

Széles Tamás Elréd

Deificari in otio Átistenülés a szent csöndességben

A monasztikus teológia kontemplatív dimenziói



Északi Katolikus Egyház
Ókatolikus Vilhelmita Rend
2025

Széles Tamás Elréd ©

Deificari in otio—Átistenülés a szent csöndességben
A monasztikus teológia kontemplatív dimenziói

Északi Katolikus Egyház – Magyar Régió, 2025

Kézirat gyanánt.

Content

De votis monasticis A szerzetesi fogadalmak	5
Vita monastica interior Belső szerzetesség	19
Vita monastica ut iter coniugii mystici cum Deo A szerzetesség, mint misztikus egyesülés Istennel	23
Deificari in otio Átistenülés a szent csöndességben	35
Therapia vulneris peccati apud sanctum Augustinum A bűn sebének terápiája Szent Ágostonnál	43
Visio monachi de saecularizatione A szekularizáció egy szerzetes szemével	55

De votis monasticis

A szerzetesi fogadalmak

1. A fogadalmak, mint liminális szertartások és működésük

A szerzetesi életforma kialakítása hosszú, évekig, sőt egy életen át tartó folyamat, mely jól lehatárolt szakaszokban megy végbe. Ezeket a szakaszokat funkciójuk szerint három részre lehet tagolni: szeparáció, átmenet, inkorporáció.¹ A szeparáció szakaszának a *jelöltség* és a *noviciátus* felel meg; az átmenet szakaszát a *juniorátus*, vagyis az ideiglenes fogadalmas időszak jelenti, míg az inkorporáció szakasza a szerzetesi örökfogadalom, a *professzus* által nyílik meg. Ezek a szakaszok fontos fázisai a szerzetesi formációnak — nem teológiaiilag, hanem inkább pszichodinamikailag. Mind a három szakasz fontos liturgikus cselekménnyel különül el egymástól, melyek úgynevezett *liminális szertartások*, vagyis olyan liturgiák, amik beavatási funkciót látnak el.² A folyamat lényege a szerzetesnövendék reszocializációja,³ ami — immár biblikus értelemben — a teljes gondolkodásmód, életmód, lelki struktúra megtérésszerű átforgatását jelenti (metanoia). Rievaulxi Szent Elréd szavaival: „Stabilitás a kolostorban — mondja — életünk megtérése, és engedelmesség Szent Benedek szabálya szerint.”⁴

Ha a szerzetesi életforma lényegét szeretném definiálni, akkor azt Isten keresésében,⁵ az Istennek való odaadottságban és a róla való elmélkedésben lehet meghatározni.⁶ Szinte magától adódik a kérdés, hogy ha a szerzetességet ennyiben meg lehet határozni, akkor vajon miért szükségesek a fogadalmak? Talán elég volna — ahogy a sivatagi atyák tették — magányosan kivonulni a társadalomból és remetei elhagyatottságban egészen Istenre hagyatkozni. Miért van szükség liturgikusan és intézményesen letett fogadalmakra?

1 Van Gennep, A, *The Rites of Passage*, 94.

2 Clot–Garrel, A, 'Current Communications of the monastic novitiate', 32.

3 Iot–Garrel, A, 'Current Communications of the monastic novitiate', 45.

4 Aelred of Rievaulx, *The Mirror of Charity*, 280.

5 Merton, T, *A csend szava*, 185.

6 Peters, G, *The Monkhoo of All Believers*, 55.

Logikailag talán elégségesnek tűnik az egyéni elhatározás, ám egyháziilag, intézményileg és pszichológiailag nem elég. Ugyanis csak az a lelki út járható be valódi hatással és igazi lelki átalakulással, mely sértetlen szimbolikai elemek kipróbált és bevált rendszereként öröklődik, megfelelő felhatalmazással átadva,⁷ nem feledkezve meg Isten segítő kegyelméről sem.

A lelkiélet egyes fázisaiba be kell avatni a várományosokat, mert csak a beavatás képes megadni nekik azt a felhatalmazást és mély pszichés indíttatást, mely tovább segíti őket az egyes lelki szakaszok között. Így a beavatásnak egzisztenciális hatása van. A beavatás nélkül a jelöltek nem képesek meglépni a lelki lépcsőket, nem képesek felmászni a hétfokozatú lelki létrán.⁸

A szellemi beavatás ugyanis döntően átalakítja az addigi személyiséget.⁹ Nem csupán az ember legszentebb és legmagasabb lelki élményeit kínálja, de a beavatás által a kollektív tudattalan beáramlik a tudatos énbe, a Selbst irányából.¹⁰ A beavatás pedig annyira hatékony, amennyire a jelölt felkészült rá, és amennyire Selbstje egzisztenciálisan integrálja az élményt.¹¹

Elmondhatjuk tehát, hogy az egyes fogadalmak olyan életfordulat-küszöbök képeznek a szerzetes egyéni életében, melyeken előkészülete, életdöntése és Isten kegyelme segíti át. Ezek a fogadalmi küszöbök intézményesen feljogosítják a következő szakaszba történő belépésre, egyidejűleg pedig pszichológiailag a kis én és a Selbst harmonizációja felé mozdítják a szerzetest.

Mindez persze nem varázslat és nem varázstsítésre történik. Valójában a beavatás (ígéret és fogadalomtétel) egyfajta spirituális előlegnek tekinthető, csupán kapunyitásnak, mely után a beavatottnak (fogadalmasnak) fel kell fedeznie a misztériumot, melybe beavatást nyert.

A jelölt nem tudja, milyen novíciusnak lenni, a novícius nem tudja előre milyen a juniorátus, és az ideiglenes fogadalmasnak nincs elképzelése arról, hogy milyen örökfogadalmasnak lenni. Nem is kell tudniuk, csak a beavatással (fogadalom) léphetnek a 'terra incognita'-ra. Épp ezért sok

7 Bell, C, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 215.

8 Szent Ágoston, *De quantitate animae*, 33, 70 - 36, 81.

9 Süle, F, *Valláspatológia*, 229.

10 Ibid.

11 Süle, F, *Valláspatológia*, 233.

kétség, félelemmel vegyes várakozás és szorongás van bennük. Mindannyiszor felmerül a kérdés: „alkalmas vagyok én erre? Kell ez nekem? Képes leszek állhatatos maradni és megtartani a fogadalmamat?”

Ezek a kérdések helyénvalóak és helytállóak, és bizony szükség van rájuk. Ugyanis ezek a kérdések, a nyomukban járó bizonytalanság és az Isten utáni vágyakozás teremti meg a fogadalom mögött megbúvó nagyszabású döntés és elhatározás komolyságát. Kérdés, kétség, szent vágyakozás és az ezekre válaszként adott, Isten vezetése iránti határtalan bizalom teszi lehetővé, hogy a következő szakaszba lépés életdöntése megalapozott, tiszta szívből jövő (puritas cordis) és kellően elkötelezett legyen. Ha ezek a feltételek nem adóttak, ha az Istenre hagyatkozás nem elég elszánt, akkor a jelölt még nem érett a továbblépésre. Ha túl sok a félelem vagy nem elég intenzív az Isten utáni szomj, akkor korai meghozni a döntést. Mert minden további történés az elköteleződés mértékén múlik.

A beavatás (fogadalom) hatásosságát tehát egyfelől a megalapozott egyéni életdöntés, másfelől az intézményi jóváhagyás biztosítja. Ugyanis a fogadalom csak akkor érvényes, ha az ősi szabályok szerint (Regula vagy konstitúció), a legfelsőbb hatóság (prior) adja át,¹² mert ezzel részesíti a jelöltet abban a — jó esetben — változatlan spirituális hagyományban,¹³ mely a közös identitásba integrálja. Ez akkor is így van, ha a ’változatlan hagyomány’ se nem változatlan, se nem töretlen. Liturgikai szerepe és hatása akkor is ugyanaz.

Hogy jobban megértsük a mechanizmust, *Jacques Derrida* terminusához, a *différance*-hoz kell nyúlnunk. Az egyes beavatási szintek közötti *különbséget* kell meghatároznunk. Korábban a szerzetesség lényegét az Isten keresésében határoztam meg. Szent Ágoston Regulájának első passzusai az Isten keresésében határozzák meg a szerzetesi élet legfontosabb feladatát: „...egy lélekkel legyetek Istent keresve” (Reg. Aug. I,3). Ebből adódik, hogy az iniciáció legfelső fokozata az Istennel való legbensőbb közösségbe való bebocsátás.

A *différance* az egyes fogadalmas fázisok közt nem tartalmi különbséget mutat, hanem a tökéletes szeretettől, vagyis az Istenközösségtől való távolság vagy közelség mértékét mutatja meg. Vagyis egy jelölt még nincs olyan közel Istenhez, mint egy örökfogadalmas, aki a legközeleb-

12 Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 120.

13 Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 119.

bi viszonyban van Istennel — még akkor is, ha a gyakorlati tapasztalat sokszor egészen mást mutat. A *différance* működési mechanizmusa a fogadalom által arra jogosítja a fogadalmast, hogy intézményi felhatalmazással közelebb lévőnek érezze magát Istenhez, ami által — ha valóban megtörténik az adott szakasz lelki formációja — a szerzetes valóban közelebb kerülhet Istenhez.¹⁴

A fentiek megértéséhez szeretném hangsúlyozni, hogy a beavatás nem olyan, mint az iskolai képzés. Az egyetemista akkor kap diplomát, ha elsajátította a tudásanyagot, s ezt egy szigorú vizsgán bebizonyította. A beavatás egy ellenkező jellegű folyamat. Mivel egy misztériumba, azaz rejtett tartalomba, az Isten szeretetébe és személyes közösségébe avat be, ezért nem lehet előre elsajátítani a beavatáshoz szükséges „tananyagot”, hanem a személyes elköteleződés döntésének megszületése után maga a beavatás képesíti a beavatottat arra, hogy a korábbiakhoz képest biztonsággal kidolgozza és megvalósítsa mindazt, ami a beavatással, a fogadalommal jár, vagyis hozzáférjen a misztérium fokozatos felfedezéséhez. Ebben az értelemben a beavatás csupán spirituális ajtó, melyen átlépve a hozzáférést kapjuk meg. Mindez az örökfogadalomban nyer igazolást, mert az örökfogadalmas a fogadalomtétel után egy egész életen át azon munkálkodik, hogy megélje és megvalósítsa a végső és legmagasabb fokú elköteleződést Isten iránt.

Összegezve az eddigieket, azt látjuk, hogy a fogadalmak alapvető fontosságúak a monasztikus hagyományban, mert ezek képezik azokat a *liminális, átmeneti* vagy *küszöbrituálék*at (rites of passage),¹⁵ melyek megnyitják a beavatottat a Selbst integrálására képes módosult tudatállapotra,¹⁶ s a töretlen hagyomány és a legfelső hatalom által adott legitimáció révén életprogramot adnak a töretlen hagyomány megvalósítására, fenntartására és cirkulatív továbbadására. Beavatás, vagyis ígéretek és fogadalmak nélkül nem képzelhető el a monasztikus élet.

14 Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 105.

15 Van Gennep, *The Rites of Passage*, 12.

16 Süle, *Valláspatológia*, 231.

2. A fogadalmak tartalma

2.1. A stabilitás

A klasszikus monasztikus szerzetesi fogadalom (stabilitás, naponkénti megtérés, engedelmisség), nincs túlbonyolítva Szent Benedek Regulájában (RB 58.17), és kifejtés sem kapcsolódik hozzájuk.

A stabilitás az első időkben kizárólag fizikai értelmű volt. Már az I. Nikaiai Zsinat (Kr. u. 325) 16. kánonja kimondta, hogy akiket felszenteltek, azoknak szentelési helyükön kell maradniuk.¹⁷ Szent Benedek Regulája követelményként írja elő, hogy szemben a maguk kedvét kereső szarabaitakkal és girovágusokkal, a cönobita szerzetes élethosszig maradjon meg abban a monostorban (*stabilitas loci*), ahol befogadták őket (RB 58.17).¹⁸ Clairvauxi Stent Bernát, II., egy Ádám nevű szerzeteshez írott hosszú levelében a stabilitást szintén fizikai értelemben említi: „Békés és engedelmes maradok azon a helyen, ahová kiküldtek. Azt mondom, hogy a lelkiismeretem nyugodt, mert hűségesen betartom a megígért stabilitást.”¹⁹

A fogalom azonban a XXI. századra átalakult — és ahogy az egész Regula szimbolikus értelemben olvasandó — a stabilitás már nem fizikai egyhelyben tartózkodást, hanem lelki állhatatosságot jelent.

Joan Chittister, neves kortárs bencés apáca és teológus ezt így fogalmazta meg: „...az igazi szentség eléréséhez — tanítja Benedek — fel kell ismernünk, hogy az érzelmi stabilitás a szív azon attitűdje, amely arra készítet bennünket, hogy tanuljunk az életből...”²⁰ Thomas Merton hasonló módon tanított: „a hely és a kapcsolatok stabilitása mind eszköz a szív stabilitásának megteremtéséhez.”²¹ Vagyis a stabilitás az idők folyamán

17 Erdő, *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*, 290.

18 Söveges Dávid OSB Regula magyar fordításában stabilitás helyett „állhatatosság” szerepel, mely azonban hibás fordítás. Vö. *Szent Benedek Regulája*, Pannonhalma: Bencés Kiadó, 1995., 113. Az eredeti latin szövegben „promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientia” áll, vagyis, hogy a szerzetes „ígérjen stabilitást és naponkénti megtérést és engedelmisséget”.

19 Eales, (szerk.), *Some Letters of Saint Bernard, Abbot of Clairvaux*, 22.

20 Chittister, *The Monastic Heart*, 143.

21 Thurston, *Shaped by the End You Live For*, 31.

a benső, lelki egyensúly, a szerzetesi *apatheia* szinonimájává vált.²² Chittister és Merton is a szív stabilitását hangsúlyozza, vagyis az érzelmek és lelkiélet benső egyensúlyát értik stabilitás alatt.

Ugyan az ágostonrendiek nem tesznek stabilitási fogadalmat, Szent Ágoston lelkiségében ugyanúgy megtalálható a szív és a stabilitás összefüggése: „Benn lakozik mélyen a szívben (...) Álljatok meg vele és állandók lesztek, nyugodjatok meg benne és nyugodtak lesztek.” (*Conf.* IV,12,18)

Clairvauxi Szent Bernát így fohászkodott Istenhez: „Istenem, világosítsd meg a bennem lévő sötét zugokat is, hogy örvendezve láthassam magamban a helyesen rendezett szeretetet...”²³ IX. levelében pedig így írt: „...a jól elrendezett szeretet egyenes úton halad a felebaráti szeretet felé, mert az a parancsolat, hogy úgy szeressük őt, mint önmagunkat.” Megint másutt: „az erények rendezett érzelmek.”²⁴

2.2. A naponkénti megtérés

A naponkénti megtérés (*conversio morum*) fogadalma hármas jelentést mutat. Egyrészt kinyilvánítja annak elfogadását, hogy a szerzetes gyarló ember (Róm 3,23), aki Isten kegyelme nélkül semmire sem jut (Tit 3,7); másrészt, hogy rosszra való hajlama miatt minden áldott nap újra és újra meg kell térnie; harmadrészt pedig az élet teljes odaajándékozását jelenti,²⁵ melyet a szerzetes naponként felszít és megújít önmagában. „Ha valaki utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye föl keresztyét minden nap, és kövessen engem.” (Lk 9,23) Ez a fogadalom az egész szerzetesi életpálya összefoglalása,²⁶ a teljes személyiség átformálásának ígérete és kötelezettségvállalása.

„Minden igazi szerzetesi hivatás magába foglalja a teljes belső megtérést is. Ezt a megtérést sohasem eredményezheti pusztán az öltözkűk megváltoztatása vagy a szigorúbb életszabályokhoz való alkalmazko-

22 Puskely, *keresztény szerzetesség*, 645.

23 e. 85. n. 3. – PL 182, 88.

24 Clairvauxi Szent Bernát, *A kegyelemről és a szabad elhatározásról*, 79.

25 Bayer, 'Monastic Vows and the Knowledge of God', in *Exploiting the Future of Christian Monasticism*, 2.

26 Thurston, *Shaped by the End You Live For*, 106.

dás.”²⁷

A naponkénti megtérés fogalmának talán legjobb megfogalmazását *Janet Eccles* és *David Simon* adja: a múltbeli éntől való elfordulás személyes érzése az új felé.²⁸ Ha ezt a gyakorlatban szeretném értelmezni, akkor a naponkénti megtérés az Istenhez való tudatos és tudattalan közeledés folyamatosságát írja le. A belső megtérés nem csak a hibáktól, bűnöktől való ismétlődő elfordulás, hanem egyben folyamatos törekvés az Istenközösségre (Reg. Aug. I,3).

