

teo

lögia

második évfolyam

1



teo lógia

II. évfolyam, 1. szám

1968 március

RADÓ POLIKÁRP: A húsvét misztériuma	3
SZENNAY ANDRÁS: Valóban sziklán állunk?	7
PASKAI LÁSZLÓ: A célszerűség mai szemmel	15
CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR: Az elidegenedés keresztény értékelése	21
RÓNAY GYÖRGY: Ars praedicandi	26
TÁVLATOK	
Új tájékozódás a keresztény magatartásban	37
Isten, az ember nagy ügye	39
MEDITÁCIÓ	
<i>Nagy Árpád</i> : Az emberi sors húsvét fényében	45
<i>Edith Stein</i> : Magányos párbeszéd Istennel	49
FIGYELŐ	
<i>Csanád Béla</i> : Európai dialógus a jövő papjának arculatáról	52
<i>Uhrin György, Magyar Ferenc</i> : A laikus világtörvényszak tanulságai	55
<i>Boda László</i> : A II. Vatikáni Zsinat és a keresztény bölcsélet megújulása	58
SOMMAIRE, INHALTSÜBERSICHT	63



TEOLÓGIA

negyedévi folyóirat,

megjelenik március, június, szeptember és december közepén

Laptulajdonos: Actio Catholica Országos Elnöksége

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

Budapest, V., Károlyi M. u. 4—8. III. lépcső I. 8.

(A kéziratokat kizárólag ide kell küldeni)

Felelős szerkesztő: dr. Radó Polikárp

Főmunkatársak: dr. Gál Ferenc és dr. Szennay András

A szerkesztőség titkára: dr. Csanád Béla

Felelős kiadó: dr. Várkonyi Imre

Egyházi jóváhagyással

Előfizetési díj: 1 évre 60,— Ft. Egyes szám ára: 15,— Ft. Belföldi előfizetés: Actio Catholica Országos Elnöksége TEOLÓGIA folyóirat, Budapest, 324—VII—1 számú csekkszámán. — Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat útján. Külföldi előfizetési díj 1 évre 4,— USA dollár vagy ennek megfelelő összegű más pénznem. Átutalható a Magyar Nemzeti Bankhoz (Budapest 54), a Kultúra 024 2 számú számlájára az összeg rendeltetésének (Teológia előfizetés) a feltüntetésével

Minden jog fenntartva

A HÚSVÉT MISZTÉRIUMA

A Második Vatikáni Zsinaton elsőként a liturgikus konstitúció született meg. Ebben a konstitúcióban a legjobban azt hangsúlyozták, hogy a nagyböjt és a húsvét voltaképpen *egy ünnep* hosszantartó megülése: a nagyböjt negyven napja, hat hete és a rákövetkező hét hetes idő, ötven nap *a húsvét szent ideje*, amikor a böjt viola bűnbánati idejét az újjongó öröm tündöklő fehér hetei váltják föl. A húsvét a *legősibb keresztény ünnep*, az apostolok korára megy vissza, és egyúttal háromszáz éven át *egyetlen*, hosszan tartó ünnepe volt a kereszténységnek.

Manapság a húsvét ünnep *a többi ünnep sorrendjében*, és, bár elméletileg legnagyobb tartják, de karácsony például mégis kedveltebb, hangulatosabb nála a közvéleményben. Az egyházi évben, annak évenként visszatérő körforgásában a húsvét egyik ünnep lett, ha mindjárt a legfőbbnek mondott is, és Jézus életének egyik – bár kétségtelenül legjelentősebb – mozzanatát üli meg. Mint egy film, peregnek le Krisztus megváltó életének képei előttünk és bizonyos távolságból szemléljük azokat. Hozzájárul még ehhez az, hogy a gótikus középkor óta, a 12–13. század idejétől kezdve, a hitszónokok, imádságos könyvek, sőt a képzőművészet terén egy *különös szemléletmód* terjedt el: a *közvetlen élményszerűségé*. Úgy gondolkoznak és beszélnek Jézus életének eseményeiről, mintha azok *most* történnének, személyesen szólítják meg Krisztust, Szűz Máriát, aki mintegy szemünk előtt dajkálja kis Fiát, majd mintha valóban látnók véresre gyötört testét, a kinszenvedésnek pedig apróra és nemegyszer valószínűtlen részleteit állítják szemünk elé.

Nem kétes, hogy a mai ember előtt *ez a szemléletmód nem korszerű*. A természettudományok primátusának s a technikának századában hűvös józansággal nézi a hívő is a dolgokat. A mai embernek a megingathatatlan valóságokat kell feltárni, bizonyítható, kézzel fogható tényeket. Ilyen *őstény az az igazság*, amelyet a Zsinat igen erősen hangoztatott: *a húsvét misztériuma, a húsvéti titok*.

A Vatikáni Zsinat konstitúciója a szent liturgiáról ezeket tanítja a húsvéti misztériumról. Az „*opus salutisről*”, vagyis az üdvözülés és üdvözítés művéről kijelenti a konstitúció, hogy az egységes, egy szemszög alatt szemlélendő valami. Az üdvözítés művét Krisztus vitte végbe, mondja a Zsinat. Az apostolok folytatják a művet, mert Krisztus Urunk nemcsak „igét hirdetni küldte az apostolokat, hanem azért is, hogy *az üdvösség művét folytassák* (opus salutis exercerent), [1] még pedig az áldozat és a szentségek által, ezek körül forog a liturgikus élet”. A jeruzsálemi első pünkösd óta „soha sem mulasztotta el az egyház, hogy a húsvéti misztérium megülésere egybegyűljön. Itt olvassák az összes Írásokat, amelyek Krisztusról szólnak, az eukarisztia megüléseivel pedig halálának győzedelmét és diadalát teszik jelenvalóvá és egyúttal halát adnak Istennek”.

A *miséről* kifejezetten mondja a Zsinat, [2] hogy az Jézus „*balálának és föltámadásának emlékjele*” (memoriale) és ez: „a húsvéti lakoma”. A *szakramentumok* szentelik meg a „jól előkészült hívek életének szinte minden mozzanatát”. És *miáltal* történik ez a szenttétevő működés: „az isteni kegyelem által, amely Krisztus *szentvédésének, balálának és föltámadásának misztériumából* származik”. [3]

Még a *szentelmenyekben* is ez a titok működik s ezért kell még a *temetés* ritusát is majd a Zsinat után úgy átalakítani, hogy „világosabban fejezze ki a keresztény *balálnak húsvéti jellegét*”. [4]

Így azután ezentúl a *hívő keresztény halála* is kifejezi halálának belevételét Krisztus halálába, mert „a szenteknek ünnepnapjain is az egyház a húsvéti misztériumot ünnepli meg”. [5]

Ezért *végső konklúzió* gyanánt az egyház levonja azt a rendelkezést, hogy a *liturgikus évet* olyaténként kell megújítani, hogy a hívők áhítatának kellő növelésére *elsősorban* a keresztény megváltás misztériumait, *leginkább* pedig a *húsvét misztériumát* ünnepeljék meg. [6]

Utolérhetetlen mélységgel jelentette ki ezt a titkot, a húsvéti misztériumot, Pál apostol a korinthuszi első keresztényeknek. Ő maga „örömhírnék”, euangelion-nak mondja ezt a titkot: „Figyelmetekbe ajánlom az örömhírt, melyet hirdettem nektek. Általa üdvösségre is juttok, ha megtartjátok úgy, ahogyan hirdetem nektek.” – A legalapvetőbb fontosságú éppen a húsvét titka, amelyet e szavakkal ír le: „Első sorban azt hagytam rátok, amit magam is kaptam: *Krisztus meghalt bűneinkért*, amint az Írás is mondja. *Eltemették és harmadnapon föltámadt*” (1 Kor 15, 1–4). Ez az örömhír azonban nem csupán *hitnek tárgya*, nemcsak elfogadni kell értelemmel, hanem meg is kell azt ragadni és *magunkévá tenni*. Krisztus ugyanis meghívott bennünket, hogy legyünk *sorsának részesei*. Testvérei leszünk, ő az elsőszülött valaményi között és így a mennyei Atya gyermekei leszünk és örökös-társai Krisztusnak, aki atyjának örök birodalmába vezet minket.

Egyben kell tehát szemlélni Krisztus *szenvedését és halálát*: ezt tesszük a nagybőjt negyven napjaiban, de utána ötven napon keresztül *a feltámadás, a mennybemenetel, a megdicsőülés* titkaira fordítjuk szemünket. És mindebbe bele vesszük magunkat: a szakramentumok, nevezetesen a keresztség és a bűnbánat által meghalunk a vétkeknek, és a kegyelem életében Krisztussal együtt feltámadva, az örök élet várományosai, majd, ha eljött „az az óra”, akkor birtokosai leszünk. Ez a *húsvét titka*: „Ha ugyanis *halálának hasonlósága által egybenöltünk Vele*, akkor *föltámadásában is úgy leszünk*” (Róm 6, 5).

A húsvét titka új, *egységes keresztény világgépet* ad nekünk. A „húsvéti Krisztus”, azaz a kiszenvedett és föltámadott Istenember a kozmosz középpontja, életünknek értelme, biztos boldogságunknak záloga. Egybenöve Krisztussal, kereszténységünk húsvéti kereszténység lesz, életünk „húsvéti” abban az igaz értelemben, amit a húsvétnek eredeti neve kifejez. *Pászká = húsvét* ugyanis „*átmenetet*” jelent és az evangélium szerinti keresztény életünk lesz majd a hit, amely átvezet az örökkévalóságba.

Jézus szenvedésének és halálának örömhíre azonban nem pusztá szózat. Nem egyszerű kijelentés csupán, hanem *megvalósítandó életelv* követésének ígérete. A *húsvéti misztérium* „Jézus Krisztus megjelenése által nyilvánvalóvá lett” és abban áll, hogy Jézus „legyőzte a halált és fölragyogtatta a halhatatlan életet, az örömhír által” (1 Tim 1, 10). Pál apostol és a többi apostol, hirdető és tanító mondotta el először ezeket, és utánuk azoknak utódai: a századokon keresztül az egymást felváltó püspökök és papok, a halált pedig legyőzi az evangélium, az örömhír. Ez az örömhír pedig megint nem csupán értelmi igazság, hanem élet is. Teendő, halaszthatatlan, legfontosabb teendő. A húsvéti titok életünkre váltva: *fel kell számolni a múltat*. El kell pusztítani vétkeinket, ki kell engesztelődni Istennel. Ez a húsvéti élet első lépése, amint Pál apostol hirdette: Az Úristen „Krisztusban kiengesztelődött a világgal és nem számítja be bűneinket, sőt” – jelenti ki büszke örömmel, öntudattal Szent Pál: „Ránk bízta a kiengesztelés ígét.” És ezután – mintha nekünk mondaná – mondja is, kiáltja korinthuszi híveinek: „Krisztus követésében járunk, Isten maga buzdít titeket miáltalunk, Krisztus nevében kérlek titeket: *Engesztelődjete ki Istennel!*” (2 Kor 5, 19).

Ez az engesztelődés akkor is, most is, a Krisztus jósága által alapított szentségek révén történik. Az újjászületést, a régi ember vétkeinek eltemetése után, két szakramentum ajándékozta, mind a kettő kimagaslóan húsvéti szentség: a keresztség fürdője, a másik pedig az a szentség, amelyet a régi szent atyák „második keresztségnek” neveztek: a bűnbánat szentsége. Erre az újjászületésre mondja Pál apostol a himnikus dicséretet: „Az Úr Jézus Krisztus nevében és Istenünk lelke által megtisztultunk, szentek lettünk és megigazultunk” (1 Kor 6, 11). Mindannyiunkat hív Krisztus a megtisztulásra, vessük el régi rongyainkat és öltözzünk az új ember ragyogó köntösébe, aki lélekben és igazságban új teremtmény lett.

A húsvéti titok azután – halálból föltámadás – leggyökeresebben az eukarisztia titkában valósul meg. A Jézus-rendelte titokzatos *Aldozat-Szentség* által az történik Jézus barátjával, az igaz emberrel, amit ekként magyarázott Pál apostol a Kolosszai-beliéknél: „Mínthogy Uratoknak ismertétek el Krisztus Jézust: éljete is benne! Verjétek benne gyökeret, épüljétek rá! Erősödjétek meg a hitben, ahogy tanultátok és legyen túláradó a hálaadástok!” (Kol 2, 6–7).

Gyökeret verünk ugyanis a szent eukarisztia valódi részvétele által Krisztusban. Az eukarisztia ekként záloga, azaz biztosítéka és előlege saját feltámadásunknak. Ahogyan Krisztus feltámadt a szenvedés és a halál után, úgy támadunk majd mi is föl saját földi kereszttünk végezetével, ha a világtörténesek órája jelzi ennek idejét.

Titokzatos világ a misztériumoké. Legnagyobb közöttük az örök élet, amikor nagyon antropomorf módon – „emberizűen” – ezt mondjuk: „a mennyek országába jutunk”. Hogy ez mit foglal magában, azt nem lehet emberi értelemmel fölérni, csak áhítva sejtteni. *Lisieuxi szent Terézre* nagy hatással volt *Abbé Arminjon* meditációja [7] a lélek üdvözüléséről, midőn Isten szájába adja ezeket a szavakat:

„Most azután én következem – mondja a hálás Isten. Hogyan is felelhetnék más-ként arra az odaadásra, melyben választottaim magukat nekem följajánlották, mint azzal, hogy én magamat mérték nélkül nekik ajándékozom? Ha a teremtés jogarát kezükbe adnám, ha fényességem áradatába öltöztetném őket, az sok volna; sokkal több volna, mint amit remélni mertek volna... Én azonban életemmel tartozom nekik, az én lényemmel, az én örök és végeérhetetlen létezésemmel. Az kell itt, hogy én legyenek lelküknek a lelke, hogy általfárjam és istenséggemmel átítassam őket, mint ahogy a tűz átítatja a vasat.”

Kevésbé elvontan fejezi ki magát *Ladislaus Boros*, az üdvözülés mérhetetlen boldogságáról. [8] Szerinte mindenkinek saját boldogságát ígéri Krisztus, azt amire legjobban vágyakozik. A szamariai asszonynak örökkévaló vizet ígér. A kafarnaumi embernek az életnek örökkévaló kenyérét helyezi kilátásba, Júdea pásztorainak hatalmas nyájukat, örökzöld legelőket. Nekünk mindnyájunknak pedig örökös vendégséget, menyegzőt – ez szimbólum, annak a boldogságnak jelképe, amelyet a legjobban szeretett lénynek birtoklásában lelhetünk.

Míndez csupán kép, sápadt hasonlat, a valóságnak halvány tükrözése. A mérhetetlen boldogságot megenni nem lehet, *Szent Ágoston* [9] gyönyörűen fejti ki, hogy a földi javak közül mindent meg lehet unni, csak egyet nem: „Csömört lelsz az ételben, az italban, a látványosságokban, undort ebben a dologban, meg amabban. Egy valamiben nem találsz ilyent: sohasem unod meg az egészségét.” A „más” világnak egészsége az örök élet. De ez az örök élet, a föltámadt Krisztusban való részesedés, csak a földi élet kereszttútján érhető el: *per crucem ad lucem*. Ez a teljes egészségben vett húsvétnek isteni ígérete.

Ezt az ígéretet a húsvéti időszakban ünnepeljük a nagyböjt negyven és a húsvét szent ötven napjában. Napról napra mintegy széjjelbontjuk ezt az ígéretet, a misztérium paschale-t. Bő időnk van arra, hogy egészen magunkévá tegyük a húsvéti titoknak evangéliumát. Bennünk is valósággá kell lenni, amit Pál apostol tessza-

Ionikébeli híveiről mondott: „Istennek tőlünk hallott igéjét nem emberi tanításként fogadtátok, hanem amint valóban az is, Isten igéjeként, amely tibennetek munkálkodik” (1 Tessz 2, 13).

Az Isten igéje „holisztikusan” működik, azaz teljes totalitásában. Nemcsak az észhez szól, hanem a szívhez is, én nemcsak *szól*, hanem *energiát* is sugároz, erőt ad. Kereszténységünk nagy centrális titkáról, erről a húsvéti misztériumról szól egy nem rég felfedezett papirusz-kéziratban talált ókeresztény húsvéti himnusz. Szerzője *Asztériosz Szofisztész*, aki Kr. u. 325–41. között írta a húsvét szent éjszakájára költött szárnyaló sorokat, Krisztusnak, a föláldozottnak és megdicsőültnek újjongó tiszteletére: [10]

Csak egy szem *búza* vetetett a földbe:
S egész *világot* táplál véle Istenünk.
Mint *kagylóbéjat* széttiporták őt:
ma ékes *gyöngy* egyháza homlokán.
Báránként ölte őt a gyilkos kéz:
de *Pásztor* lett, keresztje pásztorbot,
elűzte véle ördögök hadát.
Mint gyenge *lángot* fújták őtet el:
a gyertyatartón, szent keresztjén,
de sírból kelve *fényes* napként lángozik.

JEGYZETEK

1. Liturgikus Konstitúció 6. art. — 2. Lit. Konst. 47. art. — 3. Lit. Konst. 61. art. — 4. Lit. Konst. 85. art. — 5. Lit. Konst. 104. art. — 6. Lit. Konst. 107. art. — 7. Lad. *Boros*, Erlöstes Dasein, 6. kiadás, Mainz, 1966, 122. — 8. Id. mű 122—3. — 9. De dominica sanctae Paschae, G. *Morin*, *Aurelii* Augustini tractatus seu sermones inediti, München, 1917, 29. — 10. Hansjörg Auf der Mauer, der Osterlobpreis Asterius des Sophisten. Das älteste bekannte Loblied auf die Osternacht, in: Liturg. Jahrbuch, 1962, 72—85.

