket: a régi világ (Róm 6,6) Jézus halálában hatalmát veszti, sőt „vele együtt szegeznek keresztre” (Gal 6,14): az új pedig kezdetlegesen ugyan, de visszavonhatatlanul megkezdődik, amikor Isten hatalma föltámasztja a Megfeszítettet. Ez annak ellenére érvényes, hogy az (általában hatalmát veszített) régi világ formái együtt léteznek az új világ erőivel és az egyes emberben küzdenek egymással (Gal 5,13-26). Az apostol számára ez azt jelenti, hogy Jézus egyrészt mint Szenvedő és Haldokló, másrészt mint az Úrrá lett Feltámadott, vagyis mintegy kétarcúan, egyfajta kettős egzisztenciával az idők végezetéig mindenkor jelen marad (vö. 2Kor 4,7-15). Ezt csak a hit szeme és szelleme ismerheti fel.

Ez az univerzális látás nem zseniálisan kitalált gondolati építmény, hanem Pál apostol sorsában gyökerezik. Amit ő, aki a keresztényeket üldözte, meghívásakor (megtérésekor) önmagában az isteni kegyelem erejeként (Gal 1,13-17) és Jézus Krisztus megismeréseként tapasztalt meg, az egyúttal minden ember üdvözülésének útjaként tárult föl előtte, olyan megigazulásként, „amit Isten a hit alapján ajándékoz”, és ami már nem a „törvényből származó” egyéni megigazulás (Fil 3,9). Egészen személyes kapcsolat jön így létre Krisztussal: „...hogyan megismerjem őt és feltámadásának erejét, de a szenvedésben is vállaljam vele a közösséget. Így hozzá hasonulok a halálban, hogy ezáltal eljussak a halálból a feltámadásba is” (Fil 3,10-11). Ilyen ellentétes-paradox módon mutatkozik meg – amint a maga életében megtapasztalta – az átalakulás a halálból az életre, a rabszolgaságból a szabadságra, a bűnből a kegyelemre, a sötétségből a világosságba.

2. *Hit – Pneuma – lét Krisztusban*. Ebben a felismerésben kényszerítő logikával adódnak számára az egyéni élet erkölcsi követelményei. Első fölismerése: a kijelentő *megteheted* következménye a parancsoló *tenned kell*. Ennél azonban sokkal fontosabb számára, hogy a Jézus eljöveteleig tartó „új időt” az Isten Lelke, a Pneuma határozza meg. Isten Krisztus Lelkében gyakorolja kegyelmi- és szeretet-uralmát.

Mindaz, ami Isten közösségét alkotja, ami benne működik (kegyelmi ajándékok, karizmák; vö. 1Kor 12,4-11; Róm 12,3-8) és a létét jellemzi (mint a szeretet; 1 Kor 13), a Szentlélektől való, magán hordja az Ő jegyét és az Ő erejében tevékenykedik.

Ugyanez érvényes az egyénre is: a *Lélekben* él. A Lélek készíti a jó megtételére (Gal 5,18), s mindenekelőtt imádságra bátorítja és serkenti (Róm 8,15.26). A keresztény etika Pneuma-etika. A keresztény léte, gondolkodása, érzemvilága, akarata és cselekedetei lelki valóságok a szónak egyszerre örömtől lelkes és tárgyyszerű-gyakorlati értelmében. Ez annyit jelent, hogy napjaink gyötrelmeit és szenvedéseit nem lehet átlépni vagy bagatellizálni, hanem derűs reménnyel kell viselni, mert *az egész* – az örök élet – már meg van nyerve. A „Lélekben élni” (Gal 5,25) tömör szentpáli kifejezés az ajándékba kapott új élet alapja, de ugyanazt jelenti a másik formula, a „Krisztusban lenni” (2Kor 5,17). Mindkét esetben ugyanarról a valóságról beszél, csak más szempontból. A két kijelentés egysége azon alapszik, hogy a Szentlélek az apostol számára mindig Jézus Lelke, és fordítva, az Úr maga is „Lélek” (2Kor 3,17). „Benne”, Krisztusban élni annyit jelent, mint vele meghalni: „a régi ember” a hitben és a keresztségben meghal és eltemetkezik a lehetőségben, hogy „új emberként” élhet (Róm 6,1-14). Következésképpen továbbvive a gondolatot, ez azt is jelenti, hogy ő határozza meg a gondolkodást, a cselekvést és tőle ered minden indítás. Ahol az Úr van, más szóval, „ahol az Úr Lelke, ott a szabadság” (2Kor 3,17); a szabadság a gonosz hatalmak rabszolgaságától és általában a rossz erőktől; de mindenekelőtt és döntően szabadság a szeretetre (Gal 5,1.13). Így kereszténynek lenni annyi, mint szabadon a szeretetet élni.

Mindez Pál apostolnál az *evangéliumban* gyökerezik, ez a vezérszava az egyházközségeknek, az egyházaknak és az egyéneknek is. Az apostol ezért nemcsak a „népek”, az egyházközségek, egyházak „tanítója”, hanem minden időben a keresztény, a lelki élet tanítója.

Wolfgang Trilling

→ bűn, elidegenedés, evangélium, karizma, kegyelem, megigazulás, szabadság, Szentlélek, Újszövetség

pap

1. *Papság és az Isten népe.* Az emberiség majdnem minden vallásában, melyekben az Istenhez fűződő kapcsolatot kultikus formában (áldozattal!) fejezik ki, vannak papok, akik származás, a közösség megbízása vagy isteni meghívás alapján azt a feladatot kapják, hogy közvetítők legyenek Isten és az ember között. Annál csodálatosabb, hogy Jézus önmagát és az Atyától való küldetését alig tekintette „papinak”. Hogy a korai kereszténység Jézus megváltó művét mégis papi küldetésnek fogta föl, az abból a hitbeli meggyőződésből fakadt, hogy ő az egyetlen közvetítő Isten és az emberek között (vö. 1Tim 2,5), és élete föláldozása a keresztfán minden áldozat és papság teljessége (amennyiben pap és áldozat felcserélhető fogalmak). Így a *Zsid 5,5* szerint ő az „igazi főpap”, akiben minden áldozat beteljesedik és véget ér. Ezért nincs többé szüksége a keresztényeknek más papi kultikus közvetítőre: mindegyikük közvetlenül járulhat Istenhez, emiatt ők maguk is „szent papság” és kivétel nélkül a papi szolgálatra hivatottak (vö. 1Pét 2,5.9; Jel 1,6; 5,10; 20,6).

Az összes megkereszteltek papságát valló meggyőződés a középkor folyamán egyre jobban eltűnt a hívek tudatából, és a katolikus egyházban csak a II. Vatikáni Zsinat fedezte fel újra, miután a hitújítás korábban már nyomatékosan kiemelte. A *Lumen Gentium* így fogalmaz: „...a megkereszteltek ugyanis az újjászületés és a Szentlélek kenete által felszentelt lelki házzá és szent papsággá lesznek, hogy – a keresztény ember minden cselekedetében megvalósuló – lelki áldozatot mutassanak be és hirdessék annak dicsőségét, aki a sötétségből meghívta őket csodálatos világosságára.” (LG 10; vö. 34)

2. *Az apostoli „hivatal” jelentősége.* Mivel Krisztus minden emberi papság beteljesülése (és vége), az első évtizedekben az Egyház a maga nagyon változatos egyházi *hivatalait* nem a papi tevékenységre alapozta. Ez abból ismerhető fel, hogy az ősegyházi szolgálatok elnevezését és értelmezését nem a kultikus papságból kölcsönözték, hanem a társadalmi tevékenységből: *apostolosz*, 'küldött', *episzkoposz*, 'felügyelő', *preszbüterosz*, 'vén/elöljáró'.

A további teológiai fejlődés folyamán az egyházi hivatal papi jellege mind jobban előtérbe kerül. Kellő okkal! Már az evangéliumban is megnyilvánul, hogy Jézus bizonyos embereknek különös részt adott a maga küldetéséből (vö. Mk 6,7). Miután az Atya megdicsőítette, meghívott tanúi, az apostolok adják tovább szavát, legeltetik nyáját, az Egyházat és szolgálják *üdvösségének titkait*. Ezért az apostol „ösi hivatala” *Krisztus képvisellete*, azaz az Úrtól kapott teljhatalom alapján a pap, pásztor és tanító Krisztus jelszerű (szentségi) megjelenítése. Ezáltal az apostol nem új közvetítést teremt az egyetlen közvetítő és főpap, Jézus Krisztus helyett, hanem az Úr maga akar megjelenni apostolában, és az ő tetteiben akarja egyházalapító munkáját folytatni, mégpedig úgy, hogy a hivatalos apostoli munkában közvetlenül Vele találkozzunk. „Aki titeket hallgat, engem hallgat” (Lk 10,16; vö. Mt 10,40).

Szent Pál ilyen szempontból értelmezi apostoli küldetését: „Krisztus követségében járunk... maga az Isten buzdít benneteket általunk. Krisztus nevében kérünk...” (2Kor 5,20).

Szolgálja a jobb megértést egy (nem túl szerencsés) hasonlat. Amint a szoba ablaka nem akadályozza, hanem elősegíti a kapcsolatot a kinti és benti valóságok között, ugyanígy a hivatali üdvösségközvetítés nem megszünteti, inkább lehetővé teszi a közvetlen kapcsolatot Krisztussal. Az apostoli hivatallal megbízott személy nem a távol levő Urat helyettesíti, hanem a jelenlévő Úr képviselője. Mivel Jézus a meghívott munkatársakkal önmagát közvetíti, a hivatalos apostoli tevékenységben személyesen magával az Úrral találkozunk. A hivatal annak a módja, hogy Isten miként közli magát Krisztusban az emberrel. Mivel az apostolban Krisztus működik, ezért Pál számára a hivatal gyengesége, a megbízottak kudarca, a prédikáció oktalansága nem perdöntő. Az Úr működik a meghívott és meghatalmazott tanítványban. Mivel az apostoli *hivatal* nem közösségtől származik, hanem a Krisztustól

kapott meghívásból, szolgálatba fogadásból és felhatalmazásból, ezáltal kifejezetten igazolja Krisztus elsőbbségét az Egyházban és az Egyház lényeges életmegnyilvánulásaiban. Természetesen emiatt a hivatali szolgálat nem az egyházi „communió” kívül, hanem azon belül van, s kifejezi azt az alapigazságot, ami által az Egyház létezik, hogy ti. maga az Egyházban élő Krisztus hívja újra meg újra, s gyűjti egybe kegyelemből a tagjait. Ilyen háttérrel kell értelmezni azt a (félreérthető) szólásmódot is, hogy a hivatal nemcsak egy karizma az Egyházban a többi *mellett*, hanem mintegy „szemben” is áll a többi karizmával. Azért áll szemben, mert Krisztus egyházalapító tevékenységét ábrázolja és közvetíti eszközszerűen. Mivel az Úr képviselteti magát a hivatalban és az Egyházat építő tevékenységek a hivatalhoz vannak kötve, a hívő közösség hivatalviselői szem előtt tartják, hogy az Egyház Krisztusra van utalva és hivatalukat nem önmaguknak köszönhetik.

3. *Az apostolok utáni hivatal mint „Krisztus képviselése”*. Bár az apostol funkciója egyszeri, *hivatala* az Újszövetség tanítása szerint többféle szempontból is tovább él. Ehhez tartozik, hogy az Egyházban lerakott apostoli alapnak az apostoli idők elmúltával továbbra is szüksége van személyes hordozókra, akikben a Krisztus szentségi alakot ölt, s akikben tovább „építi” Egyházát és „vezeti” népét (vö. Ef 4,11; ApCsel 20,28). Ennek az apostolok utáni hivatalnak is szüksége van felhatalmazásra, ez a szenteléssel történik: a Szentlélek a fölszenteltet kisajátítja és Krisztus megbízásával állandó szolgálatra rendeli. A felszenteltnek az egyházi tisztségviselők sorába vétele (apostoli utódlás) az Egyház egységének és folyamatoságának, de Krisztushoz kötődésének is jele. A szentségi felszentelés alapján az egyházi tisztségviselők „a közvetítő Krisztus élő eszközei, nem pedig a papi nép megbízottai” (A. Vanhoye). Az Egyház apostoli alapjához kötődve érvényesítik Krisztus üdvösségszerző papi működését térben és időben. Nem kisebbítik Isten népének papi jellegét, hanem annak megvalósítását segítik elő. Ilyen feladattal állnak *Krisztus képviselőiként* az egyházközséggel szemben.

4. *Az apostolok utáni hivatal mint repraesentatio ecclesiae, 'az Egyház képviselése'*. A másik oldalon éppúgy, sőt még eredendőbben igaz az is, hogy az apostoli idők utáni hivatal úgy ágyazódott be Isten népének testvéri közösségébe, mint egy a sok egyéb karizma *mellett*. Már Pál apostol is a közösség többi karizmája mellé állította a maga apostoli hivatalát (vö. 1Kor 12,28); a sok egyéb karizma és szolgálat mellett – melyeknek tiszteletben tartásáért kiállt – gyakorolta sajátos apostoli küldetését. A hivatal ilyen beépítése az Egyház egészébe az apostolok utáni időkben még nagyobb súlyt kapott, mert a továbbélő hivatal *az apostoli alapra* épült és azon nyugszik, amíg fennmarad. A hivatali szolgálat karizmájának nem csupán *Krisztus képviselése* a feladata (mint például az Eucharisztia ünneplésénél), hanem ezentúl sajátos feladata az is, hogy az Egyház építésére fordítsa a többi sokféle karizmat, adottságot és képességet, konkrétan: hogy karizmákat ébresszen, ezeket egyesítse, egymás érdekében mozgósítsa. Ez a szolgálat nem korlátozódik csupán a saját egyházközsége, hanem integrál is: a többi egyházzal közösségben (presbyterium, püspöki kollégium) gyakorolják. Végül pedig a hivatal hordozója belülről nézve a közösség látható közepe, kívülről nézve a közösség képviselője!

Mint *minden* társadalmi egységnek, az Egyháznak is jellemzője, „hogy vezető funkciók is tartoznak hozzá, s így lesz megragadható és hatékony tagjai és a külvilág számára is” (K. Rahner). Mivel a hivatal dolga, hogy az egyes hívőket fölkészítse „Krisztus testének építésére” (Ef 1,12), s mivel a hivatalban az, ami mindenkit közösségbe fog össze, különösképpen megragadható, a „hivatalviselő” az Egyház egészét is különleges módon jeleníti meg. Ezért szükséges a hívek hozzájárulása a szenteléshez, aminek kezdettől fogva mindmáig – bár jelenleg nagyon korlátozott formában – helye van a szentelési liturgiában.

5. *További perspektívák és összefoglalás*. A hivatal csak fokozatosan differenciálódott a püspök-pap-diákonus hármasságra, és még tovább tartott, amíg *a pap*, azaz az egyházközségben tevékenykedő *hivatalviselő* lett az egyházi hivatal „normális esete”. A pap

kettős, sőt hármas feszültségben él: az igehirdetésben, a vezetésben és a szentségek kiszolgáltatásában *Krisztust, az Egyház Urát* képviseli; az egység kovászaként és központjaként, illetve a nyáj példaképeként pedig a mindenkori *helyi egyházat*; végül a kollegialitás révén a helyi egyházat beépíti a nagy Egyházba.

Bár ez a felfogás a hivatalról kifejezetten *katolikus*, a *kettős képviselet* gondolatának egyre növekvő ökumenikus visszhangja van. Így az *Limai nyilatkozatokkal* kapcsolatos (1987 őszi) római állásfoglalás elmondhatta: „Örömmel állapíthatjuk meg, hogy a dokumentum (ti. az Egyházak Világtanácsának Limai nyilatkozata) megemlíti a fölszentelt hivatalviselők mindkét *képviseleti formáját*: Isten népének képviseletét és Jézus Krisztus képviseletét...”. Ebből a feszültséggel teljes helyzetből adódnak a papi spiritualitás fontos csomópontjai.

Gisbert Greshake

→ apostolság, Egyház, egyházközség, evangéliumi tanácsok, hívás, hivatal, karizma, Krisztus követése, lelki közösségek, lelkipásztorkodás, misszió, prédikáció, szent, szolgálat

papi közösségek

„Hogy a papok (a testvériségen és barátságosságon túlmenően) a lelkiéletben és tudásuk bővítésében egymás segítségére lehessenek; hogy szolgálatukban jobban együtt tudjanak működni és oltalmat találjanak a magányos lelket fenyegető veszélyek elől, keressék a közösségi élet formáit...” (PO 8).

Ezzel a követelménnyel a II. Vatikáni Zsinat azt a nagy és ősi hagyományt folytatja, amely szerint a papi hivatalt a közösségi élet meghatározott formájában lehet a legjobban gyakorolni. Ezekhez a formákhoz tartozik már ősi idők óta a *vita communis*, a közös élet és munka lehetőleg egy fedél alatt. A *vita communis* a történelem folyamán különféle formákat öltött (papi szerzetesrendek és kongregációk, oratóriumok, lelkipásztori csoportok, stb.); ma is sokféle módon – nemcsak teljes formájában – valósul meg, a II. Vatikáni Zsinat pedig ismételtelen ajánlja (CD 30; PO 8).

A papi küldetés további lazább formái a vallásos papi egyesületek. Ezek egy része lelki-aszketikus jellegű (pl. *Associatio perseverantiae sacerdotalis*, *Unio Apostolica*); más részük meghatározott lelkipásztori tevékenységet folytat (egyetemi v. börtönlelkészek munkaközössége) vagy egyházpolitikai célokat szolgál. Ezek mellett vannak magánkezdeményezések, melyek egyszerűen a papok együttműködését támogatják.

Van továbbá egy egész sor egyházmegyei és nemzeti határokon felül álló papi közösség, melyek részben a megszentelt papi élet intézményei közé tartoznak (CIC 573) – még életközösség nélkül is. Meghatározott spiritualitás keretében közös utat járnak és kötelező formákhoz igazodnak (rendszeres találkozás, meghatározott életrend, az evangéliumi tanácsok megtartásának ígérete vagy fogadalma). Az utóbbi évtizedek majdnem minden lelki kezdeményezéséhez ilyen papi közösségek kapcsolódnak, pl. Schönstadtwerk, Focolare-mozgalom, Ch. de Foucauld lelki családja, *Opus Dei*, stb.

Nemcsak a II. Vatikáni Zsinat, hanem az egyházjog is (CIC 278,2) ajánlja a papok összefogását, mégpedig úgy, hogy „testvéri segítséggel szorgalmazzák az életszentséget a szolgálat teljesítésével, a klerikusok egymásközi egységével és püspökük szolgálatával”.

Gisbert Greshake

→ apostolság, Egyház, egyházközség, evangéliumi tanácsok, hívás, hivatal, karizma, Krisztus követése, lelki közösségek, lelkipásztorkodás, misszió, prédikáció, szent, szolgálat

papi lelkiesség

1. *Alapvető tudnivaló.* A papi spiritualitást a laikus spiritualitástól nem az különbözteti meg, hogy több vagy jobb nála, hanem a különleges hangsúlyok, amelyek abból adódnak, hogy a pap fölméri, hogyan tudja jobban ellátni papi szolgálatát és hogyan juthat az életszentségre papi szolgálata által (vö. PO 13). Mivel a pap hivatalát képviselői feladatából adódóan feszültségek között viseli – Krisztus és az Egyház képviselője és mindkettőt helyettesíti az egyházi közösségben –, e tényből adódik a papi spiritualitás három súlypontja.

2. A papi lelkiesség súlypontjai

a) *Áttetszőség Krisztus számára.* A pap szentelése alapján „Krisztus képviselője”, és maga Krisztus biztosítja, hogy az egyházi élet csomópontjaiban (szentségek kiszolgáltatása) a hivatal birtokosának személyes állapotától függetlenül érvényes legyen a cselekedete. Ennek ellenére a szó szoros értelmében természetellenes lenne kizárólag erre az objektív érvényességre hagyatkozni és lelkiileg nem törekedni arra, hogy életmódja személy szerint mind krisztusibbá váljon, s ne csupán a hivatali cselekménye, hanem egész lényé áttetsző legyen.

Az Egyházban felhalmozódott sok-sok kritika a hivatallal szemben nem abból a csalódásból fakad-e, hogy sok hívő úgy látja: az objektíven szent és megszentelő hivatalhoz nem kapcsolódik a szubjektív életszentség? Bár a sugárzó életszentség nem minden papra jellemző, e tényből a híveknek nem kell barrikádot építeniük önmaguk és a hivatal közé. Erre vonatkozik, hogy a hivatal hordozója – mint Isten megbízottja – „feddhetetlen” legyen (Tit 1,6).

Ehhez mindenekelőtt az kell, hogy a pap a hirdetett isteni szót elsőként önmagára vonatkoztassa, és életét Krisztus követése és az eljövendő istenország várása hassa át. Bár hivatalos tevékenységének (igehirdetés, szentségek kiszolgáltatása) objektív hatása nem attól függ, hogy személy szerint mennyire éli a hitet és a szeretetet, hosszabb távon a hívei felé mégis hite és szeretete garantálja, hogy üdvösségközvetítése célba jusson. Az ígét nagyobb hittel tudják hallgatni, a szentségeket gyümölcsözőbben veszik, az irányítást jobb szívvel fogadják az emberek, ha a közvetítő szíve tiszta és nyitott.

Ezért a papságra meghívottnak *joga és kötelessége, hogy olyan helyzetet teremtsen, amelyben az objektív szentségi cselekményt hittel lehet fogadni.* Ezért mondhatja Karl Rahner, hogy „a hivatal és az egzisztencia elszakíthatatlanok egymástól”. Ez a szentelés szertartásában a szentelendőkhöz intézett felszólításként el is hangzik: *Imitami, quod tractatis*, 'Kövessétek, amit hivatalosan végeztek.'

Így a papi életben sajátosan megvalósult evangéliumi tanácsok adják a papi lelkiesség alapvonásait. A *szegénység* ebben az összefüggésben az egyéni kívánságok háttérbe szorítását jelenti, s ezáltal Krisztus kívánsága hitelesebbé és világosabban láthatóvá válik. Az *engedelmesség* a közösség, a testvérek, a püspök kérésének, kívánságának teljesítését is jelenti, hogy az egyéni kívánság ne akadályozza Jézus közelségét. A *szűzesség* a szeretet minél szélesebb körben történő gyakorlását biztosítja, mert a pap Isten családjának *atyja* és ez a család elsőbbségi jogot formál a pap szeretetére. Így nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy a papi lelkiesség „már önmagában is radikális, s e radikalizmusnak minden konkrét életformában érvényesülnie kell. Amikor ezt bármilyen világi indoklással fékezni akarják vagy kiiktatják, a hivatal elveszíti erejét és hitelét” (H. U. v. Balthasar).

b) *A communio megvalósítása.* Mivel a pap az Egyház képviselője is, tehát olyan valaki, akiben az egyházközség a maga helyettesét látja, és mivel hivatalának a többi karizmával együtt az Egyház felépítését kell szolgálnia, a papi lelkiesség második súlypontja az a célkitűzés, hogy *közösségivé* váljék és mind jobban belenőjön az egyházi közösségbe, vagyis hogy a többi keresztényért és velük éljen.

A II. Vatikáni Zsinat nagyon komolyan és sürgetően fogalmazott e tekintetben: „a papok tehát úgy töltsék be vezető tisztségüket, hogy ne a maguk javát keressék, hanem a Jézus Krisztusét. Fogjanak össze a világi hívőkkel és egész magatartásukkal kövessék a Mester példáját, aki az emberek közé 'nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy Ő szolgáljon másoknak, és odaadja életét váltságul sokakért' (Mt 20,28)... A papok ismerjék el és segítsék érvényesülni a világi hívők tekintélyét és az Egyház küldetésében nekik jutott sajátos szerepet. Vegyék komolyan azt a jogos szabadságot, amely az emberi közösségben mindenkit megillet. Szívesen hallgassák meg a világiakat, testvéri megértéssel vegyék figyelembe kívánságaikat, ismerjék el tapasztalataikat és illetékességüket... Bizalommal ruházzanak tisztségeket is a világi hívőkre az egyház szolgálatában, teret biztosítva szabad tevékenységüknek; alkalomadtán bátorítsák őket, hogy kezdeményezzenek is... A papok azért élnek a világiak között, hogy valamennyiüket elvezessék a szeretet egységére, ezért a testvéri szeretetben legyenek gyengédek egymáshoz, a tiszteletadásban pedig előzékenyek (vö. Róm 12,10). Feladatuk tehát, hogy az eltérő nézeteket közelebb hozzák egymáshoz és így senki se érezze magát a hívők közösségén kívül állónak.” (PO 9). Krisztus hivatalos szentségi képviselőjeként csak az állhat az egyházközség elé, aki testvér a testvérek között.

c) *Testvériség*. Különösen a II. Vatikáni Zsinat mutatott rá ismét nyomatékosan, hogy a pap a papi testületben pap (PO 8; úgy, ahogy a püspök lényegében a püspöki kollégiumhoz tartozik). A hivatal kollegiális struktúrájának első értelme az, hogy az előljáró által képviselt helyi egyház a teljes egyházi *communio* egészében áll; másodlagosan azonban azt is jelenti, hogy az egyes hivatalviselőket „az apostoli szeretet, a szolgálat és a testvériség különleges szálai fűzik a papi testület többi tagjához” (PO 1). Így a pap hivatalosan áll úgy az egyházközség élén, mint aki maga testvéri közösségben van a hivatal többi viselőjével, és pontosan ebben a formában mutathat rá minden tanítványi kör egyetlen Urára és minden testvériség forrására és céljára. Elsőrendű spirituális feladat tehát számára a (*pap*)*testvérek* közötti testvériség, de ez már a papi közösségek lelkiségének témakörébe tartozik.

Gisbert Greshake

→ apostolság, Egyház, egyházközség, evangéliumi tanácsok, hívás, hivatal, karizma, Krisztus követése, lelki közösségek, lelkipásztorkodás, misszió, prédikáció, szent, szolgálat

Paradicsom

A perzsa eredetű Paradicsom szó a *Ter* 2,8-ban termékeny gyümölcsöskert, az Isten által elindított teremtés és történelem boldog kezdetének képe; de ez a történelem az ember bűne folytán az Istentől való eltávolodás és a szorongatás története lett.

A szent kezdet képe a megszentelt jövő képét is elővételezi. A messiási boldog idő új Édennek látszik: a Sionból bővíző folyó fakad (Iz 33,21; Ez 47,1-12), sőt a végső idők boldogsága felülmúlja a kezdetekét (Iz 25,6-8). A zsidó apokaliptikában a Paradicsom a tökéletes igazak tartózkodási helye. Ez az elképzelés húzódik meg a *Lk* 23,43 mögött is: „Bizony mondom neked, még ma velem leszel a Paradicsomban”. Pál apostol – hasonló módon – a Paradicsomba való elragadtatásnak nevezi misztikus istenismeretét (2Kor 12,4). A Jelenések könyve sokkal elkötelezettebb az eszkatologikus szempont iránt: „A győztesnek az élet fájáról adok enni, amely az Isten Paradicsomában van” (2,7).

A teológia történetében az említett jelentésekhez sok más is járul. Mindegyikben az a közös vonás, hogy Isten rendkívüli közelségét fejezik ki. Szent Ambrus gondolata, mely szerint „Krisztus a Paradicsom” (In Lucam 10,121), nemcsak a patrisztikában fordul elő, hanem a legújabb teológiában is (W. Kasper, J. Ratzinger). A krisztocentrikus látásmódot ekkleziológiailag fejlesztette tovább többek között Lyoni Szent Ireneus (Adv. haer. V.20,2), Római Hippolytus (In Dan. I.17), Szent Ciprián (Ep. 75,15) és Szent Ágoston (Civ. Dei XIII.21).

Konstantinápolyi Germanosz a Paradicsom-motívumot mariológiailag gyümölcsözteti: Mária az Isten által készített Paradicsom (In Annunt. B.M.V. 44). A megkeresztelt lelkét is Paradicsomnak tekinti Órigenész (In Jos. 13,3-4) és Nisszai Szent Gergely (In Cant. IX). Paradicsomnak nevezik olykor a templomot, illetve annak előcsarnokát, valamint a kolostort is.

A Paradicsom motívumot Morus Szent Tamás az eljövendő társadalomra viszi át. Az aktuális társadalomtanok annyira szekularizálják ezt a gondolatot, hogy a keresztény motívumot elutasítják és kifejezetten csak egy földi Paradicsomról beszélnek.

E sokféle jelentés spirituális értékelését krisztológiai távlatból kell indítani. Ha Krisztus Istennek minden időt megelőző és minden időt megszentelően egybefogó Igéje (Jn 1,1; Jel 22,13), ha Ő ebben az időben Isten szent „helye” (Jn 1,14), akkor a Paradicsom szó fent említett értelmezései igazak és jók.

Ez elsősorban az Egyházra, a végső istenközösség előkészítőjére érvényes (vö. LG 1). Olyan értelemben Paradicsom az Egyház, hogy hitvallása, tanítása, ünnepei, szentségei és szociális munkája előképe a végső istenközösségnek. Ez a besorolás nem akadály a világi munkának, hanem határozottan felbátorít rá (GS 39). Az a személyes látásmód, mely a lelket tekinti Paradicsomnak, arra a biblikus hitvallásra épül, hogy Isten jelen van a kegyelemben részesülő emberben, és így az ember Isten temploma lesz (vö. 1Kor 3,16). Ebben válik láthatóvá a Szentháromság-hit megváltástani jelentősége: az ember üdvössége nem a teremtett kegyelemben áll, hanem abban, hogy a Szentlélek az emberben lakik, s ezáltal az ember magával a teremtetlen Istennel kerül közösségbe. A Szentlélek e bennünk lakása az Istennel való végső közösség magva.

Franz Courth

→ beteljesedés, Egyház, jövő, lélek, Szentlélek

parancs, törvény

A parancs/törvény fogalmának a Szentírásban sok olyan szó felel meg, amelyek emberi és isteni előírásokat jelölnek. Nyelvileg a skála az egyedi parancsoktól a törvénygyűjteményeken át (tízparancsolat, szövetség könyve, második törvény, kultikus és szentségi törvények) a Szentírási könyvek egy csoportjáig (Mózes törvénye, azaz Mózes öt könyve), sőt a teljes ószövetségi Szentírásig (az Újszövetség Törvénynek nevezi) terjed.

A parancs/törvény ma ellenszenvet vált ki, mert az emberek úgy érzik, hogy a személyes szabadságot korlátozza. Ezzel szemben rá kell mutatni, hogy biblikus értelemben mindkét fogalom magában foglalja az élet megsegítését és a tanítást. A törvény általában az Isten előzetes, üdvözítő művére való utalásból, majd a megfelelő magatartásra történő utasításból és a következmények megjelöléséből áll.

A parancs/törvény a biblikus teológia kiemelkedő témája, de nem a közvetlen folytonosságot, hanem inkább az Ó- és Újszövetség közötti ellentétet hangsúlyozza. Luther, a reformátor Pál apostol hatására nevezte el a Szentírás két részét törvénynek és evangéliumnak. Ennek eredménye az Ószövetség hátrányos megkülönböztetése. A gnosztikus Markion nyomán – gorombán leegyszerűsítve – az Ószövetséget a büntető és bíraskodó, az Újszövetséget a megbocsátó és szerető Isten szavaként olvasták.

A zsidók és keresztények közötti nagy ökumenikus párbeszédben különös jelentősége van a parancs/törvény témának. A zsidó törvény-vallásosság differenciáltabb szemlélete ma azáltal lehetséges, hogy különbséget tesznek a Kr. e. II. sz. és a Kr. u. II. sz. közti időszak uralkodó irányzatok között és pontosabban meghatározzák Jézus és Szent Pál történelmi helyzetét. A továbbiakban a parancs/törvény értelmezésének a főbb vonalait ismertetjük..

1. Parancs/törvény az Ószövetségben. Régi hagyományok szerint az ember ősidőktől fogva Teremtőjének parancsa alatt áll (Ter 2,16; 6,1-13; Ez 28,15). Engedetlenségével megrontja Isten jó teremtését és megzavarja a kezdeti harmóniát. A törvény mutatja meg az ember alapvető, egzisztenciális kapcsolatát Istennel, a Teremtőjével. A parancs/törvény az ószövetségi kánon mindhárom részében előfordul:

A *próféták* hangsúlyozzák Jahve követelményeit. Bírálatauk mércéje egyrészt a szeretet, másrészt szándékosan hivatkoznak a parancsokra, alkalmasint magyarázzák a törvényeket (Ez 20).

A *bölcsességi írások* is foglalkoznak a törvénnyel, akár a templomba lépés feltételeire (Zsolt 15; 24), akár a törvény jelentőségére reflektálnak, akár – mint a törvény-zsoltárok (1; 19; 119) – dicsérik a törvényt.

A *Pentateuchus* a törvényhez fűződő történeteket mond el. Ezzel mutatja be jelentőségét a Szentírásban: mint írásba foglalt törvény a kánoni Szentírás keletkezésének magva, a Biblián belül pedig minden további kinyilatkoztatás mércéje.

A teljes ószövetségi törvény-anyagban (különösen a Pentateuchusban) feltűnő *a bőség és a rendkívüli formagazdagság*. Ez onnan adódik, hogy a törvényeket Izrael története folyamán végig (az államalapítás előtt, azaz Ábrahámtól Saulig, az önálló államiság idején Saultól a babilóni fogságig, s a babilóni fogságtól Jeruzsálem pusztulásáig) folyamatosan őrizték és továbbadták. Ezek a hagyományok jelzik Isten népének különlegességét. Mint személyes kötetlek az Istenéhez fűződő kapcsolat határozza meg, s e jellegzetességét a történelem folyamán minden társadalmi változás közepette megőrizte. A törvényekben láthatóvá válik Isten népének története: a törzsek szövetsége, a törvényes állam, s végül a változó idegen uralkodók idején mint „egyház”.

Az élet különböző területeire vonatkozó törvényeket (család-, polgári-, konfliktus-, istentiszteleti törvények) az egy Isten akarata alá rendelték, aki mindezeket a területeket egybefogja. Jahve rányomja bélyegét ezekre a törvényekre, küzd népe társadalmi megosztása

ellen, különösen a szegényekkel törődik (Kiv 22,20-26; MTörv 15: „testvéri” szeretet; Lev 19,18: „felebaráti” szeretet). Jahve követeléseivel közvetlen illetékességük mind a magán-, mind a közéletben, és feltűnően visszafogják az olyan emberi közvetítő hatóságokat, mint kormány, közigazgatási és istentiszteleti intézmények.

A törvények sokasága rendszerezést igényel. Ez mutatkozik meg egy-egy törvény példaszzerű eseteinek összegyűjtésében a joggyakorlat számára, a főparancs kiemelésében (vö. MTörv 6,4; stb.) és a tízparancsolatnak mint az egyes törvények alaptörvényének megfogalmazásában (Kiv 20; MTörv 5).

A törvényhozásnak a Sinai hegyhez kötése a törvényeket üdvtörténetivé tette: a Sinai Istenének tekintélye tesz legitimmé minden törvényt. A parancsolatok, törvények Istennek az exodusban történt üdvözítő műve következményei, ezek őrzik meg az ajándékba kapott szabadságot.

Isten egyedülvalóságának elmélyülő belátásával együtt nőtt az a meggyőződés is, hogy *a törvények egyetemes érvényűek* (MTörv 4,6-8; 8,3; Ez 20,11). A pogány népek a Sion hegyéhez zarándokolnak az eligazításért (Iz 1,3; Mik 4,2). A Pentateuchus papi szerzői olyan, a teremtés hajnalától Mózes haláláig tartó eseménysorként szerkesztették meg művüket, amelynek az emberi cselevést meghatározó következményeit a törvény foglalja írásba. A késői bölcsesség összekapcsolja a teremtés rendjét és a törvényeket (Zsolt 19; Péld 8; Sir 24).

Az ószövetségi törvény kettős értékű: az 1. és 119. zsoltár a törvény miatti örömet az üdvösség biztos útjaként mutatja be. Ezzel szemben az *Ez 20,25* feltárja, hogy a törvény radikális ítélet eszköze lehet. Izrael egyrészt meggyőződéssel vallja Jahve kegyelmi közelségét a törvényben (MTörv 4,7; 30,11-14), másrészt a törvény bensőségességét várja az új szövetség új emberében a bűnbocsánat után (Jer 31,31; Ez 36,25).

2. *A parancs/törvény az Újszövetségben.* Az Egyház első időszakában a zsidó törvényértelmezéssel szemben – amely minden törvény folytonosságát és kivétel nélküli érvényességét hangoztatta – az apostolok Jézus Krisztusra hivatkozva a régi törvény új értelmezését hangsúlyozták: Jézus Krisztusban és nem a törvényben van az üdvösség.

Bizonyos szempontokból mégis lehet *folytonosságról* beszélni a két szövetség között: folytatódik a törvények rendszerezése – a tízparancsolat kéttáblás struktúrájához hasonlóan – Isten akaratának a szeretet két parancsolatába való összefoglalásával; a kegyelem ingyenességében és a belőle fakadó követelmények hasonlóságában; s végül Isten önmagához és az emberekhez fűződő hűségében.

Így Izrael szent könyvei minden változtatás nélkül Szentírásnak és természetes hivatkozási alapnak számítanak. Isten nem vonja vissza Izraeltől a törvényben felkínált odafordulását (Róm 11,29).

Lényeges különbség mutatkozik és megszakad a folytonosság a hegyi beszéd antitéziseiben („Hallottátok a parancsot... én pedig azt mondom nektek...”), a szombat körüli ellentétekben (Mk 2,27) és a kultikus tisztasági előírások körüli vitákban (Mk 7,15). A szakítás méretének skálája a hagyománnyal való teljes megegyezéstől az eredeti értelem visszaállításán keresztül egészen a régi parancs megszűntéig vezet.

A botrány köve mindenekelőtt Szent Pál törvényteológiája: Krisztus a törvény vége (Róm 10,4); a törvény tehetetlenné vált a bűn túláradásakor és visszajára fordult a teljesítményszemléletben (Róm 7); a törvény értelme a felkészülés az egyetlen kiútra, a Krisztus kegyelme által történő megváltásra (Gal 3,24). Szent Pál is vallja, hogy a szeretet a (rég) törvény beteljesedése (Róm 13,8).

Így a parancsolat/törvény témájának a Biblián belüli feszültsége kihívás a keresztények számára, hogy a Szentírás egészét komolyan véve, fontolják meg csendesen előítéleteiket és becsületes választ adjanak a törvényben adta segítségre.

Frank-Lothar Hossfeld

→ evangélium, hegyi beszéd, Isten akarata, ítélet, kinyilatkoztatás, kivonulás, Ószövetség, próféta, regula, szabadság, szeretet, tízparancsolat, Újszövetség, üdvtörténet

parapszichológia

A parapszichológia azokkal a normális pszichikai megismerés keretein kívüli jelenségekkel foglalkozik, amelyek nem sorolhatók a mi tér-idő dimenziónkba és az általános tudományos-fizikai törvények szerint nem magyarázhatók meg. A legutóbbi évszázadban lépett elő a tudományosan kutatott területek közé és a pszichológia mellett az orvostudomány, a pszichiátria, a teológia és a vallástudomány is foglalkozni kezdett vele.

1. *Jelenségek.* Viszonylag bizonyítható (fenomenológiailag megismerhető és empirikusan ellenőrizhető) jelenségnek számítanak ma a *telepátia* (gondolatátvitel), a *tiszta látás* (rejtett tudás felismerése), a *prekogníció* (jövőbeni események előre tudása), a *retrokogníció* (múlt eseményeinek látása), a *pszichometria* (egy tárgy múlt, jelen és jövőbeni sorsának leolvasása), a *xenoglosszia* (nem tanult nyelv megértése vagy beszélése), a *kísértetek* (ismétlődő, változtatható pszichokinetikus képek, pl. meghalt személyeké) és a *bilokáció* (egy és ugyanazon személy léte egyszerre több helyen).

Ezekhez járulnak még a fizikailag meg nem magyarázható jelenségek, mint például a *telekinézis* (tárgyak fizikai összeköttetés nélküli mozgatása), az *aszícia* (táplálkozás nélküli élet) vagy a *levitáció* (személy vagy tárgy lebegése).

2. *Próbálkozások a jelenségek megmagyarázására.* A parapszichológiai ismeretek megkövetelik, hogy elveszük azt a felfogást, mely szerint a *lélek* csupán fiziológiai és magatartásbeli jelenség, és ennél mélyebbre ható szemlélettel nézzük az emberi pszichét (a parapszichológiailag kutatható jelenségekre is tekintettel). Ugyanakkor ezek az ismeretek segítik a vallásos értelemben vett *lélek* létezésének elfogadását is. Ezáltal elkerülhetetlennek látszik a még jelenleg is érvényes *természettudományos világkép módosítása*.

A felsorolt jelenségekre mind a mai napig nincs általánosan elfogadott és kielégítő magyarázat. A parapszichológia által bevezetett „*psi*”-t (az érzékeken kívüli jelenségek oka) tudományos pontossággal még nem sikerült igazolni.

3. *A parapszichológia teológiai jelentősége.* Az Ó- és Újszövetség, sőt a kereszténység története is beszámol számtalan rendkívüli (gyakran váratlan, nem szándékosan előidézett) eseményről a prófétáknál, Jézus Krisztusnál, az apostoloknál, a szenteknél és másoknál (látomások, hallomások, gyógyítások, bilokációk, lebegések, stb.). Mindezek jóllehet összefüggésben vannak a (gyakran misztikus) istenismerettel és Isten közelségével, *analógiájuk* a parapszichológia által megvizsgált jelenségekkel megállapítható.

Az Egyház az ilyen események jelentőségét abban látta, hogy általuk jobban megértheti a kinyilatkoztatást. A szenttéavatási eljárás során kritériummá tette annak megvizsgálását, hogy az események isteni eredetűek-e. A pozitív eredmény kisebb-nagyobb mértékben a vallásosság megújulásához vagy új jámborsági formákhoz vezetett (pl. Lourdes, Fatima).

Az újkor természettudományos és a XIX. század mechanikus világ- és emberszemlélete arra készítette a teológiát, hogy az ilyen eseményeket védelmezze, illetve pusztán természetes módon magyarázza. A parapszichológia által megváltoztatott tudományos világkép lehetővé teszi a teológia számára, hogy besorolja és a kereszténységen belül magyarázza a paranormális eseményeket. Ugyanakkor a parapszichológia leíró és feldolgozó eszköztára anélkül nyújt értékes segítséget az igazi és hamis jelenségek megkülönböztetéséhez, hogy át kellene venni az értelmezési modelleket.

Az ilyen teológiai kezdeményezés megszüntethetné a gyakran aggályoskodó tartózkodást a racionálisan fel nem fogható és meg nem magyarázható jelenségekkel szemben, és nemcsak Jézus és tanítványai rendkívüli tetteinek jobb, felszabadultabb megértését adhatná, hanem azt is elősegíthetné, hogy nagyobb bátorsággal éljünk a Szent Pál által felsorolt sokféle karizmával (1Kor 12) önmagunk és az Egyház javára.

A szentpáli Szentlélek-teológia újbóli alkalmazása lehetőséget adna a vallásilag kétes értékű paranormális jelenségek megkülönböztetésére, hozzájárulhatna annak megállapításához, hogy melyik jött létre a Szentlélek közreműködésével (ezért üdvösségtörténetileg jelentős), mi nem isteni eredetű (ezért a keresztény spiritualitás szempontjából jelentéktelen), vagy éppenséggel istenellenes (pl. okkult). Az ilyen irányban fejlődő Szentlélek-tan eligazítást adhatna a különböző paranormális jelenségek magyarázásával és a tudományok közötti párbeszédben új indítást adhatna a parapszichológia kérdéseire.

Reinhold Ortner-Ulrich J. Ortner

→ csoda, ekstázis, karizma, kinyilatkoztatás, látomás, lélek, máriajelenések, megvilágosodás, nyelveken szólás, okkultizmus, ezoterika, pneumatológia, pszichológia, reinkarnáció, Szentlélek, természet

parúzia

A görög *parúzia* szó az Újszövetségben Jézus Krisztus eljövételét jelenti: a világ végén isteni hatalma teljességében jelenik meg mint Bíró, mint az emberiség és a történelem megmentője és beteljesítője (vö. Mt 24,3.27.37-39; 1Kor 15,23; 1Tessz 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Tessz 2,1.8; Jak 5,7; 2Pét 1,16; 3,4; 1Jn 2,28; 2Pét 3,12). Az első keresztények reménye feltételezi, hogy a Názáreti Jézusban valóban eljött az Ószövetségben megígért Üdvözítő (Ter 49,10; 2Sám 7,13; Iz 7,14; 9,5; 11,1-10; 49,8; Mik 5,2; Zak 9,9), az Emberfia (Dan 7,13), a Messiás valóban „megjelent” (2Tim 1,10; Tit 2,11; 3,4; vö. Mt 1,22; 2,5; 21,4-9; Lk 2,11-14) és Jézus feltámasztásával és „felmagasztalásával” elérkezett a régóta várt kor, az üdvösség végső ideje (vö. ApCsel 2,36; 10,37-43; 13,32-39; 1Kor 15,20-25; Fil 2,6-11; Zsid 10,37; 1Pét 1,20; Jel 1,17).

A parúzia hite az őskeresztény élet alapeleme: határozott döntést követelt a világ közeli átalakulásával kapcsolatban (1Tessz 5,3; Róm 13,11-14; 1Pét 4,7). Ez vezetett a missziókhöz és a tanúskodáshoz (Mk 13,10: „előbb azonban hirdetnetek kell az evangéliumot minden népnek”; vö. ApCsel 1,8), az értékrend teljes átértékeléséhez (1Kor 7,29-31: „ez a világ elmúlik”), és bátorított a vagyon, sőt az élet feláldozására az Úrért és ígéreteiért (Fil 1,20-23; 3,10-15). Reményt és békességet adott minden nyomorúságban (Fil 4,4-7).

Az első keresztények bizalommal és örömmel várták a parúziát (Fil 1,23; 3,20; Lk 21,28; Kol 3,1-4; 2Tim 4,8; 1Pét 1,3-5; 2Pét 3,13) és imádkoztak érte (1Kor 16,22; Jel 22,20). Jézus nem tájékoztatott a parúzia időpontjáról, hanem állandó készenlétet követelt (vö. Mk 9,1; 13,30.32; Mt 10,23; Lk 17,20; Jn 21,22) Figyeljük meg a „tolvaj” kifejezést (Mt 24,43; Lk 12,39; 1Tessz 5,2; 2Pét 3,10) a felvigyázóról (Mt 24,45-51; Lk 12,42-46) és tíz szűzről szóló hasonlatot (Mt 25,1-13). Az ősegyház tudta, hogy *kötelessége* az evangélium hirdetése minden népnek (vö. Mk 13,10; ApCsel 1,6-8). A parúzia késlekedése nem válságához (vö. 2Pét 3,3), hanem a misszió megerősödéséhez (vö. ApCsel 1,8; Róm 11,25), a keresztény életforma kialakulásához vezetett a pogány világban (Lk, Kol, Ef, lelkipásztori, katolikus levelek). Épp az idő múlásával mélyült el annak megértése, hogy a megváltás már jelenlévő valóság.

A „már” és „még nem” mozzanatát a lelkipásztori levelek a megváltó Jézus Krisztus első és második megjelenésének (epifániájának) dialektikájával fejezik ki (2Tim 1,10; 4,1.8; Tit 2,13). A már ajándékkul kapott üdvösségből az élet számára üdvös feszültség támadt a birtoklás és a remény, a világhoz fordulás és az üdvösség vágya, a világhoz kötődés és a világ legyőzése között.

A parúzia reménye a mai keresztényeknek is nagy jelentőségű az egyéni élet és az üdvösség biztosítása, a világ és az Isten országának szolgálata közötti *egészséges viszony* kialakításában. Aki remél Krisztus eljövételében, hihet az ember történelmi munkájának értelmében, és nem válik rezignálttá és a valóságok elől sem menekül el. Aki tudja, hogy Krisztus, az Úr az egész világ üdvösségén fáradozik, vele együtt szolgálja a világot abban a szilárd reményben, hogy az Úrban végzett fáradozása nem hiábavaló (1Kor 15,58).

Otto B. Knoch

→ beteljesedés, Isten uralma, ítélet, remény, szolgálat, üdvösség, világ

Pascal, Blaise

Pascal 1623. június 19-én született Clermontban (Auvergne). Három éves korában elvesztette édesanyját. Humanista műveltségű apja korán bevezette a matematika rejtelseibe és Blaise hamarosan komoly mesterré lett e tudományban. Vallásos nevelése elsősorban a Bibliához vezette.

Lelki élete eleve józan volt, szigorúan ragaszkodott a nagy keresztény igazságokhoz, s Krisztus követéséhez. 1646-ban apját szerencsétlenség érte, ekkor az egész család *megett*, vallásosságuk elmélyült.

Pascal szívesen olvasta Szent Ágostont és a Port-Royal kolostor szerzőkörének újabb műveit. 1654. november 23-án éjjel bizonyossággal és nagy örömmel tapasztalta meg Isten jelenlétét, s ettől kezdve Istenen kívül másról nem akar tudni. Újra és újra visszavonul Port-Royalba és támogatja az ottani mozgalmat a jezsuitákkal folytatott vitájukban (*Lettres provinciales* 1656-57). Egyik rokonának csodálatos gyógyulása után, 1656-ban kezdte írni a keresztény vallás apológiáját, ami azonban csak töredék maradt. Egyre inkább az egyszerű és népies vallásosságot kereste és a szegények szolgálatába állt.

Életét és szellemi alakulását bizonyos nyugtalanság jellemzi. Benne a jámborság és a tudományos kutatás, a büszkeség és az alázat, a dolgokkal való foglalkozás és Isten szeretete feszültségek közepette van együtt, nem sikerült összebékítenie őket. Ez jellemzi gondolkodását is. Úgy látja, hogy az ember a semmi és a minden között áll, ezért képtelen arra, hogy valamit biztosan tudjon. E bizonytalanságban és kiszolgáltatottságban az embernek meg kell borzadnia önmagától.

Az embert a kiválóságát és nagyságát jelentő gondolkodás ébreszti nyomorúságának tudatára. Szent Ágoston alapján Pascal nagyon érzékeny a bűnre és az Istentől való elszakadásra. Vallja a kegyelem szükségességét és az erények gyakorlásának mindenki számára szóló kötelezettségét.

Lelki életét az aszkézis és a misztika határozza meg. Bízunk abban, hogy Isten, aki minden lépését figyelemmel kíséri, megadja a megtéréshez szükséges kegyelmet. Az ember Isten előtt mindig szegény, s ez teljes engedelmességet követel tőle. A kegyelem a lelki élet tápláléka, az örök boldogság előíze. Pascal lelki tanítása az erkölcsiségen túli misztikára törekszik. Lelki vezetőként a Biblia és a liturgia nyelvét használja, s Isten akarata elfogadásában próbál segíteni.

Philipp Schäfer

→ École Française, gondolkodás, misztika, természet, tudás

péntek

A Szentírás tanúsága szerint az Egyház vasárnap, az *Úr napján* (Jel 1,10) a kenyértöréssel kezdettől fogva Krisztus feltámadására emlékezik (ApCsel 2,42.46; 20,7; 27,35). A hét többi napjainak sorában a péntek az ősegyház számára az Úr szenvedésének emléknapja lett. A XVII. században Milánóból terjedt el a szokás, hogy pénteken délután háromkor harangoznak az Úr halálára emlékeztetve. Nagyböjt idején ebben az órában keresztúti ájtatosságra gyűlnek össze a hívők. Az elsöpéntek a szenvedés emlékét Krisztus átszúrt szívének tiszteletével őrzi.

Már a II. században böjtöltek pénteken, tanúsítja a Didakhé. A középkor folyamán péntekenként nemcsak a húsfogyasztás volt tilos, hanem minden állati termék, a tej, vaj, zsír, sajt és tojás fogyasztása is. Nagyon szigorúnak számított a tojás, a zsír és a tejtermékek tilalma, mert a szegények számára ezek voltak a legfőbb táplálékok és zsír helyett nem tudtak mindig növényi olajról gondoskodni. A húsról vonatkozó tilalom később különbséget tett a meleg és hidegvérű állatok között, s ez utóbbi fogyasztását (pl. halak) engedélyezték.

A böjtnek a „megkülönböztetés” miatt kell érvényesülnie. Spirituális jelentőségét nagyszerűen mutatja a nagyböjti prefáció: „a testi böjtöléssel kiirtod a bűnös szokásokat, felemeled a lelket, erőt és jutalmat adsz a mi Urunk, Jézus Krisztus által”. Az utóbbi években különös jelentőséget kapott a böjt az ökumenikus ifjúsági keresztút, valamint Jézus szenvedésének és halálának megreformált nagypénteki megünneplése révén. Bár ma a fiatalok kevésbé tartják a böjtöt az Úr szenvedésének napján, sokuk csatlakozik az ún. *önkéntes adózókhoz*, hogy az ételről, italról, nikotinról való lemondással megtakarított pénzüket a harmadik világ embereinek megmentésére fordítsák.

Karl Schlemmer-Bernhard Kirchgessner

→ böjt, húsvét, Jézus Szíve tisztelet, keresztút, lemondás

pihenés, szabadidő

A *pihenés* (görögül *szkolé*, latinul *otium*) az ember egész létét és minden tevékenységét átfogó megnyugvás, ami a hitben, reményben és szeretetben történik. A teljes élet elfogadása történhet munkával és pihenéssel, játékkal és sporttal, elmélkedéssel és szemlélődéssel, zenével és művészettel, imádsággal és istentisztelettel.

Szabadidő alatt a munkától (hivatástól) független időt értjük. Először az iparosodott társadalomban lett probléma (a szabadidő jogi biztosításától az értelmes eltöltés lelki, kulturális, szociális, vallási vonatkozásaiig).

1. *Pihenés és szabadidő a Bibliában.* Már a *Ter 2,2-3* a *sabbatot*, a 'szombatot' mint a pihenés napját szentnek mondja és a *Kiv 20,8-11* szigorúan megparancsolja megtartását. Izraelnek egész sor ünnepe van, amit a táncnak, játéknak és a kultúrának szentel, ezeken kötelező a szigorú munkaszünet. Ehhez szociális rendelkezések járulnak (szombat- és jubileumi év; Lev 21,1-55), melyek megakadályozzák a dolgozók kihasználását.

Jézus óv az olyan élettől, amely csak a munkával és az elsődleges életszükségletek gondjával törődik (Mt 6,25-34; vö. Lk 10,38-42: Mária és Márta). Ő megszegi a szombatot, ha emberen kell segíteni (Mk 3,1-5), de törődik tanítványai pihenésével és nyugalmával is (Mk 6,31-32).

2. *A pihenés és a szabadidő jelentősége az ember számára.* Mai munkamegosztó társadalmunkban a munka sok ember számára nagyon egyoldalú tevékenység, amiben gyakran alig van értelmes összefüggés és pihentető mozzanat. A hivatás nem kevesek számára kenyérkereső elfoglaltság csupán.

A szabadidő nem az idő mulatását szolgálja, hanem annak *jó felhasználását* (vö. Ef 5,16): vagyis az egyoldalú hivatali munka *kipihenését* és a testi-lelki erőgyűjtést; a *szórakozást és társalgást*, az egészséges közérzet értelmes ápolását és javítását; a *családi és rokoni, baráti és közösségi élet gondozását* (csoportok, egyesületek); a *művészetek* ápolását, melyek a legősibb időktől fogva kifejezetten a *pihenést* szolgálják; a *természettel való találkozást, az önképzést, olvasást; az életritmus* kialakítását a hajszoltság és a stressz ellen.

A pihenéssel az ember az élet egészét képes elfogadni, ezáltal tud azonosulni önmagával és tudatára ébredni a transzcendens világgal való kapcsolatának. Ezért a szabadidő legmélyebb értelme az ünneplésben teljeseedik be, melynek legtökéletesebb formája a liturgia.

Wilhelm Zauner

→ azonosság, barátság, hallgatás, kultusz/istentisztelet, láрма, munka, olvasás, találkozás, ünnep, vasárnap

pillanat

A *pillanat* különleges, inkább minőségi, mint mennyiségi időmérték. Különböző formái vannak: a csendes, futó pillanaton kívül ismerünk súlyos, öröknek látszó pillanatokot. Ami minden pillanatnál szembetűnő, az az *egyszerisége*. Minden pillanat búcsúzás: visszahozhatatlan, megismételhetetlen, a múltó idő képe, a jövő jelenvalóvá tétele.

A pillanat az életemben újra és újra felkínált *itt és most*, miközben nem tudom, melyik az utolsó pillanat. Csak ez az idő áll rendelkezésemre, s ezért az időért felelnem kell. Erre vonatkozik a figyelmeztetés: „Használjátok fel az időt” (Ef 5,16).

Minden pillanat beleépül életünk szövetébe és befolyásolja a következőt. Az elmúlt pillanatot nem lehet többé megváltoztatni, Isten azonban megválthatja. A pillanatban jelentkezik a *most* és a *ma* szituációja. Ez teszi az adott és felkínált pillanatot a *döntés* fórumává, életünk felelős alakításának játéktérévé, ahol győzelmünk vagy kudarcunk érik. A pillanatot tehát el lehet tékozolni, el lehet rontani, rosszra lehet használni. Hogy ki mit csinál a pillanattól, alapbeállítottságától függ.

A hívő számára az idő zarándokútján minden pillanat az üdvösség „órája” lehet (vö. Zsolt 95,7; Lk 19,5.9; 23,43). Ebben az Isten akaratában és tudásában való megnyugvás a meghatározó. Az Isten kezéből elfogadott, Isten szeme láttára felhasznált és az Isten kezébe ajándékkul visszaadott pillanat békét szerez. „A pillanat Isten köntöse” (M. Buber).

Amikor az ember az Istentől kapott időt a hatalom, pénz és szórakozás hajhászására használja fel, elszakad Istentől, istenellenes hatalmak szolgátságába kerül, a szerencse óráját elszalasztott lehetőséggé fordítja. A pillanatban az idő kilép megszokott folyamatából és az „Úr napjává” lesz (vö. Zsolt 118,24; Iz 2,12). Isten pillanatának és a szív órájának nincs mutatója, egy szempillantás alatt bátorságot, vigaszt, erőt és életet nyerhetünk belőlük; ha azonban az ember nem az Istenhez alkalmazkodik, a pillanat elég halálos félelem megszületéséhez és az összeomláshoz.

Vannak pillanatok, melyek beteljesedést vagy úrt, boldogságot vagy rettenetet rejtnek magukban. A szenvedés végtelenné teszi a pillanatot, ha boldogok vagyunk, túl gyorsan elröpül. A megdicsőült Úr az örök pillanatot ajándékozta nekünk: a halálunk pillanata az Ő arcának megpillantásával az örök színelátás boldogságává változhat (Zsolt 31,21).

Kyrylla Spiecker

→ beteljesedés, boldogság, döntés, fájdalom, hétköznapi, idő, jövő, mulandóság, múlt, öröm, zarándok

pneumatológia, szentlélektan

A pneumatológia (a görög *Pneuma Hagion*, 'Szent Lélek' és *logosz*, 'beszéd, tan' szavakból) a Szentlélekről szóló tanítás. *Tárgya* szerint a keresztény dogmatikának az a része, ami összefoglalja a harmadik isteni személy lényegéről és működéséről szóló tételeket. A pneumatológiai *módszer* az egész teológiát átható gondolkodásmód, amely a hitet szorosan a Szentlélekhez köti.

Teológiai történetileg viszonylag későn alakult ki a Szentírásen alapuló pneumatológia. Az első kifejezett reflexió a nicea-konstantinápolyi hitvallás harmadik részében született meg. Önálló dogmatikai fejezette a pneumatológia csupán századunkban lett. Témáit a hagyományos teológia az Isten- és kegyelemtanban illetve a spirituális teológiában tárgyalta. Főleg ez utóbbi indította a téma rendszeres kifejtésére; a késztetést a karizmatikus megújulási mozgalmak és a gyakran csak intézményes egyházban gondolkodó egyháztan hiányosságai adták.

A pneumatológia *fontos témái*: a Biblia tanítása a harmadik isteni személyről, a Szentlélek a Szentháromságon belül, elküldésének hatásai a hitre, az Egyházra, a keresztény életre és a liturgiára. Ezekben kell megmutatnia, hogy a keresztény teológia azért kötődik lényegesen a Szentlélekhez, „mert csak a Lélekben” lehet mondani: „Jézus az Úr” (1Kor 12,3).

Wolfgang Beinert

→ karizma, Lélek gyümölcsei, pünkösöd, Szentlélek, teológia

pokol

A pokol elképzelése az *alvilágról*, a holtak birodalmáról szóló hagyományból alakult ki.

Az ószövetségi Szentírás szerint Isten hatalma eléri az alvilágot is (Oz 13,14; Zsolt 16,10; 49,16; 139,8; Jób 11,7). Jelképe a sír (Jób 17,13; Iz 14,11; MTörv 32,22; Iz 14,9; 59,1; Zsolt 88,7). Az alvilág kötelékei hirtelen körül vehetik az embert (2Sám 22,6; Zsolt 18,6; Péld 27,20; 30,16). Onnan már nem térhet vissza többé az ember (Jób 7,9). Egyre inkább Istentől távoli helynek számít, ahol senki sem dicséri az Istent (Zsolt 6,6; 88,11; Iz 38,18). Így lesz az a hely, ahová letaszítják az istenteleneket (Zsolt 9,18; 31,18; Szám 16,30; Iz 5,14; Péld 15,24; 7,27; Jób 24,19; Dán 12,2).

Az Újszövetségben a pokol az örök büntetés helye, amely „a sátánnak és angyalainak készült” (Mt 25,41), és mindazoknak, akik nem fogadják el az Isten által felkínált üdvösséget (Mt 5,29; 13,42.50; 22,13; 2Tessz 1,9; 1Tessz 5,3; 1Tim 6,9; Róm 9,22; Fil 3,19). A pokol az olthatatlan örök tűz (Mt 5,22), a sötétség, a sírás és fogcsikorgatás helye (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Lk 13,28). Szent János tüzes és kénes tőről beszél (Jel 14,10; 19,20; 20,10-15; 21,8).

Az igehirdetés és a teológiai tanítás gyakran megfélemedezik a szentírási kijelentések képjellegéről. Így kérdezték: vajon tűz ég a pokolban? Az erőteljes elképzeléseket megcáfolták és elvetették. A pokol kitaszítottság Isten életéből, távollét minden élet forrásától és alapjától, mégpedig az Isten és az Ő ember iránti szeretetét kiiktató gögben, anélkül, hogy a lélek megsemmisülhetne.

A pokol valósága nem foglalható szavakba és képekbe. Mivel a hit kitart a pokol valósága mellett, keresnie kell ennek a valóságnak megközelítését. Avilai Szent Teréz a pokolról kapott ismeretet szorongásnak, rabságnak és kétségbeesett, nyomasztó félelemnek írja le. A poklot nem Isten teremtette, hanem az emberek alkotják az öntelt göggel és az Isten szeretetének, illetve az általa teremtett szabadságnak a tagadásával. Ez a gög mindig az élet alapjának tagadása.

Régebben a pokol gondolata az Egyház küldetésének teljesítésére serkentett: mindent megtenni azért, hogy minél kevesebben jussanak a pokolba; ma az igazi szabadságért folytatott küzdelmet segíti. Annak az árnak láttán, amit Isten Fiának sokakért vállalt áldozatával fizetett, joggal remélheti a hívő, hogy Isten szeretete és nevelő tevékenysége nem lesz eredménytelen (Róm 8,31-35). A hitnek az ember szabadsága érdekében mindig szilárdan tartania kell, hogy a pokol reális lehetőség az ember számára, aki a göggel megszünteti az istenadta szabadságot. Saját tapasztalatunk is mutatja, hogy a szeretet megtagadása mint öntelt a gög félelmetes valóság.

Philipp Schäfer

→ démonok, elidegenedés, hitetlenség, ítélet, rossz

politikai tevékenység

A keresztény hit az *egészre* irányul. Isten, akinek mindent az ember köszönhet, s akire mindent visszavezet, a hit számára a mindent meghatározó valóság, minden egyes és az összes ember üdvössége.

Ha a *politikai* szón – az ókori *polisznak* megfelelően és az arisztoteleszi filozófia szellemében – egy emberi közösség, egy szervezet, végül a kozmosz egészét értjük, akkor világos, hogy a keresztény hitnek szükségszerűen politikusnak kell lennie, mert Isten teremtő és megváltó tevékenysége az egész világot és az egész embert érinti.

Ezért teológiai jelentősége van annak, hogy a keresztény hit már a Szentírásban – mindig az adott korhoz kötötten – politikai kategóriákkal fejeződött ki: pl. Isten országa, világalma, a törvény, az uralmon lévő hatalmak és erők bírálata, a szociális és politikai értékek átértékelése. Még a liturgiában is megjelenik egy bizonyos politikai utalás (pl. Kyrie, „dicsőséged betölti a mennyet és a földet” Krisztus királysága).

Ha a *politikai* szót a társadalom újkori tagozódása szerinti, szorosabb értelemben vesszük – és ma szükségszerűen így kell értenünk – a hit politikai dimenziójáról szóló tanítás változatlanul jogos és értelmes. A katolikus szociális tanítás és az új politikai teológia megegyezik abban, hogy a keresztény vallás nem közömbös a viszonylag autonóm világi szakterületekkel szemben. A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint két szélsőséget kell elkerülni: egyrészt a csupán bensőséges, jámborkodó és csak a másvilágra figyelő, másrészt a közvetlenül politikáló hitértelmezést. Az alapszabály: „össze nem keverve és elválasztatlanul” megőrizni a világi-politikai és kifejezetten keresztény-egyházi területek kapcsolatát.

A világi, társadalmi és politikai logikának az alapértékek és vallás kérdéseit immanens módon, a keresztény hitnek viszont az egész társadalmi valóságot Isten teremtése és megváltó tevékenysége oldaláról kell tekinteni. Sem a rövidrezárt összekapcsolás, sem a tudathasadásos megkülönböztetés; se a politika Isten nélkül, se a politikamentes hit nem jöhet szóba.

A „misztikával és a krisztuskövetés politikájával” számolni kell. Sziénai Szent Katalin, Avilai Szent Teréz, Dag Hammarskjöld társadalmi állása és karizmája különböző volt, de politikusok voltak ők is, és a legkisebb remete is a felelős az egész világért. Az egyháztörténelem tele van lelki és szociális mozgalmakkal, kezdeményezésekkel, melyek közvetlenül vagy közvetve politikusan hatottak vagy hatnak.

A XVII. század nagy vallásháborúi után egyre világosabbá vált, hogy a hitet és a politikát, az államot és az egyházat pontosan meg kell különböztetni épp a polgárok közjáva és szabadsága, a keresztény hit és egyház sajátos élete érdekében. A II. Vatikáni Zsinat (főként *Az egyház a mai világban* és *A vallásszabadságról* szóló határozataiban) megkívánja, hogy állandóan és nagyon pontosan megkülönböztessék, amit a keresztények püspökeik vezetésével vállalnak, és azt, amit mint állampolgárok egyéni felelősségük tudatában, természetesen keresztény lelkiismeretük szerint tesznek. Ennek megfelelően más politikai feladata van az egyháznak mint egyháznak, a keresztényeknek mint keresztényeknek, és a keresztényeknek mint állampolgároknak.

Ebből a szemszögből kell megítélni, hogy konkrétan szó lehet-e egyáltalán keresztény politikáról, és mi lehet az? Mind az egyház, mind az egyének számára az evangélium szab irányt a politikai tevékenységhez. Amennyiben a társadalmi tevékenység mindig arra is irányul, hogy az értékek körüli összeütközéseket kötelezően szabályozza, annyiban a keresztény meggyőződésből fakadó politikai tevékenység a társadalom számára rendkívüli fontos.

Gotthard Fuchs

→ ellenállás, fölszabadítás, katolikus egyesületek, kritika, szociális tevékenység, tevékenység, tevékenység/szemlélődés, világ

pótvallások, valláspótlékok

Pótvallásról akkor beszélünk, ha az egyén életében egy eszme vagy cselekmény a vallás helyébe lép. A pontos fogalmi meghatározás mindmáig nem született meg. Ennek következménye, hogy a jelentős egyházi- és világi lexikonok és kézikönyvek a pótvallás címszót nem ismerik és nem is utalnak rá.

Megkülönböztethetünk *lappangó* és *szervezett* pótvallást. A *lappangó* pótvallás mindig egyedileg jelenik meg, ha csoportban vagy közösségben fordul elő, nem szándékos, hanem alkalmoszerű. A *szervezett* pótvallás szervezetek és rendszerek hatókörében mutatkozik.

A pótvallás fogalma alatt tárgyalják azokat az új kultuszokat és szervezeteket, amelyek osztályozása bizonytalan. Így sorolják az *okkultizmust* és ennek udvarát (különösen a mágiát), a *New Age*-t, a marxizmust, a fasizmust és a rasszizmus (a saját faj magasabbrendűsége: „Isten a vérben” alapon) a pótvallások közé.

A legutóbbi időkben feltűnő, hogy bizonyos kereskedelmi cégek rendszerei vallásszerű felépítménnyel és igénnyel, és törvényszerű (immanens) üdvösségvárással lépnek fel: az egész életet, baráti kört, az élet tervezését és értelmét a termelés szolgálatába állítják. Az üdvösség várása a hólabdaszerűen növekvő és felépülő „család” gazdasági és hatalmi fölemelkedéséhez kapcsolódik. Ebben az esetben *ipari pótvallásról* kell beszélni.

A pótvallások vonásai legjobban az ún. *civil* vagy *polgári kultuszokban* jelentkeznek, többnyire igen körültekintően szervezett formában, szokásokban: pl. állami ünnepek, avatások, díszszemlék, vallási mintákat másoló esküvői, temetési, stb. „szertartások”; de megtalálhatók lappangó formában a magánéletben is (világi karácsonyfa ünnep, apák, anyák, nők, a béke napja, stb.).

A pótvallásokban általános emberi törekvés mutatkozik meg: az élet fölemelésével és szertartásossá tételével kitörni a különben fenyegető jelentéktelenségből és céltalanságból.

Friedrich-W. Haack

→ alternatív élet, ezoterika, ifjúvallások, New Age, okkultizmus, üdvösség, vallás

prédikáció, igehirdetés

A XX. század vitái az *igehirdetésről* a megvalósítás széles palettáját teremtették meg, melyen az egyházi tanítóhivatal prédikációról és liturgiáról (1Kor 11,26) szóló nyilatkozataitól a közösségi katekizmuson át az iskolai hitoktatásig sok minden szerepel.

A II. Vatikáni Zsinat Egyházzól szóló dogmatikus határozata a diákónus, a pap és a püspök hivatalában és küldetésében „az evangélium tanítását” az első helyre helyezte (28.). A prédikáció (főleg a homília) az örömhír továbbadásának legfontosabb, leggyakoribb, legeredményesebb formája Isten népe számára.

1. *Az isteni Ige hirdetésének kockázata.* Minden igehirdetés kiindulópontja ez a mondat: „Így szól az Úr”. Azáltal, hogy Isten megnyílt az ember előtt, elkezdődött egy párbeszéd, ami nem ér véget: „sokszor és sokféleképpen” szól Isten az emberhez (Zsid 1,1). Az örök Ige megtestesülésével (Jn 1,14) fölülmúlhatatlan *igent* és *ament* mondott (2Kor 1,19-20). Az emberrel önmagát közlő Isten azonban ezzel nem kis kockázatot vállalt: kiszolgáltatta tanítását az emberi nyelv elégtelenségének és mulandóságának. Azt kockáztatta, hogy végtelen gondolatai az emberi beszédképesség végessége történelmi korlátai miatt „hajótörést szenvednek”. E „törekenység” azonban magát az igazságot nem szünteti meg, az tehát ember a kockázat ellenére is megismerheti. Ezzel a „törekenységgel” küszködik minden igehirdetés, Jézusé éppúgy, mint az egyházi tanítóhivatalé.

2. *A Lélek megígérése az igehirdetéshez.* Már az Ószövetségben voltak hirdetői az isteni szónak (próféták), akik Isten Lelkének erejével beszéltek. Jézus Krisztus először Izraelhez, majd minden emberhez elküldte a tanítványait, hogy hirdessék az igét (Mt 28,18-20; 1Kor 4,1). Az igehirdetés feszültségét (Isten szava emberi ajkon) az ember egyedül nem tudná feloldani, ha nem kapott volna segítséget Isten titokzatos ígéréteiben: „Én veletek vagyok”. Éppen ebben áll az igehirdetés misztikus valósága és megmaradása az igazságban: „Aki titeket hallgat, engem hallgat.” (Lk 10,16) Klasszikus tömörséggel mondta Szent Ágoston: „Krisztus prédikálja Krisztust”. Az igehirdetés üdvözítő eseményében az igehirdető szájában és a hallgatók szívében és fülében egyaránt a feltámadt Krisztus működik Szentlelkével. A térben és időben hangzó igehirdetés megkapta az igazság Lelkét, aki a történelem folyamatában és minden nyelvi változás közepette megőrzi az igazságban a hívők közösségét, egyre inkább bevezeti őket az igazság mélységeiben és összefüggéseibe (Jn 16,13-14), és egyúttal megőrzi a tévedhetetlen tanítóhivatal határozatait a helytelen magyarázattól és a tévedéstől.

3. *Az igehirdetés tanúja.* Az igehirdetés több, mint a vallásos információ: tanúságtétel Isten döntést váró felszólításának erőterében az emberi élet és a kozmikus lét értelméről és céljáról. Az igehirdetés tanúja azt a nehéz feladatot kapta, hogy az „árulás és az igehirdetés közötti senki földjén” (Ilse Aichinger) akár alkalmas, akár alkalmatlan (2Tim 4,2), hirdesse Isten szavát, s rövidítés nélkül, pontosan, érthetően, vonzóan „fordítsa le” a megváltozott kor élő nyelvére. A *tegnapi* szónak *ma* kell hatnia. Az igehirdetés tanúja nem ura a tanításnak, hanem szolgálja. „Ez a szolgálat megköveteli a józanságot és a lelkesedés képességét, a testvéri tapintatot és a prófétai bátorságot, az odaadást Krisztusnak és az összhangot az Egyház tanítóhivatalával” (Würzburgi szinódus).

4. *Az igehirdetés spirituális impulzusa.* Minden igehirdetést ez a kérdés sürget: mit mond nekem az Írás szövege? Luther Márton írja: „Isten magával ragad”.

A mai igehirdetés a hitközlés szükséges és gyarló voltának feszültségében áll. Egy elégtelen, nem megfelelő, sőt zaklatott igehirdetés is adhat lelki késztetést, hogy teljesen egyéni, személyes úton találkozzunk Isten igéjével. Ahogy a prizma színeire bontja a fényt, úgy mutatkozik meg az igehirdetésben az igehirdető hite, Krisztus-ismerete és egyházhűsége. Ez ösztönzi arra a hallgatót, hogy személyesen találkozzon Istennel és a Szentírással, hitének

egyéni arcélt adjon, nyitott maradjon a Szentlélek indításaira, a nekilendülésre és elragadtatásra, önteltség vagy beképzeltség nélkül. Isten szavának mélyebb megértése mindig újabb megbízatás az igehirdetésre.

Alfred Läpple

→ beavatás, hallás, Isten Igéje, lelkipásztorkodás, misszió, nyelv, szó/ige

próba

A próba, próbatétel szót a köznyelvben majdnem kizárólag a vizsga és a teszt értelemben használják. A Szentírásban a próba – szemben a személytelen bajjal, ami az embert „éri”, a sorssal, aminek csapásai vannak, s a végzettel, ami lesújt az emberre – személyes kapcsolatot tételhez föl.

A *próbara tevő* lehet Isten, az ember, de még az ördög is. A *próbara tett* mindig az ember vagy az Isten. Ha Isten tesz próbára, az részéről a hit, a szeretet, a tisztulás és a megtérés kihívása; célja az üdvösség megtapasztaltatása és az érlelődés.

Az Isten által próbára tett és a próbát kiálló Ábrahám (Ter 22,11) „sok nép atyja” lesz. Jahve megpróbálja Izraelt, „vajon a nép teljes szívvel szereti-e az Urat.” (MTörv. 13,4). „Isten ismeri és próbára teszi az emberek cselekedeteit” (1Sám 2,3); mert csak a próbatételben állhat helyt az ember, s jut napvilágra, mit ér a hűsége. Aki az Úrnak akar szolgálni, számolnia kell azzal, hogy megpróbálják; mindenki, akit kedvel az Isten, a szorongatás kohójában kerül „kipróbálásra” (Sir 2,5).

A hűtlen népet próbára teszi Isten azzal, hogy magára hagyja és kiszolgáltatja ellenségének (2Krón 32,31). Jób és a Jelenések könyve szerint (2,10) Isten a próbatét eszközéül az ördögöt is használhatja. Izrael próbára tévője Jeremiás (6,27). Judit hálaadásra szólítja fel a véneket, mert őt is, és a véneket is megpróbálta Isten (8,25).

Minden lelkiismeretvizsgálat, mely Isten szeme előtt és az evangélium alapján történik, segít, hogy hitünket és cselekedeteinket megvizsgáljuk, s jobban megismerjük Isten akaratát (Róm 12,2; 1Kor 11,28; Ef 5,10; 1Tessz 5,21).

Az az ember, aki próbára teszi Istent, már nem bízik benne. Kérdése önmagában Isten létének kétségbevonása. Újra és újra „kísértették Istent, keserúséget okoztak Izrael szentjének” (Zsolt 78,41). A lázadaskor „atyáitok próbára tették engem, jóllehet látták tetteimet” (95,9). Kegyetlenséggel, kínnal, kivégzéssel akarja próbára tenni az igazat a gonosz, hogy lássa, valóban az Isten fia-e (Bölcs 2,17–20). Az írástudók jelet követelnek Jézustól, kérdezték, hogy kelepcebe csalják (Jn 8,6; Mk 8,11).

Amint az ember Isten fölé emeli önmagát, Isten vádlója és bírója lesz. De ha megalázkodik Isten próbatétele alatt, megtisztult hite értékesebb lesz az aranyból, a megígért örökség feletti öröme megszünteti a nyomorúságot (1Pét 1,7.6.)

Egy egyházi hivatal betöltése előtti próbatét, alkalmassági vizsga hozzátartozik az egyházközség kormányzásához (1Tim 3,10). A lelkek megkülönböztetése, hogy Istentől valók-e (1Jn 4,1), az önvizsgálat és a kipróbálás a megpróbáltatásokban Krisztus követéséhez tartozik.

Kyrylla Spiecker

→ bűn, döntés, fatalizmus, Isten akarata, kísértés, lelkek megkülönböztetése, lelkiismeret

próféta, prófétaság

Az Ószövetségben a biblikus a kinyilatkoztatást mindenekelőtt próféták, Isten karizmatikus hírnökei közvetítik. Kezdetben *Isten emberének* (1 Sám 9,6), *látónak* (9,9), Sámueltól kezdve *prófétának* nevezték őket. A mai általános, többnyire ironikus szóhasználatától eltérően a szó a kinyilatkoztatás hordozóinak kitüntető címe volt Ábrahámától kezdve a babiloni fogság utáni időkig.

A héber *nábí* szó az akkád *nabú*, 'hívni, meghívni' gyökből származik. Ennek megfelelően a próféta szó Istentől *meghívottnak* vagy Isten nevében *hívónak* értelmezendő. A mi próféta szavunk a görög szóból származik, és nyilvános, kötelező beszédet jelent.

A régi időkben a próféták kultuszhoz tartozó személynek számítottak, mint pl. Gibeában, Rámában, Jerikóban, Bét-Élben. A szerzetesekhez hasonlóan közös életet éltek és egyenruhát viseltek. Vezetőjük egy kiemelkedő próféta, az „úr” és „atya”, mint pl. Elizeus (2Kir 2-5). A korai idők minden prófétájánál – Nátán (2Sám 7), Jehu (1Kir 16) – nagyobb Illés (1Kir 17-22; 2Kir 1). Élete felőrlddik az egy igaz Istenért, Jahvéért folytatott küzdelemben az északi birodalomban egyre jobban elhatalmasodó Baál-kultusszal szemben.

A prófétaság az író prófétákban éri el csúcspontját, akik között négy nagy (Izaiás, Jeremiás, Ezekiel, Dániel) és tizenkét kis prófétáról beszélünk (Ozeás, Joel, Ámosz, Abdiás, Jónás, Mikeás, Náhum, Habakuk, Szofonias, Aggeus, Zakariás, Malakiás). Kr. e. 750 és 450 között működtek. A megkülönböztetés Szent Ágostontól származik a prófétai könyvek nagyságának figyelembevételével.

A próféták mint „Jahve szája” kortársaiknak ítéletet és üdvösséget hirdetnek, a korábbi próféciákat egymáshoz kapcsolják, az időnek megfelelően továbbfejlesztik és átalakítják. Gyakran túl látnak korukon egészen az idők végén eljövendő üdvösségre és beteljesülésre.

A hétköznapi eseményeihez fűzött kijelentéseikben is az idők feletti üdvösség indítja őket. Így Isten fokozatosan megvalósuló tervét szolgálják, melyet Isten a Messiás eljövételében és az újjáteremtésben minden nép számára megvalósít minden emberi gonoszság ellenére. A próféták ezenkívül eredményesen imádkoznak azokért az emberekért, akikhez küldetésük szól, mint pl. Ábrahám, Mózes, Jeremiás, Ebed Jahve.

Egyéni meghívásukkal Jahve teljesen hatalmába veszi a prófétákat. Kötelességük volt, hogy nemcsak értelmükkel, hanem akaratukkal, érzelmükkel és szimpátiájukkal is kiálljanak Isten ügye mellett és azonosuljanak vele. Isten a próféta teljes egyéni egzisztenciájára igényt tart. Ezért kerülnek szükségszerűen ellentétbe nagyon földies gondolkodású kortársaikkal, amit Jeremiás is felpanaszol vallomásaiban (15; 17; 20). Beszélnek az ellenállhatatlan erőről, amivel Isten kiragadta őket rendezett polgári egzisztenciájukból és kockázatos szolgálatára kényszerítette őket (Ám 7,10-17). Isten a legmélyebben Ozeás életébe avatkozott be, akinek megparancsolta, hogy egy utcalánnyal kössön házasságot. Így kellett szemléltetnie Izrael állandó szövetségsgzegését (1-3). A prófétai nagyság és méltóság Izaiás prófétában lesz látható, aki Isten királyi udvarának szűk körébe vétetett föl (6), s kinek Jahve hatalmat és csodatevő erőt is kölcsönöz (7).

Mindez föltételezi, sőt megköveteli, hogy a próféta naponként újra teremtse szívének összhangját Istennel, szavát mindennél fontosabbnak tartsa, Isten tervének szabad utat nyisson és az embereket Istenhez irányítsa. A prófétaságra meghívott karizmatikus azonosulása a meghívó Istennel példászerűen jelzi és meghatározza azt a helyes utat, amelyen mindannyian a szövetség életközösségére juthatunk Istennel és megmaradhatunk benne.

Heinrich Gross

→ hívás, Isten Igéje, ítélet, kinyilatkoztatás, Ószövetség, üdvösség

pszichológia, pszichoterápia

1. *A spiritualitás és a pszichológia/pszichoterápia érintkezési pontjai.* A pszichológián belül főleg a dinamikus pszichológiának bizonyos területei vannak közel a spiritualitáshoz. Dinamikus pszichológia alatt a pszichológiának azt a területét értik, ami a pszichodinamikus folyamatok elméletével és gyakorlatával foglalkozik.

A terápia által lehetővé tett sajátos találkozás olyan intenzitást érhet el és olyan mélységek felé nyithat utat nyithat utat, amelyek az egyéb találkozások alkalmával nem fordulnak elő. Így önmagával is fokozottabban találkozik az ember. Én-tudatán kívül olyan részeit is megismerheti önmagának, amelyekről addig nem volt tudomása. Ez az út az ember legbensőbb régióiba vezet, a lelkébe, amit C. G. Jung „egy olyan lény méltóságának nevez, akinek megadatott, hogy tudatosítsa kapcsolatát az Istennel.” Ez az a hely, amit a misztikusok a „lélek mélyének” (intimun et summum mentis), vagy egyszerűen, mint Aquinói Szent Tamás is, „érzületnek” neveznek. Itt megy végbe a legmélyebb találkozás, ami a jelen élet feltételei között Isten és az ember kapcsolatában lehetséges.

Főleg a mélypszichológia és a humanista pszichológia érdeme, hogy a spiritualitást és a pszichológiát/pszichoterápiát ilyen közel lehetett hozni egymáshoz. A mélylélektanon belül ez elsősorban C. G. Jung felfedezéseinek köszönhető. Szerinte ugyanis – *Freudtól* eltérően – a tudattalan nemcsak a tudatból kiszorított dolgokat tartalmazza, hanem megnyitja az utat a mélység felé, ami, ha az ember feltárja és beépíti tudatos életébe, gazdagítja és elmélyíti ezeket. Ez a mélység vezet a tudattalan spirituális forrásaihoz is, melyek főleg a jelképek révén közelíthetők meg és a jelképek formájában nyilatkoznak meg a tudatban. Jung szerint a tudattalannak döntően irányító szerepe van. A pszichikai és a spirituális egészség a tudatos és a tudattalan kiegyensúlyozottságától függ. A spirituális terület feltárása és integrálása így feltétele a teljes életnek.

Az ilyen gondolatok ellentétben vannak a spiritualitásról és a vallásról alkotott olyan képzetekkel – amit olykor még pszichoanalitikusok is képviseltek vagy képviselnek –, mint például és elsősorban Freudé, aki szerint a vallás nem egyéb, mint kényszerneurozisz, a személyes Isten pedig pszichológiailag nem más, mint az abszolút idealizált *apa*. Itt az segít, ha különbséget teszünk Freud személyes meggyőződése és az általa elképzelt pszichoanalízis, illetve a pszichoanalízis mint „világnézet” és gyógy mód között. Az, hogy Freud ateista volt, nem jelenti azt, hogy az általa kidolgozott pszichoanalízis közel állna az ateizmushoz. Ez különösen az *újfrendista* E. Frommnál mutatkozik meg. Ami Freudnál hiányzik, az a spiritualitás „önálló dimenziójának” elfogadása, mely függetlenül egy meghatározott vallástól vagy egyháztól alapvető jelentőségű az egyén életében.

R. *Assagioli* – aki korábban freudista volt, később Junghez pártolt – az általa megtalált pszichoszintézissel kidolgozott egy mélylélektani elméletet és gyógy módot. Tiszteletben tartva Freudot és elméletét, és bizonyos alapnak tekintve azt, kiegészíti őt azoknak az erőknél a jelentőségével, amelyek az ember spirituális életének kialakulásában és fennmaradásában fontosak. Assagioli spirituálisnak tartja a sajátosan vallásos tapasztalatokon kívül azokat az ismereteket, elképzeléseket és magatartásformákat, melyek az etika, esztétika, humanizmus és a felebaráti szeretet területéhez sorolhatók.

R. Assagioli a humanista pszichológia elméleteit integrálta. Ennek legfontosabb képviselői többek között A. *Maslow* és C. *Rogers*. Maslow még Jungnál is határozottabban a személy egészéről és egységéről alkotott elképzelését teszi elmélete alapjává: „Az ember úgy van teremtve, hogy mindig a tökéletesebb létre törekszik.” Többek között ide számítja azt, hogy az ember önmaga fölé tud emelkedni, egységbe tudja olvasztani az igazat, a szépet és a jót, szolgálni tud másokat és úrrá tud lenni az ellenségeskedés fölött. C. *Rogers* a gyógyító

kapcsolatban ismerte fel, hogy „benső szellemem belülről kifelé hatolt és megérintette a másik bensejét. Érintkezésünk túllépett önmagán és nagyobbá lett...”