„Elvászthatatlan egész lényünk belső megtérésétől, amely önmagunktól Istenhez fordít. Saját tökéletlenségünk megtagadása, lemondás a magunk szegénységéről, hogy képesek legyünk szabadon belévetnünk magunkat Istennek és teremtésének teljes gazdagságába, anélkül, hogy a saját semmiségünkre visszanéznénk.”²⁹

A naponkénti megtérés még valami fontos dologra hívja fel a figyelmet. A szerzetesség ugyan intézményhez kötött, de a fogadalom egyéni és közösségi teljesítése adja meg annak személyes és intézményes tartalmát. Hiába avatnak valakit szerzetessé és tesz örökfogadalmat, ha nem keresi állhatatosan Istent naponként megújult odaszánással, akkor nem válik szerzetessé. Minél többen vannak ilyen szerzetesek egy Rendben, a Rend annál inkább elsekélyesedik és kiürül spirituálisan. Mindig emlékezzünk a Regula szavaira: „Isten parancsait naponként tettekkkel teljesítsd.” (RB 4.63)

Hasonló folyamat játszódott le a rendszerváltás utáni magyar szerzetesrendek jó részénél. A fogyatkozó testvérek és nővérek számára egyre nagyobb feladatot jelentett a Rend túlélése, és az elmélyült spirituális lelkiéletet felváltotta a túlélésre koncentráló szerzetesség–menedzsment. Az Istenkereséssel és a kontemplációval nem igazán fér össze az anyagiakkal való foglalkozás, a szüntelen forrásteremtés és a jövő miatti aggodalom.

Ezt csak tetézi az a kereszténységben általánossá lett szemlélet, hogy az egyház feleljen meg a korszellemnek. Holott ezzel a legveszedelmesebb ellenséget, a szekularizációt engedik be a szakrális térbe. Blaise Pascal már évszázadokkal ezelőtt erre hívta fel a figyelmet: „legkegyetlenebb ellenségét hozzák be az egyház legbelsőjébe, tehát még a legmagasztó-

27 Merton, *A csend szava*, 107.

28 Eccles — Simon, *The Community of Resurrection*, 186.

29 Merton, *A csend szava*, 81.

sabb szertartásokba is: a világ szellemét, a törtetés, a bosszú, a tisztálanság, a bujaság szellemét.”³⁰

A naponkénti megtérés folyamatában tehát az Istent kereső lélek igyekszik fokozatosan, egyre inkább törekedni arra, hogy a kontemplációban Isten jelenlétébe kerüljön. Ahogy a Zsoltáros megfogalmazza: „zsoltárt zengek nevednek mindörökké, hogy napról napra teljesítsem fogadalmaimat”. (Zsolt 61,9)

„Ennek az életformának a végső célja az egyéni lélek közvetlen találkozása Istennel, amit nem lehetett definitíven megragadni semmilyen intézményesülési folyamatban, mert ezt a találkozást mindig újból, egyedileg és egyénileg kellett elérni a belső vágy által. Semmilyen külső intézmény nem kényszeríthet egy lelket Istennek való áldozatra, és semmiféle intézmény nem kínálhat lelki beteljesülést. A szabad akarat elve alapvető fontosságú...”³¹

Úgy hiszem, a naponkénti megtérés a mindennapi szerzetesélet szíve. Nem számítanak a fizikai, sem az anyagi körülmények, nem számít, hogy valaki monostorban él vagy a világban, a legfontosabb, hogy a Paul Evdokimov teológus által *Isten iránti szomjként* definiált lelki vágyódás és a nyomában járó odaadott keresés mindig eleven és aktív maradjon a szerzetes életében. „A monasztikus életet teljes mértékben az Isten utáni szomj magyarázza.”³²

2.3. Az engedelmesség

2024 októberében, Norvégiában, az Északi Katolikus Egyház éves konferenciáján tartottam előadást Szent Bendek Regulájáról. Mondandóm egyik legfontosabb része volt a monasztikus életforma többszáz éves átalakulásának ismertetése, s annak átadása, hogy a Regula a szó szerinti értelmezéstől és használatától milyen utat járt be napjaink szimbolikus értelmezéséig és használatáig.

Ennek a jelentés-elavulásnak és átalakulásnak a megértését segíti a *mártír* (μάρτυς) kifejezés szemantikai hatástörténete, melyen keresztül jobban tudom szemléltetni az engedelmesség jelentésváltozását. Mártír-

30 Pascal, *A korai keresztények összevetése a mai keresztényekkel*, 28.

31 Melville, *The World of Medieval Monasticism – Its History and Forms of Life*, 321.

32 Evdokimov, *The Sacrament of Love*, 80.

nak eredetileg a bírósági perben vagy azon kívül tanúskodó személyt nevezték, később az ünnepélyesen tanúságot tevő embert, még később a hitéről tanúságtevőt, manapság pedig egy bizonyos ügyért halált vállaló személyt értünk alatta.³³ A szó eredeti jelentése az évszázadok alatt eltűnt és új jelentést öltött.

Ehhez hasonló módon az engedelmesség fogalma Szent Benedek idejében szó szerinti engedelmességet jelentett. A szerzetes szó szerint lemondott saját akaratáról (RB 0.3; 5.7; 7.21), hogy attól elfordulva (RB 3.8), önakaratát meggyűlölve (RB 4.60; 7.31), mindenben az apát parancsait kövesse (RB 4.61). Ma már azonban egészen mást jelent. Az „intézményszerű individualizmus” korában, mikor a dialógus és a demokratikus eszmék határozzák meg az egyházak beléletét és a közgondolkodást, az *oboedientia* fogadalmá egészen mást takar.

„...annak a köteléknek a kifejezése, amelyet mindannyian Isten elhívásával kapcsolatban építettünk. Nem másokra kényszerített szó, hanem [inkább] javaslat, felhívás, amely felkészít a személyes választásra. Napjainkban értelmetlen lenne az erőltetett engedelmesség párbeszéd nélkül.”³⁴

Az engedelmesség mai olvasatát úgy érthetjük meg a legjobban, ha úgy képzeljük el, mint a „szerintem”, „én azt gondolom”, „én úgy érzem”, vagyis az önmagára koncentráló egyéni gondolkodás ellenkezőjét. Leginkább a másokért, mások javára, a közösségért, a testvérekért viselt teherhordozás, a mindennapos, áldozatos munka lélekölő rutinjában való kitartás az, ami az engedelmességet leginkább megmutatja.³⁵ Ugyanez vonatkozik az ágostonos szegénység fogadalmára. Az ókori teljes szegénység inkább az erőforrások hiányát jelentené, mely a szerzetest egy platformra állítaná a nélkülözővel, ami által nem tudna segítségére lenni sem neki, sem másnak; ezért inkább az egyszerűség fogalma az, ami legjobban kifejezi az ókori szegénység fogalmát.

33 Carson, *Exegetikai tévedések*, 39.

34 op. cit., Clot–Garrel, 'Current Communications of the monastic novitiate', 36.

35 Peters, *The Monkhood of All Believers*, 89.

3. Összefoglalás

A fogadalmak olyan liturgikus küszöbök, melyeken átlépve a jelölt beavatást nyer egy számára még ismeretlen és beavatása szerinti, felfedezendő lelki térbe. „A fogadalmak (...) lehetővé teszik számára, hogy meglássa Istent és tanúskodjon az ő valóságáról.”³⁶

A szerzetesi fogadalmak mindig az ego feladásán, az önmagunkra irányuló gondolatok és a saját akaratunk teljesítése ellenében ösztönöznek az Istenkeresésre: „...igazi boldogságot csak akkor lehet megtalálni, ha elfordulunk a radikális önrendelkezés üres magányától, a lelki bőség és közösség felé...”³⁷

Ehhez a Regula értelmében az engedelmesség és az alázat a legfontosabb eszköz. „A monasztikus aszkézis ezért elsősorban az alázat és az engedelmesség két nagy erényére irányul, de csak akkor sajátítják el őket megfelelően, ha kiüresítik az embert, és megszabadítják önmagától.”³⁸

Ebben az Istent kereső és keresésében naponta megújuló odaszánásban és törekvésben a benső, lelki szomj határozza meg legjobban azt a tartalmat, ami a szerzetest lankadatlan keresésre sarkallja.

„Serkenj fel, kicsiny ember! Menekülj egy kis időre a tevékenységeid elől, bújj el egy időre a zavaró gondolataid elől. Tedd félre fáradságos gondjaidat, és tedd félre fáradozásaidat. Tedd üressé magad Istennek [vaca aliquatulum Deo] és pihenj kis ideig benne. Lépj be elméd belső kamrájába, zárd ki minden gondolatot, kivéve Istent, és azt, ami segíthet őt keresni, zárd be az ajtót és keresd őt. Szólj teljes szívedből! Szólj most Istenhez: Téged keres tekintetem! A te arcodat keresem, Uram! (Zsolt 27,8).”³⁹

Ha a szerzetes lelki motivációja, képzése és attitűdje helyes, akkor élete ebben a szeretetteli vágyakozásban és az Istennel való találkozások örömeiben, illetve az Isten nélkül töltött idő aszketikus fájdalmának dinamikájában telik el. Ezek váltakozása, kapcsolati dinamikája még nagyobb szeretetre, még odaadóbb ragaszkodásra és még mélyebb szomjúságra

36 Bayer, Monastic Vows and the Knowledge of God, in *Exploring the Future of Christian Monasticism*, 3.

37 Bayer, op. cit., 14.

38 Merton, *A csend szava*, 191.

39 Canterbury Szent Anzelm, *Proslogion and Monologium*, 7. (ford.: Széles Előd)

vezeti el a szerzetest: „...az Isten iránti totalizáló szeretet az, ami egész életét és gondolatait mozgatja; az egzisztenciális elkötelezettség...”⁴⁰

A fogadalmak erre az elkötelezettségre adnak intézményes felhatalmazást és kötelmet. Hatásuk egzisztenciális, az egész személyt és személyiséget átformáló. Canterbury Szent Anzelm, 121. levelében »úgy írta le a szerzetesi életet, mint „elkötelezettséget” (propositum), „aminél nem lehet nagyobb” (quo maius habere non potest) és „amelynél nem lehet jobbat csinálni” (proponere quo melius non potest).«⁴¹

„Miközben mindenki a tökéletességre törekszik, csak a szerzetes kötelezi el magát teljesen.”⁴² Ez azért van így, mert a laikus hívő mindig megtart valamennyi szabadságot a maga számára, vele szemben a szerzetes viszont igyekszik minél inkább elköteleződni és lemondani minden egyébről, hogy egyedül Istenhez tartozhasson. Szent Anzelm radikálisan gondolkodott erről az elkötelezettségről. „Számára a világi és a szerzetesi élet közötti lényeges különbségnek nem sok köze volt a külső dolgokhoz, például a környezethez. Számára a szerzetesi élet lényege egy belső valóság volt: az akarat aktusa, az a vágy, hogy teljesen elkötelezzék magukat Isten iránt.”⁴³

Ezért tehát a szerzetesség nem a külső, anyagi körülmények függvénye. Nem kell hozzá se monostor, se káptalanterem, se katedrális, de még habitus sem szükséges. A szerzetesség lényegi eleme lelki valóság és közösség, melyhez leginkább a fogadalmak beavatási rendszere és a fogadalmi szakaszok beavatott tudatállapotai szükségesek. Ez vezeti a szerzetest egyre beljebb önmagában és egyre közelebb Istenhez.

„...szerzetesnek lenni annyi, mint egynek és nem megosztottnak lenni, azért, hogy egyesüljön az Istennel való egyesülés céljában. Noha hívők sokaságában él, egy *μοναχός* úgy különbözteti meg magát, hogy egyszerűen és egyedül él. Egy szerzetes egy-ügyű.”⁴⁴

A fogadalmakat Paul Edokimov az emberi szabadság chartájának nevezte. A rosszal és a bűnnel küszködő emberiség életében a szerzetesek azok az emberek, akik minden törekvésükkel azon igyekeznek, hogy igaz módon, meghasonlottság és hazugság, kettősség nélküli életet él-

40 Bayer, op. cit., 4.

41 Bayer, op. cit., 9.

42 Bayer, op. cit., 11.

43 Bayer, op. cit., 12.

44 Peters, *The Monkhoo of All Believers*, 55.

jenek.⁴⁵ Ha egy szerzetesrend és tagjai hitelesen követik fogadalmaikat, akkor ez az, amiről fel lehet ismerni őket.

⁴⁵ Peters, *The Monkhoo of All Believers*, 93.

Felhasznált irodalom

Aelred of Rievaulx. *The Mirror of Charity*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990.

Bayer, John. 'Living toto corde: Monastic Vows and the Knowledge of God' in *Exploiring the Future of Christian Monasticism*. (szerk. Greg Peters), (Basel: MDPI, 2019), 2–15.

Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Carson, D. A. *Exegetikai tévedések*. Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2003.

Canterbury Szent Anzelm. *Proslogion and Monologium*. Sidney: The Catholic Primer, 2005.

Chittister, Joan, D. *The Monastic Heart*. New York: Penguin Random House, 2021.

Clairvauxi Szent Bernát. *A kegyelemről és a szabad elhatározásról*. Budapest: Kairosz Kiadó, 2002.

Clot–Garrel, Anna. 'Current Communications of the monastic novitiate', in *Monasticism in Modern Times*. New York: Routledge, 2016., 29–45.

Eales, Samuel, J. *Some Letters of Saint Bernard Abbot of Clairvaux*. London: John Hodges, 1904.

Eccles, Janet és Simon, David. 'The Community of Resurrection', in *Monasticism in Modern Times*. New York: Routledge, 2016., 173–190.

Evdokimov, Paul. *The Sacrament of Love – The Nuptial Mystery in the Light of the Orthodox Tradition*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1995.

Erdő, Péter. *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*. Budapest: Szent István Társulat, 1983.

Jonveaux, Isabelle és Palmisano, Stefania (szerkk.). *Monasticism in Modern Times*. New York: Routledge, 2016.

Merton, Thomas. *A csend szava*. Budapest: Szent István Társulat, 1983.

Pascal, Blaise. *A korai keresztények összevetése a mai keresztényekkel*. h. n.: Aeternitas, 2005.

Peters, Greg (szerk.). *Exploring the Future of the Christian monasticism*. Basel: MDPI, 2019.

Peters, Greg. *The Monkhooood of All Believers – The Monastic Foundation of Christian Spirituality*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2018.

Melville, Gert. *The World of Medieval Monasticism – Its History and Forms of Life*. Collegeville: Cistercian Publications, 2016.

Puskely, Mária. *A keresztény szerzetesség*. Pécs: Kairosz Kiadó, 2006.

Szent Benedek Regulája. Pannonhalma: Bencés Kiadó, 1995.

Thurston, Bonnie, B. *Shaped by the End Your Live For*. Collegeville: Liturgical Press, 2020.

Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Vita monastica interior

Benső szerzetesség

A szerzetesség intézménye a közgondolkodásban elválaszthatatlan az épített monostortól. A nyugati világ szerzetessége – sajnálatosan elszakadva a biblikus kifejezés eredeti jelentésétől – a szentséget a tisztán a lelkekkel, vagyis a testivel szemben állóval azonosította. Ez a teológiai deviáció kiélezte a közép- és neoplatonizmus bináris oppozícióit, továbbá áthidalhatatlan szakadékot vert a test és a lélek közé. További hatása az volt, hogy a szerzetesek azért zárkóztak monostorokba, hogy ne érje őket a világ szennye, a bűn, és már a földön angyali életmódot élhessenek.

A „megszentelt élet” eme téves elgondolkodása mit sem törődött azszal, hogy mi a szent (kados) eredeti, biblikus értelme. A héber kifejezés eredetileg *levágottat*, *elkülönítettet* jelent, de nem abban az értelemben, hogy a szerzetesek elkülönülnek a világ szennytől. Isten azt parancsolta a Kánaánban letelepedett zsidóságnak, hogy különböztesse meg magát a környező népektől: „ne keveredjete össze azokkal a népekkel, amelyek még megmaradtak körötökben” (Józs 23,7), vagyis ne házasodjon leányokkal, ne vegye át szokásaikat és vallásukat (1Kir 11,2). A szentség ezt a fajta elkülönítést jelenti; nem kivonulást a világból, hanem épp ellenkezőleg, olyan életmódot a világban, mely mindig önazonos marad, egyfajta jelként áll a többiek, a „mások” között, kompromisszum nélkül képviselve saját identitását, hitét.¹

Tehát a szentség nem fizikai és térbeli, hanem lelki és gondolkodásmódbeli, értékrendi, életvitelben megjelenő elkülönülést jelent. Ezt a szerzetesekre és a szerzetesi életre vonatkoztatva úgy kell értenünk, hogy a szerzetesi lelkiséghez és spiritualitáshoz elsősorban nem materiális feltételekre, nem kolostorra van szükség, hanem – Paul Evdokimov ortodox teológus nyomán – *interiorizált szerzetességre* (непостриженный монах).²

„Ez lényegét tekintve bensőleg az ember Isten felé fordult élete, részvétel Isten életében, mikor az ember lelke Isten Lelkére hallgat.”³ Evdokimov külön kiemeli, hogy – mivel csak lélekben lehet találkozni

1 Evdokimov, *The Struggle With God*, 4.

2 Peters, *The Monkhoo of All Believers*, 89.

3 Evdokimov, *The Struggle With God*, 41.

vele (Jn 4,23) – Istent nem materializálhatjuk és nem tárgyasíthatjuk. Amennyiben pedig a szerzetesség lényege az istenkapcsolat, akkor ez a kapcsolat semmilyen materiális javadalomtól vagy körülménytől nem függ, sem kolostortól, sem habitustól, sem egyéb anyagi feltételtől. „Isten minél láthatatlanabb, annál jobban sugárzik az ember lelkében égő intimitása. A spirituális életet és a vallási tapasztalatot szintén nem lehet tárgyakká tenni.”⁴ Ezért aztán hiába keressük Istent bármelyik kolostorban, ott nem fogjuk megtalálni, legfeljebb azokban szerzetesekben találkozhatunk vele, akik abban a kolostorban élnek.