„Az egyház mindig új, mert a Lélek, mely áthatja, örökké új marad.” *Bossuet*

„Ne szakadj el az egyháztól; semmi sem erősebb, mint az egyház. A te reményed: az egyház; a te üdvöd: az egyház; a te menedéked: az egyház. Magasabb, mint az ég és szélesebb, mint a föld; nem öregszik meg soha, ifjú erejét megőrzi örökre.” *Aranyszájú Szent János*

„Higgyünk a biztató jeleknek. Bármilyen történik is, tudjuk, hogy ma az egész világon, minden társadalmi osztályban vannak keresztények, akik... tanúbizonyságot fognak tenni Krisztus és az ő halhatatlan egyháza mellett.” *Suhard bíboros pásztorleveléből*

Több, mint öt esztendő telt el a zsinat megnyitása és kettő a befejezése óta. Amit egy napjainkban támadt pünkösdi karizmatikus vihar megkavart és útjára indított, az a hétköznapok valóságává vált. Figyelve e hétköznapok egyházi életét, a teológiai szakirodalmat csakúgy, mint a népszerűsítő írásokat, a híveknek (papoknak és világiaknak) megnyilatkozásait, lehetetlen észre nem vennünk: *sokak lelkében valamiféle nyugtalanság és bizonytalanság mutatkozik*. Mintha érvényét veszítette volna az igazság: az egyház sziklára épült. Mintha minden mozgásba jött volna, mintha elragadna a változások folyamata? Az egyház mozgó-forrongó élete közérdeklődés tárgya lett, még a nem hívők is kíváncsian tekintenek feléje. A hívők pedig gyakran felvetik a kérdést: miért és meddig e sok változás? Hová fog vezetni ez a „megújulás”?

A zsinat és a megújulás

A zsinat által útjára indított megújulás – ha szokatlanak is tünnék ezt hangsúlyozni – *keresztény* megújulás. A „világ felé való kitérülés”: annak az igazságnak hihető és meggyőző képviselője a ma világában, ami kereszténységünknek lényeges és soha el nem avuló mondanivalója. E megújulás tehát olyan, amely nem valamiféle „jobbal” akarja kereszténységünket pótolni. Olyan, amely a soha el nem évülő krisztusit akarja újra előtérbe helyezni.

Nem lehet ezért alapja az egyház megújulásának az ilyen kérdésfeltevés: mit tud, mit képes a modern ember a kereszténységben még elviselni? Más szóval: az ember, a ma „modern” embere-e a mérték? – vagy pedig inkább így kérdezzünk: mi is a valódi, tulajdonképpen kereszténység? Kétségünk itt nem lehet: mindaddig, amíg *keresztény* megújulásról beszélünk, csakis az utóbbi kérdésfeltevés lehet a kiindulópont. Ellenkező esetben – ha valaki nem akar farizeussá válni – ki kell mondania: valami mással, esetleg érdekesebbel, újabbal akarja leváltani a kereszténységet. Új alapot keres önmaga számára.

Az *alapkérdés* tehát: továbbra is biztos sziklaalap-e számomra Krisztus és egyháza vagy sem? S ha igen, hogyan munkálkodjam a zsinat szellemében a megújulásban? A „hogyan” megválaszolása előtt tehát már ki kellett mondanom az „igent” Krisztus és a kereszténység felé. S ha kimondtam ezt az igen-t, akkor már lényegében a megújulás útjára léptem: arra, amely az önzésből a szeretet felé visz.

Bíránk és számonkérőnk: az evangélium

E megújulás gyakorlata számos konkrét problémát vet fel. Ezeknek megoldása pedig minden kereszténytől komoly munkát követel. E problémákat nem lehet egyszerűen a hierarchiához átutalni, de nem is lehet azok megoldását sem teológusoknak, sem világi híveknek „kisajátítani”. A zsinat világosan állította elénk: *az egyes hívőnek ügye az egész egyháznak is ügye és az egész egyházat érintő problémák*

minden egyes hívőt érdekelnek vagy épp nyugtalanítanak. Az „aggiornamento” közös ügyünk lett. Még akkor is, ha ennek valóságát nem töltik meg egyforma tartalommal a különféle beállítottságú hívők.

A közös ügyért munkálkodó keresztények *reális nézése* kezdi mindjobban belátni, hogy hosszú évszázadok hagyományait (még ha ezek egyáltalán nem „szent” hagyományok), egyik napról a másikra nem könnyű félreállítani. E reális nézés azt is észreveszi, hogy a sokat emlegetett *dialogust* sokkalta nehezebb *az egyházon belül*, mint kifelé gyakorolni. Ennek oka – s itt épp egy marxistát idézünk –, hogy a belső dialógust akadályozza a partnerek közti hierarchikus tagoltság. Az elvi ellentéteknek „hüvös” felsorolása különféle felfogású rendszerek képviselői közt nemegyszer könnyebb, mint pl. számos „belső” kérdés megtárgyalása lelkipásztor és hívei, püspök és papjai között. (M. Machovec: Hindernisse des Dialogs, Neues Forum, 1967, 452.)

E reális nézés azt is sürgeti, hogy semmiféle helyes egyházi megújító törekvésnek ne legyen akadálya a történelmi múlthoz való görcsös ragaszkodás. Ne legyen főképp akkor, ha ez a múlt ellene mondana (akár filiszteri lanyhaságával, akár evilági, túlhaladott jogalkotásával, tudományosságával) a bibliai üzenet radikális követelményének. Sok mindennek kell eltörpülnie *az evangéliumi üzenet radikalizmusa előtt*.

Tudjuk, hogy az evangélium nem egyéb, mint a Krisztus útján személyesen érkező isteni igazság és szeretet dinamizmusának „betörése” e világba. Nem csupán egyszer megtörtént esemény ez, amelyre csakis visszatekinteni lehet, hanem *dinamikus, előre ható erő*. Evangéliumi hasonlattal: *erjesztő kovász*. A krisztusi evangélium nemcsak a legradikálisabb kérdésekkel és követelményekkel jelentkezik minden kor embere előtt, hanem olyanokkal is, amelyekre egyetlen kor sem tud teljességgel megfelelni. Mindig marad a holnapra is felelni- és tennivaló. *Az evangélium bírója és számonkérője marad mindig az egyháznak és minden keresztény embernek*. Minden időben felteszi a kérdést: betöltjük-e a kovász, a gyertyatartóra helyezett világosság feladatát? S épp ez az evangéliumi radikalizmus követeli, hogy az egyház minden korban elvégezze a szükséges „aggiornamentó”-t, hogy minden időben a megfelelő tettek és szavak útján közvetítse Krisztus tanítását. S e tanítás hirdetésénél, a hívők vezetésénél mindig a legmegfelelőbb utat és eszközöket válassza.

Az egyház fölött tehát Krisztus evangéliuma fog ítéletet tartani. Nem a holt betű, nem erőten szavak, hanem a bennük jelentkező, dinamikus feszültséget rejtő isteni akarat. Az „ügy szeressétek egymást, amint én is szerettelek titeket” – oly végtelen dinamikát rejtő követelmény, mely absztrakt szó maradna csupán, ha nem mindig az „*idő jelei*” szerint mérnénk le annak tartalmát. S az „*idők jelei*” *közt ilyeneket lehet pl. felfedezni*: a szociális igazságosság mind erősebb érvényre juttatása (az egyházon belül is!), a faji megkülönböztetés felszámolására, a békére való törekvés, a vallás- és lelkiismereti szabadság biztosítása, a személyiség jogainak tiszteletbentartása, a felelős szülői-mivolt hangoztatása a születésszabályozással kapcsolatban, a népek közti egység előmozdítása stb. S e vázlatos felsorolást nem különféle ideológiai eszmeáramlatok tanításából, hanem XXIII. János, VI. Pál pápák megnyilatkozásaiból s a zsinati aktákból vettük.

Az evangéliumi radikalizmus kemény felszólításai között említendő *az egyház múltjáról hangoztatott kritika is*. Túlon túl leegyszerűsíteni azonban a problémát mindaz – s erre bőven akad példa –, akinek „megújító törekvése” kimerülne a múlt hibáinak unos-untalan hangoztatásában. Mert lehet-e reális nézéssel pusztán azért ítéletet mondani elmúlt korok egyházán, mivel az társadalmi, tudományos stb. szinten nem előzte meg korát? Természetesen *fordítva is áll*: lehet, szabad-e abszolutizálni a múltat? Lehet-e tűrni, várni, hogy az idők vonata elshanjon az egyház mellett? Lehet-e felelőtlenül a „tegnap jeleit” emlegetve a ma emberének hirdetni Krisztus evangéliumát?

Kétségtelen, hogy az evangéliumi radikalizmus felől érkező s az attól irányított nézés szükségképp *belső feszültséget teremt*. De a feszültség feltétlenül „üdvös feszültség” az evangélium szavára felfigyelni kész, az evangélium ítélete alá önmagát alávető ember számára.

Aggódó kérdések

Az evangéliumi radikalizmus feszültséget teremt, ennek nyomán pedig sokak lelkében kérdőjelek támadnak. A *legsúlyosabb kérdés*, kétségtelenül a legkiélezettebb is: *valóban sziklán állunk?* Valóban Krisztus szikláján, mely nem ingadozhat? Hiszen szinte minden mozgásba jött. A „megújulás” régi elveket és gyakorlatot változtatott meg.

Valóban, észre kell vennünk számos egészen jelentős változást. Azt ugyan tudjuk, hogy az egyház nem adja fel – nem is adhatja fel – hittételeit (dogmáit). De mily nehézségek merednek felénk a dogmák magyarázatánál! Mily szembetűnők még világi hívők előtt is bizonyos dogmafejlődési változások! A pápai primátus és a kollégialitás elve, a szentírás tévedésmentességének újszerű megfogalmazása, az eredeti bűn tana körül feltornyosult magyarázatok stb. Azután a gyakorlati élethez tartozó kérdések: a földbetemetést évszázadokon át szinte elengedhetetlenül a test föltámadásába vetett hit egyik aktusaként tekintették. Ma viszont az egyház engedélyezi a halotthamvasztást. – A házasság céljai között hosszú időn át a gyermeknemzés állt első helyen – ma viszont sokkal erősebb hangsúlyt kap a házastársakat egymáshoz fűző személyes szeretet. A liturgikus nyelvnek (a latinak) szinte egyeduralma a nyugati egyházban azt a benyomást kelthette, hogy magának az istentiszteletnek érvényessége függ tőle. Mint ismeretes, ma már – helyesen – nem így látjuk ezt.

A példákat még hosszan lehetne sorolni. De már ennyi kérdés után is ott lappang vagy nyíltan jelentkezik számos hívő lelkében a kérdés: a „megújulás” sodrában *felszámolja tán az egyház régi tanítását, törvényeit?* Nem vezet-e a sok „újítás”, „alkalmazkodás” elveink feladásához?

Kétségtelen, ha nem akarunk „strucc-politikát” folytatni, észre kell vennünk: a jövő felé mutató út – kérdőjelekkel terhes út. Márcsak azért is, mert kérdőjelekkel terhes örökséget hordozunk. Olyant, amelynek alig van köze, olykor semmi köze sincs a krisztusi örökséghez. S amilyen értelmetlen lenne unos-untalan *csakis* a múlt hibái felől érkező kérdésekre ügyelnünk, éppoly felelőtlenség lenne saját jövőnkkel szemben a jelentkező kérdéseket meg nem vizsgálnunk, a hibák megszűntetésén nem fáradoznunk. „Miért nem jó az, ami oly soká megfelelt?” – kérdezik olykor épp a leghűségesebbek. Mert való igaz, sok jószándékú embert zavart meg régi formáknak újakkal való felcserélése. És hiba lenne, ha az ilyen kérdéseket egyszerűen el akarnók hallgattatni. Türelmes, az igazság szeretetében fogant válaszadás a kötelességünk. – De balgák lennének mindazok, akik ilyesfajta módon fogalmaznának: ezek az újítások a buzgókat csak elriasztják és senkit nem nyerne meg az ügynek. Ez az ellenvetés téves feltevésre, esetleg felfogásra épít. *Nem arról van ugyanis szó, hogy valamiféle „formabontást”, esetleg újszerű „szent propagandát” végezzünk.* Hogy az ilyen „újításokkal” fokozott vonzerőt kölcsönözzünk egyházunknak. Ellenben igenis arról, hogy kereszténységünk, az egyház tagjai ne merevedjenek ember- és világidegen formákba, ne ragaszkodjanak görcsösen régi, mert „megszokott” gyakorlatokhoz. Ez az út az önkéntes gettóba-vonulásnak lenne útja. Így kialakulna földünkön, társadalmunkban valamiféle „rezervátum”, ahol – kis szigetekben – a szektává alacsonyult kereszténység élne.

Tény, hogy minden kor kérdésekként, kérdőjelekként kínálja a maga problémáit. Mint mondtuk, mindezekben az „idők jeleit” fedezi fel az evangéliumi radikalizmusból táplálkozó szellem És úgy tűnik, hogy a sok kérdés nyomán valóban belülről forrongó, erjedő kovásszá kell az egyház tagjainak válni. Úgy tűnik, hogy a szabad vitorlázáshoz számos ballasztot ki kell vetni a hajóból. – Egy biztos, ezt a „sietőknek” és „késlekedőknek” egyaránt látniuk kell: ma nincs helye köztünk könynyelmű kritikának, szólamoknak, még kevésbé kényelmeskedésnek. Igen súlyos kérdésekre kell megnyugtató választ keresnünk és adnunk. Kikerülhetetlen kérdések ezek és ezért kikerülhetetlen a legjobb szándék és tudás szerinti válaszadás is.

Úton a válaszadás felé

A keresztény embernek világosan kell látnia: vannak hitének oly igazságai, melyek a szó szoros értelmében *alapigazságok*, *alapelvek*. Ezek soha nem változnak és nem is változhatnak, mivel isteni tanítások, törvények, melyek érvényüket nem veszítik. Vannak azután az egyháznak oly tanításai, törvényei, melyek kötelező volta az isteni tanítással, törvénnyel való több-kevesebb kapcsolatoktól függ. Végül pedig vannak oly szokások, gyakorlatok és vélemények, melyek egy-egy testületnek, embercsoportnak megnyilatkozásai. Ezeknek is van ugyan kapcsolatuk az isteni tanítással, az egyházi törvényhozással, de feltétlenül magukon hordják a változandóság bélyegét.

Azt nem állíthatjuk, hogy az alapelveken kívül az ún. másod- és harmadrendű tanításoknak és előírásoknak nincs jelentőségük a keresztény ember számára. Ma azonban világosabban látjuk, mint eddig, hogy *fontos különbség van az „időtlen”, a feltétlenül kötelező és az időhöz kötött, hely és idő követelményei szerint változó egyházi tanítás, törvény között.* Ez utóbbiak azért szükségesek, hogy az egyház az adott időben és helyen betölthesse misszióját. Hogy ezekkel is támogassa a krisztusi alapelveket, mintegy konkrét „védelmet” adjon számukra.

Lássunk *egy-két példát.* Hosszú időn át az volt a „hivatalos” egyházi és közvélemény, hogy a *szentírás tévedésmentességét* kellő magyarázat nélkül is el kell fogadni. Hogy a hívő embernek a szentírás minden szavát, kijelentését szó szerint kell értenie. Voltak ugyan régebben is „iskolák”, melyek a szentírás különféle értelmét kutatták, mégis, a szentírásnak pl. történeti és természettudományos vonatkozású kijelentéseit úgy „kellett” elfogadni, ahogyan azok a szentírásban álltak. Az ilyen „szentírásvédelem”, mint másodrangú elv, hosszú évszázadokon át épp az elsőrendűnek (ti. a szentírás tévedésmentességének) volt jószándékú és elmúlt korok tudományosságának meg is felelő támogatója. Az emberi tudományosság fejlődése azután századunkban lassan a „másodrangú” és „védőelv” feladásához, illetőleg megváltoztatásához vezetett. Nem hiába hangoztatta pl. *König* bíboros a zsinaton, hogy a szentírás igazságát soha nem kell féltenuk a tudomány igazságától. Nincs és nem is lehet „kétfajta igazság”.

Ma már tehát világosan látjuk: a szentírás Isten szava és tanítása volt és marad számunkra. Hogy azonban valóban éltető isteni szó lehessen, megfelelő szakembereknek értelmezni, kifejteni kell azt. A helyes szentírásmagyarázat egyben a helyes szentírásvédelem is: csakis ezen az úton maradhat Isten örökérvényű üzenete minden időben az üdvösség felé vezető, *üdvösségünk érdekében adott tanítás* (amint ezt a zsinat a „*Dei Verbum*” konstitúcióban megfogalmazta).

A másik példa gyakorlatibb vonatkozású. Az egyház története során a papi méltóságot számos világi kiváltsággal, megkülönböztető jelvényekkel, ruhával vették körül, „emelték ki”. Az idők során, főként napjainkban e privilégiumokból, díszek-

ből szőtt koszorú szinte egészen szertefoszlott. S jól is van ez így. Ugyanakkor azonban semmit sem változik a papi méltóságnak nem evilági értelemben vett, egyedül Krisztustól eredő értéke a hívő emberek szemében. Sőt, napjainkban épp öregbedik az, még pedig annak mértéke szerint, amint a papi rend birtokosai Isten népét önzetlenül kívánják szolgálni, hivatásukat Krisztus szeretetéből fakadóan végzik.