Jung, Assagioli és Maslow elméletei, a parapszichológia, teozófia és antropozófia ismeretei, s végül a távolkeleti gondolkodás (zen-buddhizmus, taoizmus) alapján alakult ki egy újabb pszichológiai irányzat, a *transzperszonális pszichológia*, amely még következetesebben vizsgálja és követi az ún. normális tudatot felülmúló ismereteket, ahol az ember túllépi az én, a tér és az idő korlátait.

2. A pszichológia/pszichoterápia jelentősége a spiritualitás számára és ennek határai.

a) A dinamikus pszichológia hozzájárult ahhoz, hogy a spirituális dimenziót alapvetően az emberhez tartozónak ismerjük fel, ami – megfelelő beépítés esetében – gazdagítja az életet. Ez annyit jelent, hogy a pszichiáter kötelessége betegét abban segíteni, hogy önmagában ismét kapcsolatot teremtsen spirituális dimenziójával. Ezt a feladatot elláthatja a képzett lelkipásztori tanácsadó is, ha nem forog fenn valami alapvető lelki zavar esete.

A spirituális életben tartani és elmélyíteni, egy meghatározott egyház vallásával összekötni, azt alakítani és Istenhez fűződő kapcsolattá változtatni – folyamatokat, tevékenységet és a mindenkori életfázisnak és döntéseknek megfelelő közreműködést kíván a szülők, lelkipásztorok, közösségek, egyházközség, lelkivezető stb. részéről. Ennek az egész életre kiterjedő feladatnak központjában a keresztény szemlélet szerint az Istennel való eleven, személyes kapcsolat áll. A pszichológia és a pszichoterápia javíthatja ennek feltételeit, előkészítheti az idevezető utat – de elérkezik egy határhoz, melyet a komoly pszichológusok és pszichiáterek tiszteletben tartanak. Ahhoz a ponthoz, ahol az egyén elmerül Istenhez fűződő kapcsolatába, akiben hisz, akiben bíz, akit tegez, aki „közvetlen kapcsolatba kerül velünk emberekkel és ezzel lehetővé teszi, hogy mi is közvetlen kapcsolatba kerüljünk Vele”. (M. Buber)

b) A pszichoterápiát új értékelése szerint már nemcsak lelki betegségek gyógyító eszközének tekintik, hanem döntő szerepet tulajdonítanak neki a bennünk lévő kihasználatlan (többek között spirituális) tartalékok felfedezésében és kifejlesztésében. Ez odavezetett, hogy egyrészt általában a gyógyítás szorosabb kapcsolatba került a pszichológiával, illetve a pszichoterápiával; másrészt a teológia a hitet egyre inkább tanítássá formálta (E. Biser). De az a vallás „aminek nincs gyógyító ereje, nem vonzó” (P. Tillich). Nagyon sok ember, aki ma a pszichológiához és a pszichoterápiához menekül csupán amiatt, mert ott megtalálják a „gyógyító erőt” vagy legalább megtalálni vélik, megtalálná az utat a teológiához, illetve az egyházhoz, ha ott megláthatná a „gyógyító erőt”. Ezért gazdagítaná a teológiát, a lelkipásztorok és az általuk közvetített spiritualitást is, ha megteremtené annak a feltételeit, hogy ez a „gyógyító erő” mind jobban kibontakozhasson. Ennek következménye lenne, hogy a pszichológiai antropológia, amit „gyakran a vallással vetélkedő új hitellenes erőnek tartanak” (A. Görres) és gyakran világnézeti formát is ölt, ismét visszakerülne a gyógyításból őt megillető területre. Ott a spiritualitást támogatná. Nem lehet viszont összhangba hozni a spiritualitás keresztény felfogásával, amikor azt a benyomást kelti, hogy a gyógyítás Isten segítségével nélkül is elérhető. Isten működhet a pszichológia és a pszichoterápia által is, de minden esetben Isten gyógyít.

c) A pszichológiai és a terapeutikus iskolák érdeme, hogy a teológián és az egyházakon belül visszaemlékeznek a keresztény férfiak és nők pszichológiai tapasztalataira és ismereteire, melyekre már évszázadokkal előbb rájöttek s alkalmaztak. Közéjük számítják többek között Nagy Szent Gergelyt, Sziénai Szent Katalint, Bingeni Szent Hildegárdot, Eckhart mestert, H. Seuset, J. Taulert, Loyolai Szent Ignácot, Avilai Szent Teréz, Keresztes Szent János, Szalézi Szent Ferencet és B. Pascalt. A legújabb időkben többek között M. Buber, R. Guardini, Th. Merton és H. Nouwen tudtak úgy beszélni a spiritualitásról, hogy figyelembe vették a pszichológiai ismereteket és tapasztalatokat, saját hagyományukban

felfedezték az ilyen ismereteket, és a teológiát is komolyan vették. Nekik sikerült a teológia és pszichológia, a spiritualitás és a pszichoterápia szükséges szintézise.

A. Görres szerint a pszichológia és a teológia egymásra van utalva, „mert sem a tapasztalat, sem a hit nem tudja teljesen megragadni embervoltunkat”. A pszichológiát – ezt éppen a pszichoterápia bizonyítja – az egész ember érdekli, azok a területek is, amelyek az embert „fölülmúlva érintik” (P. Tillich). A teológia és a spiritualitás érdeklődése szintén a teljes emberre s főleg arra irányul, ami „fölülmúlva érinti” az embert, hiszen „az emberi lélek élete két forrásból táplálkozik: a természetből és a kegyelemből, s e két forrás egybeömlése után egymástól már el nem választható” (A. Görres).

Wunibald Müller

→ betegség, egészség, élet, ember, gyógyítás, hit, keresztény lelkiesség, lélek, lelkipásztorkodás, lelki zavarok, lét, motívum, parapszichológia, személy, tudattalan

puszta, sivatag

A puszta mint tájegység kezdettől fogva annak az tárgyi dolgokban szegényes világnak jelképe volt, amely bárhol és bármelyik emberben előfordulhat. Tapasztalata a „puszta bölcsességében” csapódott le, mint a nagyon is emberi élet tudománya.

1. *A Szentírásban* a puszta jelképezi azt a helyet és időt, ahol és amikor Izrael mint Isten népe kialakult. Ábrázolása kettős arculat, több benne a teológiai, mint földrajzi és történelmi elem. Mint az Isten-jelenés és az Istennel való találkozás helye (vö. Kiv 3,1-4,17; 19,1-40,38; MTörv 5,1-22) a puszta a csodák (vö. Számok 20,1-13; Kiv 16), a szövetség megkötésének (vö. Kiv 24,7;34,10.28; Lev 26,9; MTörv 29,11-14.20.24; 31,16.26), a szövetség törvénye átadásának (vö. Kiv 21,1-23,33), de a hűtlenség miatti büntetésnek helye is (vö. Kiv 6,21.24; Szám 16,1-17,14; 26,9-11.58; 27,3; Zsolt 106,17).

A prófétai tanításban Izrael pusztai tapasztalatait és a pusztát idealizálták. Ozeásnál és Jeremiásnál a pusztai tartózkodás Jahvenak és népének az első szeretet, a zavartalan harmónia és hűség ideális ideje (vö. Oz 2,5.16; 9,10; 13,5; Jer 2,2; 31,2).

Egy új pusztai élet ígérete nyitja meg a megtérés kapuját. Ezekiel és a deuteronomikus iskola a pusztát a hűtlenség és a hitetlenség szempontjából magyarázza (vö.: Ez 16,6-14; 20,10-26; MTörv 8,2-18), az új pusztai vándorlás ígérete még a Deutero-Izaiásnál fordul elő. A száműzötteknek szóló felszabadítás ígéréteinek központja a nagyszerű vándorút képe, ami Babilonból a Paradicsommá változó pusztaságon át vezet Palesztinába (vö. Iz 40,1-11).

Az Újszövetség egyaránt ismeri a puszta ítélet- és kegyelmi jellegét. Emlékeztet a pusztai vándorlás nemzedékének megkeményedett szívére (vö. Zsid 3,8-19), de Isten rendkívüli közelségére is a pusztaságban (vö. ApCsel 7,36-45). Keresztelő Szent János, Jézus és Szent Pál is pusztába megy, hogy ott tevékenykedjen, imádkozzon, kísértést szenvedjen és felkészüljön hivatására (Mk 1,4.12, Gal 1,17). A pusztában várják a Messiás eljövetelét (Mt 24,26), oda menekül az Asszony, akinek Isten jelölte ki menedéket a sárkány elől (vö. Jel 12,6.14). Izrael pusztai vándorlása a hívők útjának előképe (vö. 1Kor 10,6; Zsid 11,8): kiszolgáltatottan, sötétségben, bizonytalanságok és próbatétek közepette is kitartva vándorol a hívő az ígért felé.

2. *A puszta az Egyház életében.* Kezdetben az aszkéták és szerzetesek életének ideális helye volt. A puszta a szabadságnak azt a teljességét biztosította, melyben megvalósítható az Istennek tetsző élet. Ott mondott búcsút az ember az evilági életnek, hogy az eljövendő élethez fordulhasson. A puszta lett az a számkivettség, ahol az ember tökéletes életet akar és tud élni: élet-halál harc helye az – emberben és a körülötte lévő démoni hatalmakban jelentkező – ellenségekkel. Csak e harc árán képes az ember teljesen átadni magát Isten akaratának, és csak így tud „angyali életet élni”. A puszta ezáltal keresztúttá lett, részesedés a Megfeszített életében; az Egyház szíve-közepe, a világ legközepe lett.

Az üldözések századai után a puszta helyébe a hegyek, völgyek, erdők, szigetek magánya, a kolostorok klauzúrája és helyhez kötöttsége lépett.

A pusztát mint életteret Charles de *Foucauld* fedezte fel újra: „Az embernek a pusztába kell mennie és ott kell tartózkodnia, hogy fogadhassa Isten kegyelmét. Ott az ember üressé lesz, mindent eltávolít magából, ami nem az Isten, és teljesen kiüresíti lelkének házikóját, hogy minden hely csak Istené legyen”. Kívüle még Antoin de *Saint-Exupéry*, Thomas *Merton*, Carlo *Caretto* említendő.

3. *A puszta lelkisége.* A puszta mint a keresztény életforma képe ma is nagyon megfelel Isten valósága és a hit, illetve a mai ember önmegvalósításának szemléltetésére. Elsajátításában és kialakításában a következő mozzanatok játszanak szerepet:

A puszta az életben: a keresztény pusztai jámborság alapkövetelménye az, hogy a magunk életében felfedezzük vagy megteremtjük a pusztát. Aki a pusztát mint adottságot elfogadja

vagy keresi, annak élete Isten cselekvési terévé válhat. A pusztával való konfrontáció az embert önismerethez, önmaga megtapasztalásához vezeti, meggyőzi korlátairól és lehetőségeiről, tehetetlenségéről és szegénységéről, rászorultságáról és kiszolgáltatottságáról. A puszta ugyanakkor leszoktatja az embert az önmaga elől való menekülésről. Az élet felfedezésének útja a pusztán át vezet.

A puszta órája: a pusztának saját ideje van. Csendre, hallgatásra és várakozásra nevel; kiszabadít az idő rabságából; megköveteli az elszakadást a lármától és mindenféle szórakozástól. A puszta titka csak önzetlen és egyenes szándékú figyelő előtt nyílik meg.

A pusztai hallgatás nem a megtámadhatatlan óvóhely nyugalmát biztosítja, hanem inkább feltárja önmagunk és életünk mélységeit, s ezeket a megvesztegethetetlen igazság és igazságosság fényébe állítja. A hallgatás állhatatosságot kíván. A puszta életünk utolsó mércéje, megmér és megvizsgál minket.

A puszta keresése: aki a pusztát keresi és felkeresi, alapjában véve többet keres. Az igazság forrását, kútját, alapját keresi, a lét titkát, vagyis az Istent keresi. Az ember állandóan sokmindent keres. Nincs olyan ismeret vagy találkozás, ami nem a keresésre bízhatná. Felismeri, elfogadja ezt a felszólítást? A puszta radikális keresővé teszi az embert. A kivonulás, elszakadás helye feléget és leleplez mindent, ami nem igaz. Így jön a pusztában Isten az ember közelébe: a puszta torzítatlanul, közvetlenül és megvesztegethetetlenül nyilatkoztatja ki Istent. Aki a pusztába vonul, számíthat Isten meglepetéseire, arra, hogy a „lehetetlen Istenével találkozik” (Charles de Foucauld).

A puszta magánya: minden ember egyedi és fölcserélhetetlen személy. Ez nem elvont megállapítás, hanem konkrét tapasztalat és élet. Az egyediség mindig egyúttal magány is. A pusztában csak a magányos tud helytállni, mert a puszta a magány pozitív értékeire tanít. A magány tesz képessé a másokkal való találkozásra; nyílttá, meghitté és szolidarissá tesz: „A szent szerzetes az, aki a maga pusztaságában is törődik a világgal és a világban is úgy él, mintha a pusztában lenne” (egy athoszi szerzetes). A pusztai magány szolidarissá teszi az embert minden „pusztalakó” testvérével, s magával a pusztával, mint világunk jelképével. Tudja, nem egyedül önmagának él, hanem másokkal és másokért.

A puszta útja: a puszta nem szilárd állapot, hanem sivatagi vándorlás, az út egy bizonyos szakasza. Itt találja meg az ember a maga útját. Ez mindenekelőtt a saját hitének útjára érvényes. A puszta távlatai mutatják meg neki, mennyire mindent összefogó, termékeny, találékony, gyógyító és csodálatos ez az út. Segít a személyes hit formájának megtalálásában és megvalósításában, és ez a szeretet szabad döntésével történik. Aki a pusztába lép, az megtapasztalja az út csodáját.

A pusztaság üzenete: a puszta hallgat és hallgataggá tesz az Ige meghallására; gazdagsága abban mutatkozik meg, hogy az Ige ajándékozásában képessé tesz a szólásra. Aki helytállt a pusztában, annak van mondanivalója. A hatékony szó a pusztából jön. Ez az evangélium születési helye. A puszta szava nem egyéni kitalálás, hanem némaságban, hallgatásban, keresésben, kérdésben, küzdelemben és imádságban érlelt gyümölcs.

A puszta nevei: a pusztának sok neve van. Helyeket, időket, állapotokat és tapasztalatokat jelent, mert benne van életünk minden tapasztalatának és ismeretének helye. Ide tartozik a csend, a magány, a névtelenség, a meg-nem-értettség és sötétség, a lelkifájdalom, a beteljesületlen hívás, a „városiasság” éppúgy, mint a tényleges élet a magányban vagy a pusztában.

Christian Schütz

→ démonok, hallgatás, kísértés, láрма, magány, remete, szorongatás, út, város

pünkösöd

1. *Egzegetikus alap.* Lukács evangélista pünkösdi beszámolója nem jegyzőkönyvszerű elbeszélése egy történelmi eseménynek (ApCsel 2,1-13). Három réteget kell megkülönböztetni benne:

a) *A pünkösdi esemény.* Ez az egyház „nyilvános” kezdete: Jézus tanítványai ekkor léptek fel először nyilvánosan és mindenkinek prédikáltak, hogy a megfeszített Názáreti Jézus a Messiás (vö. ApCsel 2,36). Sokan csatlakoztak az apostolokhoz és velük együtt képezték az első jeruzsálemi egyházközséget.

b) *Az ősegyház Szent Lukács előtti hagyománya* a pünkösdi eseményt összekapcsolja a Szentlélek kiadásáról szóló jövendöléssel. A tanítványok megismerték azt az erőt, amely „Isten nagy tetteinek hirdetésére” lefoglalta őket (2,11). Szemléletésül szolgált a Szent Lukács előtti nyelvi és képi hagyomány, amivel a zsidóság hangsúlyozta a Tóra minden emberre kötelező erejét (Sinai hagyomány: mennydörgés, tüzes nyelvek, idegen nyelveken beszézés).

c) *Szent Lukács pünkösdi beszámolója.* Az apostolok igehirdetésével bizonyítja a Szentlélek Jézus feltámadását (vö. ApCsel 5,30). A most megdicsőült Úr „hangja” (phoné) és „szava” (ApCsel 2,6) az, amely minden embert megtérésre és hitre hív (a diaszpórából jelenlévő zsidók képviselnek minden embert).

2. *Észrevehető Lélek-tapasztalás.* Szent Lukács pünkösdi beszámolójának történelmi magjához tartozik, hogy a tanítványok és a jelenlévők is észlelték a Szentlélek működését. A heves szélvész zúgása és a tüzes lángnyelvek nem külső eseményre utalnak, hanem a belső észrevételre (látomás és hallomás), mert „mindannyiukat eltöltötte a Szentlélek” (ApCsel 2,4).

Ezt az eltöltöttséget Lukács evangélista „keresztységnek nevezi a Szentlélekben”, amihez a Szentlélek erejének befogadása is kapcsolódik (1,5.8). A belső észlelés az idegen nyelveken „szólásban” mutatkozott meg, és ezt a körülállók is, mint a Szentlélek művét, észrevették: a megdicsőült Úr kiárasztotta Szentlelkét, „amint látjátok és halljátok” (2,33).

A Lélek jelenlétének és működésének ilyen lelki-szellemi észrevételéről több más helyen is beszél Szent Lukács: pl. „Megkaptátok-e a Szentlelket, amikor hívők lettetek?” (19,2; vö. 8,18). A kérdésnek nem lenne értelme, ha a megkérdezettek valamilyen formában nem emlékeznek a Szentlélek befogadására (vö. Gal 3,3-5). Szent Lukács többször beszél arról, hogy a Szentlélek az egyénhez „szól”: „Kinyilatkoztatást kapott a Szentlélektől” (Lk 2,26). „A Szentlélek abban az órában majd megtanít benneteket, hogy mit kell mondanotok” (Lk 12,12), „a Lélek így szólt Fülöphöz” (ApCsel 8,29; vö. 11,12; 13,2; 19,2; 21,11). Ez az őskeresztény Lélek-tapasztalat jellemzi a Jézus kereszteléséről szóló beszámolót is: „A Szentlélek leszállt rá látható alakban galambként. Szózat is hallatszott az égből: Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem” (Lk 3,22; vö. Mt 3,13-17; Mk 1,9-11). A Lélek megtapasztalásának módjára az Újszövetség csak kezdetlegesen reflektál. János evangélista „megismerésnek” mondja (14,17.20; vö. 6,69; 8,28; 10,38; Mt 16,17). Ezalatt azt érti, hogy a tanítványok fölismerik szívükben és az Egyházban a Szentlélek jelenlétét a lélek ítélete alapján és tudnak róla (1Jn 2,20.27). Ez a belső felismerés a történelmi Jézushoz kapcsolódik (vö. Jn 15,26; 16,13) és feltárja előttük az üdvösség egész történetét (ApCsel 2,14-36).

Az apostolok pünkösdi élményét ezért nem szabad egyszerű, reflexió nélküli vagy mámoros (vö. 2,13.15) élménynek magyarázni, mert két alapvető kapcsolatban mutatkozik meg: az egyik Istenhez, a másik a születő egyházhoz kötődik.

a) A Szentlélek, akit az Atyától a Feltámadott küld, általuk tapasztalható módon érinti meg a tanítványok lelkét (ApCsel 2,4.33); és egy ajándékozott szólásban, aminek dicséret jellege van, Istenhez fordítja őket (2,4).

b) A Szentlélek a tanítványokat a jelenlévők felé is fordítja, amint ez Péter pünkösdi beszédén világosan látszik (2,14-36), egyes hallgatókat megtérésre, keresztségre és a Lélek fogadására vezet és ezáltal besorolja őket az egyházközségbe (2,38.41). További teológiai reflexióval kellene megkülönböztetni ezt az észlelhető Lélek-tapasztalatot attól, amit a Lélek az ember szíve mélyén tesz anélkül, hogy az egyén kifejezetten tudna róla (vö. 17,27; Róm 2,14).

3. „Az idegen nyelveken szólás”. A pünkösdi esemény megértésében központi jelentősége van az *ApCsel 2,26*-nak: „Amikor ez a zúgás támadt, nagy tömeg verődött össze.” A népek katalógusára utalással a 9-11. verset általában úgy értelmezik, hogy az apostolok egyidejűleg (!) több, számukra ismeretlen nyelven beszéltek (vö. 6.8.11. vers). A különböző nyelvek zűrzavarából azonban a jelenlévők alig hallhatták volna meg az általuk megérthető tartalmat („Isten nagy tetteit”). Ezért más magyarázók úgy képzelik el, hogy a tanítványok anyanyelvükön (arámul) szóltak és a hallgatók egyidejűleg a maguk anyanyelvét hallották.

Nem kell beszéd- vagy hallás-csodát föltételezni, ha az *ApCsel 2,6*-ot az *1 Kor 14.* szerint magyarázzák: „Aki ugyanis az elragadtatás nyelvén szól, nem emberekhez beszél, hanem az Istenhez. Senki sem érti, hiszen a Lélektől indítatva titokzatos dolgokat mond” (1 Kor 14,2). Az ilyen imádsággal az egyén mély, Isten iránti odaadással olyan szavakat mond, amelyek értelmét maga se tudja (1 Kor 14,11), és ez tulajdonképpen nem igazi nyelv. „Ez a kimondhatatlan kimondása” (K. Barth). Ez az imádság „idegenszerű”, mert a beszélő a hallgatónak „idegen” és fordítva (1Kor 14,11). Szent Pál feltételezi, hogy az istentiszteleten nem csupán egyesek imádkoznak így a „Lélekben” egymás után (1Kor 14,14), hanem mindnyájan, közösen is (14,27).

Heribert Mühlen

→ apostolság, Egyház, keresztény lelkiség, keresztség, Lélek gyümölcsei, megújulás a Szentlélekből, misszió, nyelveken szólás, pneumatológia, pünkösdi mozgalom, Szentlélek

pünkösdi mozgalom, karizmatikus megújulás

1. A pünkösdi mozgalom.

a) *Keletkezése.* A pünkösdi mozgalom gyökerei a középkori misztikába nyúlnak vissza, de közvetlenül befolyásolta a John Wesley (1703-1791), a methodizmus alapítója által kidolgozott megszentelést: a megtérési és megigazulási tapasztalat után következik a „második áldás”, amit a metodista hagyomány „lélekkeresztségnek” nevez.

A topekai (Kansas) Bethel-bibliaiskola növendékei – Lukács pünkösdi beszámolójának primitív-betű szerinti értelmezése alapján – megállapították, hogy a lélekkeresztség hitelességének jele a nyelveken szólás. 1901. január 1-én a közös imádság alkalmával egy diáklány a kézrátétel hatására a „lélekkeresztséget” átélve nyelveken kezdett imádkozni. Néhány nap alatt minden diáknak hasonló élménye volt. Így alakult ki a „pünkösdsök” csoportja, majd a belőle csodálatos gyorsan kibontakozó „pünkösdi mozgalom” rendkívül sokféle formája felekezetek-közötti jelleggel.

A mozgalom kezdetben ökumenikus kezdeményezésnek tekintette magát a már létező egyházakban. A felekezeti korlátokat a „dogmatikus kötöttségek” feladásával akarta megszüntetni. Szerintük a minden keresztényt összekötő kapocs Szentlélek jelenléte, amit a „lélekkeresztségben” ismer meg az ember. A kb. 600 egyházi közösséget számláló „pünkösdi egyházhoz” mintegy 40 millió keresztény tartozik.

b) *A pünkösdista teológia.* A teológiai reflexió, mivel az elsőbbség a megismerésé volt, lassan alakult. A római Egységtitkárság és a Pünkösdi egyházak, valamint a Karizmatikus Mozgalom közötti hivatalos párbeszéd (1972-76) zárójelentése így fogalmaz: „A pünkösdi mozgalomban 'a Szentlélekben megkeresztelkedés', 'a Szentlélekkel betelés', 'a Szentlélek befogadása' olyan eseményt jelent, ami a megtéréstől különböző, meghatározó tapasztalat. Ebben a megismerésben maga a Szentlélek nyilatkozik meg, betölti a hívő lelket a maga erejével, átalakítja és megvilágosításával feltárja előtte a keresztény titok teljes valóságát”. Ugyanakkor ez a tapasztalat közvetlenül felhatalmaz a missziós tanúskodásra. („Minden keresztény misszionárius”).

A „lélekkeresztség” a pünkösdi egyházak értelmezésében rendszerint megrázó élmény. Időponthoz köthető, rendkívül intenzív betelés- vagy csúcseredmény (peak-experience), valódiságának jele a nyelveken való imádkozás. A nyelveken szólást tekintik a többi karizma (különösen hangsúlyos a prófétálás, a gyógyítás adománya) „küszöbének”. Általában elvetik a gyermek-keresztelést, az úrvacsorát ritkán ünneplik meg, az egyházi hivatalt az egyházi szervezet egyik formájának tekintik.

c) *A mozgalom problémái.* Az egyoldalúság nemcsak a keresztény értékek felaprózódásának következménye, hanem ez az ára minden újnak is. Az egyik fő probléma a „lélekkeresztség” *szubjektív-közvetlen jellege* (nem az Egyház közvetíti, ezért a „pünkösdi egyházak” beláthatatlan száma). A másik a „lélekkeresztségnek” *valláspszichológiailag nem reflektált értelmezése*, mely szerint ez egy hirtelen, „átütő élmény” (a pszichikai jelenségek elhamarkodott azonosítása a „Lélek-tapasztalattal” és egy ennek megfelelő élmény-kényszer). Ezekon kívül csupán címszavakban említjük a Biblia fundamentalista (primitív) magyarázatát; a szertartásos érzelmességet, mely gyakran a módszeres entuziazmusban gyökerezik (motorikus imádság, lelkesítő dalok és mozdulatok); egyes lelki adományok kihangsúlyozása és menekülés a valóság elől.

2. *A „karizmatikus megújulás”.* 1960 óta a pünkösdi mozgalom betört a protestáns egyházakba is (főleg az USA-ban). Azóta a „klasszikus” pünkösdi mozgalom mellett „újpünkösdi mozgalomról” beszélnek. 1967-ben néhány újpünkösdista protestáns kézrátétellel két katolikus laikussal, a Duquesne-egyetem (Pittsburg) hallgatóival együtt imádkozott és a két katolikus is megkapták a „lélekkeresztséget”, és a nyelveken való

imádságot. Az ebből kifejlődő „katolikus pünkösdi mozgalom” 1969 óta „Katolikus Karizmatikus Megújulás”-nak nevezi magát (jelenleg 100 országban kb. 15 millió résztvevővel). Mivel ennek a lelki mozgalomnak nincs „alapítója”, nincs példászerű keletkezés története, nagyon sok formájú jelenség. Lelkisége legvilágosabban az 1971-ben keletkezett „Élet a Lélekben” c., egy szemináriumon keletkezett kézikönyv alapján azonosítható. Ez a könyv ma is a gyors terjedés eszköze (súlypontjai: a „lélekkeresztség”, a nyelveken mondott ima, misszióalás).

Problematikus a mozgalom elnevezése – *Katolikus karizmatikus egyházközség-megújulás* –, mert az egyházközségeknek sokféle lelki út számára nyitottnak kell lenniük és nem lehetnek *katolikusok* (egyetemesek) csupán egyetlen mozgalom spiritualitása által; s a pünkösdista mozgalom mellett minden más lelki mozgalom is közreműködik a maga módján a közösségi élet megújításában.

3. *Kérdések a hagyományos keresztség-értelmezéshez.* A pünkösdi mozgalom radikális egyoldalúsággal felvetett kérdései még nincsenek feldolgozva. Katolikus részről a kiinduló pont a Trienti zsinat kijelentése: „a *felntteknél* elengedhetetlenül szükséges az előkészítés a megigazulásra (keresztség)”. Isten megelőző és ébresztgető kegyelmét „*érintésnek*” mondja, „amivel Isten a Szentlélek világosságával illeti az ember szívét”. Ezt a *közvetlen* (még nem a szóval és szentséggel közvetített, hanem az ezek elfogadását lehetővé tévő) érintést az ember bensőleg felismeri, mert az ajándékot elfogadja, „pedig elutasíthatná” (DS 1525). Ez az érintés annak felel meg, amit az *ApCsel 2,4*: „Szentlélekkel való keresztségnek” mond (vö. Mt 3,11; ApCsel 2,38; 10,44; 11,15).

A keresztény létnek a gyermek-keresztséggel és a hitoktatással történő továbbadása a *felntteknél* háttérbe szorította a Szentlélek által végbevitt közvetlen belső érintés várását. Ezért hiányzik gyakran a nyitottság Isten életünkbe avatkozásának befogadására, mely bevezeti az életfogytig tartó megtérés folyamatát és missziós tevékenységre képesít. Ezért hiányzanak a lelkipásztori kezdeményezések, hogy az említett isteni érintést konkrét személyekhez eljuttassák (pl. a *felntt kereszttelés*).

Heribert Mühlen

→ individuáció, keresztség, megújulás a Szentlélekből, nyelveken szólás, Szentlélek

R

Rahner, Karl SJ

Karl Rahner (1904-1984) a XX. század legjelentősebb katolikus teológusai közé tartozik. Műve röviden a *Schriften zur Theologie* c. munkája 12. kötetének alcímével jellemezhető: *A lélek tapasztalatainak teológiája*.

1. *Szentignáci lelkiség*. Az említett 12. kötet előszavában maga Rahner beszél arról a „történeti tényről, hogy teológiai munkássága a szentignáci lelkigyakorlat tapasztalatával kezdődött, és a Szentlélek tevékenységéről való elmélkedés fénye határozta meg”, ti. ahogyan azt a lelkigyakorlatban tapasztalta és megismerte. Rahner példaképe az Isten–ember–Isten kapcsolat, amiben Krisztus misztériumainak szemlélésével keresi az ember a maga számára Isten akaratát, s a Szentlélek „vigasztalásával” és „a szolgálat misztikájával” teljesítheti azt. Ez a kezdet Rahnernél nem csupán életrajzi adat. Krisztus misztériumainak szemlélésében látja a lehetőséget Isten megismerésére és a létéről való bizonyosságszerzésre, és ez messze felülmúlja a felvilágosult racionalizmus korlátait.

2. *A teológia mint antropológia*. Rahner tökéletesen végrehajtja az újkori filozófia *szubjektumhoz* (vagyis az emberhez) *fordulását*; eleven egységgé teszi a teológiát és az antropológiát (anélkül, hogy a kettőből egyet alkotna). Meggyőződése, hogy az *alanyhoz fordulás* nem szükségszerű elfordulás Istentől, hanem éppen ez teszi lehetővé az Istenhez – mint az emberben és az ember fölött lévő legmélyebb titokhoz – fordulást. Többnyire oly módon, hogy minden ember a szíve mélyén legalább „névtelenül” kapcsolatba kerül Istennel és üdvözítő kegyelmével és csatlakozik hozzá egzisztenciális cselekedeteivel.

3. *Teológia mint beavatás* (műsztagógia). Rahner teológiájának alapvető célja, hogy a keresztényeket, de minden más kereső embert is bevezessen „Istennek abba az eleven megtapasztalásába, amely az ember létének közepéből fakad”, vagy legalább irányt mutasson effelé. Ez az ún. műsztagógia egyre fontosabbá lett Rahner számára, aki igen hamar észrevette, mennyire magányosnak érzi magát az istenkereső ember abban az aranyketrecben, amit a gépesített, szervezett, kiszámított világ újkori racionalizmusa készített számára, s hogy az *Isten* szó mennyire idegenné lett e szekularizált világ *haladás-hitre* épített szókincsében.

Rahner ezzel kapcsolatban bírálja azokat az egyházi köröket, amelyek az „*áttelelés*” jelszavával és taktikájával elbagatellizálják azt a sorvasztó hatást, amit a keresztény vallás és társadalom a szekularizált korszellemtől szenved el. E körök – a konzervatív irányzat megerősödését és az *anima naturaliter christiana*, 'természeténél fogva keresztény lélek' reakcióját várva – elleneznek minden arra irányuló próbálkozást, hogy a kereszténység szellemét *megtastesítsék* a modern világban, illetve csak a régi hagyományos stílusú hithirdetést akarják „gyakorolni”. Ebben a teljes összefüggésben állította föl Rahner híressé vált prognózisát: „A holnap jámbor embere vagy misztikus lesz, aki megismert és megtapasztalt valamit (Istenből), vagy egyáltalán nem lesz” (*Schriften* VII,22).

A hétköznapi élet a teológia és Isten megtapasztalásának helye: Rahner szerint a teológiának és minden egyházi hithirdetésnek mai feladata és lehetősége, hogy az embert rávegye arra a fölismerésre, hogy mint ember végtelenül több, mint amit magáról megtudhat és elgondolhat, lényét csak akkor tökéletesíti és csak akkor lehet boldog, ha „minden kiszámítható valóságon túl végső reményével föltételek nélkül fordul Istenhez és teljesen ráhagyatkozik”; „akkor lesz teljesen szabad az Istennel teljesen átjárt szabadságban – ami már önmagában is titkos boldogság –, amikor kétségbeesésében már nem tud mit kezdeni önmagával és ezzel a világgal”. Az ilyen istenélmény és istenismeret nemcsak az élet nagy

határhelyzeteiben lehetséges, hanem a hétköznapiakban is (a szentignáci misztika tanításának megfelelően, miszerint Isten mindenben megtalálható): „A konkrét élet mint ilyen nyitott Isten felé, mert az Ő mindig felkínált kegyelme ennek az életnek konkrétumai között akar eleven és termékeny lenni. Az örömmel, a komolyságnak, a felelősségnek, a kockázatnak, a beláthatatlan jövőnek, a szeretetnek, a születésnek, a fáradtságnak, még ezer más dolognak, amit mindenki tapasztal, van egy olyan mély vonulata, ami a kegyelemből származik és a kegyelembe vezet, ha helyesen értelmezzük”.

Így éri el Rahner legtöbb írásában (függetlenül a műfajtól) a fent említett műsztagogikus célt, s lesz sokak számára *műsztagogosszá*. Abban segít és arra vezet rá, hogy az ember saját életének mélyén ismerje föl Isten titokzatos közelségét; hogy az imádság, az Istenbe és a Jézus Krisztusba vetett hit belülről megközelíthető, s megmutatja, hogy innen utak nyílnak a többi hitigazság egzisztenciális megismeréséhez.

Ezek után *transzcendentális* gondolkodás- és fogalmazásmódja kísérletnek tekinthető arra, hogy az ősegyház bölcsességét – ti. hogy a kereszténység titkait „belülről, Isten által hirdesse” az embernek – az újkori gondolkodás ege alatt újra megalapozza és megtermékenyítse.

4. *A teológia mint hirdetés*. Így nem lehet csodálkozni azon, hogy maga Rahner szerint a különbség a tudományos és a spirituális írásai között „nagyon relatív, másodrangú és az átmenet teljesen cseppfolyós. Még az épületes írásaimban is megpróbálok gondolkodni, mert különben sem magamnak, sem másoknak nem lehetek (biblikus értelemben) *épületes*. A mások által tudományosnak mondott írásaimban megpróbálok keresztény voltomat önmagamnak és másoknak valamivel érthetőbbé és elfogadhatóbbá tenni (és semmi egyebet), tehát itt is építő szándékom van. A relatív különbség, ami a kétféle írás között van, a címzettekől származik, akikre mindenekelőtt gondolok, és talán egyáltalán nem reflektált alkotói szándékból való.”

Klaus Fischer

→ ateizmus, beavatás, döntés, ember, lelkigyakorlat, létezés, misztérium, misztika, tapasztalat, teológia

régi/új

1. A teremtés és az újjáteremtés folyamatában – az Isten változatlan hűségében foglaltan – a régi és az új szembekerül egymással. A fogalom pár egyrészt az állandó és a hagyomány, másrészt a megújulás és az „aggiornamento” feszültségében áll.

Jézus övéit az új felé irányítja, amit ő hoz és aki Ő maga (Mt 9,16). Az újat nem visszavonásnak tekinti, hanem a régi beteljesülésének és túlhaladásának (Mt 5,17)

A Szentlélek is úgy jön, mint aki megújít és emlékeztet (vö. Jn 14,26; Róm 7,6). Az Újszövetség népe állandóan emlékezik az Úr utolsó vacsorájára (vö. 1Kor 11,25; Jer 31,31), a keresztség az új lét fordulópontját jelenti (Róm 6,11). Az egész Szentírás az *új ember* felé irányul: „aki az Istenhez hasonlóvá alkotott, megigazult és valóban szent teremtmény” (Ef 4,23). Ez az új ember, mint egyén és az Isten népének tagja, újdonságát azzal igazolja, hogy előkészíti Krisztus parúziájában Isten új eljöveteletét.

2. Az újjáteremtés folyamatában a jelen pillanat az az idő, amelyben Isten eszkatologikus működését észleljük. A keresztség új látásmódra vezet. Az újjáteremtés magában foglalja az új látásra szóló felhívást: „A régi megszűnt, íme, valami új valósult meg” (2Kor 5,17); „Íme, újjá alkotok mindent” (Jel 21.5).

Az új felismerése az elmélkedésben (Zsolt 1) és az ige megvalósításában történik (Mt 7,24) azáltal, hogy az ember megtapasztalja az új létet, ami nem az ember teljesítményének gyümölcse, hanem Isten kegyelmi ajándéka.

Ha az Egyház az Igében és az Ige szerint él, akkor mindig *újként* lesz jelen a világban, mert lényege szerint nem öregszik, hanem mindig új marad. Ebből következik a felhívás az egyén és az egyházi közösség számára az állandó megújulásra személyes és társas kapcsolatokban egyaránt, beleértve a környezettel való kapcsolatunk megújulását is, aminek szükségességét az ökológiai válság különösen is tudatosít bennünk. „Maga a természet sóvárogva várja Isten fiainak megnyilvánulását” (Róm 8,19).

Az állandó megújulás folyamatában az Egyház nem ragaszkodhat aggályosan a megváltoztathatatlan hagyományos formákhoz, hanem fel kell fedeznie, hogy az újért való lelkesedés új nyelvezetű vezet, a minden tagot kötelező prófétaságra (1Kor 14,1.39).

Rudolf Bohren

→ individuáció, Isten Igéje, keresztség, megújulás a Szentlélekből

regula, szabály

A „regula” szó könnyen negatív képzet-társításokat ébreszt, mert a kötelességet juttatja eszünkbe, amely beszűkíti a kreativitást, fékezi a dinamikát és uniformizálja a sokféleséget.

A „regula” eredetileg a kézműiparban használatos vonalzót vagy mérőzsinórt jelenti; a szó gyöke a *regere*, 'irányítani, szabályozni'. Eszerint a regulák az élet irányításával segítenek célba jutni, a felesleges kitérőket és a lélek energiáival való rablógazdálkodást elkerülni; olyanok, mint a törött lábú embernek a mankó.

Minden realista ember – éljen egyedül vagy közösségben – szabályokat készít előbb íratlanul, később esetleg írásban is önmaga vagy a közösség számára, hogy ezzel segítsen a kitűzött célok elérésében. Ha valaki Isten hívásának minden áldott nap eleget akar tenni, rendre van szüksége. Egy keresztény közösségnek szüksége van – az emberi gyarlóság miatt – támogató, irányító szabályokra, hogy Krisztus követését nap mint nap megvalósíthassa.

A szerzetesi regula jelenti mind a régi, hagyományos, évszázadokon át azonos maradt regulákat (Nagy Szent Vazul, Szent Ágoston, Szent Benedek, Szent Ferenc), mind az újabb szerzetesi közösségek ún. konstitúcióit.

Minden keresztény tulajdonképpen regulája a Szentírás, konkrétan: Krisztus követése. Ez a legfőbb normája mindenféle szerzetesi szabályzatnak is (PC 2), erre épültek az első szerzetesközösségek, melyek a jeruzsálemi egyház leírásában látták meg az eredeti regulát (ApCsel 2,42-47; 4,32-35).

A régi regulákat általában olyan irányelveknek tekintik, amelyeknek az élő tekintély magyarázatára, vagy írásos „deklarációkra” van szüksége. A zsinat után sok szerzetesi szabályzatot dolgoztak át úgy, hogy a mindenkori hagyomány alaptételeit a mai követelményekhez igazították. Mindegyik rendi szabályzat kifejti, milyen módon akarják követni Krisztust (sajátos karizma): a nemzetközi kongregációknál a lényeges egység a különböző kultúrákban és népek között valósul meg.

A „regulával” kapcsolatos negatív asszociációk rendszerint ott keletkeznek, ahol nem eszköznek és segítségnek, hanem abszolút célnak tekintik. Ez a tapintatlan elvi vitákban és a szeretetlen legalizmusban mutatkozhat meg. A II. Vatikáni Zsinat óta mindjobban erősödik a tudat az Egyházban, hogy a reguláknak *szolgáló* funkciójuk van.

Az írott szabály betűje, ha a lelkiismeretet az evangélium irányítja és az alapszabályokat valaki magáévá tette, egyre inkább fölöslegessé válik.

A regulának éppen úgy, mint az ószövetségi törvénynek pedagógusként kell az embert krisztusivá tennie (vö. Gal 3,24), mert Krisztus az a szabály, aki szerint a keresztény életnek alakulnia kell (vö. Jn 14,6).

Aquinata Böckmann

→ engedelmesség, érettség, haladás, Krisztus követése, lelkipozíció, parancs, rend, szabadság, szerzetes

reinkarnáció

A keleti vallások iránti általános érdeklődés és a New Age mozgalom következtében a reinkarnációs elképzelések a legújabb időkben ismét népszerűvé váltak. A nyugati szellemtörténeten azonban korábban is végig húzódott, s gyakran keresték az összefüggést a reinkarnáció és a kereszténység között.

Az újrászületés valószínűleg legrégebb görög szava, a *paliggeneszia* (újrakeletkezés) a léleknek új élőlénybe költözését jelenti, feltételezve a körforgás gondolatát. Ezzel szemben a Talmud és az Újszövetség az erkölcsi megújulást érti alatta. Az ókor leggyakrabban használt kifejezése, a *metempsychósis*, 'átlelkesülés', a léleknek a halál után azonnali visszatérése az életbe. A keresztények és az újplatonikusok majdnem ugyanebben az értelemben használták a *metenszomatószisz*, 'újra testté válás' szót. A latin *reincarnatio*, 'újra testet öltés' valószínűleg az Ige megtestesülését jelentő *incarnatio* szóra épül. Reinkarnációról, lélekvándorlásról vagy újjászületésről akkor beszélünk, ha egy élőlény a lelke halála után egy másik élőlény testébe költözik itt a földön.

A korábbi orfikus misztériumvalláshoz csatlakozva *Püthagorász* feltételezi a lelkek állandó, 3000 éves körforgását az állatvilágban, s ezt nem befolyásolja az erkölcsi rend. *Empedoklész* a lélekvándorlást kiterjesztette a növényekre is, *Plátó* viszont azt tanítja, hogy a léleknek meg kell szabadulnia a testben szerzett tisztátalanságaitól, s tetteinek megfelelően állati vagy emberi testben tér vissza. Csak az egymás után többször helyesen cselekvő emberi lélek nem köteles újra születni a földre, hanem visszatérhet égi hazájába vagy egy csillagra. *Vergilius* és *Plutarchosz* csak a test rabságában élő ember sorsának tartja a lélekvándorlást.

A Szentírásban és általában a zsidóságban a reinkarnáció ismeretlen. Az Újszövetség néhány helye, amit bizonyítékul akarnak felhasználni a reinkarnáció mellett (Jn 3,7; Mt 16,13; Tit 3,5) egészen más szövegösszefüggésben van. Egyedül a *Jn 9,1-7* hozható valamiképpen kapcsolatba a lélekvándorlással.

Az ókeresztény írók határozottan elutasították a reinkarnáció gondolatát, mert ellenkezik a feltámadás hitével. Úgy tűnik, hogy egyedül Órigenész szimpatizál a gondolattal, de biztosan csak a lélek fogantatás előtti létezésének plátói gondolatát lehet nála megtalálni.

Az utóbbi évszázadokban pl. a német romantikában Allan *Kardec* spiritizmusáig és Rudolf *Steiner* antropozófiájáig bezárólag újra meg újra elővették a reinkarnációs tant, és olykor úgy tekintették, mint az egyed résztvételi lehetőségét az egész emberiség fejlődésében. A hivatalos Egyház mindig tiltakozott ellene, s 1254-ben a lyoni, 1439-ben a firenzei zsinat el is ítélte.

A hit szempontjából a reinkarnációról meg kell állapítanunk, hogy lényegében ellentmond az ember idő- és történelem-tapasztalatának, nem tartja meg az ember test-lélek azonosságát, nem ismeri a kegyelmet és kizárja a reményt.

Herbert Frohnhofen

→ föltámadás, ifjúvallások, New Age, okkultizmus, örökkévalóság

rejtettség

1. Jézus életének misztériumához hozzátartozik a rejtett názáreti élet is. Ez a rejtett élet, Isten kinyilatkoztatása számunkra és – mint minden, amit Jézus mondott, tett és átélt – üdvözítő hatású és nagyjelentőségű keresztény életünk számára.

Jézus názáreti életéből hagyományosan kiemelik, hogy növekedett bölcsességben (Lk 2,52), engedelmes (Lk 2,51), szegény és munkásember volt (Mk 6,3), családban élt, de e rejtett életnek önmagában is súlya van. Antiochiai Szent Ignác megfogalmazásában azokhoz a „hangosan kiáltó titkokhoz tartozik, melyek a hallgatásban és Isten csendjében valósulnak meg”. (Ef 19,1). Jézus életének minden misztériuma jelentős kapcsolatban van az ember üdvösségének útjával. A hívő kegyelmileg részesül Jézus földi életének egyes állomásaiban, s ugyanakkor példát talál benne.

2. A kovászról szóló példabeszéd (Mt 13,33; Lk 13,20) az Isten országának hatóerejét írja le: ez az élet minden területét magábafoglaló és átalakító valóság. Ez a hatás a rejtekben történik: az asszony a lisztbe „rejt” a kovászt. Így van elrejtve Isten országa a világban, és mivel az Egyház „az Isten országának csírája és kezdete a földön” (LG 5), ő is részesül ebben a rejtettségben annak ellenére, hogy a *látható* egyház. Az Egyház Isten emberek iránti szeretetének misztériuma, szentségi jele. A benne nem részesülők nem ismerhetik meg ilyenek; csak a hit lát az Egyház szívébe. Belső szépsége rejtett, a gyengék, a kicsinyek szívében van. akik miatt Jézus magasztalja az Atyát (vö. Mt 11,25). Az Egyház Isten szavába, a szentségekbe, legfőként az Eucharisziába rejt az élet forrását, amit a hívő elpusztíthatatlan, örök életként kap ajándékkul.

3. Minden egyes hívő részesedik Jézus és az Egyház rejtett életében is: „... meghaltatok és életetek Krisztussal el van rejtve az Istenben” (Kol 3,3). Mivel a keresztségben meghaltunk Krisztussal, életünknek ebben a világban rejtettnek kell lennie, Krisztussal Istenben rejtett életnek pedig szüksége van a naponkinti halálra: a misztériumszerű, szentségi rejtettséget nap mint nap egzisztenciálisan kell megvalósítani. Erről a megvalósításról beszél J. H. Newman egyik prédikációjában: „Az igazi vallás belső rejtett élet; bár nem lehet tettek nélkül, ezek a cselekedetek többnyire rejtettek, a szeretet titkos megnyilatkozásai; rejtett imádságok, rejtett önmegtagadások, rejtett küzdelmek, rejtett győzelmek”. A keresztény élet rejtettsége mégis a végső megnyilvánulásra irányul: „Most Isten gyermekei vagyunk, de még nem nyilvánvaló, hogy mik leszünk. Azt tudjuk, ha megjelenik, hozzá leszünk hasonlóak, mert látni fogjuk amint van.” (1Jn 3,2)

4. Úgy látszik, éppen a mi időnkben kap különös jelentőséget a keresztény élet rejtettsége, a mindennapi, egyszerű, feltűnés nélküli élet. Sok más helyett szolgáljon például Lisieux-i Szent Teréz, Edith Stein, Charles de Foucauld.

Willibald Kammermeier

→ alázat, engedelmesség, hétköznapi, kinyilatkoztatás, Krisztus követése, önmegtagadás, szegénység

remény

A remény bizalom a jövőben, várakozás, melyben az eljövendő utáni vágyódás és a türelmes várakozás egyaránt kifejeződik.

1. Az Ószövetségben a remény a szebb jövő bizakodó várása, és Jahve hűségére alapul (Iz 25,9; Zsolt 25,1). Az Újszövetség átveszi a reménynek azt az értelmezését, de a görög szó, amit használ (elpis), a jó és a rossz várását egyaránt jelenti (Róm 4,18).

A Jézus Krisztusban kapott kinyilatkoztatás alapján a remény bizalom az ember és a világ üdvösséges beteljesedésében (Róm 8,18-25). A remélt beteljesülést kifejező képek és formák sokfélék, öröklöttek vagy a környezettől meghatározottak, de értelmüket Isten irgalma határozza meg, ami a megfeszített és feltámadt Jézus Krisztusban öltött történelmi formát (1Kor 15,1-20.30). Főleg Pál apostol hangsúlyozza azt a reményt, aminek ereje a türelmes kitartásban mutatkozik meg és a beteljesedésben teljesen Isten irgalmában és kegyelmi ajándékában bízunk (Róm 5,2-5). Így a remény a hittel és a szeretettel együtt a keresztény egzisztencia hármas alapját képezi (1Kor 13,13).

2. A skolasztikus hagyományban megkülönbözteti a remény *természetes* és *természetfölötti* formáját. Az utóbbi éppúgy, mint a hit és a szeretet „isteni erény” (virtus theologica), azaz csak Istentől kapható erő, adottság és készség, mely felülmúlja az emberi várakozást és reményt.

3. A „remény teológiájában” igazában a nem Istenen alapuló remények, jövő iránti elvárások vitájáról van szó. Ennek során a keresztény remény sajátossága még jobban megmutatkozik, és ebbe a reménybe ismét beépítik a hagyományos keresztény reményt, a jobb világ utáni vágyat és sürgető igyekvést. Ennek a keresztény remény lelki és egyúttal politikai gyakorlásával kell megtörténnie „Krisztus követésének misztikájával és politikájával”, ami törődik a reményt vesztett világgal. Ott mutatkozik meg a keresztény remény legnagyobb lelki dinamikája és egyházi-politikai jelentősége, ahol korunk baja a legnagyobb: az elnyomottak és kizsákmányoltak segítésében (felszabadítás teológiája, a szegények felkarolása).

Johannes K. Schlageter

→ állhatatosság, beteljesedés, bizalom, elmélet és gyakorlat, erények, felszabadítás, irgalmasság, jövő, vágyódás, várakozás

remete, remeteség

A görög *eremita* 'remete' szó a magányban (*erémosz*) élő embert jelenti. A görög szaknyelvben az *anakhoréta* használatos, ezzel szemben a latin átvette az *eremita/eremus* kifejezést.

1. A remeteség kezdetei a III. század második felébe nyúlnak vissza. Aszketikusan élő keresztények a pusztai magányba vonultak, hogy ott önmagukban a tökéletességre törekedjenek. Pusztá mint lakatlan vidék spirituális jelleget nyert: a magány, a nyugalom, az Istennel találkozás, de a démoni-ördögi kísértések helye. A remete egyedül élt a pusztában – „hallgass és ülj a kunyhódban” –, de volt kapcsolata a többi remetével az „ősatya” lelki vezetése, a gyakorlati dolgokban való segédkezés és közös istentisztelet révén.

A magány hangsúlyozása ellenére a remetére is vonatkozott: „A felebaráttól jön az élet és a halál. Ha megnyerjük a felebarátot, Istent nyerjük meg. Ha megbotránkoztatjuk a testvért, Krisztus ellen vétkezünk” (Remete Szent Antal). Ezért alapvető tanulásként fogalmazták meg: „Ha valaki nem tudott a világban békességben élni az emberekkel, a magányban önmagával sem fog békességben élni” (Longinus).

Egyiptom korai remetéinek spiritualitását legjobban az „Apophtegmata Patrum” (az Atyák mondásai), Remete Szent Antal élete, Szent Athanáz és Evagrius Ponticus (+399) írásai mutatják be.

A IV. század óta a remeteség az egész keleti egyházban elterjedt aszketikus életforma volt. Nagy Szent *Vazul* antropológikus és teológikus érvekkel bírálta ezt az életformát, és az aszketáknak a „mások elviselésében megélt” magányt ajánlotta. Johannes *Cassianus* az V. század elején általánosan elfogadott szabályt vezetett be: remetévé csak hosszú, közös életben kiállt próba révén lehet az ember. Azóta a remete és a remeteség a keresztény szerzetességhez tartozik. Töretlenül él a hagyomány a keleti szerzetességben (anachoréták, hészükiaszták, idioritmikusok).

A nyugati szerzetesség fejlődése hullámmzó volt. A pusztá újra felfedezése hozta a középkor szerzetes reformját, mely új remete rendek alakulásához vezetett. Ezek összekapcsolták a közösségi és remete életet a „rendezett magányban” (pl. kamalduliak és karthauziak).

A remeteség másik formája volt az egyháziilag szabályzott inkluzák/rekluzák életmódja. A remeteség újjáéledése a XVI. és XVII. században történt. Remeteségek keletkeztek a magányos kápolnák körül, s a remeték vállalták a kápolnák gondozását.

2. A jelenben nagyobb az érdeklődés a magány iránt és ez a remete életmód megújításához vezet. A pusztá és lelkisége értékének felfedezése Charles de *Foucauld* (+1916) életéhez és művéhez kapcsolódik, akire a magányos és rejtett életű Jézus követése szikraként hatott. A II. Vatikáni Zsinat megkövetelte a szerzetesi élet reformját, mégpedig úgy, hogy gondoljanak vissza annak eredetére (PC 2). A „vissza a forrásokhoz” felszólítás a remete élet értékeléséhez vezet és tiltakozik a túlzottan szabályozott és célszerűsített szerzetesi élet ellen. Az így motivált pusztába vonulás példáját adta az ismert észak-amerikai trappista Thomas *Merton* (+1968) élete és műve.

3. A remete életre szóló hivatás mindig csak keveseknek szól. Föltételezi a fizikai egészség és pszichikai érettség magas fokát és a kimondott adottságot az Istennel való egyedüllétre, imádságra és hallgatásra. A keresztény remetének nem szabad elfelejteni, hogy beletartozik a hívők közösségébe. Evagrius Ponticus így fogalmazta meg a magányban elmélkedőt: „mindentől elszakadva a mindennel van kapcsolatban”.

Karl Suso Frank

→ aszkézis, forrás, hallgatás, Jézus-imádság, klauzúra/kolostor, keresztény lelkiesség magány, puszta, szerzetesi spiritualitás

rend, fegyelem

A rend és fegyelem spirituális jelentősége abból fakad, hogy Isten a mindenséget *rendezettnek* teremtette. A teremtés eredetében jó (vö. Ter 1,4.10.12.18.21.25.31) és arra van rendelve, hogy megdicsőítse Teremtőjét. Az istenadta rendet nem tudta tönkretenni sem az első ember engedetlensége, sem bármifajta későbbi elpártolás, lázadás és zűravar. A lelkiéletben a rendnek (fegyelemnek) kell a segítenie a keresztény embert, hogy a keresztségben ajándékba kapott istengyermeki életet megtartsa és kibontakoztassa.

1. A rend és fegyelem nagyon fontos az egyes keresztény és a közösség lelkiéletében. Már az ősegyház atyái is kidolgoztak bizonyos alapszabályokat, amelyek meghatározott helyen és időben a keresztény élet normájának számítottak. Ezek közé tartozik többek között az imádság rendjének meghatározása az átlagos hétköznapiakra és a böjti időkre; étkezési és böjti előírások, sokféle lelki gyakorlat. Ide tartozik továbbá a nemi megtartóztatás tanácsa és a világi szórakozás tilalma a nagyböjtben. A rend és fegyelem őrzi meg a lelkiélet egyházas jellegét és tartja vissza a babonás eltévelyedéstől és szektás szétforgácsolódástól.

2. A görög-római világban a fegyelmet és a tanár-tanítvány kapcsolatot bizonyos tanítási rendszerek képzési és nevelési eszményével azonosították. A keresztények átvették ezt a gondolkodásmódot olyannyira, hogy a keresztény tanítás elfogadását és továbbadását fegyelemnek (*disciplina*) nevezték. Így a lelkiélet rendje hatékony segítség, hogy Jézus erkölcsi követelményeit, az apostolokat és a szenteket kövessük és a tanítványok szűkebb körén túl az egész Egyházban hasznosítsuk. E fejlődés klasszikus példája Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlatai.

3. A lelkiélet rendje végül az üdvösségünk művében való közreműködésünk mindig változó formája. Ez teszi láthatóvá és megfoghatóvá a keresztények életközösségét az egyházközösségben.

Emmanuel v. Severus

→ egyházközösség, étosz, istengyermekség, keresztség, lelkigyakorlat, próba, regula

részesevés, participáció

Plató és az újplatonikus irányzatú gondolkodók mindmáig részesevésnek nevezik a kontingens valóságok viszonyát az abszolút létezőhöz. A kontingens létező, mivel önmagában nincs sem létalapja, sem értéke, mércéje, állandósága, célszerűsége vagy produktivitása, mindig és szükségszerűen részesevődik az abszolút létezőből. Létezni vagy cselekedni egy kontingens lény csak a részesevés alapján képes. Ezen kívül sok fajtája van a részesevésnek, de közös vonásuk, hogy a részesevődő lény sohasem lehet abszolúttá, illetve nem olvadhat vele egybe. A különbség mindig megmarad.

A keresztény teológiában és életben jelentős szerepe van a részesevés gondolatának. Megkülönböztethető a természetes (a teremtéssel jár együtt: a teremtmény részesevése Isten létében, sok tulajdonságában), és a természetfeletti kegyelmi részesevés (Isten szentségében, irgalmában, szeretetében, amelyeket a szentségek által ajándékozik). Az imádság, odaadás és istenismeret lehet természetes vagy természetfölötti részesevés Istenben.

A keresztény részesevés lényege az, hogy Isten nem arcnélküli abszolútum, hanem tökéletes személy: tőlünk függetlenül és minden elképzelésünket fölülmúlva keres minket, s valóban önmagát adja, hogy részesevődünk belőle; valóban elérhető, mindig új utakat biztosít, amelyeken megismerhetjük és hasonlóvá válhatunk hozzá, azaz szentek lehetünk.

A keresztény részesevés-fogalmat az én-te viszony határozza meg, de az isteni én túlsúlya nem tárgyi dolog, ami emberi szabadságunkat bármilyen formában korlátozná. A participáció legvilágosabb és a közvetlen ismereten alapuló meghatározása a misztikusoknál található meg, pl. Avilai Szent Teréz és Keresztes Szent János műveiben. Azt mondják, hogy az Istenben való részesevés magasabb, tisztább fokon már ki nem fejezhető, a világ tárgyi struktúráitól már nem függő izzás az örök szeretetben.

Heinrich Reinhardt

→ fölemelkedés, Isten, istennéválás, misztika, misztikus halál, ortodox lelkeség, szentség

rezignáció/kétségbeesés

A *resignatio* latin szó, először a középkor jogi nyelvében fordul elő, ahol elsődlegesen a hivatalról vagy *tulajdonról lemondást* jelenti. Később bekerült a lelki irodalomba és itt kettős – természetesen nem mindig pontosan meghatározható – értelmet kapott. Egyrészt jelentheti a minden élethez elkerülhetetlenül hozzátartozó „megpróbáltatások” engedelmis elfogadását; másrészt a radikális ráhagyatkozást Istenre. A két pólus között a rezignáció az elszakadást, lemondást, önmegtagadást, önfegyelmézést, föláldozást és elhagyást jelentheti.

A rezignációt sok lelki író szükséges átmeneti állapotnak tekinti a közömbösséghez, a lelki szegénységhez az Isten akarásával való egyetértéshez vezető úton. Ma a rezignáció többnyire negatív jelentésű: kétségbeesett feladás, lemondás, apatikus-fatalista engedelmesség. Csak nagyon ritkán hallhatunk bátor vagy türelmes rezignációról.

Ilyen értelemben a kétségbeesés érzelmi *reakció* vélt vagy valódi kiúttalanságra. Különböző erősségű lehet. *Okai*: depresszív adottság, külső kényszer, csalódás, stb. Mint ilyen a lét értelme „be nem teljesülésének elővételezése” (J. Pieper), biblikus kifejezéssel az ígéret beteljesülésébe vetett remény feladása.

A spiritualitásban a kétségbeesés két oka jelentős: saját *kudarcunk* fölismerése Isten törvénye előtt, s az értelmetlen szenvedés és a *halál* tapasztalata. A Szentírásban mindkettő megtalálható.

Izrael hite a szövetség keretében látott minden törvényt. *Isten kiválasztotta magának Izrael népét; Izrael viszont Istenének ismerte el Jahvét.* Ez a mondat a tízparancsolat közvetlen alapja, ami kifejezi Isten uralkodói jogát az emberi élet fölött. Eszerint a törvény nem az emberi életérdekek igazságos ellensúlyozása esetleges isteni büntetésekkel. Lelkiismeretes megtartása nem más, mint bizalmas elismerése annak, hogy Isten megtartja a szövetségben adott ígéretét és az emberi életet boldoggá teszi. Amikor eltűnik ez a bizalom, akkor az ember kételkedni kezd még a törvényben is. Így a törvény alapja lesz a reménytelenségnek és a kétségbeesésnek. Közben nem szükségszerű a törvény isteni eredetének, örök érvényének és éltető erejének tagadása; sőt ezek inkább csak kiélezik a törvény megszegését követő kilátástalanságot és kétségbeesést. A *fundamentális törvényszegés* az Isten gyógyító közelségébe vetett *bizalom elvesztése*.

Szent Pál ismételtelen szemünk elé állítja a bűnös világ törvényszegésből származó kétségbeesett helyzetét, amin csak *Krisztus tud változtatni* (Róm 1,8-3,26). Krisztus engedelmessége által meghaltunk a törvénynek, mely provokálta és érvényre juttatta a bűnünket, kiszabadultunk a törvény hatalma alól és Krisztus engedelmességébe kapcsolódva Istennek gyümölcsöt tudunk teremni. Krisztusnak köszönhető, hogy az ember teremtményi, történelmi életét többé már nem a bűn hatalma alatt folytatja. Az így megváltozott ember már nem esik kétségbe a szenvedés és az előtte álló halál miatt, mert Istenre épít, „aki föltámasztja a holtakat” (2Kor 1,3-9). Bizalma ismét teljesen Istenre épül.

Hogy a kétségbeesés bűn-e, erre a kérdésre csak abban az esetben lehet igennel válaszolni, ha valaki szabadon fordul szembe Isten szeretetével és irgalmával, s emellett mindvégig kitart (megátalkodottság!). Gyakran pont a kétségbeesés készíti az embert arra, hogy teljesen Istenhez forduljon. Számos panaszkodó zsoltár tanúskodik arról, hogy a kétségbeesés mint „halálos betegség” (S. Kierkegaard) új istenes élet kezdete lehet.

Adam Siegfried

→ alázat, bizalom, élet, helyállás, közömbösség, Isten akarata, Isten távolléte, krízis, lemondás, próba, sötét éjszaka, szenvedés, szorongatás

rigorizmus

A rigorizmus általános emberi jelenség. Alaphangulata a mélyen ülő bizalmatlanság, amiből fakadóan az ember a legtöbbet követeli önmagától, másoktól és a világtól. A *lét* és a *kell* polaritását egyoldalúan a *kell* oldalára billenti: aminek lennie *kellene*, azt fölébe helyezi annak, *ami van*. Az erkölcsi komolyság megfojtja a teremtményi örömet. A rigorizmus mottója lehetne: *Fiat lex, pereat mundus*, 'éljen a törvény, vesszen a világ'!

A rigorózus életfelfogás okát alapvetően a szeretet hiányának sokféle megtapasztalásában kell keresni. Az ebből származó félelmet a kényszerű szigor akarja kompenzálni.

A rigorizmusnak több fajtája van: az ember pszichikai-lelki erőinek megfelelően megkülönböztethető *értelmi*, *akarat*i és *érzelmi* változata; a célja szerint lehet *etikus* vagy *vallásos*; szociális jellege szerint lehet *személyes*-, *magán*- és *intézményes*. A rigorizmusnak ezek a változatai egymással kombinálva is előfordulhatnak.

Az Egyházon belül a rendszeres teológia a rigorizmussal főként az ún. erkölcsi rendszerekkel (tutorizmus, laxismus, probabilismus) kapcsolatban foglalkozott a XVII-XVIII. században. Keresztény formában mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy Jézus Krisztus örömhírét fenyegetéssé változtatja. Az egyházi rigorista nem becsüli sem az emberi szabadság isteni jellegét, sem a döntés szituációhoz-kötöttségét. A lelkipásztori türelmet a nevelő szigor váltja fel, és a bűnre mindig büntetés a válasz. A törvényt őrző rigorista szemében a szeretetről beszélni alakoskodás és félrevezetés. Az egyházi rigorista szívesen öltözik az otthonülő fiú szemrehányó szerepébe (vö. Lk 15,25-32). Bizonyos értelemben könyörtelen. Ennek példája időnként a szexualitáshoz való viszony.

Az egyházi rigorizmus állandó eleme az önigazolásnak és az ideologikus vallási meggyőződésnek. És mégis a megváltásra szorultság tagadásából belső szenvedés fakad. A rigorizmus jelenségében sajátos módon mutatkozik meg a *homo incurvatus in seipsum*, 'a magába csavarodott ember', és ezért a rigorizmus különös kifejezése a bűnös és megváltatlan létnek. Ezen csak a hit kegyelme tud segíteni. Az Egyház és az egyes hívő bátorítással, bizalomra neveléssel, az élet igenlésével, kapcsolatteremtő készséggel a kegyelem közvetítője lehet. A Jézus Krisztusba vetett hit ígérete és megtapasztalása annak, hogy érdemes szeretni Istent, a felebarátunkat és önmagunkat.

Hubert Windisch

→ bíraskodás, érettség, érték, étosz, képzés/nevelés, lelkiismeret, nemiség, regula, rend, szabadság, szeretet, vidámság

Romero y Galdamez, Oscar Arnulfo

Oscar Arnulfo Romero y Galdamez, San Salvador érseke 1917. augusztus 15-én született Ciudad Barrios-ban (San Miquel), és a Gondviselés Nővéreinek kórházi kápolnájában ölték meg a szentmise alatt 1980. március 24-én San Salvadorban. Azóta hazáján kívül is mint a szegények püspökét, a megkínzottak hangját, a nép jogainak prófétáját és vértanúját tisztelik.

Romero a megszokott egyházi karrier szerint három évig volt Santiago de Maria püspöke, amikor Rómában a vezető réteg és a nuncius ajánlására Chavez érsek utódjaként az előnyösebb helyzetű Rivera *Damas* segédpüspökkel szemben kinevezték. Hivatalbalépése a fővárosban (1977. február 22-én) nagyon feszült politikai pillanatban történt: a reformellenes Carlos Humberto Romero tábornok, aki választási csalással jutott hatalomra, az ellene tüntetőket véresen szétverte (30 halott, 400 sebesült), s a munkások, parasztok és egyetemisták különböző szervezetei a *Ligas Populares*be egyesültek.

E népi szervezet és a földmunkások jogaiért és felszabadító evangelizációjáért ölték meg 1977. március 12-én szentmisére menet a jezsuita Rutilio *Grande-t*. Barátjának ravatalánál fordult Romero a szegényekhez, elhagyta eddigi semleges álláspontját, s a nép oldalára állt, mert igazában azt üldözték. Grande „nyitotta meg a szememet a valóságra”, vallotta Romero; korábban ugyanis Grande prédikálta, hogy ebben az országban „ténylegesen törvényellenes dolog kereszténynek lenni”.

A korábban általa nagyon politikusnak tartott paptársaival együtt Romero megnyitotta az egyházmegyei kávéházat, és a menekültek számára jogsegélyszolgálatot létesített. Egyre gyakrabban látogatta a vidéki bázisközösségeket, ahol a hitoktatók és a szakszervezetiek ellen hajtóvadászatot rendeztek a halálosztagok. A rádióban közvetített vasárnapi prédikációban leleplezte az igazságot, a vallásüldözést, s végül felszólította a katonákat: „Hagyjátok abba a megtorlást!” A püspöki konferencián elszigetelődött, de a második római látogatás alkalmával több megértésre talált (A. Lorscheider bíboros). II. János Pál 1982. május 25-én Canterburyben századunk hat vértanúja egyikének nevezte.

Ludwig Kaufmann

→ bázisközösségek, ellenállás, fölszabadítás, nyomor, politikai tevékenység, szegénység, szolidaritás, tevékenység/szemlélődés

ROSSZ

A jó és a rossz alapvető etikai ellentétet jelöl, melyeket időnként megszemélyesítettek.

Bár a rosszat, a bűnt és a bajt életellenes, veszélyes dolognak tapasztaljuk, a rossz minősített etikai jellege miatt lényegesen különbözik a többnyire vallásos tartalmú bűntől és az inkább sorsszerű bajtól.

A Szentírás a rosszat egyidejűleg *istentelenségnek* tekinti. A rossz eredetének keresése az emberiség történetében nagyon különböző magyarázatokhoz vezetett. Az Ószövetségben a rossz eredetének több modellje van, amiben a rossz és a baj összekeveredik:

A *harag-modell* a bajt és a szerencsétlenséget Isten válaszában tartja az istentelenségre és az ember bűnére. Isten a világot jónak teremtette; a baj és rossz megtapasztalása a világban a többé már „nem jó” világ megnyilvánulása. A Szentírás első fejezeteinek különböző bűnbeesés-történeteiben belső tapasztalatokat és a jelent magyarázó modelleket látunk, melyek megmutatják az emberi szív és a történelem mindig jelen való és eredetéből magyarázható rosszságát.

A *sátán-modellben* a perzsa hatásra utaló dualista világszemlélet kíséretével találkozunk, mely szerint minden jó egy Jó Istennek, minden rossz egy rossz istennek köszönhető. Az angyalok bukásának elbeszélése a Kr. e. 1. századi zsidó-apokrif írásokból származik. Ez az egy Istenbe vetet hitet akarja megőrizni. A rossz realitása nem tagadható mindennapi tapasztalat. Ha a rossz egyedül az ember cselekedetéből nem magyarázható, akkor kézenfekvő, hogy megszemélyesített emberfeletti hatalomból kell kiindulni, aki – mint teremtmény és nem teremtő – az ember csábítója.

A világban lévő rosszal szembe kell szállni. Ennek az emberi feladatnak nehézsége abban áll, hogy maga az ember a bajt kvalifikált rosszá tudja változtatni, és az önmaga által előidézett rossz hatalmába tud kerülni. Az ember által előidézett rossz bűnné válik és idegen hatalommá, aminek uralmát érzi az ember.

A rossz visszavezetése pusztán a személyre és a rossz akaratra figyelmen kívül hagyja azt, hogy világunkban a rosszat strukturális eseményként és sorsszerű rossz hatalomként tapasztaljuk meg. A rossz egyszer úgy mutatkozik, mint egyetlen egyén cselekedete: általa az ember személyesen bűnös lesz és megfelelő módon felelősségre vonható. Mászor rossz történésnek mutatkozik, ami az embert csak belesodorja az igazságtalan és rossz cselekedetekbe.

Átvitt értelemben beszélhetünk az emberiség megtestesült rosszságáról a világban és a társadalomban. Az egyes emberek kudarcainak és bűneinek megvan a sajátos hatása az emberiség történetében. Olyan légkört teremtettek, amiben a hitetlenség, önzés, öngazolás és veszekedés táptalajra talál. Az ember már a személyes állásfoglalás előtt részese ezeknek a struktúráknak. Az eredeti és ösbűnről szóló tanítás egy kísérlet e ténynek kielégítő magyarázatára. E rossz hatalom kivetítésével a rosszságot megszemélyesítő ördögben találkozunk.

A Jézus Krisztussal elkezdődött megváltás ellenére megváltatlan világban élünk, amiben még a rossz hatalma uralkodik, bár végleges uralmát Jézus Krisztus megváltása megtörte. Anélkül, hogy kisebbítenénk az Isten és a rossz közötti lényeges különbséget, a bibliai tanítás az üdvösségről és megváltásról a rossz legyőzésére utal, ami Jézus Krisztus megváltásában már megtörtént, de még nem teljesedett be. Mélységes keresztény meggyőződés, hogy Jézus Krisztus megtestesülésével és kereszthalálával a világban levő rossz legyőzésére a megváltás és az üdvösség szempontjából legfontosabb dolog megtörtént.

Johannes Gründel

→ bűn, démonok, étosz, kereszt, kereszt misztériuma, megváltás, szenvedés, tevékenység, üdvösség, világ

rózsafüzér

A nyugati egyházban a rózsafüzér a legkedveltebb formája az ismétlődő imádságnak, melyben az Üdvözlégyet tízszer, ötvenszer, százötvenszer ismétlik.

A számok a zsolnározással kapcsolatosak. A 150 zsolnárt általában ötvenes vagy tízes csoportokra osztották. Bizonyos alkalmakkor pl. halottvirrasztáskor, gyónás után a szerzetesek a zsolnárok egy részét imádkozták, pl. 50 zsolnárt. A korai középkorban csak kevés olyan művelt ember volt, aki megértette a zsolnárt latin szövegét és zsolnárkézirattal rendelkezett. A többi keresztény a zsolnárt helyett megfelelő számú Miatyánkot vagy Üdvözlégyet imádkozott. Így alakult ki a szokás, hogy az 50 Üdvözlégyet egy számlálást segítő lánc igénybevételével imádkozták.

A *rózsafüzér* elnevezés egy régi, a XIII. században már ismert legendából való: egy Máriát tisztelő léleknek az volt a szokása, hogy a Szűzanyának rózsából koszorút kötött, s ezzel díszítette a szobrát. Egy napon látomása volt és figyelmeztetést kapott, hogy van más „rózsakoszorú” is, aminek jobban örül a Szűzanya: 50 Üdvözlégy elmondása. Az imádság rózsává lesz az Istenanya kezében, ezekből a legszebb „rózsakoszorút” fonja magának.

Ez a legenda korántsem vezet a rózsafüzér mai imádkozásának legfőbb értelméhez és jelentőségéhez. Ez az imádság ugyanis a Szentírásra támaszkodó, elmélkedő imádság, aminek központja a megváltás műve Jézus Krisztus által. A felfűzött szemek segítségével ötször 10 Üdvözlégyet mondanak, a tízes csoport elején Miatyánk, a végén Dicsőség áll, és ez köti össze a tizedeket. Minden egyes Üdvözlégybe beiktatják Jézus neve után a „titkot”, vagyis egy mozzanatot Jézus életéből és tanításából, pl. „Jézus, akit érettünk keresztre feszítettek”, vagy „...aki halottaiból feltámadott”. Az ember bizonyos értelemben Mária szemével nézi Jézus életét és működését, ezért a rózsafüzért Jézus-imádságnak is nevezhetjük. A késő középkorban volt 50 vagy akár 150 titkos rózsafüzér is. Így osztották fel Jézus egész életét és működését elmélkedési pontokra.

Ennek az imaformának jelentősége az, hogy az imádkozó az üdvösség titkairól elmélkedik. Nem elegendő a keresztény életet meghatározó igazságok értelmi tudomásulvétele. Mint mindent, ami az élet alakítására szolgál, a hitigazságokon is elmélkedni kell, és így kell befogadni a személyiség és a szív mély rétegeibe. A rózsafüzér ismétlődő elmélkedő imádkozása az elmélkedés egyszerű és hatékony módja, ami könnyen megtanulható és gyakorolható.

A rózsafüzér elterjedése a XIII. században Szent Domonkosnak és rendjének köszönhető, akit a hagyomány szerint maga a Szűzanya tanított a ma is imádkozott tizenöt titokra.

Rainer Scherschel

-> imádság, jámborság, Jézus-imádság, Mária, Mária-tisztelet, szív imádsága

rumináció, újra megrágás

kissé nyers, de kifejező *ruminare*, *ruminatio* 'kérődzik, kérődzés' szóval fejezik ki a régi szerzetesek és több egyházatya a Szentírás olvasás, a „lectio divina” egyik fokát. A *Lev 11,3* vagy *MTörv 14,6* versekben felsorolt tiszta kérődző állatokat a tiszta emberek allegoriájának tekintik, akik Isten szavát állandóan újra meg újra megrágják.

A rumináció gyakorlata az *Ez 2,8-3,1* verseire is támaszkodhat: „Te meg, emberfia, hallgass arra, amit majd mondok neked..., nyisd ki szád és edd meg, amit adok neked... edd meg ezt a tekerccset,... gyomrod eméssze meg és egész belső részed teljen el ezzel a tekerccsel, amit adok neked. Megettem és olyan édes volt számban, mint a méz.” Nagy Szent Gergely így magyarázza: „Bármit találunk a Szentírásban, meg kell enni... Szánk eszik, amikor Isten szavát olvassuk, bensőnk eltelik, ha az olvasva feldolgozottat megértjük és megőrizzük”.

A lelki Szentírás olvasás keresztény életünk fontos eleme, Istennel találkozásunk egyik lépcsője. Karthauzi Guigo elemeire bontja a ruminációt, amikor azt írja: „Az olvasás viszi szánkhoz az ételt, az elmélkedés megrágja és megőrli, az imádság észreveszi a jó ízét és a szemlélődés az a jó íz, ami örömet szerez és megújít”. (Scala Paradisi 1.)

Joggal mondhatta Szent Ágoston egyik prédikációjában: „Aki éjjel és nappal az Úr törvényén elmélkedik, az újra és újra megrágja és érzi szívének ízlelésével a szó jó ízét” (Sermo 149). Lassankint megtapasztalja, hogy „nemcsak kenyérrel él az ember, hanem minden igével is, amely Isten szájából származik” (MTörv. 8,3; Mk 4,4).

Bernhard Maria Lambert

→ elmélkedés, lelki szentírásolvasás, meditáció

S

semmi

[-> tagadás](#)

siralom

A siralom „eltűnt imaforma” (M. Limbeck): a teológiai imairódalom alig fordít rá figyelmet. Az élet mélységei (szerencsétlenség, kétségbeesés, Isten távolléte) ma többnyire csak a tőlük való „szabadítás kérésében” fordulnak elő és nem mint keserves panasz Istenhez és Isten előtt. Ezen amiatt is csodálkozhatunk, hogy a Bibliában sokszor szerepel a siralom.

Ószövetség: a siralom sokféle szövegben fordul elő, pl. imádságos segítségül hívás prózai szövegekben (Ter 25,22; 15,18), vagy a közvetítő siralma különösen Jób és Jeremiás siralmainak könyvében. A zsoltárok könyvében külön műfaj az egyéni (többnyire a betegség vagy az ellenség „fenyegetése” miatt) és a népi siralom.

Az egyéni siralom szerkezete: megszólítás és bevezető segélykérés, hármas panasz (az ellenség, a magam helyzete, Isten távolléte miatt), a bizalom megvallása, és a többnyire kettős kérés: „hallgass meg!”, „ments meg!”.

Ez a szerkezet a siralom dinamikáját mutatja: az imádkozó azzal fejezi be, hogy utat talált az élő Istenhez. Ez a változás nem azáltal megy végbe, hogy az imádkozó megnyugtató és elhallgattató erős indulatait. Épp ellenkezőleg: szabadjára engedi, megfogalmazza, felerősíti és ezáltal lesz úrrá rajtuk.

Az Istennel szemben emelt heves panaszoknak is megvan a helye az imádságban (Zsolt 22,16; Siral 2,4-5; Jer 20,7-11; Jób 9,22-23). A Zsoltárok könyvében egyetlen helyen még az a tapasztalat is megszólal, hogy az imádkozónak nem maradt egyebe csak a sötétség és Isten távolléte (88,19).

Újszövetség: az ősegyház is megőrizte a zsoltárimádságot és ezzel a siralmakat is; még a föltámadás fényében is jogos és szükséges a siralom, mint imafajta. A 22. zsoltárban („Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem ?”) az evangelisták Jézus sorsát ismerték fel (Mk 15,24.29.34; Mt 27,35.39.43.46.). Jézus „hangosan kiáltozva, könnyek között imádkozott” és „a szenvedésből engedelmisséget tanult” (Zsid 5,7-8).

Mai jelentősége: az imádságos élethez hozzátartozik a siralom is. Isten, aki komolyan veszi az embert és a válságban szót ad ajkára mint a siralom címzettje bizonyítja, hogy köze van az élethez. A siralom gyakorlása erősíti az érzékenységet és segít abban, hogy a magunk és mások fájdalmát ne nyomjuk el, hanem Istennél keressünk rá gyógyulást.

Ursula Struppe

→ boldogság, érzelem, fájdalom, Isten távolléte, nyelv, sóhajtozás, szenvedés, Zsoltárok könyve

sóhajtozás

A sóhajtozás fogalmát nem könnyű elhatárolni a *zokog*, *sóvárog*, *vágyódik*, *szomorodik*, *bánkódik* fogalmaktól. Az ember spontán reakciója a szenvedés, fájdalom, szomorúság, aggódás vagy vágyódás helyzeteiben.

Az Ó- és az Újszövetség az embert az Istennel való viszonya alapján tekinti: a görög felfogás szerint az istenek az emberrel együtt részei a kozmosznak, az igaz Isten ellenben a világ és az ember Teremtője, aki rajtuk és általuk tevékenykedik és keresi a párbeszédet velük. Az ember fölismeri, hogy Isten megszólítja és választ vár tőle. Bár az egész ember adottsága az életerő és a bölcsesség, közvetlen életvágyat hordoz a szívében, s mint az Isten képmása köteles az állatokról és a növényekről felelősen gondoskodni, mindezek ellenére állandóan szem előtt kell tartania emberi bűnösségének és végeességének szempontját is : „Éveinket egyetlen sóhajként éljük át” (Zsolt 90,9).

Biblikus felfogás szerint az emberi élet mindig a siker és a kudarc, a jó- és balszerencse feszültségében zajlik. Mivel Izrael emberi élete Isten jelenlétében zajlik, jó- és balsorsa egyaránt kapcsolatban áll Istennel. Nincs vigasztalóbb, mint annak tudata, hogy egész életünk Isten oltalmazó, de büntető kezében is van. Ez az alabizalom teszi lehetővé, hogy az emberek minden élethelyzetben hálával és vágyakozva emelhetik tekintetüket Istenhez. Ha úgy érzik, életük veszélyeztetett, zavart vagy elrontott, panaszkodnak az Istentől elhagyatottság miatt és Isten megmentő segítségét kérik.

A sóhajtozás többnyire önkénytelen kifejezése az ilyen panasznak: pl. a vajúdó asszony sóhajtozása és jajgatása a gyermek születésénél (Jer 4,31), a személyes fájdalom érzése (Zsolt 5,2; 55,18, 77,4; vö. 13; 30; 40); a haláltusában (Ez 26,15) és a halott siratásában (Jud 14,16). Még nyilvánvalóbb lesz, amikor a sóhajtozás a bűnbánat jele (Iz 30,19; Jer 31,18; Mal 2,13) és imádság lesz Istenhez (Zsolt 79,11; 77,4). Elsősorban a próféták sóhajtoznak a nép mély lelki nyomora miatt, mert ők látják Isten történelmi ítéletét és az eszkatologikus eseményeket (Iz 24,7; Bölcs 5,3). „Te pedig, emberfia, sóhajts megtört szívvel! Sóhajts keserűséggel telve a szemük láttára! Ha megkérdezik tőled: miért sóhajtozol? – mondd nekik: mert olyan hír jön, amitől minden szív megszakad...” (Ez 21,11). Isten meghallgatja az egyén (Tób 3,1) és az egész nép sóhajtozását (Kiv 2,24; 6,5) és boldog jövőt ígér, amiben már nem lesz több sóhaj és panasz (Iz 35,10; 51,11).

Szent Pál számára a kiválasztáson alapuló istengyermekség nemcsak Izrael kiváltsága (Róm 9,4-13), hanem minden krisztushívő megmentése is (Róm 10,5-15). Mivel szerinte minden Krisztusban és Krisztus által történik, a jelenlegi szituációban okot talál hármassóhajtozásra: az egész teremtés, a hívő és a Lélek sóhajtozására (Róm 8,22-27).

Kevés eltéréssel ugyanígy tekinti a kérdést Szent Márk (7,34), a Zsidó levél szerzője (13,17) és Szent Jakab levele (5,9) a sóhajtást.

Adam Siegfried

→ boldogság, fájdalom, ítélet, siralom, szomorúság, teremtés, teremtmény, üdvösség

sötét éjszaka

Az *Isten távolléte* kifejezéssel a mai teológia egy egész korszakot jellemez („korunk eltávolodása Istentől”, „Isten halála a szekularizált világban”), vagy esetenként „Isten elrejtőzködése” szinonimájaként használja. Emellett létezik az egyén belső, személyes tapasztalata: eszerint a *sötét éjszaka* a „hit sötétjében” folyó vallásos élet, ami annyit jelent, hogy nem érezzük a lélek érzékeivel az isteni valóságot és nem tudunk kapcsolatot teremteni vele.

A „sötét éjszaka” a lélek átmeneti vagy tartós állapota, és ilyen érzésekben nyilvánul meg: „már imádkozni se tudok... bennem minden száraz és üres... semmi sincs, ami betöltsön...”. Alapérzése az Istentől elhagyottság szorongó, fojtogató félelme, vagy az elkárhozás miatti rettegés; s az egész érzésvilágot betölti a fájdalmas vágyódás azután, „akit szeret a lelkem” (Én 3.1). A megtévesztésig hasonló klinikai depressziótól az különbözteti meg, hogy pozitív vallásos élmény előzi meg: a szerető Isten közelségének érintése, vagy legalább az abszolútum megsejtése.

Már az ószövetségi imádkozóknak is vannak ilyen sötétség-élményei. Klasszikusan jut kifejezésre Jóbnaál és a siralmakban (Zsolt 13; 22; 42; 63; 130), képszerű leírása Jónás a halgyomrában (2,1-11). Hogy Jézusnak is voltak sötét órái, azt megsejthetjük a kísértés történetéből (Mt 4,1-11) és nyilvánvalóan láthatjuk a kereszten (Mt 27,46).

Az egyházatyák reflektálni kezdenek erre és különbséget tesznek kétfajta sötétség, a *szkotosz* és a *gnophosz* között. Az elsőt magyarul *elsötétülésnek* mondhatnánk, s ez az Istentől való személyes elfordulás következménye; a második a *sötétség*, ami Isten kegyelmi ajándéka. Isten az emberhez istenségének teljes fényével fordul és ezzel úgy elvakítja, hogy az ember ezt sötétségnek éli meg. A sötétségélmény tehát istenélmény, a „tisztulás” intenzív fázisa, hogy előkészítsen az isteni fény látására. Pszeudo Dionüsziosz (500 körül) „misztikus teológiájába” fölvette ezt a gondolatot, és ezzel értékes tájékoztatást adott a következő századoknak.