Ebből viszont az is következik, hogy az is megeshet, hogy egy olyan hívőben is megtalálhatjuk Istent, akinek nincs semmi köze a monasztikus intézményrendszerhez. Természetesen fölvetődik a kérdés, hogy ebben az esetben vajon mi különbözteti meg az interiorizált monasztikust a laikus hívőtől? „A monasztikus életet teljes mértékben az Isten utáni szomj magyarázza.”⁵ Ahogy a zsoltár írja: „Szomjazza lelkem az erős, élő Istent” (Zsolt 42,3)

Evdokimov szerint a szerzetesi lelkiség valójában ennek a szomjúságnak a mértékén múlik, melyet ő összekapcsol az alázattal.⁶ Szerinte az alázat az az erő, ami az ember életének tengelyét Istenhez kapcsolja.⁷ „A szerzeteseknek nem kell többé elhagyniuk a világot; minden hívő megtalálhatja hivatását az interiorizált szerzetesség teljesen új formája alatt.”⁸

Ez a gondolat szervesen illeszkedik a biblikus hagyományba, Szent Pál apostol benső Krisztus élményéhez (ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός — Gal 2,20), mely oly sokszor megjelenik az apostol lelkiségében, különösen a rómaiakhoz, a galatákhoz és efezusiakhoz írott leveleiben. Szent Pál nem volt szerzetes, mégis benső élményét – szemben a biosz angelikosz téves eszményével – tekinthetjük a szerzetesi szemlélődés biblikus ősmintájának.

Az interiorizált monaszticizmus nem esik messze a ciszterci hagyományoktól, ahogy azt első pillantásra gondolnánk. A XII. században éppen az angol ciszterci misztikának, különösen Rievaulxi Szent Elrédnek köszönhető az istenkép jelentős átalakulása, mely által a távoli, uralkodó jellegű Isten a szeretet közel lévő, az emberrel együttérző és együtt szen-

4 Evdokimov, *The Struggle With God*, 47.

5 Evdokimov, *The Sacrament of Love*, 80.

6 Evdokimov, *The Struggle With God*, 142.

7 Ibidem.

8 Evdokimov, *The Sacrament of Love*, 94.

vedő Istenévé vált.⁹ Szent Elréd dolgozta ki a merőben új „szeretetelméletet”, mely aztán az Istennel való lelki egyesülés felé nyitott ajtót és a későbbi angol szerzetesi misztikát meghatározta.¹⁰ Ő vezette be e misztikába az affektív imádságot és meditációt és alkalmazta az érzelmeket az istenkapcsolat építésére és teljesebb megélésére.¹¹

A középkorban a szerzetesi lelkiség a jó és a rossz közötti harcban, a bűn és az erény közti dialektikában telt.¹² Manapság azonban az Isten–ember lelki viszony lelki valóságának megtalálását, megélését, kiteljesítését jelenti. „Helyesebb csendben lenni és csendben tisztelni. Isten a kezdeményező, és jelenlétében radikálisan transzcendens.”¹³ Az *újmonasztikus szerzetességben* a fogadalmak fizikai jellege is háttérbe szorul, s lelki síkon értelmeződnek. Az evangéliumi tanácsok szimbolikus szegénysége az ember Isten iránti teljes nyitottságát, önfeledtségét jelenti; a tisztaság lelki épséget takar; az engedelmesség pedig az Istenre figyelő teljes szabadságot, amit nem vakít el a személyes érdek és a világ értékrendje.¹⁴

Saint-Thierry Vilmos, *Második meditációjában* így foglalta össze a lelki jelenlét mindennél fontosabb tapasztalatát: „Amíg veled vagyok, jelen vagyok a magam számára; nem vagyok teljesen én, amikor nem vagyok veled. Jaj nekem minden alkalommal, amikor nem vagyok veled, aki nélkül nem is létezhetek. Egyáltalán nem tudnék fennmaradni, sem testben, sem lélekben, a te hatalmad nélkül.”¹⁵ Rendünk ezt a lelki utat igyekszik bejárni, képesítve szerzeteseinket és a lelkigyakorlatokon részt vevő hívőket a minél közelebb, minél intimebb istenkapcsolat megélésére.

9 Riehle, *Englische Mystik des Mittelalters*, 43.

10 Riehle, *Englische Mystik des Mittelalters*, 45.

11 Riehle., *Englische Mystik des Mittelalters*, 46.

12 Hughes–Edwards, *Reading Medieval Anachoritism*, 108.

13 Evdokimov, *The Struggle With God*, 49.

14 Evdokimov, *The Sacrament of Love*, 83.

15 Matarasso, *The Cistercian World*, 128.

Felhasznált irodalom

Evdokimov, Paul. *The Sacrament of Love – The Nuptial Mystery in the Light of the Orthodox Tradition*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1995.

—————, *The Struggle With God*. New Jersey: Paulist Press, 1966.

Huges–Edwards, Mari. *Reading Medieval Anachoritism*. Cardiff: University of Wales Press, 2012.

Matarasso, Pauline. *The Cistercian World*. London: Penguin Books, 1993.

Peters, Greg. *The Monkhood of All Believers – The Monastic Foundation of Christian Spirituality*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2018.

Riehle, Wolfgang. *Englische Mystik des Mittelalters*. München: Verlag G. H. Beck, 2011.

Vita monastica ut iter coniugii mystici cum Deo

A szerzetesség, mint misztikus egyesülés Istennel

Szerzetesként fontosnak tartom, hogy újra és újra meghatározzam magam számára, mit is jelent szerzetesnek lenni, s ezen belül mi a személyes szerzetesi törekvésem, egyéni lelki utam? A keresztény hit lényegét egyházmegyés papként is az Isten – ember közötti személyes kapcsolat egységében láttam, szerzetesként pedig még inkább ennek a kapcsolatnak a kiteljesedését tapasztalom és igyekszem megélni. Ebben a rövid tanulmányban ezt a kapcsolatiságot és kommunikációt taglalom.

A Szentírás leírása szerint: „Az Úr szemtől szemben beszélt Mózesrel, ahogy az ember a barátjával beszél.” (Kiv 33,11) Ez a részlet Isten a benne bízó hívő felé megnyilatkozó bensőséges viszonyát tárja fel. Sajnos a magyar Biblia-fordítások pontatlanok,¹ mert az eredeti héber szövegben² még szerepel egy mondatrész, mely szerint Isten „színről-színre” (לְאִם־צֶנֶף צֶנֶף) beszélt Mózesrel a sátor bejáratánál. Ez a részlet azért fontos, mert Szent Pál apostol a korintusi híveknek a végső üdvösség boldogságát ugyanezzel a kifejezéssel írta le: „Most tükör által, homályosan látunk, akkor majd színről színre” (1Kor 13,12). A *proszopon prosz proszopon* (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον) az ószövetségi *panim el panim* tükörfordítása. Az üdvösség *e terminus technicus*a kétezer éve az exegetika központi tárgya.

A Szentírás még számos helyen ír az üdvösség mély kapcsolati jellegéről. A színélátáshoz hasonlóan „boldogok a tisztaszívűek, mert ők meglátják Istent” (Mt 5,8); „világosságod által látunk világosságot” (Zsolt 36,10); „látni fogjuk őt, amint van” (1Jn 3,2); „mindenkor az Úrral leszünk” (1Tessz 4,17); stb.

Bultmann szerint Szent János evangélista „Jézus és az övéi közti

1 Egyházunkban a katolikus bibliafordításokat használjuk. Sajnálatos módon mind a Szent István Társulat kiadása, mind pedig a Káldi Neovulgata fordítása pontatlan e mondatot tekintve.

2 *Biblia Hebraica Stuttgartiensis*, 143.

viszonyt kölcsönös *ismeret*ként írja le”³ könyvében, ami természetesen nem lexikális ismeretet, hanem a másik személyes megismerését jelenti, vagyis elmélyülő személyes kapcsolatot.⁴ Egy személy megismerése pedig mindig találkozásokhoz és együtt töltött időhöz kötött. *Schmaus* ezzel toldja meg ezt az alapgondolatot: „a szeretetet és az igazságot nem szemlélhetjük egy személyben anélkül, hogy létre ne jöjjön a személyes kapcsolat”,⁵ vagyis „az üdvösség lényege az Istenhez való hazatérés, illetőleg a színelátás”.⁶

Karl Rahner hasonlóan fogalmazott: „az egyénnek (...) személyes kapcsolatban kell lennie Jézus Krisztussal”,⁷ illetve később: „a Jézus Krisztus iránti személyes szeretet (...) Istennel való közvetlen kapcsolatra vezet (...) a keresztyén létezéshez lényegileg hozzátartozik a személyes kapcsolat Jézus Krisztussal.”⁸

A kapcsolathoz vezető út pedig Jézus tanítása szerint a szeretet útja. „Ha szerettek engem, megtartjátok parancsaimat.” (Jn 14,15) – mondta Jézus, amivel a korunkban megszokott érzelmesség felől a személyes kapcsolatban való elköteleződés felé irányítja a figyelmet.

A fentebbiekből látszik, hogy a keresztyénségben az *ismeret*, *kapcsolat*, *szeretet*, és a *színelátás* – mint a kapcsolat kiteljesedése és mint eszkatológikus beteljesedés – teológiailag és praxeológiailag is egybetartozó fogalmak. Amikor a szerzetesi lelkiség benső világát vizsgálom, akkor valami módon ebbe a Jézus Krisztussal kialakuló, általa Istenhez vezető benső kapcsolatba szeretnék betekintést nyerni és engedni. Ha a színelátást Isten személyes megismerésének teljességeként kell értenem, vagyis olyan személyes kapcsolatként, melyben az én–te viszony ugyan megmarad, de mégis az elképzelhető legszorosabb egységben,⁹ akkor két kérdés vetődik fel bennem: hogyan lehetséges eljutni erre a bensőséges kapcsolatra; és hogyan lehet leírni ezt a bensőséges kapcsolatot? Az utóbbival szeretném kezdeni, mert erre a Szentírás elég jól körülhatárolt

3 Bultmann, *Az Újszövetség teológiája*, 350.

4 Gál, *Az örök élet reménye*, 86.

5 Schmaus, *Katolische Dogmatik IV/2*, 227.

6 Gál, *Az örök élet reménye*, 102.

7 Rahner, *A hit alapjai*, 329.

8 Rahner, *A hit alapjai*, 330.

9 „Megosztottam velük a dicsőséget, amelyet nekem adtál, hogy eggyé legyenek, amint mi egy vagyunk” (Jn 17,22)

válaszokkal szolgál.

A pátriárkák személyes vagy személyes jellegű Istenkapcsolatán túl¹⁰ az őszövétségi ember számára az Istennel való kapcsolat közege az ő kegyelmében,¹¹ szorosabban a Szentlélek bölcsességében való részesedést jelentette: „annak, aki kedves előtte, bölcsességet, tudást és örömet ad” (Préd 2,26). „Isten (...) és a mulandó teremtetett földi világ között a bölcsesség lesz a közvetítő”, „az isteni bölcsesség a világ rendjének megalapozója”.¹² Különösen a Bölcsesség könyve írja le az Isten és ember kapcsolatát a bölcsességre épülő kapcsolatként, s a Zsoltárok könyvéhez hasonlóan az igaz ember identitásával is a bölcsességet teszi.¹³ „A bölcsesség Isten útján vezet” (Péld 2,1); „A bölcsesség felmagasztalja az igazakat.” (Péld 4,1). Ezekehez hasonló megfogalmazásokkal találkozunk a Példabeszédek és a Prédikátor könyvében, valamint a Sirák fia könyvében is.¹⁴ Tehát a Szentléleknek, a Bölcsesség Lelkének bentlakozása vagy ajándéka (Iz 11,2) a kapcsolatiság egy fajtájára, alapvető szintje.

Ennél közelebbi kapcsolatról árulkodik a próféták Istenviszonya, akik, mint *Isten emberei* különösen közeli viszonyban álltak a Teremtővel. Legszebb példája e kapcsolatnak a már fentebb idézett textus: „Az Úr szemtől szemben beszélt Mózesnek, ahogy az ember a barátjával beszél.” (Kiv 33,11) Ebben a relációban a lelki jelenlétet a mélyebb kommunikáció, a személyes közlés és bensőséges interakció egészíti ki: „Mózes beszélt és Isten válaszolt neki.” (Kiv 19,19).¹⁵ Ide tartozik az is, hogy a prófétákkal sokszor álmukban, látomásokban szólt az Úr (Szám 12,6).

A harmadik típusú kapcsolatot vagy kapcsolati fokozatot már az újszövétségi kijelentés tárja elénk. Jézus Szent János evangéliumának 17. részében, főpapi imájában szólt az általa megélt Istennel való egységről, s arról, hogy ezt az egységet kérte tanítványainak is: „mindnyájan egy legyenek; ahogyan te Atyám bennem vagy, és én tebenned, úgy ők is egy

10 Ter 32,31; Kiv 3,2; 3,33,11; 34,6; stb.

11 Zsolt 17,7; 40,11; 61,8; 85,2; 85,8-13; 90,14; 143,8.

12 Valentin, Az ima szerepe a bölcsesség könyvében, 208.

13 Valentin, Az ima szerepe a bölcsesség könyvében, 210.

14 Péld 1,7; 2,1; 2,3; 2,16; 4,1; 4,7; 10,1; 18,4; 31,26. Préd 2,13; 7,11-12; 7,19; 7,23; 8,1; 9,18; 9,10; 9,15; 10,10; 10,13. Sir 0,3; 0,12; 1,4; 1,24; 4,23; 6,37; 13,23; 14,20; 15,1; 15,18; 18,28-29; 20,31; 21,18; stb.

15 „Ha szól is Isten az emberhez, életben maradhat az ember.” (MTörv 5,24)

legyenek mibennünk” (Jn 17,21).

Szent Pál apostol ezt az egységet sokszor említi, s úgy beszél róla, mint Krisztus lelki benne lakozásáról, illetve az ő Krisztusban lakozásáról (Róm 8,1; 12,5; 16,5; 16,7; 1Kor 15,22; 2Kor 11,10; Gal 2,20; Fil 4,13; 1Tessz 1,1). Pálhoz hasonlóan a jánosi korpuszban is találkozunk a kifejezéssel (Jn 2,26; 15,9; 1Jn 5,20). Krisztusban lenni, illetve a Krisztusban létele a lelki, ontológiai hatású életközösséget juttatja kifejezésre. Ez már a misztika területébe nyúló kapcsolat, mely a bölcsesség és a szeretet forrásához való titokzatos közeledés vonzásában áll.¹⁶ Fokozatait Müller Lajos majd’ száz esztendővel ezelőtt így osztotta fel: *összeszedettség, nyugalmi ima, szeretetittasság, egyszerű egyesülés, lelki jegyesség, lelki nász (tökéletes egyesülés)*.¹⁷

Farkasfalvy Dénes ezt a kapcsolatot praktikusabban és egyszerűbben közelítette meg. „Ez az egyesülés (...) minden tudatos keresztény életében természetszerűleg megvalósul, amennyiben az illető hagyja, hogy a hit az élet egészét átjárja, átalakítsa, birtokba vegye. Az istenközeltség (...) jellegzetessé válik...”¹⁸

Tehát a bensőséges istenkapcsolat a hitben élt élet természetes velejárója, s aszerint, hogy Isten mire hívta el a hívőt, s a hívő milyen odaadással, milyen szeretettel éli meg hitét, ez a személyes kapcsolat elmélyülhet, kiteljesedhet, mely megajándékozhatja a hívőt a végső boldogság és az örök élet egyfajta elővételezésével.¹⁹ Lássuk, miként juthat el a hívő ember erre a bensőséges kapcsolatra?