A szertelenek szerepe

Elhibázott dolog lenne azonban, ha bárki is *célul a régivel való totális szakítást tűzné ki*. Nagyfokú, sőt beteges önbizalomról árulkodnék az a felfogás, mely úgy nyilatkoznék és viselkednék, mintha csak most fedezték volna fel a valódi és helyes kereszténységet. Eddig elhibázott volt szinte minden. Ezért „új teológiára”, új gyakorlatra van szükség. Ami eddig volt, az csupán a „konvencionális” kereszténység. Aminek jönni kell, az a „vallás nélküli” hívő ember bemutatkozása.

Újra *egy-két példát*. Kinyilatkoztatott igazság, hogy a keresztény embernek bűnbánatot kell tartania. Megértés, bűnbánat nélkül senki nem juthat a mennyek országába. Ezt a kinyilatkoztatott igazságot az egyház két évezredes története során számos gyakorlati törvénnel vette körül (a nyilvános bűnvallástól egészen a kötelező húsvéti gyónásig és az ún. ajánlott „ájtatossági” gyónásig). Ma már világosan látjuk, hogy a gyónásnak pusztán mechanikus halmozása, stereotyp formák lélek nélküli ismételtetése – valódi bűnbánat nélkül – semmi kapcsolatban sem áll a bűnbánatra felszólító isteni paranccsal. Ugyanakkor viszont – számos szertelen írást, kijelentést szem előtt tartva – kérdezhetjük: miért *kell* a valóban hívő kereszténynek elvileg elleneznie a bűnbánat szentségéhez való méltó járulást – úgy, ahogyan az egyház azt *szentségi módján* élénk tárja? Miért „*túlbaladott*” mindez a „modern” világban? – Az ilyen állításokra már aligha találunk kielégítő magyarázatot. Vagy tán más módon valóban tartanak az ilyen „modern” emberek bűnbánatot? Pl. a komoly és önkéntes lemondások és áldozatvállalás útján, a buzgó imádság, önkéntes böjtölés, szeretetgyakorlat (pl. betegápolás) alkalmazásával? Mert az *ilyen* gyakorlatok, ha azok a bűnbánat szelleméből fokadnak, Isten előtt valóban nagyértékűek. De még mindig nem feltétel nélkül azonosak a Krisztus által rendelt szentséggel. Vagy tán az ilyen „modern” gondolkodóknak nincs mit megvallaniuk? Talán kérdezzék meg családtagjaikat, munkatársaikat, azok majd bizton segítségükre sietnek.

Egy másik, kissé elméletibb példa. Sokat és értékeset írtak napjainkban (különösen a keresztény–marxista párbeszéd során, de e kereteken kívül is) a keresztényeknek jövőbe vetett reménységükről, a majdan elérkező „abszolút jövőről”, az „előtünk lévő Istenről” stb. Helyes és értékes e jövőre irányuló keresztény szemlélet – feltéve, ha azt nem abszolutizáljuk. Mert mindez nem adhat felmentést ahhoz, hogy elfeledjük, esetleg agyonhallgassuk azt az egyedülálló, elmúlt eseményt, mely életre hívta és a jövő felé vezeti a kereszténységet: Krisztus megtestesülését és megváltó kereszthalálát. Lehet ugyan a „kereszt botránya” egyeseknek ostobaság, nekünk – Szent Pállal szólva – reménységünk és dicsőségünk marad. A keresztény ember jövőbe vetett reménye nem választható el múltjától, annak alapvető és egyedülálló „Krisztus-eseményétől”. A megtestesülés és megváltó kereszthalál tényét semmiféle evolcionista folyamat nem pótolhatja. Persze, nem új „nehézség” ez, már Pál is tusakodott vele, amidőn Krisztus keresztjének ellenségeiről szólt. – Kétségtelen: a jobb, szebb, békésebb, igazabb jövőt remélnünk kell, érte munkálkodnunk kell, számunkra azonban ez mindig a krisztusi alapból kiinduló, arra épülő jövőt jelenti. A jövő kategóriája nagyfontosságú a keresztény ember számára is. De a jövő a múltunk, a „Krisztus-esemény” egyedülálló volta nélkül „levegőben lógna” csupán.

A felelősség szemlélete

„Isten nem a holtaknak, hanem az élőknek Istene” (Mt. 22, 32). Bár ez az idézet elsősorban a föltámadással kapcsolatban tartalmaz örök igazságot, úgy is alkalmazhatjuk, hogy az isteni tanítás, törvények mindig az élő, a konkrét helyen és időben élő emberekhez szólnak. Mindig a *felelős, a személyes cselekedetekre képes embernek kell eldöntenie*: Isten akarata és Krisztus egyházának útmutatása szerint mit és hogyan cselekedjék? Az egyház pl. adhat tanítást a keresztyén házasságról, de nem írhatja elő senkinek, hogy mikor házasodjék, hány gyermek felnevelését vállalja. Beszélhet pl. az egyház a munkának értékéről, de nem írhatja elő, ki milyen munkaterületen vegyen részt Isten teremtő terveinek megvalósításán. Krisztus maga tanított meg a főparancsra, mégis mindenki maga dönti el, hogy itt és most hogyan gyakorolhatja a szeretetet. – Viszont: sem az alapelvek, sem az azokat részletesen kifejező egyházi tanítások, előírások nem jelentenek semmit sem mindannak, aki nem akarja Isten akaratát megtenni.

Egyre fejlődő és változó világunkban – ezt a zsinati tanítás is szem előtt tartotta – egyre fokozottabb jelentőséget kap az *egyéni felelősség szerepe*. Az elvek konkrét alkalmazása mind nagyobb egyéni felelősséget tételez fel, s épp ezért az időhöz kötött, változtatható törvények is mind nagyobb változókészséget, hajlékonyságot mutatnak fel (gondoljunk pl. az elmúlt kb. 15 évben a szentségi bőjt és általában a böjti fegyelem kérdésére).

Igaz, Istennek szava megadja az alaptörvényt, elénk tárja az Istenhez és emberekhez fűző szeretet-kapcsolat döntő jelentőségét. Viszont nem ad már semmiféle utasítást pl. a gazdasági, társadalmi szervezetek, a kulturális feladatok konkrét vonatkozásában. S ezzel egyben az egyháznak is mind világosabbá válik feladata: hangoztatnia kell az isteni törvényt, a krisztusi alapelveket. Konkrét vonatkozásban azonban legfeljebb csak hasznos indítványokat tesz. Az egyháznak, az isteni kinyilatkoztatás őrzőjének és hirdetőjének nincs, nem is lehet mindenre kész „receptje”, viszont annál inkább hangoztatja az egyéni és nemzetközi lelkiismereti konfliktusoknál a valóban oly fontos *felelősséget*.

Nagy téma ma a felelősség problémája a keresztyén táboron belül, épp ezért szólnak oly sokat az „*érett*”, a „*nagykorú*” keresztyénekről, szerepük fontosságáról. Ma már senki sem ment közülünk a fáradságtól, hogy mint keresztyén is a maga felelős útját járja. Ma már nem azt tartják és hirdetik „jó keresztyének”, aki sablonos „keresztyén” frázisokat emleget és aki „megszokott” áhítatgyakorlatokból nem enged. A keresztyén „vallásosság” soha, de ma legkevésbé zajlik „csak” a templomban. A keresztyén felelős tanúságtétel, a keresztyén élet színtere a család, a munkahely, a szórakozás, egyszóval: az egész emberi élet.

Itt el kell kissé gondolkodnunk. A zsinat óta sokat és helyesen írtak a keresztyének felelősségéről, „nagykorúságáról”. Mégis fel kell tennünk a kérdést: teljességgel új mindez keresztyénységünkben, az egyház tanításában? És egy másik kérdést: éltek-e és élnek-e a keresztyének e nagykorúságnak kötelességet is jelentő jogával? Nem csupán addig „*érdekes*” ez, amíg csakis a jogot kell hangoztatni? Amíg élni lehet a „*kritizálás*” jogával? Valóban *egyéni és közösségi magatartássá vált-e* a keresztyén embernek mintegy újonnan „*felfedezett*” nagykorúsága? Élünk-e ezzel a joggal, amidőn keresztyén módon cselekedni, szólni, nagykorúhoz illően áldozatot kell hozni? Vagy csak valamiféle tekintély-ellenességnek „modern” negatívuma rejtőzik e gondolat mögött? – Tudjuk, hogy általánosítani sem ebben, sem abban a vonatkozásban nem lehet. Egy biztos azonban: az a *szolgálat*, amelyről oly sokat és szépen szólt a zsinat: minden „*nagykorú*” és „*érett*” keresztyének feladata. Papoknak és püspököknek csakúgy, mint világi híveknek.

S itt érkezünk el lassan *a címben felvetett kérdés megválaszolásához*: nem elveinket adjuk fel, nem a szikla ingott meg alattunk – hanem *reánk vár érett, nagykorú keresztényekhez illő számos komoly, esetleg újszerű feladat*. Nekünk kell az alapelvekre építve új és korszerű, de mindig Krisztus követségében és követésében járó életstílust kialakítanunk. Papoknak és világiaknak egyaránt. Aki köztünk nem *akar* lelépni a szikla-alapról, épp ebben tudhatja a biztosítékát annak, hogy *nyílt marad a mának „modern igényei”* felé is. Mert Jézus Krisztus ugyanaz tegnap, ma és mindörökké.

Megújulás és krisztusi misszió

Sok mindent olvashatunk a szentírásban. Isten szava olykor „éles” mint a kétélű kard, máskor meg „kemény beszéd”, ismét máskor szelíd és jóságos. De sehol sem találhatjuk ott azt, hogy „éljetez kényelmesen”, hogy pihenjetez a „régis szép idők” babérain. Azután olyasmit sem találunk abban, hogy akkor válunk „nagykorú”, „érett” keresztényekké, ha majd *minden* tanítást, törvényt és tradíciót felszámolunk. A „nagykorúvá” vált keresztény egyet soha sem számolhat fel, egytől soha sem szabadíthatja fel önmagát: az Isten uralma és az akarata által rendelt tekintély alól. A „szikláról” büntetlenül senki nem léphet le, ha valóban Isten fiainak szabadságára, a jövő, a cél felé mutató felszabadultságra törekszik.

A 2. Vatikáni Zsinat óta kétség sem férhet hozzá, hogy *az egyházban szabad véleménynyilvánításnak kell lennie*. De ahhoz sem férhet kétség, hogy mindaz, aki valamilyen „régit” kétségesnek, sőt elavultnak, helytelennek ítél, arra is kötelezve érezze magát, hogy megmondja: miért rossz a régi és mi a kívánatos helyes? Továbbá, hogy mindaz, amit jónak és kívánatos újnak tart, valóban egyezik-e az isteni alapelvekkel, megfelel-e a krisztusi tanítás szellemének? Krisztus igen kemény szavakat mondott azokról, akik a „kisdedeket” (s itt nem csupán életkorról lehet szó) megbotránkoztatják. A farizeusok botránkozásával persze mitsem törődött. De utána ment a gyengéknek, a bizonytalankodókba hitet öntött. Merné-e a mának valóban és kívánatos módon „nagykorúvá” vált kereszténye azokat a „kisdedeket” és gyengeket, akiket napjaink viharos változásai megzavarhatnak, maga lesodorni durva és szeretetlen módon a „szikláról”?

Lehet és kell pl. történeti szaktudással a közelmúlt liturgiáját kritizálni és korrigálni. De: Isten tiszteletének őszinte szándéka nélkül, a „vallásosság” őszinte lelkülete nélkül minden liturgikus „újítás” csak emberi manipuláció, gyermekded játék maradna. – Lehet pl. az Isten üzenetét, a szentírást a legtudományosabb kritikai módszerekkel vizsgálni, de valóban és mindig az Isten szavát és nem még kiforratlan hipotéziseket kell hirdetni. A szellemileg-lelkileg „kisdedeknek” szükség szerint kell a könnyű táplálékot a „nehezebben emészthetővel” adni. Csakis így válhat az Isten szava ma is – mint erről a pápa ismételten szólt – az „élet igéjévé”.

Bizonyos, hogy semmi egyéb nem kényszerítette (és nem is kényszeríthette) az egyházat, hogy mintegy „kitörjön” saját elmeredő életéből, mint *Krisztustól kapott, örökérvényű missziós feladata*. Az a kötelezettség, hogy a „népek világosságát” („Lumen gentium” – ahogy az egyházzól írt zsinati okmány kezdő szavai is mondják), mely *maga Krisztus, állítsa az emberek elé*. A zsinat félreérthetetlenül épp ezen az úton akart a mának zűrzavarában fényt mutatni az emberiség számára. S épp ez a missziós feladat kötelezi az egyházat arra is, hogy ősi és *változhatatlan alapelveit szükség szerint új tanításokkal, törvényekkel vegye körül, fejtsse ki, védelmezze*. E feladat végzésénél a hívők és a papság nem mint „hivatott” kritikusok, hanem mint az egyházat magát jelentő, felelős személyek kell hogy részt kér-

jenek. Nem a „kormányzottnak” engedelmességéről van elsősorban szó, hanem arról a ragaszkodásról, mely minden valóban hívő embert *Krisztushoz és tanításához* fűz. Nem lehetne azonban felelősséget, felelős akciót követelni sem világi hívektől, sem papoktól úgy, hogy „felülről” elhallgattatják őket, ha őszinte becsületességgel valamilyen józan igénynek hangot adnának, vagy ha pl. valamilyen „túlnehez” kényelmetlen kérdeznének. – Mindez persze *komoly munkát jelent* a hierarchia tagjai és a hívők számára egyaránt. „Az aggiornamento – írja Karl Rahner –, melyet az egyház előkészít, nem azt célozza, hogy az egyház élete kényelmesebb, a világ felé pedig több tekintélyt parancsoló legyen, hanem, hogy megtegye az első, távoli előkészületet ahhoz, hogy a holnap élet-halál kérdésében kitarthasson. Ezért volt csak kezdet a zsinat” (Das Konzil, ein neuer Beginn. Freiburg, 1966, 20). S már 1916-ban figyelmeztetett az élesszemű E. Przywara: „Csak a múlttal való eleven egységben válhat a jelen éltető jövővé.”

Amidőn az egyház maga tárt ki kapukat, maga hirdet megújulást, maga számol fel sok minden „hagyományt” (nem „szent” hagyományt) múltjából, maga hoz új törvényeket, reformokat – *továbbra is sziklán áll és marad*. Mindig a jobban megismert és tisztábban átélni kívánt evangélium – minden radikalizmusával! – lesz vezérlő csillaga. *A mában is – hogy a holnapot előkészítse – a megcsonkítatlan, Krisztus szavát, üzenetét tartalmazó evangéliumot akarja hirdetni*. Jövőjét csakis múltja felől szolgálja. A világba küldte Mestere, abban él és ahhoz kíván szólni. Érthető, „modern” nyelven és tettekkel kívánja végezni krisztusi misszióját. De mindig úgy, hogy szikla-alapján marad. „A lerakott fundamentumon kívül, mely Jézus Krisztus, mást senki nem rakhat” (1 Kor. 3, 11).

TÁJÉKOZTATÓ SZAKIRODALOM: Rahner—Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium, Herder, 1966. — Rahner—Semmelroth: Theologische Akademie Bd. I—IV. Frankfurt a. M., 1965—67. — H. U. v. Balthasar: Wer ist ein Christ? Einsiedeln, 1966. — J. Ratzinger: Was heisst Erneuerung in der Kirche in: Diakonia, 1966, 306—16. — W. Schöllgen: Die Paradoxie des Konzils, in: Hochland, 1967, 201—19. — J. Pieper: Herkunftlose Zukunft und Hoffnung ohne Grund, in: Hochland, 1967, 575—82.

„Az egyház csak akkor inoghat meg, ha alapja is meginog, de hogyan inoghatna meg Krisztus? Amíg Krisztus nem inog meg, az egyház is szilárdan áll az idők végezetéig.” *Szent Ágoston*

„Az egyház a történelem folyamán, mint Krisztus megtestesítője felveszi az emberi nem szociális és kulturális formáit, de mint természetfölötti közösség, változatlan marad. A civilizációkon keresztül is örökké fiatal... Még emberi arca is annak örök ifjúságáról tanúskodik, aki legyőzte a halált...” *Suhard bíboros 1946-os pásztorleveléből*

A természet értelmezésében gyakran szerepel a célszerűség. A mindennapi gondolkodás is, de a filozófiai megfontolás is folytonosan felveti azt a kérdést: *a természet teljes megértése feltételezi-e a célszerűséget?* Ez lényegében a következőt jelenti: A természet eseményei nem véletlenül, hanem előre meghatározott cél szerint történnek. Ha egy eseménnyel kapcsolatban célt tapasztalunk, akkor annak az okát is keressük. A cél okát nem találhatjuk meg a tárgyokban, eseményekben, hanem *ezeiktől független* (szokásos latin kifejezéssel *transzcendens*) *tényezőre utal*. A célszerűség egyben gondolati tartalmat is kifejezésre juttat: mindaddig, amíg a cél meg nem valósul, csak gondolati, eszmei tartalomként létezik. Ezért a célszerűség *gondolkodó, szellemi lényre is utal*. – Azt a tényt, hogy az eseményekben valami cél érvényesül, *célszerűségnek* mondjuk; azt a tényezőt, amitől a cél ered, *cél-okságnak* nevezzük.