Az első „pszichológiailag” és teológiailag részletező leírást Keresztes Szent János (+1591) adta. Ő a lelki életet az átvirrasztott éjszakához hasonlítja, mely az elmúlt és az elkövetkező napot köti össze. Az alkonyodáshoz, a feltartóztathatatlan elsötétedéshez hasonlítható az élmény, amikor az ember megsejti Isten jelenlétét; a nappal vélt „napjai” elhalványulnak, ami beteljesülést ígért a vágnak és az érzékekben „szikrázott”, a „belső fény” láttán relatív lesz; fájdalom tölti be a lelket, többé már meg nem állítható elmagányosodás, amelyben „tökéletesen eltűnnek a dolgok”. Keresztes Szent János ezt a fájdalmas érzést „az érzékek éjszakájának” nevezi. Az éjfélnek a „szellem éjszakája” vagy a „hit éjjele” felel meg. Ez a legfájdalmasabb „sötét éjszaka”-élmény, melynek során az újdonság, ami az ember bensőjéből lépett az életébe – az Abszolút megsejtése az értelemben és Isten megérintése az érzületben –, most elsötétedik: az ember az ég és a föld között lebeg, az elmúlt nap nincs már többé és az új még nem látható. Az ilyen éjszaka-élmény a tehetetlen letargiától a mélyes kétségbeesés lépcsőfokainak intenzitását érheti el. Csak egy marad meg, az Isten által megsebzett szív, az a biztos tudás, hogy kevesebb már nem elegendő, mint az istenélmény. A „puszta hit” kihívása ez. A sötét éjfélt a „napvilágot közvetlenül” megelőző „hajnalhasadás” követi. Ez új szerető megismerést hoz magával: az elmúlt nap vallási elképzelései és istenképe elveszíti szűköségét, az értelem kitágul Isten, az Ő igazsága és világa számára: a „lélek szubsztanciája” olyan szeretetet tapasztal meg, ami mindent új fénybe merít... Mégis Keresztes Szent János ezt az élményt „éjszakának” nevezi, – és ez az éjszaka „az Isten”. Isten az emberi értelem és a tapasztalat számára mindig a megfoghatatlan. Ő az új nappal napja, aminek világosságát csak az Ő szeméhez hasonló szemek láthatják. Keresztes Szent János – meggyőződve arról, hogy Isten mindig ad kegyelmet a lélek kereső

készségének – arra a gondolatra jut, hogy az Isten által előidézett „passzív éjszaka” a dolgok, az istenképek és lelki élmények elhagyásával, teljesületlenül maradt vágyódás elfogadásával „aktív éjszakává” alakul.

Az újkor nagy imádkozói, mint pl. Marie de L'Incarnation, Lisieux-i Szent Teréz, Simone Weil, Edith Stein, Dag Hammarskjöld, Thomas Merton, Reinhold Schneider stb. Keresztes Szent Jánosnál kaptak eligazítást, és írásaikból tudásunk gyarapodhat a lelkiélet e nehezen leírható és magyarázható jelenségével kapcsolatban.

Reinhard Körner

→ istenélmény, istenkeresés, Isten távolléte, kételkedés, pusztta, rezignáció/kétségbeesés, tagadás

spiritualitás

→ keresztény lelkiiség

stigma

A görög stigma szó, véd- és tulajdon-jegyvet jelent, amit az állatok, rabszolgák, katonák bőrébe sütöttek bele. A keresztény szóhasználatban Krisztus sebei az emberi testben, mégpedig a szó szoros értelmében az öt sebhely, tágabb értelemben Jézus szenvedéstörténetének testi nyomai vagy jelei (pl. az ostromlás sebei, vérrel verítkezés).

Pál apostol a *Gal 6,17*-ben Jézus stigmáiról beszél, mely a körülmetélésnél és a keresztségnél is jobban jelzi különös megbízását és a Jézus halálából és feltámadásából való részesedését. Statisztikailag ritkább a nőknél a szűkebb értelemben vett stigmata, és többnyire érzelmi háttérű misztikával fordul elő. Rendkívül jellemző Assisi Szent Ferenc stigmatizálása: élete vége felé testében is megjelent az, ami a lelkében már régebben megtörtént, a misztikus keresztfeszítés, a megtestesülés közössége a végsőkig. Napjaink széles körben ismert stigmatizáltjai a kapucinus Pater Pio, Konnersreuthi Teréz és Franciaországban Marthe Roblin.

A stigmatizáció mindig szoros összefüggésben van az érzékeny vallásossággal; föltételezi (vagy megelőzi) a teljes megtérést, kemény aszketikus előzi meg, látomások és eksztatikus állapot kíséri. Megítélésüknél a szellemek megkülönböztetésének szabályai érvényesek.

A stigmák orvosi szempontból tekintve lelki eredetű testi jelenségek, amelyek létrejötténél külső és belső tényezők játszanak közre. Ha elkerüljük az egysíkú fundamentalista és naturalista magyarázatot, teológiailag azt mondhatjuk, hogy bizonyos természetes diszpozíciók alapján a lelki események a testben is megnyilvánulhatnak. Lelki ajándéknak, karizmának tekinthetők és a közösség szolgálatára adatnak. Arról tanúskodnak, hogy Isten a „hús-vér” egész embert hívja az üdvösségre és Jézus követésére. A stigmákat a megtestesülés, az inkarnáció és a feltámadás teológiájába ágyazottan, minden excentrikus vagy babonás félreértést kiküszöbölve kell magyarázni. Ezen kívül a keresztény hit logikája szerint el kell gondolkodni azon, hogy nem azonos az egészség és a szentség, a neurózis és a lelki tökéletesség. A stigma hittel magyarázva mindig helyettesítés és szolidaritás a föld minden stigmatizáltjával, szenvedőjével és társadalmilag kitaszítottakkal.

Gotthard Fuchs

→ aszkézis, eksztázis, lelkek megkülönböztetése, misztikus halál, pszichológia

stúdium

[→ tanulmány](#)

sugalmazás, inspiráció

Az *inspiráció* napjaink számos spirituális, valamint egzotikus-ezoterikus mozgalma következtében rendkívüli időszerű lett. Könnyed elfogulatlanság figyelhető meg (és ez nem új!) a szó használatában mind a transzcendens (a sátánizmusig bezárólag), mind az evilági jelenségek megnevezésére. Az inspiráció (a latin szó 'belelehellés'-t jelent) már az ókori keleti vallásokban (hinduizmus, zsidóság, iszlám) és a görögöknél is megtalálható az embert fölülmúló hatalom részéről történő hatás és befolyásoltság kifejezésére.

Érdemes két ténytet kiemelni: általánosan elterjedt vélemény és meggyőződés, hogy istenségek a kiválasztottakat felvilágosítják a világ és az emberek eredetéről és végéről. Alig kételkedik bárki is, hogy Pythia (a delfi-i jósnő) a földhasadékon át kiáradó látnoki erővel jövendölt. Plátó, aki elsőnek kísérelte meg rendszerezni az inspiráció jelenségeit, a jövendölő, költői és prófétai inspirációt olyan folyamatnak tekinti, ami teljesen megváltoztatja az embert. Isteni lélek lakik a testükben és ösztökéli értelmüket. Így kerülnek az isteni lelkesülés állapotába, extázisba, isteni elragadtatásba stb. Az inspirációnak ezek az elemei ma is hasonlóan hangzanak az általános szóhasználatban.

A keresztény inspiráció-fogalom gyökere a Szentírásban van. Itt nem hatalmasabb, isteni erő ragadja meg az embert, bármilyen befolyásolásról van szó, hanem a fogalom azon a meggyőződésen alapszik, hogy a Szentírásban Isten szavával találkozunk.

1. *A Szentírás tanúsága.* Már az Ószövetség szerint Jahve lelke *lelkesíti* át a világmindenséget, s főleg azok mellett áll, akiknek nehéz feladatokat kell teljesíteniük, mint a bírácoknak (Bir 6,36), a királyoknak (1Sám 16,13), és a művészeknek. Isten szavának igazi hordozói azonban a próféták (Iz 6,6; Jer 1,8; Ez 11,5; Zak 7,12). Ők a „száj” (Iz 30,2; Jer 15,19), mely által Jahve ítéletet és üdvösséget ígér (Iz 40,5). Az isteni törvény – Izrael figyelmeztetésére följegyzett – szavának (Kiv 34,27) földadata, hogy tanúság legyen az eljövendő nemzedékek számára (Iz 30,8).

Az Újszövetségben találjuk az egyetlen helyet, mely kifejezetten az inspirációról szól: „Te azonban tarts ki amellett, amit tanultál... gyermekkorod óta ismered a Szentírást... minden Istentől sugalmazott írás hasznos...” (2Tim 3,14-16). A Lélek és a szó együttes látása, amely már a száműzetés utáni ószövetségi szövegekben is előfordul, más újszövetségi helyeken is megtalálható (1Pét 1,10-12; 2Pét 1,16-21). A Szentírásból sugárzik a meggyőződés, hogy szoros kapcsolat van a Lélekkel telt személyek és az istensugallta szavak között: ugyanaz a Lélek szólaltat meg és hozza létre a Szentírást. Aki az Írást veszi kézbe, Isten szavát tartja a kezében!

2. *Az egyházi hagyomány tanúsága.* Bár a szentatyák a biblikus írókat az Isten kezében lévő szerszámokhoz (íróvessző, lant, citera) hasonlították, nem foglalkoztak azzal, hogy pontosabban vizsgálják az isteni és emberi szerzőség viszonyát. Az inspiráció tanának bonyodalmas dogmatörténeti ügyével foglalkozó II. Vatikáni Zsinat kinyilatkoztatás határozata hangsúlyozza: az Egyház az Írást szentnek tekinti, „mert a sugalmazó Szentlélek hatása alatt készült”, azaz „Isten a szerzője”. Bár a sugalmazás leírói „hűségesen és tévedések nélkül tanítják az igazságot, amit Isten a mi üdvösségünkért a Szentírásban írásba akart foglalni”, egyúttal ők „igazi szerzők” is (DV 11). Jóllehet ebből adódóan előfordulhat, hogy bibliai mondatok, melyek semmi összefüggésben sem állnak „a mi üdvösségünkért kinyilatkoztatott igazsággal”, emberi tévedéseket tartalmaznak, mégis helytelen lenne a Szentírás bizonyos részeit isteni, más részeit emberi eredetűnek mondani. Amint egy zene egyszerre teljesen a szerzőé és az előadóé, sőt a hangszeré, éppúgy a Szentírás is teljesen az embertől és az Isten Lelkétől származik.

3. *Az inspiráció jelentősége a hívő életben.* A Szentírásnak joggal van a legnagyobb tekintélye az egyházi spiritualitásban. Az „Úr testeként” tisztelik, amit az egyház, az „élet

kenyereként” „Isten szavának és Krisztus testének asztaláról” oszt szét. Az egyházi közösséghez hasonlóan az egyes hívő lelki életének is feléje kell irányulnia, belőle kell táplálkoznia és be kell vonnia az Istennel való szeretet párbeszédébe.

Épp a kinyilatkoztatásról szóló zsinati határozat járult hozzá a „lelki tavaszhoz”, ami a liturgiában felértékelte a Szentírás szerepét, s ezzel még inkább befolyásolta az igehirdetést. A katolikus világban már a zsinat idején mindenütt bibliacsoportok alakultak, amelyekben az emberek az Isten Igéjének tükrében közösen vizsgálták életüket. A teológia is központi feladatának tekintette a Szentírás tanulmányozását. Újból felfedeztük, hogy Isten igéje „az Egyház számára a fennmaradás és az élet, az egyház gyermekeinek pedig a hit ereje, a lélek tápláléka és a lelkiélet tiszta lepecsételhetetlen forrása” (DV 21).

Adam Seigfried

→ biblikus lelkiség, ekstázis, ezoterika, gnózis, interpretáció, Isten Igéje, kinyilatkoztatás, lelki szentírásolvasás, megismerés, Ószövetség, prédikáció, Újszövetség

Suso, Heinrich Seuse

Heinrich Seuse vagy Suso Konstanzban született 1295. március 21 körül és 1366. január 25-én halt meg Ulmban. 1308-ban 13 éves korában lépett a domonkosok kolostorába, öt évvel később kegyelmi élmény hatására *megettért* és az „örök bölcsesség szolgája lett”. Konstanzban megkezdett tanulmányait Strassburgban és a rend általános kölni főiskoláján mélyítette el. Talán már Strassburgban, de legkésőbb Kölnben megismerte Eckhart mestert, aki higgadtságra intette, s ezzel átsegítette a hivatásával kapcsolatos kétségeken is. Suso szentként tisztelte Eckhartot és igazhitűségét védelmezte a *Büchlein der Wahrheit* c. könyvében, de megkülönböztette az Eckhart által tanított igazi higgadtságot a szabadgondolkodó testvérek higgadtságától. Eckhart melletti állásfoglalása lehetett az oka, hogy a rendi általános káptalan előtt Maastrichtban, vagy Utrechtben igazolnia kellett magát. Nem engedték meg neki, hogy Párizsba menjen és teológiai magiszter legyen. Ezért 1335-től fáradhatatlanul lelkipásztorkodott a Felső-Rajna menti domonkos kolostorokban és Svájcban.

Konstanzban a pápához hű domonkosok – akik a Bajor Lajos császár miatt kimondott pápai interdiktumot tiszteletben tartották, s ezért száműzetésbe kényszerültek – 1343-44-ben priorrá választották. Konstanzba visszatérte után súlyosan megrágalmazták. Ártatlansága bebizonyosodott, ennek ellenére büntetésül az ulmi konventbe helyezték.

Életműve fennmaradásához nem kis mértékben járult hozzá hűségese tanítványa, Elsbeth *Stagel*, a Winterthur melletti Töss domonkos apácája. Ő gyűjtötte össze leveleit, jegyzeteket készített a vele folytatott beszélgetéseiből. Az így feljegyzett anyagot használta fel Suso önéletrajzában (*Vita*) megírásához. Fontosabb művei még a „*Büchlein der ervigen Weisheit*” (1328) és az ehhez közel álló „*Horologium Sapientiae*” (1334). Provinciálisának, Bartholomaeus von Bolsenheim unszolására írásait hivatalos *Exemplar*-ba foglalta.

Vita c. életrajzában regényes vonásai is vannak, az elbeszélési formát a lovagregénytől kölcsönözte. Az örök bölcsesség apród szolgálatában helytálló szolgáját lovaggá ütik. Az apródszolgálat a Krisztus kedvéért önként vállalt nagyon kemény aszkézis, szenvedés és bűnbánat ideje. Suso *lelki lovagként* fogadta el az Istentől küldött szenvedéseket. Csak a kereszt szenvedéseinek megismerése által lehetséges a Feltámadott dicsőségének megismerése. Suso passió-misztikája a keresztény ember életében a szenvedés megértésének iskolája lehet. A szenvedéssel sújtott ember útítarsa akar lenni. Ezért meséli el Suso életének „eseményeit”. Mivel tanításnak és útbaigazításnak szánta, lényegtelen, hogy Suso példának szánt történeteit valóban átélte-e.

Suso teológiája nem csupán a domonkosok hagyományhoz, hanem Szent Bonaventura teológiájához is kapcsolódik. Teológiai nyelvére a képek, színek és virágok, főként a rózsaszimbolikája jellemző. Cellájában képeket akasztott fel, hogy ezeken elmélkedjen. Az *Exemplar* illusztrációiként készített képvázlatok a XV. századi fametszetek mintaképei lettek. A *Vita* végén azonban – Elsbeth Stagellel szemben – Suso e szavakkal relativizálja a képeket: „Képpel üzd el a képet”, mert Isten lényegi titkának mélysége és a misztikus egyesülés előtt elhalványul minden kép.

Willehad Paul Eckert

→ aszkézis, bölcsesség, képelmélkedés, német misztika, szenvedésmisztika

Sz

szabadság

A szentírásai mondat: „Testvérek, meghívástok szabadságra szól” (Gal 5,13) minden keresztény antropológia és spiritualitás alapja. Nincs és nem is lehet olyan Isten képére teremtett személy, aki nem szabad. A szabadság teszi lehetővé a teremtés értelmét: „A szabad lények megteremtésével akarta Isten, hogy megvalósuljon az az igaz szeretet, ami csak a szabadság alapján lehetséges” (II. János Pál).

De mi a szabadság? Az ember hajlamos erre a válaszra: az szabad, aki mindent megtehet, amit csak akar, független mindenféle törvénytől. Bármilyen fontos is ez a „mentesség” mindenfajta belső és külső kényszertől, a szabadság lényege akkor kezd megmutatkozni, ha választ kapunk a kérdésre: „*mire szabad az ember*”? Szabadsága ugyanis nem arra szól, hogy szüntelenül válogasson, mit is tegyen (quaerere bonum), hanem arra, hogy véglegesen a szeretet mellett döntsön (quiescere in bono). Emellett a szabadság elválaszthatatlanul kötődik az igazsághoz és a jósághoz.

1. *A bűn rabszolgasága és a megváltás.* Ha a szabadság teljessége Isten szeretete, akkor az Istentől elfordulás szükségszerűen tragédiába torkollik. Az ember szomjazza a szabadságot, de úgy, hogy „azt képzelettel, ha volna Isten, akkor Isten korlátlanul szabad volna, ő tehát, az ember olyan akar lenni, mint az Isten.” (Ratzinger) De az ember épp azért, hogy elszabadul az erkölcsi törvénytől és Istentől független akar lenni, összetöri tulajdon szabadságát.

Amennyiben Krisztus arra képesíti az embert, hogy a „Szentlélek vezesse” és ezáltal azt tegye, amit valójában akar és amire hivatott; szabaddá teszi a „testtel” és annak törekvéseivel szemben, hogy uralma alá hajthassa (Gal 5,15). A Krisztus által hozott szabadság a Szentlélekben visszaadta nekünk a képességet, amit a bűn elrabolt, vagyis azt, hogy Istent mindennél jobban szeressük és neki éljünk. Mivel Isten minden parancsa szeretetből való és abba torkollik, nincs végső ellentmondás a parancs és a szabadság között; még akkor sincs, ha a bűnt elkövető ember a parancsot korlátnak látja. A parancs ugyanis átvezet a bűn szolgátságából az igazság szolgálatára (Róm 6,15).

2. *A „szabadság valamire” ki nem kényszeríthető és el nem pusztítható.* Az ember legmélyebb cselekedeteit (hit, imádás, szeretet, a kereszt elfogadása, stb.) nemcsak szabadon kell végrehajtani, hanem *másként egyszerűen nem is lehetséges*. Anélkül, hogy az Egyház közömbös lenne a sok korlát iránt, ami a szabadságot a világ részéről sérti, első és legfontosabb feladata azt a belső szabadságot hirdetni, amit a világ semmiféle bilincsel meg nem köthet. Krisztus a keresztfán és a vértanúk a kárpadon a radikális megvalósítói ennek a szabadságnak. Minden aszkézisnek és spiritualitásnak az a jelentősége, hogy egyrészt el akarja juttatni az embert a szeretet belső szabadságára, másrészt azt akarják elérni, hogy a törvényt (ti. a szeretetet) az igazság szerint értelmezze és ennek megfelelően éljen.

3. *A lelkiismereti szabadság–szabadság a lelkiismerettől.* Az a tény, hogy az Istentől kapott szabadságot nem lehet sem kényszerrel, sem erőszakkal csorbítani, még nem ad menlevelet az ember lelkiismereti és más fontos alap-szabadságának semmibevételére. Hogy megtalálhassa az igazságot és emberi méltóságát megőrizhesse, az embert nem szabad semmiféle külső módon kényszeríteni (II. Vat. zsinat). XVI. Gergely 1832-ben nem a lelkiismereti szabadságot ítélte el, hanem a *lelkiismerettől független*, hamis szabadságot, amelyik nem az igazságot keresi, amint ezt H.J. Newman bebizonyította. Ilyen értelemben a „tévedés szabadsága” valójában a „lélek halála” (Szent Ágoston)

4. *Szabadság a lelki életben.* A szabadság a szeretetre szól. Ugyanakkor éppen a szeretet és a többi szellemi-lelki érzelm fölött (öröm, bánat, szomorúság stb.) nem rendelkezhet „szabadon” az ember: ezeket nem lehet úgy „csinálni” és megparancsolni, mint bármilyen más, külső cselekvést. Mégis mindezek az érzelmek az emberi szabadsághoz tartoznak: „indirekt” szabadságra van szükség, hogy talajt készítsen a jó érzelmeknek, és a „közreműködő”, illetve „ellenálló” szabadságra azokkal az érzelmekkel szemben, amelyek kérdezetlenül „jelen vannak” a lélekben és szükségessé teszik az állandó személyes kontrollt (vö. Szalézi Szent Ferenc hasonlatát az akaratnak az érzelmekkel kötött házasságáról).

Az egészséges spiritualitáshoz tartozik, hogy ne kényszerítse ki azt, ami nem tartozik a szabad akarat hatáskörébe, hanem tiszteletben tartsa a lelki életben a szabad akarat határait.

5. *Szabadság és engedelmisség.* Mindenféle engedelmisség, még a vallási területre tartozó is másodrendű az ember eredeti, szabadságra meghívottságával szemben. A szolgaság ellentéte, az engedelmisség csak akkor keresztény erény, ha a szeretet engedelmissége, amely nem csupán nem töri meg a szabad akaratot, hanem épp a szabad akarat Istenre vonatkozó döntésének megvalósítója és megszilárdítója. A szabadság feloldása az abszolút vak engedelmisség értelmében mindig erkölcstelen. Másrészt az ember vágyódik az engedelmisségre és szeretni tudja azt, ha az engedelmisség annak a célnak a szolgálatában áll, amire az ember szabadon törekszik: végleges, szabad, szeretetteljes kapcsolatra Istennel.

Az engedelmisség szabadság nélkül kényszer és elidegenedés; a szabadság engedelmisség nélkül önkényeskedés. Csupán az szabad, aki lelkének minden erejével Krisztushoz kötődik.

Andreas Laun

→ alázat, bűn, döntés, elidegenedés, ember, engedelmisség, érzelm, hit, igazság, igazságosság, imádás, istenképeség, lelkiismeret, megbecsülés, parancs, szeretet, teremtmény, tisztelet

szakrális/profán

A latin *sacer*, 'megszentelt' szóból alkotott újlatin műszó, a *sacralis* mindazt jelenti, ami a szentre vonatkozik: kultusz, rítus, mitikus tanítás, szenteléssel vagy áldással kiválasztott személyek és tárgyak.

Ezzel szemben *profán* mindaz, ami a szakrális szférán kívül van (a profán szó a *pro*, 'előtt' és a *fanum*, 'szent liget, terület' összetétele).

A vallásos ember arra törekszik, hogy a „profán” világban bizonyos „szakrális” területeket elkülönítsen. Ezen a területen próbál közeledni a „részben félelmetes, részben ellenállhatatlanul vonzó” misztériumhoz, az Istenéhez számára csak nehezen utánozható „isteni félelemmel” (Rudolf Otto).

1. *A szakrális/profán fogalompár a Szentírásban.* Az Ószövetségben a szakrális/profán fogalompár szorosan érintkezik a tiszta/tisztátalan fogalompárral, mert a szakralitás – mint a Szenthez, azaz Isten istenségéhez kötődő kultusz lényeges vonása – rituális tisztaságot követel. Mindaz, ami tisztátalan és szenttelen a profán területhez tartozik. Szakrális mindaz, ami a legtágabb értelemben véve az isteni szférához tartozik, tehát nemcsak Isten égi trónusa, hanem a földi is a templomban (vö. Zsolt 11,4). Az Ószövetség is ismer „szent helye”-ket, ahol Isten megjelenik e világban. A legkiemelkedőbb ezek közül az „égő csipkebokor” (Kiv 3,5; vö. Józ 15,15; Kiv 19,9; Ter 28,10), a szövetség szekrénye és sátora. Ezekon kívül előfordulnak szent helyként hegyek, kövek, fák és városok. A babiloni fogság után a jeruzsálemi templom lett a zsidók számára *a szentély*.

Az Újszövetségben az Istenország meghirdetésével a „szent” új lényeges vonása kerül előtérbe. Szent mindaz, amit Krisztus a Szentlélek által tesz. A „szentnek” azóta személyes jellege van és teljesen Krisztusra összpontosul. A profán ezzel szemben a bűn fogalmában jelenik meg mint nem szent.

2. *A szakrális/profán fogalompár ma.* A minden vallásban ismert szakrális-profán fogalompárt a kereszténységen belül nem egységesen ítélik meg. Néhány teológus alkalmatlannak tartja a sajátosan keresztény világértelmezés kifejezésére, mert a keresztény hit az Isten teremtette valóság autonómiáját egyetlen ponton sem akarja áttörni. Ők a Teremtő és a teremtmény közötti éles határt hangsúlyozzák, és ez nem engedi meg a teremtésen belüli szakrális szféra elismerését. A földi valóság a velejéig profán. Ezzel szemben mások a legutóbbi idők ökológiai problémái láttán arra emlékeztetnek, hogy a földi szakrális szféra elismerése megszabadíthatná a modern embert a rosszul értelmezett, önmagát hangsúlyozó autonómiától.

A *szakrális* problémája ma, a programmá lett profanizálás láttán élesebben jelentkezik az Egyház számára. Hogy mennyire előre haladt a deszakralizálás folyamata, azt fényesen bizonyítja a mai vita a vasárnap szentségről. A vallásos ünnepektől eltekintve ugyanis a vasárnap az egyetlen szakrális maradvány a különben profán hétköznapi időben. A szakrális visszaszorítása természetszerűen összefügg az újkori racionalitás uralmával. Ott, ahol a minőségi-átélt dolgokat kiszorítja egy minden különlegességet egy szintre süllyesztő mennyiségi-matematikai világszemlélet, ott nem sok hely marad a szent helyek és szent idők elismerésére. Úgy tűnik, hogy a szakrális idegen testté lesz a modern világban.

Ilyen szempontból nézve a szakrális szféra intézményes megőrzését az Egyház jövőbeli feladatának kell tekintenünk, mert az eleven lelkiség feltételezi a nem profán valóság elismerését. Az isteni üdvözítő tervhez igazodó Egyház a szent örök szférájára való emlékezéssel őrzi meg a humán-spirituális lényegét a profán világba elmerülő racionalis tervezés rövid lélegzetű, mindent eszközzé aljasító irányzatától.

Az „elpusztíthatatlanul szent” Egyházban minden hívő a szentségre hivatott (vö. 1Tessz 4,3; Ef 1,4). A jelen kort akkor nevezhetnénk joggal deszakralizált kornak, ha az Egyház, „a Szent helye”, többé már nem léteznék.

A szakrális és a profán területek közötti egészséges egyensúly helyreállítására mind az egyéni, mind a közösségi életben szükség van. Egyrészt el kell utasítanunk azt az újpogány követelést, mely a földi valóság autonómiája érdekében a kozmoszt teljesen szakralizálni akarja; másrészt nem szabad a teremtést egy emberi élethez méltó jövő kedvéért védtelenül kiszolgáltatni a profán hatalmaknak.

Wolfgang Gantke

→ Egyház, kultusz/istentisztelet, misztérium, szekularizáció, szent, tér, teremtés, transzcendencia, vasárnap, világ

számok, számszimbolika

A számok életünk és gondolkodásunk egy részét alkotják és rendszerint az idő és a mértékek egységének, valamint a kereskedelmi áruk meghatározott mennyiségét (*kvantitás*) jelzik. De jelenthetnek minőségeket, illetve *szimbolikus tulajdonságokat* is. Ebben az esetben előre meghatározottak és az emberi magatartást pozitívan vagy negatívan befolyásolhatják.

1. *Számok vallástörténeti összefüggésben.* Főleg a kisebb számoknak (egy, kettő, három, hét,) van szinte minden vallásban megjelenő östípus jellege. A *három* (többek között az emberi család kezdete!) világméretben szerepel a mágikus hagyományban, mesékben, mítoszokban, de a nagy vallásokban is: formálisan nézve a keresztény Szentháromságnak (Mt 28,19) megfelel a hindu *trimurti* (az isteni elv hármas alakja). A *kettő*, mint a polaritás és dualizmus jele, ellentétet (a régi Iránban: Ahura Mazda-Ahriman), vagy kiegészítést (Kínában: Yin-Yang) fejez ki, és különböző eretnokségek közvetítésével (bogumilok, katarok) erősen befolyásolta az európai népi vallásosságot (népiesen: az ördög mint a „második teremtő”, Isten ellenlábas).

Személyes elfogultsághoz (babonasághoz) vezetnek szám- és élménysorozatok, az ún. „szerencsétlenség sorozatok”. Az általános tapasztalattal szemben, hogy „a baj ritkán jár egyedül”, főleg a német nyelvterületen ismert egy elhárító varázsigé: „minden jóból három legyen”, s valószínű ennek megfelelője a „három a magyar igazság”. Esetenként számok, számkombinációk ismétlődni látszanak a családi adatoknál, ház-, telefon-, rendszámoknál vagy neveknél anélkül, hogy ezt racionálisan meg lehetne magyarázni. W. Schole „a vonatkozás vonzóerejéről”, C. G. Jung „egyidejűségről” beszél. (Közismert, hogy R. Wagner életében gyakran jelent meg a tizenhárom szám, de korántsem szerencsétlen vagy baljós számként). Egyházi részről e területet továbbra is tabunak tekintik és rendszerint kerülik a nyílt vitát.

2. *Szám és számszimbolika a Szentírásban.* Bizonyos számok szimbolikus jelentése, mint pl. a *három* az Ószövetségben jól ismert: Isten három vándor képében jelenik meg Ábrahámnak (Ter 18). Többször szerepel a *hét*: Isten hat nap alatt teremtette a világot, és a hetedikén megpihent; a rabszolgának hat évig kellett dolgoznia, de a hetedikben vissza kellett kapnia a szabadságát (Kiv 21,2); a hetedik évben nem volt szabad vetni aratni, szüretelni (Lev 25,1-7); kétszer hét évig szolgált Jákob Lábánnál két feleségéért, Leáért és Ráchelért (Ter 29);

a hétszer hetedik, a „jóbel-évnek” a teljes gazdasági és társadalmi megújulás évének kellett volna lennie (25,8-17).

Jézus tanítványainak *hetvenszer hétszer* kell megbocsátaniuk (Mt 18,22). A hetes szám értékelésének csúcspontját éri el Szent János jelenések könyvében: hét levél megy Kisázsia egyházközségeihez (Jel 1,4). Látomásaiban hét arany gyertyatartó, hét csillag, hét harsonás angyal szerepel stb. A szállóigévé lett „hétpecsétetes könyv” is innen származik (5,1).

A *nagyobb számok* közül jelentőségteljes a *tizenkettő* (a tökéletesség jelképe) az egész Bibliában: Jákob tizenkét fiának felel meg Izrael tizenkét törzse (Ter 49,28), ennek az Újszövetségben Jézus tizenkét tanítványa (Mt 10,1) és a mennyei Jeruzsálem tizenkét kapuja (Jel 21,12).

A *tizes csoportok* közül kiemelkedik a *negyven*. Az Ószövetségben kilencszer, az Újszövetségben négyszer fordul elő „és nagyon hosszút” jelent. (Összehasonlításul: a 30 négyszer, az ötven hatszor szerepel az egész Szentírásban). Negyven évig vándorolnak az izraeliták a pusztaságban (Kiv 16,35), ennyi időt tölt el Mózes a Sinai hegyi magányban (Kiv 24,18). Az Újszövetség említi Jézus negyven napos pusztai tartózkodását és böjtjét (Mt 4,2; Lk 4,2); majd feltámadása után negyven napon át mutatkozott tanítványainak emberi alakban (ApCsel 1,3).

3. *A számok és a számszimbolika spirituális dimenziói.* A virágzó középkori misztika (amint később a barokk zene) különös kapcsolatban volt a számszimbolikával. A gótikus templomokat váltakozó számarányok szerint tervezték. Az újkor első természetkutatói, mint a matematikus és csillagász Johann Kepler (1571–1630) hittel tudták megvallani – mint a régi zoltárosok és nyomukban a 16-18. sz. költők –, hogy Isten kinyilvánította műveinek dicsőségét az embernek, úgy „amint a véges szellem képes Isten végtelenségét szavakba foglalni....”

Ebermut Rudolph

→ betű, ikonok, parapszichológia, szimbólum

szegénység

A szegénység szó hallatán először a szociális szegénységre gondolunk, pl. az éhezésre. Talán csak később jut eszünkbe az evangéliumi szegénység, amire mi keresztények meghívást kaptunk. De mindkét forma egymásra van rendelve.

1. *A szegénység a Szentírásban.* A Szentírás a szegénységről alig, de a szegényekről annál többet beszél. A hegyi beszédben Jézus a szegényeknek ígéri az üdvösséget (Lk 6,20-24; Mt 5,3-12; vö. Lk 4,18): az anyagilag szegényeknek, a jelentékteleneknek és tudatlanoknak (vö. Mt 11,25), a segítségre szorulóknak, és megkülönböztetően fordul a megvetett bűnösökhöz (Lk 5,29; 15). Ők ajándékként várják a segítséget és az üdvösséget. Isten Országáa olyan nagy, hogy csak ajándékkul lehet megkapni. Jézus programszerű törődése a szegényekkel megérteti, hogy ez az Istenország benne kezdődik és felforgatja a polgári mércéket: fölmagasztalja a szegényeket és ennek fordítottjaként megalázza a gazdagokat (vö. Lk 1,46-55). Benne működik a „szegények Istene”, amint ezt a történelem folyamán bebizonyította (Iz 61,1; Zsolt 40,18; 68,11).

Azáltal gazdagít minket, „hogyan önmaga szegénnyé lett.” (2Kor 8,9; vö. Fil 2,6-11), itt a szegénység az emberré levés körülírása. Isten bölcsessége az emberi ostobaságban mutatkozik meg (1Kor 1,17-31), országát a kereszt veresége vezet be (vö. Lk 22,28-30). Ez a szegénység alapvető paradoxona. Jézus szegénységének külső formái és nélkülözései a mélyebb szegénység jelei (vö. Mt 11,29) és a szolgálatnak vannak alá rendelve (vö. Mt 8,20; Mk 2,1; Lk 4-1, 7,34). Mióta Jézus leszállt a szegénység legmélyére, azóta Isten Fia a legkisebbekben felismerhető, befogadható és szerethető (Mt 25,35-40). A szegénység mint önmaga kiüresítése Krisztus esetében a szeretet bizonyításának eszköze, és mi is csak úgy tudjuk megmutatni szeretetünket iránta, ha a legkisebbekben szolgálunk neki.

A tanítványok is szegényen vállalják a küldetést (Mt 6,7-13; 10,1-15). Ez a szegénység is az evangelizálást szolgálja. Az emberekkel mint befogadókkal találkoznak, és a szegénység paradoxonaként – jelként – mutatják meg nekik az Isten országának páratlan gazdagságát.

Az Országba jutás föltétele a megtérés a gazdagságból a szegénységbe (Mk 10,17-21), a nagykorúságból a gyermekségbe (10,13-16), a farizeusi öntudatból a megváltás szomjazására (Lk 9,14), a törvény szerinti jámborságból a kegyelem életébe (Róm 3,21; 2Kor 12,9). A kezdeti lemondásnak az elszegényedés legmélyébe vezető folyamatnak kell lennie (Mt 5,3; Mk 10,22-27), és a maga képtelenségének elismeréséhez kell vezetnie (vö. Mk 14,29; 14,72) olyannyira, hogy egzisztenciális élmény legyen minden ajándék.

A szegénység mint lemondás a *koinoniához*, szegénységhez vezet. Az első egyházközösségek gyűjtési beszámolóiból kitűnik (ApCsel 2,42-47; 4,32-35), hogy a Krisztusban „részesülők” másokat is „részesítenek” abban, amijük van. Az egység Krisztusban nem engedi meg a személyválogatást (Gal 3,27; Jak 2,1-6). A javak nem emelnek gátat közénk, mert elosztják vagy egymás rendelkezésére bocsátják a szeretet kötelékeként. Közöttük nincs szegény (ApCsel 4,34; vö. Mtörv 15,4). A koinonia egy újabb síkon a különböző közösségek között az ajándékozásban és elfogadásban folytatódik (vö. 2 Kor 8-9).

A bibliai szegénység elsősorban hiány, mégpedig anyagi természetű, ami viszont az Isten, a közösség és a szegények felé nyitottságban mélyül el. A szegénység két megnyilvánulása: az ajándék elfogadása (üres kéz) és továbbadása (nyitott kéz). A szegénység önmagában nem érték, hanem csak „öntő forma valami számára”, és mindig magasabb cél felé mutat, mint a szeretet, közösség és szolgálat. A szegényekkel törődés az Istenország elérkezésének jele.

2. *A II. Vatikáni Zsinat egyháza a szegények egyháza akar lenni.* Minden keresztény meghívást kapott Krisztus követésére és a szentségre (LG 40). Amint Krisztus megváltó művét szegényen hajtotta végre, ugyanúgy az Egyház tudja, hogy ugyanerre az útra hivatott:

a megváltás gyümölcseinek közvetítésére az emberek, de főként a szegények számára (LG 8). Krisztus szegénységét az emberi természet teljes elfogadásának következményeként kell tekintenünk (LG 3). Az Egyház mint küldött folytatja az Ő szegényekhez szóló küldetését (AG 5). A laikusok apostolságáról szóló határozat hangsúlyozza a szegények szeretetét, aminek az igazságosságra kell épülnie és az egész világot magába kell foglalnia (AA 8). A *Gaudium et spes* világméreteken foglalkozik a szegénységgel, leírja annak okait és a szolidaritás lehetőségeit (27-32).

A zsinat és a határozat szövegei többnyire akkor foglalkoznak a szegénységgel, amikor az Egyház evangélium szerinti magújításáról és a mai világhoz szóló küldetéséről van szó. Ez a két irány a keresztény ember legfontosabb indítéka a szegénységre.

3. A környezetszennyezés, az egész emberiséget és a jövő generációkat fenyegető fegyverkezési hajszája, a mértéktelen fogyasztás (mások kárára) kiváltja az alternatív élet – egyszerűbb életmód, tudatos lemondás, a javak felelős és tiszteletteljes használata – ellenmozgalmát, hiszen végeredményben csak sáfárai vagyunk ezeknek (vö: GS 37)

A világméretű szegénység és a mögötte meghúzódó bűn szövedékeinek fölfedezése minden keresztényt kötelez, hogy bátran nézzen szembe e ténnyel, keresse a szolidaritást az együtt szenvedésben és segítségben, de a szívből fakadó együtt-örvendezésben is a legkisebb javulás láttán.

Az Egyház eltolódása a földgolyó déli felére lehetőség a világméretű koinoniára, amiben adunk és kapunk is. A szegénységgel való találkozás mindenütt fölveti a kérdést a hívőkben: Hogyan követhetik Krisztus rendkívüli lehajlását a szegényekhez, pl. az idősebbekhez, a szeretet nélkül felnőttekhez, a tanácstalanokhoz, a menekültekhez és a munkanélküliekhez?

A Szentírással közös olvasása, elmélkedése szembesít Isten élő Igéjével, a krisztuskövetés parancsával és a gazdagság/szegénység kérdésével. Néhány személyiség napjainkban és a múltban is az evangéliumi élet kulcsfigurája, főleg a szegénységet illetően, pl. Assisi Szent Ferenc, Kalkuttai Teréz anya. Példájuk fölveti a kérdést, hogyan valósíthatja meg ki-ki a maga területén más és más formában az evangéliumi szegénységet.

4. Az evangéliumi szegénység az emberi élet feltétele. Embernek lenni a lényegünk mélyéig ható szegénységet jelenti, amint ez a halálban nyilvánvalóvá válik. Erre emlékeztet minden szegénnyel való találkozás, akik tükröt tartanak elénk. Az ember lényegileg esendő, rászorul másokra, Istenre és az ő kegyelmére. A lelki szegénység ezeknek a határoknak és ajándékoknak elfogadása, a szenvedés és a halál vállalása. A szolidaritás a szegényekkel ebben a mélységben történik, ahol magunk is gyarapodunk embervoltunkban, s ez intenzív öröm megtapasztalásával jár.

A szegénység továbbá lehetőséget ad arra, hogy mások ajándékát elfogadjuk. Ez az „ingyenesség” teszi igazán emberivé az életet szemben a joggal és a hatalommal, a teljesítménnyel és az ellenszolgáltatáshoz való ragaszkodással. A szegénység szolgálatkésszé tesz. Az elmagányosodásból a közösségbe vezet és így válasz lehet sokak közösséglény utáni vágyakozására.

Ugyanakkor a szegénység nyíltá teszi a szegények felé az adakozásban. A szegények méltóságának tisztelete általános feltétele az emberi méltóság tiszteletben tartásának.

A szegényekben Krisztus közeledik hozzánk és Ő akar megajándékozni minket. Ő maga is a szegénység és a szegényekkel való törődés útján járt. Ha megtanuljuk őt fedezni fel a mások és önmagunk létének szegénységében, akkor megfordul a csupán polgári értékrend és végbemegy a föltámadás csodája. Ez a mi reményünk és a világ reménye.

Aquinata Böckmann

→ alternatív élet, Egyház, egyházközség, együttérzés, evangéliumi tanácsok, fogyasztás, fölszabadítás, haladás, kereszt, közösség, Krisztus követése, lemondás, nagykorúság, szent, szolgálat, szolidaritás

szekularizáció/szekularizmus

A szekularizáció/szekularizmus jelzi a késő középkor egységes keresztény kultúrájának felbomlásával elkezdődött „kiábrándulási” (Weber) folyamatot. Ez a vallásos pozíciók, tartalmak, értékrendek profanizálását, a szakrális megszűntetését jelentette, és egy kimondottan világi kultúrához vezetett.

A folyamat legerősebb hajtóereje a felvilágosodás (Kant szerint „az ember megszabadulása a maga okozta kiskorúságtól”), ami a keresztény kinyilatkoztatással az autonóm értelem elvét helyezte szembe.

A szekularizációs folyamat hajtóerejének számít a haladás ideológiája, ami az evilági érvényesülési céllá zsugorított reményből származik, és egészen a mai napig a szellemi és tudományos-technikai termelékenységet fellebbezhetetlen alapelvként határozta meg.

K. Löwiths ezt az ideológiát „a haladás veszedelmé”-nek nevezte. A legutóbbi időkben alapvető változás történt, ami feljogosít annak megállapítására, hogy a szekularizációs folyamat elvének megkérdőjelezése megfosztotta azt hajtóerejétől, olyannyira, hogy számolhatunk belátható időn belül bekövetkező végével, sőt már az ellenkező irányú átalakulással. A kultúrfáradtság és a menekülési vágy – ami az alternatív tájékozódási minták (posztmodern, new-age, ezoterika) utáni növekvő érdeklődésben nyilvánul meg – minden problémájával együtt is arra mutat, hogy a racionális, természettudományos világfelfogást a szekularizmussal együtt elérte végzete, a kultúrfejlődés új fázisa elkezdődött a teljes átrendeződéssel, és ez a vallás, főleg a kinyilatkoztatott vallás létformájának új lehetőséget nyit.

Eugen Biser

→ értelem, ezoterika, haladás, New Age, szakrális/profán, tudás

személy

1. *Szó és fogalom.* A latin *persona* szó származása tisztázatlan. Sem az antik (*personare*), sem a középkori etimológia (*per se una*), sem a legújabb próbálkozás az etruszk *phersu* szóval nem helytálló.

A görög *proszópon*, melyből a *persona* feltehetően ered, álarcot jelent, s fogalmi körébe tartozott (az irodalomban és az életben) a szerep, figura, karakter, illetve a társadalomban betöltött funkció. Ebből lett a szentháromságtan és a krisztológia teológiai kidolgozásának eredményeként a személy bölcséleti-teológiai fogalma. Boëthius definíciója szerint: *individuum rationalis naturae*, 'szellemi természetű egyed'.

Ugyanakkor megmutatkozik a belső feszültség (úgy, amint már a „szerep” fogalomnál is) az önállóság és a vonatkozás között. Az előtérbe az önállóság lépett. Így a személy a szabadság, az öntudat és öncélúság fogalma lett: egy méltóságot hordozó lény (függetlenül az értéktől vagy az értéktelenségtől), akit föltétlen tisztelet illet (Kant).

2. *Az ember személy.* Az egyénnek ez a rangja – mely az emberi jogokban mutatkozik meg – nyugati eredmény, amit meg kell őrizni a szélsőséges individualizmus és kollektívizmus veszedelmétől.

Az *individuum* fajának egyedi példánya; mint *alany* megismerve és akarva fordul a tárgyak és a többi alanytárs felé; a *személyt* viszont lényegileg a lelkiismeret határozza meg. Érinthetlensége az önmagához való kapcsolatában rejlik. Azaz érinthető ugyan, de ez soha nem megengedett és bizonyos értelemben kivihetetlen is: bármennyire megaláznak valakit, méltósága végsősoron nem csorbul, hanem tiszteletet kíván önmagától is, másoktól is. Emiatt érthető az individualista önközpontúság kísértése (különösen feltűnő keleti, ázsiai szemszögből). Amennyiben pedig a lelkiismeret az emberekkel, a világgal és Istennel való kapcsolattal szembesít, világos, hogy ebből származik a kollektívista önfeladás kísértése.

Hogyan kell tehát közelebbről értelmezni ezt a méltóságot és amiben gyökerezik, a lelkiismeret szavának feltétlenségét? A biológiai, szociológiai és pszichológiai elméletek, melyek végső magyarázatul akarnak szolgálni, nem tudják megmagyarázni ezt a feltétel nélkülséget.

3. *Isten személyes.* A feltétlenség, amely elméleti megalapozást nem igényel, de nem is tűr, egy feltételesen létező lény esetében csak akkor érthető, ha az embert nem emberi mércével mérjük, mert feltétlen méltósága egy rajta kívül álló abszolút létezőtől való. Amennyiben „a személynek a létét felülmúló értelme van”, (Guardini), ez a méltóságát kölcsönző isteni tettnek köszönhető: „a dolgok Isten parancsára, a személy Isten hívó szavára lett” (Guardini).

Az ember személy volta megköveteli, hogy Istenre mint személyes lényre gondoljunk. Az abszolút, szent valóság, akitől az ember önmaga, s akinek megszólítására összeszedi magát, a létét nem kaphatja az embertől. Neki önmagától és önmagában kell léteznie. Ezért tartozik össze a személy és az Isten fogalma. Isten nem lenne többé Isten, ha kevesebb volna, mint személyes teremtményei; és az ember személyes méltóságának igényét nem tudná igazolni sem az elméleti és sem a gyakorlati támadásokkal szemben, ha méltóságának alapja nem az isteni hívás volna.

4. *A személy keresztény szemlélete.* Nem egyszerű tény, hogy a személy-fogalom a szentírásai gondolatkörben született meg, hanem ez a fogalom elvileg kötődik a szabad teremtmény gondolatához. Egy természeti esemény eredménye lehet érték, de sohasem lehet méltóság. Ugyanezt kellene mondanunk, ha a teremtés nem Istentől, hanem egy *magányos* Démiurgosztól származnék. Szabadság csak egy másik, *adakozó* szabadságból származhat. Ha Istenről azt gondoljuk, hogy maga a szabadság, személyiség és szeretet, akkor nem csupán a teremtménnyel szemben az. Önmagáért és önmagában kell szeretetnek lennie; de

nem egyszerűen önmaga szeretetének, mert a szeretet mindig *eksztatikus* (*én* látok – ez az önállóságom –, de nem magamat látom, hanem *téged* látok – ez a kapcsolat).

Így tehát a személy fogalmának két összetevője van, az önállósága és a kapcsolatai. Nem önmagunk birtoklásának hiánya, hanem az abszolúthoz, a mindenkitől függetlenhez fűző önfeledt kapcsolat hiánya okozza, hogy nem vagyunk a szó teljes értelmében személyek – Istenhez mérten, aki az egyetlen tökéletes személy.

Ugyanakkor fontos volna megmutatni, hogy a szokványos *én-te* kapcsolaton túl mennyire hozzátartozik az igazi kapcsolathoz az *együttlenség* is; a szeretet a *kettő* a *három-ságban* lesz tökéletessé (Szent Viktori Richárd). Így készíti elő – szentírási kezdeményezés után – az antropológia a központi keresztény misztérium megértését: „Ha lehetséges volna a hit lépését teljesen tisztán megtenni, akkor arra a kérdésre, hogy mi a személy, egyszerűen ez lenne a felelet: Isten Szentháromsága” (Guardini).

Jörg Splett

→ ember, hit, Isten, lelkiismeret, megbecsülés, Szentháromság, szeretet, teremtmény

szemérem

A szeméremérzet a szó szorosabb értelmében sajátos tartózkodás, ami a nemiség elrejtésére törekszik; tágabb értelemben más területekre is vonatkozik, mint a bűnösség, testi gyengeség, illetve a lélek intim területe (a gyöngyszórás értelmében, vö. Mt. 7,6). Aszerint, hogy mire vonatkozik, csak analóg értelemben beszélhetünk „szeméremről”.

A szeméremmel ellentétben a *tabu* értelmében meg nem indokolható, éppen ezért nem szabad a kettőt összecserélni. Hamis volna az is, ha a szeméremben elnyomó tényezőt látnánk, ami az ember önbecsülését akarja elrabolni. A szemérem az ember, az emberi méltóság és szeretet szolgálatában áll.

II. János Pál szerint a szemérem határélmény, amiben összefolyik a test eredeti „jegyesi” jelentésének tudata az ösztönösséggel. Az ártatlanság „egykori” állapotában a test kifejezte a lelket, a férfi és a nő közösségének közvetítője, a kölcsönös önátadás és egymáshoz tartozás eszköze volt a *nem veszélyeztetett szeretetben*, s épp ezért akkor nem volt szükség a szeméremre. Ez az érzékiséggel együtt keletkezett, s ami a testi egyesülést függetleníti a szeretetettől és a másikat tárgyá teszi. Ebből következik, hogy az ember nem a teste mint ilyen miatt érez szemérmet, hanem védekezésül az érzékiséggel szemben. Ha a test a szeretet által visszakapja jegyesi jelentését, a szó szoros értelmében vett szemérem elveszti létjogosultságát. Abban a mértékben, amilyen mértékben erősödik a szeretet, ismét létrejön a boldogító mentesség a szeméremtől, úgy amint kezdetben volt az embernél.

Hogy hol van a szemérem konkrét határa (magatartásban, öltözködésben, párkapcsolatban), az nem csupán az erkölcsi szempontoktól függ, hanem más elemektől is, mint pl. egy ország kultúrája, szokása, vallási elképzelései és klimatikus viszonyai; mindezek befolyásolják a határt, amit nem lehet tudományosan „meghatározni”.

Andreas Laun

→ gyöngédség, kívánság, nemiség, szeretet, teremtmény, test

szemlélődés

A szemlélődés (latinul: *contemplatio*) az ember csendes, többnyire szótlan időzése Isten előtt. Az ember racionális megfontolások nélkül Isten jelenlétébe helyezkedik. A szemlélődésre előkészítő tisztulási folyamatot csak lelki szárazsággént, a lélek *sötét éjszakájaként* lehet megtapasztalni. A szemlélődés nem tétlenség, hanem „a lelki erők kikapcsolása” (Avilai Szent Teréz). Az imádkozó néz, tapasztal, de nem tudja, hogyan. A misztikusok „Isten világos sötétjéről” beszélnek (Plotinosz és az újplatonisták hatása).

A dualizmus és az anyag lebecsülésének veszélyével szemben áll az emberrel veleszületett transzcendencia és az isteni titok felé való nyitottsága, amit a hagyomány a *szerezett*, illetve *beléöntött szemlélődésnek* mondott. „A lélek Istenre talál amikor önmaga és minden más különleges tudása fölé emelkedik és nem csupán azért, mert önmagával egyesül, hanem mert az önmaga fölött valóval válik eggyé.” (L. Bouyer).

A mai ember nem tudja minden további nélkül megérteni az elmúlt idők misztikus nyelvi játékát. A hívőt is megkísérti az ateizmus jelensége. „Fényről álmodol... a Teremtő és csodálatos művének örök birtoklásáról; azt hiszed, hogy egy szép napon eloszlik a téged beburkoló köd. Csak rajta, csak örülj a halálnak, ami nem adja meg neked, amiben bízol, hanem csak egy még sötétebb éjszakát, a semmi éjszakáját hozza” (Lisieux-i Szent Teréz). Karl Rahner ezt az élményt is pozitívnak tartja. Ez áttöri a „kereszténységben a vulgáris gondolkodást és beszédet”. A hívő megtapasztalja Isten hallgatását a világban és fölismeri, hogy a világ nem Isten.

„A tépelődő ateizmus alapján véve csak Isten növekedése az emberiség lelkében” (K. Rahner).

A szemlélődés keresztény értelemben nem önmegváltó megtapasztalása az *én*-nek. Az Istennel való egyesülés minden szubjektív élményének meg kell felelnie az evangéliumi követelményeknek az emberek szolgálatában. A keresztény szemlélődés célja nem a „világ elhagyása”, hanem a világ „gyógyító megdicsőítése”. „Még a legszemlélődőbb életben sem szabad megszakítani a kapcsolatot a világgal; sőt azt hiszem, minél inkább vonz valakit Isten, annál inkább ki kell lépnie önmagából, hogy az isteni életet vigye a világba.” (E. Stein)

Waltraud Herbstrith

→ belátás, hallgatás, imádság, istenélmény, meditáció, sötét éjszaka

szent

1. A *szent* szó a héber *megkülönböztetni, elválasztani* gyökből származik. Ellentétes fogalma a *profán*: a 'megszokott magatartás számára megközelíthető'. A szómagyarázat szerint a *szent* rokonszava a *tiszta*, úgy mint a görögben a *hagiosz*-nak az *agnosz*. A Tórában a *szent* kultikus, a *tiszta* pedig rituális alapfogalom. – A *szent* a kisugárzó valóság, a *tiszta* a benne részesülés feltétele.

Minden, ami kapcsolatban van a kultusszal, Izrael történetében lassanként a *szent* fogalmához kapcsolódott: bizonyos állapotok, emberek, dolgok, idők, helyek, Jeruzsálem, a templom körzete és természetesen minden tartozéka.

A zsidóságban a *szent* és a *profán* megkülönböztetésének kötelezettségét a következő példa illusztrálhatja: aki megérinti a Tóra-tekercset, annak kezét kell mosnia, hogy kezét ismét profánná tegye és ismét megfoghasson közönséges dolgokat. – Fordítva is érvényes: meg kell tisztulni a *szent* dolog érintése előtt.

A *szent* és *profán* megkülönböztetésének elmulasztása szentségtörésnek számít, ami ítéletet von magára és bizonyos körülmények között azonnal végre is hajtották. Amikor a földműves Uza illetéktelenül megérintette a szövetség szekrényét – hogy szállításakor megakadályozza lebillenését az ökrös szekérről –, azon nyomban szörnyet halt, mintha áramütés érte volna (2 Sám 6,6). Ennek megfelelője Szent János evangéliumában: a Getszemáni kertben a poroszlók, amikor Jézust meg akarják fogni, de nem ismerik föl, Jézus szavára: „én vagyok”, meghátráltak és a földre estek (18,6). Istvánt megkövezték, mert a főtanács előtt Jézus mellett tanúskodva Izaiás szavát idézte: „Isten nem a templomban lakik” (ApCsel 7,47).

A Szentírásban a *szent* általános isteni tulajdonság, Isten neve: Isten „Izrael szentje” (Iz 12,6). A Szentírás értelmében a szó magában foglalja Isten dicsőségének kötelező imádását és a minden teremtményétől engedelmességet váró hatalmát; ugyanakkor kimondhatatlanságát is: tovább nem definiálható. A római liturgia egyik könyörgése így fogalmaz: „Urunk és Istenünk, aki az igaz világosság vagy, add, hogy szívünk mélyén hittel elfogadjuk, ami *szent*...”

2. Minden, ami elsőként fordul elő, ami nem emberi terv szerint vagy szeszélyből származik, jelentős az egyén, a közösség és a népek életében, de mindene előtt az üdvösség történetében. Így a legelső dolgok egyike a szentség.

A *szent* fogalma a Bibliában először a teremtés hetedik napjával kapcsolatban jelenik meg: e napot megáldja és „megszenteli” Isten, mert „a hetedik napon befejezte művét, amit alkotott” (Ter 2,3).

A hetedik nap szentsége „Isten megpihenéséből” ered. Ez a megpihenés a Genézisben a teremtés teljességéhez tartozik, ez alkotja a paradicsomi békét, amint ezt az ember a maga őszállapotában tapasztalja még mint Isten ép hasonmása és lényének tükörképe. Maga Isten jár az ember kertjében „az esti szellőben”.

Isten kezdeményezései beteljesednek. A hetedik nap megszentelése a teremtésben prófétai előjelzése a világmindenség örök isteni békéjének, minden idők céljának, ahová a teremtett világ és benne minden emberi tevékenység a „hetedik napon” el fog érkezni. A hetedik napnak nincs estéje, mint a megelőző hat napnak.

Az ember Istennel megélt bizalmas, meghitt kapcsolatának a bűnbeesés vet véget. A szentségét veszített ember meztelenségként éli át a profanításba süllyedését, vagyis azt, hogy testi mivolta a lázadással elszakadt a *szent* Istentől és ezzel előkészítette a maga kényszerű halálát.

Most kezdődik az „azután”: a Paradicsom elvesztése, egy más előjelű lét a halálra – s annak előhírnökeire, a fáradtságra és a szenvedésre – ítéletéssel. A vég azonban nem az örök

halál, hanem az egyén és az emberi család megtérésének lehetőségét hordozó idő, amit Isten irgalma biztosít. Isten nem hagyja el a bűnöst, hanem megígéri a Megváltót, aki által ismét eljuthat „Isten nyugalma”ba.

Hogy az ember emlékezzen erre (és vágyódjon utána), és megmaradjon benne, Isten a harmadik parancsolatban elrendeli: „Emlékezzél a szombatra és szenteld meg, mert a hetedik napon pihent meg az eget és földet teremtő Úr művétől, amit alkotott, ezért szentelte és áldotta meg a szombatot.” A tíz közül ebben az egy parancsolatban szerepel a *szent* szó, és egyetlen egyszer fordul elő a Teremtés könyvében, ami nyilvánvaló jele annak, hogy a legértékesebből van szó. Mint ahogy sokkal később a Miatyánk első kérése is ez lett. A teremtés hetedik napjának megszentelésére emlékezés parancsolja, hogy ne végezzünk semmi profán célú vagy profán érdekeltégű munkát. Aki ezt a parancsolatot szívvel és lélekkel megtartja, jogot kap arra, hogy belépjen Isten nyugalmaiba.

Az isteni nyugalomra való emlékezés – amit maga Isten parancsol – megjeleníti a végső nyugalmat. „Bemennek az én nyugalom országába” – idézi a 95. zsoltár Isten övéinek tett ígését. Előbb azonban kijelenti, hogy nem jut be oda az, aki szíve keménysége miatt nem ismeri az Isten útjait.

3. Számunkra felfoghatatlan Istennek az az elhatározása, hogy a Megváltó Jézusnak elsősorban a szombattal kapcsolatos magatartása (Mk 3,6) miatt kellett meghalnia, s így kellett bejutnia „dicsőségébe”, Isten nyugalmaiba, hogy a holtak elsőszülötteként magával vigye az emberek fiait.

A szombat megszentelésének gondja vitte a törvény- és írástudókat Izraelben arra, hogy egyre részletesebben, sokféle konkrét előírással biztosítsák a harmadik parancsolat megtartását, hogy „kerítést” vonjanak a törvény köré. Lassanként ezek az előírások lettek számukra a *szent* megkülönböztetésének kritériumai.

Jézus a világra jön, hogy népének, Izraelnek, sőt a későbbi emberiségnek, mint „az Isten szentje” (Jn 6,69) életével és halálával kinyilatkoztassa az igazi, valóságos Istent, elmondja szentségének legbelsőbb lényegét, megmutassa ki és milyen Ő, az egyedül szent (Iz 6) és hogyan gondolkodik képmásáról, az emberről.

Már a prófétai irodalomban – mindenekelőtt Ozeásnál és Izaiás Isten szolgájáról szóló énekeiben – megismerhető Isten szent Lénye és jelenvalósága a teremtő, irgalmas és megtérítő szeretetben. Ez a szeretet egyúttal igazságosságának legmélyebb alapja és végtelenül fölötte van az emberi megismerésnek.

Izaiás meghívásának látomásában (Iz 6) szemléli a *háromszor szent* Istent, föliseri tisztátalanságát és a bűnös nép tagjaként elveszítettnek tartja magát, de átéli, hogy Isten az égi oltárról vett szeráfi parázzsal elveszi tisztátalanságát, kiengesztelődik vele, és így *szentté* lesz (mint minden „megváltott a Sion hegyén”, 4,3), s ezután párbeszédet folytathat Istennel.

„Izrael szentje” ajándékként és feltétel nélkül adja az üdvösséget. Ebben a látomásban prófétai jelentőségű Isten és az égi oltár. Jézus lesz az oltár és az áldozat, aki magára veszi bűneinket, a parázs pedig az általa ajándékozott, bűnöket megbocsátó Lélek.

Jézus azokon az embereken, akiket „az Atya neki adott” (vö. Jn 17,2), ismételt szombatnapi gyógyításaival nyilatkoztatja ki az isteni szombati nyugalom lényegét, a szeretetet, az ember hivatásának lényegét, ami az ősélet, és életet és üdvösséget ajándékozik a léleknek és a testnek – azoknak, akik vágyódnak utána. Jézus gyógyításai nem profán, hanem a szent Istent kinyilatkoztató és megdicsőítő cselekmények; ezért *sabbat-jellegűek*.

Ennek megfelelően kell értelmeznünk azt, hogy Jézus szétbontja azt a „kerítést”, amit Izrael font a törvény köré. Magatartása a messiásvárás beteljesülése, „törvényszegőnek” látszó cselekedetei mutatják meg, hogy mifajta kívánságok éltek a törvény időszakában és megtartóiban:

Bár ne lennének többé törvényszegők, vámosok és nyilvános bűnös nők! – Jézus pedig nem tér ki előlük úgy, amint azt a jámborok magától érthetőnek tartották, hanem asztalhoz

ül a megbélyegzettekkel, elfogadja a meghívásukat, hogy megszabadítsa őket szorult helyzetükből, mint Zakeust és Mária Magdolnát; hogy megtérőként az atyai házba vezesse őket és új teremtményt formáljon belőlük.

Bárcsak ne lenne többé pogányság, és mindenki hinne „Izrael szentjében!” – Jézus pedig nem óvakodik attól, mint a törvény előírja, hogy a pogány százados házába menjen, hanem ő maga ajánlja föl, hogy betér a házába. Már ez a készség határtalan bizalmat és hitet ébreszt a pogány századosban, és Jézus megajándékozza őt az üdvösséggel és a szolgájával.

Bár ne lenne többé bélpoklosság! Jézus nem fél a törvény előírása ellenére a bélpokloshoz közeledni (Mt 8), hanem megérinti a mindenáron hozzá igyekvőt, és kezével nemcsak a beteg bőrét gyógyítja meg, hanem a szívét is. Jézus szeretete határtalan, ezért messiási küldetésének megfelelően szétrombolja az eljövételéig szükséges „Krisztusra nevelő törvény” kerítését és vele együtt Izrael addigi istenélményét és istenismeretét.

Félelem nélkül, isteni szabadsággal, nem törődve a törvénytudók ellenállásával és fenyegetésével – akik jóllehet látták cselekedeteit, „amilyeneket senki se vihet végbe, ha nincs vele az Isten” (Jn 3,2) mégsem akartak hinni messiási hatalmában – halad előre szeretete „mindvégig” (13,1). Magára vállalja, hogy a törvény és a törvény kerítése miatt haljon meg, hogy felváltsa a szeretet törvényével, amit a Szentlélek mindazok szívébe kiáraszt, akik hisznek benne. Mint Isten Szolgája, miután magára vette sokak bűnét, Izaiás jövődőlésének megfelelően nem marad a holtak birodalmában (53).

Az új Ádám mint „elsőszülött a holtak közül” lép be „Isten nyugalma”ba, és megmutatja, hogy az az élet és az öröm örök teljessége. Az Isten halálból föltámadt Szentje végetvet a halál hatalmának, mindazok számára, akik vágyakoznak az igaz és maradandó élet után; és már itt és most az Atyától az Isten Fiának ajándékozott élet lehelletét adja tovább a benne hívőknek, akik kitárulnak Őelőtte és megszentelődnek a Szent által.

Akik így megszentelődnek, azok a szeretet Szentlelkétől sürgetve egymással és egymásért élnek, és így alkotják Isten gyermekeinek közösségét, a „szent Egyházat”. Aki eleven kapcsolatban van az Egyházzal, s engedi, hogy életét Jézus szava és példája és a mindig újra kapott bűnbocsánat irányítsa, az „szent” és az Úr „tanúja”.

Az Úr szombatjának megszentelése, mint a hetedik napon való megpihenés emlékezte, továbbra is kötelező a keresztény számára, de betű szerinti értelmezése megszűnt. Krisztus feltámadása által a szombat utáni nap, a „vasárnap” az örök nap kezdete – amint a teremtés este nélküli hetedik napja előre hirdette – az új teremtés első napja lett.

Mindezt Jézusnak a világ bűnét eltörlő halála alapozta meg; az új teremtés – mint az egész kozmosznak szóló ígéret – az Ő harmadnapon történt föltámadásában vált nyilvánvalóvá. Ezért ülünk ünnepet ezen „a harmadik napon” elsősorban Krisztus emlékére, aki halála és feltámadása által magával vitt bennünket az isteni nyugalomba.

Ezen emlékezés, az Eucharisztia konkrét, tér- és időbeli megnyilvánulása – miként Izraelben a kultusz és a templom – számunkra különlegesen szent. Amíg ez a világ áll, a szent és a profán megkülönböztetése alapvetően fontos és aktuális a profánságba való visszasüllyedéssel, s ezáltal a kárhosszúval fenyegetett emberiség számára.

Ahol többé már nem különböztetik meg a szentet, annak abszolút méltóságát nem tartják tiszteletben – még ha csak a döntő pillanatokban is –, ott a szentet a profán világ szintjére züllesztik le, ahol a rend visszajára fordul: a kívánságok megfélékezése számít szentségtörésnek, és a fogyasztás a népszokássá silányított vallást a lét peremére számúzi, s díszítménynek vagy ünnepélyessé tételre használja. Az Eucharisztia kelyhe a társas összejövetelek szórakoztató serlege lesz.

A szent elvesztése azt jelenti, hogy nem tükröződik többé a lelkiismeretben! Ezzel együtt kihál a bűntudat. A teológia kénytelen átadni illetékességét a helytelen emberi magatartás vizsgálatára a pszichológiának és a szociológiának. Alapvetően nem különböztetik meg többé

a jót és a rosszat, ezért nincs többé alternatíva és döntési tartalom, csak rendőrhatalósági intézkedések.

Mindennek ellenére feltétlenül igaz marad, hogy a megszentelés és a szentség időben és térben nem korlátozható. Amióta elhangzott Jézus szava: „Eljött az óra, amikor Istent sem a Garizim hegyén, sem Jeruzsálemben nem fogják imádni, hanem lélekben és igazságban”, és a Feltámadt biztosított affelől, hogy „veletek vagyok minden nap a világ végéig”, a szentség határai addig érnek, ameddig Jézus éltető lehellelte Isten népe közösségében és az egyének szívében és életében ér. Minden szív, melyben Isten Lelke a belévetett hit vagy az őszinte istenkeresés alapján lakik, „szentély”.

A világ végén teljesedik be a teremtés este-nélküli hetedik napjának jövendölése Isten nyugalmaról: Krisztus megjelenésekor az általa megváltott, a bűntől megtisztított és megszentelt teremtés Istenhez tér és Isten lesz minden mindenben.

„A szentség minden tevékenységet és az egész magatartást és életet alakító tulajdonság – nem kirándulás a spiritualitásba. Az az ember szent, aki nem tudja, hogyan lehet nem szeretni, együtt nem szenvedni és nem segíteni, hogyan lehet érzéketlen lenni mások öröme vagy szomorúsága iránt. A szentség út arra, hogy a lét forrásához hűségeseleg legyünk.” – Ezek a hasszidim egyik utolsó képviselőjének, Abraham *Heschelnek*, egy zsidónak szavai, aki Izrael törvényei szerint tartja meg a szombatot. Ebből világos:

A Messiás Lelke bárhol és bármikor ajándékozza magát, minden idő, tér és vallás fölött Isten mai napja. Ő minden határ és korlát lebontásának titka; annak a kerítésnek lebontásáé is, amit az emberek egymástól való félelmükben emeltek, illetve Isten bennünket őrző szeretetéből vont körénk. Ez a Lélek nem tűri még az általa alapított Egyház láthatóságának korlátait sem, mint ahogy nem tűrte Izrael törvényeit sem, hanem láthatatlan mélységben szentté teszi és egyesíti mindazokat, akik életükkel és halálukkal Isten arcát keresik.

A hindu Mahatma Gandhi századunk első felében nyilvánvalóan sokkal következetesebben és meggyőzőbben élt a hegyi beszéd szerint, mint a legtöbb keresztény. Sokrates, egy görög pogány a haláltól sem féltő ember belső szabadságának tanúja, akinek szíve az utat és életet jelentő igazságé. Abraham Heschel, amennyit róla emberileg tudhatunk „igaz izraelita, akiben nincs semmi álnokság” (Jn 1,42): törvényhű és egyben harcostársa Martin Luther Kingnek az erőszakmentes küzdelemben a faji megkülönböztetés törvényei ellen, s utolsó prófétaként sokaknak mutatta meg, hogy Izrael ma is Isten szent népe.

„Szenteltesd meg a te neved” – ez, ha nem is szó szerint, minden idők minden emberének imádsága, akiket Isten kiválasztott a szentségre és megajándékozott vele. A Miatyánknak egy kérésében, a legelsőben szerepel a szent szó, de a többi hat kérés ennek kifejtéseként is tekinthető.

Heinrich Spaemann

→ beavatás, bűn, emlékezet, Eucharisztia, föltámadás, individuáció, keresztény lelkiesség, kultusz/istentisztelet, Miatyánk, misztérium, örökkévalóság, szakrális/profán, Szentlélek, teremtés, tízparancsolat, vasárnap

szentek tisztelete

A mai egyházi szóhasználat a Szentírást követve *szentnek* nevezi az összes hívőket, akik a keresztség által részesülnek a szent Isten életében. Sajátos értelemben azonban azokat mondjuk szentnek, akik Isten kiválasztása és kegyelme révén a szentség ajándékát elfogadták és hősiességen valósították meg. Róluk külön megemlékezik az Egyház, mert ők a keresztény élet példaképei, akiket tisztelni kell és segítségül hívni lehet. A tisztelet azonban elsősorban nem nekik szól, hanem a bennük működő győztes kegyelemnek, így a szentek tisztelete Isten tiszteletének egy formája.

A félreértésekkel szemben kellett hangsúlyoznia az Egyháznak, hogy a vallásos tiszteletnek több fajtája van: az *imádás* egyedül csak Istent, a *tisztelet legfelső foka* a Szűzanyát illeti meg, utána következik Szent József, majd mindenki más: az Ószövetség nagy alakjai (Sir 44-50; Zsid 11-12,1), az apostolok (Ef 3,5), a vértanúk (Jel 3,12; 5,10; 6,9; 14,12; 16,6; 19,8) az aszkéták, hitvallók, szent püspökök és rendalapítók.

1. Az Ószövetség úgy ismerte meg Istent, mint aki egészen más, mint a világ: ő „a Szent” (Zsolt 71,22; Iz 5,24; Hab 3,3). Isten azonban nemcsak azért szent, mert „egészen más”. Az emberhez életet adó és közösséget alkotó szeretetének Lelkével közeledik és „megszentelő”-nek nyilatkoztatja ki magát.

Jézus Krisztusban Ő lett a megszentelésünk, igazságunk és megváltásunk (1Kor 1,30). Ha a keresztények ezt az ajándékot – ami maga a Szentháromság mint teremtett életük középpontja – vallásos és erkölcsi életükbe átültetik, a visszajövő Úr elébe mennek és így mind jobban átjárja őket az Úr Lelke (vö. Róm 1,7; Kol 3,12; 1Tesz 3,13). Így ők Isten szent papsága (Pét 2,5.9.). Ugyanakkor eleven annak tudata, hogy Isten üdvössége nem egyes elszigetelt keresztényeknek szól, hanem Krisztus teste tagjainak egymás iránti szeretetében, szolgálatában, könyörgésében és egymással törődésében megy végbe.

Mivel Krisztus legyőzte a halált, övének összetartozása nem ér véget a halállal, hanem lelkivé válik. Az Istenben beteljesült szentek teljesen azonosultak Isten üdvözítő akarásával. A „szentek közösségének” tanítása (vö. ApCsel 20,32) akkor vált egészen világossá, amikor a keresztények visszatekintvén az ősegyházra a vértanúkkal való maradandó kapcsolatra teológiai reflektáltak. Így alakult ki a szentek tiszteletének alapformája.

2. A szentek is emberek a lét teljes drámájában, a kísértésekben, félelemben, kétségben, gyengeségben. „Tiszteletük” alapja nem erkölcsi csúcsteljesítményük, hanem a készség, hogy együtt működjenek a kegyelem átalakító erejével, vagyis a személyes párbeszédet folytató Istennel.

A szentek sokfélesége keresztény voltunk palettájának színességét mutatja a vértanúktól kezdve a legnagyobb rejtettségben segítőig, a remetétől a családapáig, a paptól és szerzetestől a legprofánabb hivatású szentig. A szentek tisztelete során az ember rokonságot fedezhet föl egyik vagy másik szenttel, aki bátoríthat hivatásunk teljesítésében. Nem szolgálai követésről van szó, hanem akkor tiszteljük őket igazán, ha lelkesítésükre hivatásunkat teremtő spiritualitással végezzük, „amíg mindnyájan el nem jutunk a hitben és Isten Fia megismerésében az egységre és meglelt emberré nem leszünk elérve a krisztusi teljességet” (Ef 4,13).

Gerhard L. Müller

→ hívás, imádás, Mária tisztelet, népi vallásosság, szent, tisztelet, tökéletesség

szentelmények

1. *Meghatározás.* A szentelmény fogalmát az egyházi törvénykönyv így határozza meg: „A szentelmények szent jelek, amelyekkel a szentségek bizonyos utánzásaként főleg lelki hatásokat jeleznek és érnek el az Egyház könyörgése folytán.” (1166. kánon)

Ez a meghatározás kivonat a II. Vatikáni Zsinat liturgikus konstitúciójából, mely röviden, de alapvetően tárgyalja a témát (59-61). Eszerint a szentelményeket a szentségek keretében kell látnunk, vagyis az emberek megszentelését, Krisztus testének építését és Isten dicsőségét szolgálják; a szentségek vételét, hatásuk elmélyítését, a hitet és az élet megszentelését. „A jól felkészült hívő számára az életnek szinte minden esemény megszentelt legyen, mégpedig annak az isteni kegyelemnek a hatására, amely Krisztus szenvedésének, halálának és feltámadásának húsvéti misztériumából árad, hiszen ebből kapja minden szentség és szentelmény a maga erejét. Így alig lesz olyan világi valóság, amelynek erkölcsileg helyes használata ne lenne alkalmas az ember megszentelésére és az Isten dicséretére” (61.p.).

2. *Besorolás és jelentés.* A korábbi vallásos világszemlélettel szemben ma szekularizált világban élünk. Kapcsolatunk a világgal és mozgásunk benne a józan tárgyilagosságra, saját valóságának és öntörvényűségének elismerésére épül. Egyrészt ezáltal lesz érthetővé a teremtés és megváltás transzcendens, másrészt az ember üdvösségének evilági és történelmi jellege. Egy olyan vallásos hit, amely ebben a keretben a maga értékének tudatára ébred, lényegében magába zárja a „religio” ('visszakötődés') lényeges mozzanatát is, és nemcsak horizontális (emberközi), hanem vertikális (transzcendens) vallási formákban, szent jelekben is kifejeződik. Ez a tendencia mélyen érintkezik az ember üdvösség- és áldás-igényével, és azzal a vágygal, hogy életét mozdulatokban és jelekben is kifejezze.

A szentelmények teológiai besorolása szempontjából a szentségekkel analóg jelszerűségük a fontos. Valamiből akkor lesz jel, ha túlmutat önmagán. A szentelmények Istennel új kapcsolatot hoznak létre, amelynek igehirdető jellege van.

Ezt a jelszerűséget a szentelmények egyházi jellege veszi körül. Hatásukat „az Egyház imádságának erejéből” fejtik ki, vagyis részesülnek abban az előnyben, ami a közös imát a magánimával szemben megilleti, és ez föltételezi egyházi részről az illetékesség bizonyos fokát. A jelszerűség és egyháziasság kiemeli a szentelményeket a pusztá kérés imádságok sorából és külön helyet, értéket és sajátos funkciót ad nekik. Az áldások közé kell besorolni őket, melyekkel az Egyház felelősen a világ felé fordul.

3. *A szentelmények spirituális helye.* Minden üdvösség és áldás forrása és mintaképe maga Isten. Az Ő áldása törődést, üdvösséget, boldogságot, védelmet, szeretetet és életet jelent, s ennek tudata és elfogadása a hitet jelszerűen kifejező szentelményekben ölt testet. A hit és hitélet sokféle kifejező és vonzó erejéről tanúskodnak: „Az örömhírt tanítják amikor felhívják a figyelmet arra, hogy Jézus Krisztusban bőségesen áldott a világ és benne minden. Megteremtik a derűs és bizakodó hit atmoszféráját, hogy egész életünk Istenhez rendelt és benne van elrejtve.” (A német *Benediktionale* bevezetőjéből).

A szentelmények mint a hitet hirdető és értelmező jelek dicsérő és magasztaló jellegűek, bennük fogadjuk el teremtettnek a világot, ami üdvösségét Krisztusnak köszönheti. A remény és bizalom nyelvén szólnak, mert jelképes biztosítékai annak, hogy az ember létét, tevékenységét Isten hűsége és ígérete veszi körül és hordozza. Egyúttal jelzik, hogy a hit mint szeretet és Lélekből fakadó élet a világot és a környezetet is beépíti az üdvösség reményébe és átváltoztatja őket.

A szentelmények értelmes használata abból a hívő tudásból él, hogy a teremtés maradandóan jó, a világ Isten ajándéka és a kinyilatkoztatás helye. Ez a használat ott jogos és magától érthető, ahol hisznek Isten és a világ közösségében, a dolgok megváltottságában, a teremtés Krisztus általi megújításban és beteljesülésében, s eszerint élnek és ünnepelnek. A

szentelmények bizonyítékai a minden teremtett dolog iránti szeretetnek, amely a hálás, az embereket és dolgokat értékelő, velük tisztelettudóan és felelősségteljesen bánó életben mutatkozik meg.

Christian Schütz

-> áldás, beteljesedés, szakrális/profán, szentség, szimbólum, teremtés, tisztelet, üdvösség

Szentháromság

A szó a kinyilatkoztatás alapján azt a meggyőződést jelzi, hogy Isten nem elszigetelten, magányosan létezik, hanem önmagában a szeretet személyes teljességét mint Atya, Fiú és Szentlélek éli, s mint szeretet, a Fiú megtestesülésével és a Szentlélek elküldésével közli magát a világgal. A háromszemélyű egy Istenbe vetett hittel fogadja el az ember a legmélyebb és legáthatolhatatlanabb titkot, ami megkülönbözteti a kereszténységet minden más vallástól, a monoteista zsidóságtól és iszlámtól is. A Szentháromság-hit az összes keresztények közös alapja (vö. az Egyházak Ökumenikus Tanácsának alapformulája).

1. *A Szentháromság a Szentírásban.* A Szentírás nem szisztematikusan tanít a Szentháromságról, hanem az ószövetségi utalások után a Názareti Jézus személyes titkának feltárásával – aki egyedülálló kapcsolatban áll Istennel, az ő Atyjával –, valamint az ősegyház tapasztalatának hagyományozásával, mely szerint a megdicsőült Krisztus a Szentlélek elküldésével van közöttünk.

Ezekből az adatokból már az Újszövetség szerzői együtt látják Isten háromságát és egységét (vö. a számos szentháromsági formulát, mint pl. Mt 28,19; Jn 16,7-15; Róm 5,1-5; 8,14-17; Tit 3,4-7).

A második századtól kezdve a teológia történetében gyakran nagyon elvont gondolatmenetekben mindig arról van szó, hogy a Szentírásban is megmutatkozó feszültséget Isten egysége és háromsága között megóvják a *triteizmus* (három Isten) és a *modalizmus* (egy Isten három létezési móddal) tévedéseitől.

2. *A szentháromságos hit jelentősége.* Mivel Isten szentháromságos, s mivel ez az Isten minden keresztény élet célja, a Szentháromság titka a keresztény lét hordozója és meghatározója. Példaszerűen mutatkozik meg ez az Egyház hivatalos kultuszában: minden imádság szentháromságos felépítésű (vö. a könyörgések záradékát), minden szentség kiszolgáltatása az Atya a Fiú és a Szentlélek nevében történik. A keresztény tudja, hogy létét a szentháromságos Istennek köszönheti, és Ő élete végső célja. Élete az isteni szeretetre épül, tőle kapja hivatását és az erőt az emberek és a világ szolgálatára, mivel ezek beteljesülésüket az isteni életközösségben érik el. A Szentháromság titkának hite e keresztény hit legvégső és legmélyebb alapja. Az emberi értelem számára azonban megközelíthetetlen titok, amit megfejteni semmiféle módon nem lehet, legfeljebb hasonlatokat tudunk róla mondani.

Az Egyház hitvallása is szentháromságos felépítésű. A hitben az ember fölfogja, hogy Isten mint Fiú „értünk van” (Krisztus megváltó műve), mint Lélek „bennünk van” (vö. Róm 8,15), s mint Atya „minden mindenben” (1Kor 15,28). Ez a hit szeretetteljes válasz az Atya szeretetére, mely a Fiú által a Szentlélekben adatik nekünk.

Wolfgang Beinert

→ hit, Isten, Szentlélek

szentírásolvasás

[-> lelki szentírásolvasás](#)

Szentlélek

Előzetes fogalmi megfontolás. A lét hierarchiájában az anyag fölött álló és tőle függetlenül létező lényeket nevezzük *szellemnek* (görögül *pneuma*, latinul *spiritus*, németül *Geist*). A szellemi természet értelmes és szabad. A szellemek személyek. Az ember, aki az anyagi és a szellemi lét határán áll, mindkettőből részesül: anyagi testét szellem élteti. Ezt a *testet éltető szellemet* nevezzük léleknek (görögül *pszüché*, latinul *anima*, németül *Seele*). A magyar egyházi hagyományban a Szentháromság harmadik személyének nevéként nem a szent szellem (mint a görögben *Pneuma Hagion*, a latinban *Spiritus Sanctus*, a németben *Heiliger Geist*), hanem a Szentlélek név honosodott meg. Ma *Szent Szellem* nevet a szekták használják szívesen a.

„A szellem megismerése a legkonkrétabb, azért a legmagasabbrendű és a legnehezebb” – ez az első mondata Hegel *Philosophie des Geistes* c. munkájának. Megállapítása teológiailag éppen úgy érvényes, mint filozófiailag. A szellem/lélek megismerése a hit és a teológia *legkonkrétabb* témája, mert benne Isten és az ember összetartozásáról (egybeforrásáról) van szó. Ez a megismerés a *legmagasabbrendű*, mert benne az ember minden tudása bölcsességgé (*sapientia*) válik, s ugyanakkor a *legnehezebb*, mert a lélek/szellem egyszerre alanya és tárgya a megismerésnek.

A Szentírásból eredően a lélekről, illetve a Szentlélekről szóló tanítás olyan gazdag tartalmú, hogy messze felülmúl minden külső és belső, anyagi és szellemi, fizikai és pszichikai, testi és lelki, profán és vallásos valóságot. Amennyire ez a bőség árthat a Lélek egyértelműségének, annyira bizonyítja gazdagságát és elevenségét. Ebben a bőségben rendkívül csábító a kihívás, hogy megkülönböztetéseket tegyünk, de ez nem vezet elfogadható ismeretre.

1. *A Szentlélek mint az Atya és a Fiú „második énje”*. A lélekről/szellemről szóló tanítás pontos megfogalmazása akkor a legmagasabbrendű és legszükségesebb feladat, ha a „Szentlélekről” van szó. Ezt a meghatározást a szentháromságtani és krisztológiai vitákban alakították kié, s tartalma: a Szentlélek valóságos Isten, illetve isteni valóság, az Atyától és a Fiútól különböző személy; hüposztatikus jellege a passzív „lehellésen” alapul; Keleten az Atyától, Nyugaton az Atyától és a Fiútól való származását vallják. Ugyanaz az imádás és dicsőítés illeti meg, mint az Atyát és a Fiút.

A Szentírásban a Szentlélek a „hozzánk legközelebb lévő Isten”. Benne jön és közeledik Isten felénk, általa válik közvetlenül jelenvalóvá bennünk. Benne találkozunk az Atyával és a Fiúval, Ő jeleníti meg mindkettőt. A Szentlélek léte és működése összefügg Isten jelenlétével, általa érzékeli az ember Isten jelenlétét. Ez a jelenlét nem semleges, nem szorítkozik a tér és idő tárgyias kategóriáira, hanem személyes kapcsolat az *érted, veled és miattad* mozzanataival.

A jelenlétnek ez a tulajdonsága – amit a Jahve név fejez ki (vö. Kiv 3) – Isten egyik neve. Isten nemcsak jelen van, hanem ő a jelenvalóság, s a Szentlélekben a jelenlévő Isten ajándékozza magát.

A Szentlélek titka az Isten, az Atya és a Fiú jelenlétének titka. Miként az ember a Szentlélekben kapcsolódik az Atyához és a Fiúhoz, analóg módon az Atya és a Fiú a Szentlélekben kapcsolódik egymáshoz. Az, aki az Atyától és a Fiútól származik, az Atya, illetve a Fiú *második énje*. A Lélekben az Atya és a Fiú egymás számára vannak jelen. Ez a jelenlét létet, életet, kapcsolatot, a szeretet teljességét jelenti.

A kérdés, hogy miként kell érteni azokat a személytelen kategóriákat és képeket, melyek felénk közvetítik a Szentlelket és működését, a legspirituálisabb probléma. Arra a megfigyelésre alapozva, hogy a személyiség mennyire hat a dolgok és az élet világára és

hogyan fejeződik ki bennük – a személytelen jelképek és megnyilatkozások nem ellenkezhetnek a Szentlélek személyiségével.

2. *Jézus felkenése a Szentlélek által.* Hogy mit jelent a Szentlélek jelenléte, lényege, ajándéka és ajándékainak befogadása, azt eredetileg és példaszzerű világossággal Jézus Krisztusban láthatjuk. Személyét és tevékenységét teljesen betölti és átjárja a Szentlélek. A krisztusesemény kezdettől a végéig a Lélek erejében történik és a Lélek műve, tevékenysége. A Szentlélek készíti elő és formálja az ember- Jézust, és az Ő műve, hogy Jézus teljesen alkalmazkodik az Atya akaratahoz:

„Keresztsegekor a Jordánban Jézus megkapta a Szentlélek által a fölkenést (Lk 3,22) messiási küldetésének teljesítésére (ApCsel 10,38; Lk 4,18); szózat hallatszott az égből és Fiának nevezte, akiben az Atya kedvét találja (Mk 1,10). Ettől a pillanattól kezdve a Szentlélek vezetésével (Lk 4,1) végezte Krisztus a szolgálatát; Isten ujjával ütötte ki az ördögöket (Lk 11,10) és hirdette, hogy elközelgett az Isten országa (Mk 1,15), amit majd a Szentlélek tökéletesít. Krisztus a fiúság szellemében járta a szolga útját, engedelmeskedett az Atyának mindhalálig, önként vállalta a halált 'a Szentlélek segítségével' (Missale Romanum, vö. Zsid.2,14). Végezetül az Atyaisten föltámasztotta Jézust és emberségét úgy eltöltötte Szentlelkével, hogy a szolgálai alak után Isten Fiának dicsőségét öltötte magára (vö. Róm 1,3-4; ApCsel 13,32-33). Teljhatalmat kapott, hogy minden emberre kiárassza a Szentlelket (ApCsel 2,22). Ezért joggal nevezhető az új, eszkatologikus Ádám 'éltető Léleknek' (1Kor 15,45; vö. 2Kor 3,17). Krisztus misztikus testét valójában a Szentlélek élteti.” (Nemzetközi Teológus Bizottság: *A krisztológia válogatott kérdései*).