Gál Ferenc szerint Jézus két eszközt adott nekünk, hogy ezt a kapcsolatot szorosabbra fűzhessük: a tevékeny szeretetet és az oltáriszentséget.²⁰ Rahner ezt a közeledést úgy írja le, hogy a Jézussal való találkozás útja nem az utánzás, hanem a részesedés Jézus életének misztériumában, születésétől haláláig bezárólag.²¹ Rahner szerint ez beavatás.²² Kifejti, hogy a keresztény élet nem azonos az egyház előírásainak teljesítésével, hanem a hívő Jézussal való konkrét találkozása által részesedik a szeretet

16 Müller, *Aszketika és misztika*, 9.

17 Müller., *Aszketika és misztika*, 215.

18 Farkasfalvy, *A lelkiélet teológiája*, 106.

19 Ibidem.

20 Gál, *Úton a teljesség felé*, 26.

21 Rahner, *A hit alapjai*, 332.

22 Rahner, *A hit alapjai*, 333.

misztikájában, s Jézus Krisztus által közvetlenül Istennel kerül kapcsolatba.²³ Ennek útja mindig a másik emberen, a felebaráton keresztül rajzolható meg, akiben Jézus Krisztus anonim módon van jelen.

Tehát minden emberi találkozás egyben isteni–emberi találkozássá válik. Nem csupán a miseliturgia, az imaliturgia, hanem minden egyes közösséges, hétköznapi emberi interakció találkozási lehetőséggé nemesül. Úgy vélem, ez lehet a megszentelődés eredeti, biblikus értelme. Nem az, amikor szentségi cselekményeket végzünk, hanem amikor a szürke hétköznapiakat igyekszünk mennyei tartalommal és minőségben megélni, különös tekintettel a hétköznapi találkozásokra. Ezért gondolom, hogy a szerzetesi élet a találkozás, az együttlét, vagyis a kapcsolat mennyei minőségű maximalizálásának programja, egyszerűbben megfogalmazva: természetfölötti jellegű párkapcsolat. *Puskely Mária* kétezer év szerzetesi tapasztalatát így foglalta össze: „a jegyesi misztériumban találták meg Krisztus, az egyetlen Jegyes követésének szűk ösvényét”.²⁴

Nyilván fölvetődik a kérdés, hogy ha a szerzetes párkapcsolatként tekint Istennel való életközösségére, akkor vajon – annak természetfölötti jellege miatt – mennyire és mi módon válik megélhetővé ez a kapcsolat? Hiszen míg egy házasságban vagy párkapcsolatban a legerősebb kötődés az intimitás számos formája mellett a lelki és testi, szexuális kontaktus és egyesülés, addig egy természetfeletti párkapcsolatban vajon hogyan lesz a kötődés megtartó jellegű és erejű?

Teilhard de Chardin a szeretet megtartó voltát és kapcsolati jellegét az egyetemességben,²⁵ valamint a személyességben látja: „meglátjuk arcát és szívét, mondhatni személyessé válik”.²⁶

A természetfeletti párkapcsolat sajátossága, hogy míg az emberi párkapcsolatban a testi egység ellenére mindig jelen van a két fél közötti akarati és gondolati különbözőség és kompromisszum, addig a természetfölötti párkapcsolatban – mivel Isten tökéletes – testi kapcsolat ugyan nincs, de lelkileg Isten megajándékozza az embert a teljes egység

23 Ibidem.

24 Puskely, *A keresztény szerzetesség történeti fogalomtára*, 332.

25 Chardin, *Az emberi jelenség*, 330.

26 Chardin, *Az emberi jelenség*, 331.

lelki élményével.²⁷

Ahogy a földi házasságban a férfi és a nő, két személyből „egy test lesz” (Ter 2,24), úgy a lelki élet legmagasabb fokain, a jegyességben és a lelki házasságban „a lélek egészen Istenbe változik, egészen egy lesz vele (Fit unum quid)”²⁸

Clairvauxi Szent Bernát így írt erről: „Ez a teljes, tökéletes, kölcsönös beleegyezés (amely minden házasság lényegét alkotja) itt nem más, mint szent és szűziesen tiszta szeretet, gyengéd és édes szeretet, oly derűs, mint amilyen őszinte szeretet, bensőséges, kölcsönös, erőteljes szeretet, amely nem testben, hanem lélekben egyesít, kettőből egyet csinál, úgy-hogy már nem kettő, hanem csakis egy...”²⁹

Ennek az egységnek alapvető jellemzője a lelki öröm és teljesség érzése,³⁰ mely kellő alapot ad a házassághoz és szerelemhez való hasonlításhoz. Az Énekek Éneke ezt a tapasztalatot és vallási élményt fogalmazta meg a szerelem allegóriájával. „Balkeze a fejem alatt, és jobbjaival átölel engem” (Én 2,6), illetve a Zsoltáros analógiájában: „Lelkem tehozzád tapad, és jobbod erősen tart engem” (Zsolt 63,9). Ezek a már-már szabadosnak tetsző, a testi egyesülésre utaló, és a testi–lelki szerelem aspektusait hasonlatként használó bibliai sorok épp azért kerülhettek a spirituális kánonba, mert allegórikusan az Isten és ember közötti lelki kapcsolat beteljesedését hivatottak a szerelmi költészet képeivel és merész vallomásaival ábrázolni. Az „Enyém a kedvesem, és én az övé” (Én 2,16) pontosan ugyanazt jelenti, mint az „Én és az Atya egy vagyunk” (Jn 10,30). Jézus Krisztus „tökéletessé tette az embernek az Istenhez való viszonyát”.³¹ Clairvauxi Szent Bernát leghíresebb műve, a *Sermo nes super Cantica canticorum* ennek a lelki egységnek és az Egyházban kezdetektől meglévő lelki házasságnak a legszebb és legátfogóbb beszédgyűjteménye.³²

27 Ennek megélése nyilvánvalóan elsősorban isteni elhívás függvénye, másodsorban pedig a hívő személyes lelkiéletének intenzitásától, személyes keresésétől függ.

28 Liguori Szent Alfonz, *Homo apostolicus*, App. 1. n. 18.

29 Clairvauxi Szent Bernát, *Sermo* 83.

30 „Szinte zsírral és kövérséggel telik el a lelkem, ujjong az ajkam...” (Zsolt 63,6)

31 Gál, *Úton a teljesség felé*, 31.

32 Fejérdy, *Clairvaux-i Szent Bernát krisztológiai tanítása beszédei alapján*, 50.

További jellegzetességek az Istennel való egyesültség érzése, a lelki-erőnek Istenbe változása, a Szentháromság állandó szemlélése, zavartalan lelki béke, lelki öröm, lelki szomj a szenvedés és a szolgálat iránt, lelki buzgalom, valamint a szív sebzettsége (transverberatio cordis), valamint a nyugodt és édes halál.³³

Mivel az ember csak életeseményeiben és a külvilággal való kapcsolatában értheti meg Istent és önmagát,³⁴ a hívő ember számára – különösen pedig a szerzetes számára – valamennyi kapcsolat közül a legmeghatározóbbá a Krisztussal való kapcsolat válik, mert „csak Vele és Benne lehetséges egy olyan találkozás, ahol már semmi teremtettség akadály nem áll a találkozó közvé...”.³⁵ Ezt fejezte ki Jézus, amikor azt mondta, „senki sem jut az Atyához, csak általam” (Jn 14,6). Ebben a távlatban és összefüggésben érdemes értelmezni Jézus további szavait is: „aki meg akarja menteni életét, elveszíti azt; aki pedig elveszíti életét énért, megmenti azt” (Lk 9,24). Ha a kapcsolatiság, különösen a teljes odaadással megélt kapcsolatiság, a párkapcsolati vagy házassági minőségű Isten–ember kapcsolat felől szemléljük Jézus szavait, akkor azok a legintimebb, lelki én–te viszony dinamikáját tárják fel, még konkrétabban az önajándékozó szeretet dinamikáját.

A pasztorálpaszichológia kellő alapossággal ismeri a párkapcsolatok dinamikáját és patológiáját. Alaptételként el kell fogadnom, hogy a két fél „partnerként egy kapcsolatban csak olyan mértékben tud kibontakozni, amennyire a másik válaszol erre”.³⁶ Mivel Isten ember felé irányuló kommunikációja szüntelen és korlátlan önközlés, ezért a kérdés az, hogy az ember mennyire képes reflektálni az isteni én–re? Ez a párbeszéd úgy alakulhat ki, ha a távoli, személytelen istenképből fokozatosan kialakul az én–te párbeszéd, vagyis a hívő (vagy a szerzetes) képes partnerként tekinteni Istenre, és képes vele partneri módon kommunikálni.

A következő lépés az elhívás „első szerelme” utáni kapcsolati dinamikán és párbeszeden múlik: »attól függ a párkapcsolat sikere, hogy (...) képesek vagyunk-e társunkat olyannak „felismerni”, amilyen az a valóságban: nem pótanya vagy pótapa, sem ápoló, sem alattvaló, sem ural-

33 Müller, *Aszketika és misztika*, 256-263.

34 Gál, *Úton a teljesség felé*, 27.

35 Eifried., *A liturgia: élet*, In: *Nova Claravallis*, 12.

36 Baumgartner, I., *Pasztorálpaszichológia*, 484.

kodó, sem egyetlen táplálónk, hanem egyszeri, néven szólítható *Te*.³⁷ Vagyis a benső, elképzelt Istenképet el kell engedni, ahogy a szülőkkel kapcsolatos benső képeket és sérelmeket is, továbbá a teológiából merített, racionálisan megismert Istenképet is meg kell haladni, hogy a találkozás valóban személyessé válhasson. Ez az én–te viszony és megismerés kizárólag az intim, bensőséges imában valósulhat meg, és a szemlélődésben teljesebbé válhat. Isten és ember személyes kapcsolata csak akkor lesz valós és valódi, ha az önismeret útján halad, s minden projekciótól, lelki függőségtől szabaddá válik, önmagunk elfogadásával arányosan mélyül el.³⁸

Ennek a kapcsolatnak – az emberi párkapcsolatokhoz hasonlóan – az a titka, hogy kellő időt és folyamatos kommunikációt kell biztosítanunk (egyéni ima, imaliturgia, meditáció, kontempláció); fel kell tárnunk Istennek saját rossz tulajdonságainkat, vagyis el kell fogadnunk önmagunkat; idealizálás és perfekcionizmus helyett fel kell fednünk csalódásainkat, vágyainkat, féltelmeinket, elfojtásainkat Istennek; bízunk kell benne; s végül el kell fogadnunk emberi létünk valóságát és a jelen pillanat korlátozottságát, saját határaink szűkösségét.³⁹ „Bernát soha nem áll meg a dogmáknál, hanem mindig továbbmegy az erkölcs vagy a kölcsönös szeretet gyakorlati szintjére. Számára a teológia csak az első lépés, a hitigazságoknak át kell formálniuk életmódunkat.”⁴⁰

„Jegyezzétek meg jól, önismeret nélkül senki sem üdvözülhet.” – figyelmeztet Clairvauxi Szent Bernát.⁴¹ Másutt azt írja, hogy az önismeret istenfélelmet ébreszt,⁴² vagyis az önismeret alakítja ki a helyes és igaz Istenhez viszonyulást, mert „igazi barátság csak akkor állhat fenn, ha a szeretetközösség igazságon alapszik”.⁴³

Összefoglalásképpen el kell mondanom, hogy amint a zsidóság Istennel kapcsolatos legfontosabb élménye az egyiptomi rabszolgaságból való szabadulás volt, úgy a legegyszerűbb Istenhittől a szerzetesek párkapcsolati jellegű hitéig (lelki jegyesség, házasság) ugyanannak az én–te

37 Baumgartner, *Pasztorálpszichológia*, 485.

38 Ibidem, *Pasztorálpszichológia*, 485..

39 vö., Baumgartner, *Pasztorálpszichológia*, 486.

40 Fejérdy, *Clairvaux-i Szent Bernát krisztológiai tanítása beszédei alapján*, 58.

41 Clairvauxi Szent Bernát, *Cantica sermones*, 37. n. 1. – PL 183, 1401.

42 *Cantica sermones*, 37. n. 6. – PL 183, 1403.

43 Clairvauxi Szent Bernát, *Epistolae*, 78. n. 13. – PL 182, 82.

viszonynak az elmélyülését és kibontakozását ismerhetem föl. Amilyen mértékben személyessé válik a kommunikáció a hívő és Isten között, s amilyen mértékben hajlandó a hívő az önismeret rögzös útját bejárni, olyan mértékben tud Istenkapcsolata barátiává, majd egyre mélyebbé, végül akár jegyesivé és házassági jellegűvé válni. Ez pedig visszavezeti a hívő embert a szabadulás alapélményéhez, mert „az Istennel való új és az embertársaihoz fűződő, elnyert kötődéséből szabadságot kap a szolgáló tevő kényszerek alól”.⁴⁴ Ahogy egy ciszterci teológus hallgató találóan megfogalmazta egy emberöltővel ezelőtt: „Csak az találkozhat egy másik «én»-nel, aki már nem keresi önmagát, aki már teljesen magányos lett és magára–maradottságában csak a hívó «másik» szavára figyel.”⁴⁵ A ciszterci lelkiségben ez a lelki egység a szeretet, az együttérzés (compassio), valamint a biblikus képmás és hasonlóság monasztikus teológiai értelmezésében bontakozott ki és honosodott meg, Clairvauxi Szent Bernát, Saint-Thierry Vilmos és Riveaulxi Aelred nyomán.⁴⁶

44 Baumgartner, *Pasztorálpszichológia*, 473.

45 Ibidem, A liturgia: élet, 12.

46 Fejérdy., *Clairvaux-i Szent Bernát krisztológiai tanítása beszédei alapján*, 37.

Felhasznált irodalom

Baumgartner, Isidor. *Pasztorálpszichológia*. Budapest: Semmelweis Egyetem, 2006.

Bultmann, Rudolf. *Az Újszövetség teológiája*. Budapest: Osiris Kiadó, 2003.

Chardin, de Teilhard. *Az emberi jelenség*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1980.

Eifried, Odo. A liturgia: élet, In: *Nova Claravallis*. Veszprém: Egyházmegyei Könyvnyomda, 1943.

Farkasfalvy, Dénes. *A lelkiélet teológiája*. Róma: Teológiai Kiskönyvtár, 1980.

Fejérdy, J. M. *Clairvaux-i Szent Bernát krisztológiai tanítása beszédei alapján*. (kézirat, doktori disszertáció). Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2016.

Gál, Ferenc. *Az örök élet reménye*. Budapest: Szent István Társulat, 1974.

Gál, Ferenc. *Úton a teljesség felé*. Budapest: Szent István Társulat, 1977.

Golenszky, Kandid. *Lucere et ardere*. Budapest: Korda Rt., 1944.

Kránitz, Mihály és Szopkó, Márk, *Teológiai kulcsfogalmak szótára*. (Budapest: Szent István Társulat, 2016.

Müller Lajos. *Aszketika és misztika*. Budapest: Korda Rt., 1932.

Puskely Mária. *A keresztény szerzetesség történeti fogalomtára*. Budapest: Kairosz Kiadó, 2006.

Rahner, Karl. *A hit alapjai*. Budapest: Szent István Társulat, 1983.

Rudolph, W., Elliger, K. (szerkk.). *Biblia Hebraica Stuttgartiensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1967.

Schmaus, Michael. *Katolische Dogmatik*. IV. München: Max Hueber Verlag, 1940.

Bodó M., Csontai I., Lukács O., Zamfir K. (szerkk.). *Ünneplő ember a közösségben*. Budapest – Kolozsvár: Szent István Társulat – Verbum, 2019.