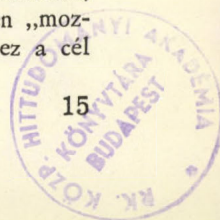
Ez a gondolatmenet könnyen érthető, szemléletes, mert a célszerű emberi cselekvés mintájára ábrázolja a természetet; így önmagában nyilvánvalónak is látszik. Éppen világossága miatt lett közhasználatúvá a transzcendens okság, főként Isten létének az igazolásánál. A természet folyamataiban nagy rend, ésszerűség, törvényszerűség uralkodik. A láthatatlan világ ilyen módon utal egy láthatatlan lény láthatatlan kezére, utal valakire, aki működik a természet eseményeiben.

A természettudomány előhaladása azonban kezdte a célszerűség ilyen értelmezését feleslegessé tenni. A természet folyamatait *a természet erőivel lehet és kell megmagyarázni*. A természettudósok minden folyamat mögött a fizikai okságot keresték. És többé-kevésbé sikerült is minden folyamathoz a megfelelő fizikai ható-okot megtalálni. A természettudomány világában az okság régebbi, sokrétű megfogalmazásával szemben, ahol a cél-oknak lényeges szerep jutott, ma már csak a fizikai ok, a ható ok szerepel. Minden más okra, így a cél-okra való hivatkozás csak misztifikációnak tűnik, ami meghamisítja a természet képét és gátolja a természet egzakt, tudományos megismerését.

Kérdéssé vált tehát: *beszélhetünk-e a mai természetismeretünk alapján célszerűségről? A célszerűség használható fogalom-e a bölcséleti kérdések megoldásában?*

Nehézségek a célszerűség fogalmával kapcsolatban

A kezdeti (arisztoteleszi) természetszemlélet a közvetlen megfigyelésen alapult. Ezért erősen *antropomorf* magyarázatot adott az anyagvilágról. Ennek egyik alap-tétele volt, hogy a testek természetes helyzetbe a nyugalom. Ha valami a természetes nyugalmi helyzetéből kimozdul, a mozgást valamilyen rajta kívül álló ok hozza létre. Az ok, ami a tárgyakat „mozgatja”, sohasem általános jellegű, hanem konkrétan determinált. Az az erő például, amivel a követ eldobjuk, konkrétan meghatározott erő: meghatározott mennyiségű és irányú „mozgató” erővel rendelkezik, ami pontosan eldönti, hogy a kő hová fog leesni. Ennek megfelelően minden „mozgás” determináltsága miatt magában hordja az eredményét, a célt is. De ez a cél



nem a „mozgató” tárgy természetéből, hanem a „mozgató” erőből ered. [1] Az anyagvilágban tapasztalható „mozgások” szabályszerűséget és törvényszerűséget mutatnak. Ez a szabályszerűség és törvényszerűség viszont arra enged következtetni, hogy gondolkodó lény szervezte meg előre, valamilyen cél érvényesül ezekben a folyamatokban. Így alakult ki, hogy – bár Arisztotelesz és követői a célról és a célszerűség tartalmáról elméletileg igen finom meghatározást adtak – az anyagvilágra való alkalmazás antropomorf vonásokat tartalmazott.

Az újkorban meginduló természettudomány minden folyamatot az anyag erőiből, az egyes részek közti kölcsönhatásokból magyarázott meg, kezdte kikapcsolni a transzcendens ható okot. Mindig jobban elszakadt az anyagvilág antropomorf felfogásától. Ezért a természettudományos ismerettel már nehezen fért össze a célszerűség hagyományos, nemegyszer antropomorf fogalma. Innen a sok nehézség, ami a célszerűség gondolatával szemben támad. Ha azt keressük, hogy a célszerűség érvényesülhet-e az anyagvilágban, akkor annak a tartalmából *az antropomorf vonásokat el kell bagynunk.*

Melyek ezek az antropomorf vonások?

1. Primitív formája, amikor a célszerűség *basznosságot* jelent: célszerű, ami segít az egyéni cél elérésében, ami kellemesebbé, jobbá, kényelmesebbé teszi az életet. Célszerűtlen viszont mindaz, ami gátolja az egyént célja elérésében, bajt, szenvedést, kellemetlenséget okoz. Népszerűsítő írások bőséges példával szokták illusztrálni, hogy mennyire hasznos, tehát célszerű a természet. Legtöbbször ugyanannyi, vagy még több példát lehet felhozni a cáfolására is: mennyi baj, szenvedés, értelmetlenség, véletlen van a természetben. Az ironikus cáfolások erre a beállítottságra vonatkoznak (az orr arra való, hogy legyen mire helyezni a szemüveget, a láb arra való, hogy legyen mire cipőt húzni; Voltaire).

Itt nyilvánvaló az emberi gondolkodásmód: *egyéniileg elgondolt célt szeretnénk találni a természetben.*

2. Hasonlóan primitív forma, amikor nem ismerve a természet törvényeit, *az ismeretlen okot a célszerűség fogalmával pótoljuk.* Miért betegedett meg valaki? Miért hal meg? A régiek nem ismerve ennek okát, a transzcendens célszerűséggel tették érthetővé: bizonyára volt valami titkos bűne és így érte utol Isten büntetése.

Itt is nyilvánvaló az emberi gondolkodásmód: cselkedeteinket egyéni döntésünk határozza meg; ennek megfelelően a természet eseményeinek az indoka is valamilyen transzcendens akarat. – Cáfolása is kézenfekvő: a tudomány előhaladása feltárja a természet erőit és nem is marad hely az ilyen értelmű okság számára.

3. Ezeknél komolyabb forma, amikor a célszerűség fogalma *a rendet, a szabályszerűséget, a törvényszerűséget jelenti.* Ténylegesen ez a rend, szabályszerűség, törvényszerűség fennáll a természetben. Hozzászoktunk, hogy ha emberi alkotásokban szabályszerűséget tapasztalunk, azt mindig valamilyen célképzet előzte meg alkotója részéről. Így a természetben található szabályszerűség is ilyen célképzetet feltételez. És értelmünk milyen nehezen ismeri fel és mennyire bonyolult képletekben tudja kifejezni a természetben uralkodó szabályszerűséget, rendet. Innen a következtetés: ez nem lehet a *véletlen* eredménye, hanem valaki *kigondolta*, és ez a valaki sokkal nagyobb tudással rendelkezik, mint az ember. [2]

Ennek a beállítottságnak is megvan a maga kritikája. [3] A természetben uralkodó törvényszerűség lényegében még nem igazolja, hogy egy transzcendens tényező célképzete alakította ki. Az anyag meghatározott erőkkel, törvényekkel rendelkezik, ezek egymással kölcsönhatásban vannak. Minél többféle hatás érvényesül, annál bonyolultabbá válik a folyamatban szereplő erők és törvények kapcsolata. Az égitestek mozgása például csodálatba ejt, hogy milyen bonyolult és állandó törvényszerűség mutatkozik meg bennük. Pedig mindez a gravitáció törvényéből ered, a

mechanika törvényeivel megmagyarázható. Nem feltételezi szükségképpen, hogy azt *valakinek előbb ki kellett gondolnia*. Az anyagvilágban stabil törvények érvényesülnek; tehát nem is létezhet úgy az anyag, hogy a részek kölcsönhatásában a szabályszerűség, törvényszerűség ne álljon fenn.

4. Az arisztoteleszi beállítottság szerint a célszerűség fogalma már szűkebb értelemben jelenik meg: az anyagi folyamatok egy *jövőben megvalósuló célt hordanak magukban*. A ható ok előre determinált erővel rendelkezik, tartalmazza tehát annak az eredményét is. Ebből a szempontból *a célszerűség és a determinizmus összetartozó (korrelatív) fogalom*. [4] Ezt fejezi ki a régiek axiomája: *omne agens agit propter finem* (principium finalitatis).

A célszerűség elvének ez a megfogalmazása rejtve szintén tartalmaz emberi vonást. Igaz, hogy az anyagi folyamatok mindig valamilyen „cél” hoznak létre; de itt a cél szó használata jelenti, hogy a „cél” mint előre elgondolt, irányító tényezőt fogjuk fel. A fenti értelemben a cél nem mint irányító tényező szerepel, hanem fordítva: a meglévő erőkből, ható okokból következik; teljes mértékben *megmagyarázható* az anyag erőiből, transzcendens tényezőt nem tételez fel. Igaza van a kritikának: „Egy folyamat nem azért van, hogy jövőre cél érjen el, hanem az anyagi rendszerek meghatározott állapotot vesznek fel a jövőben; éspedig azért, mert a rendszer jelenlegi mozgása sajátos oksági szükségszerűségnek van alárendelve.” [5]

5. Meg kell említenünk még egy antropomorf vonást. Ez inkább a célszerűség tagadóinak a részéről áll fenn. Nevezetesen: csak akkor beszélhetünk célszerűségről, ha annak *a konkrét tartalmát, lefolyását teljesen megnyugtatóan fel tudjuk tárni*. „A célszerűség elve akkor volna igazolva, ha előbb bizonyítani lehetne, hogy van egy célt adó lényeg. Ilyen lét a teleológiai Isten-érvben a történések célirányítottságából nyer bizonyítást. Tehát nyilvánvaló „circulus vitiosus”-sal állunk szemben... Ez világítja meg, hogy a teleológia képviselőinek miért nem sikerülhetett sohasem megmutatni, mi is az a cél, amire a természet rendelve van; vagy legalábbis azokat a kritériumokat megnevezni, amelyek szerint az a cél megvalósul.” [6]

Ebben a beállítottságban is antropomorf vonás szerepel: *amíg a konkrét cél tartalma nem világos az emberi cselekvésben, össze-visszaságnak látszik*. Egy üzem irányításában például célszerűtlennek tűnhet fel sok intézkedés annak, aki nem ért hozzá, nem ismeri az összefüggéseket. Pedig azért, mert valaki nem képes felismerni ezeknek a célját, nem jelenti, hogy nincs is céljuk. – És itt rejtve egy másik – már említett – antropomorf vonás is meghúzódik: ha az utatítások helytelenek, „ész-szerűtlenek”, nem azt jelenti, hogy *nincs is vezetés, hanem, hogy rossz a vezetés*; valaki előre kigondolta ezeket az intézkedéseket, gondoskodik a végrehajtásukról, csak éppen nem esik egybe az üzem rendeltetésével.

(Megjegyzendő, hogy csak ebben a *szélsőséges és félreértett* beállítottságban circulus vitiosus a hagyományos teleológiai Isten-érv. A keresztény filozófia ezt *így* sohasem használta. Hanem ha egy meghatározott, nyilván felismert célszerűségből, vagy egyéb indokok alapján igazolhatom *olyan* Istennek a létét, aki az egyedüli abszolútum, *értelmes, mindent irányít*, akkor *ebből az Isten-képből* következik, hogy ott is szerepe van, ahol nem látom meg, vagy nem is láthatom meg a célszerűséget.)

A célszerűség fogalmának a megközelítése

Hogy a célszerűség fogalma világos és használható legyen, nem szabad annak előre megállapított tartalmat adni. Magából a természetből kell kiolvasni, hogy *érvényesülhet-e*, és ha igen, *hogyan érvényesülhet* a cél az anyagvilágban.

Itt mindjárt meg kell jegyeznünk, hogy a célszerűség *nem fizikai* fogalom, hanem

filozófiai fogalom. Ez azt jelenti, hogy a természet eseményeinek a *magyarázatában* játszik szerepet, nem pedig a közvetlen fizikai hatóokok feltárásában.

1. Első megállapításunk, hogy az anyagvilág *lehet a célszerűség bordozója*. Ez közvetlen tapasztalati tény. Így a művészi alkotásban az anyag az emberi gondolat, élmény kifejezőjévé lesz. De sokkal inkább megmutatják ezt az emberi alkotások. Így például a gépben megmutatkozik a célszerűség: előbb valaki kigondolta, aztán elgondolásának megfelelően készítette el.

Ez nemcsak azt a tény juttatja kifejezésre, amit a teleológia tagadói is elfogadnak: csak az emberi alkotásokban beszélhetünk célszerűségről; hanem azt is megmutatja, hogy az anyagvilág *alkalmas* arra, hogy benne célszerűség nyilatkozzon meg. Ezért a célszerűség tartalmának a megfogalmazásánál *tárgyilagos és legegyszerűbb mód*, ha az emberi alkotásokból indulunk ki.

2. Vegyük az autó példáját. Az autó több tízezer alkatrészében *teljes mértékben* érvényesülnek a fizikai törvények; mindenegyik alkatrész valamennyi fizikai tulajdonságával együtt működik az autóban; egyetlenegy fizikai törvény sem változott meg azzal, hogy autó-alkatrésszé lett; egyetlenegy olyan fizikai hatást sem tapasztalunk, amit nem lehetne teljes mértékben a fizikai törvényekkel megmagyarázni. A mechanika törvényei éppúgy érvényesek az autó szerkezetében, mint az autón kívül; a benzin égése ugyanolyan törvényszerűséggel történik az autóban, mint az autón kívül.

Az autó tartalmaz mégis valami *többletet*: az alkatrészek között *rendezettség, irányítottság, egység* van. Az alkatrészek nem „véletlenül” kerültek egymás mellé; semmiképpen sem következik az alkatrészek természetéből, hogy ilyen sorrendben legyenek egymás mellett. A több tízezer alkatrész *együttesen* még nem autó, csak ha *meghatározott sorrendben* kerülnek egymás mellé. Ebben a rendezettségben jut kifejezésre a szerkesztő gondolata: *az anyag meglévő tulajdonságait úgy irányította, hogy célját elérje*. Ebben a rendezettségben, irányítottságban mutatják meg az autó-alkatrészek a cél-eszmét.

Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy az autó *nem egyenlő az alkatrészek matematikai összegével*. A matematikai összegezésnél a sorrend közömbös: mindegy, hogy milyen sorrendben történik az összeadás (az összeadás asszociatív törvénye). Amikor azt mondjuk, hogy az egész nem egyenlő a részek matematikai összegével, nem azt jelenti, hogy a matematika törvényei nem érvényesek; állításunk azt juttatja kifejezésre, hogy az összeadáson kívül *még más tényező is szerepel*, mint többlet. Jelen esetben az irányítottság, rendezettség, a sorrend ez a többlet. (Nem érvényesül az összeadás *asszociatív* törvénye.)

Általánosítva az elmondottakat: A célszerűség akkor jelenik meg az anyagvilágban, és akkor jelent problémát a gondolkodás számára, amikor *a részek egységet alkotnak és ebben az egységben olyan rendezettség, irányítottság nyilatkozik meg, ami nem következik a részek természetéből*. A részek megtartják a maguk természetét, de együttesükben önálló egészet alkotnak. A célszerűség esetében tehát nem az a kérdés, hogy „*miért van*” ilyen hatása az anyagi részeknek, hanem hogy „*miért ilyen*” a részek kapcsolódása.

3. A célszerűségnek ebből a megfogalmazásából természetesen következik, hogy *ez nem vonatkozik bármilyen egységre*. Csak abban az esetben beszélhetünk a cél megjelenéséről, ha a részek összefüggése *semmiképpen sem magyarázható meg a részek természetéből*. Hiszen az egyes részek egymással mindig *szükségképpen* kölcsönhatásban, kapcsolatban vannak. Ha azt kérdezem, hogy „*miért ilyen*” a Vezuv, „*miért ilyen*” anyagi részek találhatók benne, a kérdésre teljes mértékben feleletet adnak a fizikai és geológiai törvények. A kémiai vegyületek kapcsolódásának is megvan a sajátos sorrendje, főként szerves vegyületeknél; de ez a sorrend az egyes elemek, ill. a közreműködő erők természetéből következik. Viszont ha azt kérde-

zem, hogy „*miért ilyen*” a kölni dóm, „*miért ilyen*” anyagból áll, erre a kérdésre már a téglák természetéből nem adhatok feleletet.

4. A célszerűség, mint irányítottság, rendezettség nyilatkozik meg az anyagvilágban. Ha ennek a természetét közelebbről vizsgáljuk, *kettős arculatot* mutat.

Ismét az emberi alkotás problémájából induljunk ki. Az autó feltételezi az irányítottságot; de ez az irányítottság csak az autó elkészülésére vonatkozik; amikor már elkészült, nincs tovább szerepe. Ha viszont azt látom, hogy az autó működésben van, karambol nélkül halad a forgalmas utcán, kikerüli a váratlan akadályokat, akkor nyilvánvaló, hogy működés közben is nyer irányítást. Ebben az esetben is az autó haladása, irányváltóztatása *mint fizikai folyamat* teljes mértékben megmagyarázható a fizikai törvények alapján; de ezen túlmenően még a működés közben szereplő irányítottsággal is rendelkezik.

Ennek megfelelően kétféle lehet az irányítottság, amit az anyagvilág megmutat: lehet *statikus*, ami az egységesítést eredményezi, és lehet *dinamikus*, ami működés közben játszik szerepet.

5. Ha az anyagi részek irányítottsága, rendezettsége, egysége nem a részek természetéből következik, akkor a célszerűség érvényesülése *túlmutat a részek természetén*: feltételezik a *tőlük független irányító tényezőt*. Maradjunk az autó példájánál: mindenki előtt világos, hogy azt valakinek előbb ki kellett gondolni, megvolt a lehetősége, hogy az alkatrészeket rendezze. Ha látom az óvatosan haladó autót, önkénytelenül is tudom, hogy valaki irányítja. Ezért az autó, mint az anyagi részek egysége és az anyagi részek folyamata bizonyos formában *magán* hordja az elkészítőjének a nyomait is. Az autó *nem érthető meg teljesen* az elkészítője és vezetője nélkül.