A mondottak szerint Jézusnak az Atyához fűződő kapcsolatából és küldetéséből nem maradhat ki a Szentlélek. A Szentlélek felől és benne táruul fel Krisztus misztériuma: a Szentlélek közlései nem Jézus eljöttén vagy művén kívül állnak, hanem annak beteljesülései. Minden különbség ellenére mondható, hogy mindaz, amit a *Lélek-hordozó* Jézus Krisztusról állítunk, analóg módon a hívőről is elmondható.

Jézus Krisztus fogalmazza meg és hitelesíti, hogy mi a Szentlélekből fakadó élet, a lelkiélet. Ő teljesen az Atya jelenlétében él. A Szentlélek az Atya és a Fiú egymás iránti áttetszősége. Ezért Jézus Krisztushoz közeledni, vele kapcsolatot tartani csak lelki módon lehet az alaptörvény szerint: „Senki sem mondhatja: 'Jézus az Úr', csak a Szentlélek által” (1Kor 12,3).

3. *A Szentlélek mint ajándék.* Isten Szentlelke ajándék, sőt Ő maga az ajándék. Ő adja a kérés, az ajándékozás az elfogadás lelkületét. A Szentlélek lényegéhez tartozik, hogy az Atya ajándékozza Őt (vö. Lk 11,13), illetve hogy *adatik*. A Szentlélek elküldése, ajándékozása teljesen az Atya, illetve Jézus kezében van (Jn 14,16.26; 16,7), mert a Lélek egy velük. A Szentlélek azáltal üresíti ki magát, hogy ajándék, hogy *engedi* teljesen elajándékozni magát, mégpedig úgy, hogy önmagának semmit nem tart vissza. Így lesz a Szentlélek a személyes önzetlenség. Mint az ajándék ösfogalma kapja és ajándékozza a Lélek adományait, gyümölcseit, erejét vagy szolgálatát: ezek elajándékozásra szánt adományok.

A Szentlélek ajándék jellege tükröződik jelenlétének és működésének módjában, amit az „eljön” szó fejez ki. Ez az „eljön” Szent Jánosnál a Vigasztaló Lélek szava (vö. Jn 15,26; 16,7.8.13). A Szentlélek tevékenysége az, hogy eljön. Hajlamosak vagyunk arra, hogy a Lélek jövőhöz való viszonyát csakis időszerűnek lássuk. Az időszerűnél többet jelent tartalmilag az eljövétel: azt jelenti, hogy nem egyszer jön el csupán, hanem *lényegéhez tartozik az eljövétel*, hogy állandóan eljövöben van. A múlt- és jelenbeli eljövetele nem választható el a jövőbeli eljöveteletől. Az érkező Szentlelket nem lehet birtokba venni vagy irányítani. Eljövetele mélyen személyes tulajdonság, amit Ő maga határoz meg, s feltételezi az ígéretet és a beteljesülés várását. A Szentlélekkel csak mint eljövendővel találkozhatunk.

A hívő részéről ennek az eljövetelet kérő imádság felel meg (vö. Jn 4,9; 14,13.16; 15,7.16; 16,23.26; 17,9.15.20). A *Veni Sancte Spiritus*, 'Jöjj, Szentlélek' és a *Veni Creator Spiritus*,

'Teremtő Lélek, jöjj' fohászok a Szentlélekről, illetve a Szentlélekhez szólás ősi formái. A Szentlélek eljövételének megfelelője az eljövételt kérő imádság. A kérés megnyit és nyíltságot teremt, s minél nagyobb a nyíltság, annál inkább jöhet a Lélek. A kérés nem csupán egy a sok emberi tevékenység között, hanem az *ember maga kérés*, azaz szegénység, tehetetlenség, alázat, nyíltság, befogadó képesség és készség. A hívőnek lényege és egzisztenciája szerint kell kérővé válnia, hogy a Lélek kiáradhasson, eljöhessen hozzá. Bizonyos értelemben a kérés lesz a Lélek befogadásának mértéke. A kérés a Lélek eljövételének föltétele és akkor sem némulhat el, amikor a Lélek eljött, mert épp ez válasz az eljövételére. A Szentlélek eljövetele csak fokozhatja az imádságot, de nem teszi feleslegessé.

A Szentírás szerint a Szentlelket mint ilyent nem láthatjuk (vö. Jn 3,8). Ő az ajándék és az ajándékozó, aki önmagát adja az ajándékban. Ajándékaiban és hatásában jelenik meg a Lélek. Ezért a Lelket így határozzuk meg: Erő, Hatalom, Energia, Tevékenység, Teremtő, Élet, Tanító, Emlékeztető, Ügyvéd, Vezető, Szószóló, Béke, Öröm, stb.

Ha meggondoljuk a Lélek és az ajándék, a Lélek és hatásának alapvető összefüggését, nem csodálkozhatunk azon, hogy a Lélek ajándéka és hatása abban mutatkozik meg, hogy másokat az ajándékozásra és tevékenységre, önfeláldozásra tesz képessé, szabadít föl és lelkesít. A Szentlélek azáltal hat, hogy másokat tevékenyvé tesz és tevékenykedni enged (Jn 15,26). A Lélek ismertetőjele nem az ajándékok és a hatás rendkívülisége, hanem az ajándékozás és a hatás ténye, amely nem marad eredménytelen. Ennek példája Jézus tanítványainak közössége, mely megmutatta a világnak, mit jelent a Lélek erejéből élni, adni és tevékenykedni (vö. 1Jn 4,11).

4. *A Szentlélek mint az Egyház Lelke.* Az Egyház eredetét tekintve a Lélek műve és teremtménye. Ő hívja létre és alkotja az Egyházat, s ez a kapcsolat a történelmen végig megmarad. A Lélek ebben a tevékenységében mint küldött és a küldetés Lelke hatékony. A Lélek eleve missziós, s a Szentháromság és az üdvösségtörténet logikája szerint hozza létre az Egyházat. Az eredetnél és az ősalapotban Ő a misszió és a missziós. Ő adja az Egyháznak, a hitnek és az életnek a missziós alapkaraktert. A Lélek missziója kelti életre, teremt meg és alakítja az Egyházat: ő alakítja az Egyház és az egyes keresztények missziós szívét. Ebből fakad a Lélek és az Egyház mély rokonsága.

Ő az a Lélek, aki az Egyházat a Szentháromság belső életének tükörképévé teszi. Maga az Egyház a Lélek által létrehozott, fenntartott és beteljesített élő, megismerő és szerető organizmus. A Lélek működése az Egyházban közösséget teremt és a hívők közösségébe vezet be. A Szentlélek az Egyház Lelke. Ő építi fel Krisztus testévé, gyűjti össze a hívőket Isten népévé; Ő az életelv, az egység, a katolicitás, a szentség és apostoliság éltetője és biztosítója. Gondoskodik arról, hogy az Egyház azonosságát soha el ne veszítse, hanem mindig újra megtalálja.

Így az egész Egyház a Lélek törvénye alatt áll, melynek célja az ember és a világ megújítása és átalakítása. Létebe és tevékenységébe leszállva a Lélek mindjobban az Egyház urának és éltetőjének mutatkozik Krisztus fennhatósága és Isten uralmának elsőbbsége alatt. A Lélek kényszeríti az Egyházat, hogy önmagát fölülmúlva Isten dicsőségére törekedjen és a világot megnyerje Istennek. Ha az Egyház a Lélek területe és a Lélek szentsége, akkor az Egyház élete és tevékenysége kifejezetten spirituális jellegű. Feladata, hogy mindenben megmutassa a Lelket. Az Egyház maga nem akar más lenni, mint a Szentlélek építménye, lakása vagy temploma, s annál inkább azzá lesz, minél inkább tudatosítja a Lélektől való függését.

5. *A Szentlélekből fakadó szabad élet.* A Szentlélek befogadása teszi kereszténnyé az életet. Teológiailag különbséget teszünk a teremtett és a teremtetlen kegyelem között. Az előbbi az ember természetfölötti átalakulását adja, az utóbbi maga a Szentlélek és az isteni szeretet bennünk lakása. E megkülönböztetés alapján mutatkozik meg világosan, hogy a Szentlélek kiáradása mennyire teszi lelkivé az embert, illetve hogy a Lélek (mint személy) és

az ember (mint hívó egyed) kifejezetten egzisztenciális párbeszédben élhet. A hit Lelke lényegileg az élet Lelke és az élet szószólója, de nem úgy, hogy megszünteti vagy elnyomja az életet, hanem úgy, hogy szolidáris vele, gyengeségeit gyógyítja és részt enged a halálból az életbe vezető isteni változásban.

A Lélek mindehhez a szó hatalmát használja eszközül, ami az élet mélyére hatol és folytonos megtestesülésével megfelelő kifejezésre törekszik a tevékenységben és cselekedetben. A Lélek ugyanakkor biztosítja és óvja is a szabadságot. Gondoskodik arról, hogy a szabadság szeretet legyen és a szeretet szabad maradjon. A keresztény szabadság forrása és alapja Isten, akit Jézus Atyának szólít, s akinek segítségével hívása leleplez minden más – kisebb – urat és atyát. Ez adja meg a keresztény szabadság radikális vonását, ami a hívőt érzéketlenné teszi a világi hatalom, birtoklás, megbecsülés és bölcsesség megkívánásával szemben és nem sejtett mértékben teszi érzékennyé a szabadságra mások szolgálatában. Itt mutatkozik meg a legjobban, hogy a keresztény etosz a Lélek etosza.

A keresztység Lelke mint a feltámadás Lelke zálog, aki nem a félreállításra, hanem a valóság átalakítására törekszik. A Lélek ajándéka, hogy új, „más” lelket ad a hívőnek; új szemmel ajándékozza meg, hogy másként lássa az életet, az embereket és a dolgokat, a világot és a történelmet és új kapcsolatba lépjen ezekkel. A keresztény egzisztencia spirituális jellege egyszerre ajándék és kihívás.

6. *A Szentlélek megtapasztalása.* A Lélek megtapasztalásának kérdését általában a „Lélek és erő” bizonyosságával hozzák kapcsolatba (1Kor 2,4). Eszerint a Szentlélek ismertetőjele a rendkívüliség, a csodálatosság, az erő és az eredményesség. Ez egyúttal a Lélek fölismerésének mércéje is. Ha Szent Pál karizma tanára figyelünk (vö. 1Kor 12-14 f.), akkor a szokásos, mindennapi lelki ajándékok éppoly jellegzetesek, mint a feltűnők és a rendkívüliek. A Lélek semmiképpen se ellensége a józanságnak. Nem ragad ki a hétköznapból, hanem épp ellenkezőleg, elmerít benne. A mindennapi élet terheinek, egyformaságának bátor elviselése nagyon figyelemre méltó módja lehet a Szentlélek megtapasztalásának. A jövő szentje, a „hétköznap misztikusa” (K. Rahner) annak a lelki ember „normális” esete, akinek erőssége a hétköznapokban való hűség. A Lélek mint a teremtés és a feltámadás Teológusa, szócsöve és védelmezője a hétköznapnak. A hétköznap nem közömbös állapot, hanem az ember révén vagy jó vagy rossz. Ez a megfigyelés érvényes a hit megőrzésében is. A hit ismeri a szeretet, a jó, az önfeláldozás, a szolgálat, a szenvedés és a remény, stb. hétköznapjait, mint a Lélek megismerésének nem feltűnő, de reális módjait.

Ezekkel határos a szegénység és a gyengeség lelki feladatként való elfogadása. A *2Kor 12,9* szerint az erő a gyengeségben teljesedik be. A Lélek hangsúlyozott értelemben „a szegények Atyja”. Ez egyértelműen arra utal, hogy hagyatkozzunk rá a tehetetlenségre, szegénységre és gyengeségre, hogy a Lélekkel találkozzunk bennük. Ha arra gondolunk, hogy Isten Lelke mennyire a szegénységet, a gyengeséget és az eredménytelenséget választotta, s a kicsinyekhez, megvetettekhez, a jogfosztottakhoz és nyomorgókhoz fordult, akkor kérdésessé válik minden elképzelés, amely erőben és győzelemben akarja Őt megtapasztalni. A Szentlelket ugyanis épp a szegények és erőtlenek „erejében” ismerhetjük meg. Létük, panaszuk, kérdésük, szenvedésük, elnyomottságuk kihívóbb, mint egy kiváló lelki ember tanúságtétele.

A következő összefüggésekben valami fölragyog a Szentlélek lényegéből:

Lélek-szabadság: Isten szavát tudvalévőleg nem lehet megkötni;

Lélek-szó: „Mi nem hallgathatunk arról, amit láttunk és hallottunk” (ApCsel 4,20);

Lélek-imádság: a Lélek az imádság tanítómestere, bennünk lakik, létünket és életünket „az imádság házává” teszi;

Lélek-szeretet: a szeretet önzetlenségében a Lélek működik;

Lélek-öröm: az öröm mint a Lélek gyümölcse Isten megismert közelségére és győztes szeretetére épül;

Lélek-hit: a Lélek mint a hit Lelke olyan bizonyosságot, fényt és tudást ad a hitnek, ami csak tőle származhat.

A Léleknek ilyen és hasonló megtapasztalásai már a misztika területére tartoznak. A Lélek tapasztalása ugyanis misztikus alapélmény, amely szavakba nem foglalható: „A misztikusok erre vonatkozóan azt mondták és mondják, hogy vagy egy áttörő élményben, vagy lassú fokozatossággal felnövekvő kegyelemben élik át Isten közvetlen közelségét, az egyesülést Vele, egy szent éjszakában vagy boldogító fényben, egy Istentől eltöltött hallgatag ürességben. S legalábbis a misztikus élményen belül nem kételkedhetnek abban, hogy az önmagát közlő Isten közelségét tapasztalják önmagukban, mint a megszentelő kegyelem hatását és valóságát – és éppen ez a *Szentlélek megtapasztalása*” (K. Rahner: Schriften XIII.230).

Christian Schütz

→ bölcsesség, Egyház, egyházközség, imádság, Isten jelenléte, karizma, kegyelem, keresztény lelkiesség, keresztség, közösség, Lélek gyümölcsei, lét, megújulás a Szentlélekből, misszió, pünkösöd, szegénység, Szentháromság, szeretet, tudás

szentlélektan

[-> pneumatológia](#)

szentség

A szentség néhány lényeges egyházi-liturgikus cselekmény gyűjtőfogalma, melyeknek szimbolikus jellege van, s kiszolgáltatásukkor részesítenek a Jézus Krisztus ajándékozta üdvösségben. Mivel az Újszövetségben csak a keresztség és az Oltáriszentség bizonyítható egyértelműen és kifejezetten mint alapvető szentségi-rituális gyakorlat, a reformáció Egyházai többnyire vitatják a bérálás, a szentgyónás, betegek kenete, az egyházi rend és a házasság (katolikus hit szerinti) szentségi jellegét.

1. *Biblikus utalások.* Magában az Újszövetségben még nincs meg az üdvösségszerző kultikus cselekmények e gyűjtőfogalma, a Szentírás a keresztség és az Eucharisztia szót nem használja, de ezek gyakorlása magától értetődik. A későbbi *sacramentum*, 'szentség' (a görög *müsztérion*, 'titok' fordítása) fogalom egészen más összefüggésekben szerepel; nyilvánvalóan azért, hogy a pogány misztériumok és a keresztény szentségek közti különbsége hangsúlyozza.

A Róm 6,1-11; 1Kor 10,12; Gal 3,26-29 tanúsága a két főszentségről, a keresztségről és Eucharisztiairól az első utalások ezek teológiai jelentőségére: a hívőt mindkettő „Krisztus testével” hozza kapcsolatba; ugyanakkor jelenti a hívő részvételét Krisztus megváltó művében és az Egyházban is, mely azok közössége, akik Krisztusban hisznek és megvallják Őt.

Hasonló krisztológiai és ekkleziológiai hangsúlya van az újszövetségi *müsztérion/sacramentum* szó használatának az Efezusi és Kolosszei levélben: Isten világot üdvözítő tervét és ennek történelmi megvalósítását Jézus Krisztusban jelzi, s ennek az univerzális tervnek a világméretű hirdetését és folytatását az Egyház által (vö. Ef 3,1-13; Kol 1,25-27).

Amennyiben az Egyház zsidókból és pogányokból Krisztusra épült, s Krisztusban minden népet magába gyűjt, a világ üdvösségét, ezt az isteni misztériumot valósítja meg; s így, ennek az isteni misztériumnak jele- és eszközeként maga is szentség. Ebből a szempontból minden egyházi tevékenység (akár liturgikus, akár hétköznapi) a Krisztusban megvalósuló üdvözítő terv hatása alatt áll, és ezért alapvetően „szakramentális” jellegű.

2. *Történelmi kibontakozás.* Az ősegyház a misztérium/szakramentum krisztológiai és ekkleziológiai jelentését őrizte és liturgikus tevékenységét mindenekelőtt üdvözítésnek, hatékony üdvösségközvetítésnek (tehát szentségnek) tartotta. Az ezredforduló után gyökeres változás történt: lassanként elveszett az érzék a jelképek és a jelképes cselekmények iránt; idővel már alig értették, hogy a szentségi cselekményekben az isteni üdvösségről van szó. Ugyanakkor előtérbe került a szentségeknek szinte automatikus, az egyén hitétől független hatékonysága. A szentségek elkötelezett hittel való vételével és az ezen keresztül „ex opere operato” áradó kegyelmi ajándékokkal szemben elhatalmasodott az eszköz-okságot alapul vevő magyarázat. Ez a magyarázat a liturgiától idegen, individualista, dologszerűen személytelen és esetenként szinte mágikus, amennyiben az ember mintegy jogot formál Isten hozzá-fordulására. A szentségek számának szigorúan hétre való korlátozása az üdvösség közvetítésének ezen beszűkített, eszközszerű értelmezésének következménye, ami miatt az Egyház el is veszítette általános szentségi jellegét. Szintén ilyen következmény a liturgikus-szentségi, jelképes cselekményektől idegen, inkább jogi alapokon nyugvó megkülönböztetés a szentség kiszolgáltatója és felvevője között.

A reformáció vitathatatlan érdemeihez tartozik, hogy emlékeztetett és figyelmeztetett arra, hogy a szentségeket mennyire bele kell foglalni a hit egészébe. Ennek ellenére egyrészt az Igének és az igehirdetésnek túlhangsúlyozása – ami a reformátori buzgóság felől érthető, mégis túlhangsúlyozott –, másrészt a liturgikus-jelképes cselekmények és az Egyház szentségi valóságának lekicsinylése a reformátorok részéről nem tudta elérni a szentség

átütő megújulását. Ez mind katolikus, mind evangélikus részen csak a XX. században történt meg, főleg a liturgikus mozgalom révén.

Ebben a megújulásban lényeges szerepe volt a fölismerésnek, hogy minden egyházi, de főleg liturgikus cselekmény misztériumjellegű és a szentségek az Egyháznak, mint alap- és gyökér-szentségnek kibontakozásai. Újra fölfedeztük a jelképek, a szó és a szentség egyensúlyának fontosságát a személyes vallásgyakorlatban.

3. *Spirituális jelentőség.* A keresztény ember személyes jámborságában a szentségek kiemelkedő helyet foglalnak el, mert a liturgia, melynek legtökéletesebb formája a szentségek ünneplése, egészében „az a csúcs, amelyre az Egyház tevékenysége irányul; ugyanakkor az a forrás is, amelyből fakad minden ereje” (SC 10). Annál fontosabb feladat ma a műsztoológia, az előkészítés a szentségek vételére, főleg ha figyelembe vesszük, hogy még a jó szándékú keresztényeknek is vannak nehézségeik a szentségek formájával, felvételével és jelentésével.

A szentségi élet megalapozásához és megújításához a következő mozzanatok fontosak:

a) Az első helyen legfontosabb ismét fölfedezni az Egyházat mint általános üdvösségjelet, amennyiben a népek gyülekezetében, Krisztus jelében a világ üdvössége láthatóan megvalósul. A szentségek az emberi élet különböző stádiumaiban – sürgető értelemkeresés közben – anyagszerűen közvetítik nekünk Isten üdvösségét, azáltal, hogy eleven részt adnak Krisztus titokzatos testében, és ezen belül lehetővé és valósággá teszik az üdvösségadó találkozást Krisztus testével és életével. Az eleven helyi egyházi közösség megkönnyíti az egyén számára a szentségek gyümölcsöző vételét.

b) Ennek feltétele a leszűkített szentségfogalom kitágítása: nem csupán az Egyház egyes liturgikus tevékenységeinek van szentségi jellege, hanem teljes istentiszteletének, létének és életének is; mindenben, ami az Egyház és amit cselekszik, Isten hat Krisztusban Lelke által és megvalósítja üdvözítő tervét. Az Egyház létében és szentség-cselekményeiben misztérium, azaz annak az isteni üdvözítő tervnek konkrét, evilági megvalósítása, amely Krisztus megváltó művében visszavonhatatlanul kinyilvánult.

c) Mivel az Egyház szentségi valósága és ennek szétágazása az egyes szentségekbe újra érvényesítik az isteni irgalmasságot, ekkleziológiai jelentésükön túl az életet megújító Krisztussal való találkozás alkalmai is. A szentségek által maga Krisztus terjeszti ki üdvözítő művét a világra, s az egyes embereket ismételtén meghívja követésére, élet- és sorsközösségébe.

A keresztység és Eucharisztia korai értelmezését (Róm 6,1-11; 1Kor 10-12) a krisztuskövetés motívuma jellemzi, s ez megfelelő áttételekkel vonatkozik a többi szentségekre is. „A keresztény lét szentségi megalapozása” (J. Ratzinger) a Krisztussal való találkozásból a krisztuskövetéshez vezet.

d) A szentségek liturgikus ünneplésének alapvető föltétele a hit, mint lemondás a jótettekből fakadó megigazulásról. Nem a tevékeny végrehajtásért, nem is a tétlenségért kapjuk a szentségek ajándékát, hanem a várakozásteljes, nyílt magatartásért, mellyel magunk is akarjuk, hogy történjék velünk valami (passzivitás), s karjainkat, szívünket kitérve helyet adunk életünkben Isten tevékenységének (aktivitás). A kultikus-szentségi tevékenységgel együtt jár egy megváltozott világnézet; csak így lehet gyümölcsöző az egyéni életben és a világ javára.

e) Ezért a szentségekben – mint az Egyház kiemelkedő tevékenységében, aminek „hatékonyágát az Egyháznak semmi más cselekedete nem éri el, sem rangban, sem mértékben” (SC 7) válik láthatóvá és megragadhatóvá egy új világ, Isten világa a régi világ közepette. Ez válik láthatóvá egyrészt a teremtés elemeinek új használatával: a víz, az olaj, a kenyér és a bor a szentségek anyaga lesz, megszenteltetnek, s új alkalmazást és jelentést nyernek; másrészt a szentségekben mint az Egyház alaptevékenységében új nép formálódik, melyben új viszonyok uralkodnak az emberek között, s ezáltal alapvetően megváltozott kommunikációs közösség valósul meg. A szentségekben az egyházi közösségen belül

jelszerűen megvalósul és konkrétan láthatóvá válik a keresztény-eszkatológikus lét. Ezért a szentségek nemcsak Isten új népévé alakítják az Egyházat, hanem Isten új világát is építik ebben a világban.

Arno Schilson

→ beavatás, Egyház, Eucharisztia, keresztség, kultusz/istentisztelet, liturgia, misztérium, részesedés, szent, szentelmények, szimbólum, üdvtörténet

szenvedély

A szenvedély alatt olyan érzelmi felindulást értünk, ami az embert jó vagy rossz cél felé készíti. Szenvedély a szeretetben és a gyűlöletben egyaránt lehetséges. Mindig érzelmi megmozdulásról van szó, aminek alapja nem a szabad akarat, hanem az ember pszichikai adottsága.

1. *A hagyomány* kétféleképpen értékeli a szenvedélyt: Platon azt kívánja, hogy az ember beteljesülése érdekében szakítson minden testi és érzéki indulattal. Hasonlóan gondolkodik a sztoa, az újplatonizmus, manicheizmus és még néhány szerző Kantig. A mértékadó spiritualitás különösképpen hangsúlyozza a lemondást és következményét, a szenvedélytől való mentességet. Az ellentétes felfogás képviselője a *hedonizmus* és a *libertinizmus* (szabadosság), ami az élet élvezeteiben látja a legfőbb értéket.

A Szentírás – miközben tanítja a kereszthordozást (Mt 16,24) és az önmegtagadást (Jn 12,24) – megmutatja, hogy Jézusnak, a valóságos embernek vannak szenvedélyei, pl. *szomorkodik* (Jn 11,33-35; vö. Mt 26,38), *együttérez* (Mt 15,32), *haragszik* (Mk 11,15). A szenvedélyeknek ez a szentírási (pozitív) értékelése – mely az emberi vágy egyes céljait nem abszolutizálja, hanem megköveteli az ösztönök felelős ellenőrzését – megtalálható az egészséges egyházi hagyományban is, különösen Aquinói Szent Tamásnál.

2. *A szenvedély a spirituális teológia szempontjából.* A szenvedélyek az ember természetes hajtóerői. Szent Tamás a jó vagy rossz tárgynak megfelelően megkülönbözteti az érzelmek pozitív indulatát (*vis concupiscibilis*), melyek tárgyak birtokbavételére indítanak; és negatív indulatát (*vis irascibilis*), melyek épp ellenkezőleg, a közeledő tárgyat elhárítani akarják. Konkrét tárgyuknak megfelelően sok fajtát sorol fel (szeretet, vágy, remény, bátorság, öröm, boldogság; gyűlölet, félelem, szomorúság, letörtség, harag).

Ezek az érzelmek mind a természetünkhöz tartoznak, Isten akarta és teremtette őket. Spontán megmozdulásaik többnyire erkölcsileg közömbösek és fontos funkciójuk, hogy általuk az ember teljes erejével fordul céljaihoz és feladataihoz, illetve elkerülheti a bajt. De természetüknél fogva nem eleve helyesen illeszkednek az ember egész magatartásába, hanem alakításra szorulnak. Nem ellenőrzött megnyilatkozásaik nagyon csorbítják a személyes, személyek közötti és vallásos értékeket (baráti kapcsolatokat, a társadalmat, a művészetet, a szellemi életet).

A szenvedélyek megfékezése magasabb cél érdekében az ember lehetőségeihez tartozik, s amennyiben a lemondást egy magasabb érték miatt választja (szublimáció), nem is ártalmas. Az egyes érzelmi erők beépítése az érett személy egészébe lehetővé teszi például, hogy a nemiségből szeretet, az agresszivitásból önbecsülés legyen, anélkül, hogy az ember másokat lekicsinyelne; a szomorúságból együttérzés alakulhat ki anélkül, hogy maga rezignálttá válna, stb. A szenvedélyek egészséges megfékezése a lelki élet, a papi és minden olyan hivatás elengedhetetlen feltétele, amely emberek irányításával foglalkozik.

Hans Rotter

→ apátia, érosz, kívánság, mértékletesség, nemiség, ösztön, szeretet, teremtmény, tudattalan, vidámság

szenvedés (és Isten)

Az istenkérdés mélyen összefügg a szenvedés tapasztalatával. Az egyik oldalon az emberek a szenvedésben Isten után kiáltanak és értelmet keresnek az értelmetlenségben. A másik oldalon az istenhít a szenvedést tudatos fájdalommal teszi, olyannyira, hogy az ember többé már nem tud megbirkózni vele. Isten engedi meg a szenvedést? Az ember szenvedésével Isten Fiának szenvedésében részesül? Az első kérdés metafizikai és Isten igazolását keresi a szenvedés láttán (teodícea). A második kérdés misztikus, s az Istennel való közösséget keresi a szenvedésben.

Bár a *teodícea* név Leibniztől származik, alapkérdését már a sztoikus bölcselők klasszikusan megfogalmazták: *Si Deus—unde malum?* (Ha van Isten, honnan a rossz?). Ha Isten meg akarja akadályozni a rosszat, de nem tudja, akkor jó, de nem mindenható; ha viszont meg tudná akadályozni a rosszat, de nem akarja, akkor mindenható, de nem jó.

Amíg Istent az élet és halál mindenható Urának, s a történelem és minden egyes emberi élet kormányzójának fogjuk föl, a teodícea alapkérdése megválaszolhatatlan marad. Kant általánosan fogta föl a teodíceát és úgy tekintette, mint „a világalkotó végtelen Bölcsesség védelmét a váddal szemben, melyet az értelem a világban tapasztalható célszerűtlenség miatt emel.” Az értelmi megalapozással arra utal, hogy minden teodícea kudarcra van ítélve, mert fölülmúlja a véges emberi értelem határait.

A filozófia és a vallások történetében két kísérlet mutatkozik a megoldásra: *1. a dualista elképzelés* szerint a világ alapja a jó és a rossz harca. Ebben a küzdelemben az embernek a jó elv oldalára kell állnia. Minden jó az Istentől, minden rossz és baj az ellen-istentől származik. Ez a dualizmus élt a parszizmusban, a manicheizmusban, a zsidó és keresztény apokaliptikában. – *2. a monista elképzelés* szerint csak a jó van, a rossz nincs. Minden létező jó, a rossz a lét hiánya vagy megsemmisítése. A rossznak nincs önálló léte, csak a lét tagadása. A rossz így vagy úgy a jót szolgálja. A jó lét-jellegét a tagadás tagadásával bizonyítja. Ez a felfogás található a platonizmusban, a zsidó és keresztény teremtéshitben.

A Szentírásban, különösen a zsoltárokból, Jóbnál, a siralmakban, a szinoptikus evangélisták szenvedés-történeteiben nem elméletileg, hanem egzisztenciálisan teszik fel a teodíceai kérdést:

Ha Isten igazságos, miért kell a jámbornak szenvednie és miért megy jól az istenteleneknek? Ha Isten hűséges, miért adja népét, Izraelt a pogány népek kezébe? Ha Isten Atya, miért engedi, hogy szeretett Fia, Jézus Krisztus a rómaiak keresztfáján haljon meg „elhagyatva” (Mk 15,34) és „áldozatul adva?” (Róm 8,32). A Szentírásban különféle szinteken kapunk választ:

1. Van rossz, amit az emberek maguknak köszönhetnek. A rossz cselekedet rossz következményeiben már magában hordozza büntetését. Ez a *tett-következmény* összefüggés az isteni igazságosság része. Isten a rossz következményekért felelős, de az ember rossz tetteiért nem. Isten „haragja” nem a rendkívüli égi büntetésekben mutatkozik meg, hanem abban, hogy a bűnösöket „átadja” a maguk választotta úton a földi és örök kárhozatalnak (Róm 1,18). Aki elhagyja Istent, azt Isten is elhagyja. Ez a felfogás főként az ószövetségi történeti művekben, valamint Máténál és Pálnál található meg.

2. Van olyan szenvedés is, ami nem a gonoszt, hanem az igaz embert éri. Ebben az esetben a cselekvés-következmény összefüggés nem alkalmazható. Amint Jób könyve mutatja, az ártatlan-igaz ember az Istenbe vetett bizalmát szenvedése idején csak az Isten előtti folytonos panaszban tudja megőrizni. Isten cselekvése kifürkészhetetlen, az ember számára nem marad más, mint a kitartó panasz vagy a csendes alázat (Róm 9,20).

3. Végül van egy olyan szenvedés, melyet nemcsak az emberek, hanem velük együtt Isten is elszenved. Az Izraellel kötött szövetség révén Isten neve és Lelke népe körében lakik. Ha

Izraelt megverték, Istent is megverték; ha Izraelt üldözték, akkor Isten „köztük lakása” (sekina) révén részt vett benne és Izraellel együtt ment a fogságba. A szövetség Istene „szenedő társa” népének. Ezért Izrael csak akkor nyer megváltást, ha a vele együtt szenvedő Isten megváltja, és népének kiszabadításával megdicsőíti önmagát.

Ennek az együtt-szenvedő Istenről szóló rabbinista és kabalisztikus elképzelésnek megfelelője a keresztény elképzelés, mely szerint Jézus Krisztus szenvedéstörténetében Isten szenvedése nyilvánult meg. De Isten szeretetének fájdalma minden szenvedőnek és elesett embernek Krisztus keresztjében mutatkozik meg.

Szenháromságtanilag kifejezve: az Atya követi Fiát a szeretetben egészen Lelkének kiüresítéséig a keresztfán, hogy minden embert örök közösségbe vonjon. Krisztus Istennek irgalmasszívú, együtt-szenvedő és „sokakért meghaló” szolgája. Szenedése szolidáris, megváltó, isteni szenedés.

Szent Ireneusz és Ágoston a teodíceai problémát a platonai filozófia segítségével próbálta megoldani: a rossz önmagában nem létezik, csak mint a jó hiánya. Mivel Isten a létezőket jónak teremtette, ő nem oka a rossznak. Az erkölcsi rossz az ember cselekedete, tehát bűn. A fizikai rosszat megengedi Isten, mint a jóra nevelés és a lelkek megtisztításának eszközét. A metafizikai rossznak, az ördögnek is Isten terveit kell szolgálnia.

A reformátorok Istennek ilyen igazolását az emberi fórum előtt elutasították, mert számukra fontosabb volt az ember igazolása Isten fóruma előtt. Amikor Isten a jótalan bűnöst kegyelemből megigazulttá teszi, teremtő, igazgató és jóvá tevő igazságosságként mutatkozik előtte. Isten igazságos Istennek mutatkozik, amikor a bűnöst igazgató teszi. A megigazulás isteni válasz a bűnre és a megszentelés isteni válasz a betegségre. Ezért a feltámadás isteni válasz a halálra. A teodíceai kérdésre a reformátorok válasza a megigazulástan volt.

Az óprotestáns ortodoxiában és a felvilágosodás korában tették fel ismét Isten általános világkormányzása keretében a kérdést a gonosszal és a szenvedéssel kapcsolatban és a következőképp válaszoltak rá: Isten megengedi a rosszat anélkül, hogy helyeselné. Isten úgy irányítja a rosszat, hogy a hívő javát kell szolgálnia. Isten korlátot szab a rossznak és a világ végén a dicsőség birodalmában teljesen legyőzi. Érthető, hogy a lutheránus bölcselő Leibniz ebből alkotta meg optimista elképzelését erről a világról, „mely minden lehetséges világ közül a legjobb”. Ő is tanította, hogy Isten az erkölcsi rosszat az ember szabad akaratára tekintettel engedi meg és a fizikai rosszat büntetésként használja fel az ember nevelésére és javítására.

Ezt az isteni gondviselésbe vetett jámbor bizalmat és a felvilágosodás idejének optimista világnézetét semmisítette meg az 1755-ös lisszaboni földrengés. Egy éjszaka több mint tízezer halt meg. Mi értelme lehet ennek a természeti katasztrófának? Jóságos Isten az, aki megenged ilyesmit vagy nem inkább kegyetlen szörnyeteg? Az Ő teremtménye ez a világ, vagy Istentől elhagyott káosz?

A lisszaboni földrengésben összetört a XVIII. századi bizalom a jóságos világkormányzóban és a világharmóniában. Az „Isten halott” kijelentés az európai protestantizmus és egy hosszútávú teológiai összeomlás beszédes jelképe lett. A XX. században az auschwitzi holocaust kimondhatatlan gáztettében és mérhetetlen szenvedésében összetört az emberek önbizalma is. 1945 augusztusa, Hiroshima óta az emberiség a legvégső idejéhez érkezett, vagyis abba a korszakba, amikor az emberiség atomhalála bármikor lehetséges. Az „ember halála” a beszédes jelképe a humanista összeomlásnak és az európai nihilizmusnak. „Auschwitz és Hiroshima” a vége minden teodíceának és antropodíceának. Hogyan lehet Auschwitz után bizalommal beszélni Istenről? Hogyan lehet Hiroshima után önbizalommal beszélni az emberről?

Az Auschwitz utáni teológia zsidó-keresztény vitájában három pont lett fontos: *I.* a kérdés, hogy Isten igazolható-e egy igazságos világ által, a történelemben nem válaszolható

meg. De a kérdést elhagyni sem szabad, mert azonos az istenkérdéssel. Isten után kérdezni annyi, mint az igazságosságért kiáltani, „hogya gyilkos ne diadalmaskodjon véglegesen áldozata fölött” (H. Horkheimer). Az igazság éhezésében él az istenkérdés. – 2. Auschwitz után nem lehetséges olyan teológia, ami nem tartalmazza „Auschwitz teológiáját”, vagyis az áldozatok imádságát és jajkiáltásait. Isten jelen volt ott, ahol a *Semá Israelt* és a *Miatyánkot* imádkozták. Mint sorstárs vigasztalt abban a pokolban, ahol emberileg már nem lehetett remélni. Az auschwitzi elmondhatatlan szenvedés Isten szenvedése is volt. – 3. A szenvedésből fakadó istenkérdésre nem lehet és nem szabad teoretikus, elméleti, metafizikai választ kapni. Jóbbhoz hasonlóan minden ártatlanul szenvedő felháborodottan utasítja vissza a vallásos magyarázatot, hogy miért kell szenvednie. De van misztikus válasz, ami szerint Isten egy velünk a szenvedésben. A mi igazi szenvedésünk az Ő szenvedése is, a mi szomorúságunk az Ő szomorúsága is, a mi fájdalmunk az Ő szeretetének fájdalma is. Sziénai Szent Katalin egyszer így kiáltott fel: „Istenem, hol voltál, amikor szívem sötétségben és a halál árnyékában volt?” Ez volt a válasz: „Leányom, hát nem érezted? A szívedben voltam.”

Aki fájdalmában Istent keresi, az tudattalanul vagy tudatosan kapcsolódik Jézus Krisztus halálkiáltásába: „Istenem, miért hagytál el engem?” Aki ezt fölismeri, azonnal érzi, hogy Isten nem az égben lévő, távoli kifürkészhetetlen lény, hanem nagyon személyes értelemben az emberi Krisztus, aki szenvedésében vele együtt kiált, valamint az az együttérző Lélek, aki „benne kiált” és majd helyette fog kiáltani, amikor ő maga már elnémul. Ez a megfeszített Krisztus vigasztalása, Isten szeretete és az örök Lélek közössége, hogy szenvedéseink mélységébe és gonoszságunk poklába hozza a vigaszt.

Jürgen Moltmann

→ betegség, együttérzés, értelem, fájdalom, Isten, isteni gondviselés, kereszt, lét, megigazulás, rossz, siralom

szenvedésmisztika

A szenvedésmisztika szűkebb értelemben Krisztus megváltó titkának kegyelmi megismerése, „objektív” módon a pszichikai vagy fizikai kínok valóságos átélésével, vagy „szubjektív” módon az érzelmileg átélt „együtt-szenvedéssel”. Tágabb értelemben a szenvedésmisztikához tartozik a kereszt tiszteletének mindenféle formája és a kereszt követése. A szenvedésmisztika teológiai magyarázásánál ragaszkodni kell a következőkhöz: minden természetfeletti hit Krisztus szenvedésén és halálán alapszik; a megdicsőült Krisztus szemlélése – az időn és téren túl – az „együttl-szenvedésünkben” van jelen és Krisztus mint megdicsőült Fő ajándékozza tagjai szenvedésének az üdvözítő erőt „testének, az Egyháznak javára” (Kol 1,24).

A Szentírás hangsúlyozza, hogy a keresztség Jézus szenvedésével és halálával való egyesülés (Róm 6,3-6; Kol 2,12), részvétel szenvedésében (2Kor 1,5; 4,10; Gal 6,17), melynek vállalása nélkül nem juthatunk Isten országába (ApCsel 14,21; 17,3). Szent Pálnál a megfeszített Krisztus a központ: és csak azután, hogy kijelentette: „Krisztussal együtt keresztre feszítettek” mondhatja: „Krisztus él bennem” (Gal 2,19-20). A *Galata-levél* bevezetés a szenvedésmisztikába (3,1; 4,19; 6,17; 5,24; 6,2). Szent Pálnál a Krisztus követésében „a kereszt tudománya” (scientia crucis) felül múl minden tudományt (Ef 3,18-19). A vértanúság misztikája (Antióchiai Szent Ignác, Szent Polykár, Sardesi Meliton) és ennek későbbi megfelelője a szerzetesi élet (Szent Jeromos, Cassianus) a szenvedésmisztika maradandó formái.

A virágzó középkor szerzetesi reformjában, elsősorban Clunyban nagy súlya volt a „contemplatio dominicae passionis”-nak, 'az Úr szenvedése fölötti szemlélődésnek'. Szent Bernát tanítja, hogy a Krisztus szenvedéséről való elmélkedés, a Megfeszített követése a szeretetben bensőséges egyesüléshez vezet az emberré lett Igével. A ciszterci szenvedésmisztika képviselője, Luitgard von *Tongern* (+1246) az átszúrt szívű Krisztus látomásában jön rá, hogy bűnei miatt Krisztus szenvedett. Hasonló látomások találhatók Názáreti Beatrix-nél, Magdeburgi és Hackeborni Mechtildnél és Nagy Szent Gertrúdnál.

Assisi Szent Ferenc misztikus lendülete a San Damianóban a Megfeszített megszólalásával kezdődik és a hasonulás következetes folyamatában jut el a stigmatizáció misztikus azonosságáig. A ferences iskola a szenvedés átelmélkedését az üdvösség misztériumának tartja. A misztikusok részére a külső szenvedés az a kiindulópont, amely a szenvedés gyümölcséhez, az istenség ízleléséhez vezet a részesedés által, majd a megdicsőüléshez Krisztussal és Krisztusban. „Oldalának nyitott sebe – mondja Jan van Ruysbroeck – legyen a kapum az örök életre és az élő Paradicsomba, ami Ő maga”.

A késői középkortól kezdve más formái is vannak a Krisztus szenvedésében való részesedésnek: „Jézus szívének vértanúsága” (Casalei Hubertinus, XIV. sz.), az akarat és a „*legyen*” misztikája (Achille Gagliardi, +1607). Pierre de Berulle a maga mottójával: „a megtestesült Igéhez ragaszkodni”, annak a hagyománynak folytatója, melynek XVI. századi nagy női alakja a „Nagy evangéliumi gyöngy” szerzője. Keresztes Szent János a sötét éjszakát a lélek valóságos megfeszítéseként írja le: írásaiban mindig jelen van a szenvedő Krisztus. Keresztes Szent Pál (+1775) szerint a „megfeszített” fogalma az „agape” legnagyobb formájának kifejezése és a passió „a legnagyobb és mindent felülmúló az isteni szeretetben”.

A misztikus menyegző nem akadály a szenvedés misztikájának. Veronika Giuliani (+1727) számára is a Megfeszített látomásai a „normális” bevezetés a szenvedés misztikájába.

Századunkban a szenvedés misztikájának képviselői Kolbe Szent Maximilián, Boldog Titus Brandsma és Edith Stein. Ezzel összefüggésben figyelmet érdemel a kortárs „holocaust misztika”.

Otger Steggink

→ boldogság, együttérzés, elmélkedés, fölemelkedés, kereszt, keresztmisztika, krisztuskapcsolat, Krisztus követése, látomás, megváltás, részesedés, stigma

szeretet

Pál apostol szavát: „a legnagyobb a szeretet” (1Kor 13,13) ma is mindenki elfogadja. Amint azonban megkérdezzük, „mi a szeretet?”, sok ember kitér a válasz elől, mint Pilátus, aki megkérdezte: „Mi az igazság?”. A szeretet szót ma a hétköznapok és a tömegkommunikáció világa kiüresíti, illetve hamis ábrándképekben magasztatja. Mindnyájunkat fenyeget a veszély, hogy elveszünk a felszínen.

1. A szeretet a Szentírásban. Már az Ószövetséggel szemben is igazságtalanok lennénk, ha egyoldalúan a szeretet *parancsából* indulnánk ki, bármennyire központi jelentőségű is. Amikor az Ószövetséget nézzük, egy nagyszerű, Isten teremtő szeretetéből született történet áll előttünk, melyet az ő gyógyító, megbocsátó és szabadító szeretete tart fenn. Az eltévedt és meghamisított szeretet minden formájával szemben Isten sokféle módon mutatja meg a maga szeretetét. Csak ilyen háttérrel ismerhető meg helyesen a szeretet kettős parancsa. Teljes egészében vigasztalás és bátorítás Isten kezdeményezése, hogy meglássuk a szeretet szövetségének felkínálását.

Ettől a nézőponttól és megismerési módtól elszakadva a parancs meg nem ismerhető és nem teljesíthető. Megtévesztő a parancsoló mód: „szeresd a te Uradat Istenedet!”, mert úgy érezzük, a szeretetet nem lehet parancsolni. Ennek a parancsnak azonban előzményei vannak: mindaz, amit Isten népéért, mindnyájunkért tett. S ha ez szem előtt van, akkor a *szeresd!* már nem kegyetlen kényszer, hanem bátorító felszólítás.

Az Ószövetségnél még áttekinthetlenebb a teljes kinyilatkoztatás és a szeretet újszövetségi összefoglalása. Isten szeretetből a szeretetre teremtett, váltott meg és szentelt meg minket. Így írja le Szent János a megváltás magvát: „Mivel szerette övéit, akik a világban maradtak, mindvégig szerette” (Jn 13,1). A tanítványok életében minden azért történik, hogy megmaradjanak Jézus szeretetében, ami nem más, mint maradandó részesedés a szentháromságos Isten legbensőbb életében. „Amint engem szeretett az Atya, úgy szeretlek én is titeket” (Jn 15,9).

Ez a megmaradás a szeretetben a Szentlélek, a Vigasztaló, „az igazság Lelkének” (Jn 15,26) közreműködésével lehetséges: Ő az örök, a történelembe nyúló eseménye az Atya és Fiú közti ajándékozó szeretetnek. Ő vezet minket a szeretet lényegébe, ő teszi lehetővé, hogy megmaradjunk „és bő gyümölcsöt hozzunk a szeretetben” (Jn 15,8.16).

Ebben a fényben – állandóan szemünk előtt tartva Jézust, aki a szeretet teljes és végső megtestesülése és bízva a Szentlélekben – föltárul előttünk az Istentől megváltott és nekünk ajándékozott szeretet nagyszerű jelensége (vö. 1Kor 13 f.). Amint a nyolc boldogság minden mondatába beszöhető Jézus neve (pl. Boldogok a lelki szegények, mint Jézus, mert övék a mennyek országa...), ugyanígy akkor is megtehető ez, amikor Szent Pál elmondja, hogy mi a szeretet (pl. a szeretet türelmes, mint Jézus...). A tanítvány szeretetéről és a boldogságok mellett tanúságtevőkről mindez csak akkor mondható el, ha a Szentlélek segítségével – aki a legnagyobb és lényeges záloga Isten szeretetének – megmaradnak Jézus szeretetében.

2. A szeretet spirituális dimenziói. Teljesen félreérti a keresztény spiritualitás lényegét az, aki a szeretetnek csak parancsát látja, és a Szentlélek nem több, mint a parancs teljesítéséhez szükséges kegyelem közvetítője. E lelkiségben ugyanis a szeretet abszolút ajándék-jellege a lényeg, Isten teremtő és megváltó szeretetének kiáradása, az Atya és Fiú szerető ajándékozása a Szentlélekben. A szeretet több, mint parancs. Ez az az ősi esemény, ami elindította a teremtést és a megváltást és még ma is folytatja. Akkor sem közelítjük meg jól a szeretet lelkiségét, ha csupán figyelmeztetésről beszélünk. A kulcsfogalom a vigasztalás, a Lélek vigasztalása. Jézus a Szentlélek által öltött testet. A Szentlélek erejével ajándékozta nekünk önmagát a kereszten. Ő küldi nekünk az Atyától a vigasztaló Szentlelket, aki bevezet minket az Atya és a Fiú szeretetébe és minden igazságba.

A Vigasztaló Szentlélekben bízva megszerethetjük Jézust, Jézussal az Atyát, az embert és a világot. Csak a Lélek tehet bennünket eggyé Isten szeretetében és ez az alapja és célja a teremtésnek és a megváltásnak. Csak az „igazság Lelkébe” vetett bizalommal mondhatja nekünk Szent Ágoston: „dilige et quod vis fac” (PL 35,2033). A fordítás: 'Szeress és tedd, amit akarsz', félrevezető. Szent Ágoston a *diligere* szót használja, az igazi szeretet *választását*:

Azaz tanuljunk meg Jézus Szentlelkének ösztönzésére megismerni és szeretni; ha a Vigasztaló lehetővé teszi számunkra, hogy Jézussal együtt szeressünk, akkor minden más ebből fakad. Akkor érhető lesz számunkra az Isten és felebarát szeretetének kettős, elszakíthatatlan parancsa. Akkor se magunkat, se másokat nem rohanunk le a csupasz parancsokkal. Az egész keresztény erkölcs és lelkeség – a kettőt nem választhatjuk el egymástól – a szeretet bátorító és lelkesítő biztatása lesz a végső cél elérésére: Isten szentháromságos szeretetének közös ünneplésére.

A „Jézust szeretni és Jézussal szeretni megtanulni” folyamatban (ez a keresztény spiritualitás magva) nagy szerepet játszik a narratív teológia. A szentmisével, az egész liturgiával, a szentek életével, a magunk életével beszélhetünk Isten szeretetének nagy tetteiről és a vele együttszeretők dolgairól. Így alakítja a vigasztaló Szentlélek a hálás megemlékezést a szeretet örömteli cselekedetévé.

Bernhard Häring

→ Eucharisztia, hegyi beszéd, karitás, kereszt, keresztény lelkeség, pünkösöd, Szentháromság, Szentlélek, vigasztalás

szerzetes, szerzetesség

1. A görög *monakhosz*, s a belőle származott latin *monachus* 'egyedül álló' embert jelent, aki nőtlenségben és aszkézisben él. A lakóhely szerinti elkülönülés, a magány, a III. századtól lényeges eleme ennek az életformának. (Szent Athanáz: Szent Antal élete). Ettől kezdve a szerzetes/monachus mind a magányosan élő, mind a közösségekbe tömörült aszkétákat jelenti. A pontos egyházi szóhasználat csak a régi rendek (bencés, ciszter stb.) tagjait nevezi „monachus”-nak, illetve apácának; a lazább szóhasználatban minden rend tagja szerzetes, illetve szerzetesnő. Női vonalon a *monachusnak* megfelelő *monacha* nem használatos.

2. *A szerzetesség története.* A férfi és női szerzetességnek hosszú, mozgalmas története van. A III. század óta a keresztény élet megvalósításához tartozik. Gyökerei az Újszövetség eljövendő Istenország tanításáig nyúlnak vissza, de erre vezethető vissza a Krisztus követésben is minden. Nem föltétlenül tartozik hozzá az aszketikus magatartás, de Jézus felszólítása a követésre (Mk 8,34; Mt 19,21) és a nőtlenség hangsúlyozása (Mt 19,12; 1Kor 7,25-35) alapot adott az aszketikus értelmezésre, mely az antik kultúrával való vitához és a keresztény aszkézis gyakorlatához vezetett. Aszketikus evangelizmus alakult ki, ami a krisztuskövetésben a megtartóztatást (nőtlenség, tartózkodás a hústól és a bortól) helyezi a központba. Az „önmegtartóztatók” (aszketák) az I. század végétől kezdve minden egyházközösségben megtalálhatók. Felismerhető lesz a veszély, hogy az önkéntes lemondás a teremtmények megvetéséhez vezethet (1Tim 4,3) és a gőg alapjává lehet.

A III. század közepe után vonultak ki az aszketák a pusztába. Előbb Egyiptomban, majd Szíriában alakult ki a monasztikus életforma, magányos remeteségekben vagy kis közösségekben. A IV. század volt a virágkor és a meghatározó reformok kora is a kolostori közösségekben (Pakhomiosz +346, Egyiptom; Cezareai Szent Vazul +379, Kisázsia).

Kialakultak a szerzetesség maradandó szabályai: közös lakás, napirend – melyben az imádságnak, munkának és olvasásnak kötött ritmusa volt – előljáró, aki az anyagi és lelki szükségletekről gondoskodik. E szabályok józan, gyakorlati előírásai biblikusán – különösen Szent Vazulnál –, ekkleziológiailag és teológiailag magalapozottak.

A nyugati Egyházban Szent Ágoston (+430) külön monasztikus programját, Johannes Cassianust (+430/435) mint a keleti szerzetesi bölcsesség közvetítőjét, a monasztikus spiritualitás legfőbb tanítóját és végül Szent Benedek (VI. század) szabályzatát kell említeni. Attól kezdve a szerzetesség megszakítás nélkül hozzátartozik a katolikus és az ortodox Egyházhoz és osztozik azok történelmileg indokolt változásaiban. Ehhez tartozik a római katolikus Egyházban a monasztikus életforma felaprózódása a különféle szerzetesi közösségekben, valamint új rendek alapítása, melyek tudatosan szakadnak el a szerzetességtől.

A hitújítás kora alapvetően tette kérdésessé a szerzetesi élet biblikus-teológiai megindokolását. A szekularizáció majdnem minden kolostort feloszlattott és a XIX. sz. század folyamán szinte teljes újrakezdést tett szükségessé, aminek restaurációs jellege volt ugyan, mégis a monasztikus élet fellendüléséhez vezetett.

3. A monasztikus élet minden változása és különböző fejlődése ellenére általános vélemény, hogy a szerzetesség nem más, mint az evangélium szerinti élet. A keresttség kegyelméből és elkötelezettségéből él, és azt sajátos módon igyekszik megvalósítani. Alkotó elemei a nőtlenség/szüzesség, a hasonló gondolkodásúak közös élete, amiből a személyes szegénység, s a rend és az előljáró iránti engedelmesség következik. Ezek az állandó tényezők az egyes közösségekben meghatározott tevékenységhez kapcsolódnak, mely az adott közösség spiritualitását is meghatározzák. A monasztikus spiritualitás mindig nyitott az egész Egyház spiritualitásának formáira és mozgalmaira (pl. devotio moderna a késő

középkorban, a jezsuita lelkeség a XVI-XVII. században, s a XIX. század különböző áhítatgyakorlatai).

A kolostorok jelenlegi helyzete a zsinat utáni Egyház szituációját tükrözi. Úgy tűnik, hogy a szerzetességen belüli általános elbizonytalanodás – mely nagy létszám- és tekintélyvesztéssel járt – megszűnt, de még nem fejeződött be az új helyzet keresésének korszaka, s a közös élet új formái versenytársai lettek a hagyományos szerzetességnek. A szerzetesség megújításának figyelembe kell vennie ezeket a hagyományokat, s meg kell őriznie a maga azonosságát. A megújulás általában a monasztikus kezdetekhez való visszatérés jegyében áll (magány, kontempláció, laikus szerzetesség); de befolyásolja az ökumenikus nyitottság (amit megkönnyít a szerzetesség értékeinek felfedezése a reformáció Egyházaiban és a dialógus a kereszténységen kívüli szerzetességgel); a harmadik világ monasztikus életének önálló formái, a szerzetesi szegénység mint szolidaritás a szegényekkel és az emberi értékek újra felfedezése a testvéri/nővéri közösségben (kisebb létszám, egyszerűbb életmód stb.)

K. Suso Frank

→ alternatív élet, evangéliumi tanácsok, klauzúra/kolostor, Krisztus követése, magány, regula, remete, rend, szegénység, szüzesség, Taizé

szerzetesi spiritualitás

1. *A fogalom jelentése.* A spiritualitás újonnan használt szó, fogalmi tartalma nem mindig egyértelműen írható körül. Tartalmáról ezeket mondhatjuk: nézetek, indítékok, értelmezések, célkitűzések, gyakorlati elhatározások összessége, melyekben a szabadon és érzően cselekvő ember fejezi ki magát, akinek élete – megfogható egészként – tudatosan vallásos célt szolgál. Így a spiritualitás több, mint erkölcsiség, elméleti hit vagy misztika, de mindezeket magában foglalja. A keresztény embernek a spiritualitás szó a Szentlélektől kapott egzisztenciára utal; megélt hitet, a hit gyakorlatát, lelkiéletet jelent.

A szerzetesi spiritualitás fogalma hármas értelemben használható: általában a szerzetesi élet spiritualitása; egy-egy rend *tagjainak* konkrét spiritualitása; egy-egy szerzetesrend sajátos spiritualitása.

Járulékos vonások abból adódnak, hogy a szerzetesi közösségek különböző korszakokban élnek, s a kor rányomja bélyegét lelkiségükre (pl. a késő középkor, a barokk, a romantika, a fölvilágosodás jámborsága, stb.). A régmúlt idők „hagyományos” elemei és a „reform” elemek adott pillanatban nagyon bonyolult szövetet alkothatnak.

A következőkben azokat a szempontokat tárgyaljuk, amelyek a mai kor szerzetesi spiritualitásának lelki feladatait megszabják, s melyek mind a korábbi idők szerzetesi, mind a mai laikus spiritualitástól megkülönböztetik.

2. *Általános követelmények* a mai szerzetesi spiritualitással szemben: *meg kell találnia* a kiegyensúlyozott kapcsolatot az északi országok modern, illetve posztmodern keresztény spiritualitásával; a világméretű lelki közösséget a fiatal Egyházakkal; a saját egyéni jellemvonásait.

E feladatnál számításba kell venni, hogy alig találhatók közvetlen szentírási kiindulópontok egy pontosan megszervezett szerzetesi élet számára; ennek ellenére ez az élet szentírási impulzusokból fakad. Azt a kérdést is föl kell tennünk, hogy amikor a szerzetesi életet olykor a mindennapi nyelvhasználatban *radikális*, illetve *szorosabb Krisztus-követésnek* mondjuk, vajon nem lekicsinylő megkülönböztetést követünk-e el a laikus spiritualitás rovására, amit a Lumen Gentium 3. fejezete próbált elkerülni.

A 70-80-as években kísérletek történtek a „világtól való elszakadás” szerzetesi mottó felülvizsgálatára és előnyösebb értelmezésére. Itt csupán utalunk erre. Az ember és a világ közötti feszültség magával az emberléttel van adva: az ember „része a világnak”, ugyanakkor szellemi lelke révén fölötte áll; ehhez járul a belső meghasonlottság (amit a kereszténység bűnös vágnak nevez), mely annyira áthatja az embert, hogy egy „ártatlan” viszony a világhoz, csak vágyaiban, álmaiban, illúzióiban vagy ideológiákban lehetséges. A világgal kapcsolatos tapasztalatok ezen kettőssége tükröződik a Szentírás, főként az Újszövetség „világ” kijelentéseiben, melyekben bizonyos emberközpontúság uralkodik azzal a reménnyel, hogy van megváltás a bűntől, a haláltól és minden negatív hatalomtól (Jel 21,3-5).

Amikor a kereszténység a hellenista kultúrával találkozott, ezek a világgal szemben fenntartásokat tartalmazó újszövetségi kifejezések is találkoztak a hellenista gondolatokkal, s egy lassú folyamatban sajátos eltolódás történt: a Krisztus-követésből (ahelyett, hogy a rendetlen ragaszkodás kötelékeit vágták volna el) a világ elhagyása lett. A *fuga saeculi*, 'menekülés a világból' és a *contemptus mundi*, 'a világ megvetése' a keresztény spiritualitás vezéreszméje lett. Mivel azonban csak a szerzetes tudott eleget tenni e követelményeknek, egy elég meredek kétlépcsős spiritualitás alakult ki, mely ráadásul a szerzetes elé a világnak olyan fokú elhagyását állította követelményként, amely csak ideológiák és pszichikai eltorzulások árán volt megvalósítható. Jóllehet a szerzetesi spiritualitás nagy kezdeményezései (pl. Szent Benedek regulája, a jezsuita konstitúciók, Szalézi Szent Ferenc, Páli Szent Vince) áttörések voltak, először mégis a II. Vatikáni Zsinat állította teljes

mélységében szemünk elé a lelki feladatot. A *fuga saeculi* elállta az utat az emberek és a megváltatlan világ felé fordulás előtt; a ma használatos *separatio a mundo*, 'elkülönülés a világtól' kifejezés enyhébb, de éppúgy pontatlan és félreérthető a mai szerzetesi spiritualitás jellemzésekor.

3. A mai szerzetesi spiritualitás *konkrét témáit és követelményeit* a szerzetesek emberi kapcsolatainak – okosan, a lelki érlelődést lehetővé tevő és az evangéliumnak megfelelő módon történő – ápolásából kell merítenünk. Rahner kissé elnagyoltan, de nagy realitás érzékkel a szerzetesi közösséget „kaszárnnyába vonultatott remeteség”-nek nevezte, ahol a szerzetesek Isten előtt a regula vállalásával csendben élnek egymás mellett. Arra kell törekedni, hogy a szerzetesi spiritualitás komolyan vegye az elrejtettség, elajándékozottság, megajándékozottság, társas lét, a testvériség napi terhe és a barátság teológiai és érzelmi értékeit. Ezekből lesz a közösségi élet emberileg „megnyugtatóbb”, ugyanakkor sebezhetőbb is.

További sajátos kérdések pl. a *kettős tagság* kérdése, amikor egy szerzetes a saját rendjén kívül valamilyen lelki mozgalom vagy csoport tagja is; ugyanígy kérdés a magán szféra értéke a szerzetességben, illetve személyes barátságok ápolása a közösségen belül és azon kívül. Hasonló probléma a sok szerzetesnél mutatkozó „többhivatásúság” (pl. valaki egyszerre tanító, lelkipásztor, író vagy szemlélődő apáca, s ugyanakkor mezőgazdasági szakértő és családi tanácsadó).

A legutóbbi időkben jelentkezett új feladatok, lehetőségek és megterhelések problémája a zsinat előtti szerzetesi spiritualitásban nem nyer megoldást, ezért a zsinat után intenzív keresés és kísérletezés kezdődött. Ma már alapvetően elmondhatjuk, hogy minden szerzetesi életben négy terület van: imádság, munka, kapcsolatok, szabad idő. E négy tényező elméletileg nem egyenértékű, a szerzetesi spiritualitásban mégis lényegesek. Mindegyiknek megvan a maga értéke, önmagukért kell velük törődni, egyik sem lehet pusztá szolgája a másoknak. De összetartoznak és csak együtt alkotják a szerzetesi lelkiség „tárgyát”. Bármelyik zavara az összes többire kihat.

Ezeket túlmenően a mai szerzetesi spiritualitásnak a következő feladatai vannak:

- az öntörvényű szabályozás aszkézise meggyőző szentírási, teológiai és antropológiai megalapozással;
- a lelkek mélyebb megkülönböztetése egyénileg és közösségben;
- az anyagi javakkal szemben a „megköszönni és megosztani” szavakkal leírható magatartás elmélyítése;
- a pszichikai és emberi érlelődés értelmes megbecsülése;
- annak megtanítása, hogyan lehet szépen fölébe kerekedni konfliktus helyzeteknek;
- nevelés arra, hogy a mindig megújítandó Egyházzal illúziómentes, de szeretetteljes kapcsolat alakuljon ki.

4. Jellegzetesen mai vonás egy-egy rend *saját hagyományainak keresése, felfedezése és kifejezése*. E feladatot a zsinat (PC 2b) és az Egyházjog (578. k.) kifejezetten mondja. A hagyomány hordozása nem lehet egyszerű idézés vagy ismétlés, hanem okosan át kell ültetni. Nem lehet mérvadó az a vágy, hogy a szóban forgó közösség mindenki másnál külön legyen, hanem úgy kell a gyökerekhez közeledni, hogy a közösség gazdagodjék, s valóban önmagára találjon. E gyökerekhez való visszatérésnek két gyakorlati következménye van: az alapító karizmája megoltalmaz az esetleges társadalmi vagy egyházi uniformizálástól; az országhatárokat nem ismerő szerzetesrendek hidat jelentenek a helyi egyházak között.

5. *A szerzetesi spiritualitás mércéje* az a négyes hűség, amelyről a Szerzetesi Kongregáció 1980-ban beszélt: hűség az emberhez és korunkhoz; hűség Krisztushoz és az evangéliumhoz; hűség az Egyházzal és küldetéséhez; hűség a szerzetesi élethez és a rendi karizmához.

Amennyiben a szerzetesi spiritualitás eleget tesz a négyes hűségnek, úgy jelenik meg, mint *az evangéliumi tanácsok szerinti élet*. E tanácsok nem csupán radikálisan

megfogalmazott általános keresztény követelmények; nem is pusztán konkrét megtartásukról van szó (szemben a laikusokkal, akik lélekben tartják meg). Hanem összességükben egy olyan jellegzetes életformát adnak, melyet egyrészt a Krisztustól érkezett személyes megszólítás, másrészt a sajátos közösséghez való tartozás készsége jellemez. Így lesznek a szerzetesek sajátos módjukon sokak számára kihívássá, hogy a sajátos állapotuknak megfelelő spiritualitást éljék.

Peter Lippert

→ alternatív élet, birtok, egyszerűség, elmélet és gyakorlat, evangéliumi tanácsok, hűség, imádság, jámborság, keresztény lelkeség, Krisztus követése, lemondás, regula, rend, szegénység, tanúság

szimbólum, jel

1. *Antropológiailag.* Minden teremtmény közül csak az embernek adatott meg a közlés és az artikuláció lehetősége és sokfélesége. Elsősorban a nyelvet kell említeni: a szó segítségével kifejezheti magát az ember, elrendezheti az élet valóságait, megszervezheti őket, az életismeretét és a tapasztalatát értelmezheti, másokkal kicserélheti. Emellett sokféle módot ismer, mely által *testileg, jelszerűen*, tehát nem, szóban ki tudja fejezni és fel tudja fogni a valóságot. Az, hogy a szóbeliség mellett ez az anyag- és jelszerű „nyelv” is létezik, nem véletlen fejlődés eredménye, hanem azon alapszik, hogy az ember önmagát és az őt körülvevő teremtést sokrétűen éli át, s ezért a kimondott vagy énekelt szó nem képes a valóság minden dimenzióját kifejezni és fölfogni. Ez annyira alapvető, hogy az ember magától értetődően él vele, csak ritkán válik tudatossá.

Egy mindennapi példa szolgálhat illusztrációul: a köszöntés. A köszöntő *szóval* egy bensőséges *átölelés* járhat együtt. A szó teszi félreérthetlenné, hogy ez az ölelés mit jelent; az ölelés viszont a köszöntést olyan mélyen és intenzíven átélhetővé teszi, amit a szó egyedül aligha érhetne el. Így világossá válik, hogy egyfelől a szó, másfelől a testi-jelszerű, tehát szimbolikus cselekmény kölcsönösen kiegészítik és megvilágítják egymást: miként a szó egyértelművé teszi a szimbolikus cselekedetet, úgy alakítja ez a szót teljes emberi élménnyé.

2. *Liturgikus szimbólumok.* A liturgiában az Egyház Istent és az üdvözítés művét ünnepli. A keresztény liturgia ezért lényegében Isten dicsőítő-kérő imádása. Ez nemcsak szóban, hanem anyag- és jelszerű módon, tehát szimbolikusan is történik: amit az Egyház imádságában szóbelileg megfogalmaz, annak a hozzá kapcsolódó szimbolikus cselekvéssel testi alakot ad. Vegyünk egy példát: egy gyermek keresztelésével az Egyház dicsőíti Istent, mert a keresztvízben új életet ad és Szentlelkével szabaddá teszi a keresztelendőt. Közben a gyermeket leöntik vízzel. A felfrissülés, amit a fürdő okoz, s a megtisztulás, amit a víz hoz, adják azt az élményt, amiről az imént szó volt: azaz, hogy Isten a keresztségben új életet teremt és megszabadít minden bűntől.

Ez a példa megvilágítja azokat az alapvető dimenziókat, amelyek a liturgikus szimbólumok alkalmazásánál szerepelnek:

a) a liturgia nem annyira egyszerű, tárgyi szimbólumokat, mint inkább szimbolikus cselekményeket alkalmaz. A keresztségben pl. nem a víz mint ilyen jelentőségteljes, hanem ami a vízzel történik: leöntik vele az embert.

b) a szimbolikus cselekmények nem tárgyi valóságokat, hanem személyes történéseket mutatnak be: Isten dicsőítését és az ember megszentelését. Mivel a szimbolikus cselekmény képszerű, megtestesült folytatása az előzőleg csak szóban megfogalmazott dicsőítő-kérő imádságnak.

c) a keresztelés „lényege”, üdvöthozó eseménye nem a fürdő, nem a leöntés maga, hanem az, amit ezek jelképeznek: Isten a keresztelendőknek, akik az Egyházban és az Egyházzal dicsőítve-kérve Feléje fordulnak, új életet ajándékozik.

d) a szimbolikus cselekmények – az első pontban említett antropológiai alapok következtében – a liturgiában éppúgy nélkülözhetetlenek, mint az emberi élet egyéb területein: csak így adhat az ember imádságának teljes emberi kifejezést, és Isten üdvözítő művét ugyancsak ezen a módon tudja teljes mélységében fogadni.

3. *A szimbolikus cselekmények spiritualitása.* Képes-e még napjaink hívő embere a liturgiában áthagyományozott szimbolikus cselekményeket akár egyénileg, akár közösségileg úgy felfogni és tenni, mint hite megfogalmazását? A gyakori emlegetése ellenére a legnagyobb probléma nem az, hogy a liturgiában ténylegesen használt jelszerű cselekmények többé nem volnának érthetők a modern embernek. A liturgia ugyanis szinte kizárólag az – időközön és kultúrákon át meglepő módon egyforma – ősi emberi, ezért eo ipso szimbolikus

cselekmények tárházából merít. Ide tartoznak gesztusok (meghajlás, térdelés, kézrátétel), a természet elemeinek használata (világosság és sötétség, megtisztítás és felüdítés vízzel); az evés és ivás; „gyógyítás” olajjal és kenettel. Ezzel már azokat a szimbolikus alapcselekményeket is megneveztük, melyekkel az Egyház a szentségek kiszolgáltatásakor él.

A tulajdonképpeni probléma másutt van: először is a *gyakorlat fogyatékságaiban*. A szimbolikus cselekményt a liturgiában túl kevés kifejező erővel végzik, olykor a felismerhetetlenségig stilizálva, s a háttérben rejlő üdvösség-esemény alig vagy egyáltalán nem felismerhető, következésképpen át sem élhető. Például: vajon a kereszteléskor úgy történik-e a vízzel való leöntés, hogy megéreztesen valamit abból a felfrissülésből és tisztulásból, amit az emberek egyébként a fürdésben átélnek? Egy másik problémakör a liturgia előkészítésében van: vajon megkapják-e a hívők a szükséges felkészítést arra, hogy tényleg *értsék* és be tudják fogadni azt a misztériumot, amiről a liturgiában hallanak és szimbolikus jeleket kapnak?

August Jilek

→ bérnálás, Eucharisztia, fény, ikonok, kereszttség, liturgia, nyelv, szentség, szó/ige, vallásos művészet

szimpátia, rokonszenv

Az általános szóhasználatban a szimpátia, rokonszenv nem világosan motivált vonzódás valakihez (ellentéte: antipátia, ellenszenv). A bölcséleti-teológiai szóhasználatban: átélni ugyanazt, amit a mellettünk élő ember (ellentéte: apátia, érzéketlenség). Az együttérzési képesség kizárja az *apartheid* néven ismert megkülönböztetést, a gazdagok és szegények, a fehérek és színesbőrűek, a férfiak és nők, az egészségesek és betegek szétválasztását. Az együttérzésben és rokonszenvben Isten kiemeli az önmagába zárkózott embert önmaga börtönéből és minden teremtmény szolidaritásába kapcsolja. Az együttérzésre való képesség kapu Isten számára: „mint amikor a nyájból egy bárány szenved és a többiek érzik (észreveszik) ezt, ugyanúgy érez minden izraelita, ha közülük megölnek valakit és szenvednek miatta; de nem így a világ nemzetei, hanem ha közülük megölnek valakit, mindnyájan örülnek bukása miatt.” – Így fogalmazza meg a zsidóság a szimpátia alap gondolatát Isten népe számára. Szent Pál gondolata: „Ha szenved az egyik tag, valamennyi együtt szenved vele” (1Kor 12,26) szintén erre az együttérzésre épül.

A sztoa filozófiája szerint a szimpátia minden dolgok kozmikus összefüggése. Plotinosz szerint a világlélekből kiáradt lelkeket a szimpátia köti össze. Az igazi, önzetlen lelkiség alapja a kozmosz minden egyes részének együttérzése: ha az egyiket baj érte, az a többit is érinti. Részként részesedünk, tagként szenvedünk együtt. Tagként tartozunk egy testhez, amit a sztoikusok a kozmosz nagy testének mondanak, melyet „a szimpátia tart egybe”.

Pál apostol magáévá teszi ezt a gondolatot és a keresztény közösség szűkebb körére alkalmazza, és kialakítja a *szümpaszkhain* fogalmát: a keresztények azok, akik Krisztus országáért szenvednek, Krisztus társörököseiként együtt szenvednek Krisztussal (Róm 8,16; vö. Zsid 10,34). Jézus tanítványainak üldöztetését a római birodalom részéről a Krisztus teste szempontjából látja.

A szimpátia az együttérzés képességét és a másik elfogadását jelenti. Szimpátia nélkül nincs *koinonia*, 'közösség'. Éppen ezt a humánus alapot fenyegeti kultúránk *nekrofilája*, 'halálvágya'.

Ha a *szimpatizáns* jogi fogalmára gondolunk, úgy tűnik, a szimpátiát a bűnpártolás fogalmával azonosítják, amint azt az iskolában és a mindennapi életben ismerjük. Nemcsak a kötetlen „rokonszenves vagy”, hanem egyáltalán az együttérzés, a résztvállalás képessége van veszélyben. Az alapelv: „ne avatkozz bele, mi közöd van hozzá, ezen nem lehet változtatni” – alapjában teszi tönkre lelkiségünket és brutális tagadása a zsidó, sztoikus, keresztény és humanista elképzelésnek, hogy az ember *szimpatikus lény*. Minél inkább a géphez lesz hasonló, annál ritkább kivétel lesz a szimpátia. Azt az ajándékot, amit a görögök adtak az emberiségnek a *szümpathein* szóval, a csak önmagának élő ember post-humanista kultúrája elvetette: a norma a szenvedés elkerülése, visszاسzorítása és a közöny lesz.

Napjaink spirituális kérdése az, hogyan juthatunk el a kézenfekvőnek belénk nevelt apátiából a szimpátiába. Az együttérzés és az együtt-szenvedés képessége ugyanis nem más, mint a megtérés egyik kezdete.

Dorothee Sölle

→ apátia, együttérzés, gond, humanitás, irgalmasság, karitás, közösség, szenvedés, szolidaritás

SZÍV

1. A szív a leggazdagabb jelentésű az ún. „összavak” között. Az ilyen összavak – mint pl. fej, arc, kéz, stb. – a fogalmi meghatározást megelőző tapasztalatokon alapulnak, s a test és lélek megkülönböztetése nélküli egész embert szimbolizálják. Ilyen – nagyon sok kultúrában előforduló – ősi szó a szív, mely a test-lélek személy központjaként a megismerés, a bölcsesség, az akarat és cselekvés, valamint az érzelmi élet forrása. A személyiségnek e középpontja lényege szerint nyitott Isten és az emberek felé. Az ember testi szíve mint a fiziológiai élet központi szerve reális jelképe a szimbolikus értelemben vett szívnek, s egyben mindig rá is gondolunk, amikor a szívről beszélünk.

2. Az ószó értelmében szerepel a szív az Ó- és Újszövetség sok szövegében. Az ember belső életének központját, lelki erejének és képességeinek eredetét jelenti. A szívben gyökereznek az érzelmek és megérzések, a kívánságok és a szenvedélyek. A szív az értelem helye, a gondolatok és tervek forrása. Éppúgy a szív az akarat, a tervezés és az elhatározás helye. Különös módon a szív az ember vallásos és erkölcsi magatartásának alapja. Ez az a központ, ahová Isten is fordul hívásával és kegyelmével. A szívben gyökerezik a hit mint válasz Isten szavára. A szívbe árad Isten szeretete a Szentlélekben. Ezért kell az embernek „teljes szívvel” szeretnie az Istent.

Nagyon sok helyen, de főleg a prófétáknál és a zsolnárokban beszél az Ószövetség átvitt értelemben Isten szívéről is, terveinek, határozatainak, irgalmának és szeretetének székhelyéről. Ennek a szentírási szív-teológiának megkoronázása Jézus Krisztusban történik, aki életében és halálában szíve teljes odaadását nyilvánítja ki az Atya és az emberek iránt, és követésében arra hívja az embereket, hogy szívük hitével és szeretetével válaszoljanak erre.

3. Az egyházatyák teológiája a szív szentírási látásmódja és a görög filozófia (Plató és Arisztotelesz) test-lélek dualizmusának feszültségében él. Ez a test-lélek dualizmus jellemzi a skolasztikát, míg a középkori misztika továbbra is megőrizte a szív eredeti egységét. Az újkori racionalizmus és felvilágosodás a gondolkodó intellektus és a praktikus értelem hangsúlyozásával az emberi erőket széttagolta, ami a szív szimbolikus tartalmának *elszegényedéséhez* vezetett.

A XVIII. és XIX. századi romantika ellenmozgalma ismét helyet adott a szívnek. A katolikus Egyházban az Alacocque Szent Margit látomásai által kezdeményezett és a kezdeti egyházi ellenállásban megtisztult Jézus Szíve-tisztelet a liturgikus ünnep bevezetésével ismét rádöbbsentett az emberi szív lényegére. Napjainkban a karizmatikus mozgalmak és a meditáció különböző formái – az ember egysége és a teljessége hangsúlyozásával – vezetnek vissza a szívhez. Korunk vallásos áhítatának lényeges feladata a visszatérés a szív megtisztított szimbólumvilágához Isten ígéretében reménykedve: „Új szívet adok nektek” (Ez 36,26).

Joseph Stierli

→ érzelem, Jézus Szíve tisztelet, kívánság, személy, szenvedély, szív imádsága, test

szív imádsága

A szív imádsága a keleti egyházi hagyományban azonos a Jézus-imádsággal; a nyugati Egyházban az imádság klasszikus osztályozásán belül – szóbeli, érzelmi, benső (szerzett vagy belénkötött szemlélődés) – az érzelmi imának felel meg. Fontos szerepet tölt be a ferences és a kármelita imádságban, mint a szív párbeszéde és kedveskedése Istennel.

Ezen túlmenően főként a XVII-XVIII. századi francia iskolában – részint a kármelita iskolához csatlakozva – a szív imádsága az Istenhez vezető belső út része lett (A. Piny, Madame Guyon, J.-P. de Caussade). A szív imádságához sorolják a magasabb imafokozatokat is, bárhogyan is nevezik: Isten egyszerű jelenlétének, összeszedettségnek, csendnek, nyugalomnak, a tiszta hit és a tiszta szeretet imádságának. Az ilyen szív-imádságot – a Jézus-imádsághoz hasonlóan – állandó imádságnak tekintik. A német nyelvterületen a szív imádságát elsősorban a romantika korában élt, evangélikus misztikus Gerhard *Tersteegen* (1697-1769) prózájában és dalaiban találjuk meg.

Ha a nyugaton gyakorolt szív-imádságot a összevetjük a keleti hészükiazmus szív-imádságával (Jézus-ima), hasonlóságot találunk a szív tisztulásában és őrzésében, az agyból a szívbe való leszállásban és Isten kegyelmi jelenlétében. Különbség mutatkozik viszont abban, hogy nyugaton mellőzik a kötött módszert (a formulákat és a lélegzés szabályozását), hangsúlyozzák a szív imádságának passzív jellegét, s magasabb fokon a szótlanságát.

Emmanuel Jungclaussen

→ hallgatás, hészükiazmus, imádság, Jézus-imádság, ortodox lelkiesség, szív

szívtisztaság

A szívtisztaság fogalmához ma sokféle, gyakran negatív tartalom kapcsolódik. Ennek ellenére a majdnem áttekinthetetlen bőségű lelkiismereti hagyományban a keresztény misztika és aszkézis legfontosabb fogalma lett. A gazdag hagyomány megértéséhez a kulcsot csak a szentírási forrásokhoz való visszatérés adhatja meg.

1. A Szentírás első szava a szívről – mint az emberi érzés, gondolkodás és akarat központjáról – megállapítja, hogy *a szív állandóan a rosszra irányul* (Ter 6,5). Jézus is azt tanítja, hogy *az ember szívéből származik minden gonosz* (Mk 7,20); az első keresztények is tudatában voltak az emberi szív állhatatlanságának (Jak 1,8). Már az ószövetségi jámbor is csak tiszta szívvel és kézzel léphetett Isten elé (Zsolt 24,4; 51,12; 73,1). A megkövetelt tisztaság nem csupán kultikus, hanem ellenkezőleg: a külsőséges tisztasági rituálét a próféták a legeléesebben bírálják (vö. Iz 1,10; Jer 7,3-7). A farizeusi gondolkodás megjelenésével a hangsúly egyre inkább a külsőségre tevődött át. Annál érthetőbben magasztalja és mondja boldognak Jézus a tisztaszívűeket (Mt 5,8). Kétségtelen, hogy Jézus elutasít minden külsőséges, képmutató tisztaságot. Dicséri a tiszta és teljesen becsületes embereket, akik Isten és az emberek iránt őszintén odaadók (Mt 5,7; 9).

Ugyanezt jelenti a *tiszta lelkiismeret* (1Tim 1,5; 3,9; 2Tim 1,3; 2,22; 1Pét 1,22). A tiszta szív nem az emberi erőfeszítés gyümölcse, hanem Isten ajándéka. Istené, aki megnyitja az ember szívét (ApCsel 16,14) és Fiának Lelkét küldi belé (Gal 4,6; vö. Róm 5,5). A szívtisztaság már az Ószövetségben Isten ígérete (Ez 36,26); s Fiának teljes odaadása közvetítette és hagyta ránk (1Jn 1,7). A szív megtisztítása a hit (ApCsel 15,9), Jézus szava (Jn 15,3) és a keresztség (Zsid 10,22) által történik. A szív tisztaságának mértéke Isten megbízhatósága, jósága és hűsége (vö. Mik 6,8). A tisztaszívűeknek szól az ígéret, hogy meglátják Istent (Mt 5,8). Ez az ígéret nem a templomban, nem is a tóra tanulmányozásában, mégcsak nem is a szemlélődésben kapott istenismeretre vonatkozik, hanem az eszkatológikus Istennel való egyesülésre (vö. 1Kor 13,12; 1Jn 3,2; Zsid 12,14; Jel 22,4). Ebben az összefüggésben kapja meg az ószövetségi bölcsesség a teljes súlyát: „Mindennél jobban őrizd a szívedet, hiszen belőle indul ki az élet” (Péld 4,23).

2. A szentírási háttér – szemben az aszketikus gyakorlatok túlhangsúlyozásával, mely a szív szenvedélyektől való megszabadulását helyezi a középpontba, pl. Nisszai Szent Gergely – új spirituális vonzerőt biztosít a szívtisztaságnak:

a) felhívja a figyelmet arra, hogy a szív tisztasága Isten ajándéka; általa képes az ember arra, hogy minden dologban megtalálja Istent (Loyolai Szent Ignác). Az Istenbe vetett bizalomban a lélek minden ereje (értelem, érzelem, akarat) aktivizálódik, s így a szív tisztasága az Isten előtti önismeretben ragyog fel (Ninivei Izsák).

b) fölébreszti a reményt Isten eljövendő, s itt a földön csak megsejtett látására;

c) a megtérés programját jelenti (Hrabanus Maurus), mely az aktív és passzív tisztulás útján (Keresztes Szent János) Krisztus követésében halad előre.

Heinz Geist

→ azonosság, devotio moderna, keresztség, kívánság, lelkek megkülönböztetése, lelkiismeret, misztika, szenvedély, szív

szociális tevékenység

Az ember csak másokkal együtt valósíthatja meg önmagát: a férfi és a nő közösségéből született tehetetlen csecsemő csupán embertársai gondoskodásának köszönhetően képes testileg és lelkileg életben maradni és fejlődni. De mint felnőtt is „különccé” (görögül *idiótesz*) degenerálódik szociális kapcsolatok nélkül. Minden szempontból szociális lényének megfelelően gondolkodni és cselekedni csak társas kapcsolatokban képes.

Ami az általános tapasztalatokból kiviláglik, az megfelel a biblikus értelmezésnek is. Ádám a neki megfelelő társat csak a neki „húsából és csontjából” (Ter 2,23) teremtett Évában találja meg. Az üdvösség – mind Isten ószövetségi népében, mind az összes népet magában foglaló újszövetségi népben, az Egyházban – csak a szociális kapcsolatok révén jut el az egyes emberekhez.

Az újkor elején induló üdvösség-individualizmus – mely a felvilágosodás óta eláraszt minden életterületet és a modern verseny- és teljesítmény-társadalomba torkollik – a teljes emberi fejlődés szempontjából veszélyes egyoldalúsághoz vezet és megmutatkozik minden területen: a képzésben, a vezetésben, a gazdálkodásban, sőt még a liturgiában is.

Amellett a komplex, modern társadalom sokszoros gazdasági és politikai szövedékében a szociális kapcsolatok kétlépcsősnek mutatkoznak: az első lépcsőre tartoznak a személyek és az áttekinthető csoportok kapcsolataiban lejátszódó tevékenységek; a másodikra azok a társadalmi folyamatok, amelyekben a szociális kapcsolatok már csak intézmények (hatóságok, irodák, törvényhozás stb.) közvetítésével észlelhetők.

Mindennek a keresztény etika és a spiritualitás számára kettős következménye van: (1) Lehetetlen társadalmi szinten lényeges javulást elérni személyek közti kapcsolatok szabályozásával (ami a lelkivezetés feladata). Például szociális igazságtalanságon nem lehet segíteni karitatív tevékenységgel. Segítség helyett ugyanis könnyen megszilárdíthatjuk az igazságtalan struktúrákat. Ebben az esetben az szükséges, hogy Jézus *szereetetparancsától* indítva a társadalmi struktúrák megváltoztatására törekedjen az is, aki a társadalom gazdag rétegének tagja és gazdagságának haszonélvezője. (2) A nagy társadalmakban az eltömegesedés ellen küzdve támogatni kell a kisebb csoportokat, biztosítván hatásköreiket és szövetségre lépve velük. Mindaz, ami az államokban politikailag vagy a nemzetközi konszernekben gazdaságilag érvényes és finom belső tagolást kíván, az Egyházban sem hagyható figyelmen kívül (bázisközösségek).

Franz Furger

→ bázisközösségek, fogyasztás, igazságosság, karitás, közösség, nyomor, politikai tevékenység, szegénység, szolidaritás, tevékenység/szemlélődés

szó/ige

Az ember szóval (logosz) és válasszal, illetve párbeszéddel (dialógus) megáldott lény. A szóban veszi birtokba önmagát és világát, és ugyancsak a szó az önkifejezésének eszköze. E kölcsönös megfelelés alapján beszélhetünk a szó/ige, illetve az ember egytermészetűségéről és egylényegűségéről. Ez az összefüggés áll a háttérben, amikor szívvvel és lélekkel kimondott, illetve szívvvel és lélekkel fogadott szavakról beszélünk; ebből a szempontból nincs különbség az írott és kimondott szó között.

Ebben az összefüggésben látja a hit a szót/igét. A hit a Szentírás szavát hang alakjában akarja hallani. Jézus is írás nélkül, teljesen a hangzó szóra bízta magát. Az evangélium lényegében olyan örömhír, amit elmondanak. Mindez arra indít, hogy a szót/igét a Szentháromság fényében lássuk.

1. A szó/ige hordozza az egész teremtést. „Kezdetben volt az ige”, mint jóvágó, elrendező, életet adó, áldó, örömmel szerető „szava az életnek” (Ter 1; Jn 1,1; 1Jn 1,1). A teremtésnek, minden teremtménynek, minden történésnek szó/ige jellege van. A mindennapi beszéd szavait is úgy kell használnunk és fogadnunk, mint a Teremtő szavát: „Nemcsak kenyérral él az ember” (Mt 4,4), hanem azzal a szó/igével is, mely barátságosan kenyeret ígér neki: „Jöjj be, foglalj helyet, végy és egyél!” (vö. Mt 26,26). Ily módon a mindennapi köszöntések, a jókívánságok, a véleménycserék az élet szavai lehetnek. Így köszönünk: „Jó napot!”, s ebben a valóság (a jó, sikeres nap) ajándékjellege megmutatkozik.