Deificari in otio

Átistenülés a szent csöndességben

A *deificari in otio* kifejezés Szent Ágoston, Nebridiuszhoz írt *Epistula 10* levelének tételmondata, mely a későbbi, *De vera religione*-ban és számos írásban is előbukkan. Az *otium* a *Confessionis*ban is megjelenik, majd Ágoston késői munkáiban (Kr. u. 404-424) már kifejezetten szoteriológiai metaforaként alkalmazza.¹ Tökéletesen leírja szemlélődő lelkülétének és életmódjának közegét (*Ep. 10,2*).²

A *deificatio* legfontosabb biblikus gyökere Szent Pál apostolnál található, a kornitusiakhoz írott második levelében, ahol arról beszél, hogy a híveknek át kell formálódniuk (μεταμορφόομαι) Jézus Krisztus képmása (εἰκών) szerint: „ugyanarra a képmásra változunk át dicsőségről dicsőségre az Úr Lelke által.” (2Kor 3,18) Az „ugyanarra a képmásra” (τὴν αὐτὴν εἰκόνα) Robert Raketraw szerint azt fejezi ki, hogy a bukott emberiség mintegy reintegrálódik, helyreállítódik átistenülése által.³ A teózis (θέωσις) fogalma az egyházatyáknál bontakozott ki, mely aztán az isteni természet apologetikai vitáiban fontos elemmé vált.⁴

A „deificari”, latin passzív infinitív alakú ige jelentése: „istenné tételni”. Ez tehát nem emberi cselekvés, hanem szenvedő szerkezetű, ajándékként kapott átváltozás, vagyis kegyelemből történik. Ezzel Ágoston teológiájának egyik kulcsmotívuma jelenik meg: a „gratia”, az isteni kegyelem elsősége az emberi akarattal szemben. Az igét több egyházatya, pl. Szent Atanáz vagy Szent Ambrus is használta, főként a theózis (θέωσις), azaz az isteni életben való részesedésként (οἰκονομία) a patrisztikus tanításban.⁵ Ágoston esetében óvatosabban, de jelen van a deificatio gondolata a „megdicsőülés”, „istenhez hasonulás” értelmében (vö. *Conf. X,6,8; De Trinitate*).

Az „in otio” – „a nyugalomban”, „a szemlélődő csendességben” je-

1 Meconi, *The One Christ*, 133.

2 Trapé, *Szent Ágoston*, 124.

3 Copan, *Transformed into the same Image*, 226.

4 Copan, *Transformed into the same Image*, 228.

5 Copan, *Transformed into the same Image*, 224.

lentésű összetétel. Az *otium* itt nem világi semmittevést jelent – ahogy eredetileg a római katonák kimenőidejét jelentette –, hanem a szemlélődő lélek állapotát, amire Ágoston a „*otium sanctum*” kifejezést is használta, mely kifejezés többször megjelenik, különösen a *De civitate Dei* című művében (pl. XIX,19), ahol a végső boldogság, a kontemplatív, istenközei lét állapotát írta le vele. Az *otium* nyugalom, csend, szemlélődés, szemben a „*negotium*”-mal (tevékenység, munka, zajos világ). Szent Ágoston isteni közösséget szeretett volna megvalósítani a tanulás, az aszkézis és a közös istentisztelet tevékenységein keresztül.⁶

Az ember nem válthatja meg önmagát, Isten formálja át, ez pedig nem zajban, hanem egyfajta éber benső csöndességben és figyelemben történik, nem ésszel megragadva, hanem szívvel befogadva és mindig a kegyelemre hagyatkozva. „Annyira vágytam a nyugalmas szabadságra” (*Conf.* IX,3,5) – írja Szent Ágoston, s számára – ahogy nekünk mai követőinek is – ez a tipikus formuláció, a „*libertatis otiosae*” nem a világtól való elszakadást, hanem a kegyelemben megtalált belső rendet és Istenben való nyugalmat jelenti. Az ágostonosok ezért sem vonultak ki a világból hegyekbe, völgyekbe, erdőségekbe, hanem megmaradtak a városi környezetben, mert nem a világból való kiszakadás, hanem a bárhol megvalósítható befelé figyelés és istenkeresés lelkiségét ápolták. A *libertas* Ágostonnál mindig a büntől való megszabadulásra és Isten akaratával való egyesülésre utal, az *otium* pedig a lelki nyugalom tere, ahol az ember elszakad az érzéki világtól, önmagába fordul, és elmélyed Isten szemlélésében. Ez a „belső ember” élete (*Conf.* X,6,8).

A *deificari in otio* által tehát a szemlélődő ember az isteni élet részese lesz, ahogy a keresztségben és a kegyelem állapotában istengyermekségben részesül (vö. Jn 1,12; 2Pét 1,4: „az isteni természet részesei lettünk”). Ebben a folyamatban a kontemplatív élet során bensőleg formálódik, átalakul. Szent Ágoston ugyan nem használja rendszeresen a „*deificare*” igét, gondolkodásában mégis világos az az irány, amely szerint az ember elidegenedett önmagától és Istentől a bűn miatt, de a kegyelem és az igazságosság által képes visszatérni Istenhez. Ez a szeretet által való hasonulás a belső ember átalakulása Krisztus képmására (*De Trin.* XIV,8,11). „*Deus fit homo, ut homo fiat Deus.*” – „Isten emberré lett, hogy az ember istenivé legyen.” Ez a mondás nem Ágoston sajátja,

6 Meconi, *The One Christ*, 85.

de Ágoston tanításaiban implicit módon benne van: főként a *Confessiones*, *De Trinitate*, *De civitate Dei* szövegeiben. Folyamatosan azt hangsúlyozza, hogy az ember célja nem az önmegvalósítás, hanem az Istennel való egyesülés: „nyugtalan a szívünk, míg meg nem nyugszik benned.” (*Conf.* I,1)

Georges Folliet szerint Ágoston a *deificari in otium* maximájának forrását Porphyriosz *Sententiae* című művének harminckettedik tételében találta meg.⁷ Ahogy Szent Ágoston műveiben a fogalom összekapcsolódik Jézus Krisztus munkásságával, egyre inkább elveszíti neoplatonikus összefüggését és egyre jobban az Isten istenségében való kegyelmi úton megvalósuló osztozás,⁸ valamint az Istenben megújult szívvel és elmével való élet keresztény kifejezésévé vált.⁹ „Ez a külső és belső elszigetelődés az, amelyből forrászik az a szilárd öröm, ami a legkisebb mértékben sem hasonlítható semmilyen más örömhöz.” (*Ep.* 10,2)

Meglátásom szerint Ágoston szemlélődő élete a saját bűnös énképének egyszerre kegyelmi és önterápiás folyamata volt, melyben az emberi gyarlóság egyetlen gyógyszerét Isten szemlélésében találta meg. Ennek a folyamatnak az egyes fázisait – nem kronológiában, de rendszerbe foglalhatóan – megtaláljuk a *Vallomások* önreflektív szövegeiben, s megrajzolható belőlük a spirituális terápia általános, gyógyító protokollja.

Szent Ágoston első felismerése a bűn természetére vonatkozott, s első lépése az volt, hogy figyelmét önmaga benső lelki működése felé fordította: „belső énem tudta ezt” (*Conf.* X,6,9). Az „ego interior” a belső ember akaratos, parancsoló és ítélkező voltában Ágoston homályosan, de képes volt felismerni a későbbi pszichológia „kis én”, ego fogalmát, s a bűnöket is képes volt ehhez az önakarathoz kapcsolni.

Hibáit nem külső okokra vezette vissza vagy másra vetítette ki, hanem beismerte és tudatosította személyes gyarlóságát: „bűneim az én vétkeim” (*Conf.* X,4,5); „én voltam az, aki akartam, én voltam, aki nem akartam – én, én, én voltam az!” (*Conf.* VIII,10,22)

A *Vallomások* oldalain ezután megjelenik a benső lelki harc és a változásra való önakarati képtelenség keserű dinamikája, az újbóli elbukás és próbálkozás törekvéseinek kilátástalan küzdelme: „hevültem, sóhajtoz-

7 Meconi, *The One Christ*, 83.

8 Riehle, *The Secret Within*, 157.

9 Meconi, *The One Christ*, 88.

tam, sírtam, kínlódtam” (*Conf.* IV,7,12). „Ha annyi ellentétes természet lakoznék bennünk, ahány akarat küzd egymással, nem kettő lenne, hanem több” (*Conf.* VIII,10,23) Ágoston itt csak a jó és a rossz benső küzdelemről beszélt, de zsenialitásával megsejtette azt, amit Roberto Assagioli pszichiáter fejtett ki a XX. században, hogy az emberben alszemélyiségek működnek, melyeket harmonizálni kell egymással: „visszatetsző, ha bármely rész nem egyezik meg összességével” (*Conf.* III,8,15).

Ágoston saját belső világát kutatva rájött, hogy Isten nem kívül található meg, hanem lelki síkon lehet vele találkozni, bensőbb a bensőnél is („interior intimo meo” – *Conf.* III,6,11). Ennek a belső térnek, a léleknek a legmélyebb és legátfogóbb dimenziója pedig az emlékezet. Így jutott el arra felismerésre, hogy a benső emberben megnyilvánuló isteni kegyelem az, mely egyedül képes az emberi lelket az isteni minőséggel áthatni és így mintegy kigyógyítani a szenvedélyek és az önakarat betegségéből: „bűneimet, mint a jeget megolvasztottad” (*Conf.* II,7,15); „elszaggattad kötelékeimet” (*Conf.* VIII,1,1).

Nem a harc, nem az akarat, nem az emberi erőfeszítés az, ami képes változásra bírni a személyiséget és annak működését, hanem Isten átalakító kegyelme, amely viszont szelíd és épp az ellentétek kibékítésével, a különbözőségek egységesítése, harmonizációja által hat. A lelki küzdelem introvertált mozgás, amelynek célja – a harc feladása után – a béke, a nyugalom és a kontempláció megtalálása. A szerzetes tudja, hogy az egység, akárcsak az elidegenedés, az emberi személyen belül zajlik, s mindez tökéletesen felimerhető Szent Ágoston lelki dinamikájában. Ezért saját belső tájai felé fordult, ahol az önszeretet és az énközpontúság elleni küzdelem után szívében Isten egyesített mindent.¹⁰

„Belső ösztönzéssel szelídítettél meg (...), egyengettél engem, elsimítván gondolataim hegyeit és dombjait, mikép egyenesítetted ki, ami görbe bennem, mikép tompítottad el, ami éles” (*Conf.* IX,4,7). Ez a lelki elfogadás, megbékéltetés, nyugalom és figyelem vezette Szent Ágostont, míg megtalálta a lelki felemelkedés útját. „Lelkemmél fogok majd hozzá felszállni” (*Conf.* X,7,11)

A döntő elem tehát Ágoston lelkiéletében a befelé fordulás és befelé irányuló figyelem, valamint az *otium* megtalálása volt, az a nyugodt, de éber szemlélődő állapot, melyben lelke nyitottá vált Isten befogadására:

10 Kaczynski (szerk.), *The Oxford Handbook of Christian Monasticism*, 586.

„elmélkedve megújulásom felé haladtam” (*Conf.* IX,4,10). Római Szent Hippolütosz ezt így fogalmazta meg: „Isten társa leszel, és Krisztus örököstársa, többé nem leszel a kívánságok vagy szenvedélyek rabja, és a betegségek nem sorvasztanak. Mert istenivé váltál... Isten megígérte, hogy ezeket rád ruházza, mert istenivé váltál és halhatatlanságra nemzett.” (c.255, W), 5.153.¹¹

Ágoston ekkor már Isten benső jelenlététől áthatva és egész lényében megérintve igyekezett az alacsonyabbrendűektől a magasabbrendűek felé fordulni és törekedni: „égtem a vágytól, hogy a földiektől hozzád fölrepüljek” (*Conf.* III,4,8) A lelki tapasztalás vezette el a kegyelem pszichológusát arra a fölismerésre, hogy emberi életének boldogsága és értelme, valódi identitása az Istennel való egyesülésben (*deificatio*) rejlik: „a te Istened: életednek élete” (*Conf.* X,6,9). Amikor eljutott a kontemplációra és Isten személyes lelki közösségére, ez a jelenlét vált legmeghatározóbb élményévé: „értelmem így eljutott egy reszkető szempillantás erejéig ahhoz, ami van” (*Conf.* VII,17,23); „nem volnék, ha te nem volnál bennem” (*Conf.* I,2,2); „amit csak betöltesz, mindazt egész magaddal töltöd el” (*Conf.* I,3,3). Ennek a betöltöttségnek a benső élménye és tapasztalata az, amely a szerzetesi életre sarkallta és ösztönözte Ágostont. „S íme: te bent voltál és én kint kerestelek.” (*Conf.* X,27,38)

A *deificari in otio* a szerzetesi élet legbensőbb tapasztalati élménye és közege, mely által a szemlélődő testvér élete benső kiteljesedéssel Krisztus képmásává alakul, s őt Isten jelenléte tölti be, s így az emberi jellem az isteni jellem irányába alakul át.¹² Ennek megélése, naponkénti elmélyítése, megújítása, munkálása és megosztása a testvérekkel és az egyház tagjaival az a kettős, egymást kiegészítő feladat, amely az ágostonos lelkiség egyik legszebb szolgálata. „Az igazság szeretete keresi a szemlélődés nyugalma (*otium sanctum*), a kötelező szeretet pedig vállalja az apostoli tevékenységet (*negotio iustum*).” (*Civ. Dei* XIX.19)

Így válik a szerzetesi tapasztalat a *deificari in otio* által az egyház spirituális motorjává és egyik legértékesebb kincsévé. Így lesz a szerzetesi élet a lelkipásztori tevékenység nagy ereje.¹³ A szerzetesek kontemplá-

11 Bercot (szerk.), *A Dictionary of Early Christian Beliefs*, 200.

12 Finlan, *The Background and Contents of Paul's Cultic Atonement Metaphors*, 60.

13 Trapé, *Szent Ágoston*, 137.

ciója és az ebből fakadó eszkatologikus jelleg védelmezi, megújítja és garantálja a karizmatikus dimenziót a szekularizáció áradatában, amely veszélyezteti az egyház identitását.¹⁴ Minél erősebb a szekularizáció, annál nagyobb szükség van a szerzetesi tapasztalatra. A szerzetesség a lelki feltöltődés és felfrissülés eszköze kell, hogy legyen az egyházban, az *én és a világ* transzformációs központja, a *deificari in otio* iskolája.

14 Kaczynski (szerk.), *The Oxford Handbook of Christian Monasticism*, 587.

Felhasznált irodalom

Bercot, David W. (szerk.). *A Dictionary of Early Christian Beliefs*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1998.

Copan, Paul, Reardon, Michael, Martin, Chester. *Transformed into the same Image – Constructive Investigations into the Doctrine of Deification*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2023.

Finlan, Stephen *The Background and Contents of Paul's Cultic Atonement Metaphors*. Leiden: Brill, 2004.

Meconi, David Vincent *The One Christ*. Washington: The Catholic University of America Press, 2013.

Kaczynski, Bernice M. (szerk.). *The Oxford Handbook of Christian Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

Riehle, Wolfgang. *The Secret Within*. London: Cornell University Press, 2011.

Trapé, Agostino. *Szent Ágoston*. Budapest: Szent István Társulat, 2004.

Therapia vulneris peccati apud sanctum Augustinum

A bűn sebének terápiája Szent Ágostonnál

Az Ószövetség leggyakoribb szava bűnre a *chata* (חַטָּא), mely azonban nem bűnt jelent, hanem körülbelül annyit: „elvéteni a célt”. Dove érzéketlenül így adja vissza a kifejezés valódi jelentését: „mint egy utazó, aki eltéved, sokszorozva lépteit, távol kerül céljától; vagy mint egy időjárásverte hajó a viharzóna tomboló orkánjában, mikor nem látható a Nap, a Hold, sem a csillagok...”¹

Az újszövetségi kifejezések ugyanebben az értelemben szerepelnek az evangéliumokban. A *hamartia* (ἁμαρτία) az Újszövetség leggyakoribb bűnnel kapcsolatos szakkifejezése, mely *Arisztotelész* szóalkotása volt, aki a görög tragédiák számára találta ki a szakkifejezést.² Így vallott saját bűnfogalmáról: „elvéteni a célt könnyű, ám eltalálni nehéz. Tehát ebből is csak az következik, hogy a rosszaságot a túlzás és a hiányosság, az erényt pedig a középhatár jellemzik.”³

Szent Ágoston sajátos felfogása a rosszról és ebből következően a bűnről egy olyan értelmezési keretet nyit meg, mely lehetővé teszi a bűn, bűnbánat, megtisztulás, felemelkedés, gyógyulás folyamatát kegyelmi terápiás lelki útként értelmezni.