Összefoglalva: a célszerűség problémaként nem a fizikai folyamatot állítja elénk; ezt kifejezetten fizikai hatásokkal kell megmagyarázni. A kérdés lényegében ez: *hogyan magyarázhatom meg az egységet, az irányítottságot?* Ez pedig az összetevő részekben túli tényezőre utal, sőt valamit megmutat az irányító tényező természetéből is.

Itt az emberi alkotásokból indultunk ki ugyan, de abból a szempontból, hogy az anyagvilágban hogyan mutatkozik meg a célszerűség érvényesülése. Ez lehetővé teszi a célszerűség megállapítását akkor is, amikor az embert, vagy általában az irányító tényezőt közvetlenül nem ismerjük. Ennek megfelelően *nem szükséges* előbb a célra irányítót ismernünk; ha az anyagvilágban találunk olyan irányítottságot, ami semmiképpen sem következik a részek természetéből, akkor *jogosan következtethetünk* rajta kívül álló irányító tényezőre. De ebből az is következik, hogy nem lehet a célszerűséget *eleve leszűkíteni* a célszerű emberi cselekedetek területére; ha világosan megállapítható az irányítottság ott, ahol nem szerepelhet a célszerű emberi tevékenység, akkor ez az irányító tényező másban keresendő. A bölcsélet feladata annak a keresése, hogy a tapasztalati világban *található-e* ilyen értelemben célszerűség, és ha igen, akkor ennek az *eredetét* kell meghatározni.

A célszerűség feltétele és felismerése

1. Az elmondottak arra mutatnak rá, hogy az anyagvilágban lehetséges az irányítottság. Irányítottságról viszont csak akkor beszélhetünk, ha a részek természetében *megvan a lehetőség* – bármilyen kis mértékben is – valamilyen külső irányítás befogadására. A könyvtár könyvei azért rendezhetők, mert természetüknél fogva közőmbösek, hogy hová kerülnek; ha az egyes könyveket csak előre meghatározott helyre tehetnénk, akkor semmiféle rendezés sem volna lehetséges. A célszerű em-

beri alkotások arra mutatnak rá, hogy az anyagvilág nincs egyértelműen úgy meghatározva, hogy az előre elgondolt cél szerint ne nyerhetne irányítottságot.

Hogy ez a lehetőség megvan – rövidség kedvéért –, mindössze egy közismert tényre utalhatunk. Többé-kevésbé jó ismerjük azt, hogy milyen fizikai és kémiai hatások szerepelnek akkor, amikor kezünket felemeljük; mesterséges úton is előidézhető az izomsejtek összehúzódása. – Mégis ahhoz, hogy az egész apparátus a maga *fizikai és kémiai* hatásaival működjék, szükség van *nem fizikai* tényezőre is: az *egyéni akarati elhatározásra*. Ez az akarati elhatározás indítja el az egész bonyolult apparátust. Ez a tény rámutat arra, hogy a szabad elhatározás valamilyen módon *irányító batást gyakorolhat az anyagvilágra*. Az emberi értelemben megjelenik valamilyen cél-képzet, az elhatározás következtében a test fizikai energiái az elhatározásnak megfelelően működésbe jutnak, ez után már a test fizikai hatásai alapján közvetlenül jön létre a változás az anyagvilágban a cél-képzetnek megfelelően.

2. A célszerűség *nem fizikai problémát* jelent, hanem elméleti (bölcseleti) problémát. Ennek megfelelően felismerése sem *fizikai* eszközökkel történik.

A célszerűség felismeréséhez mindenképp *kielégítően kell ismernünk* az összetevő részek természetét. Amíg ez nincs meg, addig a folyamatban érvényesülő célról sem beszélhetünk. Hogy a Föld a Nap körül szabályos pályán mozog, nem követeli meg közvetlenül a célszerű „mozgató” feltételezését, mint régebben gondolták; ez az égitestek természetéből és törvényeiből következik. Ennek megfelelően a célszerűség fizikai eszközökkel nem mutatható ki. Ebből az is következik, hogy a természettudomány a maga problémáinak a megoldásához nem is használhatja a célszerűség fogalmát (vagyis a célszerűség bölcseleti fogalom).

Amikor az egyes részek természetének a kielégítő ismerete megtörtént, és a részek *olyan* elrendezettségben vannak, ami azok *természetéből* nem következik, csak akkor hivatkozhat a gondolkodó értelem célszerűségre és a cél szerint irányító külső tényezőre.

3. Mindez természetesen a célszerűség *bizonyítására* vonatkozik. Ez nem jelenti azt, hogy *csak* ott beszélhetünk célszerűségről, irányítottságról, ahol ezt egészen világosan fel is tudjuk ismerni. Mint a nyomozó: bizonyos jeleknél világosan felismeri, hogy a tettestől származik; de lehetnek olyan jelek is, amelyek a tettestől származnak, de nem ismerhetők fel, vagy nem lehet bizonyítani.

Ezért *a hívő ember* sem vét *a logika szabályai* ellen, amikor a Gondviselés irányítását látja meg olyan tényekben, amikor ez az irányítás *emberi szempontból* nem szembeszökő, vagy emberi érvekkel nem támasztható alá. A hívő ember ilyenkor mindössze azt teszi, hogy amit értelmileg világosan nem tud bizonyítani, vagy talán csak emberi megfontolás alapján nem lehet felismerni, *hite alapján* mégis a gondviselő Istennek tulajdonítja.

JEGYZETEK

1. Jean-Marie Aubert: Philosophie de la nature. 1965. Paris. 52 skk. 1. — 2. Vö. Julius Seiler: Philosophie der unbelebten Natur. 1948. Olten. — 267 skk. — 3. Vö. Helmut Korch: Das Problem der Kausalität. 1961. Berlin. — 248. l. — 4. J.-M. Aubert: i. m. 50—51. l. — 5. H. Korch: i. m. 248. l. — 6. H. Korch: i. m. 247. l. — Vö. G. Klaus—M. Buhr: Philosophisches Wörterbuch. 1966. Leipzig. 562—564. l.

AZ ELIDEGENEDÉS KERESZTÉNY ÉRTÉKELÉSE

Minden fogalom mond valamit a korról, amelyben megszületett s amelyben tartalmilag tovább alakult. Érvényes ez az „*elidegenedés*” kategóriájára is. A kifejezés arra a korra megy vissza, amikor ember és világ, szellem és anyag között minden előző kornál erőteljesebb kölcsönhatás indult meg. A fejlődő polgári társadalmakban az árucsereforgalom növekedésével egyre kézzelfoghatóbbá vált az áru és a termelő szembekerülése. Az elidegenedés kategóriája az emberi alkotásnak erre a kétarcúságára: értékteremtő erejére és tárgyiasító szerepére utal. Ebben a korban azonban még sokkal inkább az emberi nagyratörékvés, a munkakedv, sőt a teremtő lendület kifejezője, hiányzik belőle minden drámai feszültség, pesszimista íz. Így épülhet erre a fogalomra (tárgyasítás, külsővé-idegenné-tétel) nagy idealista rendszerek egész sora: *Fichte, Schelling, Hegel* gondolatépítménye.

Ugyanez a kategória századunk *egzisztencialista rendszereiben egészen más színezetet kap*. Az egzisztencializmus a technikai civilizációban félig-meddig eltárgyasodó, az alkotásban elfáradt, a társadalom szerkezetének személytelen alkatrészévé süllyedő, önmagától elidegenedő ember természetes reakciója, amelyben az alanyi nézőpont végsőkéig tágitásával próbálja kivetíteni az emberi személyiségről alkotott elképzeléseit. Ebben a légkörben az elidegenedés-fogalom alapvetően tragikus árnyalatú: az adott *létforma ellentmondásosságát*, haláltáncát tükrözi vissza a filozófia formanyelvén. A társadalom, a másik ember, a téridőbeliség, a test, a tudomány, a tudat – minden-minden magán hordja az elidegenülés jegyeit *Jaspers, Camus* vagy *Sartre* rendszerében, az emberi lét állandó és céltalan tusakodás marad az emberi viszonyokat áthálózó elidegenedési lehetőségek ellen.

Az elidegenedés-probléma erkölcsi háttere

Bármennyire is korához kötött és korában érthető az elidegenedés-kategória, a kor csupán apropót szolgáltat az alapvető emberi probléma megfogalmazásához: *hogyan bontakozhat ki az emberi személyiség alanyi és tárgyi világ kettősségében?* Testlélek, tudat és külvilág alany-tárgy, ember és ember feszültségi pólusai létünk sajátosságai, s nyilvánvalóan csak adott társadalmi vagy erkölcsi szituációban s nem *eleve* jelentenek elidegenedést. A tárgyalakítás, a termelés, de a szellemi fáradozás, tudatgyarapítás, kutatómunka ugyanúgy az ember elidegeníthetetlen megnyilvánulásai közé tartozik. Igaz, a verejtékes munkában, a hétköznapi erő-örölő malmában egy kicsit szétmorzsolódik az ember maga is, de a fáradságért kárpótol a szépülő világ, a teljesedő élet.

Kétségtelen viszont, ugyanez a világformálás lehet az önzésnek, a bűnnek is hordozója; amint hogy lehet gyárakban fegyvereket is, kutatóintézetekben atombombát is előállítani s az emberi leleményesség állhat a haszonszerzés, a vak érdek, a dözsölés szolgálatában is. Az is igaz, egyes társadalmakban az ember profittermelő géppé silányul, s az elmechanizálódás, eltömegesedés egyébként is fenyegeti a modern világot.

A döntő pont tehát – a társadalmi gyökereken túl – az erkölcsi előjel marad:

a kérdés az, *emberiek-e az emberi viszonyok* vagy az önzés világában embertelenednek-e el?

Erkölcsei szempontból épp ezért csak azokat a feszültségi íveket tekinthetjük *tényleges* elidegenedésnek, melyekben erkölcsileg is egyensúlyvesztés vehető észre. Ilyen egyensúlyvesztés viszont minden szituációban létre jöhet. Legtágabban véve alanyi és tárgyi világ között ott lép fel erkölcsi síkon diszharmónia, ahol a cselekvő a tárgyi rend visszafojtásával juttatja érvényre önkaratát. A keresztény hagyomány *bűnfogalmát* tehát *modern terminológiával* úgy adhatnánk vissza: az erkölcsi rend ellen vétő ember embertársától, önmagától s végső soron az erkölcsi rend szerzőjétől, *Istentől idegenedik el*. Mindazokban a tényekben, melyekben az ember személyi méltóságát – emberségét – veszti el, bűnössé, erkölcsi elidegenedés hordozójává válik.

Az erkölcsi elidegenedés fázisai

A személyiség kiteljesedésének útján első konfliktus-lehetőség az embernek *saját testi-pszichikai világával* vívott harca. Személy-voltát csak úgy őrizheti meg, ha testlélek viszonyában az igazolható értékrendnek engedelmeskedve határozza meg céljait. Mihelyt öncéllá emeli az anyagi, testi jót, eltárgyasul. Ezért mondja Krisztus boldogoknak azokat, akik belső függetlenséget éreznek anyagi javak, testi kívánságok determinációitól.

A személyiség kiépítése azonban nem csupán „befelé”, hanem kifelé való „nyitás” is. – Ember és ember közötti idegenség a kinyilatkoztatás szerint az eredeti bűn – az ősi elidegenedés – következménye, amint erre Kain története utal. Erkölcsi értelemben elidegenedés kiindulópontja minden olyan bűn, mellyel embertársunk személyi méltóságát sértjük – gyilkosság, kegyetlenkedés, bántalmazás, szidalmazás, rágalom, részvétlenség. Krisztus nem csupán anyagiasságuk miatt ítéli el a gazdagokat (kincset gyűjtenek, ahelyett, hogy Istenben gazdagodnának), hanem *szociális érzéketlenségük* miatt is, amint a dúsgazdag és Lázár példabeszédéből kitűnik. Az evangéliumban találjuk a *pénz-fetiszmus* első szép megfogalmazását: „Ahol a kincsed, ott a szíved is” (Mt 6, 21). Ha az evangéliumi lelkület lényege a „szegénység”: az a függetlenség, belső szabadság, mely kizár minden önzést, magunknak-akarást, ennek ellentéte a gazdagság, a „jóllakottság”, önelégültség állapota: az erkölcsileg elidegenedett ember lelkülete, azé az emberé, aki érzéketlen már a mások baja iránt, akinek szíve nem nyitott már az igazi szépségek felé, aki csak magának harácsol, aki körül megdermednek az arcok s aki maga is megkövül önzésében – a hatalomvágy, a pénz, a kék bűvöletében.

Ezért állítja Jézus az embertelenséget, szeretetlenséget a kárhozat kritériumául, tehát az Istentől elidegenítő viszony feltételül: „Amit e legkisebb testvércim közül eggyel is nem tettetek, nekem nem tettétek!” Végelemzésben tehát az elidegenítő bűn nemcsak a konkrét embertől, hanem a személyiség abszolút vonatkozási pontjától: Istentől való elidegenülés is. S ez érvényes mindenfajta bűnre valamiképpen. Az emberi hivatás a jó szeretetére és megcselekvésére szól, ennek megtagadása a Teremtő elgondolását csúfítja el.

Igaz, a tagadás mellett a bűn önállítás is, hiszen a kifelé való nyitás (transzcendentálás) ellentéte csak a bezárás, a magunknak-akarás lehet s ezért *a bűn mindig tobzódó önszeretet* – ez a látszólagos győzelem azonban az igazi értéklehetőség elmulasztása. Az embertársaktól és Istentől elidegenülő lelkekre érvényes tehát Krisztus szava: „Aki keresi életét, elveszti azt!” Az önállítás és önistenítés végső soron önelvesztés, a személyiségnek igazi belső mivoltától való elidegenedése. Ha a cél-

vesztettség teljes súlyával nem is tudatosan benne, a lélek már „megítéltetett”. Az elidegenülő lélek teljes és tökéletes belső magányba zuhan, így érik meg a végső elidegenedésre.

Elidegenedés és megváltás

A magasabbrendű élet kezdete a keresztény ember számára mindig a *krisztusi „metanoja”*, a belső, gyökeres újjáalakulás, lelki forradalom marad, mellyel felszámolja a személyiséget megbontó tényezőket; mégsem egyszerűen kiirtja karakteralkotó elemeiket, hanem beépíti azokat erkölcsileg igazolható értékek szolgálatába. A megváltás realizálása tulajdonképpen az elidegenedési körök felégetése – önmagunk, a másik ember, a társadalom s az Abszolútum vonatkozásában.

Nem feledkezhetünk meg azonban ezen a ponton arról, hogy a krisztusi ember nem születik meg automatikusan a metanoja vállalásával. Teljes mértékig igaz, hogy a *megváltó út Krisztus útja*, mely megszünteti az igazi, a tényleges elidegenedést, mely a bűn tényében Isten és ember közé, de ember és ember közé s ember és természet közé is zuhant; azonban ugyanannyira igaz, hogy a megváltás egzisztenciális valósággá tételében, az erkölcsi felemelkedésért folytatott harcban az ember szembe kerül önmagával, önző énjével. A Krisztus-követés tehát ennek a *látszólagos* elidegenedésnek a vállalását jelenti.

Szabad ezért úgy tekintenünk az erkölcsi életet, mint kétféle elidegenedési lehetőség együttthatását. Egyik lehetőség az eldologiasodás, eltestiesedés, elszemélytelenedés világa; páli szóval annak a „*testi embernek*” – azaz személyes viszonyoktól, főként pedig szeretettől át nem fűtött egzisztenciának – világa, aki számára a másik ember csak használati tárgy, élvezeti cikk vagy eszköz az egyéni ambíció avagy a pénzszerzés szolgálatában. – Másik, de csak látszólagos elidegenedési lehetőség *az erkölcsi normák vállalása*, mely együtt jár a szenvedélyek megfékezésével, a magunknak-akarás megszüntetésével, néha önmagunk elvesztésével, amely azonban egyet jelent a szeretet pólusának kiadásával, a krisztusi boldogság megélésével.

Az eldologiasodásból felszabaduló „*lelki emberben*” dialektikusan visszájára fordul a „*rabság*” és „*szabadság*” fogalmi tartalma. „Míg a bűn szolgáló voltatok, szabadok voltatok az igazságtól” – írja az apostol (Róm 6, 19–22), azaz erkölcsileg rabságot jelentett a bűn látszólagos szabadság-élménye – ezzel szemben a krisztusi szabadság ára az ösztönös faktorok megfékezése: „Rabságba vetem testemet, hogy míg másoknak hirdetem az ígét, magam érdemtelenné ne váljak” (I Kor 9, 27). A látszólagos ön-elidegenítés eredménye azonban a személyiség teljes felszabadulása, nagykorúsága: „Már nem mondalak titeket szolgálóknak... Barátainknak mondalak titeket!” (Ján 15, 15). Lehetséges tehát az *egész* ember erkölcsi felmagasztosulása.

S lehetséges az *emberi viszonyok humanizálása is*. A keresztény ember vállalni tudja azt a történelmi távlatot, mely e legdurvább elidegenedési formának: az emberi önzésnek s az erre épített társadalmi alakulatoknak átalakítása árán áll elő, hiszen így lehetővé válhat számára az önzetlen szeretet-szolgálat, a töretlen altruizmus (másokért-való-lét); kedvező klíma alakul a fizikai és erkölcsi rossz elleni küzdelemre. Krisztus szavai szerint az evangélium tartalma ez: „Vakok látnak, sánták járnak, leprások megtisztulnak, süketek hallanak...” (Mt 11, 4), tehát a gyógyítás, a talpraállítás, a történelmi és lelki sebek orvoslása a Krisztus nyomán járó emberség legszebb erényei közé tartozik. Az ember-ember-elleni küzdelemtől megszabaduló társadalomban pedig kivirágozhat a természet beható vizsgálata; egy igazabb összhang természet és ember között s így ezen a téren is eltűnhet az eltárgyasodás. Az emberi viszonyok átszellemiesítését és humanizálását segítik elő a kultúra formái, a művészetek s a tudomány előrehaladása.