Ha ebben a keretben látjuk a szentségeket, akkor a szentségi szavak mindegyike – jóllehet a mindennapi használatból származnak – „tartalmaz valamit a Szentből és Feléje irányul” (E. Wiesel). Ebben az értelemben az *igen* „az igék igéje, a szavak szava”, a legnagyobb ige (E. Fuchs). Mint az életre mondott *igen*, tagad mindent, ami öl (vö. Mt 5,37).

2. A szó felől nézve válik érthetővé az ember bűne és üdvössége. Ugyanis minden bűn szó/ige-beli bűnökkel érlel. Az ördög a „hazugság atyja” (Jn 8,44). A bűnös elveszíti a jogát, szabadságát és képességét a szóhoz. Az élet szava/igéje az ő szájában cinizmussá válik. És fordítva: a szó/ige-beli bűnökben jelentkezik minden más bűn is (Mt 5,22): először jelszavak hangzanak el, azután jönnek a szörnyűségek. Mint ahogy először szóban vitatták, hogy van-e az élőlényeknek lelke (vö. Descartes), azután a szabadjára engedett iparosodás de facto megöli a lelket.

Így a mi korunk megkezdte a „nyelv abszolút felforgatását” (E. Wiesel). E felforgatás *abszolút*, mert a gyilkos miközben áldozatait megölte, „megtiltotta, hogy erről beszélni lehessen” (E. Wiesel): a túlélők, ha maradtak, nem tanúskodhatnak, kiáltásukat elfojtják, az áldozatok egyszer s mindenkorra elnémultak, a tettesek pedig diadalünnepet ülnek. A bűn pecsételi meg a szó és az élet végét.

A bűnnel találkozáskor fogja föl és érti meg a hit az igazság és az üdvösség szavát/igéjét. Ha a bűnnel szemben mégis megszólal az élet igéje, azt úgy kell értékelnünk, mint a kegyelem csodáját. A kegyelem a bűnösök felé elhangzott szó. Ennek tudása és tapasztalata vonul végig az egész üdvtörténeten. Istennek az emberek számára van egy éltető szava a szövetségben, a tízparancsolatban, a próféták szavában és Fiának szavában. Az elnémított Megfeszített helyett az Apostol mondja ki a „kereszt szavát/igéjét” (1Kor 1,18; 2Kor 5,20), s ezáltal az *áldozat* jut szóhoz. Ez az ítélet. A szó/ige, mely némítható el és nem hallgathat az áldozatra, az Ige áldozatára utal.

Abban, hogy az áldozat beszél, az Egyház válik nyilvánvalóvá. Szava így hangzik: „Sokakért! Értetek!” (Mt 26,28; Lk 22,19). Az idő ezek után a kegyelem ideje, a szó az idő szava: ez az utolsó idő a szeretet ideje.

3. A szó megújító természetű. A teremtő lélek csodálatos módon megújítja az élet igéjének hatalmát. Ő szólaltatja meg a megfelelő szót, a megfelelő helyen, a megfelelő

időben és a kellő hangon. Ez a szó Isten örömeinek szava. E szó útja a kegyelemé, azaz égien oldott és kedves. Ezért éltető, megszabadító és megindító.

Christian Schütz-Dieter Nestle

→ bűn, ember, evangélium, igazság, Isten Igéje, kegyelem, lélek, nyelv, teremtés, test, tízparancsolat

szokás

Szokásnak a hagyomány és a közösség (család, hivatás, törzs) által fémjelzett cselekvést nevezünk, ami adandó alkalommal ugyanúgy ismétlődik meg. Az „ez már így szokás” fordulat elég világosan fejezi ki tartalmát. A közösség akarata szerint változhatnak, eltűnhetnek szokások vagy újak keletkezhetnek. Ugyanakkor fenn is maradhatnak abban az esetben is, ha értelmük már elveszett.

Vallásos szokásról van szó, ha egy cselekménynek vallási gyökere vagy tartalma van. Bár a szokás a közös élet megnyilatkozása, az egyénnek is lehetnek szokásai. Pl. ha az imádkozó keresztet vet, ezt a szokást nem a hívő közösségből kiszakadva végzi, hanem annak szellemében a közösség tagjaként. A szokás kapcsolódik az év (évszakok), az élet (házasság – születés – halál), a munka (földműves, pásztor, kézműves) és az egyházi év (karácsony, húsvét, a szentek emlékezete) folyamatához.

A szokást teremtő hatalom az emberi psziché, aminek három tagú ösztönstruktúrája van: a *szociális ösztön*, ami a közösséghez, csoportokhoz tartozásra serkent; a *konkréthez ragaszkodás*, ami az érzékelhetőn alapul és a látásra, tapintásra és a formálásra irányul; a *szimbólumalkotó képesség*, aminek segítségével a profán és a vallásos élet valóságát az egyén fölfoghatja és megértve magáévá teheti.

A *Szentírás* szerint Izrael életében a szokások jelentősek voltak. Jahve kategorikusan megtiltja népének, hogy pogány szokások szerint éljen: „Ne éljetez úgy, ahogy Kánaán földjén szokás... ne kövessétek azok életmódját” (Lev. 18,3). Ennek megfelelően a mózesi törvényhozásban a szokásokat egységes monoteista szellem járja át. Az ünnepeken általános volt a munkatiltalom; külön szokásai voltak a jeruzsálemi zarándoklatoknak (Lev 23; MTörv 16; Ez 45,21-25), a húsvétnek (Kiv 12), a pünkösdeknek (Lev 23,15-22), a sátoros ünnepnek (23,33-36.39-44), és az engesztelés napjának (23,23-32).

Az Isten és Ábrahám közötti szövetség jele a minden férfira kötelező körülmetélés (Ter 17). A zsidóság legszembetűnőbb szokása a hétnaponként visszatérő szombati nyugalom, a „szabbat” (Kiv 31,12-17), amihez csak a babiloni fogság után járul a zsinagógába járás (2Mak 8,21). Jellegzetesek a tisztálkodási szokások (Lev 11-15). A szokások gondos megtartása tudta megőrizni a zsidóságot a száműzetés alatt és a diaszporában.

Nem vitatható, hogy értelmüket veszített szokások is megszilárdultak. Jézus könnyörtelenül mutat rá ezekre, amikor pl. szombaton megengedi apostolainak, hogy kalászt szedjenek (Mk 2,23-28), vagy amikor meggyógyítja a vakon született embert (Jn 9,1-12).

A tipikusan keresztény szokások Jézus halálának és föltámadásának ünnepére, a vasárnapra mennek vissza. Krisztus újszövetségi húsvétot beteljesítő visszatérteig az Egyház e nappal kezdi a hetet és akkor ünnepli a hét első napját. Ezért joggal nevezik az „Úr napjának”. Ez a keresztények ősi ünnepe és nem a szabbat folytatása. Még ott is, ahol ezen a napon dolgozni kell (Izrael és a muzulmán államok) az Eucharisziát a keresztények vasárnap ünneplik. A vasárnapon kívül a húsvéti misztériumból származik minden hétköznapi és az egész év (karácsony, húsvét és szentek emlékezete) liturgikus szokásait.

Spirituális dimenzió. A szokásokban ragadja meg az ember a létet minden érzékével és érzelmi erejével. Ez őrzi meg az intellektuális gógtól és a világ egydimenziós értelmezésétől. A népek misszionálásakor az Egyház gazdagon kifejlődött szokásformákkal találkozott, amelyeket részben el kellett vetnie mint pogány, mágikus szokásokat, részben elfogadta, mint Isten „szétszórt magvait” és liturgikus szertartásokká alakította át (víz-, tűzszentelés, szántóföld, szőlő megáldása, étel- és borszentelés).

Mindmáig érvényes és irányadó Nagy Szent Gergely (590-604) pápa Anglia misszionáriusaihoz intézett szava: „ne rombolják le a bálványok templomait, hanem szenteljék meg vízzel, csupán a bálványszobrokat semmisítsék meg”. Így az emberek

megkereszteléséhez hasonlóan a hagyományos szokások közül is sokat „kereszteltek” meg. A szokás bizonyos mértékig „a néphit liturgiája”. A szokás testesebbé és érzékelhetőbbé teszi a hitet. A szokás révén sok ember – aki elveszítette kapcsolatát a hívő közösséggel – ismét megszólítható és elérhető. Úgy mint a korai kereszténységben, ma is kritikusan meg kell vizsgálni, hogy egy szokás hozzájárul-e az élet értelmes alakításához, és utat jelent-e az élet értelme és Isten megtalálásához.

Ehrenfried Schultz

→ búcsújárás, népi vallásosság, transzcendencia, ünnep

szolgálat

Mióta a modern társadalmak szociális államként szerveződnek és ezáltal előírászerűen a nyilvános szolgálat és a szolgáltató ipar jellemzi őket, szükséges, hogy különös gondot fordítsunk a szolgálat keresztény értelmezésére. E keresztény értelmezés szerint a szolgálat egyházi alapkategória: a legközpontibb és a legátfogóbb egyházi cselekvésmód.

Fennáll a veszély, hogy a polgári társadalom újkori differenciálódásának megfelelően a szolgálatot – Jézus Krisztus szolgálatának a sajátos értelmezésével – csak a társadalom egy rétegére, az egyháziakra korlátozzák. A karitás és a diakonia eszerint az Egyháznak az a sajátos szolgáltatása, melynek fejében a társadalom tiszteli és kiváltságokkal ruházza fel, ugyanakkor az Egyházat kizárólag a tevékenységre korlátozzák; vagyis az elismerésnek az az ára, hogy üdvtörténeti küldetéséről lemondjon a mai társadalomban.

Ezzel szemben az Újszövetség szellemében ki kell emelni, hogy a szolgálat olyan tevékenység, ami nemcsak az Egyház egészét és egyes tagjait, hanem az egész társadalmat, sőt az élő világot érinti. A szolgálatnak a mai világméretű összefüggésekben rendkívüli jelentősége van a szegények és gazdagok közötti szakadék áthidalásában, ezért a biblikus értelmezés teljes tágasságát érvényre kell juttatni.

Ha a szolgálatot nem kötjük hangsúlyozottan annak az Istennek az önközléséhez, aki egyoldalúan jön elénk és mindannyiunk szolgálaként jelenik meg, akkor a szolgálatról szóló tanítást és ennek gyakorlatát utolérheti az a veszedelem kerül, hogy hatáskörét beszűkítik és összetévesztik a karitatív tevékenységgel. A szolgálat teológiája abból indul ki, hogy akik szolgálnak, azok a legszegényebbekben, a föld „kárhozottjaiban” a megfeszített és feltámadott Krisztussal találkoznak. Ezt a szolgálatot akarni és erre képesnek lenni – még mielőtt feladattá vált volna – isteni kegyelem.

1. Az Újszövetség többféle szó és fogalom használatával fejezi ki, mennyire alapvető volt a szolgálat már Jézus környezetében és az első egyházközösségekben (vö. pl. 1Kor 12,1-11;13; Róm 12). Két kulcsfogalom a szolgálat megértéséhez a szinoptikusoknál a *diakonéo*, 'személyes szolgálatot végezni az asztalnál' és Szent Pálnál a *duleúo*, 'rabszolgaként szolgálni'. Az ilyen szolgálatok forrása Jézus magatartása és szenvedése, aki azért jött, hogy övéinek szolgáljon (LK 12,37) és lábukat megmossa (Jn 13,1-20). Ebben a szolgáló magatartásban az a megdöbbentően új, hogy Jézus tettei és szavai azt hirdetik, hogy maga Isten lett az emberek, különösen a szegények, éhezők és a sírók szolgálója. Jézus magatartása Isten- és emberszolgálat egyszerre (ebben egy „csodálatos csere” történik a tárgy és az alany között, abban az értelemben, hogy Isten emberszolgálat teszi lehetővé és teljessé az ember istenszolgálatát). Ugyanakkor állandóan szem előtt kell tartanunk, hogy a szolgálat Jézus igehirdetésében és az iránta megnyilvánuló húsvéti hitben nem csupán egy jó cselekedet „értetek és mindenkiért”, hanem Jézus életáldozata és önfeláldozása (vö. Mk 10,45; Mt 20,28).

Ebből a teocentrikus megalapozásból és krisztusológiai magyarázatból kiindulva lesz Krisztus tanítványainak szolgálata egyszersmind ajándék és föladat, s nem véletlen, hogy a keresztény közösség a kisemberekből verbuválódik (1Kor 1,18-31; Mt 11,25-38). A *Lukács* 22,26-27 szerint Jézus tanítványainak megkülönböztető ismertető jele, hogy nem uralkodnak, hanem szolgálnak – és Jézus e szavai nem csupán a társadalmi rendszerek hibáit akarják javítani, hanem radikális változást követelnek. A *Mt 25,31-46* szerint a jelen és a jövő, az élet és a halál attól függ, hogy szolgáljuk-e a szegényeket és éhezőket, s felismerjük-e bennük Krisztust. Ennek megfelelően a szegénygondozás, ami nem csupán az ige szolgálata, hanem az asztal körüli szolgálat is, központi jelentőségű az egyházközösség életében (vö. Lk 10,38-42; ApCsel 6,2; 1Pét 4,11). Szent Pál szolgáltnak nevezi a jeruzsálemi Egyház számára végzett gyűjtést (2Kor 8,19; Róm 15,25), és missziós tevékenysége a „megbékélés

szolgálata” (2Kor 5,18). Jézus tanítványainak a szolgálat nem csupán egyoldalú jócselekedet mások érdekében, akik ezt „nem érdemlik” meg, hanem inkább az egész élet feláldozása a legvégsőig, krisztuskövetés a vértanúságig (vö. 2Kor 4,7-18; Jn 12,26).

Hogy eleve elkerüljük a szolgálat törvény- és parancsszerű értelmezését, arra kell figyelni, hogy a tanítványok a szolgálat mindkét formáját (*diakonia és duleío*) Jézus és Isten megelőző ajándékának tekintik, s ez készíti őket arra, hogy a szolgálat hálájával válaszoljanak rá.

Minél inkább kialakult az ősegyházban az egyes kegyelmi ajándékok és karizmák által meghatározott hivatalok rendje, annál inkább szétvált az asztal körüli szolgálat és a diakonusok, illetve diakonisszák társadalmi bajokat orvosló szolgálata (Róm 16,1; Phóbét diakonisszának és előljárónak nevezi). Itt kezdődik a munkamegosztásos fejlődés, ami az Egyház történetében mindjobban általánosul. A IV. század derekán pl. az egyiptomi szerzeteseknél a diakonia azonossá válik a közösség gazdasági ellátásának felelősségével és a diakonus lesz felelős az alamizsnáért és a kolostor ellátásáért. Ugyanezen a vonalon keletkeztek a virágzó középkorban a szegény- és beteggondozó ispotályok. A karitás és a diakonia manapság nagyon differenciált (és bürokratizált) szervezetekben történik az Egyház, állam és a társadalom találkozási pontjain; jóllehet különleges szervezete és feladata van, fennáll az állandó veszélye annak, hogy csupán a polgári kapitalista világ mentőszolgálataként veszi igénybe, anélkül, hogy az evangélium teljességének prófétai, gyógyító jellegét érvényesülni hagynák.

Sokféle új próbálkozás és kísérlet folyik az evangelizáló lelkipásztorkodás és a szolgáló-felszabadító teológia érdekében, mintegy védekezésül a beszűkülés ellen. A feladat Jézus magatartásának – az „értetek és mindenkiért” szolgálatnak – kor- és szakszerűen megvalósítása. Itt válik pl. Teréz anya szegények és haldoklók érdekében végzett szolgálata prófétai tanúskodássá. A politikai, kulturális és gazdasági diakoniáról szóló tanítás abból az igényből fakad, hogy a szolgáló Isten evangéliumát és általános üdvözítő szándékát univerzálisan kifejtsek.

2. A szolgálat *teológiája* és *spiritualitása* számára mindenekelőtt a következő szempontok látszanak lényegesnek: – a szolgálni akarás és szolgálatkészség Jézus követésében tiszta ajándék és semmiképpen sem egyéni teljesítmény; válasz Isten hívására, mely a szegény emberek bajában és a szenvedő teremtményben szólal meg; – a szolgálat bátorságának, s egyben alázatának valódisága és jósága abban mutatkozik meg, hogy akik másokat szolgálnak, szívesen ismerik be, hogy maguk is segítségre szorúlnak és mások szolgálataitól függnék, s ennek megfelelően cselekszenek. Ellenkező esetben a mások szolgálatára irányuló jóakarát hamarosan tönkre teszi az embert, és a szeretet parancsa istentelen törvénné válik: „Azt mondják, hogy szeretik az Istent, mivel egyetlen embert se szeretnek” Ch. Péguy), és önmagukat sem hagyják szeretni; a karitás lelkipásztori stratégiává, látszólag spirituális túlhajszoltsággá lenne; és az evangéliumi művészet, hogy a szegények (és a szegénység) szolgálatában a szolgáló kap ajándékot, a visszájára fordulna és aki segítségre szorul, áldozatává válnék egy állítólag „a mennyek országa kedvéért” végzett, önmagát kereső produkciónak.

Az igazi segítség a segítő személye úgy és annyira, ahogy és amennyire a Jézus Krisztusra való tekintettel fogékony a mások segítségének elfogadására.

Így az Egyházban a szolgálat alanya maga Isten Jézus Krisztusban és az ő Szent Lelkében, és általuk a hívek egész közössége. Ezért a II. Vatikáni Zsinat kijelentését az Egyházzal, mint az emberek Istennel és egymással való egységének szentségéről (LG 1) alapvetően a szolgálat szellemében kell alkalmazni. Ez az istenszolgálat a hívők közösségében oszthatatlan, azaz a liturgiára, a tanúságtételre és a szorosan vett szolgálatra egyaránt vonatkozik. Ezért nem hiteles és nem felel meg az evangéliumnak, ha valaki pl. a liturgiában akar szolgálni Istennek anélkül, hogy hajlandó volna a szegényeknek szolgálni, s

e szolgálatot egyénileg is, közösen is végezni. Ha egy keresztény tagadná felelősségét a rászorulóért és az igazságtalan viszonyokért, gyakorlatilag éppoly eretnek volna, mint aki formálisan tagadna egy hitigazságot. Mivel a szolgálat képességét a szolgáló Mártára és az „Úr szolgáló leánya” szavakra hivatkozva gyakorlatilag egyoldalúan a nőknek tulajdonították (Lk 16,38) – éppen ezért külön hangsúlyozni kell, hogy minden kereszténynek sajátos hivatása és képesítése van a diakoniára.

3. Az egyházi hivatal mint különös egyházi szolgálat Jézus cselekedeteire és szenvedéseire épül, és ebből adódik minden egyes hivatalviselő és az egész testület számára a sajátos krisztológiai különbség: „Ti ne hívassátok magatokat rabbinak, mert egy a ti mesteretek, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok... Aki nagyobb közületek, az a szolgátok lesz. Aki felmagasztalja magát, azt megalázzák, aki megalázza magát, azt fölmagasztalják.” (Mt 23,8-12). Ennek megfelelően a II. Vatikáni Zsinat a Szentírásra és a hagyományra hivatkozva különösen kiemelte az egyházi hivatal szolgálat jellegét (pl. LG 18). A hívek általános papi, prófétai és lelkipásztori hivatásának megfelelően minden megkeresztelt részt vesz Jézus Krisztus istenszolgálatra szóló küldetésében. Ezen belül a hivatalviselőknek különleges elhivatottsága van.

A hivatali szolgálatnak azzal a felfogásával szemben, amely csak ilyen tiszteletbeli címekben fejeződik ki, mint pl. „Isten szolgálójának szolgálója”, a zsinat minden hivatal valóban szolgálati jellege mellett foglalt állást. Természetesen lényeges, hogy a hivatal lelki hatalom is, hiszen viselője az Egyházban a közösség élén gyakorolja, mégis fontosabb a hatalmi jellegnél az, hogy a hivatal viselője Jézus Krisztus nevében *küldöttként* és az Ő személyében cselekszik: „aki titeket hallgat, engem hallgat” (Lk 10,16).

A különös szolgálattal járó hivatalok (pl. vezetés, egység biztosítása) egyháztörténetileg a nyilvánvaló apostoli jogfolytonosság ellenére is nagyon változatosak. A római katolikus felfogás szerint a szolgálati hivatal belső struktúrája nagyon hajlékony: a II. Vatikáni Zsinat ismét visszaállította az állandó diakonátust; nők egyházi hivatalhoz juttatását – egészen a szentségi diakonátusig – semmiféle dogmatikus döntés nem tiltja, ezért az Egyházon belül többen törekszenek rá. Az egyházi hivatal szolgálati jellegét tekintve ökumenikus egyetértés van.

4. A keresztények csak egy Üdvözítőben és Szolgában hisznek, aki a szolgálat és a hatalom viszonyát egyedülállóan és kötelező módon mutatta meg. Ezért vetődik fel a kérdés általában a keresztény egzisztencia és különösen az egyházi hivatal számára, hogy miként lehet a bűnre hajló és uralomra törő akaratot lelkivé változtatni és egyházivá tenni. A szolgálatnak olyan teológiája, spiritualitása, amely nyíltan nem foglalkozik a hatalom problematikájával, ideológia marad. A papi engedelmség lelkisége és az egyházi hatalom gyakorlásának dogmatikus és egyházjogi határesetei bizonyítják, hogy az Egyház tudatában van ennek a problematikának.

Az Isten mindenható hatalmából részesülő Egyháznak és kereszténynek, amennyiben Jézus Krisztus követője – aki *szolgálni akart* a világnak és az embereknek, s akinek istentudata az „értetek és mindenkiért” vállalásában lett konkrétta – állandó föladata és kegyelmi ajándéka a *szolgáló hatalomgyakorlás*. Akik a hitben szolgálnak, azokban kialakulhat egy bizonyos kiválasztottságtudat, különleges öntudat. De annak a szolgálatnak, amely egy ilyen kiválasztottság-, és belőle származó öntudatból fakad, nincs se hitele, se tanúságtevő ereje. A keresztényeknek ezért küzdeniük kell ellene, annak érdekében, hogy a szolgálatra, a másokért való önzetlen kiállásra kapott kegyelem „beteljesedhessen” bennük.

A pszichológiai vizsgálatnak ügyelnie kell arra, hogy milyen egyéni és társadalmi háttérből született egy-egy konkrét szolgálatkésztség és képesség, hogy a lelkek megkülönböztetése értelmében különbséget tudjon tenni az egyházi szolgálat beteges és egészséges formái között. A gyógyításhoz hasonló folyamat indulhat el, ha fölismerjük a hatalom és a tehetetlenség sajátos egybefonódását egy bizonyos segítésnél és a szolgálathoz.

Ha a katolikus Egyház munkajogilag különleges szolgálati társaságként határozza meg magát, akkor eleve azt célozza meg, hogy a hatalommal élés evangéliumnak megfelelő alternatíváját valósítsa meg. Amíg Isten világuralma nem valósul meg végérvényesen az emberek között, számításba kell venni, hogy a mindenkori Egyházban folyamatosan hangzik Jézus Krisztus megváltó szava, aki nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy Ő szolgáljon.

Ebben az értelemben prófétált *A. Delp* a börtönben, szemközt a halállal 1944 és 1945 között, megfogalmazván, hogy az egyházak jövője attól függ, hogy visszatálnak-e a szolgálathoz, amely „az emberiség szolgálata és nem csupán az Egyházon belüli szolgálat”, s egyetlen mércéje a Názáreti Jézus szolgálata: „A különböző egyházi jelenségeket e törvény elé kell idézni és hozzá kell mérni, s akkor az ember már tulajdonképpen eleget tud. Addig egyetlen ember se hisz az üdvösség tanításában és az Üdvözítőben, amíg véresre nem nyúztuk magunkat a fizikailag, pszichikailag, szociálisan, gazdaságilag, erkölcsileg vagy más módon beteg emberek szolgálatában” (Delp IV.319).

Gotthard Fuchs

→ alázat, együttérzés, elmélet és gyakorlat, fölszabadítás, gond, hívás, hivatal, humanitás, irgalmasság, karitás, karizma, Krisztus követése, nyomor, pap, szegénység, szeretet, szolidaritás, tanúság

szolidaritás

A *szolidaritás* egy sokaságnak mint egységnek az állapota és magatartása. Abból fakad, ami az embereket egymással összeköti, a közös akaratból. A szolidaritás mindig valami előzetesen adott közös valóságra utal, ami az egyént kötelezi. Ennek a közösnek nem kell eleve valami általános értéket képviselnie. Ami a mindenkori összetartásra kötelez, azt a legkülönbözőbb célkitűzések határozhatják meg, s ennek megfelelően részleges érdekként jelenhet meg. A szolidáris közösségek sokfélesége miatt elsősorban szervezetileg meghatározott szolidaritás formákkal találkozunk.

A szolidaritásnak mint egyetemes társadalmi elvnek, ahogy a katolikus szociális tanítás mutatja be, mindezek ellenére általános érvénye van. Ha ugyanis az emberi méltóság a személyiségen alapszik és a társas kapcsolatok a személyiség természetéhez tartoznak, akkor ez szükségszerűen magába zárja a szolidaritást, mindazzal együtt, ami emberi.

Ami a szolidaritásban mint közösségalkotó erő minden emberi kapcsolatot megelőzően jelen van, az az általános emberi vonásban ragadható meg. A szolidaritás mint egyetemes társadalmi rendező elv nem tűr lehatárolásokat. Az egész emberiség egységének erkölcsi mozgatójaként „állandó és szilárd elhatározás arra, hogy az ember a közjóért, azaz minden egyes ember javáért tevékenykedjen, mert mindannyian felelősséggel tartozunk mindenki másért.” (II. János Pál: *Sollicitudo rei socialis* enc.)

Ezáltal az emberi szolidaritás minden részleges formája egyetemes keretet nyer. Mindent, amit emberek egy szolidáris közösségen belül tesznek, ezzel az egyetemes szolidaritással összefüggésben kell tenni. A szolidaritásnak minden olyan formája, amely elveti az emberi méltóság egyetemes érvényesülését, etikailag elfogadhatatlan; ahol viszont őrzik ezt az általános érvényűséget, ott a legkülönbözőbb tevékenységű közösségek építő kapcsolatban vannak egymással. Ez még az olyan a közösségekre is érvényes, mint a szakszervezetek.

„A szolidaritás gyakorlásának minden egyes közösségen belül értéke van.” (Uo.) Belőle nyeri minden közösség a maga erkölcsi cselekvő képességét, s csak ennek birtokában képes arra, hogy az emberiség fejlődése egyetemes folyamatában a maga szerepét betöltse. Ez azonban csak akkor történhet meg, ha a szolidaritás sajátos illetékességét és értékét tiszteletben tartják és megőrzik. A szervezeti sokféleség nem hátrány, hanem szükséges eszköz az egyetlen cél, az egész emberiséggel való szolidaritás elérésére. Ha a társadalmi fejlődés folyamatát nem akarják megbénítani és a célt valóban el akarják érni, akkor a megoldás nem lehet a sokfajta kezdeményezés egyikének központi kisajátítása, de az egyéni érdekek gátlástalan érvényesítése sem. Az egyéneknek és kisebb közösségeknek bele kell olvadniuk a mindent átfogó szolidaritásba.

Ezek az elméleti megállapítások egyre inkább nyilvánvaló tapasztalattá válnak, a kölcsönös függési viszonyok száma nő. Egy olyan fejlődésnek vagyunk tanúi és részesei, mely követeli elemeinek egyre átfogóbb működését. A technikában és a tudományban feltárult, s a gazdasági élet közvetítésével világszerte befogadott lehetőségek egyre átfogóbb kölcsönhatások és kapcsolatok kialakulásához vezetnek. Ez azonban önmagában még nem jelent mindenen fölötti szolidaritást. A növekvő függések – melyeknek ereje nagyban függ a gazdasági és politikai összetevők összjátékától, új kizsákmányolási és elnyomási formák, egyre újabb félreértések és fenyegetések kiindulópontja lehet.

A szolidaritáshoz vezető döntő lépés tehát minden körülmények között erkölcsi természetű. Nagyon elemi dolgokról van szó: a megosztás, a másokra figyelés és az együttműködés készségéről – most már világméretben. Az egyetemes pusztítás és az egyetemes egység nagyon közel álló alternatívák: az emberiség jövőjét az dönti el, hogy kész-e és képes-e szolidaritásra.

Az ilyen szolidaritás természetesen csak akkor elképzelhető, ha erkölcsi indítékokból fakad. Ezért vetődik fel a szeretet és a szolidaritás kapcsolatának kérdése. A szolidaritás ugyanis önmagában bármennyire egyetemes és az alapvető emberi méltóságra alapszik, csak azt tudja támogatni, amit az emberek egymástól joggal elvárhatnak, s amivel egymásnak tartoznak (azaz a szolidaritás tárgya az igazságosság). A szeretet ennél lényegesen több, mert akkor is ad, amikor nem lehet rá igény, s azok felé is hidat épít, akik elvetik a szolidaritást. Ezért a szolidaritás csak a szeretetben válik tökéletessé. „A hit fényében a szolidaritás arra törekszik, hogy felülmúlja önmagát, hogy magára öltse azt a sajátosan keresztény vonást, amire egyáltalán nincs kötelezve, a megbocsátást és a kiengesztelődést.” (Uo.) Az emberi nem egysége a kiengesztelődés készsége nélkül – az elnyomottakban is az elnyomók iránt! – el nem érhető, mert ez az egység a szeretet gyümölcse.

Wilhelm Korff

→ egység, humanitás, kiengesztelődés, megbecsülés, nyomor, személy, szeretet, szociális tevékenység, tudás

szomorúság

A szomorúság feltételezi egy szeretett ember, dolog vagy cél elvesztését, aminek következtében a lelki egyensúly fájdalmasan megbomlik és segítségért kiált. Meg kell különböztetni magát a szomorúság eseményét (a) és a feldolgozás folyamatát (b).

a) *A szomorúság mint passzív élmény* valójában a kiszolgáltatottság érzése, mert az átélt veszteségben a szomorkodó úgy érzi, ellenséges hatalomnak van kiszolgáltatva. Ez az érzés a benső tudattalan mélyéből tör fel és érzelmi reakciókat vált ki (sírás).

A szomorúság folyamatában négy lényeges fázis van: 1. maga a sokk pozitív és negatív hatásaival; 2. az ember külső reakciója (szociális levezetés, pl. a temetési szertartások); 3. az ember belső regressziója (szembesegülés a pusztító tagadással és védekező mechanizmusok), 4. alkalmazkodás az új valósághoz (adaptáció). Ezt a „normális” folyamatot eltorzíthatják az élet folyamán szerzett hibás diszpozíciók. Már e felosztás is mutatja, hogy a szomorkodónak külső, másokra irányuló feladatai is vannak. Fel kell tennie a kérdést: „Milyen szerepem van nekem, a szomorkodónak a társadalomban (egyházközösségben), mit vár tőlem a környezetem?”. A válasz a következő pont:

b) *A tevékeny feldolgozás.* Meg kell jegyezni, hogy itt a *szomorkodik* szó kifejezőbbnek látszik, mint a *szomorúság*, mert a szabad-kreatív elem igen jelentős a lelkeség szempontjából. A személy tudatosan teszi fel a „mi értelme van?” kérdést. Talán pótolhatatlan élettartalmat veszített el. Tovább élhet nélküle? A veszteség amputáció vagy halál? Minden esetre búcsúzás, kritikus átmenet, az életérzés rekonstrukciója.

Ezek a kérdések meghaladják és felülmúlják a mindennapi nyelv lehetőségeit és az egzakt tudományok illetékességét. A mély szomorúság nem tűr felületes vigasztalást. Az igazi vigasztalásnak a valóság talaján kell állnia, azaz végső soron csak a transzcendens valóság segít, amihez a hit vezet el: „ne úgy szomorkodjatok, mint a többiek, akiknek nincs reményük” (1Tessz 4,13).

Az *Ószövetség* könyvei különféleképpen értékelik a szomorúságot. A bölcsességi könyvek óvnak „a szomorúságtól, mely már sokakat tönkretett” (Sir 30,25 a Vg szerint); máskor bort ajánlanak vigaszul (Péld 31,6; Préd 9,7; 10,19). A próféták a bűnbánat szomorúságát hirdetik szóban és tettben, s csupán akkor bírálják a gyászszertartást, ha nem a belső megbánás kifejezője (Oz 6,1-6; Jer 3,21-4,22). Jeremiás Jahve ígéretét a büntetés miatti szomorúság csúcspontján, a száműzetésben hirdeti: „Gyászukat örömmre fordítom, megvigasztalom őket és örömet szerzek szomorúságuk után” (Jer 31,13). A szomorúság tehát nem Isten utolsó (az emberrel szakító) szavának következménye, hanem az új nép születésének vajúdási kínja.

Jézus a búcsúzáskor, tanítványai szomorúságát látva felhasználja Izaiás próféta (26,17; 66,7-14) szavait: „szomorkodtok, de szomorúságtok örömmre változik. Az asszony is szomorú, aki szül, mert elérkezett az órája. Amikor azonban megszületik a gyermeke, azon való örömeiben, hogy ember született a világra, nem gondol többé gyötrelmeire” (vö. Jn 16,21).

Szent Pál minden szomorúságra így fogalmazza meg a választ: „Ennek az életnek a szenvedései nem mérhetők az eljövendő dicsőséghez, amely majd megnyilvánul rajtunk” (Róm 8,18). E remény vigasztalása átfogó: az egész teremtés mind a mai napig sóhajtozik a vajúdás kínjaiban, míg meg nem szabadul a rabszolgaságtól és el nem jut Isten gyermekeinek dicsőségére és szabadságára (Róm 8,21). A húsvéti misztériumban eltűnik minden emberi szomorúság; Jézus föltámadása óta feloldhatatlan tragikum nincs többé, de Krisztus követése e földön nem lehet mentes a szomorúságtól.

Az egyházatyák spiritualitásában egyoldalúan hangsúlyozták a természetes szomorúság káros voltát, s az *acediát* a főbűnök közé sorolták. Ma az egzisztencializmus oldaláról az értelmetlen szomorúság kultusza fenyeget; a keresztény spiritualitás újra a prófétai bírálathoz

térhet vissza („szíveteket szaggassátok meg és ne a ruhátokat”, Joel 2,13), és a szomorkodást a hitből motiválhatja és mélyítheti el.

Gottfried Griesl

→ értelem, fájdalom, halál, határ, lustaság, siralom, sóhajtozás, vigasztalás

szorongatás

A szorongatásban a hívő lélek Isten üdvözítő akaratának elrejtőzését éli át. Szentírási példái a siralom-zsoltárok, Jób könyve, a szenvedéstörténet, és a második korintusi levél. Az ártatlan szenvedés, az üldöztetés, az Istentől való elhagyatottság az igaz ember tapasztalata, melyben az üdvözítő Istenbe vetett bizalma megrendülhet. Modern formája a hitnek a szekularizációban tapasztalható lebecsülése, de szorongatást jelenthet a keresztény léleknek az evangélium „ostobasága” a természettudományok előtt.

Az ártatlan ember szenvedése nem magyarázható egyszerűen a bűnök következményeként, s nem mindig nyugtat meg a belső tisztulás tudata sem. Néha még az örök élet reménye sem ad megoldást, mert megmarad a kérdés, hogy vajon boldog lehet-e az örök élet, ha a méltánytalan szenvedés kárpótlás nélkül marad.

A hívőnek nem szabad keresnie a szorongatást, de mindenáron elkerülnie sem szabad, hanem állnia kell. Eközben segítséget jelenthet a teremtés csodájának, az üdvözítés művének megfontolása, a testvéri közösség, a kötelességteljesítés és a felebaráti szeretet gyakorlása.

A végső erőforrás a megfeszített Krisztus. A vele való egyesülésért küzdenie kell a hívőnek, hogy aztán kegyelemként megkapja.

Ferdinand Schumacher

→ Isten távolléte, istengyermekség, istenkeresés, kereszt misztériuma, kereszt, kételkedés, kísértés, próba, szenvedés

szüzesség

A szüzesség keresztény-egyházi értelemben több, mint a házasságon kívüli élet: az ember személyes, szabad, maradandó elhatározása, hogy Istenért és az Ő országáért nem köt házasságot (Mt 19,10). Ez a nőtlenség – mint a „szeretet sajátos formája” (H. Volk) – válasz az Isten egész embert kiválasztó meghívására, a személyes krisztuskövetésre. A szüzesség hangsúlya a lét elsőbbségén van, az Egyháznak mint Krisztus jegyesének tanúságtételét éli meg konkrét testi formában. A szüzességet a célja határozza meg: a menyegzős egyesülés Istennel és a szentek közösségében való élet.

1. Szentírási alapok. Az Ószövetség nem ismeri a hitből fakadó nőtlenséget és hajadonságot, de vannak utalásai az újszövetségi szüzességre. Mivel Jahve népének egyetlen Istene akar lenni, a *szövetséget* Istennek jegyeséhez, a „szűz Izraelhez” fűződő szereteteként írják le (Iz 62,5; Jer 31,4), ami a körülmetélés tanúsága szerint nem csupán lelki kapcsolat. A körülmetélés ugyanis a keresztségi karakter (beiktatás Isten újszövetségi népébe) és a szüzességi fogadalom (az ember testi följajnlása az Úrnak) előképe.

Az Újszövetség Jézust a szűzi életforma szerzőjeként mutatja be, mert az egyes embert kegyelemből hívja meg, hogy az Isten országa kedvéért vegyék át Tőle szűzi életét szegénységben és az Atya iránti engedelmességben. Jézus tanácsa a szeretet meghívása arra a döntésre, hogy az ember elhagyjon minden földi jót és teljes odaadással Istent válassza (Mt 10,37; 19,12; Lk 18,29). Aki igent mond, (mint az első keresztény szűz, Mária), bizonyítja, hogy az ő élete Krisztus (Fil 1,21), azzal törődik, ami az Úré (1Kor 7,32).

2. A keresztény szüzesség.

a) Antropológiai dimenziói. A szűzi emberen megmutatkozik (a házasság értékelése mellett), hogy az emberi szív vágyát a véges dolgok nem elégíthetik ki. A személy egy másik személyre végső soron Istenre vágyik. A mellette való döntésben éri el csúcspontját személyvolta.

b) Krisztológiai dimenziói. Az ember önmagával és minden erejével (a test erejével is) arról az ismeretéről tanúskodik, hogy Krisztus olyan, „hogy az ő kedvéért lemondhat az ember a házasságról. A Krisztus kedvéért vállalt nőtlenség a legvégső bizonyítéka annak, hogy az embert szeretik és válaszol a szeretetre” (H. Volk). Ez a tanítvány húsvéti léte, de nem másként, mint a kereszten (áldozattal, lemondással, böjttel) belsőleg csatlakozva Krisztus testi áldozatához sokakért és szolidárisan azokkal, akik nélkülöznek a szeretetet. A szűzi termékenység többnyire láthatatlan és nem cserélhető föl az apostolsággal. Legszebb gyümölcse a lelki anyaság és apaság sokak számára.

c) Pneumatikus-egyházi dimenziói. Az egyén szüzessége az egész Egyház lelki dimenziójának ősi jele. Az Egyház képe, a jegyes, akit Keresztelő Szent János a Vőlegényhez és Pál apostol mint szűzi jegyest Krisztushoz vezet (Jn 3,29; 2Kor 11,2). A szüzesség csak a Szentlélekben lehetséges élet (2Kor 3,17; ApCsel 21,9). Ez a szabadság kockázata, az élet dinamikája, a lelki harcban a gonosz időszerinti kísértései ellen.

d) Eszkatológiai dimenziói. Az Egyház a szűzi életformában bizonyítja reményét (1Pét 3,15), ébren és virrasztva várja a Vőlegény eljövételét (Mt 25,1-13). Így képviseli mindazokat, akik sóvárogva várják megjelenését (2Tim 4,8).

A szerzetesrendek és világi intézmények tagjai az Egyház nyilvánossága előtt fogadalommal vagy más elkötelező formával fogadják a szüzességet. A II. Vatikáni Zsinat óta az Istentiszteleti Kongregáció 1970. május 31-i dekrétuma alapján alapos vizsga és előkészítés után világi nők is vállalhatják ezt a lelki életformát, mely szűzavatás formájában történik. A szűzavatás által a szűzi magánéletből az Egyház nyilvános élete lesz. A szertartást a helyi püspök végzi. *Virgines consecratae* (felszentelt szűzek) rendszerint egyedül, vagy családjukkal élnek és minden hivatásban tevékenykednek. Kötelességük a zsolozsma

(legalább a laudes és a vesperás) végzése és életkörülményüknek megfelelően az Egyház szolgálata. Az egyházjog most említi először a szüzek állapotát (604 kán.).

Barbara Albrecht

→ apostolság, engedelmesség, evangéliumi tanácsok, fogadalom, gond, hívás, jegyesszimbolika, kegyelem, kereszt, kereszt misztériuma, Krisztus követése, magányosság, szegénység, szent, világi intézmények

T

tagadás, semmi

A *tagadás* és a *semmi* a kereszténységen kívüli spiritualitás és misztikus irányzatok, a nyugati nihilizmus újraértékelésének hatására a keresztény teológiában és lelkiiségben ismét fokozott érdeklődés tárgya lett. A *tagadás* a megsemmisítés aktusának, illetve a *nem így van*, vagy egyszerűen a *nincs* nyelvi kifejezése; a *semmi* a tagadás főnevesítése. Csúcspontján a tagadás mint lelki folyamat túllép az erkölcsi tilalmon és az egyszerű tagadáson, és belép a *többé már el nem gondolható* és *ki nem mondható* birodalmába, Areopagita Szent Dénes alaptételének megfelelően: „Az istenivel kapcsolatban a tagadás igaz, az állítás elégtelen” (De cael. hier. 2,3).

Amit az isteni dolgok megismerésének nyelvi kifejezéséről mondtunk, később olyan spekulációkhoz vezetett, aminek tárgya a végső tagadás. Itt a semmi kettős jelentésű. Egyik jelentése az istenivel szemben a jelentéktelen, az üresség, a „nemlétező” (vö. az Ószövetség prófétai beszédeiben az idegen bálványokról szóló tagadó kitételeket, pl. Iz 41,21-29; Jer 10,8.15: 18,15; Bar 6,7-72); másik az a fátyol, ami a rejtőző Istent, a *Deus absconditust* elrejti minden teremtményi megközelítés elől. Így teremt Isten a keresztény teremtéstan szerint mindenhatóságával a *semmiből*, másrészt misztikus szerzők beszélnek Isten *semmijéről* is.

Ez utóbbit e szerzők tovább élezzik, amikor a *Fil 2,7* „kiüresítését” megsemmisülésnek mondják. A *kenózis-teológia* mint a *kereszt teológiájának* radikális változata az ún. *negatív teológia* keresztény formája lesz, de kezdetei nem krisztológiai, hanem inkább újplatonikus-spekulatív vonásúak.

Spirituálisan a tagadás és a semmi átgondolása több feladatot is állít elénk: arra hív, hogy Istent a hallgatásban (csendben) a meghallgató- és befogadókészségben, végül a szenvedésben és a halálban lássuk meg és fogadjuk el; vegyük figyelembe a *megsemmisítés* különböző folyamatait; a tudatos elszakadással, illetve a radikális önzetlenséggel utánozzuk Isten megtestesülésben megmutatkozott kiüresedését; a régi ember „megsemmisítésével” tegyük életünk törvényévé Krisztus követését: „vessétek le a régi embert és öltsetek magatokra az újat” (Ef 4,22.24; vö. Kol 3,9). Ilyen szempontból a *puszta*, az *éjszaka*, *megtisztulás*, *megettérés*, stb. spirituális képét is a tagadással és a semmivel kapcsolatban kell látnunk.

Hans Waldenfels

→ hallgatás, inkarnáció, istenélmény, puszta, régi/új, rejtettség, sötét éjszaka, szenvedés

Taizé

Taizé nem külön mozgalom, teológia vagy lelkiesség. „Taizé nem más, mint egy szerzetesi közösség neve” (Roger Schutz). Maga a helység Franciaországban, Burgundiában van, Cluny és Cîteaux között. 1988-ban több mint nyolcvan tagja volt, húsznál több országból. A szerzetesek zöme eredetileg evangélikus, kisebb része katolikus, s életüket a felekezetek közötti megbékélésnek és a misszióknak szentelik, „harccal és kontemplációval”.

1. Keletkezése. A közösség priorja, Roger Schutz 1915. május 12-én született. Lausanne-ban tanult református teológiát, tanulmányait a bencés szerzetességről írt munkájával fejezte be. Egyetemista éveinek közösségi tapasztalataitól indítva határozta el, hogy „a közösség példája szerint fog élni”, és 1940-ben visszavonult a félreeső Taizébe. 1942-ben két testvér csatlakozott hozzá. 1948 elején engedélyt kaptak a falu román stílusú katolikus templomának használatára. 1949 a közösség születésének éve: az első hét testvér életre szóló nőtlenségi, vagyonközösségi fogadalmat téve „elismer egy tekintélyt, mely a közösséget szolgálja”.

1960 óta ökumenikus dialógust is folytatnak a testvérek. 1962-ben felszentelték a *megbékélés templomát*, amit önkéntes német és francia segítők építettek. A közösség képviselője részt vett a II. Vatikáni Zsinaton. 1966 óta a világ különböző nagyvárosaiban nemzetközi ifjúsági találkozók tartanak (1991 decemberében Budapesten). 1974-ben *Ifjúsági Zsinatot* tartottak. Rendszeres találkoztak XXIII. János és VI. Pál pápával; 1986 októberében II. János Pál ellátogatott Taizébe.

2. A közösség. Tíz évi közös élet után 1952/53-ban fogalmazta meg a prior, Roger testvér a közösség reguláját. „A regulának Krisztus gondolatait kell lefordítania az értelmet legjobban megragadó szavakra; ez annál jobban sikerül, minél személyesebb. A regula nem más, mint Isten szavának alkalmazása egy konkrét esetre.” A szabályokat 1966-ban a pluralizmus szellemében átdolgozták.

Isten „mai napján” és az „ideiglenesség dinamikájában” az evangéliumi tanácsok szerint élnek a testvérek. „Az első jeruzsálemi közösség elvei szerint” a „szegénység szellemében” értelmezik *vayonközösségüket*; nem fogadnak el alamizsnát, nincs tartalékuk és a maguk munkájából élnek. A *cölibátust* feladatnak tekintik, ami csak Istenért és a felebarát szolgálataért (esetükben a vendégbarátság gyakorlásáért) élhető.

A *tekintély elismerése* (közvetlenül nem beszélnek „engedelmességről”) teszi lehetővé a közösségben az egységet a sokféleségben, s a meghatározó egyedül „az Isten igéjének tekintélye”.

A testvérek értelmezése szerint Isten *hívása* nemcsak az egyénnek, hanem a közösségnek mint jelnek is szól. Naponta háromszor jön össze a közösség, istentiszteleteiket a rendszeresség, a közösség, az Eucharisztia és a prédikáció jellemzi. Péntekenként hosszabban imádkoznak a kereszt előtt, a szombat esti imádságot egy fény-ünnep fejezi be; a vasárnapi istentiszteletet a húsvét örömeivel tartják.

Amit a közösség az imádságban és az elmélkedésekben szerzetesként Istenről elmond („hirdetett ingyenesség”), ugyanazt teszi tanúságként a legszegényebbek között Ázsiában, Afrikában, Latin- és Dél-Amerikában („megélt ingyenesség”). A testvérek ugyanis hármásával-négyesével misszióba mennek: „a mások iránt tanúsított szeretetünk a jel, amely bizonyítja kontemplációnk igaz voltát”.

Michael Schneider

→ alternatív élet, evangéliumi tanácsok, hívás, ifjúkori lelkiesség, közösség, regula, szegénység, tevékenység/szemlélődés, vendégbarátság

találkozás

A találkozás a Biblia szerint az emberek szembesülése egymással és a kinyilatkoztató Istennel.

Amikor Jákob Lábán táborából elmenekül, az angyalok útját állják (Ter 32,2). Istennel vívott éjszakai harcában Jákobból *Izrael*, 'Istennel küzdő' lesz: „Mivel Istennel szemben erősnek bizonyultál, emberek felett fogsz győzni” (Ter 32,29). Mózesnek Istennel való találkozásából – meghívása történetében – a nép és Isten találkozása lett: „Jahve, a héberek Istene találkozott velünk!” – ezzel a vallomással léptek Mózes és a vének Egyiptom királya elé és követelték, hogy kivonulhassanak Egyiptomból (Kiv 51).

Az Istennel való találkozások az Ószövetségben a meghívás-történetek fontos elemei. Az egyén szembesülése Jahvéval új embertípust teremt: a prófétát. A találkozásban az egyén nem veszíti el *énjét*, hanem inkább megerősödik. Öntudattal lép a nép elé, újabb találkozásokat készít elő és Isten képviselője lesz.

Az Újszövetségben Jézus mint az Isten Fia képviseli az Atyát. Benne megszemélyesül minden ószövetségi prófécia, Jézus maga lesz az Istennel való találkozás, és ez háttérbe szorítja találkozás *fogalmi* világát. A találkozások vagy követésben végződnek; „Mester, hol laksz?” (Jn 1,38), vagy agresszív ellenkezést váltanak ki: „Köveket ragadtak és meg akarták kövezni” (Jn 10,31).

Egy-egy megtérés a Jézussal való találkozás gyümölcse: pl. a bűnös nő (Lk 7,36-50), a vámos Zakeus, az emmauszi tanítványok (Lk 24,13-35), stb. története.

Míg az Ószövetségben a kiváló egyéniségek Istennel való találkozásáról van szó, az Újszövetségben az idegenek és kultikusan kitaszítottak (vámosok, utcalányok, bűnösök, pogányok) szerepelnek a központban. Jézus magában a találkozás tényében ígéri nekik Istent: „Nem az egészségeseknek van szükségük orvosra, hanem a betegeknek” (Lk 5,31). Az evangelizációnak, azaz a Jézus nevében történő beszédnek és cselekvésnek az evangéliumok tanúsága szerint a szeretet Istenével való találkozáshoz kell vezetnie (Jn 17,26), s egyúttal át kell formálnia az emberek egymás közti kapcsolatát: „Amit legkisebb testvéreim közül egynek tettetek, nekem tettétek” (Mt 25,40). A biblikus találkozások önmagára ébresztik az embert és fordulatot, megtérést, követést váltanak ki.

Az újkori bölcséletben a *találkozás-fogalom* kutatása fordulatot hozott a szubjektivista és determinista emberképek megítélésében. A találkozás bölcselői, mint *Buber* és *Ebner*, szakítanak az újkor *én-magányával*. A találkozásban a *te* az ember magára találásának kiindulópontja. A személyiség alakulása *nem programozható* folyamat, hanem vannak benne törések és meglepetések. A magunkratalálás és az önismeret egzisztenciális találkozásokat és konfrontációkat tételez föl. A találkozás bibliai és bölcséleti gondolatát mindmáig pedagógusok és teológusok dolgozták fel.

A keresztény lelkiség és a közösségben megélt hit szempontjából négy alapelvet állapíthatunk meg:

1. Az ember önmagára találása az Istennel és emberekkel történt pozitív vagy negatív találkozásokból ered.
2. A hit, remény és szeretet emberi alapélményeit mindig a másik ember, a *te* közvetíti.
3. A találkozás eseményeit csak bizonyos mértékig lehet fogalmakkal megragadni és tárgyiasítani (a *te és én* élménynek titok természete van).

4. A találkozás nem programozható: az emberek egymás közötti kapcsolatának, illetve az ember és Isten közötti kapcsolatnak feltétele a szabadság.

Udo Fr. Schmäzle

→ angyal, azonosság, barátság, hívás, istenélmény, kapcsolat, Krisztus követése, megtérés, próféta, szeretet, vendégbarátság

Tamás, Aquinói, Szt

Valószínűleg 1225-ben született atyjának a Nápoly melletti Roccaseccában levő kastélyában (Aquinói egyházmegye), s 1274. március 7-én halt meg Fossanovában. 1323-ban avatták szentté, 1567-ben egyháztanító, 1880-ban pedig „minden katolikus iskola védőszentje” lett. A továbbiak megértéséhez szem előtt kell tartanunk, hogy a *teológia* 'Istenről szóló beszéd'!

1. Szent Tamás személyes *lelkisége* és középkori-skolasztikus *teológiája* nem egymás mellett, hanem egymásban és egymásból élő valóságok: egyik azonos a másikkal. Hívő istenismerete és világ-megismerése, amelyet értelemmel egész a misztérium határáig elvisz és a tanításban a középkori *schola*, 'iskola' teljes érvelési technikájával ad tovább – ez Tamás istenszolgálata.

Ennek felel meg személyes életstílusa: hajnalban egyedül miséznek, majd megszakítás nélkül dolgozik az előadóteremben és dolgozószobájában, alig vesz részt a közös zsolozsmában, de magánimát sokszor végez késő éjjelig. Ezért a végén belső következményként, személyes felismerésként éli át a teológia korlátait: „Többre nem vagyok képes, s mindaz, amit írtam, szalmának tűnik előttem”. Majd ugyanabban az összefüggésben: „Adja Isten, hogy amilyen gyorsan vetett véget írásomnak, éppoly gyors vessen véget életemnek is.”

2. Teológiájának spirituális jellege.

a) Szent Tamás teológiája – mint a középkor teológiája általában – egy „evangéliumi mozgalomba” ágyazódik be (M.-D. Chenu), és nem törekszik másra, mint a Szentírásban adott isteni szó szigorú magyarázatára. A Szentírás Isten saját teológiája (azaz benne Ő beszél Önmagáról) és az ember-teológus nem tehet mást, mint betűről-betűre elgondolkodik rajta. A Szentírás szava azonnal meg is adja a választ a fölített kérdésre.

b) A Szentírás megismeréséből születő hit az *arisztotelészi* filozófia eszköztárával és tudományrendszerével egyesítve alakul át a *hittudomány*á.

A hittudomány központi problémáját – ti. hogy az isteni üdvtörténetet emberek hogyan képesek tudományosan feldolgozni – Szent Tamás a *konveniencia-érv*, a 'megfelelőség' módszerével oldja meg: Isten szabad üdvtörténeti cselekedeteit a teológia oksági alapon nem tudja levezetni, de a már megtörtént események folyamatába és összefüggéseibe elmélkedve elmerülhet, és így megsejtheti mind az egyes események, mind az egész folyamat *megfelelőségét*, azaz kvázi-tudományosan megértheti Isten dolgait.

c) A teológus megértését az önmagáról való megfeleledkezés jellemzi. A teológia ugyanis nem csupán az egyéni üdvösség kérdésre adott válasz, hanem egyúttal részvétel is Istennek a világra, az emberre és a történelemre vonatkozó gondolataiban. Ezért érdekli Szent Tamást mindenekelőtt Isten műveinek dicsősége, minden dolognak, de elsősorban az embernek Istentől a világon át Istenhez vezető útja – és ez az *út* Jézus Krisztus.

3. *Szent Tamás lelkiségi írásai*. A fentebb említett okok alapján Szent Tamás minden művét *lelkiségi írásnak* lehet értékelni, de a szó szoros értelmében vett spirituális műveket is írt. Ezek közé tartoznak a *De perfectione vitae spiritualis*, 'A lelki élet tökéletességéről'; (lejegyzett, utólag kijavított) prédikációk a hitvallásról, a Miatyánkról, a tízparancsolatról, az Ave Mariáról és egyes szentírási szövegekről; imádságok; az úrnapi zsolozsma liturgikus szövegei. Spirituális írásnak számítanak Szentírás-kommentárainak egyes fejezetei és fő műve, a *Summa Theologiae* üdvtörténeti részei (művei modern kiadásban kb. 40 kötetet tesznek ki).

4. *Szent Tamás teológiájának spirituálisan jelentős témái*: az Isten neveiről szóló tanítás maga gyakran alábecsült negatív teológiájával (STh. I,13); a Fiú és a Szentlélek küldéséről szóló tanítás összefüggésben az ember istenképisével, az ember ősállapotával, a

bűnbeeséssel és megigazulással (I,43,93,95; I-II,113); a kegyelem és az erény mint az élet meghatározó spontán Istenhez fordulás (I-II,49-70, 110-112); a szerzetesi élet új teológiája (II-II,183-189); a megváltás művének nem kriszto-, hanem teocentrikus szemlélete, amennyiben ez az ember tehetetlen bűnével szemben a teremtői terv kegyelemszerű megvalósulása (III,48-49; vö. III,1); a szentségek jövőbe mutató, *hatékony jelként* való értelmezése (III,60-62).

Otto Hermann Pesch

→ gondolkodás, hit, megértés, megismerés, teológia, tudás, üdvtörténet

Tamás, Morus, Szt

Morus Tamás 1478-ban született. Tekintélyes jogász volt Londonban, az *Utópia* szerzője, diplomata, majd lordkancellár. Mivel lelkiismereti okok miatt nem ismerte el a király hatalmi igényeit az angol egyház fölött, VIII. Henrik 1535-ben lefejeztette. 1935-ben avatták szentté.

Morus Tamás éppoly nagy humanista, mint államférfi és vértanú. Szellemesség, humor és józan realizmus egyesül benne a bibliai hittel és személyes jámborsággal. Rendkívüli felfogóképessége volt: görögöt, latint tanult, ismerte az egyházatyákat, humanista barátjai reformtörekvéseit. Élethossznyi barátság fűzte Erasmushoz. Három lánya, egy fia volt, kétszer nősült, vidéki birtokán Chelsea-ben kulturáltan, rangjának megfelelően élt, de nem minden aszkézis nélkül.

A börtönben nyíltan megvallja: „Jobban félek a szenvedéstől és a haláltól, mint keresztény emberhez illik”. 275 levelében megmutatkozik lelki nagysága. A vesztőhelyen mondott szavai az európai nagyság mércéjévé lettek: „A király, de méginkább Isten hű szolgájaként halok meg”. Morus Tamás mint államférfi a felelősség elvének megtestesítője. Évekig töprengett azon, hogy karthauzi szerzetes legyen. A *vita activa* és a *vita contemplativa* nála teljesen egybefolyik. Politikusként a kompromisszumot választotta, hogy elkerülje a nagyobb bajt, a kereszténység felbomlását, az egység elvesztését. Tudta, hogy reformra szorul az Egyház, ennek lett áldozata.

A hit és az élet egysége Morus Tamásnál magától értetődő valóság. Vértanúhalála egy a világban megélt életszentséget teljesített be: „Polgári gondolkodású nagy vértanú” – mondja életrajzírója, R. W. Chambers. Röviddel kivégzése előtt magyarázta Margit lányának: „Bár furcsán hangzik: az ember elveszítheti a fejét anélkül, hogy lelke kárát vallaná.”

Hermann Boverter

→ felelősség, tevékenység, tevékenység/szemlélődés

tánc

Bár a tánc sok vallásban nagyon elterjedt mint vallásos életjel, ájtatossági forma és istentiszteleti cselekmény, a keresztény hagyomány sokáig idegenkedett ettől az emberi kifejezésmódtól és kétértelműen foglalt állást vele szemben.

1. *A tánc a Szentírásban.* Az Ószövetségben a vallásos táncnak fontos szerepe van, még az istentiszteletben is. A legismertebb példa Dávid tánca a frigyláda előtt (2Sám 6,14). Miriam táncsal kíséri hálaénekét, amikor az izraeliták átkeltek a Vörös tengeren, s táncoltak az izraeliták Silóban az őszi hálaadáson is. A tánc alkalmas volt a hit, de az Istentől való elszakadás kifejezésére is (pl. az aranyborjú körül táncolása vagy Baál prófétáinak tánca a Kármel hegyén).

Az Újszövetségben a tánc mint ilyen nem szerepel, csak egy nagy negatív példaként: Salome tánca Heródes előtt. Az egyházatyákat inkább ez a példa befolyásolta, mint az ószövetségi előképek („Ahol táncolnak, ott van az ördög is” – Aranyszájú Szent János: Homíliák Szent Mátéhoz, 48).

Másrészt az Isten előtti tánc hamarosan a boldogok mennyországi életének fontos képévé válik (a földön küzdő ember nem találja meg benne a maga kifejezési eszközét). Ez is hozzájárult ahhoz, hogy a tánc mint élő, vallásos kifejezési forma eltűnt a keresztény gyakorlatból.

2. *A vallásos tánc ma.* Újjáéledését a következő összefüggésekben kell látnunk:

A keresztény hagyomány az utóbbi években újra rátalált az emberi test pozitív értékeire, és a testben Isten üdvözítő tevékenységének helyét látja, és ez kedvez a táncnak. Lehet-e a tánc hitünk konkrét kifejezésének a része? A válasz (óvatos) igen. A testiség és a mozgás mint alapvető kifejezési forma a hívő emberben is megmarad. Az egyre mozgásszegényebbé váló társadalomban mind fontosabb a hit *testi* eszközöket is felhasználó megélése. Itt kap helyet a vallásos tánc mint a mai hívő ember kifejezési formája, és nemcsak elszigetelten a liturgiában és a katekézisben, hanem a személyes hitélet alakításában is.

Teresa Berger

→ haszidizmus, játék, kultusz/istentisztelet, liturgia, meditáció, test, zene

tanulmány, stúdium

A stúdiumnak, mint minden emberi tevékenységnek, spirituális jellege is van, s mint minden emberi tevékenységben, ebben is a teremtéssel adott feladatot old meg az ember. A stúdium tárgya – amennyiben a stúdium a lélek komoly, szorgalmas fáradozása – az igazság, végső soron maga az Isten. Amilyen mértékben tudatosan és felelősen végzik, oly mértékben Isten megdicsőítése. Sikereivel és kudarcaival az egész élet modellje.

Amikor tárgya a Szentírás és a hit igazságai, a stúdium sajátosan spirituális jelleget ölt. Miközben ugyanis az ember stúdiumot végez, tanulmányokat folytat, egy egész sor *erény* születik benne: mint pl. Isten szavának hívő elfogadása, a tanítás életre váltásának készsége, a szükséges kritikát is mindig magában hordozó egyházszeretet, az imádság és Isten misztériumainak tisztelete (s épp ezektől függ a stúdium lelki értéke és Istent dicsőítő hatása). A teológiai stúdium feltételei, folyamata és eredménye miatt mindig több mint pusztán tudomány. Szent Bonaventura (1221-74) ezért int a következőre: „A Szentírás olvasása nem nélkülözheti a lélek megilletődöttségét, az elvont gondolkodás az önmagára vonatkoztatást, a kutatás a csodálatot, a figyelem az ujjongást, a tudományos érdeklődés az Istentől érintettséget, a tudomány a szeretetet, a megismerés az alázatot, a stúdium az isteni kegyelmet, a gondolkodás a bölcsesség isteni ajándékát”.

Mindez azzal a ténnyel függ össze, hogy Isten a teológiai stúdiumot folytató hívő számára nem olyan külső tárgy, amit valamilyen módon be kell vinni a gondolkodásba. „Sokkal inkább kezdettől fogva benne él gondolatainkban, és így Isten megismerésekor nem más történik, mint hogy stúdiumainkban magával Istennel találkozunk” (Wiegels). A teológia csak hittudományként művelhető, eleve Istenre alapszik és csak Istenben lehetséges.

Ezért a teológiai stúdium nemcsak akkor kezd spirituális cselekedetté válni, amikor teológiai meditációkban s a belőlük fakadó gyakorlatban gyümölcsöt hoz, hanem ez a stúdium természete szerint minden részletében spirituális. Lehetetlen, hogy a stúdiumot végző ne éljen egyúttal hívő életet is, azaz lelki tapasztalatai ne segítenék a tanulmányait. Ez a gyakorlattal való összefüggés megelőz minden hivatásbeli alkalmazást. Nem válna a teológiai stúdium javára, ha különválasztanák tőle a spiritualitás tantárgyát, s ezzel megfosztanák attól, hogy minden részletében spirituális stúdium legyen. Természetesen a spiritualitás mint tantárgy szükséges ahhoz, hogy az egész teológiai stúdium feltételeit és következményeit szem elé állítsa.

Justin Lang

→ dogma, értelem, gondolkodás, hit, keresztény lelkeség, lelki szentírásolvasás, tudás

tanúság, tanúságtétel

A profán nyelvhasználatban a szó az elvégzett teljesítménnyel összefüggésben (iskolai bizonyítvány), illetve jogi területen (erkölcsi bizonyítvány, perben tanúskodás, stb.) fordul elő.

A tanúskodás mindkét esetben olyan nem (eléggé) ismert tényt bizonyít a nyilvánosság előtt, aminek igazsága mellett a tanú egész személyével, becsületével és hírnevével kiáll.

A kereszténységben is van „bizonyítási hézag, amit másképp megszüntetni nem lehet, csak tanúkkal” (H. Volk). Részben emiatt, részben azért, mert a hitben „még nem látható eseményekről” (Zsid 11,7) van szó, a tanúskodás elengedhetetlenül szükséges a hit megszületéséhez és gyakorlásához.

Ezt a meggyőződést képviselik az Újszövetség írásai a maguk módján. Szent *Lukács* számára a tizenkettő, akik „nagy erővel tanúsították Urunk Jézus feltámadását” (ApCsel 4,33) történelmi tény tanúi (vö. Lk 1,1-4). Tanúskodásukhoz szükséges a Szentlélek ereje (ApCsel 1,8), mely a címzetteket „szíven találja”, vagyis hogy a hitre tudja vezetni őket (ApCsel 2,37). Szent *János* Jézus életében és halálában olyan tanúságot lát, amit csak az tehet, aki „az Atya ölén van” (1,18). Ezt a tanúságot kiegészíti az Atya tanúsága, a Szentléleké, a Szentírásé, Keresztelő Szent Jánosé, a tanítványoké és végül (Jn 19,35; 21,24, 1Jn 1,2) a negyedik evangélista köré gyülekezett csoporté. E teológia folytatásaként a Jelenések könyve „hűséges tanúnak” nevezi Jézust (1,5; 3,14). Hűséges tanítványai legyőzik a sátánt „a Bárány vérével és tanúságuk szavával” (12,11).

Ilyen alapon lett a görög *martüsz*, 'tanú' szó az „Egyház mártírjainak – Krisztus mellett tanúskodóknak – tiszteletbeli címe és *terminus technicus* lett” (N. Brox).

A zsidó levél tanúságtétel-teológiája azoknak a keresztényeknek szól, akik elveszítették első buzgalmukat és a *kereszt igéje* hétköznapi, üres szó lett számukra. Ezt a ígét a levél írója – olvasóinak már-már kialudt hitét ébresztgetve – *főpap-krisztológiává* fejleszti. Az olvasók szeme elé állítja a „tanúk koszorúját” (12,1), akik előttük hittek és ebben a hitben anélkül haltak meg, hogy az ígéret beteljesedését megérték volna (11,39).

Amikor a hivatalosan tanító Egyház tagjait a világ előtti tanúskodásra szólítja fel (II. Vatikáni Zsinat; az 1987-es püspöki szinódus tételei), az újszövetségi figyelmeztetést folytatja: a Krisztust követő Egyháznak tagja élete és cselekedetei által újra meg újra meg kell találnia, hogy miként lehet a hit és tanúságtétel közössége. A kívülállókat állandóan arra kell készítenie, hogy rákérdezzenek a keresztény remény okára (vö. 1Pét 3,15). S akkor „Krisztus levele”, az Egyház (2Kor 3,3) el fogja érni tulajdonképpeni címzetteit mindenütt, „egész a föld végső határáig” (ApCsel 1,8).

Joseph Pfammatter

→ bérálás, Krisztus követése, megvallás, misszió, Szentlélek

tapasztalat

A *tapasztalat* fogalom – ősisége és az utolsó két évtized értelmét kereső fáradozásai ellenére – a filozófia és a teológia legkevésbé tisztázott fogalmai közé tartozik. Ugyanakkor mindenfajta lelkiesség alapszavai közt megtalálható. Ebből adódik a feladat, hogy amennyire csak lehet, próbáljuk meg tisztázni. Manapság három értelemben beszélünk róla: érzéki, általános vallási és keresztény-teológiai tapasztalat.

1. *Az érzéki tapasztalat.* A tapasztalat újkori értelmezésének szándéka szerint metafizika-ellenes éle van. Tudományelméletileg az érzékelhetőség kritikai princípium, melynél a tapasztalat igazságát többek között a megismételhetőség, az általánosíthatóság és az ábrázolhatóság jelenti. A tapasztalatszerzést módszerekké, kísérletté, eszközökké és funkciókká zsugorították. Ebben a formában sohasem talált általános elfogadásra a tapasztalat fogalma, mert sem a mindennapi, sem a lelki tapasztalatok leírására nem alkalmas.

2. *Az általános vallási tapasztalat.* Miután a felvilágosodás vezérszavává, az emberi értelemben vetett bizalom a globális válságok és veszélyek láttán megrendült, a posztmodern ember fokozottabban fordul a spirituális tapasztalathoz. E tapasztalat már nem rabja és nincs kiszolgáltatva az értelemnek. Az a technikai-eszközszerű tapasztalat ugyanis, amely – mint fentebb jeleztük – kísérletekből és mesterséges megfigyelésekből ered, a valóságot inkább torzítja, mint feltárja, és felelős korunk krízisjelenségeiért. Az emberek ma hajlamosabbak az értelmet a szubjektív tapasztalat mint mérvadó tekintély alá rendelni és ezért adott esetben még az irracionális vádját is vállalni. Ezért beszélhetünk *új szubjektivizmusról*.

Ezek után a spirituális tapasztalatok kaput nyitnak az önkényes vallási és világnézeti tekintély-igényeknek, föltételezván, hogy a spirituális tapasztalatokat kritika nélkül, gyakran kinyilatkoztatásként kell elfogadni. Nem ritkán módszeresen törekszenek e tapasztalatokra: elmélkedési technikákkal és meghatározott gyakorlatokkal, sőt kábítószerekkel igyekeznek a tudatot és a tapasztalatot bővíteni. Az ilyen rendkívüli módon szerzett tapasztalatot azután rendkívüli világnézeti tekintéllyé emelik anélkül, hogy az ellenőrizhető lenne. A tudat és a tapasztalat állítólagos kibővítése valójában beszűküléssel fenyeget: aki ugyanis föltételezi, hogy módszeres gyakorlatokkal a transzcendentális valóság is megtapasztalható, szem elől veszíti azt, hogy létezhet egy egészen más, tapasztalati úton meg nem ismerhető transzcendencia is.

3. Itt kezdődik a *keresztény-teológiai tapasztalat*-fogalom, amely a biblikus kinyilatkoztatáson alapszik. Hogy megindokolhassuk ezt az összefüggést (b), a tapasztalat fogalmát előbb alapvetően a maga struktúrájában kell szemlélni (a); és csak ehhez kapcsolódva lehet a keresztény tapasztalat értelmét a tartalmi meghatározás szempontjából megvizsgálni (c).

a) A magyar *tapasztal* ige az érzéki megismerésre utal: az ember tapintás által, pl. tenyerét *rátapasztva* valamire ismerkedik a dolgokkal. Ennek ellentéte az *elmélkedés*, amikor az elme az érzékek működése nélkül ismer meg valamit. A tapasztalat tehát az alany közvetlen találkozása a valóság egy darabjával, és a szó legtágabb értelmében élmény.

Az élmény mint ilyen nem csupán passzív befogadás, hanem aktív feldolgozás is (ebben a modern agykutatás igazolta a filozófiai kezdeményezéseket). Minden élményben meghatározó szerepe van a korábbi tapasztalatoknak. Hogy egy élmény tapasztalattá váljék, az alanynak értelmeznie kell és értelmes kapcsolatba kell hoznia korábbi tapasztalataival. Egyébként a megismerés is első pillanatában élmény és csak egzisztenciális feldolgozás révén válik tapasztalattá. A tapasztalat kategóriája tehát alapjában függ össze az értelmezéssel, amit a lelkiesség szempontjából alapvetően figyelembe kell venni, ha nem akarunk félreértések áldozatává lenni.

b) Mivel a tapasztalat nem képzelhető el az élmény értelmezése és korábbi tapasztalok nélkül, fölmerül a kérdés, hogy milyen szinten történik az értelmezés, és milyen tapasztalati hagyományok birtokában van az ember. A modern tapasztalati lelkiesség *intuitív* módon kérdez, mert a teljes valóság megértésére törekszik és előnyben részesíti az ezoterikus terület hagyományait figyelembe vevő magyarázatokat.

A keresztény spiritualitás a maga részéről teljességre törekszik a biblikus-egyházi tapasztalati hagyomány alapján. Az ezoterikus és a biblikus tapasztalati hagyomány abban különbözik egymástól lényegesen, hogy a biblikus Isten történelmileg kinyilatkoztató cselekedetére irányul, míg amaz – nem történelmi kategóriákban gondolkodva – gondolkozva az isteni transzcendencia mindenkori és mindenütt megvalósítható megtapasztalásából indul ki. Ezért a keresztény tapasztalat-fogalom értelmezési szintje az (időben) *végső dolgok* (eszkatológia), míg az általánosan vallásos, ezoterikus kinyilatkoztatás felé hajló tapasztalat-fogalom magyarázata a *misztikával* rokon. Hogy melyik értelmezési szint mélyebb, az a hit kérdése. A keresztény értelmezés integrálóképessége nagyobb, mert *értelemmel* tud reflektálni a természetes-transzcendentális tapasztalatokra és ezek határait, míg a másik értelmezésnél a transzcendens Isten keresése valójában nem lényeges szempont.

A keresztény értelmezés szerint a tapasztalat mindig nyitott marad: egyik sem követelhet magának abszolút érvényességet, hanem nyitva marad a lehetőség arra, hogy egy új tapasztalat a korábbiakat és minden addigi értelmezést módosítson. Mind az érzéki, mind az általános-vallási tapasztalat-fogalom tekintély-igényével szemben a keresztény értelmezés arra utal, hogy végérvényes tapasztalatról csak a teljes isteni kinyilatkoztatás fényénél, azaz az idők végén beszélhetünk joggal. Ugyanakkor ez az értelmezés az integrális tapasztalat-fogalom igényével lép föl, mely a Jézus Krisztus életében, halálában és feltámadásában végbement kinyilatkoztatásból származik, ezért a hitben elővételezi a keresztény tapasztalat általános érvényességét.

c) A keresztény értelmezést tartalmilag az az alapvető tapasztalat határozza meg, hogy aki hisz Jézus Krisztusban, az már átment a végső ítéleten (vö. Jn 5,24). Aki megfelelően érti és *tapasztalja* ezt a tanítást, egyúttal megtapasztalja azt is, hogy a hit ajándék, és benne Isten maga mutatkozik meg és nyitja meg az utat a Feltámadottal való közösségre. Amit az Újszövetség a Lélekből való újjászületésnek (Jn 3,3; Tit 3,5) vagy a vele való „betelésnek”, illetve a Krisztus Lelkével való szeretetegységnek nevez (1Kor 6,17), lényegét tekintve persze a hit tárgya marad.

A szemlélés (Isten színelátása) az eszkatologikus jövő ígérete (1Kor 13,12; 2Kor 5,7), éppen ezért a keresztény hit ezt a színelátást nem téveszti össze a rendkívüli spirituális vagy éppen spiritiszta tapasztalatokkal. A hit a jelenlegi *evilági* tapasztalat közelében jár, de távolságot is tart tőle: a világi tapasztalatok *ellenére* tud hinni, de összhang is kialakulhat közöttük. A hit ugyanis ezt a világot nem minden szempontból látja Istentől idegennek, sőt tudja, hogy a világ Isten teremtése és ígéretnek hordozója.

A keresztény ember itteni Isten-tapasztalatát nem tudja bizonyítani a világnak (Jn 14,17; 1Kor 2,6-16), sőt önmagának sem tudja megfogalmazni, csak mint kegyelmi ajándékot fogadja újra és újra. A hit azonban fejlődésében és gyümölcseiben *megmutatkozik*, s ekkor a hívő tapasztalat számára emberileg is tapasztalattá válik.

Ez a tapasztalati folyamat a maga befejezetlenségében hullámzó (vö. Gal 3,3; Jel 2,4) és többértelmű lehet, ezért kizár egy olyan tapasztalat-teológiát, amely a hitet csak a hívő tapasztalat horizontján értelmezi. Az összefüggés éppen fordított: a hívő tapasztalatot a keresztény hitértelmezés központja felől kell magyarázni (vö. Jn 6,69); ez érvényes a lelki adományokra is (1Jn 4,1). Ez a központ maga Jézus Krisztus (Jn 14,6), amint azt az Újszövetség és a keresztény egyházak átélték és tanúsítják. Mert a hívő ember Istent igazán csak a Jézus Krisztussal való találkozásban tudja megtapasztalni, akiben Isten az emberi

természetet teljes egészében magára vette és *megtapasztalta* (vö. Jn 1,14; Zsid 2,14; 4,15; 1Jn 1,1-3).

Werner Thiede

→ boldogság, dogma, ekstázis, ezoterika, igazság, istenélmény, karizma, kinyilatkoztatás, Lélek gyümölcsei, meditáció, megismerés, megvilágosodás, misztika, önismeret, örökség

távolkeleti lelkiesség

A „távolkeleti” a mi esetünkben Kína, Korea és Japán kultúrterületét foglalja magában. Ha már az is vitatott, hogy beszélhetünk-e egységes távolkeleti kultúráról, akkor jogos a kérdés, hogy lelki egység van-e e kultúrák között? Ezen országok fejlődése a XX. században annyira sajátos utakon történik, hogy a közös vonások gyérebbek, mint a különbségek.

Ha első közelítésben a lelkiességen vallásosságot értünk, a következőket látjuk: *Kínában* külpolitikai megfontolásokból eltűrik a buddhizmust, a kereszténységet és az iszlámot, míg a konfucianizmust és a taoizmust mint a társadalomra ártalmas ideológiát üldözik. *Taiwanon* a konfucianizmus és a buddhizmus állami támogatást élvez, a kereszténységet megtűrik, a taoizmus együtt él a népi vallásosság különböző formáival. *Dél-Koreában* a konfucianizmusnak állami és családi etikaként van nagy befolyása. A buddhizmus és a kereszténység főleg a szociális gondozásban versenyez együtt az új vallások mellett. *Japánban* 1945-ben eltörölték a sintoista államvallást. A hatvanas évektől azonban a közvélemény nyomására erősödik a sinto, főként a tokiói Yasukuni-szekrényénél, ahol a háború hőseit isteni lényekként tisztelik. Ezt a népi-vallásos mozgalmat buddhista és keresztény részről az államvalláshoz való visszatérésként támadják.

Egy másik megközelítéssel most a lelkiességet úgy tekintjük, mint ami megfelel a buddhista vallásfilozófus, Daisetsu Teitaro Suzuki *reisei* fogalmának.

Suzuki különbséget tesz a *rei* és a *seishin* között. A *seishin* jelentése: szellem, lélek. A *seishin* dualista világszemléletet tételez föl, a *reisei* viszont Suzuki szerint egy végső transzcendens egység. A *reisei* monizmust tételez föl, rá épül és belőle ismerhető föl a dualizmus. Suzuki szerint a *seishin* az akcióra, főként az erkölcsi cselekvésre irányul, a *reisei* körülveszi és felülmúlja (buddhista kifejezéssel: aláássa) a tevékenységet. A *seishin* a tudás különböző fokait foglalja magában, míg a *reisei* olyan *bölcsesség*, mely vagy még nem esett szét részekre, vagy már a különbségek fölött áll, ezért szabadon jelenik meg a tudás különböző fokozataiban, ha számára áthatolható valósággal találkozik.

Suzuki tehát a buddhizmust bölcsességnek mondja, s ez első pillantásra a konfucianizmussal való egyenlőség benyomását kelti. Julia Cing ugyanis a következőket mondja: „A konfucianus spiritualitás a kontemplációt (belső bölcsesség) és a tevékenységet (külső királyság) egyesíti. Olyan lelkiesség, mely elkötelezett az erkölcsi értékek és a társadalmi felelősség, a kultúra és az élet iránt. Felfedezi a transzcendenst az immanensben, az abszolútot a relatívban, az állandót a változásban és az értelmet az idő minden pillanatában”.

A buddhista és konfucianus lelkiesség közös vonása a bölcsesség-jelleg az erkölcsi cselekvéssel szemben. Döntő különbségekre is föl kell azonban figyelni: a konfucianizmusban az önnevelés fontosabb, mint a közösségi hatások. „Ha valaki önmagán uralkodik, mi nehézséget jelent számára mások kormányzása? Ha valaki önmagán nem tud uralkodni, mit keres mások kormányzásában?” Ezzel szemben a buddhizmusban a valóság *helyes látása* a cél, ami egyúttal a társas kapcsolatokat magában foglaló *új öntudat*. Ez a látásmód azonban nem egyedül vagy nem főként határozza meg a buddhista bölcsességet. Ezenkívül egy következetes buddhista állítja, hogy transzcendencia=immanencia, abszolút=relatív, állandó=változó, de az egyenlőséggel nem logikai azonosságot jelent, hanem a valóság dialektikáját, ami az ellentétek kapcsolódását fejezi ki.

A konfucianizmusban egy öt, illetve négy vertikális irányú kötelezettséggel rendelkező *uralkodó ember* áll előtérben, s mint ilyen *előljáró* az alárendelttel, *szülő* a gyermekkel, *férj* a feleséggel, *idősebb testvér* a fiatalabbal és *barát* a baráttal áll kapcsolatban. A buddhizmusban a valóság igaz látására *ébredt* (buddha) áll előtérben, mégpedig minden

egyres buddha közösségben más buddhákkal. A megvilágosodás (buddhaság) elérésére a egyes buddhista iskolák különböző, olykor egymásnak ellentmondó utakat tanítanak.

A keleti új vallásoknál két jellegzetes vonást találunk: az egész emberiség felé fordulnak, s az önmegváltás eszköze a mások megváltásáért való fáradozás. Ennek háttérében a mahayana-buddhista Bodhisattva eszméje áll, mely lemond saját megvilágosodásának élvezetéről, visszatér a szenvedés világába, azért, hogy másokat a megvilágosodásra segítsen, míg valamennyien el nem érik a buddhaságot.

A *taoizmust* is úgy jellemezhetjük, mint megváltó *bölcsességet*, ha a misztikus taoizmusról van szó. Az eredeti kínai taoizmus kutatása – főként írott kánonjai tekintetében – még sok rejtély előtt áll. Gyökereit a kínai előtörténetben kell keresni, még a Tao-te-king (R. Wilhelm megfejtése szerint 'Az Öreg könyve a megértésről és az életről') és Laoce előtt. Legteljesebben a makrokozmosz-mikrokozmosz misztika szerzőjénél, Csuangcenél bontakozott ki (Kr. e. IV. sz.): „A legnagyobb ember tükörként használja a szívét. Nem megy a dolgok után és nem megy nekik, hanem tükrözi őket, de nem ragadja meg. Ezért a világ fölé tud kerekedni és nem sebesül meg. Nem rabszolgája dicsőségének nem kovácsol terveket, nem bocsátkozik üzletekbe; és nem a tudására büszke. A legkisebb dolgokra is figyel, s mégis fáradhatatlan és túlsiet az énen. Mindent elfogad, amit az ég nyújt, s mégis olyan, mintha nem volna semmije. Alázatos marad”.

Johannes Laobe

→ bölcsesség, bölcsességtanok, jóga, meditáció, tagadás, távolkeleti lelkiség, vallás

technika

A *technika* gyűjtőfogalom, magában foglalja azoknak a *fizikai, pszichikai és társadalmi* tárgyakkal, állapotokkal, és eljárásokkal a sokaságát, amelyeket az ember hozott létre a természet tudatos felhasználására. Ennek megfelelően a technikának három fajtája van:

1. *Fizikai technika* az, amit a szó szoros és hétköznapi értelmében nevezünk technikának. Ez teszi lehetővé, hogy atomerőműveket építsünk, a Holdra repüljünk, zsírszegény sertést neveljünk, előre megmondjuk az időjárást, gyógyszereket gyártunk és templomokat építünk.

2. A *pszichotechnika* nevelési módszerekkel, motivációval és manipulációval hat az emberi magatartásra.

3. A *szociotechnika* az embereket olyan szociális magatartásra indítja, amelyet egy adott intézmény (az állam, az egyház, a vállalkozás, a párt, az iskola) megkíván.

Mivel mindaz, amit mi emberek alkotunk, szembe is fordulhat velünk, a technika használata is mindig kétélű. A technika képességeivel és termékeivel vissza lehet élni. Manapság a technika bírálata gyakran központi kérdés még a nem-vallásos gondolkodásban is. Meg kell gondolnunk, hogy a technika eredetileg nem természetellenes, hanem a természet folytatása – s egyben a teremtés folytatása is: ugyanakkor tudnunk kell, hogy ezt a nem-vallásos emberek egyáltalán nem fogadják el. A technika sok esetben szemben áll a természettel és a teremtéssel, ezek vetélytársa.

A technikai lehetőségekkel való tényleges vagy csupán lehetséges visszaélésnél sokkal nagyobb odafigyelést és reagálást kíván a technika alkalmazásából származó *szellemi elszegényedés*. Az értelem nem ritkán csupán technikai-stratégiai célokat szolgál: gazdasági, politikai, szociális és kulturális problémákat minimális ráfordítással a lehető legnagyobb hatékonysággal kell megoldania vagy megoldhatóvá tennie (technikai racionalitás).

Ezáltal az értelem elveszíti elsődleges funkcióját: egy átfogó egész fölépítését az érzéki világ elemeiből. A technika tehát, ha teljesen a maga szolgálatába hajtja az értelmet, kárt okoz az emberi megismerésben. Ebben az esetben a vallásos értelemnek a maga a teológiai reflexióival nincs már lehetősége, hogy elérje az embereket.

Ez az oka annak – hogy az értelem e torzulása elől menekülve – oly sokan fordulnak különféle irracionális szellemi és vallásos irányzatokhoz. A New Age, a neokonzervativizmus, a posztmodernnek különböző változatai, az ifjúvallások művelik és intézményesítik ezt az irracionálisitást.

Éppily veszedelmes az emberi kommunikáció kizárólag a technika lehetőségeire való korlátozása (információközlés, -befogadás, -feldolgozás), mert így a személyes közlés – a bemutatkozás, a személyes ismeret és elfogadás, egy kapcsolat megerősítése vagy az arra történő rejtett hivatkozás – jelentéktelenné válik. Az emberi kapcsolatok elszegényedése szükségszerűen a vallásos érzékenység és megnyilatkozás képességének elszegényedéséhez is vezet. Másrészt viszont a technika emberalkotta világa, amennyiben eredeti, Istentől kapott célját követi – azaz a teremtett világ beteljesítését, melyre az ember Istentől parancsot kapott: „hajtsátok uralmatok alá a földet” –, új dimenziót teremt a lelkiességnek. Teilhard de Chardin ezen a téren fontos lépéseket tett.

Az ilyen szellemű technika nem árt kultúrvilágunk Istennel való kapcsolatának, hiszen a Teremtő iránti tisztelettel közeledik a világ fizikai, pszichikai és szociális adottságaihoz. Ha nem sikerül visszatalálni a technika ilyen felhasználásához, a magunk teremtette kultúrvilág valóban fenyegető és ellenséges lesz, és csorbítani fogja nemcsak a vallásos, hanem általában az emberi élet lehetőségeit.