Ágoston azt tanította, hogy a bűn nem szubsztancia, vagyis nem önálló létező, hanem csak a jó és az élet hiánya, depriváció: „...ami csak van: jó, a rossz pedig, minek eredetét kerestem, nem lehet substantia, mivel ha substantia volna, jó volna.” (*Conf.* VII,12,18) Mivel Isten jó és tökéletes, ezért a rossz mindennek a hiányát jelenti. A „nem-teljességet” (non-fullness) úgy értjük, mint a létezés alávetettségét az idő, a tér, a pusztulás és a halál előre meghatározott és szükségszerű korlátainak, tudományosabban meghatározva az entrópiának. Így a nem-teljesség egzisztenciális

1 Dove, J., *The Vindication of the Hebrew Scriptures*, 103.

2 Paulson, R., *Sin and Evil: Moral Values in Literature*, 36.

3 Arisztotelész, *Nikhomakhoszi etika*, II.6, 1106b.

valóságaként van jelen, mint nélkülözés, hiány, fájdalom és félelem.⁴

Ágoston ezen felfogását követte Hitvalló Szent Maximosz: „A gonosz nem más, mint Isten által az értelmes természetnek adott dolgok önkéntes elutasítása és megvonása... ahogyan például a szem és a látás létezik, míg a vakság nem szubsztancia, hanem egy valóságos, létező szem elvesztése.” (Pg 90, 253A) vagy Alexadriai Vak Didümosz is, *A manicheusok elleni* 2. írásában: „Mi a gonosz minősége? Semmiképpen sem rendelkezik szubsztancia minőségével.” (Pg 39, 1088C)⁵

Ágoston nem csak a gonoszt demitologizálta, hanem arra is rájött, hogy a rossz forrása egyesegyedül a saját akarata. Nem külső késztetések sodorják bűnbe, hanem kizárólag a benne keletkezett, alacsonyrendű vágyakozások nyerneket erőket benne. „Az Isten szabad akarattal teremtett engem, ha bűnt követtem el, én követtem el a bűnt, mert senki sem kényszerített rá...” (*En. in Ps* 31,2,16). Ennek bevallása forradalmi gondolat volt az ókori babonás világban, ahol minden rossznak megvolt a maga külső oka, mi több akár megszemélyesített istensége valamelyik pogány pantheonban. Az önismeret rögzös útjára akkor lép rá a lelki ember, amikor a tévedések, hibák, akár bűnök elől végre nem futamodik meg, nem hibáztat másokat, nem vetíti másokra mindazt, amivel nem akar szembenézni önmagában, nem keres önigazolást vagy felmentést, hanem bátran belenéz a valóság tükrebe és azt tudja mondani: „igen, én hibáztam, ezt én rontottam el.”

»...mi a rossz? (...) az akaratnak tőled, Istentől, a legfőbb substantiától való eltorzulása az alacsonyabbrendűek irányában; ez az akarat „belsejét” kivetíti magából és a külvilág felé megdagad.« (*Conf.* VIII, 16,22) A kegyelem pszichológusa zseniális érzékkel érezte meg az ego elhárítási és önvédelmi rendszerének működését saját pszichéjében, nevezetesen azt az elhárító mechanizmust, miszerint az én az olyan tulajdonságokat, amikkel nem tud vagy nem akar azonosulni, kivetíti másokra. Szent Ágoston lelki terápiájának ezen állomásánál képes volt arra, hogy a másokra vetített problémáit visszavetítse önmagára és így azonosuljon saját felelősségével és szembenézzen problémájával. Amikor meglazul az alacsonyabbrendű érzéseinkhez, ítéleteinkhez, gondolatainkhoz és vágyainkhoz fűződő kötöttségünk, akkor a tudatunk képessé válik arra, hogy ezeket valamilyen mértékben tárgyiasítsa, ami által megnyílás és

4 Yannaras, *The Mystery of Evil*, 125.

5 Yannaras, *The Mystery of Evil*, 131.

megtisztulás veszi kezdetét. A személyiség ilyenkor a magasabb lelki minőség felé fordul, ha szabad így mondanom: „szintet lép”, és magasabb minőségű értékek felé kezd emelkedni.⁶

„...a bűnökért (...) csakis saját akaratunk a felelős” (*Lib. arb.* III,216) Az akarat és a hiányos cselekvés összekapcsolása tehát fontos lépés, mert rámutat, hogy a bűn és az akaratlagosság elválaszthatatlan egymástól: jól tudta, hogy a lélek és az akarat egy, maga az én, aki akar vagy nem akar.⁷ Ágoston megközelítése szubjektivista, ugyanis a rossz valóságát, mint benső realitást írta le, a szándékos, a személyes vétkeesség és személyes felelősség keretein belül. Így a bűn az emberi psziché alkati elemévé, az én által vezérelt cselekvéssé vált,⁸ a teljesség tagadásaként és hiányaként.⁹ Mivel azonban nem tagadta saját benső hiányosságait, hanem képes volt azokat Isten színe előtt megvallani, megtartotta azokat tudatosságában, ami által tárgyá váltak, ami által úgy volt képes énjére tekinteni, hogy nem azon keresztül szemlélte a világot, hanem képessé vált magasabb tudatossággal ezen tulajdonságokra tekinteni.

„A rossz ugyanis, mivelhogy hiány (...) a cselekvés módjában van, mivel rossz természet nem létezik.” (*Civ. Dei* XIII,8) Vagyis a bűn a gondolkodás és az akarat torzulásaként jelenik meg, lelki betegsésként. A hiányállapot pótlást és betöltést kíván, ahogy az éhező eszik, a szomjazó vizet iszik, hogy csillapítsa a táplálék vagy a folyadék hiányát. Szent Ágoston modern, pszichológiai bűnértelmezése lehetőséget teremt arra, hogy a bűnös állapotot úgy tekintsük, mint egy spirituális betegséget, ami terápia és gyógyítás után kiált. Hasonlóan ahhoz, mint amikor valakinek egy trauma kapcsán pszichés működési zavara támad, ezért pszichológushoz megy, hogy a terápia segítségével visszanyerje pszichéje egészséges működését.

„...én voltam, aki akartam, én voltam, aki nem akartam – én, én voltam az! Sem akaratom nem volt teljes, sem nem-akarásom nem volt teljes. Ezért vitatkoztam önmagamban, ezért szóródtam szét önmagamtól...” (*Conf.* VIII,10,22) Az önfelismerés, belátás, beismerés a tudatosítás elengedhetetlen eszköze. Ez nem egyszerűen csak bűnbánat. Szent Ágoston nem csak az önismeret kérdésében volt forradalmi, de a későbbi des-

6 Wilber, *Integrál meditáció*, 81.

7 Trapé, *Szent Ágoston*, 171.

8 Matthewes, *Evil and the Augustinian Tradition*, 55.

9 Yannaras, *The Mystery of Evil*, 126.

cartesi „cogito-érvelés” előfutára is volt, hiszen talán először fogalmazta meg, hogy Isten felé haladva az embernek meg kell ismernie saját tudatának tartalmát, mi több, meg is ismerheti azt.¹⁰ Ahogy kedves barátommal, Németh Dániellel tegnap egy hosszú beszélgetés és séta során megfogalmaztuk: az önismeret leginkább azt jelenti, hogy mi minden nem vagyunk. Ezért az önismeret kérdéskörében csatlakozom az egyházatyák által kedvelt *apofatikus* vagy *negatív teológia* szemléletmódjához, mely hívebb leírást ad, mint a pozitív állítások, melyek nem tudnak elszakadni az antropomorfizmusoktól.

Isten valóságát nem filozófiai, teológiai elméletekkel tudjuk megismerni, hanem művein keresztül történő önmegvalósításában részt véve, és vele személyes kapcsolatot teremtve.¹¹ A Szentírás szerint Isten szeretet (1Jn 4,8), ő a szeretet istene (2Kor 13,11), jóságos, könyörületes (Róm 11,32), megbocsátó (Ef 4,32), kegyelmes (2Tessz 2,16), hosszan tűrő (Lk 18:7), ajándékozó (Róm 12,6; 2Kor 6,1), igaz (Tit 1:2; Zsid 6,18), tökéletes (Mt 5,48), mindenható, (Lk 18,27) és még sorolhatnánk.

Ezek mind az emberekre és az emberi világra jellemző tulajdonságok. A tulajdonságok viszont csak ellentétpárokból léteznek. Csak akkor beszélhetünk jóról, ha van mihez képest jóságról beszélni. Tehát egy bizonyos tulajdonság alkalmazása azonnal feltételezi annak a tulajdonságnak az ellenkezőjét, ellentétpárját is. Ha jóságról szólnak, ugyanakkor, ugyanott a rosszról is szólnak, hiszen, ha nincs mihez képest jónak lenni, akkor a jószág értelmezhetetlen. Jó csak akkor lehetséges, ha a jóval szemben létezik a rossz is. Aki pedig nem tud rossz lenni, az nem lehet jó sem. Ezért bármilyen tulajdonságot aggatunk Istenre, sajnos tévútra jutunk. Ő se nem jó, se nem rossz, hanem *teljes* (Mt 5,48), ami minden minőséget felölel, anélkül, hogy azok szemben állnának vagy ellentétbe kerülnének egymással. Ezt a *teljességet* szokás a Bibliában *tökéletességként* fordítani, de épp az előbbiek alapján, Istennel kapcsolatban nem lehet szó erkölcsi vagy minőségi kategóriákról. Biblikusan a tökéletesség *hiánytalanságot* jelent (πλήρωμα), a héberben a *mlo* (מלֵא) *teletöltöttséget*, *telítettséget*. Az egyéb tulajdonságok pedig inkább az ember által Istenre vetített saját tulajdonságai. „Az Isten emberi tulajdonságai nem mások, mint a tökéletességig fokozott emberi szellemi képességek.”¹²

10 Carruthers, *The Opacity of Mind*, 26.

11 Webster, *Confessing God*, 87.

12 Vanyó, *Theologica Graeca*, 19.

Ezek a tulajdonságok arról árulkodnak, hogy csak akkor tudja az ember Istent el- és befogadni, ha valamilyen mértékben a saját fogalmai szerint gondolkodhat róla.

Kénytelen vagyok tehát bevallani, hogy valójában keveset tudunk Istentől, és épp ez a nem tudás ösztönöz minket embereket arra, hogy valamilyen megjelenési formát adjunk Istennek, felruházzuk őt tulajdonságokkal, kijelentsük, hogy ezt vagy azt akarja, ilyen meg olyan, ezt vagy azt kell tenni az ő akaratának teljesítéséhez. Pedig gondoljuk csak végig, a tökéletességnek és teljességnek lehet egyáltalán akarata?

Ahhoz, hogy valaki akarjon valamit, szükséges, hogy hiánya és ebből fakadó vágya támadjon annak a valaminek az elérésére. Vagyis szükséges, hogy az illető ne legyen birtokában annak, amire vágya vagy akarata irányul. Azonban a teljes – épp mert teljes –, nincs híján semminek, ezért vágy vagy akarat sem lehet benne, hogy elérjen valamit, hiszen teljességében minden benne foglaltatik, nem létezhet olyasmi, amit még el kellene érnie vagy meg kellene szereznie. A teljesség és a vágyakozás fogalmilag egymást kizáró kategóriák. Így a tökéletes Istennek nem lehet akarata úgy, ahogy mi emberek mindenfélét akarunk. „Nincsenek benne kitöltendő hiányok, megvalósulásra váró képességek.”¹³

Az ember épp azért tud a magasabbrendű felé vágyakozni, mert hiányát szenved, mert privációja a teljesség felé mozdítja el lelkileg. Szent Ágoston tanításában egymást kiegészítő fogalomként van jelen Isten segítő kegyelme (*gratia actualis*) és az ember mindenkor szabad akarata: „...a szabad akarat nem szűnik meg a kegyelem révén, hanem megsziárdul, mert a kegyelem megtisztítja a szabad akaratot, és a megtisztult akarat szabadon szereti az igazságosságot.” (*Spir. Et litt.* 30,52)

„Ágoston a gonosz kihívását két különböző fogalmi mechanizmus alapján értelmezte, az egyik ontológiai, a másik antropológiai. Ontológiailag a gonosz fogalmát egyszerűen a lét és a jóság megvonásaként határozza meg. Antropológiailag az emberi gonosztságot az eredendő bűnként, a bűnt pedig alapvetően az ember jó természetének – az Isten képében teremtett természetnek – a kellenél torzabb és hamisabb utánzataként határozza meg.”¹⁴

Ehhez hasonlóan az önismeret legfontosabb része, az amikor – Szent Ágoston nyomába szegődve – saját tulajdonságainkat és hibáinkat, sze-

13 Gál, *Az örök élet reménye*, 56.

14 Matthews, *Evil and the Augustinian Tradition*, 75.

mélyiségjegyeinket működésünket és vágyainkat apofatikus módon, színről-színre megvalljuk Istennek, majd tárgyként szemléljük őket. Ez a külső szemléletmód képesít arra, hogy távolság keletkezzen a tulajdonságok és a működés, valamint saját megfigyelő, szemlélődő tudatoságunk között, s megfogalmazódjon bennünk a felismerés, hogy ugyan a tudatosított érzelmeink, gondolataink, vágyaink, ösztönkésztetések bennünk zajlanak le, de nem azonosulunk velük, többé nem mondjuk azt, hogy „ez én vagyok”. A lelki fejlődés kulcsmozzanata, hogy a korábbi alany a következő lelki fázisban tárggyá válik.¹⁵

„...a ferde úton járó akaratból szenvedély lett, s míg a szenvedélynek hódoltam, szokás lett belőle, s hogy a szokásnak ellen nem álltam, szükséggé vált.” (*Conf.* VIII,5,10) Amikor az ember helytelenül, gonosan vagy bűnösen cselekszik, ontológiailag a jó cselekvésének megtagadása történik, ontológiai elpártolás (ontological defection) következik be, ugyanis a cselekvés hiányos; a gonosz akarat valójában hibás.¹⁶ Amíg a lelkiéletet élő hívő nem jut el az én benső folyamatainak ilyen tárgyiasító megkülönböztetésére és tárgyszerű szemléletére, addig ki van szolgáltatva ezen lelki folyamatoknak és benső kényszereknek, s azokat alanyként kénytelen elszenvedni: „a lélek (...) féktelenül és zavarosan hányja-veti magát; (...) tévedések és fonák vélemények rútitják el” (*Conf.* IV,15,25); „Balga ember, te, aki szertelenül szenveded embersorsodat! (...) Hevültem, sóhajtoztam, sírtam, kínlódtam – nem volt nyugalmam, sem megfontolásom.” (*Conf.* IV,7,12)

A kontemplatív hagyományok részint a tudatosság képzéséről és az apofatikus önismeretről szólnak.¹⁷ Szent Ágoston felismerte az énrészek tárgyiasításának és az azokkal történő nem-azonosulás fontosságát: „szeretnéd, ha úgy formálódnál át, hogy megszűnjenek időleges érzelmeid, melyeket az időleges dolgok iránti szeretet égetett és vésett beléd.” (*Lib. arb.* III,72); „hogy megszabadulj attól, ami nem akarsz lenni.” (*Lib. arb.* III,64)

E ponton már megjelent Ágostonban a tárgyiasító szemlélet. Nem azonosult azokkal a szenvedélyekkel és vágyakkal, amik korábban jellemezték, és amelyektől tehetetlenül szenvedett, hanem távolság keletkezett az érzete és a benne lezajló alacsonyabbrendű folyamatok érzése, észle-

15 Wilber, *Integrál meditáció*, 66.

16 Matthews, *Evil and the Augustinian Tradition*, 78.

17 Wilber, *Integrál meditáció*, 218.

lése között. Tudatilag elkezdte elhatárolni magát ezektől a lelki tartalmaktól és folyamatoktól. Immár jogosan vetette föl a kérdést, hogy: „ki vagyok én és mi vagyok?” (*Conf.* IX,1,1), mert azzal már tisztában volt, hogy mikkel nem akar azonosulni önmagában. Azt már tudta, hogy ő ki nem, csak még azt nem tudta pontosan megmondani, hogy ő ki igen. Szent Ágoston persze tudta, hogy személye és lénye több, mint a benne lezajló és számára oly sok szenvedélyt okozó érzelmi és vágyfolyamatok. Reinhold Niebuhr szerint amennyiben valaki nem ismeri Isten valódi jellemét, önmagát sem ismeri.¹⁸ Tisztában lehetett azzal, hogy valódi identitását és Énjét Istenben találja meg.

„Térjetek vissza, pártütők, szívetekhez és ragaszkodjatok ahhoz, aki teremtet benneteket!” (*Conf.* IV,12,18); „Benn lakozik mélyen a szívben, de a szív elkalandozott tőle.” (*Conf.* IV,12,18) Ágoston saját szíve felé fordult, ami természetesen nem érzelmi elmozdulást jelentett, hanem az Isten felé történő teljes megnyílást és transzparenciát. „Íme, a szívem, Istenem, íme itt a belseje! Nézz belé...” (*Conf.* IV,6,11) Amikor képes volt szívét feltárni, vagyis valamennyi gondolatát, szándékát, érzelmét le nem tagadva és el nem utasítva felajánlani Istennek (és persze bensőleg tudatosítani), akkor tudott Isten segítő kegyelme hatékonnyá válni szívében. A segítő kegyelem azért tudott ekkor hatékonnyá válni, mert korábban megtörtént az alacsonyabb minőségű tudattartalmaktól való elfordulás és tárgyiasítás, amit dogmatikailag megtisztulásnak, ontológiailag önmeghaladásnak nevezhetünk. Szent Ágoston elszakadt saját ösztönvágyaitól, kínzó szexualitásától, bűneitől, azáltal, hogy tudatosította őket, azután elkezdett nem azonosulni velük. Ekkor tudott a tiszta szívben (*mundum cor*) hatékonnyá válni Isten kegyelme. Megint annak az ágostoni törvényszerűségnek lehetünk a tanúi, hogy az isteni kegyelem és az emberi szabad akarat összeműködése és harmonizálása mennyire fontos.