Krisztus természetesen nem csupán erről az „általános” készülődésről beszél. A történelmet hordozó emberiség minden tagja személyes résztvevője az Isten országa építésének, mindenekelőtt ember-voltának kiművelésével. A személyiség – és az emberiség – kibontakozásával együtt kell haladnia az erkölcsi kiteljesedéssel. Szent Pál ezt így rögzíti: „Vessétek le a régi embert szokásaival együtt, és öltöttek fel az újat, aki Teremtőjének képmására állandóan megújul a teljes megismerésig” (Kol 3, 10).

A krisztusi ember tehát egy egész világ terhét és felelősségét hordozza vállán: legkisebb cselekedete is kihat a nagy bontakozás összefüggéseire. Minden percben „kilép” önmagából: mer alkotni, nagyot tenni, lemondani a lusta elnyújtózásról. Célt, értelmet ad életének és környező világának, ezzel készíti elő a tárgyi rendet a személyi viszonyok hordozására, utat tár az épülő Isten országa előtt. Amikor Pál apostol azt mondja: „Az egész természet vajúdik... várja Isten fiainak kinyilvánulását” (Róm 8, 19), felvetíti azt a történelmi távlatot, melyet a megváltott embernek be kell futnia adott szituációktól egészen kozmikus méretekig.

A Krisztus-követés, mint látszólagos elidegenedés

Az erkölcsi életben így épül ki *bűn és megváltás dialektikája*. A bűn elidegenedéséből való megszabadulás (a megváltás) látszólagos elidegenedés árán áll elő. Ha Krisztus „nem tartotta Istennel való egyenlőségét olyan dolognak, amihez feltétlenül ragaszkodjék, hanem... kiüresítette önmagát és hasonló lett az emberekhez” (Fil 2, 6) – akkor nyilvánvalóan minden ember ugyanígy csak önmaga kiüresítésével, halálig való hűséggel realizálhatja maga számára a megváltás tényét.

Ez a *kiüresítés a látszólagos elidegenedések vállalása*. Krisztus vezérszavai: a szegénység, a szelídség, az igazságkeresés, a türelem, az emberszolgálat nem imponálnak a „világ” emberének, aki a gazdagodásban, az erőszakban, esetleg a csalva-ámítva előrehaladásban, az uralkodásban látja a személyiség kiteljesedését. Erről az ambícióról a keresztény ember lemond. Mindig mer adni viszonzás nélkül (vö.: Lk 6, 35), tud nemes lelkű és becsületes lenni, képes megbocsátani. Az ima, alamizsna, böjt nem külső cselekedet számára, mint az Ószövetség embere számára, hanem Isten nagylelkűségéből való részesedés. Szeret érdekel és érdem nélkül. Cselekedete „ingyenes” cselekedet, mert végigvitele nem esik jól az önző akarataknak, erkölcsileg azonban csak így gyűjtheti be az igazi értékeket, a mennyei kincsek gazdagságát.

Az „ingyenes” szeretet hősiességét senki sem tagadhatja. A „test embere” számára mindig ott a biztosíték: a megragadható gyönyör, a készpénz, a siker öröme, a kék, a partner. Az erkölcsi érték nem ilyen kézzelfogható ellenérték. Hívásával szemben az ember mindig egyedül marad s ki kell lépnie önmagából, ha meg akarja valósítani, sőt mintegy önmagából kell kitépnie létének egy darabját, hogy adni tudjon. Nem a vallásos morál tehát a „béres erkölcs”, mint Kant nevezte, sőt éppen az igazi távlatától megfosztott nem vallásos erkölcs válhat könnyen azzá. Az is igaz viszont, hogy öntudatlanul is Isten országa felé tájékozódik minden olyan erkölcsi rendszer, mely felismeri az önzetlen szeretet (az embertársi szeretet) követelményét. Az egyes emberek életében legkülönbözőbb módon alakulhat az istenkép és a vallásos élmény, *senki sem mentesül azonban a szeretet gyakorlása alól*, s épp ezen keresztül áll minden ember vonatkozásban Isten országával. Az anya, aki éjt napallá téve dolgozik gyermekéért, igazán soha vissza nem fizethetően; az emberiségért, a haladásért életét áldozó tudós; az eldugott falvakban kultúráért harcoló pedagógus, a közösségért égő vezető, a durva szavak közepette is türelmes kalauz, az együttélés súrlódásait békén viselő ember a tömegben; a jólét csendes munkása – mind, mind tanúskodik a szeretet erejéről.

Az ember és ember között tatonó szakadékot csak az *élő szeretet* képes áthidalni. A szeretet minden embert én-te közösségben, személyes valóságban hoz közel. Az individualizmus ziláltságából az evangélium így hívja minden kor gyermekét a szeretet közösségébe. Ebben a közösségben a hivatások különbözők. Minden emberi hivatás közül legtekélyőbb lehet mégis a szeretetben a keresztény hívő hivatása, hiszen léthatárai felmérésével le tud mondani önmagáról, amikor meri vállalni a hit kockázatát s tudatosan él a többiekért, Isten bennük épülő országáért. Ennek a hivatásnak fákyavivői azok, akik mindent elhagyva merik követni Krisztust.

Végső távlatok

A krisztusi tökéletesség foglalatja – s egyben a lélek erkölcsi súlyának fokmérője tehát a szeretet. Üdvözítők felhívása: „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes”, a szeretet aktusaiban – percről percre ugyan –, de megvalósítható. Amint ugyanis az Atya istenségét nem tartja meg önző módon magának, hanem mindenestül mindent átad a Fiúnak, s a teljes Szentháromság hasonlóképpen látszólag lemond egyedülvalóságáról, szükségszerűségéről, amikor teremt – létet oszt – és a beteljesülés felé hívja a világot, benne az embert is; ugyanúgy az érdek és kényszerűség megtagadásával, az erény szabadságával az isteni szabadság egy morzsáját éli meg az ember. Az Újszövetségben Isten atyasága nem távolodik már hozzáférhetetlen messzeségbe, hanem mindent elsöprő, élő viszony. A teremtő önátadás, a szeretet, mely ad, ingyen ad, magát teljesen adja, egészen önmaga elpusztulásáig, de ezzel szerevezve örömet és boldogságot – ez a tökéletesség Krisztussal házunkba érkezett. Azóta értelmet nyer az áldozathozatal, a segítőkészség, az ingyen szeretet.

Az üdvösségre készülődés épp ezért nem ámokfutás, hiszen állandó tanúságtételt követel: „Ne szeressünk szóval és nyelvvvel, hanem tettel és igazsággal!” – ínt az apostol. S az emberszeretet már foghatóvá teszi az isteni jelenléte: „Aki szeretetben él, Istenben él!” (I Ján 3, 24). Nincs tehát ellentmondás felfogásunk szerint „földi” és „égi” ország között. A végtelen felé nyitott lélekben az üdvösség *már elkezdődött*, már valóság, *most jelenlévő* – a végső állapot csak a célba érés, kiteljesedés. A szeretet-relációkban kirajzolódik a lélekre a Szentháromság szeretet-közösségének élő képmása.

Ez az istenien-emberi milió, melyet üdvösségszerző cselekedeteinkben a szeretet tesz tapinthatóvá számunkra, teljes öröm forrása s ezért ki tud tölteni egy egész emberi életet. Szemléletünkől idegen az a tragikus és lemondó világvkép, melyet Sartre és társai vetítenek elénk. Az evangélium a teljes öröm, a célrataláltság belső békéjének lelkületét árasztja, melyben helyet kap minden nemes emberi érzés és érzelem. A krisztusi boldogságot nem öli meg az „abszurd” tények, a testi és lelki szenvedések hideg valósága. Megváltásunkat Krisztus az emberi sors végsőig való vállalásával hozta meg, s ez azt jelenti, hogy a fizikai rossz minden megnyilvánulása csak erőpróba az igazi nagyság megszerzéséhez. S amint Krisztus „a halálból tanulta meg az engedelmisséget”, úgy mi is emberi sorsunk végsőig elfogadásával adhatjuk vissza létünket mindenestül Istennek.

A látszólagos elidegendés végigélésével így válhatunk részeseivé az időben szét-szórt érték-magvak összegyűjtésének – annak a gyökeres és végső beteljesedésnek, melyet a kinyilatkoztatás így ír le: „Az utolsó ellenség pedig, akit megtör (a Fiú), a halál lesz... Mikor pedig minden alája lesz rendelve, akkor maga a Fiú is aláveti magát annak, aki mindent alája vetett. Akkor Isten lesz minden mindenben” (I Kor 15, 25–28). A teremtés és az emberi lét látszólag Istentől elidegendő görbéje így tér vissza s kapcsolódik bele az örök isteni szeretet-áramlásba.

RÓNAY GYÖRGY

ARS PRAEDICANDI

A sokféle „ars” és „summa” között a középkor a prédikálás elméletét is kidolgozta. Az egyik legkorábbi ilyen elméleti mű a cisztercita bölcselő, *Alanus ab Insulis* (1114–1202) „*De arte praedicatoria*” című értekezése. Így határozza meg benne, mi a prédikáció: „A hit és erkölcs nyilvános és közösség előtt való tanítása az emberek oktatására a józan értelem és az egyházi tekintélyek alapján”. Elsőrendű és egyetlen főadata a lelkek hasznának művelése, a hit igazságainak szolgálata és az erények gyakorlásának előmozdítása. A szentbeszéd ne szépségével hivatkozzék, hanem következetességével és igazsága erejével meggyőződésünkre és javításunkra törekedjék. „Ne legyenek benne bohóckodó vagy gyerckes szavak; ne a ritmus ékességére vagy a metrumok egybecsengésére ügyeljen, mert ezek inkább valók a fülek hízelgésére, mint a lelkek épülésére; az ilyen prédikáció színpadias vagy szépelgő, színészkedő, ennél fogva mindenképpen elvetendő.” Az természetesen kívánatos, hogy a szónok az érzelmekre hasson, „megindító szavakat alkalmazzon”, s nem árt, ha némi időt hagy hallgatóinak „könnyek ontására”; túl sokáig azonban ne állapodjék meg itt, mert – mint *Lucretius* írja – „semmi nem szárad föl gyorsabban, mint a könny”. A szónok, miután megnyerte hallgatói jóindulatát és érdeklődését, térjen témájára, melyet okvetlenül a szentírásból, abban is főként az evangéliumból, az apostolok leveleiből, a zsoltárokból vagy Salamon könyvéből vegyen; ezt a témát fejtsse ki s attól más tárgyra el ne csavarogjon. Végül, amit tanít, példákkal igazolja. Ezek nagyjában *Alanus ab Insulis* „*Summa de arte praedicatoria*”-jának lényeges elvei. [1]

Valósággal egy új retorikai tudomány alapvetése ez. Nem mintha a középkorban nem ismerték volna a klasszikus retorikának akár műveit, akár elméletét, hiszen annak legfontosabb elemeivel már a trivium keretében megismerkedtek a tanulók. *Arisztotelész* és *Cicero* tanait *Boethius* is, *Cassiodorus* is több művükben áthagyományozták a középkori századokra, az előbbi például *Arisztotelész*- és *Cicero*-kommentárjaiban, vagy „*Speculatio de Rethorica cognatione*”-jában – ezeknek főosztásait és meghatározásait többek között *Szent Bonaventúra* is átvette. Az antik szónoklattan azonban mégsem felelt meg a skolasztikus prédikációs gyakorlatnak: az egyházi beszéd egészen más célokra törekedett, mint aminőket az antik retorok óhajtottak megvalósítani. A prédikáló papoknak más volt a törekvésük, más az anyaguk is; szükséges volt tehát, hogy ennek megfelelő elméletet dolgozzanak ki. A középkor rendszerező, összefoglaló, skolasztikus korszakában ez a szükséglet hozta létre az „ars praedicatoria”-k, „ars concionandi”-k, „ars sermocinandi”-k tankönyveit, hogy vezérkönyvül szolgáljanak, s hogy kifejve a helyes prédikálás technikáját, megtanítsák a középkori papokat az ígéhirdetés művészetére. Ezeknek a vezérkönyveknek a keletét csak fokozta a prédikáló rendek gyors elterjedése és vezető szerepre emelkedése az egyházi kultúrában; jellemző, hogy a ránk maradt, jó részét még kiadatlan „ars praedicatoria”-k szerzői túlnyomóan ferencesek és domonkosok. [2]

Hogyan kell tehát prédikálni? A tizenharmadik, tizennegyedik század pallérozottabb és bonyolultabb ízlése már nem érte be az ígéhirdetés korábbi egyszerűbb,

közvetlenebb formáival, módjaival. A prédikációs elméletek – például a Szent Bonaventúrának tulajdonított, de aligha tőle származó „*ars concionandi*”, vagy a ferences Johannes Gallensis „*Tractatus de arte praedicandi*”-ja [3] – már Alanus ab Insulsnál is sokkal bővebben és komplikáltabban tanítják ezt az ágbogas művészetet.

A prédikációban – Johannes Gallensis szerint – először is a témát kell előre becsájtani: ez az egész beszéd fundamentuma, melyben eleve benne foglaltatik mindaz, amit a szónok el fog mondani. A téma, vagyis a beszéd alapjául vett szentírási szöveg mellett, főként az ünnepélyesebb beszédekben, egy másik szentírási szöveg is alkalmazandó: az úgynevezett *probema*; ennek az a szerepe, hogy alkalmat nyújtson a téma kifejtése előtt Isten kegyelmének segítségül hívására.

Ezt az al- vagy melléktémát a szónok nem találomra választja. Úgy kell választania, hogy a témával valaminő módon kapcsolatban álljon: vele megegyezzek, mégpedig vagy tartalmilag és szavakban is (*realiter et vocaliter*), vagy csak gondolatilag (*realiter*); – de ha csak szavakban (*vocaliter*) egyezik meg vele, akkor az eljárás helytelen (*genus omnino reprobandum*). [4]

E témához való kapcsolaton kívül a melléktéma választását még egyéb szabályok is meghatározzák. Minthogy a beszédnek csupán bevezető részéhez nyújt alapot, s minthogy pusztán arra szolgál, hogy „általá valaminő út találtassék az isteni segítséghez folyamodásra” (*ut per ipsum fiat quaedam via ad divinum auxilium impetrandum*): a témával egyező, konkordáló szöveget a következő öt követelmény valamelyike szerint kell kiszemelni: vonatkozzék 1. vagy a hallgatóságra, 2. vagy a szónokra, 3. vagy a hallgatóságra és a szónokra együttesen, 4. vagy a szentíráshoz és a hitre, vagy legyen végül 5. „*invocatio divini auxilii et Dei Genitricis*”, fohászokdás Isten és a Szűzanya segedelméért. [5]

Visszatérve a témára, a beszéd tárgyául vett szentírási szövegre, következnek, mint a prédikáció lényegé, a téma fölosztása, meghatározása és kifejtése (*divisio, distinctio, dilatatio*). Az elsőnek pontosnak, a másodiknak tömörnek, rövidnek, a harmadiknak hasznosnak kell lennie. Mert mint Szent Ágoston mondja a „*De doctrina christianá*”-ban (maga is Cicero „*De oratore*”-ja alapján), a szónoknak arra kell ügyelnie, hogy tanítson, gyönyörködtessen és megindítson; tanítani ugyanis szükséges, tetszeni kellemes, megindítani azonban annyi, mint győzelmet aratni. Márpedig a pontos „*divisio*” tanulságos, a rövid, tömör „*distinctio*” gyönyörködtet, a hasznos „*dilatatio*” megindít. [6]

A fölosztásnak, meghatározásnak és kifejtésnek ismét megvannak a maguk pontokba szedett szabályai. Aszerint, papoknak vagy laikusoknak szól-e a beszéd, a „*divisio*” elvontabb, jobban a szöveghez ragaszkodó (*intra*), vagy pedig konkrétabb, gyakorlatibb jellegű, képekben, hasonlatokban bővelkedőbb (*extra*). [7]

A fölosztásnak kulcsai vannak (*claves*), melyek megnyitják az illető szentírási szöveg értelmét. Ilyen kulcs például sorra venni az egyes szavak jelentését (*per verba*), vagy a szöveget hely, idő és hatás szempontjából taglalni (*tempus, locus, effectus*). E kulcsok egyúttal megadják az egész beszéd vázlatát, támogatva az ingatag emlékezetet. [8] Így a prédikáció tartalma és menete olyan ritmikus alakba, s mert a párhuzamos mondatrészek egyforma végződésben futnak ki, olyan rímes formába foglalható, melyet a szónok könnyen megjegyez (*divisio per causalía*). Ilyen „*per causalía*” fölosztás például az úgynevezett Gyulafehérvári glosszák, mind a latin divíziók, mind magyar fordításuk. [9]

Ami a kifejtést (*dilatatio*) illeti, a franciskánus „*Ars concionandi*” ennek nyolc módját sorolja el. Mégpedig:

1. „*Ponendo orationem pro nomine*”, vagyis meghatározva, leírva és kifejtve a téma egyes szavait.
2. „*Dividendo*”, a témában foglalt fogalmak sorozatos fölosztásával haladva.

3. „*Ratiocinando*”, okoskodva, vagyis bizonyos logikai metódusok szerint: ellentétzéssel, cáfolással, ellenvélemények felsorolásával és meggyőzésével, szentírásból vett példák előhozásával.