Rupert Lay

→ értelem, ifjúvallások, New Age, teremtés, természet, világ

tehetetlenség

A gazdasági, politikai és társadalmi fejlődésben bekövetkezett különféle visszaesések gyors véget vetettek a korlátlan haladás álmának, ami még a II. Vatikáni Zsinatot is befolyásolta (GS). Elsősorban az ifjúságban rendült meg a jövőbe és annak irányíthatósága vetett bizalom. Ennek helyébe a látszólag ellenállhatatlan tárgyi kényszerrel szemben érzett általános tehetetlenség lépett, aminek rezignációra és bezárkózásra való hajlam lett a következménye. A tehetetlenség megtapasztalása nagyon hasznos lehet Isten hatalmának megértésében és a keresztény élet számára.

1. Isten hatalma és tehetetlensége a Szentírásban. Izrael hitében lassan növekedett a meggyőződés Jahve világ és történelem fölötti hatalmáról. Nemcsak a tulajdonát jelentő nép az övé, hanem az egész föld (Kiv 19,5). Ő a világ teremtője (Ter 1), hatalma alá tartozik minden (Iz 40,12-25), s mellette nincsenek más istenek (Jer 10,1-16). Ezzel szemben a nép és egyes személyek megtapasztalták a szorongatottságot és a tehetetlenséget (Zsolt 83,2; száműzetés, Jób). Jézus fellépése és sorsa, melyet a keresztény hit a végleges kinyilatkoztatásként ismer (Zsid 1,1-3), ezt az ellentétet a végsőkéig fokozza. A keresztfán haldokló Jézusról mondja a római százados: „Ez valóban Isten Fia volt” (Mk 15,39): A látható tehetetlenségben mutatkozik meg Isten hatalma a keresztfán (1Kor 1,21-31).

2. Isten tehetetlensége és a keresztény egzisztencia. A maga tehetetlenségének egzisztenciális megismerésén kívül a kereszténynek meg kell birkóznia Isten tehetetlenségének keresztjével is. Miért cselekedett Isten Jézusban így és nem másként? – ezzel a kérdéssel szembe kell néznie. Jézus maga és az első keresztény közösség arra hív, hogy ne csak Jézus magatartását, hanem a sorsát is az isteni szeretet művének lássuk (Jn 15,9-17), és megértsük, hogy Isten maga a szeretet (1Jn 4,7-16).

A szeretetnek ugyanis nincs egyéb eszköze az érvényesülésre, mint a szeretetet bizonyítása. „Egyedül csak a szeretet hihető” (H. U. v. Balthasar). A hatalom és az erőszak épp a szeretet lényegét teszi tönkre. A szabad kezdeményezésre a szeretet szabad válaszána kell megszületnie. Ennek türelmes és hűséges kivárásában mutatkozik meg – a tehetetlenek tűnő – szeretet ereje és hatalma.

Jézus feltámasztásával, amit a hitben fogad el az ember, Isten mindenki számára felajánlja szeretetét anélkül, hogy hatalmas tettével ártana a szeretet lényegének. Jézus halálával és föltámasztásával Isten belülről töri föl a magába zárkózott világ szeretetlenségét. Mivel Isten mindörökké az, aki *előbb* szerette az embert (1Jn 4,19), a szeretet útja az ember számára lehetőségként jelentkezik.

Ez a hitbizonyosság új fényt vet a tehetetlenség egzisztenciális megtapasztalására. Leleplezi az esztelen zsarnokságot, a hatalomvágyat és a mindenhatóság lidércalmát istenellenesnek és embertelennek ítéli. Csak abban az esetben lesz emberi az ember, ha elfogadja: a korlátozottságában is Isten szeretett teremtménye. Az ember Istenhez tartozik és egyetlen útja van, a szeretet. A szeretet minden erőszaknak ellenálló tehetetlensége nem rezignáció, sem önző magába zárkózás; fáradtságos aprómunkával ébreszt szeretetet mások szívében és türelmesen, szívósan dolgozik annak legyőzésén, ami ellenkezik a szeretettel.

Franz Müller

→ bizalom, hatalom, határ, kereszt, rezignáció/kétségbeesés, szeretet, természet

Teilhard de Chardin, Pierre

Pierre Teilhard de Chardin 1881-ben a közép-franciaországi Clermont-Ferrand melletti Sarcenat kastélyban született katolikus hitű és természettudományos érdeklődésű vidéki nemesi családban. Az édesanyjától beleplántált Jézus Szíve-tiszteletet elmélyítette a Jézus Társaságba lépése (1899), teológiai képzése és pappá szentelése (1911). Jézus szíve lett mindinkább az a spirituális-materiális központ, amelyben a világ iránti „egyre előbbre” és az Isten iránti „egyre följebb” hajtó szeretete egyé vált.

Elöljárói parancsára 1912-től minden erejét geológiai és paleontológiai tanulmányoknak szentelte. Az eszkatológikus jövő szempontjából tanulmányozta az evolúció (fejlődés) útját az anyagvilágtól az emberi életen át a szellemvilágig. Az első világháborúban végzett egészségügyi szolgálata felnyitotta szemét az emberiség fejlődésére, illetve az emberi energia hatalmára és tehetetlenségére. Ezek az élmények szabták meg az anyag *áttelekésüléséről* s az ennek megfelelő új Krisztus-lelkiségről szóló tanítása jellemző vonásait.

A következő években a föld négy nagy kontinensén – mindenekelőtt Párizsban, Kínában (1926-1946), 1951-től haláláig (1955) New Yorkban – feltartóztatathatatlán vándorolt a világ materiális és spirituális hegygerincein. Mélyen meg volt győződve arról, hogy mindig és mindenütt az „isteni milióban” mozog, mert „Isten éppúgy kiterjedt és megfogható, mint az atmoszféra”, hiszen „a teremtés, de méginkább a megtestesülés következtében... semmi sem profán annak, aki tud látni” (Az isteni milió).

Fő kutatási területei a világ és az ember keletkezése (kozmo- és antropogenezis) és a személyfölötti, részben transzcendens *Omega-pont*, amelyben a fejlődés vonalait egybefutni látta. Kutatásai közben a saját bensőjét a – kozmo- és antropogenezissel egyre inkább együtt ható – *krisztogenezis* határozta meg, más szóval az, amit „krisztusinak”, azaz az „egyre növekvő Krisztus” mindent átható jelenlétének nevezett. Így volt képes arra, hogy jövőképében „az új-világi”, „az ember-fölötti”, és az „összkrisztusi” területeket – melyeket „az egyetemes női” szeretettel egyesít – lelkiségének fő témájával együtt mottószerűen mondja ki: „Az anyag szívében (mely a világ szíve) Isten szíve rejlik”.

Misztikus összlátomása *a szellem elsőbbségéről*, illetve *a jövő elsőbbségéről* helyeslést és elutasítást egyaránt kiváltott, a katolikus egyházon belül és kívül is. Jóllehet a jezsuita rendhez mindvégig hű maradt, előljárói meg akarták fékezni merészségét: Kínába száműzték és megtiltották világnézeti és fejlődésteológiai írásainak közzétételét.

Amikor halála után mégis megjelentek ezek az írások, világszerte nagy feltűnést keltettek. 1962-ben a Szent Officium figyelmeztetett a bennük lévő kétértelműségekre és tévedésekre. A *Gaudium et spes* zsinati határozat megfogalmazóit azonban jelentősen ösztönözte tanítása. A pápai államtitkárság egy írása Teilhard születésének 100. évfordulóján utalt a szintézis kísérletében mutatkozó „elméleti nehézségekre”, és „kifejezési fogyatékoságokra”, de azt is megállapította, hogy „korunkat megragadja annak az embernek élete, akit a szíve mélyéig megragadott Krisztus” (*Osservatore Romano*, 1981. jún. 10.).

Valóban lehetetlen elvárni, hogy Teilhardot egy statikusan értelmezett világban tökéletes klasszikusként kritika nélkül csodálják. De a világszerte feléledő új vallásosság (New Age) láttán, mely gyakran rá is hivatkozik, minden korszerű és a földért felelősséget érző keresztény lelkiségnek keresnie kell a párbeszédet a zseniális keresztény gondolkodóval, költővel és misztikussal.

Helmut Riedlinger

→ ember, Jézus Szíve tisztelet, jövő, krisztuskapcsolat, New Age, szakrális/profán, teremtés, természet, világ

tekintély, hatalom

1. *Általánosságban.* A tekintély a közösségi emberi élet lényeges összetevője. A jelenlegi szóhasználatban a fogalomhoz negatív előjellel kapcsolódik a *hatalom* (és a hatalommal való visszaélés) tartalma; ugyanakkor az *illetékesség*, a *meggyőző erő* és a *tapasztalat* ma is tekintélyt kiváltó tényezők. A tekintéllyel kapcsolatos ellentétes megnyilvánulások – egyrészt társadalom- és intézménykritika, tekintélyellenes irányzatok, az „apátlan társadalom” igénye; másrészt új tekintélyek keletkezése, pl. a tudományba és a tömegtájékoztató eszközökbe vetett hit által, valamint a fogyasztás, a reklám, ideológiák *névtelen* tekintélye – azt bizonyítják, hogy minden önrendelkezési vágy és nagykorúság ellenére az embernek szüksége van a tekintélyre.

A tekintély egy személy, személyek csoportja vagy egy intézmény *értéktöbbletére* épül. Ez a *többlet* mások gyakorlati vagy szellemi hasznát, életminőségének emelkedését szolgáló több tapasztalatot, nagyobb tudást, szakértelmet, látókört vagy alkotókészséget foglal magában. A tekintély lényegét a szellemi vagy erkölcsi fölény, az illetékesség, az elismerés, a gazdagság, a bizalom és a helytállás alkotják.

Fajtája szerint megkülönböztetünk *személyes*, *hivatali* (vagy funkcionális), *tárgyi*, *isteni* és *emberi*, *politikai* és *pedagógiai* tekintélyt, stb. A tekintély problematikájának ismerete felveti a tekintély értelmének, föladatának és elfogadásának kérdését.

2. *Pedagógiai tekintély.* A mai pedagógiában vitatják a tekintély fogalmát mind történetileg, mind a jelenben. Míg Szokratész figyelmeztetett a tekintéllyel való visszaélés lehetőségére, mert szerinte minden tanulás visszaemlékezés, a szofisták a tanító tekintélyét hangoztatták, amely a pedagógiai intézkedések hatékonysága által megalapozza a pedagógiai optimizmust (ti. hogy a nevelés sikerrel jár). Szent Ágoston a pedagógiai tekintélyt az örök igazságból származtatja. A XX. század elején a pedagógiai reformmozgalmak a gyermek önállóságával szemben nem sokra becsülik a tekintélyt.

A jelen korszakot egyrészt minden tekintély radikális elvetése, másrészt a növendék fölött uralkodó tekintély jellemzi. A tekintélyellenes mozgalom a tekintélyben a pedagógiai szándék ellentétét látja. Megítélése szerint ugyanis a nevelés önállóságra, nagykorúságra és önrendelkezésre akar vezetni, a tekintély viszont gyámkodásával önállótlaná tesz a gondolkodásban, ítéletben, döntésben és cselekvésben egyaránt.

A jelenlegi, technológikus beállítottságú pedagógia azt hiszi, hogy a képzés, tudás és magatartás *programozható* és *termelhető*. Ha sikerül az embert meghatározó feltételeket felfedezni, akkor kifejleszhető az eredményes befolyásolás stratégiája, ami irányíthatóvá és kormányozhatóvá teszi a magatartást, vagyis a nevelő sokszor át nem tekinthető tekintélyi uralma alá rendeli a pedagógiát.

Mindkét álláspont félreérti a tekintély fogalmát. Az egyik minden kötöttséget tagadva anarchiába vezet és új társadalmat akar teremteni, a másik parancsuralmat ért alatta. Mindkettő társadalompolitikai szükségszerűségekre hivatkozik. Egyesek az univerzális egyenlőség és a totális demokratizálás új társadalmát akarják; mások szerint a jelenlegi társadalom csak úgy maradhat fenn, ha az emberek magatartását racionálisan irányítják, hogy megőrizzék a békét, biztosítsák az emberek ellátását és elkerüljék a Föld túlnépesedését.

A tekintély fogalmában megmutatkozik minden pedagógiai vezetés alapvető problematikája: hogyan kell a tekintélyt értelmezni, ha saját célját nem akarja elérhetetlenné tenni? Más szóval: hogyan kell értelmezni a pedagógiai vezetést, ami anélkül akar befolyásolni, hogy függővé tegyen; tanácsoljon, figyelmeztessen, parancsoljon és javítson gyámkodás nélkül? Hogyan kell értelmezni és megindokolni a tekintélyt, amelyik a képzésre kötelezte el magát?

A megoldást csak a tekintély dialogikus struktúrájában lehet megtalálni, ha maga is párbeszéd jellegűnek ismeri el magát. Ennek kettős jelentése van: a tekintély illetékesség a párbeszédre és a párbeszédben, amennyiben súlyt ad az érvelésnek a szóban forgó kérdésben és segít a tanulónak, hogy az érvek meggyőzzék; az erkölcsi törvény ismeretében segít, hogy a növendék észrevegye, megértse és kövesse saját lekiismeretét. A párbeszéd jellegű tekintély úgy kerüli el annak veszélyét, hogy az igazság keresését a hatalom keresése váltsa fel, hogy az ilyen pedagógia tudatosan törekszik rá, hogy a növendék önállóságának növekedésével egyenes arányban feleslegessé váljék.

A párbeszéd tekintély a tanító és tanítvány, a nevelő és növendék kapcsolatát kölcsönös függetlenségben, azaz pozitív, szabad kölcsönösségben látja. Ahol ezt nem biztosítják, az oktatás puszta ismeretközléssé, a nevelés manipulációvá lesz, mert az érvek kötelező tekintélye és az erkölcsileg megalapozott kötelesség a visszajára fordul és a pedagógiai cél elvész.

A tekintély magában foglalja a szociális illetékességet is, mert a párbeszéd tárgyi és személyes síkon folyik. A tekintély szociális erényeket is tartalmaz: megfontoltságot és türelmet, önzetlenséget és határozottságot. A pedagógiai tekintély hisz az ember alakíthatóságában, remél a képzésben, a szeretet elvét alkalmazza, amely elfogadja a másikat.

3. *Tekintély és hit.* A hittel elfogadott tekintély alapja, kiindulópontja, tartalma és célja csak maga az Isten lehet és sohasem az ember. Ez kifejezetten megmutatkozik a *Ter 1,26* szavaiban, ahol az ember hatalmat kap a hozzá hasonlóké felett. Isten tekintélyével a teremtésben, Isten kinyilatkoztatásában és az üdvösségtörténetben találkozik az ember. Erről mondja a II. Vatikáni Zsinat: „A kinyilatkoztató Isten iránt kötelező a hit engedelmissége (vö. Róm 1,5; 16,26; 2Kor 10,5-6). Ezzel az ember szabadon Istenre bizza önmaga egészét, értelmével és akaratával teljesen meghódol a kinyilatkoztató Isten előtt és önként elfogadja a tőle adott kinyilatkoztatást. Ehhez a hithez szükséges az Isten megelőző, segítő kegyelme és a Szentlélek benső segítése, hogy ő indítsa és fordítsa Isten felé az ember szívét, ő nyissa meg az értelem szemét és ő adja meg mindenkinek az igazság elfogadásának és hitének édességét. A Szentlélek folyton tökéletesíti hitünket adományai által, hogy egyre mélyebben megértsük a kinyilatkoztatást” (DV 5). A kinyilatkoztató Isten tekintélyére és igényére az ember a hitbéli meghódolással válaszol. Ez az engedelmisség a szabadság szabad válasza; a Lélek műve az emberben.

Így a tekintély-engedelmisség probléma a szabadság és szeretet Lelkétől alkotott párbeszéd keretben létezik. A tekintélynek párbeszéd jellege van.

Ez határozza meg a tekintély értelmezését és megjelenési formáját a hitben és az Egyházban. Mivel bennük minden tekintély Istentől vagy Jézus Krisztustól származik, a tekintély mélységesen személyes jellegű. Alapja nem valami, hanem egy valaki; Isten, illetve Jézus. Ez biztosítja és fogalmazza meg Krisztus elvárásait, szeretetét, szavát, üdvösségét és országát. Ennek a tekintélynek az a lényege, hogy az ember személyiségének központjára, a szeretetére és szabadságára hivatkozik. Nagykorú, érett és szabad engedelmisségre irányul, amely magában foglalja a belátást, a nyíltságot és a beleegyezést. Isten, illetve Krisztus tekintélye felszólítja vagy inkább kihívja szabadságunkat, de nemcsak azt, amivel már rendelkezünk, hanem azt a szabadságot is, amit még meg kell valósítanunk.

Ehhez igazodik az egyházi tekintély stílusa is, mely csak lelki lehet. Modellje az a szolgálat és testvériesség, melynek örök példája maga a Úr (vö. Lk 9,46-48; 22,24-26). Mt 18,15-20 szerint ebben döntő szerepe van a testvéri feddésnek. A tekintély minden megnyilvánulásának az az egyetlen nevelői célja, hogy Isten és Jézus tekintélyét felragyogtassa és az emberekkel elfogadtassa azt a lehetőséget, amit e tekintély biztosít: hogy önmaguk legyenek.

Marian Heitger-Christian Schütz

-> dialógus, engedelmisség, hit, igazság, lelkiismeret, lelkivezetés, nagykorúság, személy, tapasztalat, testvériesség

teológia

1. *Teológia és hit.* A hit mint válasz Isten szavára az embert a maga teljességében akarja megragadni. A hitben az egész ember – akihez hozzátartozik, mégpedig elsődlegesen minden szellemi képessége: a belátás, a reflexió, a racionális elemzés – fordul Istenhez. Gondolkodás nélkül vagy ennek tudatos kizárásával a hit válasza nem volna egészen emberi válasz, vak lenne. Ezért a hit gyakorlását, bizonyítását és továbbadását már kezdetől fogva – már a Szentírásban is – összekötötték a hit vagy hiendő dolog legalább kezdetleges racionális feldolgozásával, tehát a teológiával.

Nincs tehát a szó szoros értelmében külön teologizáló hit. Ezt különösen azokkal szemben kell hangsúlyozni – és ma is hallható ilyen hang –, akik falat akarnak emelni a hit és a teológia közé azzal, hogy „tisztá, csorbítatlan hitet” követelnek a zavartkeltő, elbizonytalanító teológiával szemben. Aki ezt végső következetességgel képviseli, az vagy nem hisz az egész embert átfogó módon, vagy átsiklik afölött, hogy a hit már első mozdulásakor *elmélet* is, illetve vannak értelmi elemei. A hívő tudja, mit tesz, amikor hisz, és ezt a hitbéli tudását beépíti élete és világképe egészébe.

2. *A teológia mint tudomány.* Ami minden igazi hitben legalább kezdetlegesen adva van, azt a teológia mint a *hit tudománya* módszeresen (az alapvető összefüggéseknek megfelelő rendszerben) elemzi és rendszerezi.

Ezt az összefüggést a nagy középkori bölcselet és teológus, Canterbury Szent Anzelm (1033-1109) gyakran idézett szavaival programszerűen foglalta össze: *Fides quaerens intellectum*, azaz 'a hit belátást és megértést keres'. Az értelem módszeres munkájával szeretne a hit maga is átlátszóbbá lenni és egyúttal az ember szellemi képességeit – és általuk a világ valóságait – a maga számára *meghódítani*. Az így nyert teológiai belátás természetesen visszahat a hitre és elmélyíti azt. Amikor az „ülő teológiából” ismét „térdelő (imádkozó) teológia” lesz (Balthasar), a teológia elérte célját.

A teológia nem csupán Anzelm idézett szavai, hanem azok fordítottja körül is forog: *intellectus quaerens fidem*, vagyis 'az ember értelme érdeklődve nyitott a hitre'. Mert ott, ahol (a bölcselet) értelem radikálisan kérdez, apóriákba, azaz megoldhatatlan kérdésekbe, ellentmondásokba és problémákba ütközik, melyek olyan választ követelnek, amit az ember önmagától nem képes adni, de a hittől megkaphatja. Így nemcsak a hit gyarapodik az értelem által mélyebb belátással, hanem az értelem is új fényt kap a hit által. A hit és az értelem kölcsönösen megtermékenyíti egymást. Épp a metszéspontjukban áll a teológia, melyben sokfajta tudományra bontva és sokféle módszer segítségével találkozik a hit és az értelem.

Mint a *hit tudománya*, melynek az a célja, hogy a valóságról olyan tételeket állítson föl, amelyek kapcsolatban állnak más tudományok tételeivel, a teológia sajátosan keresztény jelenség, melynek alapja Isten eszkatologikus kinyilatkoztatásának igazságigénye (ezért mutat bizonyos hasonlóságokat a zsidósággal és az iszlámmal). A többi nem keresztény vallásban található ugyan a hit elmélyítését szolgáló etika, misztika és vallásbölcselet, de nincs teológia mint *hittudomány*.

3. *A teológia egyháziassága.* Miként a keresztény hit lényege szerint egyházi hit, a teológiának is mint tudománynak – ha nem akar vallástudománnyá silányulni – egyházasnak kell lennie, vagyis az egyház összefüggésében a hívőkkel dialógust kell folytatnia, hogy szolgálhassa hitüket. Ehhez a kiindulópont és a mérték az egyházban megélt hit, nem pedig fordítva. Ezért van a teológia ráutalva azokra a „lelőhelyekre” (*loci theologici*), melyekben az egyház hite különösen megfogható: Szentírás, liturgia, a hívek élete, tanítóhivatal. Különös módon érvényes ez a nagy szent egyéniségekre és hitbuzgalmi mozgalmakra, melyekben Isten Lelke a történelem folyamán mindig új módon juttatja szóhoz az evangéliumot, s ezzel új témákat és perspektívákat tár fel a teológiai reflexiónak. Nem véletlenül voltak az Egyház

teológusai többnyire szentek. Bár (vagy éppen azért, mert) a teológia egyházas, előfordulhat és sokszor elő is fordult, hogy egy bizonyos időszak teológusai *rendet követeltek*, mert az evangélium vonásai elhomályosultak, csorbultak és elrajzolódtak. Ez a kritikai mozzanat kezdettől fogva hozzátartozik a teológiához. (Sőt mi több, lényegileg kötődik a teológia szó eredetéhez, mert ez a fogalom először Plátónál és Arisztotelésznél tűnt fel *az isteni dolgokról szóló beszéd* értelmében, mint a hagyományos, az igazságot eltorzító mítoszok bírálata).

Bár a teológia kötelessége a kritika, nem játszhatja meg a *mindent jobban tudást* a hívőkkel szemben és nem teheti őket kívülről kérdésessé. Mint kritikus teológia azzal kell igazolnia magát, hogy a katolikus (minden időt és teret magába foglaló) egyház *nagyobb és gazdagabb* hite őrzőjének bizonyul egy nemkatolikus korszak vagy meghatározott kultúrkör csorbításaival és ködösítéseivel szemben. Így lesz a teológia mindig, kritikai funkciójában is az Egyház hitének szolgáloja.

Gisbert Greshake

→ dogma, értelem, gondolkodás, hit, keresztény lelkeség, lelki szentírásolvasás, tudás

tér, hely

1. *Az ember mint térbeli lény.* Az emberi lét térbeli, meghatározott, korlátozott lét. Véges lény voltát az ember megkülönböztetéssel és elhatárolással tapasztalja meg. A belső az, amit *önmagunknak* nevezünk; helytelen azt mondani: „testünk van”, mert mi magunk vagyunk test. A test szóbeli és minden más megnyilatkozásunk eszköze; ezért minden akusztikus (hang, hangrezgés), taktilis (érintés), szagot árasztó és optikus (mimika, gesztus, testbeszéd) megnyilatkozásunk térhez kötött.

2. *Az élettér.* Ha a bensőnköt önmagunkként tapasztaljuk meg, akkor a külső a *más*. Ebben a másban tapasztalom meg korlátaimat, ugyanakkor a kommunikáció határátlépése révén győzöm le e korlátokat. A körülöttem lévő teret élettérnek fogom fel, beleértve az embereket is, akikkel találkozom. Az élettér a rendezett tér, egyfajta alakító tevékenység eredményeként létrejött mikrokozmosz. Az élettér az a tér, amit átfogok. Az emberi kapcsolatok szempontjából ez az a tér, amelyben közeledünk egymáshoz vagy eltávolodhatunk egymástól. Ez az a tér, amelyet újra és újra meg kell határozni: nem tőlünk függetlenül létező tartály, hanem földi zarándoklásunk tere. Tér és idő életterünk két koordinátája.

3. *Szagrális tér.* A vallások *szent helyeket* és *szent tereket* teremtettek, amennyiben elválasztották a profán életteret a szent területtől. Ezek az írott és íratlan törvényekkel állandósított területek (arcanum) közvetítik az üdvösség (egy istenség, egy gyógyító személyiség, a gyógyulás) tapasztalatát. A szent helyen vagy térben a hívő kilép megszokott életteréből és életének idejéből, s egyszersmind tér- és időbeli társa lesz az istenségnek. A primitív vallásosságban ez elsődlegesen ráolvasással történik, míg a fejlettebb vallásokban az ajándékozásszerű közlés áll az előtérben (vö. 1Kir 18,20). A keresztény hagyományban a szent város, az új Jeruzsálem Istentől száll alá az égből (Jel 21,2). Nem emberkéz alkotta, hanem Isten műve.

4. *Az összeszedettség és a gyülekezés tere.* A szagrális tér az a tér, amelyben a hívő ember életének térbeli összetevőit, a belsőt és a külsőt megtapasztalhatja. Csak a korlátok és határok megismerése után ismerheti meg a transzcendenst. Ez nem követel egy bizonyos teret vagy egy meghatározott stílust. Az összeszedettség tere az élettérnek bármelyik része lehet. Az élettér viszont nem néptelen, hanem közösségi tér, a gyülekezés helye. Az összejövétel a keresztény felfogásban az élet alkotóeleme, mert az Egyház lényege szerint összegyűlt emberek egysége (vö. Mt 18,20). Az Egyház térbeliségéből két olyan póluspár következik, melyeknek feszültsége nem könnyen oldható fel: egyén-közösség, evilágiság-túlvilágiság (profán-szagrális).

5. *A liturgia mint szintézis.* A keresztény liturgia alkotja azt a lelki teret, amelyben az említett feszültségek feloldhatók. Ez az a hely, ahol az egyes ember istenkapcsolata beteljesülést talál a közösség életmegnyilvánulásaiban. A Jézus nevében összegyűlt tanítványok körében történik az Úr epifániája, mely által lehetővé válik az Úrral és az emberekkel való találkozás, azaz a béke. Itt történik egyúttal Isten és a világ találkozása (és kiengesztelődése) is, mivel Krisztus mint „az egész teremtés elsőszülötte” a célja Isten tér- és időbeli elkötelezettségének (vö. Kol 1,15-20). A konkrét templomtérnek kell jelképesen közvetítenie az Egyháznak ezt a tulajdonságát.

Albert Gerhards

→ határ, közösség, kultusz/istentisztelet, külső/belső, liturgia, misztérium, szagrális/profán, találkozás, transzcendencia, vallásos művészet

teremtés, környezet

A keresztényeknek még néhány évtizeddel ezelőtt is gyakran kellett védekezniük azzal a váddal szemben, hogy a természettudományos-technikai haladást inkább akadályozzák, mint segítik. Az ökológiai problémák mai vitájában a vád visszájára fordult: a zsidó-keresztény hagyomány olyan értékkódexet alkotott, ami növeli a természet kihasználását és az emberi pazarlást. Mindkét kritikus megjegyzés a biblikus teremtés-értelmezésre, főként az ószövetségi teremtéstörténetre (Ter 1) vonatkozik. Isten parancsát – „Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és hajtsátok uralmatok alá, és uralkodjatok az összes állaton” (Ter 1,28) – a századok folyamán kiszakították a nagy biblikus összefüggésből és sajnálatosan egyoldalúan értelmezték. „A modern szentírásmagyarázat eredményeinek ismeretében és a teremtés egyre nyilvánvalóbb tönkretétele láttán” e fontos szöveg néhány részletét csak ma értjük igazán (K. Lehmann).

A Teremtő Isten hatalmas szavával teremtett mindent és Lelkének életerejével megszüntette a káoszt; e tanítás – mint egykor babiloni fogságban sínylődő népében – új reményt ébreszt a jövővel kapcsolatban. Isten nagynak gondolta el az embert, aki hozzá hasonló, az ő képmása (Ter 1,26). Az embernek adott feladatot csak az isteni előkép felől lehet érteni. A *vonjátok uralmatok alá, uralkodjatok* szavak így más értelmet kapnak: vállaltok gondos felelősséget minden teremtett életért.

A teremtéstörténet másik megfogalmazása (Ter 2) megállapítja: „Az Úristen vette az embert és Éden kertjébe helyezte, hogy művelje és őrizze azt” (2,15). A teremtett világ nem a tulajdonunk, hanem csak a gondunkra van bízva. A teremtés csak az ember által bontakozhat ki. A *bűnbeesés története* arra figyelmeztet, hogy állandóan fennáll annak veszélye, hogy figyelmen kívül hagyjuk az élet szükséges rendjét és áthágjuk az életet lehetővé tevő korlátokat. A teremtés ilyen értelmezéséből a teremtett lét elemi struktúrái és a környezettel való bánás alapvető normái adódnak a mai ember számára:

a) Minden teremtményen maga a Teremtő ragyog át. A teremtett dolog képe és hasonlata lehet Isten nagyságának és jóságának, de el is fátyolozhatja, el is torzíthatja, ki is fordíthatja (Róm 1-2) azt. Egyedül az ember képes elmondani a teremtés jóságát, s szavával, dicséretével és hálájával az emberi beszédet a transzcendenciába emelheti (K. Lehmann).

b) Az emberben ébred magára a teremtés és tölti be rendeltetését. Az ember nem alárendeltje a természetnek, hanem képes arra, hogy a maga felelősségére kezébe vegye a teremtés történetének irányítását.

c) Az egész teremtés a Teremtőre van utalva. Ez a teremtményi függés megszabadít a gögtől és az önkényességtől. Az ember nem mércéje a dolgoknak, nem autonóm. Tetteiért számot kell adnia Istennek.

d) Nincs az a törődés az üdvösséggel, „ami ne az Isten teremtésének sikerével való törődéssel lenne azonos” (N. Lohfink).

A teremtés szolgálata ma mind az egyes ember, mind a társadalom életében megköveteli az érdekek etikai normák alá rendelését (A. Auer). Mi, hívő keresztények abból indulhatunk ki, hogy Isten Jézus Krisztusban végérvényesen igent mondott a világra és az emberre, és újjáteremtést (Róm 8), új eget és új földet ígért. Ennek a megváltó ígéretnek birtokában nyugodtak lehetünk az emberi butaság és elbizakodottság következményeivel szemben, de mélységesen éreznünk kell annak kötelességét, hogy a lehető legjobban együtt munkálkodjunk az életnek kedvező jövő érdekében.

Benedikta Hintersberger

-> felelősség, Naphimnusz, technika, teremtmény, természet, világ

teremtény

A teremtényi lét annyit jelent, hogy egy dolog létalapja nem önmagában van, hanem mástól kapja a létet; ugyanakkor azt is jelenti, hogy az anyagi adottságokon túl a dolog egyedi létező. Ez tiszteletet kíván minden teremtény iránt. A dolgok között az ember különleges helyet foglal el: az ember személy. Ez azt jelenti, hogy nem csupán egyed, mint a többi teremtény, hanem kapcsolatokra képes és nyitott a maga határait meghaladó, transzcendens valóság keresésére. Emiatt sajátos méltóság illeti meg.

1. Az Ószövetségnek nincs külön *teremtény* fogalma. Nem a teremtett lét lényegén gondolkodik, hanem inkább a Teremtő alkotó mindenhatóságán és alkotó tevékenységén. Az ószövetségi teremtés-kijelentések egy hosszú üdvtörténet során a szabadító Istenről szerzett élmények eredményei és kifejezései. Teremténynek lenni mindig dinamikus kapcsolatot jelent Isten szerető, megváltó és megújító tevékenységével. Az ember teremtények közötti megkülönböztető rangjának az istenképiség az alapja. Az ember Isten helyettese a világban, mely gondjaira lett bízva.

2. Az Újszövetség megerősíti, hogy Isten maradandóan odafordul teremtényeihez. Ennek bizonyosága a megtestesülés, mellyel Isten igent mond az emberre. Jézus halálában és föltámadásában az ember ígéretet kap, hogy Istentől eredő függő és korlátolt teremtényi léte a halálban örök létté változik és megmarad. Hogy az emberen kívüli teremtények miként lesznek részei az új égnek és az új földnek (Jel 21,1; vö. Iz 65,17; 66,12), azt a kinyilatkoztatás nem közölte velünk. Annyit azonban az újszövetségi igehirdetés tud, hogy ez nem fájdalommentes „vajúdási” folyamat (Róm 8,18-24). A régi és az új teremtény folyamatossága és egysége Krisztusban van, aki a kezdet és a vég (Kol 1,15-20; 1Kor 8,6).

3. Az ember személyes teremtény volta alapozza meg azt, hogy *erkölcsi alany*. Mivel nemcsak test, hanem lélek is, önmaga fölé emelkedhet. Létének értelmét nem találhatja meg önmagában, nem lehet saját maga *mindene*, hanem lelke mélyén rászorul a transzcendens kapcsolatra a személyes Istennel, akire léte alapul és akiben a feltétlen erkölcsi igénnyel találkozik. Isten képmásaként erkölcsileg szabadon talál önmagára a magáról alkotott elképzelésben, s e szabadságban tapasztalja meg a lehetőségét, a szükségességét és a kötelező voltát annak, hogy önmaga felől döntsön. Értelme révén képes arra, hogy reflektálva eltávolodjon önmagától, öntudatra ébredjen, s megismerje a világot és a létet, a többieket és az Istent. Emberi értelmével analóg módon részese az isteni értelemnek (Aquinói Szent Tamás). Természetének különlegessége, hogy értelmes lény. Ebben van adva a hivatása, hogy a világot és önmagát – testi és lelki dimenziójával – alakítsa, normákat szabjon, erkölcsileg ítéljen és ennek megfelelően cselekedjen. Önállósága révén a kezére bízott az erkölcsi törvények (autonómia), de nem öntörvényű, hanem alapját és korlátait mint teremtény a Teremtőben találja meg (theonómia). Szüksége van a teremtő és megváltó kegyelemre, mellyel Isten a bűnök és kudarcok ellenére szereti teremtényeit.

Franz Böckle-Annette Soete

→ beteljesedés, ember, értelem, étosz, föltámadás, istenképiség, kegyelem, megbecsülés, személy, teremtés, üdvösség

Teréz, Avilai, Szt

Jézusról nevezett Teréz nővér (1515-1582), családi nevén *Teresa de Cepeda y Ahumada*, majdnem húszévi kolostori élet után élte át megtérését, mely kontemplatív misztikussá és a rend megújítójává tette.

1. *Alkalmazkodás a Szentíráshoz.* Bár Teréz a tapasztalás hangsúlyozásával az újkor embere, belső tapasztalásait csak akkor ismerte el hitelesnek, ha a Szentírásban megtalálta azok igazolását. Ez nem volt könnyű, mert az inkvizíció 1559-ben megtiltotta a Szentírás spanyol nyelvű olvasását, Teréz pedig nem tudott latinul. De emlékezete, sok szentírási idézetet tartalmazó lelkiolvasmányai és teológus barátai segítettek rajta.

Sok más misztikushoz hasonlóan az ő lelki fejlődésének is központi eleme volt Pál apostol tanúsága: „Élek, de már nem én élek, hanem Krisztus él énbennem” (Gal 2,20). Teréz azonban nem egyszerűen krisztocentrikus, mint sok más misztikus. Kortársaitól abban különbözik, hogy Jézus *emberségét* hangsúlyozza, s élete és tanítása ettől kapta reális, ma is *modernnek* tartott irányát. Élete folyamán a gazdag misztikus tapasztalat krisztuskapcsolatát szentháromságkapcsolattá bővítette. Benne az ember és Isten olyan harmóniában van, amit maga Teréz szívesen fejezett ki Szent János evangélista szavaival: „Én az én Atyámban vagyok, ti bennem és én tibennetek” (14,20). Ez misztikájának a lényege.

2. *Reform és alapítások.* Teréz kasztíliai szülővárosában, Avilában 1535/36-ban lépett a *Megtestesülésről* nevezett kármelita kolostorba. Gazdasági nehézségek miatt (a nővérek éheztek) nem tudták megtartani a klauzúrát és az imaélet is ellanyhult. A megtérését kiváltó krisztusélmény után látomások erősítették meg az egész szerzetesrend megreformálására vonatkozó elgondolásában, mellyel azt a szegénységet és kontemplációt akarta újjáéleszteni, amit a rend eredetileg élt. A Szentírásból Illés próféta lett az előkép, aki a Kármel hegyén találkozott Istennel és kontemplatív harcos lett a bálványimádókkal szemben (1Kir 17-19).

1562-ben heves ellenállás közepette, de lelkes segítőkkel megalapította az első kis reformkolostort Avilában. Ezt követte további 16 női és két férfi kolostor, melyeknek alapításánál Keresztes Szent János segítette (1542-91). Szent János és a később hozzá csatlakozó Jerónimo *Gracián* (1545-1614) munkássága révén a Teréz-féle kongregáció naggyá nőtt, 1593-ban önálló rend, a sarutlan kármeliták rendje lett, s ma az Egyház legnagyobb kontemplatív rendje. Teréz idejében a férfiak voltak, ma a nők vannak többségben.

A szigorú klauzúra és a nagyon egyszerű, kemény élet célja a mások helyett is végzett imádság, amely igazában a hitelenség elleni harc. A kármeliták végzik a zsolozsmát és napirendszerűen több órán át szemlélődnek, aminek célja az istenkapcsolat mind jobb elmélyítése.

Az alapításokhoz szükséges utazások Terézt és legjobb munkatársait zaklatott életre kényszerítették, ami éles ellentétben volt a klauzúra eszméjével. Mégis jellemző a szentre, hogy legaktívabb időszakában, 1572-től részesült a *misztikus egyesülés* kegyelmében. Követői már életében szentnek tartották. Boldoggá 1614-ben, szentté 1622-ben avatták, de már 1617-ben Spanyolország védőszentje lett.

3. *A misztikus tapasztalatok egyháztanítója.* Napjainkban Szent Teréz iránt misztikus írásai miatt érdeklődnek, melyek beépítik az istenközelséget a hétköznapiakba. Teréz azt a felismerést képviseli, hogy a keresztény szemlélődés krisztuskövetéshez és ezáltal a felebarát tevékeny szolgálatához vezet. Ő maga mintaszerűen élt ezen belső törvény szerint.

1970. szeptember 27-én egyháztanítónak avatták, a szent nők közül elsőként (Sziénai Szent Katalin követte 1970. október 4-én). VI. Pál pápa „az igazság és a bölcsesség karizmáiról” beszélt, melyek a katolikus hittel teljes összhangban lévő műveiben is megnyilvánultak.

Nagyobb művei közül a *Belső várkastélyt* és a *Tökéletesség útját* kell említenünk, melyek a misztikus lelki életbe vezetnek be. Az *Alapítások könyve* és a kereken 500 megmaradt levél a *vita activa* Terézét mutatja, aki egy személyben egyesíti Máriát és Mártát, vagy ahogy ő mondta, a Mária szelleméből tevékenykedő Mártát. Önéletrajza készítette Edith Steint a megtérésre. Teréz híres mottója: „Isten egyedül elég” nem gőgöt jelent, hanem – a manapság annyira szükséges – bátorítást a minden elfogultságon felülemelkedő nyitottságra.

Erika Lorenz

→ elmélyülés, fölemelkedés, Kármel, meditáció, misztika, misztikus halál, tapasztalat, tökéletesség

Teréz, Lisieux-i, Szt

Thérèse Marie Françoise Martin 1873. január 2-án született Alençonban. 1888-ban, 15 éves korában kiharcolja magának, hogy XIII. Leó pápa engedélyével beléphessen a lisieux-i Kármelbe, miután 1886 karácsony éjszakáján kigyógyult lelki aggályoskodásából. Kolostorba lépése után három évvel hitbeli kételyek kínozzák (Teréz Nietzsche kortársa!), de sem nővértársai, sem gyóntatója nem értette meg. 1893-tól vesz részt a novíciák képzésében. 1895-ben felszólítást kap, hogy írja meg életrajzát. E könyv halála után világszerte ismertté tette. 1896-ban tüdőbeteg lett, amihez radikális hitbeli kételkedés járult. 1897-ben a nővére, Paulina leírja a halálos beteggel folytatott beszélgetéseit. Kínos haláltusa után 1897. szeptember 30-án halt meg.

Teréz gondolkodása új fordulatot jelent a keresztény misztikában. Megszünteti a janzenizmus komor istenképét. Az igazságosság Istenével szembeállítja a szeretet és az irgalom Istenét, a teljesítmény-jámborsággal szemben a bizalmat és reményt. *A lelki gyermekiség kis útjáról* szóló tanítása biblikus ihletésű, és megfosztja a szubjektív képzelgésektől a szokásos Isten-, Krisztus- és Mária-képet. Ez az út ahhoz az *újjászületéshez* vezet, amiről egy éjjel Jézus Nikodémusnak beszélt. Isten szeretetéből képes az ember a legkisebb dolgot is nagyszerűen végezni.

Korának szokásával ellentétben önállóan olvassa a Szentírást, félreteszi a misztikus olvasmányokat is és csak a Szentírásról beszél. Fölfedezi a szinoptikus evangéliumok Jézusát: Jézus radikálisan szerető testvér és barát, de mindenekelőtt ember. Hasonlóan úttörők mariológiai gondolatai. Számára Mária nem annyira a *mennyek királynője*, mint inkább a hit egyszerű, bizalommal teljes tanúja. Isten távollétének tapasztalatát – mely az általa nagyrabecsült Keresztes Szent Jánosnál a sötét éjszaka – az eget eltakaró hatalmas fal szimbólumával írja le. Isten nemcsak távol van, hanem úgy tűnik, el is merül a *semmibe*.

A fiatal francia lány XIX. század végi kedves nyelvezete sokáig elfedte tanításának tiszta, kemény teológiáját.

Waltraud Herbstricht

→ Isten távolléte, Kármel, kételkedés, sötét éjszaka, szorongatás

Teréz anya, Kalkuttai

Teréz anyát, családi nevén *Agnes Gonxha Bejaxhint* (1910. augusztus 27-én Szkopjében született) a felebaráti szeretet legnagyobb követének nevezik. De éppúgy hírnöke az Isten szeretetének, a Jézus iránti szeretetnek, akiben Isten szeretete nyilvánult meg. Teréz anya a felebarát szeretetén keresztül törekszik Krisztus szeretetének továbbadására. Az a karizmája, hogy szinte eszköztelenül tud meggyőzni arról, hogy egyes egyedül a szeretet fontos és a szeretet minden életnek értelmet adhat. Teréz anya példaképe Lisieux-i Szent Teréz, aki küldetését ezzel a mondattal fogalmazta meg: „Hivatásom a szeretet”.

Teréz anya újra és újra a szerető találkozást keresi Jézussal az Eucharishtiában. Ebből merít erőt, hogy önzetlenül forduljon a felebaráthoz, akiben Jézust ismeri fel. Az Úr útmutatása szerint Teréz anya különösen a szegényeket szereti. A szegények ma a haldoklók, a leprások, az aidsesek, a kitalizáltak, megvetettek, az elárvultak, a hajléktalanok, a lelkiileg megnyomorodott gazdagok, s mindazok, akikről megfélekedzünk a felebaráti szeretetben. Teréz anya világméretben különös szeretettel védi a magzatokat, a meg nem született gyermekeket az anyaméhben.

Aki szeret, társakat keres, akiket részesíteni akar annak örömeiben, hogy Jézus szeretetét szerethetik a felebarátot. Így Teréz anya olyan új szerzetesi közösségeket alapított, amelyek aktív vagy kontemplatív életmódjukkal a szeretet művének szentelik magukat. Teréz anya mindenféle állapotú, vallású és életkorú szerető társakat gyűjt maga köré, s így munkatársi közösséget alapított.

A szeretet nem ismer országhatárokat, ezért Teréz anya Indiából az egész világba eljutott: az összes kontinensen, számos országban folytatja művét. Számára nincsen politikai, világnézeti, faji és vallási akadály. A nyomor minden gócpontján megjelenik. Működése ökumenikus irányzatú. Szavai, példája és munkatársai tevékenysége nagy hatással van a nem keresztény világra is.

„A szeretet érdeme, hogy bátrak lehetünk”. Szokatlan bátorsággal lát neki, hogy enyhítse sok-sok névtelen ember nyomorát az egész világon. Mivel az isteni szeretet eszközeinek tartja magát, ez a bátorság nem vakmerőség. Bátran fordul a politikai és a gazdasági élet nagyjaihoz és hatalmasaihoz, s figyelmet, segítséget kér a szegényeknek és a szenvedőknek. Intézményeket, karitatív szervezeteket alapít anélkül, hogy sokat töprengene az anyagi háttérrel, s az emberek segítőkészségébe vetett bizalma többnyire nem is csalódik.

„A szeretet nem gögösködik” – mondja. A sok kitüntetés (1979-ben Nobel-békedíjat is kapott), a világméretű nyilvánosság, a sok róla szóló újságcikk, könyv és film ellenére Teréz anya megmaradt egyszerű, szerény „kicsi” asszonynak, aki megmutatja, hogy mire képes az ember, ha erős a hite és a szeretete.

Julius Angerhausen

→ együttérzés, gond, humanitás, irgalmasság, nyomor, szolgálat, tevékenység

természet, természettudomány

A *természet* a világnak az a része, ami az emberi beavatkozás előtt és attól függetlenül van, de alapvetően nyitott az emberi megismerés számára. A természet előbb van, mint mi emberek. A keresztény felfogásban a természet egyszerre teremtett (*natura naturata*) és teremő (*natura naturans*): kibontakoztatja a beléteremtett lehetőségeket. A *természet* ma nemcsak az anyagi vagy élő, hanem a pszichikai és a társadalmi természetet is jelenti.

Valószínű, hogy az emberek a nagyon korai időktől igyekeztek uralmuk alá – szolgálatukba – hajtani a természetet (a tűz, a szél befogása, vadállatok megszelídítése, tenyésztése, haszonnövények termesztése). Ez a használatbavétel a XVI. században éri el a csúcát a természettudományok kialakulásával, amelyek a természeti adottságokat már nemcsak az egyszerű tapasztalat módszerével (kipróbál, s elfogad vagy elvet) próbálják használatba venni, hanem célzatos manipulációval, *kísérlettel*. A természettel szemben kialakult az ember-uralta, ember-teremtette ellenvilág: a kultúrvilág, mely a XIX. században kiterjeszti befolyását az emberi társadalomra (gazdaságtan, politológia, szociológia) és az emberi pszichére (pszichiátria, pszichológia, pedagógia).

Most került igazán veszélybe a természet világa, most egyetlen területe sem lehet biztonságban az emberi beavatkozástól. Megkezdődött annak kísérlete, hogy *állatkertekben* megvédjük a természet világának maradványait. Eddig nem nagy sikerrel. A siker annak ellenére elmarad, hogy mi emberek fölismertük: a természet nem mellettünk, nélkülünk létezik, hanem a mi környezetünk, személyes és társadalmi életünk környezete. Amit éppúgy meghatároz a környezet, mint az a környezetet. Ha egy rendszer (pl. az emberiség) megsemmisíti sajátos környezetét, ez magának a rendszernek (pl. az emberiségnek) a pusztulásával jár.

Századunk hatvanas éveiiig az európai kultúrkör embereinek zöme úgy tekintette magát, mint aki ennek a kultúrvilágnak és nem a természetnek a tagja. Ezzel együtt eltűnt a *teremtés* fogalom. Mindinkább szem elől veszítették a természet világának teremőjét, az Istent. Isten helyébe a sokkal impozánsabb kultúrvilág megteremői, az emberek léptek – anélkül, hogy *isten*i tulajdonságaik volnának. Nem egyszer a maguk bálványa lettek, mindentudást és mindenhatóságot tulajdonítottak maguknak, és egészen sajátos önistenítési kultuszt alakítottak ki.

Csak az utóbbi évtizedekben kezdődött meg a gondolkodás átalakulása. A természethez fordulás a teremő erővel való prométeuszi visszaélés visszafordítását vagy legalábbis fékezését célozza. A természet ma már nem az a kőbánya, amiből a technika felépíti a maga katedrálisait. Környezetnek ismerik, aminek sorsa szorosan összefügg az emberrel. Ezáltal ismét beláthatóvá válik, amit évszázadokon át eltemettek: Isten elsősorban a teremtésben (és nemcsak a Szentírás szavaiban) nyilatkozik meg. Nekünk a teremtés kinyilatkoztatását lehetőleg eltorzítás nélkül kell továbbadnunk és gondoznunk – olyan föladat ez, amit az Egyház az igehirdetésébe vett fel.

A teremtés és a megváltás kegyelme egységet alkot, mert a teremtés befejezése a megváltás. Vallásosságunk elszegényül, ha a teremtés kegyelmének és a teremtés kinyilatkoztatásának nem ad helyet vagy csupán másodrendű teret biztosít az életünkben.

Rupert Lay

→ kinyilatkoztatás, parapszichológia, technika, teremtés, teremtmény, világ

természet-elmélkedés

A természet-elmélkedés egy módja annak, hogyan találhatja meg az ember önmagát, az életet, Istent a természettel való találkozásban. A *természet* alatt itt az egész teremtést értjük az élet minden megnyilvánulásával és folyamatával együtt.

A természet-elmélkedést az egzisztenciális elmélkedés különös fajtájának is tekinthetjük, ami főként akkor jelent segítséget, ha valakinek problémái vannak az emberi kapcsolatokkal. A természet mindig rendelkezésünkre áll, az emberekkel való találkozásnál viszont esetleges a másik szubjektív találkozási készsége.

A teremtményekkel (pl. kő, virág, fa, állat) való találkozásban – másként ugyan, mint az ember esetében, de – megélhetem az igazi megilletődöttséget, a megszólítottaságot, az elismertséget és megérintettséget. Az elemekben – tűz (fény), víz, levegő és föld – létem elemeivel találkozom. Az egzisztencia-elmélkedéshez hasonlóan a természet-elmélkedés is annak felismeréséhez vezet, hogy vagyok és jó, hogy vagyok; teremtmény vagyok a teremtmények között és minden teremtmény a testvérem.

A természet-elmélkedés felkészülés a mulandóságra és a halálra. Az életöröm csak ott virulhat, ahol megszűnt a *halál tüskéje*. A természet-elmélkedésben a halált életelvnek, hozzám tartozónak ismerem meg. Jézus halála, föltámadása kozmikus összefüggésű: egy személybe sűrítése az összes kozmikus történéseknek.

A természet-elmélkedésben megismerem önmagamat létem teljességében. Ha például *szemlélek* vagy *megszólítok* egy tátikát vagy azonosulok vele (beleérzés, empátia), akkor érzem a tátikát és megismerem a lényegét. Ez csak úgy lehetséges, hogy van bennem valami, ami megfelel a tátikának és amit a teremtmény tátika (és általa a Teremtő) megszólít bennem. Így fedezhetem fel magamban a természet-elmélkedéssel az egész teremtést. „Az ember valamiképpen minden” (Plátó).

A hívő számára a természet-elmélkedés istendicséretté sűrűsödhet. Az imádságban ez az elmélkedés az élet támaszává, az egész teremtés pedig szentséggé válik.

Ma a technika és a tudomány bepillantást enged a makro- és a mikrokozmoszba, s ez nagyszerűen segíti a természet-elmélkedést. A keresztény számára nagy jelentőségű az a tény, hogy Jézus az Isten irgalmáról szóló örömhírt természeti képekkel szemléltette: „ne aggódjatok, nézzétek az ég madarait, a mező liliomait... Én vagyok a szőlőtő... az út, az ajtó, a kenyér, a világosság... ti egy test vagytok...”

Jób a szenvedés problémájának klasszikus könyvében a 28. és 29. fejezetben természet-elmélkedéssel oldja meg a problémát. Kozmikus megilletődéssel szájára teszi a kezét: „egyszer szóltam, de soha többé nem teszem” ... „szemeimmel láttam Istent” ... „a porban fekszem és fellélegzem”.

Elmar Gruber

→ istendicséret, mulandóság, technika, teremtés, természet

test

Az ember testben létező véges lény, „testben élő lélek”. Ismeretszerzési lehetőségei a teste révén az érzékelhető valósághoz vannak kötve; teste révén van a világban, a tér egy adott helyén, s általa érhető el egy másik személy számára; így a test a szeretett ember számára a kinyilatkoztatás és a „megismerés” helye. Végül a test által tapasztalja meg az ember a szenvedést, az öregedést és a halált.

1. *A Szentírás tanúsága.* A test a teremtő Isten műve, a teljes ember – a férfi és nő – Isten képmása (Ter 1,26). Kezdetben szép és boldog volt, a bűn azonban megsemmisítette boldogságát. A bűn következményei a testre is kihatottak.

Mind az Ó-, mind az Újszövetség pozitívan viszonyul a testhez, idegen tőlük minden dualizmus és panteizmus. A test „a Szentlélek temploma” (1Kor 6,19), az utolsó napon fel fog támadni (1Kor 15) és a föltámadt Krisztus dicsőségéből fog részesülni.

2. *Testellenességre* a test gyengeségeinek megtapasztalása vezetett, mely különböző módokon nyilvánulhat meg: prüdériában, a nemiség megvetésében, a nők lekicsinylésében, félreértett aszkézisben. De ennek ellentéte is lehetséges, és ez ugyanolyan káros: a test istenítése a szépség és az ifjúság kultuszában.

Nem könnyű egyensúlyt tartani a test istenítése és megvetése között. Már akkor is megbillen, ha elkerüljük szenvedő, magányos, öreg felebarátainkat. A test iránti tisztelet nagy jele a betegek kenete, a temetés és a gyászmise, s végül a földbe helyezett test föltámadásának várása.

3. *A test örömei.* A test és a testiség a keresztények számára is a jó forrása, tevékenységeit öröm kíséri a táncban, a sportban, a gyöngédségben. A test az a színpad, melyen a lélek és a psziché játszik. Ezért nagy próbatétel a betegség és a fájdalom, melyeket csak azzal a bizalommal lehet elviselni, hogy „a jelen szenvedései nem mérhetők össze az eljövendő dicsőséggel, mely meg fog nyilvánulni rajtunk” (Róm 8,18). Ez a dicsőség a testet is meg fogja illetni. A szenvedésre való fölkészülés a böjttel, a lemondás és az irgalmasság testi cselekedeteinek gyakorlásával történik.

4. *A test és az imádság.* Az Egyház ismét fölfedezte a test jelentőségét az imádságban és a liturgiában. Mivel az imádságos elmélyülésben az egész ember részt vesz, a test különböző helyzetváltoztatásai (térdelés, állás, ülés) segíthetik az összeszedettséget. A liturgiában a mozgás mindig fontos szerepet játszott, ezért merül föl újra a liturgikus tánc lehetősége is.

Roman Bleistein

→ betegség, élet, föltámadás, halál, imádkozó testtartás, mulandóság, tánc, teremtmény

testvériesség

A testvériességnek – messze az általános humanista testvérieskedés előtt és azon túl – sajátos keresztény, teológiai, krisztológiai és ekkleziológiai jelentősége van.

1. A testvériesség *teológiai jelentősége* abból fakad, hogy a keresztények tudják: közös Atyjuk az Isten. Mivel Atyának szólíthatják az Istent (Lk 11,21; Mt 6,9) lelki értelemben egymásnak testvérei. Szent Márk evangéliumában ez a teológiai kapcsolat a testi és lelki rokonokról szóló elbeszélésben egyszerű formulában szólal meg: „Aki teljesíti az Isten akaratát, az az én fivérem, nővérem és anyám” (3,20-21.31-35).

2. A testvériesség *krisztológiai jelentőségét* Szent Máté evangéliumában Jézus szavai mutatják meg: „Ti ne hívassátok magatokat rabbinak, mert egy a ti mesteretek, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok” (23,8). Érdemes megfigyelni a továbbvivő és értelmező szót a szolgálat nagyságáról. Hogy ezzel a témával mennyire foglalkozott az első közösség és hogyan vonta le a gyakorlati következtetéseket, azt ennek a mondatnak a változatai mutatják (Mk 9,35; 10,43; Mt 23,1; 20,26; Lk 9,48; 22,26), de leginkább az utolsó vacsorán elhangzott beszéd vezérmondata Szent Lukács szerint: „Én úgy vagyok köztetek, mint aki szolgál” (22,27).

3. A testvériesség *ekkleziológiai jelentőségét* Jézusnak a követés feltételeiről szóló szavaiban, az első egyházközösség életének leírásában (ApCsel) és az apostoli levelekben láthatjuk. Az ApCsel-ben Szent Lukács által idézett beszédekben gyakori a „Testvérek!”, illetve a „Férfiak, testvérek!” megszólítás.

A testvéri kapcsolat olyan testvéri magatartásformákban válik láthatóvá, mint: *egymásról gondoskodás, vagyonközösség, jócselekedetek, alamizsna, adományozás a kényszerhelyzetekben, gyengék támogatása, vendégbarátság, vigasztalás és lelki tanács*. Jézus szava, amellyel a tanítványoknak a család és a foglalkozás elhagyásának jutalmául a keresztény közösséget mint Isten családját ígéri (Mk 10,29), a testvériességről szóló példázat a fiatal keresztény közösség életviszonyaira való utalással. A testvéri egyházközösség belső viszonyairól és a testvérekért való felelősségről „Isten házirendje” számol be Mt 18. fejezetében. A testvériesség Szent Pál közösségeinek ismertetőjele, amint ez kiderül a „Kedves testvérek” megszólításból, illetve a testvérek és nővérek nevének egészen egyszerű használatából (pl. Róm 16).

Figyelmet érdemel a teológiai megindoklás; Krisztus maga „elsőszülött a sok testvér között” (Róm 8,29); mivel Krisztus a testvéreiért halt meg (1Kor 8,11), a keresztények a szó lelki értelmében egymás testvérei. Szent János a testvéri szeretet témáját a vallási válság feszültségében a hitvallás állhatatosságához kapcsolja (1Jn 2,9-11) és az istenszeretet hitelességének külső kritériumává teszi (4,20).

4. A női nem visszafogott kezelése a testvériességről szóló tanításban olyan probléma, amit nem szabad kultúrtörténeti, szociológiai és kortörténeti magyarázattal elintézni. Tény az, hogy – Jézus sok forradalmi kezdeményezése ellenére (nők a tanítványok között, elfogulatlan magatartása a nőkkel) – az egyházközösség külső képét a patriarchális struktúra határozza meg. Nemcsak az újszövetség környezete, hanem az ősegyház is messzemenően férfi-beállítottságú. Az igazság kedvéért azonban azt is el kell ismerni, hogy új öntudat van kialakulóban, ami az egyházközösségben az istengyermekségből és a megélt testvériességből táplálkozik.

Josef Ernst

→ férfi, gond, irgalmasság, istengyermekség, karitás, Krisztus követése, nő, szolgálat, vendégbarátság

tevékenység, cselekvés

1. A keresztény lelkiségben a tevékenység és a cselekvés nem csupán külső ténykedés, hanem az ember belső világának a külvilágban való megtestesülése és Isten akaratának megvalósítása is. Ezáltal kezdettől fogva világos, hogy a tevékenység szükségszerűen kapcsolatban van az ember bensőjével.

2. A nyugati hagyományban ezért mindig fogalompárokot használtak: munka és imádság (Szent Benedek), tevékenység és kontempláció, harc és kontempláció (Taizé), misztika és politika (J. B. Metz), az igazság szeretete (misztikus elem) és a szeretet igazsága (politikai elem) (St. Thierry Vilmos). Ez a polaritás idővel különféle életformákban is megmutatkozott: szemlélődő és aktív rendek, s e különbségtétel tévutakra vezethet. Természetes ugyanis, hogy ezeken az életformákon belül is megmutatkozik a polaritás, ami pl. abban fejeződik ki, hogy az aktív domonkos rendben alapelv a *contemplata aliis tradere*, 'a szemlélteket add át másnak', ennek megfelelően a domonkosok a szemlélődésben meglátott igazságot prédikálják.

3. Amikor a keresztény élet lényeges jellemzőiről van szó, akkor nem az imádságról, hanem a tevékeny szeretetről hallunk: „nem jut be mindenki a mennyek országába, aki mondja nekem: Uram, Uram! Hanem csak az, aki teljesíti mennyei Atyám akaratát” (Mt 7,21). A tett bizonyítja az imádság, illetve a hit elevenségét, mert a hit cselekedetek nélkül halott (Jak 2,14.26). Az ember sokáig élhet a közvetlen vallásos istenkapcsolatban, az imádságban és kontemplációban a szeretet érzelmeiben, a szeretet igaz voltát azonban az emberekkel való találkozás és tevékenység mutatja meg (vö. Jn 3,13-18; 4,7-21). Krisztus nem azért jött, hogy új tanítást hozzon, amiről csodálatos elméleteket lehet kiagyalni, nem is új imádkozási és elmélkedési módszert adott, hanem a szeretet új gyakorlására tanított.

4. Természetesen az egyes hívők által választott tevékenységnek rendes körülmények között meg kell felelnie sajátos képességeiknek, hajlamaiknak és képzettségüknek. Ez nem mindig valósítható meg. Ilyen esetekben sokkal fontosabbak a hordozó motívumok: a szolidaritás, a szeretet, Jézus követése. Rá kell mutatni a mindennapi, gyakran banális tevékenységek jelentőségére. Itt is érvényes, hogy tanulni és gyakorolni kell a hit, a remény és a szeretet józanságát, az önmagunkhoz és az megkezdett úthoz való hűséget és a szolidáris összetartozást a fáradozásban.

Anton Rotzetter

→ elmélet és gyakorlat, hétköznapi, Isten akarat, Krisztus követése, politikai tevékenység, szeretet, szolidaritás, tevékenység/szemlélődés

tevékenység/szemlélődés

1. *Szellem- és vallástörténeti összefüggés.* A tevékenység és szemlélődés kapcsolata szellem- és vallástörténetileg olyan kérdésekhez kapcsolódik, mint elmélet ill. gyakorlat, befogadás ill. termelékenység, cselekvés ill. tétlenség, állandó Istenre nyitottság, illetve itt és most konkrét szervezés, tettek és a látás viszonya.

Az ember kettősséget tapasztal meg önmagában: egyrészt *alkotó* (homo faber), másrészt nyitott a játék, a művészet és fantázia, a meg nem valósítható dolgok iránt (homo ludens). A kereszténység ezen túlmenően kezdettől foglalkozott az isten- és felebaráti szeretettel, az elméleti és a gyakorlatban igazolódó hittel, a lelki és az evilági valóságokkal, „a misztikával és a politikával” (J. B. Metz).

Az Egyház egész történetét mind a mai napig befolyásolja a platói és újplatói elmélet, mely szerint az élet célja az igazság szemlélése. Ez a tétel a szemlélődésnek alapvetően előnyt biztosít a tevékenységgel szemben. Az életet, a munkát és a tevékenységet ezért gyakran lenézték. Az újplatonista színezetű keresztény jámborság sok világvalláshoz hasonlóan a test megvetése és a testtől való megszabadítás felé hajlott. A hittudományban (pl. Szent Ágoston, Szent Bernát is) különféle elméletekkel kísérleteztek, hogy *igazolják* a tevékeny, munkás életet mint előkészítő bűnbánatot és szükséges átmenetet a tulajdonképpeni Istennel való találkozásra. Szent Ágoston például a Fil 1,23 – „Szeretnék elköltözni, hogy Krisztussal egyesüljek, mert az mindennél jobb volna. De hogy értetek életben maradjak, arra nagyobb szükség van.” – magyarázatában azt írja, hogy minden tevékenység, minden munka *ex necessitate*, 'kényszerből', az Istennel foglalkozás ellenben *ex caritate*, 'szeretetből' történik.

Csak a legutóbbi időkben történt meg a fordulat: az ember már nem csupán *szemlélődő*, aki csak elfogad, hanem formáló, alakító, együtt teremtő és – sokkal inkább, mint valaha – pusztító, megsemmisítő is. A világot és a kozmoszt dinamikus valóságnak tekinti. A teremtés, a fejlődés tovább folytatódik (Teilhard de Chardin). Az újkori változás újból felvetette a tevékenység és a szemlélődés viszonyának meghatározását. A kérdés iránya azonban lényegesen megváltozik: a dualista gondolkodási modell alul- és fölülértékelése háttérbe szorul, mindjobban előtérbe kerül a biblikus felfogás, amely szerint az ember- és istenszeretet, az istenszolgálat és a világ szolgálata egy és ugyanazon keresztény hivatás két oldala.

2. *Az Újszövetségben* egyik életmódot sem értékelik alapvetően többre vagy kevesebbre. A *karizmák* modellje érvényesül: különbözők ugyan, de lényegi méltóságukban azonosak, mert mind közreműködik Krisztus egy testének felépítésében (1Kor 12). Isten közvetlenül adja minden egyes embernek a neki megfelelő módon az életet, az imádságot és munkát (vö. Ef 4,7), mint ahogy a teremtésben a férfi és a nő nem alárendeltje, hanem kiegészítője egymásnak, és egyformán részese az egy embervoltnak és istenhasonlóságnak. Az Újszövetség szerint Isten egy *Lelke* működik „mindenben” (Ef 4,6.10). A származásból, foglalkozásból, vagy a nemekből nem következhet lebecsülés. Minden újraértékelődik Isten abszolút mércéje szerint (vö. Gal 3,26-28), sőt Szent Pál apostol szerint még a rabszolga-állapot se ad okot az Isten előtti lekicsinylésre (1Kor 7,17-24).

Ebben az alapvetően új szemléletben maga az imádság, az Isten előtt tartózkodás, a szemlélődés, elmélkedés sem értékesebb önmagában, mint a munka és a tevékenység. A hegyi beszéd szerint az Atya nem azt fogadja be, aki mondogatja: „Uram, uram”, hanem aki „az Atya akarátát cselekszi” (Mt 7,21). Az Úr apokaliptikus beszédében az istenkapcsolat kritériuma: „amit a legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettetek” (Mt 25,40).

Szent Pál karizma-tanában a szeretet az egyetlen kritérium minden más adománnyal, az elragadtatott imádsággal, a hegyeket áthelyező hittel, sőt még a vértanúsággal szemben is

(1Kor 13); Szent János pedig az isten- és a felebaráti szeretet elszakíthatatlan összetartozását bizonyítja (1Jn 1,12).

Ma már a Szentírás szövegmagyarázatából is látjuk, hogy a szemlélődés nem értékesebb, mint a tevékenység, mint azt hosszú évszázadokon át a Mária-Márta részletből kiolvastuk (Lk 10,38-42). Ez a rész nyilvánvalóan a szeretet kettős parancsának (Lk 10,27: Istent szeresd, a felebarátot pedig úgy, mint önmagadat) az egyik oldalát mutatja meg, míg a történetet megelőző példabeszéd az irgalmas szamaritánusról (Lk 10,29-37) a parancs másik oldalát, a felebaráti szeretetet tárgyalja.

Összefoglalva: a régi és gyakran káros megkülönböztetés a tevékenység és a szemlélődés között tovább már nem tartható. A tevékenységnek és a szemlélődésnek ugyanaz a létalapja: mert Isten Jézus „tevékenységével” mutatkozott be a világnak és került a közelébe (H. U. v. Balthasar).

3. *A mai világ utalásai az egységes keresztény spiritualitásra.* Az újszövetségi adatok s a világ és a történelem mai tapasztalatai alapján az egy keresztény spiritualitásnak mind a szemlélődő, mind a tevékeny dimenzióját újra kell alapozni és el kell mélyíteni. A mai világ ugyanis mindkettőt új módon igényli:

Egyrészt mutatkozik a kereszténység fontossága a világ és a társadalom sürgető kérdéseiben: a népek, kultúrák és vallások felelőssége egymásért és közös felelősségük a világért, illetve a munka, a kutatás és technológia, s az egyre fontosabbá váló szabadidő és pihenés területén. Épp a titokzatos Isten elismerésének és önzetlen imádásának kell – ma inkább, mint valaha – olyan keresztény elkötelezettséget kialakítania, hogy a világot szerető és üdvösséget ígérő Isten evangéliumát ne csak a föld, hanem az emberi megismerés, szenvedés és szeretet határaiig is elvigyük. Mivel Isten maga is szereti a világot és az embert, az ember nemcsak szeretheti, hanem szeretnie is kell mindkettőt és szüntelenül tevékenykednie kell értük.

Másrészt manapság minden korábbinál jobban megtapasztalható tény, hogy az ember tevékenysége nem merülhet ki a világi, társadalmi, de még a humánus célok szolgálatában sem. A felismerés, hogy az emberiség el tudja pusztítani önmagát, megrendítő erővel kényszerít, hogy az emberek keresni kezdjék „azt a misztériumot, amiből mindnyájan élünk” (Rahner), természetesen elsősorban nem azért, hogy megmeneküljünk a veszélyektől, hanem hogy úrrá legyünk felettük. Ebben a globális kihívásban, amely minden vallásnak, sőt még az ateizmusnak is szól, az ünnep, a szemlélődés és Isten imádása abszolút szükséges.

Mivel a világ és a történelem végső célja az ember minden erőfeszítése ellenére misztérium, cselekvéssel meg nem hódítható és szóval ki nem fejezhető. Ez a misztérium maga köré gyűjtheti a különböző származású, irányzatú, vallású embereket és közösséggé formálhatja őket, a titok csendes imádása pedig a közös, szolidáris cselekvés legmélyebb közös alapja lehet – például a béke és a természet megőrzése érdekében. Az imádás meghagyja a másikat másságában és nem bírálja tisztán evilági kritériumok szerint, mert mindennek Isten a bírója.

Annak felismerése, hogy nem tudhatunk mindent, valamint a hallgatás és az imádás mélyről fakadó emberi szükségszerűség, egyúttal pedig a legjobb előkészület, hogy mindent a világ és az egyes ember titka iránti tisztelettel végezhessünk. A szemlélődés jelentősége fokozottan mutatkozik meg a békéért tett erőfeszítésekben.

Más szóval: Isten dicsérete, az ünnep, az elmélkedés, a szemlélődés és a hallgatás – mely megáll Isten titka, e világ célja előtt és önzetlenül imádja – a világnak elkötelezett és a világhoz küldött lelkiesség ősalapja. A szemlélődés és a tevékenység Jézus Krisztus Lelkének gyümölcse (vö. Jn 15,5), s mindkettő egy központhoz tartozik. Így találkozik állandóan a tevékenység és a szemlélődés – még ha különböző erővel és hangsúllyal élik is – ugyanabban az egy keresztény hivatásban: az Úr visszajövetelének reményteljes várásában.

Hermann Schalück

→ felelősség, fölszabadítás, hallgatás, imádás, istendicséret, istenképesség, jámborság, karizma, meditáció, politikai tevékenység, tevékenység, világ

tisztaság

A hagyomány szerint a tisztaság a *mértékletesség* alfaja, az az erény, melynek tárgya a nemi ösztön feletti *uralom*. A tiszta ember nemcsak arra vigyáz, hogy ne keresse az ösztön megmozdulásait, hanem ellenkezőleg, szándékosan elkerüli vagy legalább zabolázza azokat, hogy ezáltal teret biztosítson az értelem, illetve az isteni parancsolat rendjének. Ebben az értelemben a tisztaság az *élvezet* és a fegyelem összekapcsolódása.

Alaposabban végiggondolva ez a meghatározás nem hamis, de hiányos. Addig, amíg a szexualitásról főleg a *megengedett* és *tiltott öröm* kategóriáit használva beszéltek, nem látták azokat az értékeket, amelyeket szolgál. Ez gyakran torzuláshoz vezetett: csak az a tiszta, aki – amennyire csak lehetséges – lemond a szexuális örömről és csak a házastársi köteleesség teljesítése szempontjából éli. A szeretettel való kapcsolat szóba se került!

A házastársi szeretetre vonatkozó tanítás D. v. *Hildebrand*, A. *Adam* és H. *Doms* által kezdeményezett forradalmi fejlődését a zsinat és az azt követő pápák jóváhagyták és folytatták. Ez azt is eredményezte, hogy a tisztaságot ma mélyebben értelmezik és olyan magatartásnak tekintik, amely megőrzi a szeretetet minden személytelen szexuális kívánságtól. A szeretet nem a tisztaság miatt értékes, hanem önmagában az; a tisztaság viszont azért és annyiban érték, mert és amennyiben megtestesült szeretet. II. János Pál pápa vitte végleg győzelemre és fejlesztette tovább ezt a tanítást: A konkrét emberben veszélyben van a szeretet, „mert a bűnös vágytól fenyegetett emberbe van oltva”. Ezért van szüksége a szeretetnek – képletesen mondva – immunrendszerre a gonosz vágyakkal szemben (amiket azonban nem szabad összetéveszteni a természetes vágyakkal).

A tisztaság egyrészt (amint a hagyomány kiemelte) az a képesség, amellyel az ember ellenáll a partnert nyíltan vagy rejtetten az egyéni kielégülés eszközévé alacsonyító szexuális vágyaknak. Másrészt az ember a tisztaság által képes arra, hogy valóban „a szív rendje” szerint éljen. A tisztaság megőrzi az emberi test „jegyesi jellegét” és lehetővé teszi a házastársi szeretet tökéletes kibontakozását. Így lényegében a házasság lelkiségéhez tartozik és szoros kapcsolatban van „az Istentől származó dolgok iránti tisztelet ajándékával”. A házasságban nem az a tiszta ember, aki nemiségét a lehető legkisebbre korlátozza, hanem aki „lelkileg értékeli a házassági aktust”, érti annak méltóságát és ennek megfelelően él.

Ehhez hasonlóan a tisztaság annak az embernek, aki Isten kedvéért nőtlenül él, lehetővé tesz „egyfajta olyan odaadást, amely lemondás ugyan, de szeretetből történik” (II. János Pál).

Andreas Laun

→ érzékek, gyöngédség, házasság és család, kívánság, nemiség, szenvedély, szüzesség, test, vidámság

tisztelet

Ha az ember egy lényt önmagánál többnek és nagyobbak ismer meg, ezt önkéntelenül is megfelelő szavakkal és mozdulatokkal fejezi ki. Természetszerűleg becsüli például apját és anyját, az étellel szemben pedig egyenesen hódolatot tanúsít. A tisztelet mindezt tudatosan és szándékosan teszi. Az ember a tisztelt személy szolgálatába akar szegődni és önmaga teljes elfogadtatására törekszik. A tisztelet elsősorban a szabad teremtmény Teremtőjével szembeni magatartása. Az ideológiákban és a bálványimádásban a teremtmény, az ember iránti tisztelet jelenik meg, ami a rejtőző abszolút lény utáni vágy eltévelyedése.

Dosztojevszkij mondja: „az ember nem tud élni térdelés nélkül”. Bárkit és bármit tiszteljenek is az emberek, az igazi és a *legvégső tisztelet* Istené, mert a tisztelet tőle származik. Egyszer és mindenkorra így rögzítette az Ószövetségben a Tízparancsolat (Kiv 20,1-2). Az Újszövetség különösen kiemeli, hogy az imádás „lélekben és igazságban” (Jn 4,23) Istent és az Úr Jézust illeti meg (vö. Fil 2,9-11; Jel 15,2-4).

Az ember az imádás és a tisztelet cselekedeteiben megadja azt, ami az Istené, ami Őt megilleti, bár az ember részéről a Teremtőnek adott dolog mindig tökéletlen marad. Az ember egyénileg és a közösségben egyaránt sokféle módon, *szívvel-lélekkel*, szerető hódolattal szeretné kifejezni tiszteletét. Ennek elsődleges helye a keresztény ember számára az egyház *liturgiája*. A kultúrák sokfélesége a tisztelet *formáinak bőségét* hozza magával: az embernek a tisztelet kifejezésében a maga mindenkori sajátosságában kell készen állnia az Istennel való találkozásra.

A keresztény jámborság a Krisztus-eseményben ismeri fel minden tisztelet központját, ezért célja: *omnia referre ad Christum*, 'mindent Krisztusra vonatkoztatni' (Erasmus). A hagyományban sokféle formát öltött Szentháromság-tisztelet a Fiú tanítása révén kimeríthetetlen. A későbbi századok a Jézus Szíve-tisztelet által közvetítik Krisztus titkát.

Az Eucharisztia jelképben és szentségi szinten mutatja be a Krisztus-eseményt. Így az Eucharisztia ünneplése egyúttal a legfőbb tiszteletadás is. Az eucharisztikus kenyér tisztelete a középkorban tűnik fel először. A fogható anyagi valóság (a szentségi színek) előtérbe került a lelkivel szemben: így a Krisztus-eseményről Krisztus jelenlétére terelődött a figyelem. Az Eucharisziát ünnepeelve és imádván a hívő szív arra a pontra nyílik meg, ahol az örök szeretet belép az időbe és az idő átnyúlik az örök szeretetbe (H. U. v. Balthasar). Az Oltáriszentség tisztelete tehát nem mellékes jámborság az Egyházban, bár formái másodrendűek és változóak.

A szentek tisztelete is teljesen Istenre irányul. „A szentek serege Téged ünnepel a mennyben, mert koronájukon a te dicsőséged fénye tükröződik” – imádkozzuk a szentek prefációjában. Isten adta nekik a kegyelmet és a szabadságot, hogy szentek és a földi egyház pártfogói legyenek. A szentek bensőségesebben egyesülnek Krisztussal és az Egyházat megszilárdítják a szentségben – tanítja a II. Vatikáni Zsinat (LG 49).

Meg kell jegyeznünk, hogy a szentek tisztelete jellegzetes sajátossága a katolikus egyháznak: „a szentek a katolikus lelkiség számára az evangélium legfontosabb magyarázatai” (H. U. v. Balthasar). A szentek tisztelete nem elengedhetetlenül fontos az üdvösségre, mégis a Megváltó győztes ereje a szentekben lesz nyilvánvalóvá, és keresztény egzisztenciánk számára ez a fontos.

Mi magunk is a szentek egyességébe tartozunk, a szentekkel élünk, ezért megtapasztaljuk az ő szolidaritásukat is, akik törődnek a zarándok egyházban élő és küzdő testvéreikkel. Az Egyház pedig vigyáz arra, hogy a szent emberek tiszteletét rendezett keretek között tartsa (boldoggá és szentté avatás).

A Boldogságos Szűz Mária, Isten Anyja tisztelete az Egyházban a legrégebb idők óta ismert. Mindig egyedülállóan nagy tisztelettel fordultak feléje, de soha nem imádták. Először

Gábrriel főangyal nevezte boldognak Máriát, majd Erzsébet és mások ajkán is felhangzik a magasztaló szó (Lk 1,28.30.42-45.48-49). Mindazt, amit Máriáról mondunk, csakis Krisztusért mondjuk – állapítja meg a zsinat (LG 66-67). A Mária-tisztelet lelki gazdagsága az idők folyamán nagyon sokféle formát öltött.

A tisztelet olykor tárgyakra, helyekre, ereklyékre, képekre is irányulhat. Az *ereklyék* tisztelete a középkor folyamán olykor helytelen formákat is öltött, de a szentek maradványainak tisztelete arra figyelmeztet, hogy testük a Szentlélek temploma és eszköze volt, azaz testük is különös módon Krisztus egy testéhez tartozik, s ami belőlük megmaradt, az *a feltámadás dicsőségére* hivatott.

A IV. századtól kezdve mind jobban tisztelték a *képeket*. A VIII. században a keleti egyházban hosszú vita robbant ki e tiszteletformáról, aminek vége a képtisztelet elismerése lett. Tisztázódott ugyanis, hogy a tulajdonképpeni tisztelet *nem magának a képnek szól*, hanem a kép az Abszolúthoz, az ábrázolt személyhez vagy valósághoz vezet, s így az imádást segíti elő.

A tisztelet nagyon sokféle formában fejeződhet ki: de minden esetben az egész ember fejezi ki tiszteletét. Ilyen forma a térdelés, a leborulás, a meghajlás, a csók, az ének, a zarándoklat, a tömjénezés, a gyertyagyújtás. A forma megválasztása egy adott kultúrán belül mindenkinek szabadságában áll.

Martin Kopp

→ áhítatos tisztelet, búcsújárás, Eucharisztia, imádás, imádkozó testtartás, Jézus Szíve tisztelet, krisztuskapcsolat, Mária-tisztelet, népi vallásosság, szentek tisztelete, szokás

tízparancsolat

1. *Keletkezése és helye az Ószövetségben.* A tízparancsolat az Ószövetségi Szentírásban két helyen is megtalálható bizonyos eltérésekkel (Kiv 20,1-17; MTörv 5,6-21; vö. Mk 10,17-27; Róm 13,8-10). Jelentősége abban áll, hogy annak a szövetségnek a törvénye, amelyet Isten a Sinai hegyen kötött népével (Kiv 20).

Ma ismert formái valószínűleg a Kr. e. VIII/VII. században keletkezett törvényválogatások a nagykorú izraelita polgárok számára. Parancsai nagy területeket fognak át (Isten és az ember jogai), mégsem csupán a bibliai etika sűrítménye, mert az Ószövetségben annyira fontos területek (istentisztelet, gazdálkodás, a szegényekkel kapcsolatos magatartás) jóformán szóba se kerülnek. A többi parancs és a törvény (Kiv 21-23; MTörv 12-26) úgy értelmezhető, mint a tízparancsolat magyarázata és rendszerezése.

2. *A tízparancsolat témája – a szabadság megőrzése.* A tízparancsolat bevezetése megnevezi a témát és az egyes parancsolatok motívumát: Jahve szabadította ki Izraelt Egyiptomból, a szolgaság házából, kiszabadította és életet adott neki. A szabadság konkrétan a hazát és Jahve népének közösségében a föld gyümölcseinek élvezését, a kényszermunkától való mentességet jelenti. A tízparancsolat „a megszabadítottak kötelezettsége, hogy most már maguk is vegyenek részt a szabadítás történetében” (E. Zenger). Az első törvények rendezik a kapcsolatot Jahvéval, a szabadság biztosítójával: kizárólagos tiszteletet, képtilalmat (I.), a vallásos hagyomány tiszteletben tartását parancsolják (III.) és tiltják a visszaélést Jahve nevével (II.). A további parancsok rendezik az egymásközi kapcsolatokat: az idősebb generáció jogát az élethez (IV.), az élet (V., VI.) és az életszféra védelmét (VII., IX.) és tiltják a bíróság előtti hamis tanúskodást (VIII.). Mindegyik parancs feltételezi a szabadulást/megváltást.

3. *Spirituális következmények.* A parancsolatok elfogadása az Isten megmentő művére adott válasz. Az első lépés nem a kötelesség, hanem Isten jóságának megtapasztalása. Csak az tud másként és felszabadítóan cselekedni, aki ezt megtapasztalta. Isten megváltása új, követendő cselekvésre motivál és lelkesít, és belülről képessé is tesz erre. Egyúttal azonban mérce is: cselekedjünk úgy, ahogy Isten cselekszik. „Legyetek szentek, mert Én, az Úr, a ti Istenetek szent vagyok” (Lev 19,2). A tízparancsolat szerinti élet annyit jelent, hogy ráhagyatkozunk Isten cselekedeteire és életünket hozzá igazítjuk.

Isten szabadítása életünk *egésztől* vár választ, mert nem kötetlen, világtól független vallási élmény, hanem – egyfajta „Jahve-konform étosz” értelemben (G. Braulik) – az egész életet pecsételi és változtatja meg annak gazdasági, politikai, szociális, kultikus és magánszférájában. Semmi sem maradhat úgy, mint a szabadítás előtt volt, semmit sem lehet ebből kivonni vagy a peremre szorítani. A tízparancsolat nem időtlen *törvény*, amit csak *teljesíteni* kell. Hozzá olyan irányítást kapunk, amellyel kereshetjük és megőrizhetjük az Istentől kapott életet.

A tízparancsolat útmutatásait minden történelmi helyzetben – nekünk keresztényeknek az Újszövetség és az egyházi hagyomány fényében – újra fel kell fedezni és élni kell. Nem az az *igaz*, aki büszkén mutogathatja, hogy nem szegte meg a tízparancsolatot: nem gyilkoltam, nem tanúskodtam hamisan... Sokkal fontosabb: tisztelem-e és segítem-e az életet? Úgy élek-e, hogy az az igazságot és az emberek közötti bizalmat segítse elő? Tehát nem csupán negatívumról, a *bűnök* elkerüléséről van szó, hanem az Isten szabadító művéből fakadó pozitív, felelősségteljes és alkotó életről is.

Ursula Struppe

→ étosz, fölszabadítás, kivonulás, megváltás, Ószövetség, parancs, szabadság

tolerancia

A keresztény ember a maga hitbeli meggyőződésével pluralista társadalomban él, mely attól *pluralista*, 'sokféle', hogy a sikeres életről vallott egymástól eltérő, egymással vetélkedő elképzelések hatnak benne és nehezítik a közös célok megvalósítását.

A tolerancia, mely a latin *tolero*, 'elvisel, eltűr' ige főnévi változata, az emberiség erénye és ezért kívánatos. Nem közömbösség, hanem a másik ember eltérő lelkiismeretének aktív tiszteletben tartása, s amíg rossz szándéka be nem bizonyosodik, a jót feltételezi róla. Így biztosít szabad teret a másoknak, ami elengedhetetlenül fontos mindenki önmegvalósításához. A jog, hogy mindenki a lelkiismerete szerint cselekedjék, az emberi személy elpusztíthatatlan méltóságából következik (GS 16, DH 2-4). A vallásszabadság az élet minden részterületén modell a toleranciához.

1. Isten toleranciája. A keresztény toleranciát nem a felvilágosodás pártosa diktálja, nem is a kereszténység abszolút igazságigényét vonja kétségbe – hiszen Isten emésztő tűz és féltékeny Isten (Mtörv 4,2) –, hanem Isten toleranciájából származik, aki eltűri a bűnöst, és jóságos gondviseléssel kegyelmet és időt biztosít neki (Mt 13,24-30).

A hegyi beszéd figyelmeztetése – hogy tökéletesek legyünk, mint a mennyei Atya, aki fölkelte napját jókra és gonoszokra is, és esőt ad az igazaknak és bűnösöknek is (Mt 5,45-48) – a toleranciát az ellenségszeretet szolgálatába állítja. A határokat találékonysággal kell megszüntetni, a bűnösség beszűküléseit és kényszereit gyógyítóan kell feloldani. A cél az önkéntes kiengesztelődés. Így lesz a keresztény cselekvés az isteni megváltás művének utánzása, ami a legmegrázóbban a keresztthalálban mutatkozik meg. A keresztény tolerancia ezért a szenvedéssel rokon.

2. A tolerancia mint alapvető keresztény magatartás. Aki toleráns, azon fáradozik, hogy eloszlassa előítéleteit. Elgondolkodik a felebaráton és a helyzetébe élve magát, igyekszik megérteni őt. Mindezt alázatosan és önfegyelemmel teszi. Minden találkozás a barátság felkínálása lesz, s a maga részéről az őszinteség légkörét teremti meg. A toleráns ember útítársnak tekinti magát. Tapintattal közelíti meg a felebarát határait, és bízik benne, mert ismeri a növekedés törvényét. Szabadságot biztosítani valakinek azt jelenti, hogy időt adunk neki. Ehhez szeretetteljes türelemre van szükség, ami nem lemondó megalkuvás az elkerülhetetlennel, hanem építő ajánlat. Az egyháznak, mint életternek szüksége van erre a toleranciára. A kulturális és etikai pluralizmus (GS 43), de a kudarcot vallott életek is állandóan keresik a befogadás készségét.

3. A tolerancia határai. A toleranciát nem szabad azonosítani az álláspont-nélküliséggel, de nem is pragmatikus taktikázás. A tolerancia megőrzi a bátorságot a szeretetteljes ellentmondáshoz, a testvéri intelemhez, akkor is, ha nyilvánvaló türelmetlenséggel vagy törvényszegéssel találkozik. De ez az ellenállás sohasem az utolsó szó, hanem megmarad a kéznyújtás a békülékenységre. Az embernek meg kell tanulnia a konfliktusok vállalását anélkül, hogy megsebezne a másikat.