„...keressenek téged és íme, máris itt vagy az ő szívükben, azok szívében, akik vallomást tesznek előtted.” (*Conf.* V,2,2); „Milyen ostobák tehát azok, akik külső szemekkel keresik Istent, amikor szívvel látható, ahogy máshol írva van: és a szív egyszerűségében keressétek őt! Mert a tiszta szív egyszerű szív. És ahogyan ezt a fényt csak tiszta szemekkel lehet látni, úgy Isten sem látható, hacsak az, ami által látható, tiszta.” (*De serm. Dom. in monte* I,2,8)

18 Matthews, *Evil and the Augustinian Tradition*, 119.

Ahogy a szív megtisztult és a személyiség elfordult az alacsonyabbrendű vágyaktól és a magasabbrendű vágyak nyertek erőt benne, úgy töltötte el a szívet és a tudatot Isten jelenléte és szeretete. Másutt is kiemeltem, itt is szeretném hangsúlyozni, hogy az isteni megbékéltetésnek ez a folyamata távol áll az akaratlagos harctól. Ez sokkal inkább a biblikus *katalage* (καταλλαγή) és *katallasszo* (καταλλάσσω); mindkettő jelentése *megbékélés, békéltetés, az ellenségeskedés megszüntetése, béketeremtés*.

Ágoston így vallott erről: „belső ösztönzéssel szelídítettél meg (...), egyengettél engem (...)” (*Conf. IX,4,7*) A *stimulus* kemény, szigorú, benső ösztökélést, indítást, késztetést jelent és a negatív kontextusú fogalom pozitív pedagógiai elemként jelenik meg Ágoston lelki formációjában (*internis stimulus*); míg a *complano* ige az elsimítás, elegyengetés kifejezése, amiben Isten ellenállhatatlan hatalma és formáló ereje tükröződik. Utóbbi kép az önmaga hatalmasságában, nagyságában tetszelgő embert, mint egy hegyet ábrázolja, mely Isten ereje által kicsinnyé válik és belesimul a tájba (*me conplanaveris humiliatis montibus*). Isten erős, olykor fájdalmas késztetése pozitív irányban fordította Ágoston benső pszichés szerkezetét és lelkiéletét. Ugyan Szent Ágoston antropológiai értelemben jogi szemlélettel közelített az ember bűnéhez, mégis a fentiek okán tekinthetjük őt az első „spirituális bűnterapeutának”. Oliver D. Crisp, kortárs teológus és dogmatikus így fogalmazta meg ezt: „Krisztus megbékéltető munkája azzal függ össze, hogy egy adott személy hogyan sajátítja el azt, és milyen szubjektív változáson megy keresztül a személy ennek következtében.”¹⁹

Ahogy a lélek és a tudatosság, a kegyelem és a szabad akarat kooperációja által meghaladja önmaga korábbi minőségét, képes a bűn pszichés torzulásával inverz gyógyulópályára állni. Ez az, amit tulajdonképpen keresztény spiritualitásnak, lelki útnak nevezünk. „Az az igazán tiszta, aki Isten felé törekszik, s egyedül hozzá igazodik.” (*Beata v. III,18*) A lélek motivációját az Isten megjelenése, szeretete, jelenléte adja. Spirituális öröm tölti be a szívet (a tudatot) és vonzza magához az istenkereső ember lelkét.

»...elmélkedve megújulásom felé haladtam: onnan indult meg felém a belőled áradó édesség és „örömet adtál szívemnek”« (*Conf. IX,4,10*). A *renovationis* kifejezés pontosan visszaadja a lelki formálódás terápiás jellegét, mert helyreállítódást jelent, vagyis gyógyulást a bűn sebzettség-

19 Crisp, *Participation and Atonement*, 68.

géből. Ágoston Szent Pál apostolhoz hasonlóan a megváltásban történő belső emberi újjáteremtés kifejezésére használja: „renovari autem spiritu mentis vestrae” (Ef 4,23), mely igehelyben a *renovari* a görög ἀνακαινίζω megfelelője. A *renovatio mentis* tehát test-lelki gyógyulásként, egyben benső újjászületésként, megtisztulásként fogalmazódik meg Szent Ágostonnál.

Az „örömet adtál szívemnek” – „dederas laetitiam in corde meo” a lelki öröm, derű, belső felvidulás, érzelmi telítettség kifejezése (*laetitia*). Ez a transzcendens öröm ekvivalens Szent Pál apostol lelki örömével: „gaudium in Spiritu Sancto” (Róm 14,17). Ugyan a *gaudium* és a *laetitia* között stiláris különbség van, ám mindkettő az Istentől eredő és az Isten kegyelmi hatására megnyilvánuló öröm kifejezése.

Szent Ágoston lelki terápiájának következő szakasza a szemlélődés kiteljesedése, melyben az Isten jelenléte általi betöltöttségben már a gyógyulás pozitív aspektusai nyilatkoznak meg. Ágoston személyes orvosaként ismeri fel Teremtőjét: „te, lelkem orvosa” (*Conf. X,3,4,*), „medice meus intime”.

A szemlélődés pedig magával hozza a kettősségek, a vágyak, ösztönök, rövidtávú akarat fölötti transzcendens egység felfedezését. „Mert nincs egyetlen olyan dolog sem (...) amely (...) állandóságát ne egy bizonyos egység révén érte volna el.” (*Lib. arb. III,237*) A szemlélődésben megélt élmény midig a teljes, átfogó, univerzális egység élménye, mely Isten jelenlétének hatása: „állhatatosan és mohón törekszik a lélek a hozzá tartozó test egészében az egységre” (*Lib. arb. III,235*). Az ezzel való találkozás megmutatja a szemlélődőnek a végidei egység reménységét és teljességét: »te vagy „maga a lényeg”, aki nem változol, s benned a pihenés« (*Conf. IX,4,11*). Bizonyos mértékig a teljesség is tárgyiasul a szemlélődőben, ami pedig megnyitja őt a teljesség további, magasabb megtapasztalása felé.²⁰ A szemlélődőt átítatja, áthatja az egység tudata, Isten benne lévő közelsége,²¹ „az állandó szeretete megerősíti és szilárdítja teszi, s jutalma a létezés lesz, amire törekedett” (*Lib. arb. III,73*). Ez az egységélmény kiteljesedik és egészen képes betölteni a szemlélődőt: „öbenne megmaradni a legfőbb és legelső jó a számunkra” (*Lib. arb. III,131*); „a lélek megtalálta a bölcsességet és elmerül szemléletében” (*Beata v. IV,33*); „műved szemléletébe mélyedtem...” (*Conf. VII,21,27*).

20 Wilber, *Integrál meditáció*, 112.

21 Müller, *Aszketika és Misztika II.*, 232.

Ennek legfontosabb hatása a zavartalan lelki békesség beköszönte. Ezután nyilvánul meg a *verberatio cordis*, a szív általszegzése,²² mely Szent Ágoston nyomán aztán rendi jelképpé vált, utalva a szemlélődés legmagasabb fokára és az ágostonosok elkötelezettségére: „szereteted nyilaival átverted szívünket” (*Conf. IX,2,3*).

Ebben a rövid eszmefuttatásban igyekeztem bemutatni, hogy Szent Ágoston ontológiai bűnértelmezése és a Vallomásokban feltárt saját megtisztulási folyamata egy olyan terápiás út lehetőségét vázolja fel, mely a Szent bűnteológiáját ötvözi személyes élményeivel, s ezáltal lehetőséget teremt arra, hogy a *privatio boni*t megfordítva, inverz módon megrajzolhassam a bűnből való kilábalás terapeutikus spirituális útját, amit akár úgy is nevezhetek: *plenitudo boni*. Így a bűnre, mint hiányállapotra adható legjobb válasz és megoldás a szemlélődés iskolája, mely betölti a hiányt és a jó teljességével ajándékozza meg a lelket Istenben. „Isten lakozik mindenkiben, aki boldog. (...) Isten benne lakozik, tehát Istent élvezni.” (*Beata v. IV,34*)

22 Müller, *Aszkétika és Misztika II.*, 265.

Felhasznált irodalom

Carruthers, Peter. *The Opacity of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Crisp, Oliver D. *Participation and Atonement – An Analytic and Constructive Account*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2022.

Gál, Ferenc. *Az örök élet reménye*. Budapest: Szent István Társulat, 1974.

Mathewes, Charles T. *Evil and the Augustinian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Müller, Lajos. *Aszkétika és misztika II*. Budapest: Korda Rt., 1935.

Paulson, Ronald. *Sin and Evil – Moral Values in Literature*. New Haven: Yale University Press, 2007.

Road to Unity. Scranton: Union of Scranton, é. n.

Vanyó, László, (szerk.). *Apostoli atyák*. Budapest: Szent István Társulat, 1980.

———. *Theologica Graeca*. Budapest: Pázány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémia, 1992.

Webster, John. *Confessing God*. London: T&T Clark, 2005.

Wilber, Ken. *Integrál meditáció*. Budapest: Ursus Libris, 2024.

Yannaras, Christos. *The Enigma of Evil*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2012.

Visio monachi de saecularizatione

A szekularizáció egy szerzetes szemével

Ebben a rövid írásban nem a szekularizáció okaival szeretnék foglalkozni, mert azok számomra beláthatatlanul szerteágazók és bonyolultak, inkább csak egy személyes, monasztikus reflexiót szeretnék adni. Szerzetesként az érdekel, hogy szemben a szekuláris külső hatásokkal mit tehet a hívő ember az életének megszenteléséért, hogyan töltheti meg életét kegyelemmel és hogyan használhatja a kegyelmet a mindennapokban?

A szekularizáció kifejezés gyökere a „saeculum” szóban rejlik, ami egy átfogó idősavot, korszakot jelöl a latin nyelvben. Az adekvát görög kifejezés az „aion”.¹ Ellentéte az „aeternum”, az örökkévalóság. A két fogalom közti különbség azt mutatja meg, hogy az egyik az ideigvaló javakkal, míg másik az örökkévalóval foglalkozik. Idői meghatározásként arra utal a két latin terminus, hogy valaki a rövidtávú időben vagy Isten tér és időfölöttiségében gondolkodik. Ezen keresztül a szekuláris és az aeternális ember létállapota ugyanazon skála két ellentétes pozíciójára helyeződik,² az egyik radikálisan evilági, a másik radikálisan a mennyei világhoz, „Isten városához” kötődik, ahogy Szent Ágoston meghatározta.

Maradva Ágostonnál, a Vallomások XI. könyvében az időszemlélet megkapó értelmezését adta: „a jövőt is, a múltat is az örök-jelen-Isten teremti és indítja” (*Conf.* XI,11).

A múlt objektíven már nem létezik, hanem része a jelennek, formálja azt a pillanatot, amelyben a jövő felé fordulunk, s amely objektíven szintén nem létezik, de már részben itt van a jelenben. A múlt, a jelen és a jövő nem választható szét, csak a jelen pillanat konzisztenciájában és a jelen pillanat cselekvésében jelenik meg:³ „örökkévalóságod magas jelene előz meg minden múltat, az áll fölötte minden jövőnek” (*Conf.* XI,13)

Isten számára minden időpillanat ilyen cselekvési pillanat és egyidejűleg jelenvaló. Isten jelene tartalmazza az összes időt. Az örökkévalóban, az aeternálisban való részvétel a tér- és időfölöttiségbe való emelkedést jelenti. Szemben Platón mozdulatlan, időtlen örökkévalóságával Isten

1 Taylor, *A Secular Age*, 264.

2 Taylor, *A Secular Age*, 265.

3 Taylor, *A Secular Age*, 56.

örökkévalósága egyetlen pillanatba sűríti az időt.⁴ Ehhez csak akkor kapcsolódhatunk, ha Isten személyéhez kapcsolódunk. „Minden időt megelőző örök jelened, s időtlen idő nem volt sohasem.” (*Conf.* XI,13)

A keresztény hit szerzetesi értelemben az önmeghaladás útja, a hétköznapi, emberi életformán túlmutató, örökkévaló szellemi élet felé.⁵ Ennek ellentéte a szekuláris lét, melynek jellemzője – ha ágostonos terminusoknál maradok – a *privatio transcendentiae*, vagyis a transzcendencia hiánya. Az ilyen élet a folytonos önmegerősítésen fáradozik, a jelenben való élvezetre és fogyasztásra koncentrál, jellemző rá az öntetszelgő önkifejezés és az önszeretet, Isten teljes elfeledéséig. A keresztény önmeghaladás ellentéte, a szekuláris élet fogalma az „önabszolutizálás” (*absolutio sui ipsius*).

Tudomásul kell vennünk a szakirodalomban közhelynek számító tétele, hogy a természetfeletti, mint értelmes valóság hiányzik vagy távol áll a modern társadalmakban élő emberek nagy tömegéből, a mindennapi életük horizontjától.⁶ Ezért érdekes és különös, hogy a tudomány által legkevésbé vizsgált fogalom és embercsoport éppen a szekulárisok hatalmas tömege. Pedig az „Istenben nem hívők” csoportja a negyedik helyen áll a kereszténység (2 milliárd), az iszlám (1,2 milliárd) és a hinduizmus (900 millió) után a globális rangsorban.⁷

Ha a szerzetest tekintem az aeternitás hiteles képviselőjének, akkor viszonylag könnyen meg lehet határozni a saekularitás konkrét megnyilvánulásait, melyek nem csak az Istentől való elfordulást jelentik, hanem az alacsonyabbrendű létszervezés és életmód számos egyéb megnyilvánulása is ide tartozik. A teljesség igénye nélkül az alábbiakat tudom felsorolni.

A vallás leértékelése, a spiritualitás elhagyása. Ezzel kapcsolatban sok vád felmerül: „az egyházak arról híresek, hogy irreleváns értékeket népszerűsítene, és nem népszerűsítik, sőt megakadályozzák a releváns értékek megvalósulását.”⁸

4 Taylor, *A Secular Age*, 57.

5 Taylor, *A Secular Age*, 44.

6 Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 141.

7 Zuckermann, *Society without God*, 96. Megjegyzés: a legújabb kutatások szerint a vallási csoporthoz nem tartozók aránya már a harmadik legnépesebb tábor. Forrás: <https://www.pewresearch.org/religion/2025/06/09/religiously-unaffiliated-population-change/>

8 Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 141.

A keresztény vallás elhagyása általában négy társadalmi és érzelmi terület kombinációját foglalja magában: (1) intellektuális kétség vagy tagadás egy hitrendszer igazságával kapcsolatban; (2) erkölcsi kritika: egy vallási csoport egész életmódjának elutasítása; (3) érzelmi szenvedés: gyász, büntudat, magány, kétségbeesés; és (4) eltávolodás a közösségtől.⁹

Ide tartozik még a természeti rend figyelmen kívül hagyása, amibe nem csak a biológiai nemek tartoznak bele, de az is, hogy a Föld erőforrásai végesek, így a fenntartható fejlődés hiedelme halálra ítéli az emberiséget. Ide tartozik a túlnépesedés és a javak egyre aránytalanabb elosztása, az erdők kiirtása és a totális környezetkárosítás, ami a globális felmelegedésen keresztül – úgy tűnik – egyre közelebb hozza az ítélet nagy és rettenetes napját bolygónk egésze számára.

Ám nézzük a személyes érintettségünket. Szekuláris dolog a túlfogyasztás, mert nem a szükséglet, hanem az azonnali kielégülés vezérli, vagy az impulzus, a státusz vagy az önjutalmazás. Ám ide tartozik a megmaradt élelmiszer kidobása, a háztartási eszközök vagy a ruhák túlzott felhalmozása is.

Ide tartozik a jelen kizárólagosságának hangsúlyozása, vagyis a múlt, a korábbi kultúra és tapasztalatok, elmúlt generációk tudásának, az évezredek tradícióknak, hagyományoknak az ignorálása és a jövő kisajátítása, a személyes felelősség hárítása, az utánunk következő generációk kárára. A YOLO-kultúra: „you only live once”, csak a mának élni, felelőtlen, élményalapú döntések meghozatala.

A szekularizáció mindennapi terméke továbbá a technológia és a hatékonyság, a profit és a gyarapodás mindnek fölé helyezése, az állandó online jelenlét, az idő teljes strukturálása és kihasználása.

Ide tartozik továbbá az én kibontakoztatása, az ön-image építése, a testkultusz, a divat- és autómárkák iránti rajongás, és az önérvényesítés minden olyan formája, ami másnak kárt okoz vagy más hátrányára válsul meg. Ide tartozik az egészség istenítése, a test örök fiatalságának szolgálata, a testplasztika, a „biohacking” vagy „body hacking” szubkultúra. Ezzel együtt jár a halál előli kényszerű menekülés, az elmúlás tabuizálása, az idősek diszkriminációja és marginalizálása, az elmúlás egészségügyi problémává degradálása.