4. „*Per auctoritates concordantes*”, olyan megfelelő szentírási helyek felsorolásával, melyek vagy szóban (*in germino*), vagy értelemben (*in sententia*) megegyeznek, vagy az egyik teljesebben mondja meg, amit a másik állít (*minus plene, magis perfecte*).

5. „*Per ea, quae sunt ejusdem cognitionis*”: azonos gyökérből kiindulva; vagyis ha például a szövegben felsőfokú melléknév áll, kifejtteni, mit jelent közép, mit alapfokon; ha az igei állítmány kijelentő módú, megmagyarázni, mit jelentene a mondat föltételes, mit fölszólító módban, és így tovább.

6. „*Per metaphoras*”, a téma szavainak metaforikus átvitelével és értelmezésével; például a „*justus germinabit sicut lilium*” szövegben: az igaz méltán hasonlítható liliomhoz, mert ahogy a liliom jóillatú, úgy az igaz jóhírű, és így tovább.

7. „*Diversimodo exponere themam*”: különféleként értelmezni a témát, és pedig szószerint (*litteraliter*), képletesen, illetve hasonlítva (*allegorice*), erkölcsi értelemben (*tropologice*), végül úgy, hogy valaminő földi vagy a küzdő egyházban mutatkozó tény a túlvilági életre vagy a győzedelmes egyházra utal (*anagogice*).

8. „*Per causas et effectus*”, okról okozatra, okozatról okra haladva. [10]

Ezt a meglehetősen bonyodalmas technikát és művészetet, az „*ars concionandi*”-t Magyarországon a tizenharmadik század végén már ismerték és gyakorolták; eszerint prédikáltak. Az 1291–94-es évekből maradt fenn *Benedek* nagyváradi püspök két szentbeszéde László királyról; mindkettő ilyen szabályok szerint készült. [11] Témája: „*Beata terra, cujus rex nobilis est*”. Ezt az első beszéd először „*per verba*” fejt ki, azután az egyes divíziókat tovább elemzi: mit jelent például a „*nobilitas*”, majd ezt „*dividendo*” taglalva elsorolja, mi a nemesség négy tulajdonsága, s az így nyert aldivíziókat „*per auctoritates concordantes*” magyarázva szentírási helyekkel támogatja. – A második beszédben jól megfigyelhető a téma és melléktéma szövése. A főtéma: „*Beata terra, cujus rex nobilis est*”. Rögtön következik a melléktéma: „*Beata lingua, quae nunquam nisi de Deo novit constituere sermonem*”. A kettőt láthatólag a „*beata*” szó s annak fogalmi tartalma kapcsolja egybe (*realiter et vocaliter* egyeznek tehát). De mert arra, hogy csak Istenről beszéljünk, egyedül Isten kegyelméből vagyunk képesek, imádkozunk tehát, hogy mind az én nyelvemet nyissa meg csodái méltó elmondására, mind a ti szíveteket méltó meghallgatására: – a szöveg tehát, megfelelően a prothema-választás egyik követelményének, úgy jut el az isteni segítséghez folyamodásig (*ad divinum auxilium impetrandum*), hogy egyszerre vonatkozik a szónokra is, meg a hallgatóságra is.

Jó fél századdal későbbi keletűek azok a szentbeszédtek, melyeket minden valószínűség szerint domonkosrendi szerzetesek tartottak a pécsi egyetem hallgatói előtt, vagy készítettek minta-prédikációknak a hallgatók számára; – ezeken is megfigyelhető az „*ars concionandi*” kifinomult technikájának tudós alkalmazása. „A szerző eljárása az – írta a magyar vonatkozású beszédtek szövegének kiadója, Békefi Remig –, hogy jelíggel kezdi beszédét”, vagyis az „*ars praedicandi*” szabályai szerint megadja témáját. „Azután a jelíggé alkotó részre bontja és a fő gondolatot vagy a vezérszót értelmezi”, vagyis következik szabályszerűen a *divisio, distinctio* és *dilatatio*. „Magyarázatai közben mozgósítja a szentírást, az egyházatyákat és egyéb írókat, mint Arisztotelészt, Cicerót, Sallustiuszt, Solinust, sőt még Juvenalist is”, vagyis megintcsak a szabályok szerint a dilatációban alkalmazza a „*per auctoritates concordantes*” módszerét. Újdonság azonban nála, hogy konkordáló tekintélyei már nemcsak a szent szerzők, már nemcsak a kánoni szövegek és az egyházatyák, hanem

– elég tekintélyes mértékben – *profán* „*auctoritas*”-ok is; ez jelzi a humanista műveltséganyag kezdődő benyomulását az egyházi kultúrába.

Az „*ars praedicandi*” szabályainak alkalmazása folytán, vagy mivel – mondhatjuk – a szerző gondosan szembe előtt tartja korának esztétikai törvényeit, „egy-egy szentbeszéd – Békefi Remig szavai – valóságos teológiai és filozófiai értekezés a scholastica philosophia eszközeinek – meghatározás, felosztás és bizonyítás – szinte túlhajtott alkalmazásával. A szerkezet és a rendszer lényegében hasonlít a Temesvári Pelbártéhoz; de tartalmi kapcsolat semmi sincs köztük” – s ez természetesen is: Pelbárt, meg e domonkosok nem egy forrásból merítettek, s nem Pelbárt tanult e domonkos elődeitől, hanem mindannyian, Pelbárt is, a pécsi egyetem domonkosai is, a kor többi, kora színvonalán mozgó egyházi szónoka is, ugyanabba az iskolába, az „*ars praedicandi*”-k iskolájába jártak; egyforma módszert tanultak, egyforma volt az „esztétikájuk”, tehát lényegében egyformán dolgoztak. [12]

Tizenkét szentbeszéd szól a gyűjteményben *magyar szentekről*, nem ugyan „a legrégibbek összes magyar vonatkozású egyházi beszédeink között”, mint még Békefi Remig vélte – a Benedek püspök-féle két Szent Lászlóról szóló több mint fél századdal régibb –, de az kétségtelen, hogy „a történeti elem és a reflexió kevés bennük”. A szónoknak azonban nem is volt célja, hogy ilyesmit nyújtson hallgatóinak. Iskolájában nem azt tanulta, hogy eseményeket folyamatosan előadjon vagy jellemeket „egészben” ábrázoljon, hanem azt, hogy műfajának részletesen kidolgozott „*ars*”-ához – esztétikájához – alkalmazkodjék, és e művészet bonyolult szabályrendszerének rendelje alá a tárgyat. De nem pusztá formalizmusból, nem életidegenségből; ennek az egész szabály-rendszernek az volt a rendeltetése, hogy alkalmazásával könnyebben, módszeresen bontakozzék ki a tényeknek a középkori vallásos ember szemében elsőrendűen fontos transzcendens értelme, az ő terminológiájuk szerint igazi realitása; fölosztások, meghatározások, ratiocinációk, kulcsok: minden erre szolgált.

Lássuk példának a magyar szentekről tartott pécsi beszédek közül mindjárt az elsőt, a *Szent Istvánról* szóló öt közül az egyiket. A téma Ezékiel próféta jövendöléseinek egy verse (28, 13): „*Aurum opus decoris tui*”, vagyis „aranyból készült díszes ékszered”. Következik a *divisio*; ennek kulcsa (*clavis*) a jelen esetben az „*aurum*” szó kétféle, materiális és spirituális értelmezése (metaforikusan, *per verbum*): *aurum materiale, possessio pecuniae* – *aurum spirituale, possessio gratiae* – a materiális arany (*sensus litteralis*) a pénz birtoklása; a spirituális arany (*sensus allegoricus*) a kegyelem. Ezzel önként adódik a beszéd két része: az egyik szól a materiális, a másik a spirituális aranyról Szent Istvánnal kapcsolatban. Isten ugyanis „*utroque auro decoravit et ditavit sanctum regem nostrum Stephanum, quia aedit ei divitias regni et virtutes animi*” – mindkét arannyal, mind a királyság gazdagságával, mind a lélek erényeivel fölruházta Szent Istvánt. S éppen a kettő együttes megléte (*divitiae et virtutes*) az, ami csodálatos nála (*mirabilis conjunctio*), mert általában összeférhetetlenek; Szent Ferenc életében olvashatjuk: „*Divitiae et virtutes simul possideri non possunt*”. Következik ennek a tételnek „*per auctoritates concordantes*” bizonyítása egy-egy idézettel az Ecclesiasticusból, Szent Pál Timotheushoz írt leveléből, Szent Ágostonból és Sallustiusból. De Szent István alázatos maradt a gazdagságban, és jóra használta az „*aurum materiale*”-t – s ismét jönnek a megfelelő szentírási és egyéb, a Gesta Romanorumból, meg Ciceróból és Solinusból (*De mirabilibus mundi*) szedezett idézetek és példák.

Egyébként ennek az idézésnek is megvolt a maga kidolgozott középkori technikája, és megvoltak a kézikönyvei, az úgynevezett *Concordantiák*; a prédikációra készülőnek például elég volt fölütnie egy ilyen konkordanciát az „*aurum*” szónál, s máris készen kapott egy sereg párhuzamos szentírási helyet – egy egész előre kidolgozott asszociációs készletet. [13]

Miután a szónok ilyesformán végzett a *divisio* által nyert első rész kifejtésével, *dilatatiójával*, áttér a beszéd második részére. Meghatározza (*distinctio*) ezt a második aranyat: „*Secundum aurum est, quod possessio gratiae est triplicis dicere* (s jön az al-divízió): *quia est aurum sapientiae, iustitiae et gloriae*”; majd a *dilatatio*, pontról pontra, az al-felosztás fejezetei szerint: a bölcsesség aránya, az igazságosság aránya, végül a dicsőség aránya. Érdekes, hogy a szerző a végén már elunta a dolgot és összecsapta munkáját: a *sapientia* és a *iustitia* arányához még bőségesen hozza az idézeteket a szentírástól és Szent Ágostontól Ciceróig és Juvenalisig; a dicsőség arányát azonban már mindössze öt sorban elintézi, egy odavetett Chrysostomus- és Szent János-idézettel – (s ez mintha valószínűvé tenné, hogy inkább mintákról, bőséges vázlatokról van szó, mintsem részletesen lejegyzett és kidolgozott *elmondott* beszédekről).

A *Benedek* püspök Szent Lászlóról szóló beszédei, meg a pécsi egyetemen tartott prédikációk aránylag egyszerűek és szerkezetükben könnyen áttekinthetők. Voltak náluk jóval komplikáltabbak is, tipikus példái a delelő s alkonyuló középkor bonyolult – de mindig szigorú szabályok szerint bonyolult – gondolat-arabeszékjeinek. Ilyenek annak a „*Sermones Dominicales*” című gyűjteménynek a darabjai, amelyet részben *Jacobus de Voragine* (1230–1298) prédikációiból írt össze a tizenötödik század derekán egy pécsi egyházmegyei világi pap, pécsi kanonok és tolnai főesperes, *Mobácsi Dénes*. [14] Ime mintául az ádvent első vasárnapjára szóló beszéd vázlata:

A téma a szentmise leckéjéből való, Szent Pál rómaiakhoz írt leveléből, (13, 11): „*Hora est jam nos de somno surgere*”, ideje már ál munkból fölkelnünk. A beszéd terjedelmes bevezető részének „témáját” önként adja az alkalom: új egyházi év kezdődik. Az anyaszentegyház officiumában előlről kezdte e nappal azokat a könyörgéseket – mondja a szónok –, melyeket az esztendő folyamán, az év négy részében, azaz tavasszal, nyáron, ősszel és télen szokott imádkozni. Ezzel – az esztendő motívumának fölhozásával – megkapjuk a bevezető rész egész tematikáját; most már csak ezt kell kifejteni a dilatatio szabályai és kulcsai szerint, hasonlatok, allegóriák sorozatán keresztül, *per metaphoras*. Ahogy a csillagászati, vagyis a közönséges évnek négy része van: tavasz, nyár ős és tél; ahogy a nap is négy részre oszlik: éjre, hajnalra, délre és alkonyatra: ugyanúgy a „nagy évnek”, *a világevnek is négy része van*.

Az első kezdődött Ádámmal, tartott Mózesig: ez volt a tél. Következik a hasonlat kifejtő részletezése. Ahogy a tél minden más évszaknál sötétebb: úgy akkor az emberek is a hűtlenség és tévely sötétségében leledettek. Ahogy a tél hidegebb a többi évszaknál, úgy az emberek is a bűn hidegében dideregtek. Ezért a világevnek ez az első szaka törvény nélkül szűkülködve a tudatlanság homálya miatt éjszakához hasonlítható; az útvesztés kora, melyben öszüleinél eltévedtek s őseink bálványokat imádtak. Ezt a világevszakot jelképezi a hetvenedvasárnaptól húsvétig tartó liturgikus idő.

A világev második szakasza Mózesről Jézus születéséig tart; az a tavasz, ez a hajnal. – Így fut egymás mellett, össze-összefonódva a négy hasonlatszál: világevszakok, évszakok, napszakok, s a liturgikus év szakai. Minden egyes hasonlat minduntalan kibomlik, részleteződik, szinte kivirágzik, hasonlóan a kódex-lapszék ág-bogas arabeszékrajzainak kacsaihoz és rózsáihoz, vagy a gótika lángolva burjánzó motívum-tobzódásához. Ennek a második világevszak-tavasz-hajnal-ádvent hasonlatfonadéknak az indázatában például a hasonlat kacskaringó-vonalát mintha hirtelen személyes madár-motívumokkal borítanak el: tátott torkú hajnali madarak jelképezik a Krisztust hirdető profétákat. Ahogy „hajnalban a nemes madarak énekelni kezdenek és a nemtelenek, baglyok és kuvikok elrejtőznek: úgy a szent proféták is akkor édesdeden énekeltek Krisztus születését prédikálva...”

Hasonlóan történik e négy százból sodort allegóriásor harmadik és negyedik ízének kidolgozása is, világévszakok, évszakok, napszakok és liturgikus idők állandó párhuzamával és kölcsönös szimbolikájával, míg a kitérő végén a szerző megint vissza nem ér a maga „jelenidejébe”, vagyis az ádventhoz: ezt ünnepli most az egyház, „*adventum Domini*”. A szó és fogalom, mintegy ismét fölcsendülő zenei motívumként, rövid, az előrészt lezáró *distinctiót* vezet be; Isten eljövetele négyszeres: testben, ítéletre, lélekben és a halálra; ebből kettő látható, kettő láthatatlan; s mivel négyszeres, négy hétig ünnepeljük – most, a mai napon pedig, s az egész héten az elsőt. És mert ideje ezért Istenhez térni és a bűn álmából fölkelni, azért biztat erre Szent Pál apostol a fönti szavakkal (újra hozva a témát): „*Hora est jam nos de somno surgere*”.

E szigorúan, korszerűen zárt, és körén belül rendkívül gazdag kompozíciójú előrész befejeztével – amint a körvonal önmagába visszatér, vagyis a szónok egy aszociációval újra visszajut a témához – következik a tulajdonképpeni beszéd: a fölvetett szentírási szöveg magyarázata és kifejtése. A dilatatio ezúttal „*ponendo orationem pro nomine*” történik, meghatározva és kifejtve a téma két szavát, a „*somnus*”-t és a „*surgere*”-t. E két mozzanat kifejtése adja a beszéd két részét.

Mindegyik résznek megvan a maga *divisiója és distinctiója*. A „*somnus*”-hoz: hogy a témát megértsük, tudnunk kell – mondja a szónok –, hogy a szentírás ötféle álomról tud; ezek a következők: a halál álma, ez kikerülhetetlen; a nyugalom álma, ez elviselhető; a szemlélődés álma, ez kívánatos; a henység álma, ez útalatos; végül a bűn álma, ez kárhözatos. Következik a kifejtés: Az első álom a halál álma. A második... A harmadik... és így tovább, hasonlatokkal, szentírási szövegekkel, példákkal. Az ötödik „*álom*” *dilatatiójának* végén azután ismét belép a főmotívum, a téma: „*Hora est jam nos de somno surgere*”, hogy lehetővé tegye az átmenetet a második részre: ideje fölkelni az álomból – de hogyan?

A válasz: hétféleképpen serkenünk föl a bűn álmából, mint ahogyan a természetes álomból is hét dolog költ föl. Ezek: a világosság, a kakasszó, a tolvaj, a ránk váró nagy munka, ha lármát hallunk, ha megérintenek, ha rosszat álmodunk – illetve metaforikus-spirituális áttételben: a lelki világosság, vagyis a jó gondolatok; a prédikátor intó szava (*praedicator enim gallus dicitur*); az ördög; üdvösségünk elvégzendő nagy munkája; Jézus hozzánk szóló kiáltozása; Isten érintése; a bűn riasztó példái.

E hétszeres *dilatatióban* a szónok a kifejtés különféle eszközeit alkalmazza; álljon itt példának a bűn álmából való hatodik fölserkenés (*tactus sensibilitas*) magyarázata. Erről a prédikátor az Apostolok Cselekedeteinek ismert részletét idézi: Péter apostol Heródesz Agrippa börtönében két láncal megkötve, két ór közt alszik; megáll oldalánál Isten anyála, fényt áraszt a cellában, meglöki az alvót és rászól: sietve távozzál! E szentírási jelenetet a szónok „*spirituálisan*” értelmezi: Heródesz az ördögöt jelenti, Péter a bűnös embert, a két lánc a halálos bünt. „Ha tehát Isten betegséggel vagy más megpróbáltatással oldalba lök vagy ostoroz: hamarosan rostáld meg lelkiismeretedet, s ha megleled benne a halálos bűn láncait, törd széjjel őket a szív bánatával, a száj gyónásával és tevékeny elégtétellel, s ha így cselekszel, kétségkívül fölserkensz a bűn álmából és Isten segédelmével kijutsz az ördög börtönéből.”