Az ellenállás akkor is kötelező, amikor az egyéni lelkiismeret szabadságát kell megőrizni. Senki sem eszköz a felebarát kezében. A tolerancia nem lehet az önbecsülés kárára, mert mindig kétoldalú. Ennek a lelkiületnek drámai próbaköve az olyan szituáció, amiben ellentétes felfogásoknak kell egy cél szolgálatában együttműködniük.

Klaus Demmer

→ erények, humanitás, igazság, kiengesztelődés, konfliktus, kritika, megbecsülés, önmegvalósítás

tökéletesség

Sok félreértést okozott már az egyházjog megfogalmazása a papi rend feltételezett és a szerzetesek megszerzendő tökéletességéről valamint a papok és szerzetesek tökéletesebb tisztaságáról a házastársak állapotbeli tisztaságával szemben. A tökéletességre vezető aszketikus irodalmat sokszor egyénieskedő módon meghamisították. Ezzel szemben a saját gyengeségekkel és bűnökkel való „dicsekvés” normálisnak és emberinek számított. A tökéletesség azonban jóval több, mint *kötelességteljesítés*.

1. *Tökéletesség a Szentírásban.* Az Ószövetség szerint Isten maga, az ő bölcsessége és parancsai tökéletesek. Az emberek Isten parancsainak megtartása által válhatnak tökéletessé, de tudják, hogy minden tökéletességnek van határa. Kihívásként fogalmazódik meg az Újszövetségben Krisztus igénye: „Legyetek hát tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,48). Ez a tökéletesség – ami Isten irgalmassága – minden magatartás mércéje. Szent Pál szerint a tökéletes ember teljesíti Isten akaratát. A szeretet nemcsak önmagában tökéletes, hanem egyben minden erényt tökéletesítő kötelék is (vö. Kol 3,14). Mindenkinek tökéletessé kell lennie a hit egységében és az Isten Fia szeretetének megismerésében (Ef 4,13), Krisztus közösségében (vö. 1Kol 1,28), a beszéd őszinteségében (vö. Jak 3,2). De egy-egy kiválasztott külön parancsot is kap (vö. a gazdag ifjú Mt 19,21). Szent Pál elérhetőnek tartja a tökéletességet, ha valaki teljes erővel törekszik rá. Már azokat is tökéletesnek mondja, akik hozzá hasonlóan a tökéletességre törekszenek (vö. Fil 3,14; 1Kor 2,6). Mindazonáltal minden tökéletes dolog Istentől ered (vö. Jak 1,17).

2. *A tökéletesség néhány spirituális szempontja.* A keresztény tökéletességre törekvésnek teljesen Istenre kell irányulnia, különben veszélyeket rejt magában. Az ember magától nem válhat tökéletessé. Krisztus viszont, aki Egyházában az üdvösség teljessége, a Szentlélek működésével mindenkit tökéletesíteni akar, aki csatlakozik hozzá, de ennek határozott feltételei vannak:

a) Meg kell szabadulni az önzéstől, különben az ember a felebaráti szeretetet alárendeli vélt tökéletesedési folyamatának. Az öntelt tökéletesség belső ellentmondás és másokkal szemben gőghöz vezet.

b) A keresztény tökéletességre törekvés állandó kitárulkozást és ráhagyatkozást kíván Isten kegyelmi szeretetével szemben, hogy hatalmába keríthessen és átalakíthasson. Ez állandó megtérést tételez föl. A II. Vatikáni Zsinatnak az egyházzól szóló határozata szerint „bármilyen rendű-rangú keresztény ember meg van hívva a teljes értékű keresztény életre, a tökéletes szeretetre... A hívők a tökéletesség elnyerése végett vessék latba erőiket, melyeket Krisztus ajándékozásának mértéke szerint kaptak, hogy az Ő nyomában haladva, Őhöz hasonlóan és mindenben megtéve az Atya akaratát, szívvel-lélekkel Isten megdicsőítésére és a felebarát szolgálatára szenteljék magukat” (LG 40). A tökéletesség tehát nemcsak bizonyos kiválasztott réteg, elit dolga.

c) A tökéletesség eszmény és az is marad. Nem állapot, hanem a végső időig tartó, soha meg nem szűnő mozgás. Még a szentek is szenvednek életük folyamán tökéletlenségük miatt. Mivel minden tökéletességre törekvés az élő Krisztusba vetett hitből fakad, Ő a biztosítéka, hogy ez az út célhoz vezet.

Stephan Wisse

→ aszkézis, evangéliumi tanácsok, haladás, Krisztus követése, megtérés, növekedés, szent, szeretet

történetiség

Az a jelenségek kötege, amit főként az élet- és egzisztencia-filozófia (Dilthey, York von Wartenburg, Heidegger, Jaspers) és az általuk kiváltott egzisztenciális teológia (Bultmann) a történetiség fogalmával próbál magyarázni, emberi szempontból nézve nem más mint „az emberi szellem történeti létmódja” (Gadamer).

Ez a létezési mód ugyanis nem egy időtől és történelemtől nem érintett, változatlan lény létmódja; nem is egy örökkévaló lényé, akinek élete idő és történelemfölötti, s bizonyos értelemben magába foglalna mindent, ami létezik – azaz nem isteni létmód. Embervoltunk bölcséleti elemzése arra a felismerésre vezetett, hogy az emberi lélek földi létének kezdetétől annak befejeztéig az idő három dimenziójában (jelen, múlt, jövő), azaz történetileg létezik; csak úgy élhet, ha felhasználja a múltból hagyományozott örökséget és szabadon figyelembe veszi a jövő lehetőségeit.

A kinyilatkoztatott hit világosságánál egyedülálló, történetileg kibontakozó módon értjük meg azt, hogy a történetiség mindig és mindenütt az üdvösség és a kárhozat története. Így a „mai nap” felszólítását (MTörv 4,40; 5,3; 6,6; Zsolt 95,7), mely a bajból történt szabadulásra emlékezésből (MTörv 26,5-10) az eljövendő üdvösség várására hív fel, újra és újra meg kell hallani és követni kell (Iz 65,17-25).

Jézus magatartásának keresztény magyarázatánál döntő az idők teljessége (Mk 1,15; Mt 26,18), a „ma” (Lk 4,21; 5,26; 19,5.9; 23,43), s a múltban megígért és a jövőben beteljesülő istenország jelenléte (Mk 14,25; Mt 11,12; Lk 11,2.20; 17,21; vö. Zsolt 145,11-13). Szent Pál tanítja, hogy „most” érkezett el az igazságosság, a megigazulás, kiengesztelődés és az üdvösség ideje, és véget ért a múlt (Róm 3,26; 5,9.11; 8,1; 11,5.30; 2Kor 5,17; 6,2). De hangoztatja és kiemeli az Úr halálára való emlékezést és annak hirdetését, sőt az eljövételébe vetett remény fontosságát is (1Kor 11,23-26; Róm 8,24). Szent János külön kiemeli az „órárt”, mely eljött (7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1; 19,27).

A *történetiség* szó használata és a bölcséleti- teológiai *történetiség*-fogalom összhangra törekvő igyekezete a hatvanas évek után lecsillapodott. A felismerés azonban már visszavonhatatlan: a keresztényeknek nem szabad többé azt vallaniok, hogy a történelmiségből való visszahúzódnás által lelkibb életet élhetnek. A keresztény lelkiesség nem teheti meg, hogy gondolkodás nélkül élje a jelent, csak másolandó modelleket vegyen át a múltból és utópisztikus jövőről ábrándozzék. A lényegéhez tartozik, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében hittel, reménnyel, szeretettel vegyen részt az emberi lélek történeti létmódjának valóságaiban, szükségszerűségeiben és lehetőségeiben.

Helmut Riedlinger

→ idő, jövő, lét, létezés, múlt, világ

törvény

[-> *parancs*](#)

transzcendencia

A transzcendencia mint isteni tulajdonság azt jelenti, hogy Isten végtelenül felülmúlja a világot és az összes véges valóságot. Ez Isten végtelen létteljességéből, a semmiből való teremtésből, a teremtményekkel szembeni szabadságából és személyes voltából következik. Benne foglaltatik az immanencia is, amely mint isteni tulajdonság azt jelenti, hogy Isten mindenben benne van mint legbelsőbb titok.

Ha elhanyagolják az immanenciát, akkor a transzcendencia felfoghatatlan messzeségbe tűnik, ahol alig vagy egyáltalán nem érhető el már Isten, és az ateizmus veszélye fenyeget. Aki viszont a transzcendenciát iktatja ki, panteista elképzelésekben vész el. A kiegyensúlyozott középutat Szent Agoston szavai fejezik ki: „Isten bensőségesebb, mint a saját bensöm és magasabb, mint ami a legmagasabb bennem” (Vallomások III.6,11).

A transzcendenciát elsorvasztja a deizmus, ami azt vallja, hogy Isten megteremtette a világot, de tovább már nem törődik vele. Ezzel szemben manapság gyakran észrevehető a távolkeleti meditáció hatása alatt álló panteista, mindenben Istent látó hajlam.

A Ó- és Újszövetség és a kereszténység határozottan hirdeti az Isten transzcendenciáját, de egyedülálló módon összeköti vele az immanenciát azáltal, hogy minden Isten Fiának megtestesülése körül forog, és Isten dicsősége áthatja a világot. Transzcendenciája következtében Isten úgy mutatkozik előttünk, hogy ő a mi eredetünk és célunk, akitől mindent kapunk és aki felé törekednünk kell mindennel, amink van és amik vagyunk. Ebből adódik a tisztelet és a hála, aminek csúcsa az imádás. Egyúttal feltűnik Isten egyedülálló dicsősége, amely akaratunktól feltétlen engedelmességet vár. A transzcendenciából származó szeretet ébreszti föl szívünket, hogy mindenben és mindenek fölött szeressük Istent.

Johannes B. Lotz

→ áhítatos tisztelet, imádás, Isten, misztérium

transzcendentális elmélkedés

Megalapítója egy különös indiai guru: *Maharishi Mahesh* yogi. Működését 1956-ban Madrasban kezdte, hamarosan az USA-ba, majd Európába települt át és a svájci Seelisbergben állította fel legfontosabb központját. Ekkor az eredetileg vallásos beállítottságát tudományos alapokra helyezte.

Követőit mantra-elmélkedésre tanította, vagyis egy szótag vagy szó ajakkal történő, vagy néma ismételtetésére, amihez mintául az *om* istennév ó-indiai használata szolgál.

Közben a hangzásra figyelnek és nem a szó jelentésére. Állítólag mindenki egy saját hangzást kap a tanítójától, amit titokban kell tartania és nem szabad senkivel sem közölnie. Az elmélkedő naponta kétszer, reggel és este fél-fél órán át ismételteti a szótagját, lehetőleg lótusz-ülésben. Ha hűségesen kitart ebben, olyan összeszedettségre és a mélységre jut el, melyek megváltoztatják, és lehetővé teszik számára az isteni ősalap megközelítését.

Mivel a transzcendentális elmélkedésnek nincs semmi egyéb követelménye, mint könnyű utat szokták ajánlani. A kereszténységgel is összeegyeztethető, ha hozzájárul annak megelevenítéséhez; ellene szól viszont, hogy mantraként gyakran hindu istenneveket adnak. Újabban fantasztikus távlatokkal kecsegtetnek: az ember kreativitásának növekedésével, a bűnözés csökkentésével, világbékével, sőt a repülni tudással.

Johannes B. Lotz

-> elmélyülés, indiai lelkiség, mantra, transzcendencia

tudás, tudomány

A tudást a tudomány által lehet megszerezni. Az ismeretnek nem minden formája tudás. Az ismeret tágabb, a tudás szűkebb fogalom. Így a mindennapi életben sokféle ismeretet használunk anélkül, hogy tudományosan megalapoznánk, mert a gyakorlati életben erre az alapozásra nincs szükség. Hasonlóan érvényes a tétel: a művészet nem tudomány – holott gyakran mély belátásokat rejt magában. A meggyőződés Isten létéről, Isten hitbeli megismerése Jézus Krisztusban, a hirtelen, intuítív belátások, egy ember hitelének felismerése szintén nem tudományos ismeretszerzési folyamatok. Ennek ellenére a köznapi nyelvben nem különböztetjük meg a megismerést és a tudást.

Annak ellenére, hogy a legtöbb tudomány a bölcseléből származik, a bölcséleti megismerés sem azonosítható a modern értelemben vett tudással, mely a természettudományokkal megalapozott ismerettel azonos. Mindenesetre a bölcsélet fogalmilag meghatározott elméleteket gyárt és igényt formál arra, hogy önmagára reflektáló megismerés legyen, ami képes számot adni forrásairól és működéséről, de beleütközik az emberi megismerőképesség korlátaiba. A természettudományok mellett figyelembe vesz más ismeretforrásokat is, és nem konkrét tárgyakat vizsgál a megfelelő módszerekkel, mint a résztudományok, hanem a valóság egészével foglalkozik.

A tudományos megismerés az elméletképzés különböző módszereit alkalmazza – a megfigyelést, a kísérletezést és az új igazságoknak a régi ismert tételekből való kikövetkeztetését – s általános érvényességre és objektivitásra törekszik. Logikájában olyan előzetes alapelvekre és alapfeltételekre támaszkodik, amelyekre maga többnyire már nem reflektál. Mivel ezek le is határolják egy tudomány látószögét, érthető, hogy a tudomány a valóságnak csak részleteit tudja feltárni, amelyeket más részletekkel kell kiegészíteni. Amikor egy tudomány azt gondolja, hogy felfogta az egészet, naiv és egyoldalú világnézetté torzul.

A modern tudomány erősen szakosodott: egy-egy szakterület részleteit kutatja. Ezáltal ért el igen nagy eredményeket, de az ismeretek beláthatatlan bősége miatt elveszítette az átfogó összefüggések látását. Gyakran arra hajlik, hogy megismerésvágyát a valóság ember által irányítható szempontjaira korlátozza. Ha a tudományos megismerés újból meg akarja találni méltó helyét az emberi egzisztencia egészében, ismét érvényesítenie kell a megismerés és a tapasztalat más módjait. Ez csak egy olyan lelki kultúra kereteiben történhet, amely képes hordozni a valóságnak az emberi beavatkozás számára meg nem közelíthető perspektíváit. A szellemtudományoknak nagy szerepe van ebben amiatt, hogy a történelem különféle korszakaiba nyúlnak vissza, a hagyománnyal kerülnek kapcsolatba és elfelejtett lehetőségeinket keltik életre. A természettudományok is részesedhetnek a kultúrában, ha nem uralkodó tudománynak tekintik magukat, hanem a természetet önmagáért tanulmányozzák.

Georg Scherer

→ bölcsesség, értelem, gondolkodás, igazság, megismerés, tanulmány, teológia

tudomány

[-> tudás](#)

tudattalan

A *tudattalant* mint szakkifejezést elsőként E. Plattner, Chr. Wolff tanítványa honosította meg. Az ókor idea-tana (Plátó, Sztoa, Plotinosz, Szent Ágoston: ösképek, archetípusok) és a középkori ismeretelméletek már utaltak a megismerés tudattalan előzményeire. Eckhart Mester a lét dinamikáját hangsúlyozta, s a lélek mélyéről és a fogalmakkal megfelelően le nem írható legmélyebb benső élményről beszélt. Mégis egészen az újkor kezdetéig hiányzik a tudattalan–tudatos fogalompár megfelelője.

Descartes szerint az ember lényege az, hogy *ens cogitans, conscium sui*, 'öntudatos, gondolkodó lény'. Mivel a *conscientia*, a 'kísérő tudás' (lelkiismeret) hozzátartozik minden emberi cselekedethez, állítja, hogy a lélekben semmi olyan nem történik, ami az emberben nem tudatos. Ennek következtében a racionális tudatpszichológia azonosítja a lelkit a tudatossal. G. Herder, Kant és a romantikusok szembefordulnak ezzel. C. G. Carus szerint a tudattalan a tudatos lelkiélet megismerésének a tulajdonképpeni kulcsa. F. Schopenhauer és E. v. Hartmann a tudattalan fogalmát kibővítette annak metafizikai alkalmazásával.

A döntő fordulat és a fogalom sajátos újrafogalmazása 1896 és 1900 között Sigmund Freud munkássága révén történt. A hisztéria magyarázatának első kísérleteinél dolgozta ki az *ellenakaratról* és a *második tudatról* szóló elméletet, amit később pontosított és *tudattalannak* nevezett. A hipnotikus vizsgálatok már megmutatták, hogy vannak tudattalan elképzelések és elhatározások, de azt is, hogy a statikus leírást dinamikus szemlélettel kell kiegészíteni: a tudattalan eszme ugyanis működni kezd. A tudattalan lelki folyamatok, melyek nem követik a tudatos lelki élet szabályait, befolyásolják a magatartást.

Freud a tudattalan világ törvényszerűségeit az álmok fejlődésében vizsgálta közelebbről. Egy elsődleges folyamatról beszél, amit az élvezet elve irányít, ami – a másodlagos, tudatos, logikus-racionális tiltakozások ellenére – ellentmondásokat fogad el és – az esetleges asszociációktól félrevezetve – jelentéseket torzít el, sűrít vagy szimbolizál.

Descartes emberképével ellentétben Freud azt hangoztatja, hogy minden lelki dolog a tudattalانبól fejlődik ki. De nem minden tudattalan tudatosul. Ennek értehetővé tételére alkalmazza Freud a *tudatelőtti* fogalmát. A tudatelőtiben ellenőrzés folyik, ami eldönti, hogy mi válhat tudatossá.

A tudattalan–tudatelőtti–tudatos rendszer első modellje után Freud később 1920 és 1923 között kifejlesztette a második modellt: az *az-én-felettes én* rendszerét. A tudatos és tudattalan közötti határok ismét elmosódnak. Az én és a felettes én is a tudattalانبól származik, és részben tudattalanok. Az *az* jelenti a személyiség ösztönpólusát, a tulajdonképpeni tudattalant; az *én* áll tudatosan szembe az *az* és a külvilág impulzusaival, míg a *felettes én* a tiltó szülői hatalomból származik és kiegészítő kritériumokat szolgáltat a tudattalانبól feltörő tartalmak és impulzusok megengedésére, illetve visszautasítására.

Ezt a rendszert egészítette ki és javította C. G. Jung. Freudnak a *kollektív tudattalanra* tett utalásait tanná fejlesztette és pozitív funkciót tulajdonít neki. Jung szerint nemcsak egyedi tudattalan létezik, hanem „a pszichikai működésnek örökölt lehetőségei is vannak”. Ezt az állatok ösztönéhez hasonlította. Szerinte a tudattalanban vannak olyan erőközpontok, amelyek az ember életét megváltoztatni képes hatékony képeket, *archetípusokat* raknak össze. Ezeknek kiegészítő, szabályozó és kiegyenlítő hatása van a lélek életére.

Míg Freud elmélete az erkölcsi felelősség, a szabadság és a bűnösség vitájában volt nagyjelentőségű, a kollektív tudattalan és az östípusok elmélete mindenekelőtt a vallástudományt és a szűkebb értelemben vett teológiát befolyásolta. Jung vallási szimbólumokat, mítoszokat, meséket, de dogmatikus elképzeléseket is összehasonlított az ismert östípusokkal. Hasonló módon próbálkozott néhány teológus is (Drewermann) biblikus elbeszélések, képek, hasonlatok megvilágításával östípus-tartalmuk megfejtése révén.

Az ember nincs tehetetlenül kiszolgáltatva a tudattalannak. A pszihoterápiának lényeges szerepe van abban, hogy tudatosítsa, feldolgozza és megválaszolja a tudattalant. A tudattalan létező valóság, korlátozza ugyan a szabad elhatározást, de nem szünteti meg.

Josef Schwermer

→ álom, lélek, ösztön, pszichológia, rossz, szimbólum

türelem

A türelem az őskereszténységben a hitbeli helytállást és kitartást jelentette az istenellenes hatalom, a Római Birodalom életveszélyes fenyegetései közepette. Az első keresztényeknek *állandó szorongatásban kellett élniük*, ami objektíven elnyomásban, szubjektíven félelemekben nyilvánult meg. A türelem az az állhatatosság, kitartás, amit a „lélek gyümölcseinek” (Gal 5,22) tapasztaltak. „Tudjuk, hogy a szenvedésből türelem fakad, a türelemből kipróbált erény, a kipróbált erényből reménység” (Róm 5,3). Az apokaliptikus félelemből a krisztusi reményhez vezető út a bátorságon és az ellenállóképességen át vezet. Az üldöztetésben való helytállás, kitartás és a tudatos ellenállás jellemezte a keresztényeket egy halál után vágyakozó gondolatvilágban. A türelmet mint az ellenállás magatartását meg kell különböztetni a sztoikus érinthetlenségtől (ataraxia) vagy a szenvedést nem vállaló alkalmazkodástól (apátia).

Az Egyház történetében a türelemről tanítók sokszor figyelmen kívül hagyták ezt a történeti háttérrel. A türelmet a jogtalanság áldozatainak – a rabszolgáknak, a nőknek és a szegényeknek – ajánlották, hogy a jogtalanságot tiltakozás, harag vagy bosszúállás, de mindenekelőtt a megszabadulás reménye nélkül tűrjék. A türelem e félreértett lelkiségének története, mely a türelmes Jóbnaál kezdődik és a *Tamás bátya kunyhójának* hőségig tart, kifejezetten ellenkezik a Szentírás világos tanításával és a vallásos ellenállás hagyományával (Gandhi, D. Bonhoeffer, M. L. King, Ita Ford).

Az Újszövetség sem gondol a személyes szenvedés elfogadására és az erőszakos körülményekhez való alkalmazkodásra. A keresztények életmódjuk, a pénzzel és a hatalommal való eltérő bánásmódjuk miatt kerültek szembe az államhatalommal, éppúgy, mint a mai keresztény ellenálló csoportok. Számukra a türelem nem a szenvedés elkerülésének stratégiáját jelenti, hanem azt, hogy kitartanak a szenvedésben és nem engedik, hogy szívükből kimanipulálják az igazság utáni éhségüket. Jelmondatuk: „Türelmesek legyetek az ellenállásban és bízzatok Isten hatalmában!” – a *Róm 12,12*-nek felel meg. A keresztény türelem forradalmi állhatatosság, tévedhetetlenség a szegényekért való kiállásban, akiknek példája Krisztus, hogy a tehetetlenség kétségbeeséséből mi is türelmes kitartással találjunk rá a reményre.

Dorothee Sölle

→ apátia, ellenállás, erények, félelem, fölszabadítás, helytállás, igazságosság, Lélek gyümölcsei, remény, szenvedés

U

Újszövetség

Újszövetségnek nevezi az Egyház és a keresztény teológia a korai kereszténység 27 könyvének gyűjteményét, melyeknek rendkívüli jelentősége van a Jézus Krisztus küldetéséről, tanításáról és történetéről, illetve az apostolok hitéről szóló tanúskodásban, s ezért kánoni rangjuk van. Az Ószövetség könyveivel együtt, mint ezek beteljesítő kiegészítése alkotja a Szentírást, Isten történelemben kinyilatkoztató szavának megtestesülését. Az Újszövetség őrzi a Jézus Krisztusban történt eszkatologikus kinyilatkoztatást (Zsid 1,1), amit az Egyház mint ilyet fogad el és élő hagyományként ad tovább.

1. *Az újszövetségi tanúskodás egysége és sokfélesége.* Az Újszövetség az Úr és apostolainak útmutatását adja a keresztény hithez és élethez (már Pál apostol így tesz különbséget a Kúriosz, az Úr Jézus Krisztus parancsai és a maga apostoli tekintélyéből származó, az egyházközségekhez intézett utasításai között: 1Kor 7,10. 12.25.40). Mindkét szó – az Úr és az apostoloké – a kánon alapanyaga, amint az az ősegyházban a II. század óta kialakult. A négy evangéliumban – Szent Máté, Szent Márk, Szent Lukács, Szent János könyveiben – az egyház Urának szavát olvassa és hallgatja. A többi írás (ApCsel, Pál levelei, Zsidó levél, Katolikus levelek, Jelenések) az apostolok tanúságtételét közvetíti. A *Kúriosz* és az *apostolok* megkülönböztetése egyúttal lehetővé teszi, hogy teológiai szempontból az Újszövetségnek mint *Isten szavának egységéről* beszéljünk, nevezetesen *Jézus* igehirdetéséről az evangéliumokban és a *Jézusról*, a *Krisztusról* szóló igehirdetésről a többi apostoli írásban.

Emellett korábban sem hagyták figyelmen kívül – ma pedig a történetkritikai kutatások hatására főleg nem mellőzhető –, hogy további megkülönböztetéseket kell tenni irodalmi, keletkezéstörténeti és teológiai szempontok szerint. Így a négy evangélium mindegyikének sajátos teológiai súlya van. Az újszövetségi írások együttesen a központi Krisztus-hithez kapcsolódva sok kifejezésformát és teológiai hangsúlyt mutatnak.

Rendkívül hatásosan mutatkozik meg mindez a Krisztus-neveknél, melyekkel az őskeresztények Jézus küldetését, művét és személyének titkát próbálták megragadni. Az *Isten Fia* és a *Kúriosz* neveket az Újszövetség általánosan használja, ellenben az *Emberfia* elnevezés, ahogy Jézus nevezi önmagát, – egyetlen hely, az ApCsel 7,56 kivételével – kizárólag az evangéliumokban szerepel. A Zsidó levél ugyancsak egyedülálló *főpap-krisztológiája* felülmúlja a megelőző krisztusismeretet és a hitnek nagyon jelentős teológiai rétegébe emelkedik, amelyben Jézus megváltó tettének égi és földi dimenziói maradandóan egyesülnek.

Az újszövetségi szent könyvekben ránk maradt különböző értelmezésekből nem állt össze egységes teológiai kép, hanem az egyetlen „Jézus-titok” (Schürmann) olyan különböző megközelítéseit látjuk, melyek egybehangzó tanúságot tesznek Jézus egyetlen evangéliumáról.

2. *Az újszövetségi Szentírás használata.* Az Egyház története során többször változott már a liturgiában a szentírási szövegek használata, de az Újszövetségnek következetesen kiváltságos szerepe volt. A II. Vatikáni Zsinat új olvasmányrendje közismerten bőségesebb válogatás a szentírási szövegekből – az Ószövetségből is, de főleg az Újszövetségből. Ennek célja, hogy „Isten egyetlen igéjének gazdagsága” jobban érvényesüljön. Azt azonban nem szabad várni, hogy önmagában a bőségesebb olvasmányanyag vagy egy mechanikusan alkalmazott elosztási elv, például a *lectio continua*, a 'folyamatos olvasás' a hétköznapi

olvasmányoknál eleve elmélyít Isten Igéjének megértésében. Rendkívül fontos a megbízható szövegmagyarázat és a homília.

Az intenzív Szentíráshoz fordulás fokozottan szakszerű megközelítést követel. Alapelvként le kell szögezünk, hogy a Jézus Krisztusban hozzánk intézett isteni szónak a hallgatóban vagy olvasóban nem egyfajta jóhiszemű intellektuális becsületesség és „elfogulatlanság” a megfelelő ellenpólusa, hanem a Szentlélek által ébresztett hívő érzék. A hit mindenesetre nem teszi feleslegessé az egzegézis által kifejlesztett *értelmezési szabályok* alkalmazását, hanem azok hozzásegítenek az áthagyományozott tartalom szakszerű megértéséhez.

A magyarázat alapszabálya, hogy a biblikus szöveget a mindenkori keletkezési szituációnak megfelelően kell értelmezni és a tartalom szerző szerinti szándékát kell kiemelni. Egyúttal a Szentírás szövegét a mai (tényleges és lehetséges) hallgató helyzetével kell kapcsolatba hozni. Így jön létre az a kölcsönös kérdés-felelet kapcsolat, amiből kialakulhat a hallgató következetes magatartása és tevékenysége. Az Újszövetség Krisztushirdetése ezek szerint nem az ige mai hallgatójának igényéből vagy helyesléséből fakad, nem is a biblikus hagyomány véletlenül működő szempontjából, bármennyire is tisztelni kell a hallgatás és a tevékenység spontaneitását. Az egzegetikusan közvetítésnek sokkal inkább ahhoz kell hozzájárulnia, hogy a résszpontokkal kapcsolatos érdeklődés kielégítésekor Isten Jézus Krisztusban történt kinyilatkoztatásának *egészét* is érzékeltesse és ahhoz igazodjék. A Szentírás hallgatásából így elmélyült megértés és (remélhetőleg) annak megfelelő tevékenység is alakul ki.

3. *Az Újszövetség és a spiritualitás.* Bármilyen normatív jelentősége van is az Újszövetségnek az egyház hitében és a keresztény hitéletben, ezzel még korántsem merül ki tartalmának spirituális jelentősége. Az újszövetségi írások nemcsak tájékoztatnak, hanem egyúttal Jézus személyének és történetének megismerésére és utánzására és ezáltal *a hit spiritualitására és Jézus gyakorlati követésére* ösztönöznek.

Ilyen szempontból a *tanítványok* az evangéliumokban példaképekül szolgálnak a keresztények hite és élete számára, bár kezdetben inkább ellenpéldák, mert nem értették Jézust, akinek messiásvolta halála és feltámadása előtt még rejtve volt előttük. De még kudarcaikban és „kicsinyhitűségükben” (Mt) is megmaradt meghívásuk Jézus követésére. Igazában húsvét után kezdik követni Jézust a Szentlélek erejéből, akit a megdicsőült Úr az Atyától küld, és Ő lesz a hajtóereje az őskereszténység egyházközségeiben megélt spiritualitásnak. Az ApCsel 2,42-47 és 4,32-37 úgy írja le az ősegyházat, mint amit a hithez való hűség és a közösség jellemez, melyben „senki sem szűkölködött” (4,34).

Szent Pál ezen túl a hit kiváló tanúja lesz, azé a hité, amely áttör a kezdeti egyházközségek keretein és világot átható mozgalommá válik. A keresztények hite és tanúskodása kihívó erő lesz a világ számára. Az újszövetségi írások nyomán követik és számtalan példával mélyítik el azt, amit a hit példászerű spiritualitása a korai kereszténységben meglátott.

Karl Kertelge

→ evangélium, feltámadás, hallás, hegyi beszéd, húsvét, Isten Igéje, Isten uralma, Krisztus követése, lelki szentírásolvasás, liturgia, Ószövetség, pünkösd, zsolozsma

unalom

Az *unalom* negatív érzelmi állapot; egy személlyel, tárggyal vagy cselekvéssel kapcsolatos öröm és érdeklődés megszűnése. Ennek megfelelően az *unalmas* jelző a kedvetlenséget, belső ürességet kiváltó személyeket, tárgyakat és cselekvéseket illeti.

Így például ha valaki részt vett a liturgiában és azt unalmasnak mondja, akkor nem a hosszúságát bírálja, hanem a nem érdekes formáját, függetlenül attól, hogy tud-e felsorakoztatni meggyőző érveket vagy sem. Csupán azt akarja kifejezni, hogy nem tudja osztani a zsoltáros véleményét, aki örömét találta abban, hogy az Úr házába mehet (Zsolt 122,1).

Ha lexikonokban vagy konkordanciákban keressük az unalom szó alatti szentírási helyeket, nem találjuk. Sem az Ó-, sem az Újszövetségben nem fordul elő az unalom szó, a tartalma azonban ismert jelenség. Megszámlálhatatlan azok serege, akik untatják egymást, de Jahve hitében is unatkoznak, s ennek következtében a maguk útját járják. Az unalom a vallásos életben azt az ürességet jelenti, amit az ember Istennel kapcsolatban érez.

Az unalom pszichikai felépítése szerint sokféle formában és fokozatban mutatkozhat meg, skálája a mindennapos elégedetlenségtől a kedvetlenségen át az életundorig terjed. A vallásos unalom ennek megfelelően hasonlóan sok formát ismer: az imádság közben érzett kedvetlenség és a már Isten említésére megnyilvánuló kifejezett ellenkezés között az unalom egész világa húzódik.

Majdnem minden korszak vallja, hogy az unalom és az üresség az ember ismertetőjele. A kereszténység történetén vörös fonalként húzódik végig a vallási kedvetlenség. A lelki élet lendületének hiánya és a hanyagság, a hit követelményeivel szembeni kényelem még a szerzetesrendeket sem kímélte meg. A lelki restség már az első keresztény századokban is félelmetes „szerzetesbetegség” volt. De lehet, hogy már „prófétabetegségként” is ismerték. Mindenesetre a Prédikátor könyvének szerzője is fájdalmasan panaszolja: „Odáig jutottam, hogy nevemet átengedtem a kétségbeesésnek amiatt a fáradozás miatt, amit magamra vállaltam a nap alatt” (Préd 2,20).

Úgy látszik, az unalom mint vallási kedvetlenség *időtálló*. Mindenkét elérhet. Ha az unalom értelemvesztés, akkor fölébe kerekedni vagy gyógyítani csak új értelemadással lehet. Mellékes kérdés, hogy ez szóval, felvilágosítással, tanáccsal történik-e, vagy valamilyen fontos munka elvégzésének megbízatásával.

Az unalom a mai zaklatott, agyonhajszolt, önmagától elidegenedett ember számára gyógymód is lehet, amennyiben a betegség vagy a gyógyítás alatt rákényszerül, hogy szembesüljön önmagával és sorsának irányítását a maga kezébe vegye. A vallási unalom és kedvetlenség leküzdéséhez feltétlen szükség van mások bátorítására és segítségére is. Ennek elfogadása azonban már egyéni feladat.

Ehrenfried Schultz

→ apátia, buzdítás, értelem, lustaság, rezignáció/kétségbeesés

Úr angyala, Angelus

Naponta háromszor, reggel, délben, este szólítja a híveket a templomtornyok harangszava a megtestesülés titkáról elmélkedő imádságra: Az Úr angyala köszönté a Boldogságos Szűz Máriát... (latinul: Angelus Domini...). Húsvéti időben helyette a húsvéti Mária antifonát, a *Regina caelit* imádkozzuk. Az esti harangszó után megcsendül a lélekharang is, hogy a megholtakért való imádkozásra figyelmeztessen.

A harangszó eredetileg a zsolozsmára hívott a templomba, s figyelmeztette azt, aki nem tudott elmenni, hogy ott, ahol van, a maga helyén csatlakozzék az Egyház imájához. A hajnali harangszókor a Laudes feltámadási kórus jellegének megfelelően a húsvéti *Regina caelit* imádkozták; az esti harangszó a vesperás középkori felfogása szerint az angyali üdvözletre emlékeztetett, ekkor imádkozták és imádkozzuk ma is az Úr angyalát.

A déli harangszó eredetileg csak pénteken volt szokásos, az Úr kereszthalálára figyelmeztetett és a *Tenebrae* responzóriumot imádkozták. 1457-ben az előző évben kivívott nándorfehérvári győzelem emlékére rendelte el a pápa a naponkénti déli harangszót.

Ezeket az imaidőket a XVII. században egységesítették az Úr angyala imádkozásával, de hozzáfűzték a *Kérünk, Uram, önts lelkünkbe* könyörgést. Napi háromszori imádkozása segít a mindennapok megszentelésében.

Rupert Berger

→ angyal, imádás, zsolozsma

Úrnap

A XII. században megváltozik a nyugati kereszténység Krisztushoz és az Eucharisziához fűződő kapcsolata. A tekintet már nem annyira a feltámadt Üdvözítőre szegeződik, aki a mennyi dicsőségből lép hívei közösségébe, hogy áldozatában az Atyához vezesse őket: a jámbor érzélem az *emberré lett* Isten Fiával szeretne találkozni, aki köztünk lakik. Nagyobb figyelemmel fogadták a kortárs teológia tanítását, mely szerint a kenyér és a bor színében az átváltoztatás erejéből nemcsak az Úr teste és vére van jelen, hanem maga Krisztus: húsával és vérével, testével és lelkével, istenségével és emberségével. Hogy ebben a formában látható legyen, az ostyát az átváltoztatás után felmutatták, átlátszó fali szekrénykében (szentségházban) őrizték, kitették a szentségmutatóban (monstranciában), a virágvasárnapi és nagycsütörtöki körmeneten pedig megmutatták a világnak is. A figyelem kizárólag a kenyér színére irányult, mert csak az ostyát lehetett megmutatni, a kehelyben lévő bort nem. Az új ájtatosság végül az Úr testének ünnepe körül sűrűsödik össze. Úrnapját a húsvéti idő utáni, vagyis a Szentháromság-vasárnapot követő csütörtökön ünnepli az Egyház, amihez az indíttatást *Lüttichi Szent Julianna* szerzetesnő 1209-ben történt látomása adta.

Az ünnep csak az 1311/12-es *viennai zsinat* után lett általánossá és a nép valószínűleg a szentséges körmenet miatt fogadta el. (A legrégebb adat: 1277 Köln, 1286 Benediktbeuern.) A keresztjáró napok elemeire épülő körmenet azóta is kedvelt: a négy világtájnak megfelelően négyszer áll meg a körmenet, és a négy evangélium egy-egy részletének felolvasása után szentségi áldás van.

A kenyér színében jelenlévő Úr tisztelete ma már nem válik el annyira a Jézus rendelete szerinti szentmisétől (Eucharisztia-ünnepléstől), mint a középkorban. Az Egyház mindig ragaszkodott ahhoz, hogy az Eucharisziát állandóan őrizték, hogy a haldoklók, betegek és a másként akadályozottak (pl. rabok) szentmisén kívül is magukhoz vehessék. Ettől a szentségház előtti imádás sem tekinthet el; azt az Urat köszönti, aki arra vár, hogy táplálékul magunkhoz vegyük. Az Úrnap központjában továbbra is az oltárnak kell állnia, amelyen a közös hálaadás során Krisztus teste és vére ételünk és italunk lesz; hozzá képest csak másodlagos a jelentősége a körmenetnek, amelyben Isten zarándok népe hálás örömmel viszi az Úr testét és vérének munkája és lakása színhelyeire, mert az mindenki számára a bizalom forrása és tápláléka szeretne lenni.

Rupert Berger

→ Eucharisztia, hála, imádás, istendicséret, tisztelet, zarándok

út

1. *Általános szimbolika.* Az *út* szónak különféle jelentései vannak. Jelentheti a megtett utat vagy útszakaszt, de azt a többé-kevésbé tervszerű haladást vagy eljárást is, amivel az ember tesz, megismer vagy megvalósít valamit. Innen már csak egész kis ugrás kell az út képével összekapcsolt különféle átvitt értelmezésekhez. Így az út olyan nagyon emberi szimbólum, mely szorosan összefügg lét-tapasztalatainkkal. Az út-elképzelés közel áll mindenhez, aminek kezdete és vége van. Ez mindenekelőtt életutunknak a születés és a halál által határolt egészére, de sok-sok apró szakaszára is vonatkozik. Az út-motívum újra és újra megjelenik csoportok és egész népek sorsában, sőt az emberiség történelme folyamán is. Az emberiség egyetlen nagy útjába torkollik sok-sok egyéni élet ösvénye.

Az út/válaszút-gondolat az ember etikai ábécéjéhez is hozzátartozik. Mihelyt a szabadság feladatának és tétének fogjuk fel az életet, az ember a választás és döntés helyzeteiben találja magát. Ismerős példa erre Herkules a válaszúton, akinek választania kell a bűn kényelmes és az erény meredek útja között. Ez egyúttal a foglalata a mindig időszerű, régi bibliai kérdésnek: „Hogyan tartja tisztán az ifjú útjait” (Zsolt 119,9). Az életre és a magatartásra vonatkozó számos szabály szereti sematizálva szembeállítani e két utat. Ennek bibliai példái: „a bűnösök vagy gonoszok” és az „igazak útja” (Zsolt 1), az „egyenes” és a „görbe út” (1Sam 12,23; Zsolt 107,7; 125,5), az „igazság” és a „hazugság útja” (Zsolt 119,29); az „igazságosság” és a „jogtalanság útja” (Tób 4,5; Péld 12,28). Az út jelképezi az ember életét; értékelésének és összehasonlításának alapja Isten akarata.

Az út szimbolikája mélyen belenyúlik a vallás életterébe is. Vallástörténetileg jelentős a lélek utazásának vagy fölemelkedésének elképzelése az istenség világába. Ezt az utat gyakran a megismerésre, a bölcsességre, az igazságra vagy a halhatatlanságra vezető út képével ábrázolják. A maga módján találja meg az út eszméjét a buddhista tanítás a szenvedés megszüntetésének nyolcas ösvényében, vagy a *tao* tanításában, ami maga is *utat* jelent. Hasonlóan tanítja a hinduizmus a megismerés, cselekvés és önátadás által történő szabadulás útját. Jellemző a vallásalapítókra, hogy egyfajta út hirdetőiként vagy tanítóiként lépnek föl.

Nem lehet figyelmen kívül hagyni az út szerepét a filozófiában és a teológiában. Az út jelképezi a gondolkodás mozgását, folyamatát, kiinduló és célpontját, eszközeit és módszereit, eszköztárát és az eszközök felhasználásának szabályait. A keresztény teológia Isten megismerhetőségéről szóló tanítását az *istenbizonyítás útjai* címszó alatt foglalja össze. A filozófia nem is egyszer határozta meg önmagát úgy, hogy *út* az igazsághoz, a nyelvhez, a valósághoz, a léthez és az abszolútumhoz.

Ha meggondoljuk, milyen szerteágazóan használjuk e szót, megsejtünk valamit abból az átfogó jelentésből, ami az út titkában és szimbolikájában rejlik, s amit M. Heidegger a taoval kapcsolatban így fogalmazott meg: „Talán az *út*, a *tao* szóban rejlik a gondolkodó kijelentés minden titkának titka, feltéve, hogy képesek vagyunk hagyni, hogy ezek a nevek visszatérjenek a maguk kimondhatatlanságába... Minden út” (Unterwegs zur Sprache, 198).

2. *Biblikus távlatok.* A Szentírásban vannak olyan nagyon sokrétű kifejezések, melyek az út fogalmával érthetők meg. A bölcsesség irodalmában az út az ember, az emberi élet és magatartás titokzatosságának fogalma: „Három dolog van, amit csodálatosnak látok és négyet sehogysem tudok megérteni: a sasnak útját az égen, a kígyó útját a sziklán, a hajó útját a mély tengeren és a férfi útját az asszonynál” (Péld 30,19). Az Egyiptomból a Vörös-tengeren és a pusztán keresztül Kánaánig vezető út Izrael számára meghatározó volt: „Az Úr nappal felhőoszlopban haladt előttük, hogy mutassa az utat, éjjel pedig tűzoszlopban, hogy világítson nekik. Így éjjel-nappal vonulhattak.” (Kiv 13,21; 15,22-17,16; MTörv 1,31; 2,1; Neh 9,12.19; Bölcs 18,3). Ez az út Izrael számára *az út* lett, melyet a népnek mélyen szívébe és emlékezetébe kellett vésnie: „Gondolj az egész útra, amelyen az Úr, a te Istened negyven

éven keresztül vezetett a pusztában” (MTörv 8,2). Itt – miként a babiloni fogságból és a szétszóratásból való hazatérésben is – Isten vezető keze válik láthatóvá (Iz 40,3; 57,14; Jer 50,40).

Izrael e nagy út-történetét sok kis példa értékű út-történet jelzi előre. Gondoljunk ebben az összefüggésben Ábrahám történetére (vö. Ter 12,1-25,11), Jákob hosszú vándorlására (28,1-35,29), József sorsára az idegenben (37,12-45,28), Jákob családjának Egyiptomba költözésére (46,1-50,26). Az üdvösségtörténet fontos alakjai vannak állandóan úton: Mózes, Józsué, a bírák, Saul, Dávid, a próféták, Illés és Elizeus.

Ezek az utak sohasem csupán emberi utak, Isten az emberekkel együtt járja és a maga útjának mondja őket. Bennük visszatükröződik Isten sajátossága, ezek az utak titokzatosak, emberfölöttiek, rejtettek és áttekinthetetlenek (Kiv 33,13, Jób 26,14). Isten útjai átfogják az Ő akaratának, tervének, cselekedetének és működésének egészét, de legfőképpen üdvözítő művét (Zsolt 103,7; 145,17; Péld 8,22; Iz 58,2), a teremtést és a történelmet. Isten ismeri a természet erőinek útját, tudja a helyes utat, s tanácsadóra sincs szüksége. (Zsolt 18,31; 77,14; 145,17; Jób 28,23; 38,19.25). Vakmerőség volna az ember részéről, ha ismerni akarná útjait.

Isten útjai azok is, amelyeket az ember számára jelöl ki. Isten útján járni annyi, mint a parancsolatokban, jogokban, rendelkezésekben lefektetett akarata szerint cselekedni. Az isteni jog az „Úr útja” (Jer 5,4). Az ember alaphelyzete Isten útjaival vagy parancsaival szemben az önigazolás („Hiszen az Úr útjait követtem, nem fordultam el Istenemtől”, Zsolt 18,22) és a kérés („Uram, mutasd meg ösvényedet”, Zsolt 27,11) között ingadozik. Az Isten útjaival kapcsolatos magatartásban az emberi kudarcok hosszú láncolata is megnyilvánul, amely az út nem követésétől (Mal 2,9) és nem ismerésétől (Jer 5,4) a helytelen út választásán át (Iz 59,8; Péld 10,9) a gonoszságig (2Kir 17,13) és az istentelenségig ér el (Ez 3,18).

Az Ószövetség szóhasználatát az Újszövetség a következő új hangsúlyokkal egészíti ki:

a) Az út szigorúan istenközpontú valóság. Minden út, még az üdvösségtörténet – Izrael és az Egyház kapcsolatában látható – összekuszálódott ösvényei esetében is Isten fölfoghatatlan szeretetének és irgalmának útjáról van szó (Róm 11,33); minden más úton ennek kell hatnia és látszania.

b) Az út meghatározó módon hozható kapcsolatba magával Jézussal. Keresztelő Szent János föladata, hogy előkészítse az Ő útját (Lk 1,76; 3,4). Jézus életét és működését az út foglalja keretbe, egész életében úton van. Ez az út a Galileából Jeruzsálembe vezető úttal ér véget. Útközben tanít és csodákat tesz, egészséget és üdvösséget ad az embereknek. Csak az Ő útján járva lehet Őt követni. A hegyi beszédben Jézus világosan megmutatta az üdvösség és a kárhozat útját (Mt 7,13). Szent János evangéliuma kielezi és abszolúttá teszi ezt a vonalat, amikor abszolút értelemben szól Jézusról, az *Útról*. Jézus úgy nyilatkoztatja ki magát a barátainak, mint az igazi és egyetlen út az Atyához: „Én vagyok az Út, az Igazság és az Élet; senki sem juthat el az Atyához, csak általam” (Jn 14,6). Jézus határozza meg, hogy mit jelent az út. Nélküle nincs többé út. Nemcsak tanít az útról és mutatja az utat, *Ő maga az út*. Ennek alapján nevezheti a Zsidó levél vezérnek, hírnöknek, teremtőnek és beteljesítőnek a hit útján (2,10; 6,20; 12,2).

c) A *Krisztus az út* tétellel szorosan összefügg egy másik út-motívum. Eszerint a keresztény közösség és igehirdetés „az út”, „az új út”, „az üdvösség útja” (ApCsel 16,17), „az Úr útja” (18,25), „Isten útja” (18,26). Emögött olyan tapasztalatok húzódnak meg, melyek a hit újdonságát és erejét bizonyítják, és képessé teszik az embert arra, hogy minden mást háttérbe szorító módon éljen. A keresztény életút előtt elhalványul minden más út.

d) A hívő elsősorban a szeretet útján jár. Az *IKor 12,31*-ben Szent Pál apostol egy olyan – a többi karizmánál értékesebb – útról beszél, amely minden más út fölött áll: a szeretet útjáról. Ez olyan életmódot jelent, amelyet teljesen a szeretet hat át és amely minden vágyát a lélek adományainak rendeli alá (IKor 14,1; Fil 2,1). A szeretet útja konkrétan magának

Krisztusnak az útja, az út Krisztusban (vö. 1Kor 4,17). A Krisztushoz hasonló vagy Krisztus szerinti élet mintegy a keresztény életút foglalatosa.

3. *Lelkiségi vonatkozások.* Az út-gondolat spirituális tartalmát az alábbiakkal lehet megvilágítani:

a) Az út ma kedvelt hasonlata az ember saját életének és magáralálásának is. Csak kereséssel, küzdelemmel és kérdezővel találja meg az ember az utat a saját énjéhez. Ez annyit jelent, hogy vállalnia kell az aggodalmakkal, belső feszültségekkel és vitákkal teli utat; harcolni kell a szétválasztásért és a tisztázásért. De a saját út kereséséhez hozzátartozik a magunkkal hozott különféle *örökségekkel* való szembenézés is: képességeink, korlátaink, környezetünk és meghatározottságaink, feladataink és kapcsolataink tudomásulvétele, a járhatatlan utak elhagyása és a felelősség vállalása önmagáért és az életért minden következményével együtt.

Csak a maga útját járva juthat az ember önmagához. Még ha vannak is útitársak, segítő útmutatások és ismeretek, az utat végül is magának kell végigjárnia. Az út hozzátartozik a lélek és a szeretet szabadságának kalandjához. Ez az oka annak, hogy a Szentírás szerint az ember nem maga határozza meg az útját, és magától nem is ismeri, hanem engednie kell, hogy megmutassák útját és megtanítsák, hogyan járjon rajta.

b) A bibliai út- és hittapasztalat Istene „az út és a vándorlás Istene”. Ez a megjelölés összefügg a hit útélményével. Isten a saját utunkon közeledik hozzánk: találkozik az emberrel, útjára állítja, feltárja előtte az utat és el kíséri az úton. Az út jelképében a hívő mintegy kulcsot kap Isten és a maga titkának feltárásához, mert benne felvillan valami Isten szabadságából, szuverenitásából, szellemiségéből és személyiségéből.

Christian Schütz

→ búcsújárás, döntés, élet, fölemelkedés, hit, idő, igazság, Isten akarata, isteni gondviselés, kivonulás, önismeret, pusztaság, zarándok

üdvösség

Az *üdvösség* egy átfogó alapélmény szava: minden rendben van, minden jól van. Ez az élet beteljesedésének állapota, melyre minden ember vágyik. Ebben a földi életben azonban, ahol az életet számtalan veszedelem, végül pedig a halál fenyegeti, ilyen állapot nincsen. *Üdvös* az, ami előbbre viszi az embert az üdv felé, amelyet a mai nyelvhasználat legtöbbször *üdvösségnek* nevez.

1. Az üdvösség teljességgel a vallás hatáskörébe tartozik, ezért a biblikus tanítás lényege szerint az üdvösség örömhíre: Isten a világ üdvössége. Az üdvösség az egyházi tanítás és élet kulcsszava kell hogy legyen.

A Szentírás Istene üdvözítő Isten (Zsolt 25,5), az üdvösség sziklája (Zsolt 18,47; 2Sám 22,47), üdvözítő tetteket visz végbe (Zsolt 103,6) és az üdvösség szavait mondja (Jer 31,1-35,19). Tőle idegen, ami nem üdvösséges, s az ilyet nem is túri. Nála van az egyén és a nép, az ország és az egész teremtés üdve, az eljövendő új, végleges üdvösség is (Iz 52,1-12; 65,16-25; Jer 33,1-26; Joel 3,1-4,2; Ag 2,10-19). Isten üdvözítő tevékenysége végighúzódik az egész történelem folyamán, ezért a történelem az üdvösség története. Ennek keretében különös súlya van az egyiptomi kivonulásnak és a Sinai szövetségkötésnek (Kiv 1-15). A próféták a jövő és a végső üdvösség szószólói.

Az üdvösség sok mindent jelenthet: igazságosságot, megmentést, megszabadítást, megváltást, áldást, életet, győzelmet, kegyelmet, jóindulatot és békét, minden egyes ember és a nép háborítatlan életét, a javak bőségét. Isten sokszor közvetítőket és eszközöket használ, de az üdvösség forrása Ő maga, ezért a szentírási üdvösség lényegében hozzá kötődik.

Isten üdvözítő tevékenysége Jézus Krisztusban és művében éri el abszolút vég- és csúcspontját (Zsid 1,1-3). Ő – amint már a Jézus név is (Jahve üdvösséget szerez) programként kifejezi – az Üdvözítő, a Megváltó, az Üdvösségszerző, a Győztes, aki legyőzi a halál hatalmát, összefoglalja, megtestesíti és világméretben érvényesíti a megváltás egész művét. Ő az üdvösség egyedülálló közvetítője, az „üdvösség szerzője” (Zsid 2,10), mert ő a Fiú, aki egylényegű az Atyával. Önfeláldozó jósága életének a keresztfán való feláldozásával üdvözíti és teszi jóvá a világot. Föltámadása által az üdvösség lett a megdicsőült Úr és az Ő Szent Lelkének működési területe. Az egyházban és az egyház által, mely „az üdvösség szentsége” (II. Vatikáni Zsinat) folyamatban van az üdvözítés. Ott az üdvösség, ahol Krisztus van, mert „nincs üdvösség senki másban” (ApCsel 4,12).

2. A spiritualitásnak nemcsak köze van az üdvösséghez, az üdvösség a mindene. Isten Fiának Szentlelkében üdvösséget ad, mely olyan mély, hogy rajta kívül senki, még mi magunk sem tudunk a mélyéig, azaz a történelem, az emberiség és a kozmosz határáig hatolni. Az üdvösség végső csírájában már most látható. Az Isten és az ember világa közti ősi szakadást, a bűnt és a bűnösséget nem lehet kibeszélni a világból, még abban az értelemben sem, hogy a bűnt ne magunkban, hanem a társadalomban keressük vagy egyáltalán letagadjuk. Az üdvösség annyit jelent, hogy elismerem bűnösségemet, s elfogadom, hogy a jó Isten a rosszat elvegye tőlem és jóvá tegyen. Hittel, reménnyel valljuk, hogy Isten üdvözíti az egész teremtést. Hol és hogyan ismerjük meg hittel az üdvösséget?

a) A nem reflektált életérzés következtében gyakran úgy ismeri meg az ember a létezését, mint kezdettől fogva titokzatos, töredékes, belsőleg megosztott, a teljességet nélkülöző valóságot. Életünk nagy része a lét talányos, romboló, céltalannak tűnő hatalmaival és abszurditásaival folytatott birkózás. Ez az egzisztenciális hiány részben az ember üdvösségre szorultságában, részben üdvözíthetőségében – abban a képességben, hogy véglegesen és átfogóan szabad tud lenni a jóságban és a szeretetben – mutatkozik meg.

b) A hívő legalább töredékes formában megtapasztalja az üdvösséget a kegyelemben, a megbocsátásban, a szeretetben, a békében; az Istennel, illetve Jézussal való találkozáskor a

szentségekben, az Eucharisztia ünneplésében, az imádságban, az Isten szavában, a hit és a közösség ajándékában. E tapasztalatok zálog és foglaló jellegűek, mint az ígélet.

c) A hívő cselekedetei révén is részesévé válik az üdvösségnek. Az a tény, hogy úton van a teljesség felé, erőt ad neki, hogy a végső üdvösség elővételezéseként kiengesztelődjék és szeressen, s így az üdvösséget megtapasztalja és mások számára tapasztalhatóvá tegye. Erre a tapasztalatra pedig különösen azoknak van nagy szükségük, akik embervoltukat vagy életüket elviselhetetlennek érzik.

Johannes Singer

→ bűn, Eucharisztia, fölszabadítás, gyógyítás, hit, igazságosság, kegyelem, kivonulás, megváltás, rossz, szent, szentség, üdvtörténet

üdvörténet

Már az ősegyházban és a középkorban is voltak próbálkozások, melyek a történelmet az üdvösség szempontjai szerint magyarázták (pl. Szent Ireneus megváltástana és Szent Ágoston: *De civitate Dei* c. műve; Joachim de Fiore *három korszak* tana). A XVII. században kezdődő történelem-értelmezéssel együtt kialakult a kinyilatkoztatás történeti látása is: de eleinte különleges üdvörténetként szerepel az általános világtörténelemben (Johannes Coccejus szövetség-teológiájában). Az üdvörténeti szemlélet a pietizmus biblikus gondolkodásában vált jelentőssé.

Az üdvörténet újkori fogalmának kellett közvetítenie a kinyilatkoztatott teológiai és az újkori történelmi gondolkodásmód között és helyettesítenie korábbi egyházi tanításokat. Ez a fogalom problematikusnak bizonyult, mert a szentírási hagyomány nem tartalmazza föltételezéseit. Mégis nélkülözhetetlen az, amit az üdvörténeti kategória célzó: a biblikus tanításnak a történelem-fogalom segítségével történő megértése és megszólaltatása.

1. *Az üdvörténet a Szentírásban.* Isten igéje nem az időtlenségben hangzik el, hanem történelmi összefüggésekben (Iz 6,1; Jer 1,1-3; Lk 2,1; 3,1) és időhöz kötött nyelvi formákban (Oz 12,7.9-10; Zsid 1,1). A Szentírásban az Isten hívásáról tanúskodó emberek nem érzik úgy, hogy függetlenek lennének a világtól és annak történetétől, és az általános történelemből kiszakadva tartanak az üdvösség történetéhez, hanem inkább a világba és a történelembe állítja őket Isten (MTörv 8,6; 10,12; Lk 9,1-5; 10,1-12).

Izrael a történelemben végbemenő, de kizárólag az Isten cselekedetének számító eseményben (Kiv 14,3) tanulta meg az istenfélelmet és a bizalmat. Ezt az eseményt nem isteni kinyilatkoztatásnak tekintették; látták „a nagy kezet, amellyel Ő Egyiptomot sújtotta.” Arról, ami Isten és az ember között történt, nem beszélhetett másként, mint történelmi eseményről (Kiv 15,1.21); mert Isten szabadító beavatkozása kilépett a történelmi összefüggésből és új történelmi összefüggést alapozott meg. A Szentírás különböző helyein Izrael úgy beszél el az Egyiptomból való kivonulást, mint történelmének alapvető tényét: a pusztai vándorlás későbbi történései ezért a szolgaságból kiszabadító és ezzel *történelmet formáló Isten* megnyilatkozásai. A történeti események azáltal váltak isteni kinyilatkoztatássá, hogy Izrael kinyilatkoztatásként tapasztalta őket (Kiv 19,4; MTörv 4,3; 11,7), és úgy reflektált rájuk, úgy fogalmazta meg és úgy adta tovább azokat, mint Istennek a történelemben végrehajtott cselekedeteit (Kiv 12,26; MTörv 6,20; 26,5).

Izrael szabadulás- és megmaradás-történetéből – amelyben Izrael Istene kinyilatkoztatta oltalmazó jelenlétét – természetesen nem szabad pusztá tény-történetet kihámozni. Isten szabadításainak áthagyományozott élményei maga a történelem, és azok csak történeti összefüggésekben nézve érthetőek.

Ilyen értelemben a héber biblia a világtörténelem okmánya a teremtés és a megváltás közötti időben; ebben az okmányban Isten Izraelben az emberiség számára mutatkozott meg: „Ezt mondja Izrael királya s Megváltója, a Seregek Ura: Én vagyok az első és az utolsó, rajtam kívül nincs más Isten” (Iz 44,6). A zsidó nép és az összes többi nép csak azt ismerték meg, aki Izrael történetében bemutatkozott: „Ismertté vált Júdában az Isten, nagy az ő neve Izraelben” (Zsolt 76,2). Az egy Isten neve, akit Izrael találkozásainak történetében megvall (MTörv 6,4), ismertté lesz a többi népek előtt is (Mal 1,11).

2. *Az üdvörténet spirituális szempontjai.* Üdvörténetről azért beszélhetünk (Lk 1,1-3), mert Isten és ember kapcsolata a történelemben valósul meg (Jn 1,14); mert a történelemben cselekvő és szenvedő emberek cselekvését és szenvedését az Istennel való kapcsolatuk határozza meg (Fil 1,12). Az üdvösség története azt jelenti, hogy a világ történelmében Isten kinyilatkoztatása zajlik: nekem szól, ha valóban jelen vagyok. Velem történik valami, amit csak magamnak vagy a világnak nem tulajdoníthatok, s ez nem más, mint az egész életet

átfogó párbeszéd Isten és az ember között (Zsolt 139). Az ember úgy tapasztalja meg a létét, mint akit az időben megszólítottak; Isten az időben várja tőle, hogy döntéseivel a konkrét helyzetnek megfelelően válaszoljon (Mik 6,8; Zsolt 15; Mt 5-7). Megtörténhet, hogy olyan döntés születik, ami Isten előtt *helyes válasz*, de a világtörténelemben nem hajtható végre: ilyenkor „Isten, aki a rejtekben is lát”, jóváhagyja azt (Iz 52,13-53,12; Róm 4,25; 1Kor 1,30; Fil 2,5). Üdvtörténeti szempontból olykor azok viszik végbe Isten titokzatos művét, akik az ismeretlenség homályában maradnak. A történelmet látszólag a hatalom birtokosai formálják; előfordul azonban, hogy Isten egy hatalom nélküli *kicsi* szenvedéséért adja meg a fordulat gyümölcsét (Jer 15,15; Iz 53,4; Zsolt 27,7; Mt 27,46). Van a történelemben olyan szenvedés, ami kedves lett Isten előtt. Az igazak sok fájdalmat viselnek (Zsolt 34,20), de ők boldogok, mert Isten életükben közel van hozzájuk („Emmanuel”: Iz 7,14; Mt 1,23). Isten útjait a történelemben nem lehet átlátni. Nemcsak minden hatalom, de minden szenvedés is Istené.

Az üdvtörténet tanúsága az, hogy az ember bármikor szabadon tud Istenhez fordulni, a legnagyobb elvetemültségből is megtérhet hozzá, s attól kezdve teljesen Istennél lehet, mert az Ő irgalmassága válaszol a megtérésre (Jer 18,11; Oz 14,5; Lk 15,7.10.11)

Dieter Vetter

→ döntés, idő, jövő, kinyilatkoztatás, kivonulás, megváltás, nyelv, Ószövetség, szenvedés, szó/ige, történetiség, Újszövetség

ünnep

Az ünnep vallási fogalom: az a nap, amelyet áldozattal és Istennek szentelt nyugalommal kiemelték a profán hétköznapiak sorából.

1. *Ünnep a Szentírásban.* Izrael a többi néphez hasonlóan elsősorban az évszakok forgása által meghatározott ünnepeket tartotta meg. Ebben az eleve meghatározott ritmusban úgy érezték az emberek, hogy isteni hatalmaktól függenek: nekik köszönik meg a növekedést és az aratást, és az ünnepekkel igyekeztek jóindulatra hangolni őket.

Izraelben idővel ezekhez az ünnepekhez kötötték az üdvtörténet jelentős eseményeire való emlékezést: a kovásztalanok ünnepéhez az Egyiptomból való szabadulást (Kiv 12,15-20), a sátoros ünnephez a pusztai vándorlást (Kiv 23,43), az első termés ünnepéhez (Szám 21,26) a Sinai szövetségkötést (Kiv 19,1). Ehhez jött a kiengesztelés napja (Lev 16), a pászka-ünnep (MTörv 16,1), pünkösd (Lev 23,15-22), az újév (23,23) és mindenekelőtt a szombat (Kiv 20,8-11). Aki nem tartja meg az ünnepeket és nem emlékezik meg Istennek népén gyakorolt nagy tetteiről, kiesik az isteni üdvösség-közösségből (vö. Kiv 12,14).

Az ünnepet zenével és tánccal (vö. Bír 21,21), munkaszünettel (Kiv 31,14), összejövettel és áldozat bemutatásával (Lev 23,27) ülik meg. Az ünnephez hozzátartozik az evés, ivás, az ünnepi ruha (Kiv 19,10; Luk 15,22; Mt 22,11). Következéssel kell járnia az életben (Iz 1,13-17).

Az Egyház legrégebbi ünnepe a vasárnap, amikor Krisztus halálát és feltámadását az Eucharisztia megjelenítésében ünnepli.

2. *Az ünnep jelentősége az ember számára.* Minden ünnep a szabadidő egyik formája, vagyis életigenlés. Összhangba hozza az embert önmagával, az életnek értelmet és örömet ad.

Minden egyes ünnep a kommunikáció formája és lehetősége. Támogatja a kapcsolatteremtést, elismeri és megerősíti a meglévő emberi kapcsolatokat, a barátságokat és a közösségeket. Az ünnep a szociális értékrend bemutatását is szolgálja (család, egyesület, iskola, üzem, állam, Egyház) és ezzel tájékozódást és értékeket közvetít. Ezért a vallásos ünnepnek is igen nagy jelentősége van a hit továbbadása és a hit szerinti élet szempontjából.

Minden ünnep (egy születésnap vagy kerti ünnepség is) annak az azonosság, létbizonyosság, tartós közösség és biztonság utáni váagnak a kifejezője, mely ebben a világban nem teljesülhet. *Transzcendens vonatkozása* van tehát: az idő könyörtelen múlásában az ünnep az első maradandóság-élmény; a pihenés és a mozgalmasság az örök nyugalom és az örök élet ígérete; minden vasárnap megtöri a hétköznapiak egyhangú sorát és olyan „nyolcadik nap”, amely az örök vasárnap után ébreszt honvágyat. Minden ünnepi lakoma a maradandó lakomára utal: „asztalomnál fogtok ülni Isten országában” (Lk 13,29). Minden szentség ünnep: ígéret és megjelenítés, kezdet és beteljesülés.

Wilhelm Zauner

→ barátság, beteljesedés, ének, Eucharisztia, idő, játék, kivonulás, közösség, liturgia, nyugalom, pihenés, szent, tánc, vasárnap, zene

V

vágyódás

A középkorban a vágyódást alatt azt a pozitív érzelmet értették, amellyel az ember a még távoli, de kívánatos jóra reagál. Úgy is mondták, hogy a szeretet első mozdulása.

A vágyódás sok mai ember életérzése. Az értelmet csak terhelő sok „felvilágosítás” a szív alapvágyait nem csillapítja. A vágyódás táptalaja a fejlődésbe vetett hit kétélűsége, valamint a valós világ és a bennünk élő „honvágy” közötti szakadék.

A múlt századi szentimentális romantika vágyódásának túlzó, beteges vonása eltűnt, de megmaradt a vágyódás fájdalom-mozzanata. Szétaprózott kultúránkban és tömegcivilizációnkban sokan éheznek és szomjaznak az egységet, a teljességet, a szeretetet és a biztonságot; az üdvösséget a „belső utazásban”, az *irracionalisba* ugrásban keresik, aminek sok neve van és *új vallásosságnak* is mondják (vö. New Age-lelkiség). Számukra az önmagává válás és az önmagára találás az ember magánügye.

A hit is tudja, hogy az ember vágyódó lény. A vágyakozó ember idegennek érzi magát a saját történelmében. Fájdalmasan tapasztalja, hogy a földön soha meg nem valósíthatja önmagát és a boldogságát: mert „a világ egy számmal kisebbre sikerült” (K. *Tucholsky*). Aquinói Szent Tamás ezt a felismerést az Isten látása utáni természetes vágnak mondja, míg Szent Ágoston így fogalmazza meg: „Magadnak teremtettél minket és nyugtalan a szívünk, míg benned meg nem nyugszik” (Vallomások 1.1). A biblikus hit fő felismerése, hogy egyedül csak Isten tudja kielégíteni végtelen vágyunkat és az ember joggal keresi Őt. A vágyakozás íve a zsoltárosnak az élő Isten utáni vágyával kezdődik (Zsolt 42,7), s Szent Pál és a teremtés sóhaján keresztül (Róm 8,19-23) egészen Szent János Krisztusáig tart, aki azt akarja, hogy a világban élő tanítványai ne a világból valók legyenek (Jn 17,11-14).

Az ember nem alacsonyíthatja le az élő Istent igényei és fogyasztási javai kielégítőjévé. Csak miután egy hosszú és fájdalmas folyamat eredményeként felhagy fantáziaképeivel és elfogadja végességét, akkor jelenik meg előtte az újjáteremtő Isten, a maga megragadhatatlan egészen más mivoltában: egy abszolút szabad Lény, aki nekünk – csupán szeretetből – az újjáteremtés elképzelhetetlen ajándékát akarja adni. Ez a lemondás falakat bont le és szabaddá teszi az utat két szabad lény szerető közössége számára.

Végtelen vágyat hordunk a szívünkben, ugyanakkor halandó testünk van és vágyunkat mi magunk nem tudjuk csillapítani. Ezért üres kézzel kell Isten elé állnunk. Ha a dicsőséges Isten halandóságunkat újjá akarja teremteni és vágyunkat be akarja teljesíteni, az az ő dolga, szeretetének és szabadságának a csodája és nem a mi jogunk. Itt is érvényes: azzal dicsérik Isten, ha meghagyjuk az Ő szabadságát.

Johannes B. Brantschen

→ beteljesedés, boldogság, ifjúvallások, mulandóság, New Age, önismeret, pótvallások, sóhajtozás, szomorúság

vallás

A vallás Aquinói Szent Tamás szerint a *rendezett kapcsolat Istennel*: „religio proprie importat ordinem ad Deum.” Az ember alapmagatartása azzal az életét betöltő, tökéletesítő, megszabadító és megszentelő Lénnel szemben, akit Istennek nevezünk.

Isten akaratát a történelem folyamán az emberek különféle módokon fogták föl, kapcsolatukat Istennel különféle módokon szervezték meg, s e kapcsolat társadalmi formáit nevezték vallásnak. A szó egyesszámú változata *genus* fogalom, azaz magába foglalja az összes lehetséges vallásokat. A spiritualitás szempontjából alapvetően az egyesszámú alak a fontos.

1. *A vallás szó.* A latin *religio* szó eredetét nyelvészetileg pontosan nem lehet megállapítani. Egyformán származtatható a *relegere*, 'újra olvasni', *religari*, 'megkötözni, kötődni' és a *reeligere*, 'újraavasztani' igékből. A különböző megoldások azonban mind egy irányba, az embernek Istennel való kapcsolatára utalnak.

2. *A vallás hármasszemlélete.* Az ember Istennel való kapcsolatát három szempontból lehet leírni. Kiindulhatunk a rend tapasztalatából (a), az üdvösség kérdéséből (b) és a szó meghallgatásából (c).

a) *A vallás mint elrendeződés.* A szenttamási *ordo ad Deum* arra az emberi megfigyelésre utal, hogy mi emberek rendszerekben élünk, melyek részben eleve adva vannak, részben pedig nekünk kell elő- illetve helyreállítanunk őket. Az ember minden esetben érzi az őt körülvevő rend hatalmát. Ez visszhangzik a legkülönbözőbb vallások törvény-fogalmában és az igazság, értelem, üdvösség és boldogság keresésében.

Amikor az ember tudatosan olvad bele az őt körülvevő rendbe, megnyílik előtte a lehetőség, hogy hűségben, önzetlen szeretetben, igazságosan, szolidaritásban, bőkezűségben, megbocsátásban éljen és vallásos értelemben tökéletesedjék. Keresztény értelemben ez a Krisztus Lelke által vezetett élet (Ef 5,9-20; Kol 3,12-17).

b) *A vallás mint „félbeszakítás”.* A mai ember sok negatívumot tapasztal az életben: igazságtalanságot, békétlenséget, ártalmas kapcsolatokat, bűnöket, hamis tudatot, szenvedést. Mindezért a valláskritikához (Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche és mások) kapcsolódva a rendet teremtő és megőrző vallást mint „hamis társadalmi tudatot” teszik felelőssé.

Ezzel szemben emlékeztetnünk kell arra, hogy a kereszténység *vallásos* üzenete az istenország meghirdetésén és a megtérésre való felszólításon alapszik. Találón fogalmazta meg ezt J. B. Metz: „A vallás legrövidebb meghatározása: félbeszakítás”. Ez a félbeszakítás akkor valósul meg, amikor a vallás kritikát-tiltakozást kiváltó ereje hat. Ez az erő tesz képessé az igaz Isten és a hamis istenek közötti különbségtételre, a korábbi rossz választás felülbírálatára és utat nyit az eddig járt út megszakítására, a megfordulásra, a *megtérésre*.

c) *A vallás mint az „ige hallgatása”.* Belátván azt, hogy az élet aktív cselekvések és passzív történni hagyások szövevénye, az ember azt is látja, hogy elsősorban nem *beszélője*, hanem *hallgatója* a szónak. A vallások története mutatja, hogy a vallás részben azt követeli, hogy az ember beleolvadjon a föltétlen rendbe, de ellenállásra is felszólítja őt a világ tényleges állapotával szemben. Az összes vallások úgy lépnek fel, mint útmutatók az üdvösségre, az isteni világ képviselői, a szabadság, a boldogság és az Istennel való közösség letéteményesei. Így a vallások meghívást jelentenek. Arra hívják az embert, hogy valósítsa meg igazi mivoltát, győzze le negatív dolgait és viselje el a nehézségeket. Amennyiben tehát az ember tudatosan az *ige hallgatójává* válik, a vallás nem arra készíti, hogy visszahúzódjon önmagába, hanem épp ellenkezőleg, „kivonulásra” készíti: útnak indítja az egészen más felé és szolidárisá teszi a többi teremtményekkel.

3. *A vallások sokfélesége.* A vallás vallásokká válásának oka összefügg az ember történelmi önmegvalósításával. Mivel azonban a vallás a szó hallgatása is, a sokféle vallás

abból is adódik, hogy Isten többféleképpen ismertette meg magát a történelem folyamán az emberekkel.

A mai vallások alapvetően két csoportba tartoznak:

az egyik a *semmi* (a buddhista *nirvána*, 'abszolút semmi') felé tart, a másik a *minden* felé. Ez utóbbiból emelkedik ki a katolikus keresztény vallás, mint az emberré lett isteni Szó által alapított, Péterre épített intézmény.

Hans Waldenfels

→ ellenállás, ember, értelem, hit, Isten, jámborság, kapcsolat, megváltás, misztérium, önmegvalósítás, pótvallások, rossz, tagadás, tanúság, üdvösség

vallásos művészet

„A művészi alkotás a tökéletesség utáni vágyból fakad. A tökéletesség számunkra nem létezik, mégis az ember minden csálódása ellenére is úgy gondolja, hogy léteznie kellene. A létező benne éri el ugyanis teljes igazságát és valóságát... Így a művészet elővételez olyasmit, ami még nincs jelen. Nem tudja megmondani, hogyan kell létrejönnie, mégis titokzatos vigasztalást ad azzal, hogy el fog jönni. Minden műalkotás mögött feltárul valami ebből a tökéletességből. Az ember nem tudja, mi ez és honnan való, de legbensejében érzi az ígéretet” (R. Guardini).

1. *A kép ajtó, mely másik ajtóhoz vezet* (A. Tàpies). Az az ember, aki a kiugrás szándékával áll az ablak elé, az ablakot az élet és a halál határának látja. A másinak az ablak csupán kilátás a tájra, az égre, az utcára és sok minden másra, talán arra is alkalmat kínál, hogy elgondolkozzék a külső és belső, a világos és sötét ellentétein, „feltárulása” pillanatában pedig hasonlattá, képpé, olyan ajtóvá válik, mely az addig tudatalatti belső világok megismerésére nyílik. Ha egy vallásos emberről van szó, az ablak egészen más tartalom megjelenését, az isteni kinyilatkoztatást jelentheti, mert „a vallásos ember élményvilágában átváltozik a mindennapi élet... az út és a járás vallásos értelmet nyer, mert minden út az életutat jelképezheti..., vándorlás lehet a világ központja felé” (M. *Eliade*).

Művészek dolgoznak az ablak hétköznapi jelével, az embereket vászonra festett, fába vagy kőbe vésett, ércbe öntött ablakkeret elé ültetik, hogy – miként a spanyol festő, Antoni Tàpies – világossá tegyék: „semmi se túl jelentéktelen” ahhoz, hogy az embereket önmagukhoz vezesse és önmaguk fölé emelje. „A legegyszerűbb dologban, a szalmában és a szemétben... új életforrás lehetősége rejlik... feltételezve természetesen, hogy a legeredetibb, a legtisztább... mindig képes befogadni a Nap egy szikráját... amitől lángra lobban. A művész látja, hogy egyedül ez tartja fenn a földön az életet, hogy ez az élet” (A. Tàpies).

2. *Vallásos művészet?* Nem az első pillantásra vallásos vagy keresztény téma a mérvadó. Egy mégoly ájtatos karácsonyi kép is lehet minden más, csak nem keresztény művészet. A vallásos művészet vallásos ihletésű művészet, ami egy *érkezővel* való találkozásból fakad. A művész egyfajta *epifániát, megjelenést* él át: felületesen vagy tartósabban, lelkesen ragyogva, esetleg nyomasztó félelemben. Fogja az anyagot és a szerszámokat, s amivel találkozott, annak formát és színt, tömeget és konkrétságot ad, megteremt a lehetőségét, hogy *testet öltson*.

Ezután lép a szemlélő a mű elé. Ha képes és készséges a látásra, akkor közte és a műalkotás között ismét bizonyos epifánia történik. A művel való találkozáson túl a szemlélő találkozik azzal a jelenséggel is, ami a művészt arra indította, hogy létrehozza művét. Ha ez a találkozás sikerül, akkor a szemlélőben valami kitárul, támad benne egy elhatározás, egy gondolat, egy eszme. Megjelenik előtte egy kép, mely útmutató, magyarázó és megváltoztató erejű: „A festészet művészet, a művészet pedig egészében nem semmibe foszló dolgok céltalan létrehozása, hanem célszerű hatalom, melynek az ember fejlődését és finomodását kell szolgálnia – a Szentlélek háromszögének mozgását. A művészet az a nyelv, mely a maga sajátos módján beszél a léleknek olyan dolgokról, melyek a 'mindennapi kenyér'-ként szükségesek a lélek számára és amit csak ebben a formában kaphat meg” (W. *Kandinsky*).

A jelen vallásos művészetének egy példája: piroskockás kendőre fehér krétával rajzolt, középen vízszintes, szaggatott vonallal átszelt kenyér. A kendő az, amibe a parasztnak – sokfelé még ma is – élelmüket (sokszor csak egy darab kenyeret) kötik. A Tàpies 1969-ben ezt a kendőt kartonra ragasztotta és a kenyeret rárajzolta. A kendőn nincs szétosztható és ehető kenyér, mégis micsoda képeket és érzelmeket ébreszt az a – mintegy a Lélek és szeretet által szőtt – piroskockás kendő, amin csupán a kenyér rajza van és csak szaggatott vonal jelzi

a megosztás cselekményét! A művész a testvériség és a szeretet látomását, az éhség, a szegénység és az egoizmus elleni vádját egyetlen meggyőző vallásos jelbe foglalta. Az ilyen kép a tudatosulás forrása: megindítja a szellemet, a fantáziát és a képzeletet. Maga is ajtót nyitó, közösséget teremtő ajtó: „A magányos embernek nincs rá lehetősége, hogy mozdulataival kifejezze, mennyire szenved a földi mulandóság miatt, és esendősége láttán milyen csillapíthatatlan vágy él benne a világ teljes megismerésére. Nem tud kitörni magányából. Az a véleményem, hogy teljesen fölösleges azt kérdezni, hogy absztraktnak vagy reálisan fessünk-e. Arról van szó, hogy megtörjük-e a nagy hallgatást és feloldjuk-e a magányt. Ismét meg kell tanulnunk szabadon lélegezni és kezünket felemelve megszüntetni merevségünket” (M. Rothko).

3. Az ember „beszélhet az angyalok *nyelvén*” (1Kor 13,1), a kép hatása – tartósságát tekintve – erősebb a szónál (W. Knaupp). A képben gondolkodás a kereszténység alapeleme. A képi gondolkodás a tulajdonképpeni vallásos gondolkodás, egyedül ez adekvát vele (mint ahogy a természettudományos kérdésfeltevésnek a racionális gondolkodás felel meg). A lelki tapasztalat nyelve a képek és a szimbólumok. Képek nélkül nincs talaja a szónak és teste az igazságnak. „A képek mindenütt nélkülözhetetlenek, ahol a feltétlenről, a végérvényesről, az állandóról és az igazságról van szó” (J. Zink).

Martin Schmeisser

→ fény, külső/belső. gondolkodás, látomás, meditáció, misztérium, prédikáció, szimbólum, szó/ige, tér, tudattalan

várákozás, elvárás

Az emberi lét másra utaltsága, igénye, vágya és kiszolgáltatottsága várákozásban, elvárásban mutatkozik meg. Ebből szövődnek a tárgyi és személyes kapcsolatok. Ezek teremtik meg azt a feszültséget is, amely elevenné teszi az életet. Ahol ez a feszültség megszűnik, mert rám senki és semmi se vár, ott kialszik az élet. A várás és az elvárás feszültségi foka különböző: másként várok reggel az újságra, másként egy orvosi leletre, kinevezésre vagy elbocsátásra; feszülten várom a találkozást egy baráttal, barátnővel, egy szeretett emberrel.

Minden várákózáshoz elvárások tartoznak, amelyek vagy teljesülnek, vagy nem. De a beteljesült elvárások is elhasználnak, elkopnak és újabb elvárásokhoz vezetnek. A reklám kívánságot, igényt támaszt, vevőre vár, akiket arra szuggerál, hogy nekik pont ez hiányzik és erre vártak. Az ember olyan emberre vár, aki megérti, aki előtt kiöntheti a szívét, aki szereti őt. Az elvárás mindig az élet gyarapodására vonatkozik, akár tudásról, akár fogyasztásról, akár mindazok kihasználásáról van szó, amit a világ kínál. Az ember fokozatosan megtanulja, hogy a legnagyobb boldogságélmény is csak rövid ideig tart; a várákózáások beteljesülését magunk és mások is tönkretelhetik; az elvárások teljesíthetetlenek maradnak, mert a véges ember véges világban él, amelyben az önzés, az erőszak, az igazságtalanság, a bűn, a baj, és a halál csak sokasodik és mind rosszabb lesz.

Ezért várták az emberek minden időben az igazságosabb világot, a Megváltót, aki megszabadíthat minden igazságtalanságtól, büntől és bajtól. Ezenkívül az elmúlás az emberben fölkelti az örök boldogság, a halhatatlan élet és az örök szeretet utáni vágyat.

Mivel csak elvárás tart fenn életet, az egyén és az egész emberiség élete a várákózáás története. Így Izrael története – amibe mi „pogányok”, nem zsidók is *meghívást* kaptunk – a várákózáás története, mely a várákózáástól várákózáásig, a beteljesüléstől beteljesülésig haladt. Ugyanakkor az Isten és ember közötti személyes kapcsolat története is: az ember Isten irgalmát, Isten az ember hűségét várja. Jézus Krisztusban elérkezett, akit vártak, Izrael és az egész emberiség megváltója: „világosságul a pogányok megvilágosítására és dicsőségére népednek, Izraelnek” (Lk 2,32). A hívők a megváltás révén Isten gyermekei lettek (Jn 1,12) és Krisztushoz tartoznak, aki visszajön dicsőségben, hogy beteljesítse a világot (2Pét 3,13). Addig a Krisztus-hívők a keresztség, a szó, az Eucharisztia és a bűnbánat szentségében, a Szentlélek működésében várják és ismerik meg az üdvösséget.

Így a visszatérő Krisztusra való várákózáás határozza meg a keresztények életét; mert Ő teljesíteni fogja az emberiség vágyát és megadja az Isten dicsőségében való megmaradást. Így lesz a keresztény élet a „dicsőség reménye” (Kol 1,27) és „a Lélek és a menyasszony kiáltása és hívása: jöjj!” (Jel 22,17)

Kyrylla Spiecker

→ beteljesedés, boldogság, megváltás, parúzia, remény, szentség, vágyódás

város

A keresztény spiritualitás történetében a *város* fogalma kapcsán nehéz fölfedezni sajátos lelkiértéket. Mindazonáltal az első keresztény közösségek városokban keletkeztek és az első misszió a keresztény vallásnak tetőtől-talpig városias jelleget adott. A városi környezettel szemben fenntartások éltek: a keresztény idegenként él benne, igazi városa a „mennyei Jeruzsálem”. Az aszketikus-monasztikus mozgalom kivezetett a városból és fölfedezte, hogy a lakatlan világ, a puszta illik sajátos útjához, ez megfelelő környezete.

E városból való menekülésben a korai szerzetesség találkozott a késő antik hagyománnyal: az üzlet és a kereskedelem helye volt a város, a lelki-szellemi tevékenység pedig a vidék. Az ilyen felosztás szerint a szellemi-lelki élet (kontempláció) csak a magányban, hasonló szelleműek között virulhat, a nyugtalan, nyüzsgő *embertömeg* ellensége és akadálya annak. Természetes, hogy az elméletet nem mindig fedte a gyakorlat, mert a városban élő keresztények is gyakorolhatták a kontemplációt és a szerzetesek is megtelepedhettek a városokban (városi kolostorok). A városi szerzetesség – mely a IV. század vége óta ismert – különböző, többnyire teljesen gyakorlati okok miatt keletkezett. A szigorú klauzúra teljes elzártságot, *mesterséges puszta*t jelentett a város közepén. A városias környezetnek nem tulajdonítottak pozitív szellemi értéket.

Az európai városok kiépülése a korai középkortól kezdődően az antik mintát követte annak szakrális, politikai és jogi elemeivel, és sajátos városi kultúrához vezetett. A város templomaival és szentélyeivel teljesen keresztény volt. Távoli eszménye a „mennyei város” (Jel 21), közvetlen előképe „a szent város, Róma”. Az üdvösség rendje és a városépítészet termékeny kapcsolatra talált a város külső megjelenésében, s e kapcsolat meghatározta a város életritmusát. A XIII. századi Európa végül fölfedezte a koldulórendekben (különösen a domonkosokban és a ferencesekben) annak lehetőségét, hogy a hagyományos szerzetes-ideált városiasítsa. Ezeknek a rendeknek a kolostorai városi intézménnyé lettek, tagjai a városban (a lakosság, esetleg az egyetem körében) munkaterületet és anyagi alapokat találtak. A késő középkor feloldotta ezt a kapcsolatot: az öntudatos polgárságnak kialakult a maga lelkiisége, amit nem a valóságos vagy fiktív világmegvetés határozott meg. A szerzetesi tökéletesség-tan és a városi élet az újkorban eltávolodott egymástól. A múlt század monasztikus restaurációja óta a vidéki kolostorok gondos liturgiájukkal, kontemplációjukkal és sokrétű tevékenységükkel *igazi istenvárossá* lettek, míg az iparosodás korának városait majdnem mindig csak elmarasztalóan ítélték meg, s bennük az elkereszténytelenedés tüzfészkeit látták.

Ha ma lelki és lelkipásztori szempontból komolyan foglalkoznak a várossal és a városi emberekkel, ezek a fáradozások a *katolikus akcióból*, a *liturgikus mozgalomból* és abból a mindig meglévő próbálkozásból táplálkoznak, hogy egyfajta sajátos laikus spiritualitást alakítsanak ki. Ez a próbálkozás nem maradhat meg csupán a tulajdonképpeni városnál, mivel a városiasodás elért minden lakosságréteget, még a régi faluét is, és a modern városból származó szekularizálás általános jelenség lett. Az *Isten nélküli város* mindenütt jelen van.

A városi kolostorok ma már nem zárt szigetek, hanem eleven kapcsolatban vannak a körülöttük élő lakossággal. Az összeszedettség, a közös imádság, a lelki építés nyitott helyei, és nem ritkán együtt dolgoznak és küszködnek a többi emberrel. A kontemplációhoz szükséges magányt így definiálják: „Az igazi magány nem az ember távolléte, hanem az Isten jelenléte” (Madeleine Delbrel). Ilyen elképzeléssel lesz a város olyan *pusztává*, amiben nagyon is lehetséges lelkiéletet élni.