Ide tartozik a tervezett elévülés. Nincs fenntartható tervezés és ma már nincsenek hosszú élettartamú termékek – vagy ezek megfizethetetlenek

9 Enstedt – Larsson – Mantsinen (szerkk.), *Handbook of Leaving Religion*, 310.

az átlagember számára –, a cél az eszközök minél gyorsabb elavulása és cseréje. Ahogy a vicc mondja: „ami nem kínai, az hamisítvány.” Különösen igaz ez a kommunikációs és számítástechnikai eszközökre, a teljes technológiai ágazatra. Az embernek az az érzése, mintha egy tarthatatlan tempójú versenybe lenne kényszerítve, amiben egyáltalán nincs kedve részt venni, de nincs kiszállási lehetőség.

A gondolkodás, az intellektus szekularizációja Isten, a halál, az öröklét, a bűnök, a felelősség, az elköteleződés kizárása a közgondolkodásból, és a vallás helyettesítése az önsegítő és önérvényesítő technikákkal és a piaci alapú egyéni preferációval.

Szerintem mindannyian érintettek vagyunk a szekularizációban, annak ellenére, hogy hívő keresztény emberként élünk. Valamelyik területen mindannyian megfertőződünk valamilyen mértékben, és valószínűleg egyáltalán nem vagyunk ennek tudatában. Mi az, amit mi keresztények tehetünk, hogy saját életünkben csökkentsük a szekularizáció mértékét? Hogyan tudjuk életünket hatékonyabban megszentelni?

A dolog nem bonyolult. Első helyen áll a mértékletesség (*temperantia*): ne fogyasszunk és használjunk többet, mint amire szükségünk van. Törekedjünk egyszerűsége (*simplicitas*), vagyis a praktikus használatot részesítsük előnyben a márkákkal és a státusszal szemben, továbbá igyekezzünk olyan tárgyakkal és használati eszközökkel körülvenni magunkat, amelyek javíthatók. Védjük a teremtetést (*custodia creationis*), igyekezzünk a személyes életünkben minél kisebb biológiai lábnyomot hagyni és csökkenteni az energia-felhasználásunk mértékét. Próbáljunk törekedni az önzés elkerülésére (*oboedientia*), a rezilienciára, az önzetlen önzésre, arra, hogy képesek legyünk mások érdekét a sajátunk elé helyezni. Ne meneküljünk az elmúlás, a halál, a szenvedés, a fájdalom elől, ezek az emberi élet szerves részét képezik és nem lehet, nem szabad őket megúszni (*memento mori*). Legyünk jelen teljesen abban és ott, amit és ahol cselekszünk, tudatosan éljük a jelen pillanatot, anélkül, hogy ki akarnánk sajátítani (*otium sanctum*); törekedjünk a kontemplációra és sajátítsuk el a gondolatot, hogy az idő nem a miénk, nem sajátíthatjuk ki.

Az Örökkévalóra irányuló élet igyekszik egyszerű, engedelmes; alázas de reziliens; földi, de nem evilági; kontemplatív, de a valóságtól el nem szakadó lenni. Ez jelenti az igazi megszentelődést.

Ennek jegyében szeretnék egy antiszekuláris keresztény kiáltványt meghirdetni, kifejezetten az Északi Katolikus Egyház tagjai számára. Ez

nem kötelező program, csak egy szerzetesi ajánlás, hogy miként csökkenthetjük életünkben a szekularizáció hatását és jelenlétét. Egyfajta életvezetési kiáltvány, ami az első ezer év keresztény kultúrájában gyökerezik.

Manifestum contra culturam saecularem

1. A jelen bálványával szemben „örökkévalóságtudat”. Ne élj úgy, mint-ha csak a most számítana. Tudd, hogy az idő ajándék, és minden pillanat Isten örök valóságába nyílik. Rendszeresen keresd Istennel a személyes kapcsolatot. „Taníts meg számba venni napjainkat úgy, hogy bölcsességgel telítsük szívünket.” (Zsolt 90,12)

2. A túlfogyasztással szemben mértékletesség és egyszerűség. Ne szerezz meg mindent, amit megkívánsz és van rá pénzed, és ne dobd el, ami már nem új. Ami neked nem kell, másnak ajándék lehet. Amit megjavítasz, azzal Isten teremtését őrzöd. „Ha tehát van ennivalónk és ruházatunk, elégedjünk meg azzal.” (1Tim 6,8)

3. Az önkiteljesítés kultuszával szemben önmeghaladás Krisztusban. Ne akarj mindenáron önmagad lenni, válj azzá, akivé Isten szeretne tenni. Az igazi identitás Krisztusban vár rád. „Isten legyen minden mindenben.” (1Kor 15,28)

4. A gyorsaság, profit és hatékonyság világával szemben kontempláció és türelem. Ne siesd el az életet, ne kapkodj, ne türelmetlenkedj. Az örök dolgok csendben, lassan, fokozatosan valósulnak meg, Isten kegyelméből, rejtettségben. A szemlélődés nem tétlenség, hanem az Isten jelenlétében való tartózkodás, a legértékesebb közösség. „Akik hallottak engem, várták döntésemet, csöndben figyeltek tanácsomra.” (Jób 29,21)

5. Az egyéni szabadság bálványával szemben értékeld az engedelmességet és a közösséget. Ne az akaratod érvényesítésében keresd a szabadságot, hanem az igazság szolgálatában. A testvérben Krisztus szól hozzád. „Ha valaki utánam akar jönni, tagadja meg önmagát, vegye föl a keresztjét és kövessen engem.” (Mt 16,24)

6. A test imádatával szemben mértékletesség. Ne imádd a fiatalságot, az erőt és a külsőt. A test mulandó, de Isten a halálon túl is szeret. Emlékezz,

porból lettél és örökkévalóságra vagy teremtvé. „Isten örökösei, Krisztusnak pedig társörökösei – ha vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk.” (Róm 8,17)

7. A világ pazarlásával szemben teremtsvédelem és hála. Ne élj úgy, mintha a Föld a tiéd lenne. Tudd, hogy vendég vagy, akihez a hála és felelősség illik. A kert, amit őrözl, Istené. „Fogta tehát az Úr Isten az embert, és az Éden kertjébe helyezte, hogy művelje és őrizzé meg.” (Ter 2,15)

8. Az egyéni spiritualitás keresésével szemben közösségben imádkozz és járj szentmisére. Ne éld az életed Isten és népe nélkül, mert akkor önmagadba záródsz. A szemlélődő lélek számára minden Istenre mutat. „A hívek mind összetartottak.” (ApCsel 2,44)

A szerzetesi élet a kereszténység évezredeiben mindig sikeresen képviselte az aeternumot, számos rendalapítás azzal a céllal történt, hogy az intenzív hitet közelebb vigye a korszak Istentől eltávolodó emberéhez.¹⁰ Szerzetesként azt gondolom, hogy a saekularitással szembeni leg-hitelesebb válasz a hiteles keresztény életmód és az Isten iránti őszinte elköteleződés. A fentebbiek alapján mindannyian sokat tehetünk azért, hogy csökkentsük a szekularizáltság mértékét saját életünkben és környezetünkben. Szerény véleményem szerint ez többet ér, mint programok kidolgozása és szervezetek létrehozása. Isten országa mindig a saeculumban volt jelen és betöltötte azt kegyelmi valóságával (Lk 10,9). Az ókorban sem volt jobb vagy rosszabb a helyzet. Nem tudunk megszabadulni a saeculumtól, de hathatunk rá és szerény mértékben ugyan, de befolyásolhatjuk.

„Nem lehetsz igazi keresztény, ha kilépsz a saeculumból. Ez az aszkétikus visszahúzódás csak lelki büszkeséget tükröz, és azt a hamis hitet, hogy a saját erőfeszítéseiddel elnyerheted az üdvösséget. Minden érvényes keresztény hivatás a hétköznapi élet, vagyis a világban való alkotás és újratermelés hivatása. A döntő kérdés az, hogyan éled meg ezeket a hivatásokat. A két szféra egymásba olvad.”¹¹

Charles Taylor bevezette az úgynevezett „nova-hatás” kifejezését, ami azt jelenti, hogy a korábbi évszázadokban csak a vezető eliteire jellemző, kiváltságos individualizmus a 20. században általános társadalmi jelen-

10 Taylor, *A Secular Age*, 144.

11 Taylor, *A Secular Age*, 266.

ség lett. Amit a 16. században egyedül csak VIII. Henrik tehetett meg, azt ma bárki megteheti, könnyedén elválhat akkor is, ha ehhez el kell hagynia a hitét és az egyházát. Akkor ez egyházszakadást okozott, ma csak megvonják a szomszédok a vállukat, mert mindennapos jelenség.

Olyan kulturális és vallási dinamika uralkodik korunkban, amelyben szinte végtelen sokféle spirituális, vallási vagy világnézeti lehetőség közül választhatunk, ezek egyidejűleg elérhetők, és egyenrangúan léteznek egymás mellett. A korábbi egységes világnézeti keret felbomlott, és helyette mindenki saját, egyedi nézetrendszer alakíthat ki. Ma a társadalom az embereket arra ösztönzi, hogy találják meg a saját útjukat, fedezzék fel saját kiteljesedésüket, csak a maguk dolgával törődjenek.¹² Mindenki „csináld magad” módon épít világnézetet: kicsit keresztény, kicsit keleti, kicsit pszichológiai stb. Megjelent a pluralizmus társadalmi kényszere, ma már nem lehet „magától értetődően hívőnek lenni”, mert tudod, hogy más hitét is éppúgy igaznak kell tekintened, mint a sajátodat, különben nem leszel kompatibilis a társadalmi normákkal. El kell fogadnod, hogy mások mást és máshogy hisznek és az pont annyira érvényes és legitim, mint a te hited. A hit relativizálódott és a társadalmi norma uralma alá kényszerült. Ez folyamatos hit-reflexiót és önmagad irányában kételyt szül. Új szellemi formák jelentek meg, a New Age, a mindfulness, az ezotéria, alternatív közösségek, pünkösdi élményalapú keresztény mozgalmak és felekezetek, burjánzó vágáns csoportok, stb.

Ebben a környezetben a kereszténység, mely mindenestül Jézus Krisztus szenvedésén, kereszthalálán, feltámadásán keresztül közelít az emberhez, kevésbé tűnik pozitív választási lehetőségnek, mert nagy mértékben a szenvedésen, az ember hit által történő átalakulásán keresztül kapcsolódik Istenhez. Ezt tovább nehezíti, hogy az egyházakat mélyen átjárta dogmatikailag a „hiper-ágostoni-jogi-büntető keretrendszer” „hyper-Augustinian juridical-penal framework.”,¹³ ami – minden tisztelettel a Szent iránt – riasztó és elidegenítő hatású a mai ember számára. „...a kereszténység elképzelhetetlen áldozathozatal nélkül, a szenvedés valamilyen pozitív jelentésének lehetősége nélkül. A keresztre feszítést nem lehet csupán egy értékes tanítói pályafutás sajnálatos melléktermékeként félretenni.”¹⁴

¹² Taylor, *A Secular Age*, 300.

¹³ Taylor, *A Secular Age*, 651.

¹⁴ Taylor, *A Secular Age*, 651.

A bukott és kárhozatra méltó embertömegnek (*massa damnata*)¹⁵ nagy árat kell fizetnie, de ezt Isten megfizettette Fiával. Szent Ágoston szerint ettől még az emberiség nagy része elkárhozik. Az ezen a tanításon alapuló keresztény üzenet egyszerűen sokakat elfordít a hittől,¹⁶ mert kegyetlen, érzéketlen, empátiahiányos. Szerencsére mi ókatolikusok, akik az ortodox hit és dogmatika vonzáskörébe tartozunk, nem kötődünk dogmával az áteredő bűn tanához. Érdemes megfontolni, hogy az áteredő bűn tana eredetileg nem Szent Ágoston tanítása volt, hanem a kortárs kutatások szerint az enkratita mozgalomból szivárgott be a nagyegyházi dogmatikába.

„Úgy tűnik, hogy mind a tan, mind a gyakorlat először enkratita csoportokon belül jelent meg, és az ilyen csoportok jelenlétét a keresztény közösségekben már a második század elején, ha nem az első utolsó évtizedeiben is bizonyítják.”¹⁷

Az áteredő bűn „ágostoni” tana körüli évezredes vitát talán el is döntheti az eretnek enkratita eredet.¹⁸ Vagyis talán érdemes a hamartiológia hangsúlyait úgy megfogalmazni, hogy abban a bűnt inkább megoldandó problémát vagy terápiát igénylő betegségként kommunikáljuk, mintsem tragikus és nyomasztó, jogi háttérű témakört. Ezzel kapcsolatban lásd a *Deificari in otio* és *Therapi vulneris* tanulmányokat, amelyekben kimutatom, hogy Szent Ágoston spirituális terápiaként élte meg saját lelki felemelkedését és elfordulását a bűntől.

A hagyományos, közösségre épülő vallási kultúrák meggyengültek. A modern társadalmak az autonóm személyiséget helyezik előtérbe, az ember maga dönt világnézetéről, moráljáról, életéről (Taylor: “buffered self” – „a védett, önálló én”). Korunkban folyamatosan növekszik az intézményes egyházzal szembeni bizalmatlanság, az egyre gyakoribb visszaélések és a merev struktúrák miatt. Az emberek legtöbbször nem Istentől, hanem az egyháztól fordulnak el.¹⁹ Phil Zuckerman a *Society without God* című könyvében a hitetlenség és a hitehagyás kérdésével foglalkozik. Svédország és Dánia „istentelen” társadalmait vizsgálta, közel 150 svéd és dán állampolgárral készített interjúkon keresztül. Zuc-

15 Csizsmár, *Szent Ágoston tanítása az eleve elrendelésről*, 103.

16 Taylor, *A Secular Age*, 652.

17 Beatrice, *The Transmission of Sin*, 196.

18 Beatrice, *The Transmission of Sin*, 197.

19 Roof, *Spiritual Marketplace*, 10.

kerman három választ ad arra, hogy Svédország és Dánia miért olyan vallástalan: „lusta egyházi monopólium, biztonságos társadalom és dolgozó nők.”²⁰

Az emberek hisznek valamilyen módon, de már nem akarnak intézményesen egyházhoz tartozni, mert az egyházi intézményrendszer hierarchikus, bürokratikus és nem veszi figyelembe az egyéni szükségleteket. Az egyéni spiritualitás előtérbe került, és sokszor már egyáltalán nem kötődik a keresztény hitvalláshoz.

Ezen a ponton érdemes átgondolni, hogy milyen egyházszervezet építünk föl. Szent Pál hagyományosan hierarchikus egyházképével (1Kor 16,16) szemben ott van a mélyen biblikus Szent jánosi horizontális egyházkép is, mely sokkal inkább megfelel a kor igényeinek és semmilyen kompromisszumot nem jelent: „Én vagyok a szőlőtő, ti pedig a szőlővesszők.” (Jn 15,5)

A nyugati kereszténység gyakran intellektuális, dogmatikus nyelvezettel megfogalmazott erkölcsi rendszerként mutatja be a hitet, nem személyes istenkapcsolatként vagy lelki útként. A keresés spirituális dimenziója eltűnik a jogi és teológiai formulák mögött, ami a személyes kapcsolódást akadályozza. Ezért bár a kortárs ember „spirituális vágyat” hordoz (Taylor: Nova-hatás), de nem talál transzformáló élményt a keresztény egyházakban. A dogmatikus nyelvezet további hátránya, hogy elidegenítő hatása van a szentségekkel kapcsolatban is. A hit misztériumai nem rezonálnak a modern pszichológiai és egzisztenciális nyelvezettel. Sokak számára a keresztény üzenet egyszerűen „értelmezhetetlen”, főként a fiatalok körében. Talán érdemes lenne elgondolkodni a teológiai terminusok egyházi és a hívek között használt „low church” nyelvezet tudatos kialakításán, olyan módon, hogy utóbbi reflektáljon a kortárs beszélt nyelvezetre, egész egyszerűen azért, hogy a keresztény üzenet érthető legyen és ne szakadjon el még jobban a mindennapi valóságtól.

20 Zuckerman, *Society without God*, 117.

Felhasznált irodalom

Beatrice, Pier, Franco. *The Transmission of Sin* Oxford: Oxford University Press, 2013.

Csizmár, Oszkár. *Szent Ágoston tanítása az eleve elrendelésről*. Budapest: Agapé, 2006.

Dobbelaere, Karel, *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang S.A., 2004.

Enstedt, Daniel, Larsson, Göran és Mantsinen, Teemu T. *Handbook of Leaving Religion*. Leiden: Brill, 2019.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 2007.

Zuckerman, Phil. *Society without God*. New York: New York University Press, 2008.