K. Suso Frank

-> liturgikus mozgalom, puszta, szekularizáció, szerzetes, szerzetesi spiritualitás, világ, világi intézmény

vasárnap

1. *A vasárnap a Szentírásban.* Az Ószövetségben a vasárnap a hét első munkanapja, azé a hété, ami a szombattal, a hetedik napi pihenéssel fejeződik be (vö. Ter 2,3; Kiv 20,8-11). Az Újszövetség a vasárnapot első, harmadik és nyolcadik napnak magyarázza.

a) *Az első nap.* Isten a teremtés művét a hét első napján kezdi (Ter 1,5). Ugyanígy az első napon (Mt 28,1; Mk 16,2; Lk 24,1; Jn 20,1) kezdődik a feltámadással „az új teremtés Krisztusban” (vö. 2Kor 5,17). Szent János ezt a napot az Úr napjának (dies Dominica) mondja, s ez az elnevezés terjedt el a latin nyelvekben. A germán nyelvek ezt a napot a Nappal hozták kapcsolatba (németül Sonntag), s megtérésük után is megtartották, mert Krisztusban az igazság Napját, a világ világosságát ismerték meg. A magyar vasárnap (vásárnap) szó onnan ered, hogy a hét első napján, amikor a falvak népe összegyűlt szentmisére, vásárra is sor került.

b) *A harmadik nap.* Az 1Kor 15,4 szerint Krisztus „feltámadott harmadnapra az írások szerint”. Lehet, hogy Pál apostol Oz 6,2-re gondol: „két nap múlva életet ad, harmadnapra feltámaszt”; vagy Jónásra, aki három nap és három éjjel volt a hal gyomrában és az a szárazra vetette (2,1.11). Már a Kiv 19,11-ben ez áll: „Harmadnapon az Úr az egész nép szeme láttára leszáll a Sinai hegyre”. Ezért rendelte el Mózes, hogy a nép „készülődjék és mossa ki a ruháját” (19,14). Az Ószövetségben tehát a harmadik nap az a nap, amelyen Isten új életet ajándékozik (Oz, Jón) és hatályba lépteti törvényét.

c) *A nyolcadik nap.* „Nyolc nap múlva ismét együtt voltak a tanítványok, Tamás is ott volt velük... Ekkor eljött Jézus” (Jn 20,26). Azzal, hogy Szent János kiemeli a feltámadott Úr vasárnapi megjelenését, egy olyan új jelentést indított el, amire a II. Vatikáni Zsinat ismételten emlékeztet: „Krisztus egyháza az apostoli hagyományból merítve ünnepli a húsvéti misztériumot mindig a nyolcadik napon, s ennek eredete Krisztus feltámadásának napja” (SC 106).

2. *A vasárnap ünnepe.* A Jézus feltámadásába vetett hit kezdettől fogva rendszeresen visszatérő közösségi megnyilvánulása a vasárnapi szentmise. Az ezen való részvétel a vasárnap spiritualitásának magva. Az ószövetségi szombatra emlékeztető munkaszünetet csak a IV-VII. században kötötték a vasárnaphoz. Nem csupán egészségi okok miatti pihenőnapról van szó, hanem olyan nyugalomról és pihenésről, amely a Teremtővel és a feltámadt Krisztussal kapcsol össze (vö. Róm 6). „A vasárnap tehát minden ünnepnap őse, ezért a hívek figyelmébe kell ajánlani, és szorgalmazni kell, hogy ez a nap az öröm és a munkától való megpihenés napja is legyen” (SC 106).

Wilhelm Zauner

→ Eucharisztia, hétköznap, játék, kultusz/istentisztelet, nyugalom, teremtés, ünnep

végesség

Keresztény értelmezésben a végesség a teremtmény tulajdonsága, aki csak *részesedik* Isten létének teljességéből. Az ember végességét egy olyan Teremtőnek köszönheti, aki „szeretből” helyezte őt a tér és az idő keretei közé, ugyanakkor viszont meghívta az örök életre is (GS 19). A véges ember a végtelen Isten képmására teremtett (Ter 1,26-28); élettére a világ véges „kert”-je (2,15). Az emberi végességet, az egyéni és közösségi történelmet pozitívan kell értékelni, mert olyan tér-idő ez, melyet minden bűnös eltávolodás ellenére is Isten üdvössége akar betölteni. Ez Jézus Krisztus megváltó művével történik, melyben a véges ember részére új kapcsolat nyílik az Örökkévalóval (új teremtmény). A halál, mint a földi életpálya természetes vége (Ter 3,19; Préd 3,19; 9,2-4; 1Kor 15,42) már életünk során is hat, de Krisztus feltámadásának ereje által legyőzve átmenetté válik az örök életre, a Szentháromsággal való életközösségre, immár függetlenül a tér és az idő korlátaitól.

A keresztény *eszkatológia* a húsvét és a második eljövétel (parúzia) között eltelő *végző időből* indul ki. A hívők közösségének ezt az időt a szeretet cselekedeteivel kell „tölteniük” és Isten felé kell zarándokolniuk. A modern fizika a klasszikus fizikával ellentétben nem tételezi föl a tér végtelenségét a véges időben, örök visszatérést sem fogad el, hanem egy visszafordíthatatlan fejlődési folyamatban lévő, kezdet és vég közé szorított univerzumot ismer. Így a modern fizika közeledik ahhoz a keresztény világgéphez, amely számára viszont döntő fontosságú a hit belátása: Isten a teret és az időt a kezdetől a végig „átöleli”, hordozza és élteti (vö. Zsolt 139,5-13).

Gánóczy András

-> föltámadás, halál, lét, megváltás, mulandóság, örökkévalóság, teremtmény, történetiség

végző dolgok (eszkata)

A végző, a halál és a végítélet után következő dolgok a keresztény hit és lelkiesség központi témái. A gondolat már az Ószövetségben ismert: „Bármit teszel, gondold halálodra, akkor soha nem fogsz büntetést elkövetni” (Sir 7,36). E végző dolgokat görögül *ta eszkatanak* mondják. A XVII. század óta a végző dolgokról szóló teológiai tanítást *eszkatológiának* nevezik, s e tanítás kezdettől fogva kétrétű: részben az egyén, részben a közösség és a világmindenség végző sorsáról tárgyal.

A Szentírás nyilvánvalóan mutatja, hogy a végző dolgokkal való törődés a konkrét cselekedetekre és a jövőre irányuló reményre egyaránt hatással van. A keresztény lelkiességben annyit jelent, hogy keressük és őrizzük a végző dolgok lényeges összetevői közti nem is egyszerű egyensúlyt. Természetszerűen – s erről az egyházi hagyomány is tanúskodik – a hangsúly különböző pontokra kerülhet, s ez nem is kifogásolható mindaddig, amíg egy-egy szempont kizárólagossá nem válik.

A XX. század kezdeményezései rendkívül jelentősek a spiritualitás szempontjából. Ilyen például a *szentírási képek értelmezése*, mely azon fáradozik, hogy komolyan vegyük a fenyegető szavakat, a félelmetes események képeit, de ne gondoljuk, hogy riportszerű információt adnak a „túlvilágból” (K. Rahner); *a végző dolgok személyes újraértékelése*, amennyiben ezek végző és maradandó találkozást jelentenek Istennel (H. U. v. Balthasar); *az állandó figyelmeztetés a korlátlan fejlődésben hívő, naiv optimizmussal szemben*, mely emlékeztet az emberiség szenvedéseire és áldozataira (J. B. Metz).

1. Az egyéni eszkata spiritualitásához.

a) A keresztény spiritualitás szempontjából rendkívül fontos az állandó halálra gondolás; a tiltakozás jelentéktelenné vagy tabuvá (tiltott témává) tétele ellen; a szembenézés a halál jelenvalóságának tényével abban a világban, amelyet Isten teremtett és fenntart; annak belátása, hogy a bűn és a konkrét halál összefügg egymással; a halál tudatos elfogadása önmagunk szeretetteljes Istennek átadása lehet. Napjainkban sürget, hogy mindenfajta ismétlés lehetőségének illúziójával (reinkarnáció) szemben felismerjük az egyszer adott élet fontosságát és értékét, valamint azt, hogy a holtak lelke nem semmisült meg, hanem a másik világban boldogan, tisztulva vagy kárhozottan él. Ez utóbbi kérdésben sokkal fontosabb, hogy a személyes kapcsolatokat Isten színe előtt őrizzük, mint hogy elveszünk a lélek halhatatlansága és a halálban állítólag már bekövetkező feltámadás problémájában.

b) A keresztény remény minden ember megmentésére irányul, a végző dolgokra gondoláshoz mégis hozzátartozik a bűn és a kárhozat komolyan vétele és annak belátása, hogy senki sem juthat Isten elé fájdalmas tisztulás nélkül.

c) Személyes reményünk a mennyország, életünk maradandó beteljesülése, énünk ajándékba kapott azonossága, a boldogság örökkévalósága. De a lelki élet feladata nem az, hogy elsődlegesen nyugalomra és boldogulásra irányuljon, hanem azt kell gyakorolnia, hogy egyszerre tevékeny és szemlélődő szeretetben találkozzék Istennel.

2. Az egyetemes eszkata spiritualitásához.

a) Isten üdvösséget ígért az embernek, s ebben benne foglaltatik, hogy az emberi történelemben valami maradandó készül. Ami megmarad, amit Isten megtart, annak értékét az az erkölcsös, szeretettel teljes érzület adja, amely az ember tettét áthatotta. Isten országát itt és most vehetjük komolyan. Így szolgálja az evilági, Egyházon belüli munka annak az abszolút jövőnek az eljövételét, aki maga Isten.

b) Mégis egyedül Isten a valóban beteljesítő („eszkatologikus feltétel”); minden történelmi dolog csak gyökeres átalakulással menthető meg, s ezért *relatív* marad.

c) Isten a *történelem folyamán* vezeti az emberiséget a beteljesülésre, miközben a szentek egyességét a maga által meghatározott számban összegyűjti a megdicsőült Krisztus köré.

Isten emberiséget üdvözítő tervének beteljesülése – az Ő dicsőítésével együtt – rendkívül jelentős a spiritualitás szempontjából.

d) A teremtés megígért és remélt beteljesedése a Szentírásban „a holtak feltámadása” megjelöléssel szerepel. A keresztény spiritualitás emiatt tiltja az anyag (test, testiség) leértékelését, mert az Istenben maradandóságra hivatott.

Herbert Vorgrimler

→ beteljesedés, ég, föltámadás, halál, ítélet, mulandóság, örökkévalóság, Paradicsom, parúzia, pokol, reinkarnáció

vendégbarátság

A *vendégbarátság* szó a szeretetreméltóság, a bőkezűség, a kapcsolatok ápolása, a tartalmas együttlét és meghitt beszélgetések képzetét ébreszti bennünk. Ennek az általános emberi és főként keresztény kulcsszónak az eredeti mélységét és lelki erejét azonban ezek korántsem merítik ki.

1. A vendégbarátság az egyik leg tartalmasabb bibliai fogalom, ami magyarázza, elmélyíti és bővíti az emberek közti és – azon túl – az Istenhez fűződő kapcsolatot. Az átutazó idegen és vendég, aki oltalmazó tetőt kér (Péld 27,8; Sir 29,21), Izraelt elsősorban arra az időre emlékezteti, amikor ősei idegen földön rabszolgaként éltek (Kiv 19,33), de jelenlegi helyzetére is, amikor idegen, és zarándokként tölti rövid földi vándorlása idejét (Zsolt 39,13; vö. Zsid 11,13). Ez a vendég az őt szerető Isten nevében befogadásra (2Törv 10,18) és szeretetteljes gondozásra szorul. A rabbik a vendégbarátságban a jövő zálogát látják: „azé a Paradicsom, aki szívesen gyakorolja a vendégbarátságot”.

Az Ó- és Újszövetség részletei nem csupán arra vonatkozó kötelezettségünket mutatják, hogy szívesen fogadjuk az idegent, hanem azt is, hogy a vendégek meglepő ajándékokat hoznak a vendégfogadó gazdának; a vendégbarátság az isteni jelenlét biztosításának egyik útja. Mértékadó példája ennek az Ószövetségben Ábrahám, aki a mamréi tölgyfa alatt köszöntötte az idegeneket, vízzel, kenyérral és ízes borjával vendéglátta meg őket. Közben Jahve maga nyilatkozott meg neki azzal az ígérettel, hogy felesége, Sára fiút szül majd neki (Ter 18,1-18). A szareptai özvegy, aki rőzsegyűjtés közben találkozott Illéssel és nagy szegénysége ellenére is házába fogadta és megosztotta vele csekély élelmét, a vendéglátás viszonzásaképp szintén jutalmat kap Isten emberétől (1Kir 17,9-24). Lót is vendégbarátsága révén menekült meg Szodomából (Ter 19,9-24).

Az Újszövetségben az idegen, akit a két emmauszi tanítvány közös útjuk után házába hív az éjszaka beálltakor, a kenyértöréskor mint Uruk és Megváltójuk nyitja fel szemüket (Lk 24,13-35). A vendégbarátság titkához – ami a szeretet egyik formája – hozzátartozik, hogy az egyszerű külső alatt boldog meglepetést rejteget: „ilyen módon némelyek tudtuk nélkül angyalokat láttak vendégül” (Zsid 13,2).

Jézus nemcsak Isten vendégszeretetről és lehajló jóságáról beszélt (Lk 14,15), hanem maga is példát adott: a bűnösöket asztalához hívja (Mk 2,15), megmossa vendégei lábát (Jn 13,1), gondoskodik minden rászorulóról (pl. a kenyérszaporításnál: Jn 6,1-15). Számára a vendégbarátság nem csupán együttérzés kérdése, hanem az üdvösség föltételévé és mércéjévé teszi azt (Mt 25,31-46). Az utolsó ítéletről szóló beszédben (Mt 25,31-46) kapja meg a vendégbarátság a legmélyebb megalapozást, a vendég azonosítását Krisztussal: aki vendégül lát valakit, nemcsak felebarátja lesz az illetőnek, hanem miután a vendégben valamiképpen Jézus van jelen, benne Krisztust fogadja be vagy utasítja el, őt ismeri fel vagy véti el. Így minden Krisztusban hívó az Ő küldötteit (Jn 13,20) – minden embert, még a legkisebbet is (Lk 9,48) – az „Ő nevében” fogadja be. A vendéget nem szabad olyan adósként (Sir 29,24-28) vagy terhes betolakodóként kezelni, aki ellen zúgolódik az ember (1Pét 4,9). Mindannak, aki a Lélekből él, kötelessége a vendégbarátság gyakorlása (Róm 12,13), nem mentesíti ez alól sem a saját gondja (Zsid 13,1), sem szeretetének túlzott igénybevétele (1Pét 4,7-11). Különösen az „előljáróknak” (1Tim 3,2; Tit 1,8) kell az ajtaján kopogató emberben (Jel 3,20) az Isten Fiát látnia, aki az Atyjával jön, hogy megáldja és nála lakjon (Jn 14,23). Boldogok azok az éber szolgák, akik ajtót nyitnak a visszatértek kopogató Úrnak. Az utolsó ítéleten majd felcseréli a szerepeket, mindenkinek feltárja a vendégbarátság titkát, asztalához hívja és vendégül látja őket ((Lk 12,37; Jel 3,20).

2. A keresztény hit gyakorlásához feltétlenül hozzátartozik a vendégbarátság erényének megvalósítása. Ez a kifejezése mindazok testvéri közösségének, akiket a Lélek a felebarátban

Isten felismerésére vezet. Hatásos bizonyítékok mutatják, hogy milyen önzetlenül és nagylelkűen váltották tette az első keresztények a vendégbarátság parancsát. Arisztidesz magasztalva mondja: „Ha idegent látnak, házukba viszik és úgy örülnek neki, mint az édes testvérnek” (Apol. 15,7). Szent Ambrus hangsúlyozza: „A vendégben maga Krisztus lehet jelen, mivel Ő a szegényekben van” (De off. 2,102/7). Amikor 411-ben a donatista eretnekek vallási megbeszélésre Karthágóba mentek, Szent Ágoston felszólította híveit, hogy Krisztus kedvéért az elszakadt testvérek iránt is gyakorolják a vendégbarátságot, és ne emberektől várják a jutalmat, hanem Istentől (Sermo 357,5). Egyúttal lelkükbe vési: „Mivel a vendégben Krisztus lép elénk, senki se legyen gőgös” (Sermo 239,2/7).

A keresztény vendégbarátság különös ismertetőjele a szeretetességnek, a szerzetesek annak mintegy a legfőbb hordozói. Pakhomiosz a közösségének olyan szabályt ad, hogy jövedelmének egy részét mindenki köteles leadni – többek között a vendégbarátság ápolására, az idegenek ellátására. A vendégbarátságnak ez a nagyra értékelése mindenekelőtt Szent Benedek regulájában mutatkozik meg, mely úttörő jelentőségű a későbbi keresztény vendégbarátság kialakulásában, s egyben „a középkori vendégbarátság, a szállásadás és a zarándoklás alapkönyve” (E. v. Severus) lett. Szent Benedek szerint a vendégbarátság erénye elengedhetetlen a belső tökéletesedéshez. Regulájának 35. fejezete megállapítja: „Minden vendéget Krisztusként kell fogadni, mert egyszer majd ő maga mondja: idegen voltam és befogadtatok. A szegények és zarándokok befogadására különösen nagy gondot kell fordítani, mert bennük Krisztust fogadjuk be”.

3. Korunkban azzal, hogy sok embernek jutott osztályrészül az idegenek sorsa, a vendégszeretetet a „Szeresd embertársadat, mint önmagadat” (Mk 12,31) főparancs próbatétele lett. A vendégbarátság fogalmát nem szabad szó szerinti biblikus értelmére – az idegen befogadására – szűkíteni, hanem az embertárs iránti alapbeállítottságot kell látni benne, amit sokféle módon lehet kifejezni (pl. a szülők és gyerekek kapcsolatában, mert a gyermek nem tulajdon, hanem ajándék, amit gondoz és ápol az ember; a vendég felé, aki különös gondot igényel; vagy a tanító és tanítvány viszonyában).

Nyilvánvaló, hogy az idegenekkel szemben a legutóbbi időben inkább elutasítás, sőt ellenségeskedés mutatkozik, mint vendégbarátság. Ha van is sok jele annak, hogy szívünk nyitott a szegények, éhezők és elnyomottak számára, nagyon vegyes érzelmekkel vagyunk a szállást kereső idegen iránt. Azok az emberek, akiket nem ismerünk, akik idegen nyelven beszélnek, másként öltözködnek és élnek, mint mi, akiknek más színű a bőrük, általában félelmet és bizalmatlanságot keltenek bennünk. Abból indulunk ki, hogy az idegenek veszedelmesek lehetnek, s előbb bizonyítaniok kell veszélytelenségüket.

Az idegenekkel való törődés, az a gazdag örökség, amit a vendégbarátság régi fogalma őriz, a keresztény spiritualitás legbensőbb magvát érinti. Elsősorban arról van szó, hogy félelemből ne utasítsunk el senkit és ne zárkózzunk el senki elől ellenségesen, hanem tegyük lehetővé az idegenek és általában mindenkinek, „hogy hozzánk jöhessen és ellenség helyett barátunk lehessen” (H. Nowen). Ez a szabadságnak, az elfogadásnak és a biztonságnak az a tere, amelyben megkülönböztetés nélkül alakulhat ki testvéri közösség. „Meg kell feledkeznünk magunkról, háttérbe kell húzódnunk, hogy a másik a maga egyediségével tényleg otthon legyen. Meg kell engednünk, hogy az legyen, aki, szabadon adhassa saját magát, ami gyakran fölriaszt és fájdalmas változásra készítet minket... Az élet titka nem az öntetszelgés, hanem a teremtő kölcsönösség előtt nyílik meg” (J. B. Metz).

Franz Johna

→ barátság, barátságosság, gond, irgalmasság, kapcsolat, karitás, szeretet, találkozás, testvériesség

vidámság, életöröm

1. *A vidámság tagadása és igenlése a kereszténységben.* Mi köze lehet egymáshoz a keresztény lelkiségnek és a vidámságnak? Egy olyan élvezetekbe fulladt, s épp ezért *kedvetlen* világnak, mint a miénk, vajon nem arra van-e szüksége, hogy *spirituálisan felülvizsgálja önmagát*, s ennek eredményét változásokban érvényesítse? Ezzel próbára tétetik a vallás és a modern világ kapcsolata: persze éppen a vidámság láttán nyilvánul meg az a kétértelműség, amely a vallásos törekvésekben rejtőzhet; van kedvetlen és élvezetellenes vallásosság és létezik szinte vallásos vidámságkultusz is.

A kereszténységet többnyire öröm- és élvezetellenesnek tartják. Mennyiben helytálló ez a vád? Kell, hogy rossz lelkiismerete legyen a keresztény lelkületű embernek, ha vidám, azaz sok mindenben kedve telik?

Sajnálatos, hogy az élet élvezéséhez való természetes jogot hosszú időn át olyan magától értetődő megvetéssel kezelték; annál is inkább, mert ez az életfelfogás elhomályosította a keresztény hit világot elfogadó és életet igenlő alapszemléletét. A következmények szembetűnőek és olykor tragikusak: az a vallás, amely minden vidámságot befekettít, nemhogy *nem vonzó* többé, de életet tönkretéző következményei miatt egyenesen *ingerli* az embert.

A keresztény gondolkodás *differenciáltabban* értékeli az „örömhöz és vidámsághoz való jogot”: természetes, hogy a böjtnek és egyfajta emberbarát aszkézisnek megvan a jelentősége az élet alakításában és a testi-lelki élet higiéniájában, de csak az *életörömet is integráló és azt teljesen nem tagadó* ételszemlélet alapján. Az aszketikus törekvés könnyen örömpótlékká ficamodhat: attól vidám, hogy lemondott örömeiről.

A lét minden egyes életre a *kiművelődés* feladatát rója, azaz minden embernek helyesen, szerényen és alázattal kell foglalkoznia a világgal és önmagával; ebben természetesen benne foglaltatik a *lemondás* is, amely lehet szükségszerű vagy önkéntes egy nagyobb jó érdekében. Ezt figyelembe véve a vidámság is relatívnak bizonyul.

Magától értetődik, hogy nem minden alkalmas arra, hogy az embert és az emberiséget előbbre vigye, amiben az ember örömét leli. Erkölcsileg rossz, ha önmagában rossz dologra törekszik az ember; és rosszá válik az öröm – még akkor is, ha tárgya önmagában jó, vagy közömbös – ha *mértéktelen vagy egyoldalú*.

A Szentírás könyvei olyan jogos életörömről beszélnek, mely a lét, az élet, a szép és jó, az *érzékeltető* dolgok – köztük a test és a szexualitás – élvezetéből fakad; Isten (akár a törvényben is megnyilatkozó) üdvözítő hozzánk fordulása is lehet az öröm tárgya (vö. Zsolt 118). Másrészt a Szentírás figyelmeztet, hogy a dolgok használatával „ne hasonuljunk a világhoz”, mert abban a szemek, a test kívánsága és a vagyonnal való dicsekvés uralkodik (vö. 1Jn 2,16).

Aki Isten akarata szerint próbál élni, megízlelheti Isten nagylelkűségét. A hívő embernek (és éppen öneki) nem ismeretlenek a világ csábításai. Azzal, hogy Jézus lemondott a birtoklás és az uralkodás örömről (vö. Lk 4), szabad utat nyitott az ajándékozó szeretet számára: a világot mindenki rendelkezésére bocsátotta (igazságosság), mindenki helyes használatára, mindenki közös hasznára a szeretetben – a Szentlélekben: akiben mindenki, kölcsönösen és együttesen, szereti egymást, és Benne a szeretetet vidámnak és örömtelinek találja.

Szent Ágoston így írta le a Szentírás útmutatásai szerinti létet: a világ elfogadása a jézusi értelemben nemcsak a dolgok jó *használata*; a *vidámságnak és örömnak* is van benne helye, feltéve, hogy ez több az *önző élvezetnél*.

Az igaz életnek nemcsak a mulandó földi dolgokkal van dolga; az igazi életöröm *útbaigazító jellegű*, nem maga a cél, hanem eszköz a magasabb cél felé vezető úton.

Jézus életpéldáján látható, hogyan növekedhet a szeretet (melybe beletartozik az üdvös, azaz egyben „szent” vidámság is) az *odaadásban*: hogyan áldozza fel Isten az életét, hogy a világot és az embert a maga számára megnyerje; ugyanígy kell az embernek is Istennek tetsző emberként cselekedni. Természetes, hogy aki a világot csupán szeretet nélküli élvezetekben akarja megszerezni, elveszíti azt. Az Isten Lelke által vezetett szeretet nem fősvény (s ezzel együtt nem eleve örömeles); ellenkezőleg, Jézus nagylelkűen jelentette ki: „azért jöttem, hogy életük legyen és bőségben legyen” (Jn 10,10).

2. „*Megváltott öröm*” – *a lelki élet célja is*. A „bőség életében” helye van a teljes értelemben vett vidámságnak is: *intenzív, erős, megélhető öröm formájában*. Ez az élet minden területén sokféle módon nyilvánulhat meg: öröm, elragadtatás, tetszés, vonzódás, játék, tánc, jóleső érzés, boldogítás, boldogság és mint „a szív szeretetteljes szenvedélye”...

A felsoroltak (a mögötte meghúzódó kívánságokkal együtt) a lelki irodalomban is sokféleképpen fordulnak elő, és mindig ott, ahol az Istenhez fűződő kapcsolatról van szó. Félreértenénk a legtöbb ide vonatkozó szöveget, ha az ilyen remény teljesülését megfosztanánk a konkrét tárgyaitól. Biztos, hogy a lelki élet átalakítja és korlátozza a világias vidámságot; másrészt viszont „az Istenben és az Ő dolgaiban talált élvezet” (L. Weiner) nem kötendő kizárólag a lelki-világfölötti területhez (az ekstázisnak is vannak földi kifejezésformái).

A keresztény életet *a világ istenfélő szeretéseként* is lehet értelmezni, de ebben sem egyfajta elkülönítetten spirituális *lelki élvezetről* van szó, hanem sokkal inkább arról, hogy *a lelki*, Isten Lelkének lenyomata szerves alkotórészét kell hogy alkossa minden öröme, a hétköznapi emberi öröme, a hétköznapi emberi öröme is.

A világot és az embereket *az igaz élet példájával* kell rávezetni *az igazi vidámságra és életöröme*. Ez lehetséges, mert Isten többször is kinyilatkoztatta, hogy „szereti az életet” (Oz 8; vö. Péld 8,30). Ez ma a hit spiritualitásának egyik legfőbb feladata.

Ferdinand Reisinger

→ aszkézis, boldogság, böjt, ekstázis, érzékek, kísértés, kívánság, lemondás, nemiség, szeretet, test

vigasztalás

A *vigasztalás* szónak sem az újkori valláskritikában („vigasztalódás” a másvilágon), sem a köznapi szóhasználatban (a vigasztalásra szorulónak vége van) nincs jó hangzása. Ezzel szemben a biblikus hagyomány vigasztalás-fogalma erőteljesen pozitív, kulcsfogalom a zsidó és a keresztény hit megértéséhez.

1. *Vigasztalás a Szentírásban.* Az Ószövetségben a *naham* gyök a vigasztalás szava, de jelenti a következőket is: együtt szenvedni, együttérezni, segíteni, megkönyörülni, rendelkezésre állni, valami miatt bánkódni, megbánni. Összességében a szó azokat a személyek közötti találkozásokat takarja, amelyekből egy olyan közösségi viszony épül fel, amelyben egymásért élünk.

A *naham* nem csupán a szóbeli vigasztalást foglalja magában, hanem a tényleges segítséget is. A vigasztaló ember vagy Isten olyan találkozás részese, mely visszahat rá és átformálja a helyzetet. De a megvigasztalt ember is olyan erőterbe kerül, amely nem engedi, hogy beleveessen a szomorúságba, hanem inkább arra segíti, hogy a baj és veszteség élménye után a vigasztalásból nyert bizalom alapján új életet kezdjen és folytasson. Ez különösen akkor érvényes, ha Isten vigasztalja az embert, mert a *naham* szó Isten igazságosságának és ajándékozó irgalmának fogalmával közelebből pedig felelős közösségteremtő képességével, megelőző és követő szeretetével van szoros kapcsolatban.

A Septuaginta és a görög Újszövetség a vigasztalás szót legtöbbször a *paraklein* szóval fordítja, ami segítségülhívást, meghívást, felszólítást, bátorítást, szavakkal való vigasztalást jelent. Ez a jelentéskör összevont jelentéstartalmában érdekes alany-változtatást mutat: *valakit* magunkhoz hívni, illetve *saját magunkat* valaki mellé szólítani és segítségére lenni. Mindkét cselekvés alanyai számára fontos, hogy megteremtsék a kommunikációt. A kölcsönös közeledésre és kapcsolatteremtésre való felszólítás (paraklésze) mindkét esetben találkozássá válik, azzal a szándékkal, hogy az ember segítséget nyújtson vagy kapjon, hogy segítőtvel (paraklétosz) találkozzon vagy maga váljon segítőtvé.

A szóban és tettben megnyilvánuló vigasztalás jelképes kifejezése a Szentírásban a „vigasztalás kelyhe”, amit a vigasztaló ad a szomorkodónak (Jer 16,7). Előfordult ilyenkor a kenyérvetés is (Jób 42,11). Ez a jelképes cselekedet Jézusnak apostolaival elfogyasztott utolsó vacsorájában megváltói és eszkatologikus értelmet nyer. Az üdvösség kelyhe a vigasztalás kelyhe is: az emberré lett Isten jelen és jövőbeli kegyelmének, irgalmának az *ígérete* annak *igényével*, hogy az „Úr halálát és feltámadását hirdessük, amíg el nem jön”. A Szentlélekben kap a megígért segítség sajátosan egyéni formát: a feltámadt Úr segítsége az ember számára ebben a földi életben a *Paraklétosz*, a Vigasztaló, a Szentlélek.

Ezt a Vigasztalót mindig és mindenütt segítségül hívhatjuk, amint Ő maga is mint Isten és az emberek közötti közvetítő állandóan közbenjár értünk. Ő az ember segítője és vigasztalója. Nem *biztos* távolságban levő *olcsó* vigaszról van szó, hanem *sokba került* segítségről, ami az ember szenvedésében is osztozik. Isten Lelke „sóhajtozik” a szenvedő teremtményekben és szolidáris a panaszaiikkal (vö. Róm 8,26). Ez az Isten és az ember közötti kapcsolat a megtestesüléssel kezdődött és tovább folytatódik a történelemben új, de nem kevésbé reális módon: Isten állandóan alászáll az emberi lét mélységeibe és szakadékaiba, hogy közel legyen az emberhez a tehetetlenségben és az esendőségben, segítve és felszabadítva őt. Az ember egyetlen lehetősége és lehetetlensége sincs kizárva ebből a találkozásból.

2. *A vigasztalás és a vigasztalódás lelkiségének elemei.* A vigasztalás teológiájának itt csak felvázolt szentírási körvonalai egy központi magot határolnak körül a Lélek ajándéka és a keresztény lelkiség kibontakozása számára.

a) *Isten vigasztalása az ember számára.* A vigasztalásra akkor van az embernek szüksége, ha veszteség éri vagy valaminek (kapcsolat, szabadság, szeretet, élet, jóság) a hiánya miatt

szenved. A vigasztalás nem tudja azonnal vagy teljesen megváltoztatni a szituációt azzal, hogy az elvesztettet visszaadja, illetve megszünteti a hiányt. Ez vonatkozik Istenre is: nem változtatja meg az ember történelmi szituációját természetfölötti vagy erőszakos beavatkozással (vö. Jn 18,36), hiszen azzal, hogy bekapcsolódik az ember élet- és szenvedés-szituációjába, együtt érez, együtt szenved és együtt jár vele. Nem tudjuk, hogy miért van ez így, Isten maga is miért olyan tehetetlen az ember történetében és miért nem szünteti meg már most a szenvedést. Minden attól függ, hogy bízunk-e abban, hogy Isten nem az ember szenvedése fölött áll, hanem *benne van* a szenvedés kellős közepében.

Miféle vigasztalás ez? Először is nagyon becsületes, mert nem felülről, nem fölényesen kezeli az emberi szenvedést és éppen e becsületesség miatt nem mondhat le arról, hogy Istenről beszéljen, mert Isten végtelen szeretetét a szenvedők iránt csak így ismerhetjük meg. Ez ugyanaz a szeretet, amit a segíteni nem tudók éreznek, és mégse mennek el a bajbajutott mellett, hanem állhatatosak maradnak és segítenek kitarítani. Nagy dolog, hogy ezt hihetjük a mi teremtő Istenünkről és ez nagy jelentőségű a lelkeségre nézve is, amely saját szenvedésünkben és a szenvedőnek nyújtott segítségben bontakozhat ki, mert a szenvedést nem nyomja el és nem kicsinyli le Isten nevében.

Ennek az isteni vigasztaló helynek van még egy jövőbe mutató dimenziója is, a remény, ami még nem látható ugyan, de ígéretet kaptunk rá: az Isten országa, ahol Isten üdvözítő és éltető hatalma a veszteséggel, hiánnyal és halállal szemben véglegesen diadalmaskodik úgy, amint Jézus feltámadásában már megmutatkozott. Amikor a feltámadott Úr visszajön hatalommal és dicsőségben, a vigasztalás megszűnik. Addig azonban Isten a maga szenvedésébe sűrítve adja az üdvösséget a szenvedő embereknek az eljövendő megmentés, megváltás szolidaritásának csalhatatlan bizonyítékaként. Amit Isten a gyengeségben megmutat, az fog mindenhatóságában uralkodni.

Isten szeretete nincs távol, hanem bekapcsolódik az ember szenvedéstörténetébe. Egyedül ez teszi hitelessé szeretetét a szenvedők és bűnösök előtt. Az isteni vigasztalás alapja Isten megtestesülése: enélkül az embernek tett jövőbeli ígéret elveszítené megbízhatóságát, mert nem lenne evilági illetékessége. Isten részvétele a történelemben megerősíti azt a reményt, hogy az az Isten, aki ilyen nagy élet- és szeretethatalommal áll az ember mellé (az ilyen együttszenvedésnek végtelen élet- és szeretet-energia az ára), megfelelő mindenhatósággal rendelkezik, hogy a jövőben minden embert megszabadítson a bűntől és a szenvedéstől, és az üdvösséggel ajándékozza meg. Ez a vigasztalás Isten eljövendő országával biztat, mert Isten már a közelünkben van és együttal reményt ad az eljövendő változást illetően.

Kimeríthetetlen ez a vigasztalás a történelemben a jelenlét formájában is, s úgy is mint jövőbeli változás és megváltás. Ez a két végtelenség kölcsönösen feltételezi egymást és együtt alkotják Isten végtelen élet- és szeretethatalmát. Ezt jelenti az isteni vigasztalás a maga történelmi és eszkatologikus dimenziójában, amiről a keresztények lelkeségükben győződhetnek meg: az imádságban, a Szentírás olvasásában, a szentekkel és a felebarátokkal való találkozásban.

b) Az emberek vigasztalása. Milyen értéke van az isteni vigasztalásnak az ember, s főként az emberi tevékenység számára? Erre a kérdésre csak a kegyelem- és a szentlélektanon belül lehet keresni a választ, szem előtt tartva az isteni kegyelem ajándékait és az erkölcsi törvényt, az elvárásokat és az ígéreteket. Hiszen a Szentlélek nem csupán együttsóvárgó és -sóhajtozó segítség, hanem együttal a prófétaság Lelke, a szenvedést okozó viszonyokat bíráló és ezek megváltoztatására felszólító Lélek is.

Aki már részesült Isten vigasztalásában, az tud „ugyanúgy” vigasztalni, mert fájdalmas helyzetében már megtapasztalta, hogyan szereti Isten (vö. 2Tessz 2,16).

Ottmar Fuchs

→ együttérzés, ember, fájdalom, fölszabadítás, humanitás, kapcsolat, kegyelem, sóhajtozás, szenvedés, szimpátia, szolidaritás, szomorúság, találkozás

világ

1. A keresztény világértelmezés az ószövetségi gyökerekből kiindulva Isten teremtett ajándékának és üdvözítő tevékenysége helyének tekinti a világot. Vagyis az ember világának tekinti, ahol Isten üdvözítő irgalma érvényesül. A világ számára mindig az egész világot jelenti; Isten dicsősége és nagysága ugyanis minden teremtményben megmutatkozik. Az egész világ (beleszámítva az embert is) a kezdetet adó Istentől van, és az Ő akarata szerint ér véget, amikor átalakul Isten új és végleges világává. – Mert a zsidó és a keresztény valláshagyomány is tanítja aényt, hogy a világ a gonosz mesterkedése miatt beteg.

Ennek a szemléletnek megvannak az ó- és újszövetségi sajátosságai, melyek kölcsönösen kiegészítik egymást.

1. Az Ószövetségnek van ugyan kozmologikus világképe, ami nem tér el a közel-keleti népekétől, de ennek vallásilag különösebb jelentősége nincs. Vallási világképe azon a meggyőződésen alapul, hogy az ősoket Egyiptomból megszabadító és a népéhez sokszorosan üdvösségszerző tettekkel forduló Isten az ember és a világ teremtője (Ter 1,2). Isten semmiképpen sem azonos a művével, ugyanakkor a világ jósága Isten nagyságának és dicsőségének bizonyítéka (vö. sok zsoltárban, pl. 19, 104; Iz 6,3).

Mindkét teremtéstörténet csúcspontja az ember teremtése. Csak az emberben talál a világ önmagára és lesz bizonyos mértékig Isten partnere (vö. Zsolt 8). Az ember feladata, hogy értelmesen uralkodjon a világon (Ter 1,26), művelje és őrizze azt (2,15). A megőrzés és alakítás feladata a világ értékes voltát és ember alá rendeltségét mutatja. A világ az ember életének és fennmaradásának helye, amit az embernek értelmesen kell megismernie és tiszteletben kell tartania.

A bűnbeesés történetének (Ter 3) célja, hogy kiküszöbölje a dualista értelmezést: Isten nem oka a rossznak és a világban lévő szenvedésnek, hanem az ember okozta engedetlenségével a világ baját. Isten kétségbevonhatatlan jóságával együttjár a világ bajának ismerete. Természetes, hogy a teremtéstörténet a keresztény időkben főleg Szent Pálon keresztül kapja meg az általunk ismert jelentőségét. Az Ószövetségben a világ negatív terhei inkább adottságként felfogott tapasztalatok. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az Ószövetségben ott van a Prédikátor könyvének világlátása is, mely szerint a világban a csalódások és megterhelések rezignációra készítő állandó körforgása érvényesül. – A világ sok romboló, igazságtalan és fájdalom okozó terhe láttán a próféták egy új, Isten békéjével megáldott világot hirdetnek (vö. Iz 65,16-25). Ennek arra kell indítania az embereket, hogy már most az igazságosság és a béke megvalósításán fáradozzanak és elkülönüljenek a világban tapasztalható kizsákmányolástól és gyűlöletől.

2. Az Újszövetségben is lényegében az Ószövetség szerint értelmezik a világot. Itt azonban sokkal erősebben lép fel a kétértelműség. Egyrészt a világ mint az Isten teremtménye jó, benne mutatkozik meg Isten jósága, legfőbb értelme és értéke Krisztusban van, aki által teremtetett (Jn 1,3.10; 1Kor 8,6; Kol 1,15-17). Másrészt a világ istenellenes, ami – Szent János szerint – különösen a Jézusba, a Logosba vetett hit sötét elutasításában mutatkozik meg (1,5.9-11). „Ez a világ” mindenekelőtt az ember „világa”, rendezetlen, gonosz, távol van Istentől (1Jn 5,19). Az a feladat, hogy a hívők közösségében Istenre irányuló ellenvilág alakuljon ki és így kivédjék a „világ” veszélyeztetését és megszabaduljanak tőle. – Szent Pál is (vö. Róm 1,18-3,20) a bűnbeesés következtében lényegileg betegnek tekinti az ember világot és a világ jelen idejét úgy mutatja be, mint azt a rövid, de nyomasztó életszakaszt, amit Krisztus visszajöttéig ki kell bírni. Ezért helyes, ha úgy élünk a világ lehetőségeivel, „mintha nem élnénk velük” (1Kor 7,31).

A szinoptikusok szerint a világ vége minden igazságtalanságot és gonoszságot megszüntető katasztrófa lesz, Isten új világának kezdetét az utolsó ítélet vezeti be (vö. Mt

24,15-31; 25,31-46). Ezzel kapcsolatban nagyon jelentős a Római levél ugyan egyetlen, de döntő helye (8,18), amely megígéri az egész beteg világnak Isten megbocsátó és üdvözítő irgalmát: a világ is a Jézus Krisztusban megalapozott reményben létezik. Ez a tanítás lehetővé teszi, hogy a világot a szinoptikus istenország tanításába állítsuk és úgy tekintsük, hogy elrontott jóságát Isten eszkatologikus tevékenysége helyre fogja állítani.

II. *A keresztény spiritualitás világhoz való viszonya* számára az a kérdés, hogy miként lehet a keresztény világképet a természettudományos és vallásilag közömbös kultúra világképeivel összeegyeztetni, alárendelt szerepet játszik; ellenben elsődleges kérdés a világ teremtett jóságának és bűnösségének kettőssége.

1. A pontosabb vizsgálatnál kitűnik, hogy a világ Istentől való eredetének és Jézus Krisztusban nyert üdvösségének hitbeli ismerete olyan távlatokat nyit, melyeket a természettudományos és a mindennapi gondolkodásmód nem tud megközelíteni. A világ méltóságáról van szó, ami önmagán túl Isten nagyságára és dicsőségére mutat. Ennek a méltóságnak elismerése vissza tudja tartani az embert a fogyasztói mentalitástól, mely a világban csupán egy olyan lerakatot lát, ahonnan a lehető legnagyobb kényelmet akarja biztosítani. Az ember egyúttal a teremtés részének tekintheti magát, s ennek emberközpontú irányát felszólításnak tekintheti, hogy a világot társnak fogja fel és tisztelettel bánjon vele. A keresztény világhoz való viszonya szempontjából irányadó, hogy a világ meditatív-eleven megtapasztalásában Isten jóságának teremtményeként találkozik a világgal. Ehhez az szükséges, hogy bámulattal vegyük észre és tisztelettel élvezzük a világ szépségét, sokféleségét.

2. Ha az ember a világot továbbfejlesztésre, beteljesítésre és egyben életének és kultúrájának biztosítására és gazdagítására kapta, akkor szó se lehet arról, hogy joga legyen a rablógazdálkodáshoz. Sokkal inkább kötelessége keresni, miként lehetséges a kutatás és a technika, a világ szociális és politikai átalakítása anélkül, hogy a világ és a környezet torzulva el ne szegényedjen, illetve értelmetlen pusztítással tönkre ne menjen. A világ nem korlátlan kísérletezésre és szeszélyes felhasználásra, hanem értelmes használatra való. Az emberen múlik, hogy a világ méltóságának értelmes és tisztelettudó elismerésével szabja meg a világ használatának kritériumait és határait, még a mindennapi környezetben is. Mindezt annak világos tudatával kell tenni, hogy az emberi élet minősége forog kockán.

3. Ma mindinkább tudatosul, hogy az emberi világ egy nagy közösség – a kultúrák sokasága és sokfélesége ellenére: ennek a sokaságnak a felfedezése gazdagítja és tágítja a látóhatárt, tehát lényegesen meghatározza a világhoz való viszonyunkat. Ugyanakkor felismerteti az elvileg világméretű szolidaritás kötelezettségét. Bár az egyén önmagában csak keveset tehet az éhség, a szegénység és a jogtalanság megszüntetéséért, ami miatt sok ember szenved a világban, mégis szociálpolitikailag nagy jelentőségű, ha egyénileg sokan alakítják ki a toleráns szolidaritás lelkületét és megfelelő kritikával érvényesítik azt.

4. Természetesen a biblikus világlátás másik oldalának, nevezetesen „ennek a világnak” – mint a rossz, a sötétség, a szenvedés és az értelmetlen rombolás helyének – is megvan a létjogosultsága. Csak nem szabad az ellentétet túlhangsúlyozni, s a jó és a rossz világot egymással kijátszani. Annak ellenére, hogy a középkorban kialakult a *contempus mundi* (a világ megvetése), a menekülés a világból, s ha a szerzetesi életet még nagyon sokáig ez jellemezte, sőt sajátosan kereszténynek számított is, mégsem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a keresztény értelmezés nem lehet független az időszerű értelmezéstől és a korszellem hangsúlyaitól. Mindent egybevetve a világ megvetése és a világból való menekülés egyáltalán nem illik a zsidó-keresztény hagyományba. Ez a hagyomány inkább annak feszültségekkel teljes tudomásul vétele, hogy a világ – mivel Isten teremtette – kezdettől fogva jó; de megsérült, és mégis bizonyos lehet Isten szabadító kegyelmében.

Assisi Szent Ferenc nagyszerű példát mutatott arra, hogyan lehet ezt a világszemléletet megvalósítani: testvérként fordult a világhoz és szeretettel a felebaráthoz: mindkettőt azzal a

megelégedettséggel tette, amely nem ellensége a világnak, hanem képes a valóságos élvezetre. Kötelességünk lenne felismerni, hogy a korlátlan birtoklási vágy (fogyasztás) veszélyes és rossz, és önkéntes fogyasztói aszkézist kellene gyakorolnunk, mely alapja lehetne a világ mélyebb megismerésének és igazságosabb átalakításának. Ezáltal megszabadulhatnánk a hatalomvágytól és érzéketlenségtől és szabaddá válhatnánk Isten szabadító erejének befogadására Jézus Krisztusban. Így nemcsak a világgal szembeni túlzott óvatosság válna feleslegessé, hanem kiderülne, hogy éppen a világ sérült állapota indokolja az építő Istenre hagyatkozó viszony helyességét. Ez volna az alapja annak a világ melletti keresztény elkötelezettségnek, amit a II. Vatikáni Zsinat megkövetelt. Fontos volna, hogy a világgal való kapcsolatot minden keresztény közös feladatnak tekintse és ne határozzanak meg lényegesen más illetékességet a papoknak és a laikusoknak, akik közösen felelősek a hitért és a világért, természetesen a mindenki a maga képességeinek és feladatainak megfelelően.

Volker Eid

→ beteljesedés, ember, Isten dicsősége, Isten uralma, lemondás, parúzia, rossz, szenvedés, szolidaritás, teremtés, természet, üdvtörténet

világi intézmények

Az isteni elhivatottság tudatával nők és férfiak vállalnak – általában külsőleg felismerhetetlen jel nélkül – kötelezettséget a szüzi életre (nötlenség), a szegénységre és engedelmességre. Lelki életmódjuk nem különíti el őket hivatásuktól és mindennapi kötelességüktől. A természetes család vagy egy világi intézmény lakóközösségének keretében próbálják a világban „nem ebből a világból való” módon megélni az Istennek való teljes önátadást. A lelki közösségeknek ezt az új formáját egyházjogilag XII. Pius hagyta jóvá 1947-ben a *Provida Mater* konstitúcióval. 1984 elején világszerte 139 világi intézményt tartottak számon.

A világi intézmény belső igénye más olyan spirituális áramlatokkal együtt fejlődött ki (pl. Actio Catholica), melyek a szekularizálódás modern problémájával szemben újból fellépnek a keresztény ember helyéért a kultúrában és a társadalomban. Odaadó törődés a világgal, ugyanakkor távolságtartás az evangéliumi tanácsok vállalásával – ez két olyan összetevő, melyek az Egyház korábbi évszázadaiban kölcsönösen kizárták egymást, most viszont a világi intézmények sajátos vonásai és lelkiségük két feszültségi pólusa.

A mindenkori körülményekhez alkalmazkodó, evangéliumi tanácsok szerinti élet nem exkluzív jámborság, hanem egyik útja a szeretet mindenkire kötelező tökéletességének. A II. Vatikáni Zsinat megfogalmazta, hogy a keresztények ma arra hivatottak, hogy „saját feladataikat az evangélium szellemétől vezérelve oldják meg, s így mint kovász, járuljanak hozzá a világ megszenteléséhez” (LG 31).

A világi intézmények alapidokumentumai ezt éppúgy hangsúlyozzák, mint annak tényét, hogy „a világiak apostolkodásának eredményessége attól függ, hogy eleven egységben vannak-e Krisztussal” (AA 4). A világi intézményben ez a kötődés teljes: az ember önmagát és mindenét, amije van, odaadja. Ezzel és a közösséghez tartozással belsőleg elszakad a szekularizált környezet értékrendjétől.

Bár sokan nem is értik ezt az életformát, nem ismerik el és az evangéliumi értékeket sem becsülik, a világi intézmény tagja mégis ezt az állapotot választja, hogy kovászként egyszerűen jelen lehessen. Önátadása, mindenki és minden magához engedése olyan szenvedély számára, aminek a célja nem a világ megvetése, hanem a világ krisztusi átalakítása. Saját és társai mindennapi örömeit, sikereit, bajait az imádságban, a szentségek vételében, s az emberekkel való szolidáris együttélésben és munkában éli meg.

Gertrud Pollak

→ alternatív élet, apostolság, evangéliumi tanácsok, katolikus egyesületek, laikus, lelki közösségek, szekularizáció

Vince, Páli Szt

Páli Szent Vince Pouyban (Gascogne) született 1581. április 24-én. Paraszti származása jellemzi gondolkodásmódját és cselekedeteit, és kétségtelenül ez az alapja konkrét jámborságának, körültekintő, állhatatos problémalátásának és annak is, hogy természetes egyszerűséggel érintkezett a legelőkelőbb személyekkel is. Toulouse-ban tanult és 19 éves korában pappá szenteltette magát, hogy így jelentős javadalmakhoz juthasson. Nyugtalan évek után *Bérulles* tanácsára 1612-ben a Párizs melletti Clichy plébánosa lett. 1613 és 1617 között házitánító és nevelő volt a befolyásos *de Gondi* családnál.

Addigi törekvéseivel üdvös válságba került, s e válság lelkipásztori élményei alapján arra a felismerésre vezette, hogy mindenben először Istent keresse. 1617 végén visszatért Párizsba, 1618/19-ben kapcsolatba került Szalézi Szent Ferencsel; e találkozás gyümölcse lett a vizitációs nővérekkel való maradandó kapcsolata.

A falusi egyházközségek lelkipásztori nyomora készítette Szent Vincét a *Missziós kongregáció* megalapítására 1625-ben. A kongregáció központja 1632 óta a párizsi Saint-Lazare templom, innen származik a *lazaristák* elnevezés. Munkatársaitól elvárta, hogy „mondjanak le a városi életről, a javadalmakról, az egyházi hivatalokról és a kitüntetésekről, hogy faluról falura járva teljesen a szegény népnek szenteljék magukat, prédikáljanak nekik, tanítsák és intsék őket ... végül pedig, hogy önként osszák szét javaikat, amelyeket Isten bőkezű ajándékából kaptak”.

Magas követelményekkel állt papjai elé, de nem azt akarta, hogy tűzzel-vassal teljesítsék kötelességüket, hanem inkább azt, hogy együttérzéssel, tapintatosan, jó példával buzdítsák a lanyha keresztényeket nagyobb komolyságra.

A papok lelki nevelésén kívül a nyomorgók megsegítése volt „Vince úr” legfőbb gondja. Ezért alapította meg 1617-ben mindössze néhány hónapos plébánosi működése alatt Chatillon-des-Dombes-ban (Lyon mellett) első karitás-egyesületét. Az 1621-ben Maconban alapított *Karitás Testvérület* megszervezte a városi koldusok és szegények gondozását. Ugyanezt a célt szolgálta a *Szeretet Leányai* közösség, amit Marillac Szent Lujzával (1591-1660) együtt alapított.

Bár nem akart új szerzetesrendet alapítani, ezekből a kezdeményezésekből az irgalmas nővérek számos családja nőtt ki. Ezek szabályát így határozta meg: „Kolostorotok a kórház, cellátok az albérlet, kápolnátok a plébániatemplom, kerengőtök a város utcái, klauzúrátok az engedelmesség, rácsotok a halálfélelem, fátylatok az alázat. Hivatásotok az isteni gondviselésre való ráhagyatkozás és mindenetek odaadása.”

Ugyanakkor teljes erővel fáradozott a bebörtönzöttek lelkipásztori gondozásán, miután ő volt 1619 és 1623 között a gályarabok főlelkésze. 1638-tól megszervezte a talált gyermekek gondozását. 1640 és 1660 között ő vezette a háború és a polgárháború áldozatainak, a betegeknek és nyomorgóknak országos méretű gondozását. Életének utolsó éveiben a kormány tanácsadója volt. Levelezése több mint harmincezer levélből áll. Az embereknek ehhez a mindenre kiterjedő szolgálatához a mind mélyebb imádságból és az evangéliumból merítette az erőt. 1660. szeptember 27-én halt meg.

„A testvériség e nagy stratégiájának” (V. Conzemius) az volt a nagy fölismerése, hogy a *karitás* nem tévesztendő össze az általános *szociális munkával*: „A karitás Isten irgalma, ami Jézus Krisztus személyében fordul a szegény emberhez. Aki szeretettel hisz Istenben, hozzá hasonlóan szeretettel fordul az emberhez, hogy megszabadítsa lelki és anyagi nyomorából.” Nemcsak az imádságban találkozunk Istennel: „A szegények szolgálata mindennél fontosabb, ezért mindig azonnal kell cselekedni... Ha egy szegény miatt hagyjátok el az imádságot, gondoljatok arra, hogy az istentisztelet. A szeretet minden szabálynál fontosabb, mindennek erre kell irányulnia. Ő az Úrnő.”

Így Szent Vince számára a felebarátokkal való törődés az istenszeretet valódiságának jele: „Testvéreim, szeressük Istent, de karjaink erejével és arcunk verítékével! Mert az istenszeretet és a szív hasonló nekibuzdulásai, bármennyire kívánatosak is, nagyon gyanúsak, ha nem mennek át a gyakorlatba.”

Josef Weismayer

→ humanitás, ínség, irgalmasság, karitás, nyomor, szimpátia, szolidaritás

Ward Mária

Ward Mária (1585-1645) életének jelszava: „Isten nagyobb dicsőségére, az emberek javára élni”. Angol hazájában már gyermekkorában megtanulta, hogy az embereknek katolikus hitük iránti hűségük miatt vértanúságot kell szenvedniök. Serdülő lányként kész a hitért mindent föláldozni: az életét, szabadságát és a megbecsülést. Úgy érezte, arra hivatott, hogy segítsen a hit megőrzésében, hitet ébresszen a fiatalokban: az akkori időben egy nő számára ez szokatlan apostolkodás. Úgy látta, hogy Isten előtt felelős önmaga és mások életéért, ezért mindenáron teljesíteni akarta Isten akaratát. A szerzetesi életet és Isten vezetését – amire teljesen ráhagyatkozott – a klarisszák rendjében ismerte meg, de ez csak átmenet ahhoz, amit Isten végérvényesen kívánt tőle.

Sokáig élt annak feszültségében, hogy tudta, új úton kell járnia, de nem volt képes ezt másokkal elfogadtatni. Ezért néhány társával imádságos és vezeklő életet folytatott, hogy a sötétségből Isten világosságára jusson. Útbaigazítást akkor kapott, amikor lelkében ezeket a szavakat hallotta: „Végy példát a Társaságról”. Így tudta meg, hogy Loyolai Szent Ignác szerzetes társaságának formája lesz az ő alapításának is a programja. Ez a teljes odaadást jelenti Krisztusnak az apostolkodásra: neki és társnőinek a papok mellett kell a lelkipásztorkodásban segíteni.

A program azonban kiváltotta a római kúria ellenállását. Mária nem engedett abból, amit hivatásának tekintett: mindent Isten nagyobb dicsőségére és az emberek javára cselekedni. Az Egyházban a nők ilyen új apostoli munkájához hozzátartozik „a földi dolgoktól való függetlenség, és a készség és alkalmasság minden jócselekedetre”, hogy megszabaduljanak minden önzéstől, teljesen szabadok legyenek Isten számára és az Ő szolgálatára, igazak lehessenek előtte, szeressék az igazságot és feltétlenül őszinték legyenek („a nők is lehetnek olyan tökéletesek, mint a férfiak, ha szeretik és őszintén keresik az igazságot”).

Mária harcolt azért, hogy elfogadják a szerzetesi szolgálatát az Egyházban, hogy minél több maradandó gyümölcs teremhessen és akkor sem esett kétségbe, amikor művét az Egyház lerombolta. Reménytelen helyzetében hű maradt küldetéséhez, az Egyházhoz és a pápához. Hitét, Istenbe vetett bizalmát a száműzetés sem tudta letörni. „Az ilyen időkbe csak bátor nők illenek” – jellemezte józanul a helyzetet.

Meinrada Reidel

→ apostolság, hívás, Isten dicsősége, nő

Z

zarándok, zarándoklás, peregrináció

Az ember mindenkor zarándoklásnak tartotta az életet. Úgy érezte, hogy idegen ebben a világban és kanyargós utakon vándorol igazi hazája felé. A zarándoklás gondolata az emberi étellel kapcsolatban az elmúlt századokban különböző erővel mutatkozott meg. Ez az elképzelés ma újjáéledt nemcsak a profán területen, hanem elsősorban a keresztény világban. A II. Vatikáni Zsinaton az Egyház Isten zarándok népének értelmezte önmagát, s ezzel egy lényeges bibliai képet alkalmazott, amit főként a Zsidó levél fejtett ki.

1. A Szentírás a zarándoklásban a hit ősképét látja. Az üdvösség története azzal kezdődik, hogy Ábrahám elhagyja hazáját (Ter 12,1-4). Mindent elhagy, ami meghitt volt, hogy teljesen Istenre hagyatkozzék. Bízik Isten ígéletében és útra kel az idegenbe. A Zsidókhhoz írt levél a kivonulásban és az igazi haza keresésében látja a hit lényegét (11). Idegenek és jövevények vagyunk a földön, akik egy jobb, égi hazát keresnek.

Az evangéliumok vándornak mutatják be Jézust, aki átvonul az országon, betegeket gyógyít és hirdeti az evangéliumot. Lukács evangélista Jézusra alkalmazza a görög isteni vándor képét; a mennyből jön hozzánk az idegenbe, szétosztja isteni ajándékait, magával visz az úton, hogy a kereszten át igazi égi hazánkba vezessen. Figyelmeztet a bennünk lévő isteni magra, ami itt az idegenben soha meg nem nyugszik és örökké az égi haza után sóvárog. Számos úti történetben írja le a Szentírás életünk titkát. A pusztai úton a kövön látja Jákob a megnyílt eget (Ter 28,1-22). Az úton találkozik Istennel és küzd meg vele (32,23-33). Az üdvösségtörténet központi eseménye Izrael kivonulása Egyiptomból és a pusztai vándorlás, amelynek folyamán Isten visszahúzódik a zúgolódó néptől és engedelmességre tanítja, hogy bevonulhasson az ígélet földjére. Elhagyni mindazt, amitől függünk, Egyiptom húsos fazekait, amelyeket a tevehajcsárok szolgálatában vásárolunk meg, mindaddig, amíg el nem jutunk abba az országba, amit Isten megígért és ahol valóban magunk lehetünk; ez az ősi képe az emberi önmegvalósításnak és hitünk útjának.

2. Aki úton lévőknek tartja magát, az nem áll meg, nem nyugszik meg a babérain. A régi szerzetesség hagyománya szerint úgy látja, hogy élete állandó kivonulás mindabból, ami lényünket eltorzítja és igazságunkat korlátozza.

A zarándoklás továbbá azt jelenti: mindig úton lenni, soha meg nem pihenni, állandóan változni, megszabadulni a gondtól és a betegségtől (Kierkegaard). A vándorlás azt is jelenti, hogy ezt a világot tudatosan idegennek érezzük, amin feltétlenül át kell haladni, hogy igazi hazánkba, az égbe jussunk. Egész életünk zarándoklás Isten felé, míg végül hozzá érkezünk, megpihenünk nála és otthonra találunk. Ezt az életérzést fejezi ki Novalis: „Hová is megyünk – mindig hazafelé”.

A zarándoklás lényegét – úton lenni az igazi haza felé – a búcsújárásban lehet átélni, amit ma ismét egyre jobban kedvelnek és gyakorolnak. A búcsúsok útra kelnek, hogy meglátogassanak egy szent helyet, ahol jobban, eredményesebben és üdvösségszerzőbben szeretnék megtapasztalni Isten jelenlétét.

Mindig tudatában kell lennünk annak, hogy a zarándoklás csak egy kép a sok közül, melyek az emberi és a hívő lét lényegét leírják. Nem szabad abszolúttá tenni, mert világmegvetéshez vagy a világtól való meneküléshez vezet. Szent Benedek ezért állítja szembe a világmegvető *peregrinációval*, 'zarándoklással' a világmegőrző *stabilitást* 'állandóságot', az egy helybe gyökerezést, hogy a két pólus termékeny feszültségében keresse az ember az Istent, és rátaláljon.

Anselm Grün

→ búcsújárás, haza, kivonulás, szerzetes, út, üdvtörténet

zen

A zen Indiában alakult ki, majd Kínán át Japánba került, ahol önálló irányzattá lett és több iskolát alkotott. Közelebbről a buddhizmus egyik irányzata, mely sajátos meditációján keresztül jut el a nagy megvilágosodásra, amit *satorinak* neveznek.

Ehhez az elmélkedési formához hozzátartozik a lótusz- vagy sarokülés és egy bizonyos légzési technika. Főként azonban a tudat kiüresítéséről van szó, mellyel a tudat elszakad minden gondolattól és elképzeléstől és visszahúzódik a lélek mélyére. Nem más ez, mint a diszkurzív, fogalmi gondolkodás elhagyása a szemlélődés kedvéért. Közben az ember kitör az én világából legbensőbb önmaga felé. Kitérül előtte a mindent hordó semmi, amiben megmutatkozik az abszolút, amit a távolkeleti gondolkodás személytelennek tekint.

A keresztény Nyugat módszer szempontjából egy fontos dolgot újra megtanulhat a zentől: a terméketlen racionális spekuláció helyett az egész embert átható szemlélődést, amit a keresztény misztika mindig nagyon jól ismert. Az ilyen megtermékenyítés nem ellenkezik a kereszténységgel, hanem elősegíti eleven megújulását. Ezt már érzik azok, akik felhasználják a keleti örökséget.

Johannes B. Lotz

→ hészükiazmus, mantra, önismeret, tagadás

zene

A zene sokrétű jelenség és sokféle módon értelmezhető. *Fizikailag* a zene hangkeltés a levegő rezgése által, vagyis „strukturált zörej”. Az ember a saját hangjával vagy valamilyen hangszerrel hozhatja létre. *Esztétikailag* a zene összefügg az emberi érzékeléssel, amennyiben az ember hallgatással és megérzéssel fogja fel a hangokat és hangzásokat. *Vallásilag* nézve a zene „Isten ajándéka” (Luther). A teremtéssel Isten a zenét mint a kinyilatkoztatás egy részét ajándékozta az embernek. Amikor zenét hall vagy muzsikál (ami mindig a harmónia, dallam és ritmus együttese), isteni kinyilatkoztatásban részesül. Azaz a zene nemcsak szórakoztatás és fogasztási cikk, hanem Isten megismerését is sugallja.

1. *Zene az Ószövetségben.* Az Ószövetség emberének legfőbb zenéje az ének. A zsoltárok és himnuszok énekeivel Istenhez fordul, hogy panaszkodjon vagy kifejezze örömét. Ugyanezt megteheti szótlán hangszeres játékkal: „Dicsőítsétek nevét körtánccal, játsszatok előtte dobbal és hárfával” (Zsolt 149,3). A zene Isten dicsőségét szolgálja, az ember istendicséretének kifejezése. „Dicsérvétek trombitaszóval, dicsérvétek citerával és hárfával. Dicsérvétek dobbal és tánccal, dicsérvétek fuvolával és lanttal” (150,3-5). Az ember öröme a teremtett mindenség ujjongásába vegyül: „az egek hirdetik Isten dicsőségét, az égbolt vallja kezének művét” (19,2).

2. *A zene spirituális jellege.* Isten adta az embernek a képességet, hogy szóval és zenével kifejezze magát, érzelmeit és érzéseit hangokká változtassa. A zene az emberre jellemző „hangbeszéd” (Mattheson), amivel közvetlenül fordulhat Istenhez és embertársaihoz. Mint folyamatos történés – a hangok lineáris egymásutánjában – a zene az egyik lehetséges út, hogy Isten közelébe jussunk. A zene ezért az istenismerés eszköze és a megismeréssel elmélyíti az Isten iránti tiszteletet.

A hangszeres, szöveg nélküli zene olyan emberi területet ér el, amit fogalmakkal kifejezni már nem lehet. Szélsőséges esetben a zenehallgató vagy a zenélő „költői kábulatba” (Wackenroder), vallásos értelemben ekstázisba esik. Ilyen értelemben a zene eszköz, hogy önmagát és másokat „Isten dicséretére” ragadjon az ember (Aquinói Szent Tamás). A harmónia, a dallam és a ritmus váltakozó játékában megismeri a tökéletes isteni rendet, amibe maga is beletartozik. Az időtől függően változhat a harmónia, a dallam és a ritmus, de nem változhat az a végső rend, amit ezek képviselnek és kifejeznek. A zene valóban betöltheti az embert olyannyira, hogy felismeri: „bármilyen is a léte, egy tökéletes harmónia szerint létezik, melynél jobb nem is lehet” (Maximus Confessor).

Heribert Klein

→ ének, hallás, istendicséret, meditáció, pihenés, zene-elmélkedés, Zsoltárok könyve

zene-elmélkedés

Már eredeténél, tartalmánál és hatásánál fogva is szoros rokonság van a zene és az elmélkedés között. Művészek és előadók egyformán merítenek az elmélkedés forrásából, melyben a hallgató is el akar merülni. A zene mint minden más művészet gyökere azokban a mélységekben van, ahol minden cselekvés, birtoklási és létezési vágy megszűnik, s a benső az istenivel érintkezik. A zene lényegéhez tartozik, hogy „magasabb kinyilatkoztatás, mint minden bölcsesség és filozófia” (L. v. Beethoven). „A legfőbb, legmegváltóbb művészet” (R. Wagner), ami ott kezdődik, ahol a beszéd véget ér. A szellemi életet közvetíti és az igazi, egyetemes emberi nyelvet szólaltatja meg.

Lehetőségeiről Chr. W. Gluck mondja: „A zenét nemcsak a fület gyönyörködtető művészetnek tekintem, hanem a szív megindítására és az érzelmek fölkelésére az egyik legjobb eszközt látom benne”. Ez tulajdonképpen utalás a zene *helyére*, „minden zene.... belső zene, és ismét belsőbb zenévé kell lennie”. Ilyen értelemben készlet a zene a belső világunkba merülésre, hogy utat találjunk a Lélekhez a tulajdon lelkünkben és megismerjük Őt.

Céljából következően elmélkedésre elsősorban a vallásos zene alkalmas. Ha nem vesszük olyan szigorúan az elmélkedés területét és funkcióját, másfajta zene is számításba jöhet, amennyiben a nyugalmat, kikapcsolódást és összeszedettséget szolgálja.

Ha a zene és az elmélkedés sajátosságát keressük, akkor a *hallás*, az odafigyelés jelentőségére kell rámutatni. A hallás útja a többé-kevésbé mechanikus zenehallgatásból a tudatos halláson keresztül a *már semmit nem hall* állapotáig vezet, amelyben a teremtő hallás belső erői ébrednek föl. Ezzel a hallgató egész lényének összefogott méltóságával résztvevője lesz egy felszín alatti beszélgetésnek, melyben a zene titokzatos, lelkesítő erejét tapasztalja meg.

Hogy a zene elmondhassa, amit mondani akar, a halláshoz a *csendes hallgatásnak* kell társulnia. Ez mint várakozásteljes nyitottság előzi meg a hallást és egy mélyebb, gondolatmentes belső hallgatásban folytatódik. Ebben a hallgató a melodikus hullámozást a maga gondolat- és tudatállapotaként éli meg. A jó zenehallgatás gyümölcseként a zene tovább él a lélek benső csendjében, a csirázó maghoz hasonlító erővé lesz és ezáltal fejt ki állandó üdvös hatását. A zenei meditáció lényeges lépése az ismételt zenehallgatás. Ezáltal jutunk el oda, hogy a zene egészen áthathat bennünket, és ekkor kezd a zene saját benső világunkká válni.

Christian Schütz

→ ének, tánc, zene, Zsoltárok könyve

zsidó lelkiség

A Krisztus utáni idők zsidósága a maga kétezer éves történetében sok, egymástól különböző vallási mozgalomra bomlott, s a lelkiségnek sok formáját hozta létre, de ezek általában az ismeretlenség homályában maradnak. A következőkben csak azokat az alapvonásokat soroljuk föl, melyek minden hagyományos zsidó lelkiségben föllelhetők.

1. Alapvetően meghatározó az az *üdv történeti tudat*, melyben a zsidók élnek: visszatekintenek egy *dicsőséges múlt*ra, amikor Izrael népe a szent földön élt, melynek központja a szent város, Jeruzsálem, szíve a *Templom*. Ezen a szent földön történtek azok a kinyilatkoztatások, amelyeket írásba is foglaltak. A templom lerombolásának katasztrófája (Kr. u. 70.) megszakította ezt az állapotot, ami csak a végső időkben valósul majd meg újra, amikor Isten az újjáépített templomban újra népe körében fog lakni.

A múlt és a jövő között zajlik a jelen számkivettség, melyet két tényező határoz meg: Isten kinyilatkoztatott akaratának feltétlenül hűséges teljesítése és a megváltás reménye. A különböző vallási irányokat az különbözteti meg egymástól, hogy miként képzelik el a végidők megváltását, s a nép, illetve az egyének miként siettethetik e megváltás eljövételét; ugyanígy változó a Messiás alakjának jelentősége (ez a jelentőség azonban soha nem éri el azt, amit Jézus személye jelent a kereszténységben).

Az Isten akaratának teljesítésére való koncentráció a hétköznapi életben és az Istentől jövő megváltásba vetett remény a hagyományos zsidó lelkiséget *politikamentessé*, sőt bizonyos értelemben *nem evilágivá* teszi. Természetesen ennek a homlokegyenest ellenkezője is lehetséges.

2. Isten akarata a Szentírásból és hagyományból álló *Tórában* nyilvánul meg; ennek *magyarázata* megbeszélések, s a változó időknek megfelelő döntések révén vég nélkül folytatódik. Az a tény, hogy a Tórát Isten egyedül Izraelnek adta ajándékkul, ébren tartja a *kiválasztottság* tudatát; amivel együtt jár a *gojim*, a világ többi népének rejtett kevesebbre becslése, de az a készség is, hogy a Tóra beteljesítéséért akár vértanúságot is szenvedjenek.

Mivel a kinyilatkoztatás alapján a láthatatlan Isten *szavában* történik, ez az az uralkodó elem, mely az ünnepeket is áthatja. A zsinagógában és a családokban az istentisztelet elsősorban *imádságos istentisztelet*, miként a zsidóság az imádságnak kimeríthetetlen kincstárát teremtette meg. Az uralkodó imaforma a hálaadó dicséret: „Áldott légy, Urunk, aki ...”.

A *szóra* való koncentráció az írás tiszteletét is kiváltotta, mely a szót őrzi és a Szentírástól a Tóra *legutolsó aktualizálás*át tartalmazó *modern* írásokig terjed. A szó és írás, valamint ezek tanulmányozásának fontossága a zsidó jámborság intellektualizálódását hozta magával, melynek veszélyeivel különböző misztikus mozgalmak – legutóbb a haszidizmus – vették föl a harcot. A Tórában kinyilatkoztatott isteni akarat ismerete és beteljesítése a zsidó lelkiségnek etikai karaktert adott, mely a maga feltétlenségével egyedülálló. Az a könyv, amely a hagyományos zsidóságban az ószövetségi iratok tekintetében – persze ez a zsidóknak éppen nem az ó-, hanem az örök, újszövetség – ugyanolyan helyet foglal el, mint a keresztény lelkiségben az Újszövetség könyvei, a *Misna* (a Talmud alapszövege), monumentális törvénykönyv. Maga az üdv történet háttérbe szorulhat, csak két alapigazság: az egy Isten léte és a Tóra kinyilatkoztatása abszolút érték az Ó népének. Tételes dogmaképződés soha nem volt, hitvallásnak nem volt döntő szerepe. A jámborság etikai hangsúlya magával hozza az erős vallási öntudat veszélyét, de az intenzív büntudatot is, amely az engesztelés napjának imádságaiban válik nyilvánvalóvá. Isten mérhetetlen ajándékának tekintik, hogy a kinyilatkoztatott isteni törvények megtartásával lehetőség nyílik az élet átfogó megszentelésére.

Az üdvtörténeti látás, a kinyilatkoztatott szóra és írásra való koncentráció és az etikai karakter bonthatatlan egységben határozzák meg a zsidó lelkiséget ott, ahol a hagyományt csorbíthatatlan épségben őrzik; de még ott is hatnak, ahol a zsidóság erősen asszimilálódott a környezethez vagy teljesen szekularizált formákban él.

A keresztény lelkiség indításokat nyerhet a zsidótól, amennyiben ez az *oly gazdag közös örökséget* önállóan és gyümölcsözően őrzik. A keresztények tanulhatnak abból, ahogy a zsidó spiritualitás viszonyul a Tórához, azaz jobban tudatára ébredhetnek a krisztusközpontúság jelentőségének.

Peter Kuhn

→ haszidizmus, kivonulás, Ószövetség, tízparancsolat, zsidóság

zsidóság

XI. Pius *Mit brennender Sorge* kezdetű enciklikájában (1937) ezt írta: „Lelkileg mindnyájan szemiták vagyunk”. Ezek szerint a keresztény lelkiségnek is szüksége van a *gyökerek* megvizsgálására, amelyek Szent Pál szerint (Róm 11,18) az Egyházat „hordozzák”, s ami alatt Izraelt érti, de nemcsak az ószövetségit, hanem az evangéliummal szemben „megátalkodott” Izraelt is. Az ilyen spirituális visszaemlékezésnek a *gyökerekre*, Izraelre, nagy segítője az apostol fejtegetése (Róm 9-11).

1. *Lelki impulzusok a Róm 9-11-ből*. Isten szuverén és megvesztegethetetlen. Szent Pál a *Kiv 33,19*-hez kapcsolódva ezt így fejezi ki: „azon könyörül, akin akar és azt teszi megátalkodottá, akit akar” (Róm 9,18). Irgalma mégis győz titokzatos, megátalkodottá tevő akarata fölött (vö. 9,15.23; 11,32), ami Izrael „megátalkodottságában” válik nyilvánvalóvá (vö. 11,8). Izrael azonban majd a végén, miután Isten a pogányokat üdvözítette, *Krisztusa* által megmenekül (11,25-26). Ebben egyrészt megmutatkozik Isten szuverén „hatalma” (vö. 9,17.22; 11,23), másrészt irgalmának és kegyelmének túláradó „gazdagsága” (9,23; 11,12.32).

A keresztény ember lelki érettségéhez hozzátartozik annak ismerete, hogy Isten tervei „kifürkészhetetlenek”, útjai „kiismerhetetlenek”, mert „senki sem ismeri az Úr gondolatát” és egyetlen halandó sem volt „tanácsadója” (11,33); különös tekintettel azokra a kacskaringós utakra, melyeket Isten népével, Izraellel járt, és e népet mégsem bocsátotta el szeretetéből, még az evangéliummal szembeni megátalkodottság ellenére sem (vö. 11,28). „Isten ugyanis nem bánja meg kegyelmi adományát és meghívását” (11,29), amiben egyszer részesítette Izraelt. Ezért figyelmezteti az Apostol a keresztényeket: „ne légy fennhéjázó (a megátalkodott zsidók miatt), hanem inkább félj” (Isten beláthatatlan útjai miatt)! És: mivel Izrael az Isten által ültetett „nemes olajfa”, aminek kenetéből – csupán Isten irgalmából – részesül a pogányok egyháza (11,17), „ne kérkedj az ágakkal szemben”, mégha letörtek is egyes ágak „és téged oltottak helyébe” (11,18). Isten beláthatatlan üdvözítő útjai imádásra készítenek (vö. 11,36).

2. *Izrael lelki öröksége*. A II. Vatikáni Zsinat emlékezteti az Egyházat: nem feledkezhet meg arról, „hogy az ószövetségi kinyilatkoztatást az által a nép által kapta, mellyel Isten a maga kimondhatatlan irgalmasságából az Ószövetséget megkötötte, s hogy annak a nemes olajfának gyökeréből táplálkozik, amelybe a pogányok vad ágai be vannak oltva” (NA 4). Továbbá emlékezteti az Egyházat arra, hogy Szent Pál apostol tanítása szerint a zsidóké „az istenfűség, a dicsőség, a szövetségek, a törvényadás, az istentisztelet és az ígéretek. Ővéik az atyák és test szerint közülük származik Krisztus” (Róm 9,4). A zsinat a „zsidók és keresztények közös lelki örökségéről” beszél, amiből Izrael öröksége az Ószövetség, a monoteizmus, a világnak mint Isten teremtményének s az embernek mint Isten képmásának szemlélete, a *szövetség* gondolata, a tízparancsolat, a messiási remény, Isten országának várása, a nagy imakincs, az Isten előtti alapmagatartás (istenfélelem, istenismeret, megtérés, megemlékezés, szeretet, bizalom, szentség, nevének és üdvözítő tetteinek dicsőítése), a holtak feltámadása és az örök élet.

Ezeket „nem az Egyház fedezte föl, hanem Izrael hozománya az Egyházba, s az Egyház a missziójában ezt adja tovább a pogányoknak, természetesen Krisztusban újra és végérvényesen megalapozva” (a német püspöki kar nyilatkozata az Egyház és a zsidóság kapcsolatáról). Elmondhatjuk, hogy lelkileg csak úgy létezhetünk mi, keresztények, ha magunkévá tesszük Izrael örökségét. Ez az örökség a megélt keresztény hit létfeltételei közé tartozik.

Franz Mussner

-> Egyház, föltámadás, irgalmasság, istenképiség, kivonulás, Ószövetség, örökkévalóság, parúzia, szent, szenvedés, tízparancsolat, üdvtörténet, Zsoltárok könyve

zsolozsma

1. *Vallástörténetileg.* Bár nem lehet egyszerűen kijelenteni, hogy az egyházi zsolozsmanak vannak előzményei a kereszténység, sőt a zsidóság előtti vallási szokásokban, ugyanakkor a perzsa, egyiptomi és görög mitológiák és a belőlük származó istentiszteleti cselekmények formái bizonyítják, hogy az ember a természet ritmusában, a történelem folyamatában és a saját életében mennyire az időben él és mennyire próbálja azt vallásosan értelmezni és uralni.

2. *A Szentírásban.* Izrael nemcsak a reggeli és esti istendicséretet ismeri, hanem ezen kívül a nap további három órájának imáját is (Vö. Dán 6,11; Zsolt 55,18). Az a magától értetődőség, amivel az Újszövetség megemlíti, hogy az apostolok a hatodik és kilencedik órában imádkoznak (ApCsel 2,15; 3,1; 10,3.9.30), jelzi, hogy Jézus és tanítványainak köre ebben az imahagyományban élt. Nagyon fontos: az újszövetségi hagyomány szerint Jézus imádkozva hal meg, és életének, szenvedésének utolsó állomásai a zsidó imádság időpontjával egybeesnek; (Mk 13,23.33). A *Pascha Domini*, 'az Úr Húsvétja' tehát imádságesemény, amiben Izrael imádsága a legmélyebben teljesül.

3. *A liturgikus hagyomány.* Amire az Újszövetség utal, más korai forrásokban is szerepel: a Didakhé (II. század első fele), Tertullianus (200 táján) és Hüppolitus (215 körül) szerint a keresztények tartják az ószövetségi imaidőket: reggel és este, a harmadik, hatodik és a kilencedik órában, éjszaka és virradatkor imádkoznak. Ezek az imaidők az említett források szerint új tartalmat kapnak: a dicsérő imádságba a zsoltárok mellé beszövik a krisztusesemény egyes mozzanatait is. Az imaórák így egyszerre krisztologikus és doxologikus jellegűek.

A hagyomány életközélemből származó adatai kétségtelenül mutatják, hogy nem elméletileg kigondolt eszme megvalósításáról van szó, hanem gyakorlati keresztény életről, a dicsérő imáról, aminek helye van a hívők magán- és családi életében, és ezt egyáltalán nem tartották túlzásnak. A zsolozsma, vagyis a napszakok imádsága tehát eredetileg nem a klerikusok dolga volt, hanem minden hívő istentisztelete! Új, fölcserélhetetlen arculatot kap a keresztény ember napja, amennyiben Jézus megváltásának eseményei szövik át. A megváltás meghatározott napokon és órákban történt; a hívő ismeri ezeket az időket és átülteti a maga napjába, hogy az Isten-adta üdvösség ideje legyen.

A Nagy Konstantin utáni változások, később a német missziók nem maradtak hatástalanok az egyházközségek lelki életére. A szerzetesek tartalmilag és mennyiségileg annyira átalakították a zsolozsma, hogy a hívők már nem tudták elvégezni, végül a nyelvi akadályok teljesen a klérusra korlátozták, s mindez kiváltotta a népies pótlékokat, a rózsafüzért és az Úrangyalát.

4. *Zsolozsma – a mai keresztények liturgiája?* A II. Vatikáni Zsinat reformja ellenére sem sikerült a zsolozsma sem az egyes hívő, sem az egyházközségek életébe visszaállítani és érvényre juttatni. Ennek okai:

a) Napjainkban mintegy virágkorát éli a szentmise aránytalan elszaporodása és ez megnehezíti, hogy az istentisztelet más formái – mint pl. a zsolozsma is – újra gyökeret eresszenek; az új törvénykönyv inkább megerősíti, mint helyreigazítja ezt a helytelen fejlődést (vö: CIC 904 kánon);

b) Az új zsolozsmáskönyvet közös és egyházközségi liturgiának szánták (bár a közösségek nem nagyon használják). Szükség volna egy olyan rövidített változatra, mint régen voltak a kis zsolozsmák (hóraskönyvek) a családi és magánhasználatra. Mert a fiatal nemzedék imádságos formái (virrasztások!) csálthatatlan jelei annak, hogy ebből a szempontból sok hívő nagyon nyitott.

August Jilek

→ hála, ifjúkori lelkiesség, imádság, istendicséret, liturgia, Zsoltárok könyve

Zsoltárok könyve

1. *Az ószövetségi zsoltáros könyv.* Az emberiség történetének imakönyvei között nincs még egy, amit olyan egyöntetűen sorolnak a világirodalom nagy művei közé, mint az Ószövetség 150 zsoltára, melyeket összességükben a zsoltárok könyvének neveznek. A keresztény ember számára nemcsak irodalmi alkotás, hanem egy sugalmazott imakönyv, a Szentírás része, melyet már ószövetségi szó szerinti értelmében is felülmúlhatatlan rang illet meg.

A zsoltárok könyve az Ószövetséggel együtt keletkezett. Nem lehet biztosan megállapítani, hogy mennyi származik Dávid királytól; az viszont biztos, hogy a 150 zsoltár nagy része a királyok korából való. A zsoltárok könyve mai alakját valószínűleg Ezdrás és Nehemiás idejében (Kr. e. V–IV. század) kapta; ekkor vált a liturgia részévé és alakult ki a 150 zsoltár mai sorrendje.

A Hermann Gunkel (1862-1932) által kezdeményezett műfajkutatás felismerte, hogy a 150 zsoltár elsősorban himnusz, van közöttük nem egy király-dal, mely Istenről szól, de vannak dalok Izrael várt, földi, ideális királyáról, a Messiásról is (2, 72, 110). A hála- és zarándok-dalok mellett a zsoltárok nagyobb része siralom.

Ezek adják meg minden nemzedék zsoltár éneklésének a reális emberi jegyet. Soha nem jelenik meg egy illuzórikus, boldog világ képe. A zsoltárok könyve olyan imakönyv, amiben minden emberi megtalálható: „egyike annak a kevés könyvnek, amiben az ember teljesen, maradéktalanul feloldódik, mégha annyira szétszóródott, rendezetlen, vagy kifogásolható is” (Rainer Maria Rilke).

2. *A zsoltáros könyv mint Isten újszövetségi népének imakönyve.* Ennek a bibliai imakönyvnek hosszú történetében csodálatos jelenség az a tény, hogy kereszténység előtti eredete és a kezdeti idegenkedés ellenére az Egyház imakönyve lett, mégpedig a liturgiában és a magánátjuttatásban egyaránt (nagyon sok röpima származik a zsoltárokból).

A zsoltáros könyv e szerepét a keresztény imaéletben nem magyarázhatjuk csupán költői értékével vagy sugalmazott voltaival. A Krisztus előtti időkben keletkezett zsoltáros könyv sohasem lett volna a fent vázolt mértékben az Egyház imakönyve, ha a Krisztus-esemény fényében nem értelmezték volna újra. Ez az újraértelmezés a zsoltárok „megkeresztelése” volt. A tipologikus Szentírás-értelmezésnek megfelelően *Krisztus hangjának* tekintették (hiszen maga Jézus is imádkozta a zsoltárokat), melyhez csatlakozott a *tagok hangja*, vagyis az Egyház hangja. De az Egyház, amikor a zsoltárokat a Kürioszhoz imádkozza, nemcsak az Ószövetség Istenét, hanem a Szentháromságot és a feltámadott Urat szólítja.

A zsoltárok kereszténnyé válásának mindkét módját ismeri már az Újszövetség is (vö. Jn 13,18; 20,28); így az értelmezés, mint ilyen szilárd alapon áll. Az egyes zsoltársorok *alkalmazásában* sok időhöz kötött dolog fordul elő.

Az Egyház a zsoltárokat alapjában kétféleképpen imádkozza: Krisztussal az Atyához és a hívők nevében Krisztushoz. A legutóbbi időkben – feledvén a szentek zsoltármagyarázatait – problémássá vált az átok-zsoltárok értelmezése, ezért a zsinat után a zsolozsmából ezeket s a hasonló, átkot mondó sorokat kihagyták.

3. *Zsoltározás Krisztussal.* Ezt a zsoltározási módot Szent Ágoston zsoltármagyarázatai (Enarrationes) alapozták meg. Vitathatatlan előnye, hogy minden esetben szem elé kerül az üdvösségtörténet nagy távlatának szentháromságos dimenziója: aki a zsoltárban Krisztussal fordul az Atyához, az az Újszövetség tanítása szerint (vö. Róm 8,15) csak a Szentlélekben teheti ezt.

4. *Zsoltározás Krisztushoz.* Ha Szent Ágoston lett a Krisztussal zsoltározás „patrónusa”, akkor a Krisztushoz intézett zsoltározás atyja Szent Ambrus, aki prédikációiban egy-egy zsoltárrészlettel szól Isten emberi szívvel közénk jövő Fiához.

Ez a zsoltározási mód a XV-XVI. századig megmaradt mint mellékág a főág, a Krisztussal való zsoltározás mellett. Olyan ez, mint Tamás imádsága (Jn 20,28) a Miatyánk mellett: nem szabad őket egymás ellen kijátszani. Szent János kijelentését, „aki engem látott, az Atyát is látta” (Jn 14,9), Szent Pál felismerésével együtt kell figyelembe venni: „azt se mondhatja senki: Jézus az Úr, csak a Szentlélek által” (1 Kor 12,3).

E kettős keresztény értelmezés útján lesz a zsoltárok hálás dicsérete (és a siralmak is) az imádkozó ajkán a megváltás örömeinek kifejezése: *Psalmus est libertatis laetitia*, 'a zsoltár a szabadság öröme'.

Balthasar Fischer

→ hála, imádság, istendicséret, lelki szentírásolvasás, meditáció, Ószövetség, siralom