Ezzel vége is a beszédnek; a szónok kimerítette tárgyát. Még egyszer, variáltan, fölszólító módban fölcsendül a téma – s egy hagyományos könyörgő fordulával zárul a prédikáció.

Ezek a szentbeszédnek már mind az „*ars praedicandi*” virágkorából valók. Régebben azonban az egyházi beszéd sokkal egyszerűbb volt. Amikor például Szent Gelért nagyobbik legendája hősének prédikációjáról beszél, egyáltalán nem kell szó-

szerint vennünk előadását. Hazánkba érkeztek a szent – mondja – három ízben tartott prédikációt. Először Pécsen, Péter-Pálkor, ezekről az igékről: „*Hi sunt viri misericordiae*”, ezek az irgalmasság fiai (Eccl. 44, 10). Másodszor Pécsváradon Szent Benedek napján erről: „*Justus germinabit, sicut lilium*” (Ozeás 14, 6). Harmadszor Nagyboldogasszonykor Fehérvárott a király, az egybegyűlt főpapok, urak és nép előtt, erről: „*Mulier amicta sole*” (Apcs. 12, 1). Ez utóbbi alkalommal – jegyzi meg a legenda – „*non fuit scriptura, de qua non proposuisset exemplum*”, nem volt a szentírásnak olyan része, amelyből példát ne vett volna. [15]

A *legenda major* tudós szerzője már az „*ars concionandi*” gyakorlatában nevelkedett; mikor Szent Gellért állítólagos prédikációinak témáját lelkiismeretesen mindhárom alkalommal megadja, sőt még azt is megjegyzi, hogy hőse a fölhozott szentírási helyek bőségével – vagyis „*per auctoritates concordantes*” eljárásával – mindenkit ámulatba ejtett, nyilván elárulja, hogy olyan modern skolasztikus szentbeszédre gondolt, aminőt Szent Gellért korában még nemigen mondtak. Akkor – mint az „*Octo modi dilatandi*” kezdetű traktátus szerzője írta – általában a tizenkettedik század vége előtt ilyen prédikációs elméletek még nem voltak forgalomban, s a beszédek nem a bennük lefektetett szabályok szerint szerkesztették. Szent Ágoston vagy Szent Bernát prédikációiban – mondja – „nem vétetik föl valaminő téma, mely a beszéd tárgya és anyaga volna, s nem szokásos az osztályozás és meghatározás; hanem inkább elbeszélően (*narrative*) haladnak”. Ők ugyanis – teszi hozzá magyarázatul (s ez magyar viszonylatban Szent Gellértra is áll) – mintegy az egyház alapítói voltak, ennél fogva a témák taglalásának s az osztályok alosztályozásainak, valamint mindkettő konkordanciás kifejtésének minden néven nevezendő érdekességétől tartózkodtak. A szentatyák igéinek témául vétele és konkordálása már „a modern doktorok föladata”. [16]

Szent Gellért természetesen nem volt még ilyen „modern doktor”. Az ő prédikációi nyilván szintén taglalások, osztályozások, fölosztások nélkül, *narrative* haladtak (olyasféleképpen, mint éppen az ő úgynevezett kisebb legendája is, a tizenkettedik század elejéről: ez ugyanis voltaképpen szentbeszéd volt vértanúsága ünnepe); [17] a hatást ő még egyáltalán nem abban kereste, amiben a későbbi skolasztikus szónokok: a kidolgozott módszer szabályai szerint való remeklésben. Ilyetén módszer különben sem lehetett volna célravezető ott, ahol még csak téríteni kellett: lerakni az alapokat ahhoz, hogy majd századok múltán közönsége legyen az „*ars concionandi*” iskolájában pallérozott szentbeszédnek.

Ha mindenáron el akarjuk képzelni, milyen lehetett Gellért egy-egy prédikációja, bizonyára inkább hasonlíthatjuk kortársáéhoz, ahhoz a csehországi Szent Güntheréhez, aki Magyarországon is gyakran megfordult, s ilyenkor ő kezelte Szent István alamizsna-pénztárát. Erről a Szent Güntherről írja mint szemtanú egy hildesheimi pap, *Wolfherius*, Szent Godehardusról szóló legendájában: rinchnachi remeteotthona pátrónusának, kedves védőszentjének, Keresztelő Szent Jánosnak ünnepén a körje gyülteknek oly megható példálódzással adott oktatást Szent János életéről, erkölcséről, életmódjáról, táplálkozásáról és munkálkodásáról, hogy „igazat szólok, s Isten előtt miért hazudnám: akik ott voltak és hallották őt, Isten kegyelméből majdnem mindnyájan bőséges könnyekre fakadtak”. [18]

Az igehirdetésnek attól a puritánságától, attól a szinte zordon egyszerűségtől, amit például a *Pray-kódex* néphez intézett temetési „*sermő*”-jában tapasztalhatunk (ennek szabad tolmácsolása a *Halotti Beszéd*), s a divatba jövő „*ars sermocinandi*” iskolájában kipallérozódott egyházi szónokok fokozatosan eltértek. Mai szemnek e tizennegyedik, tizenötödik századi szentbeszédek szinte áttekinthetetlenül bonyolult szerkezetűek és követhetetleneknek, végtelenen mesterkélteknek látszanak. Saját koruk azonban nem így látta őket. Az a kor, amely létrehozta, méltányolta is ezt a

komplikált „ars”-ot, ezt a művészetet, de egyúttal nagy szakértelmet kívánó mesterséget is. Egyébként a középkori művészetnek – mindenféle művészetnek – valósággal a lényegéhez tartozik a szabály, illetőleg bizonyos szabályok összessége; művészetnek csak azt ismerik el, amit a szabályok teljes birtokában, azoknak megfelelően hoznak létre. A középkor szemlélete ebből a szempontból éppen a fordítottja a miénknek: ez utóbbi az egyéniséget, ösztönt, természetet helyezi előtérbe, amaz viszont a művészi tevékenységet mindenestül mint intellektuális erényt fogta föl. [19]

Amit mi túlságos bonyolultságnak minősítünk, azt a középkor embere természetesen és szabályszerűen találta. A már említett „*Sermones Dominicales*”-ban az advent első vasárnapjára való szentbeszédet, tehát a liturgia szerint voltaképpen első megelőzi még egy; ennek témája: hirdessék az evangéliumot mindenkin, „*praedicate evangelium omni creaturae*”, s úgy tekinthetjük, mint előszót, mint a gyűjtemény írójának „elméletét”. Isten igéjének hirdetőjében három dolog szükséges – mondja a divízióban –: példás élet, könnyű és világos előadás, egyenes és jó szándék. A szónok prédikációja – fejtegeti a második „*dilatatio*”-ban – legyen „*facilis et plana*”, mindenkinek könnyen fölfogható („*verba praedicatoris debent esse facilia et plana ad intelligendum*”); kerülje a homályt: a hálótokat, szónokok – mondja, a „vessétek ki a háló” szentírási szavaira utalva – „*non involvite per obscuritatem, sed laxate per pronuntiandae doctrinae facilitatem*”, vagyis ne göngyöljétek homályba, hanem úgy vessétek ki, hogy könnyen, világosan hirdetitek a tant. A „*dilatatio*” végén pedig így sóhajt föl *Mobácsi Dénes*: Sajnos azonban van manapság nem egy prédikátor, aki nem azzal törődik, hogy világos beszéde hasznos legyen, hanem inkább homályos finomkodásokra törekszik (*non curant sermonis plani utilitatem, sed obscuri subtilitatem*). Ő nyilván nem tekinti magát ilyen szörszálhasogató szónoknak, „*non propter hominum adulationem*” prédikál, hanem a lelkek javára, „*propter hominum eruditionem ac aedificationem*”. [20] S hogy milyencsek az ő „könnyű és világos” beszédei, azt korábban egy példán már elemeztük.

Ezek a „*Sermones Dominicales*” azonban még aránylag egyszerűek középkorunk legnagyobb, európai híré és népszerűségű hitszónokának (illetve beszéd-írójának), *Temesvári Pelbártnak* a prédikációihoz képest. Nála már a pontosan megszerkesztett és kidolgozott osztályozások és alosztályozások valóságos labirintusán kell végighaladnunk. Álljon itt, egyetlen példának a sok közül, Szent Istvánról szóló prédikációjának gondolatmenete *Horváth Cyrill* elemzése szerint: [21]

A téma: „*Fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam*”, hű és okos szolga, akit az Úr háza népe fölé rendelt (Máté 24, 45). Ez ráillik Szent Istvánra is. Dicséretének megmutatására három titkot kell megjegyeznünk: 1. Krisztus iránti bölcs szolgálatát, 2. a hűséges szolgálat buzgóságát, 3. az Úr tetszését a megfelelő szolgálatért. – Ez a beszéd három fő része. Következik ezeknek „*dilatatio*”-ja, mindegyik új és új alosztályozásokkal. Az elsónél például: ki Isten bölcs szolgája? Egy *Szent Ágostonból* vett idézet a válasz, s egyben ürügy új hármas osztódásra: a) nem bölcs, aki nem kerül a halálos bünt; – s itt megint hármas osztódás: az egyház három rendből áll: I. igazak, II. bűnbánók, III. bűnösök. Miután így „kiszípolozta” tételét, áttérhet a szónok a második pontra, a hűséges szolgálat buzgóságára. Mi kell a hű szolgálathoz? *Szent Hilarius* szerint szeretet. Ki szeret? Aki tiszta a halálos büntől, vagy bánja bűnét. Bizonyítja ezt: a) a tekintély, b) a józan ész, c) példák. Miért nevezik a halálos bünt halálosnak? Ellenvetés, ennek cáfolata: I., II., II. – s így megy tovább; *Pelbárt* – mint *Horváth Cyrill* mondja – „nem lép előre egyet sem, míg tételéből egyetlen is tárgyalás nélkül van” – s ez még nem legszövevényesebb szerkezetű beszédei közül való. De hogy a kor ízlésétől ez a rendezett szövevényesség nem volt idegen, azt mutatja *Pelbárt* nagy európai sikere. Nem holmi „hermetikus” mű és eljárás ez; ő maga sem szánta annak – sőt éppen ellenkezőleg: beszédeit, mint a „*Stellarium*” prologusában mond-

ja, egyenesen mintának szánta, matériának adta együgyűbb papok számára, hogy azok nyomán prédikálhassanak.

S ezek az „együgyűbb papok” híveiknek nyilván nem latinul prédikáltak; az egyháziak egymás között, „hivatalosan”, iskolában a latint használták, de a hívekkel a hívek nyelvén kellett beszélniük, hiszen a hívek túlnyomó többsége meg sem értette volna a latin prédikációt. A pécsi egyetem hitszónoka egyetemi tanároknak és hallgatóknak bizvást beszélhetett latinul, de egy városi vagy falusi templomban összegyűlt hívőseréhez a prédikáló papnak, ha azt akarta, hogy megértsék, saját nyelvükön kellett szólania (vagy ha nem értett a hívek nyelvén, hát tolmács segítségével, ahogy annak idején *Szent Gellért* vagy utóbb *Kapisztrán Szent János*).

Saját nyelvükön is szólt; a latin volt a minta, ami azután jól-rosszul, a szónok képességei szerint, magyarul is megszólalt. Ennek a két nyelv közt a prédikációban megindult csereforgalomnak első emléke egyúttal első összefüggő nyelvemlékünk is: a *Halotti Beszéd*, 1200 körül, egy latin temetési beszéd-minta eléggé kötetlen magyar elmondása. [22] Ez még – minta is, tolmácsolása is természetesen – egyszerű, közvetlen, puritán, még az „*ars praedicandi*” skolasztikus stílusa előtről. De egy jó század múlva az a ferences, aki a Gyulafehérvári Glosszák „*Sermones sacri*” gyűjteményét használta, már az „*ars praedicandi*” szabályai szerint készült beszédek tartott mintának szemé előtt, s ilyen „szabályos” beszédek mondott híveinek magyarul is: bizonyítják ezt a glosszák, latin nyelvű beszédek magyar vázlatai – illetve a latin alapján elmondott magyar beszédek vázlatai. Az első kettő már kész latin distinkciók fordítása, a harmadikat azonban a latin beszédből maga szemelte ki az, aki készítette – tehát a maga használatára (magyar beszéd vázlatául) magyarul alkalmazott egy olyan technikát, regulát, amely szerint mintája, a latin „*sermo*” készült.

Az egyházi élet természetéből folyik, hogy itt nem elszigetelt, véletlen jelenségről, hanem egy állandó gyakorlat megmaradt dokumentumáról van szó. Kétségtelen, hogy azon a „technikai fejlődésen”, melyet a latin nyelvű ránk maradt szentbeszéd-anyag mutat, átment az a magyar prédikálás is, mely a latin mintákat követte. Minél bonyolultabb lett a latin beszéd, annál ágbogasabb lett a magyar is; Pelbárt után, s már Pelbárt mintájára, a magyar hitszónok is Pelbárt „stílusában” oktatta híveit – mint a *Karibauzi Névtelen* példa mutatja. Magyaroknak ír, s nem is a klerikusok legműveltebb rétegének, hanem olyanoknak, akik a latinban kevésbé jártasak, a mindkét nembeli „együgyűbbeknek”, apácáknak és úgynevezett *conversus fratereknek*; azoknak ad most már olvasmányt is a kezébe, nemzeti nyelvűt – s minőt? hogyan? Mondhatnók, Pelbártot, a pelbárti stílust, az „*ars praedicandi*” iskolájában kicsiszolt, kiczellált stílust közvetítve hozzájuk. Vegyük példának minyárt első darabját, az advent első vasárnapjára szóló beszédet (s a kódex használata szerint nyilván elmélkedést is), és hasonlítsuk össze szerkezetét illetőleg a „*Sermones Dominicales*” korábban elemzett ugyancsak advent első vasárnapjára szóló beszédével. Ime a *Karibauzi Névtelen* beszédének szerkezete:

Minden írás a mi tanúságunkra van, mondja Szent Pál (protéma), tehát örömet kell tanulmányozni az Írást, e mai napi episztolát is, mely az adventet bevezeti. Négy rendbeli tanúságunk lesz az advent méltóságáról (főrészt, Krisztus négy jövetele szerint: testben, lélekben, halálra és ítéletre. Következik a négy tétel kifejtése, *dilatatioja*: első tanúság, másod tanúság, harmad tanúság, negyed tanúság. Negyed tanúság: az Úr ítéletre jövetele, miről az aznapi evangélium is emlékezik; ennek értelmére nézve a doktorok szerint kérdések támadnak, tanulság okáért. Első kérdés: mi az oka, hogy az ítélet előtt csodák s jelek lesznek. Első oka, másod oka, harmad oka, negyed oka. Másod kérdés: mineműk lesznek a rettenetes csodák. Első ok, másod ok Szent Rikárd szerint. De ezek idejét nem tudjuk; ne is firtas-

suk, csak készülünk rájuk lélekben, úgy, amint *Rikárd és Szent Tamás* elősorolja, tizenötrendbélien: első napon, második napon, harmadnapon stb... [23]

Nemzedékek sorozatán át készítettek a prédikáló papok az „*ars praedicandi*” szabályai szerint szentbeszédeket; nemzedékek sorozatai hallgattak ilyen szabályok szerint készült magyar nyelvű szentbeszédet. Nyelvünk csiszolásában, hajlékonyabbá, árnyalatosabb gondolatmenetek kifejezésére alkalmasabbá tételében a maguk módján és területén közrejátszottak ezek az „*ars praedicandi*”-k is. Fejlesztették a gondolkodást és formális elmeképző hatásuk is volt.

JEGYZETEK

1. Az „*ars praedicandi*”-kről alapvető és útmutató tanulmány Étienne Gilson értekezése: *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, „Les idées et les lettres” című tanulmány-kötetében, Párizs, 1932, 93—154. — Alanus ab Insulis: *Summa de arte praedicatoria*, Migne, Patr. Lat. 210. kötetében. „Praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens... Praedicatio enim in se non debet habere verba scurrilia vel puerilia, vel rythmorum melodias et consonantias metrorum, quae potius fiunt ad aures demulcendas, quam ad animum instruendum: quae praedicatio theatralis est et mimica, et ideo omnifarie contemnenda... Verba etiam commotiva interserat (ti. a szónok), quae mentes emolliant et lacrymas pariant. Postquam autem praedicator perpenderit animos esse mollitos et profluere lacrymas ac vultus humiliari, debet aliquantulum immorari; sed non nimis, quia ut dicit Lucretius: nihil citius arescit lacryma” (Migne, i. h. 111—114. columna). Gilson: i. h. 96—100. — 2. Gilson, 99—100. Boethius „*Speculatio*”: Migne, Patr. Lat. 64. köt. 2217—2222. hasáb. Boethius és Cassiodorus, mint az antik retorika áthagyományozói: *Manitius*, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 1911, I. 31, 46—48. A retorika tanításáról *Balassa Brunó*: A latin-tanítás története, 1930, 229—258. — Szent *Bonaventúra* beszédei Quaracchi-beli kiadásának bevezetője (Sancti Bonaventurae Opera Omnia, IX. 1901, 5—6.) például hét ilyen kiadatlan „*ars praedicandi*”-t sorol föl. Köztük az egyik (a fribourg-i egyetemi könyvtár kéziratai között) Kapisztrán Szent János tolmácsának a munkája: „Nicolai Eyfeler Confluentini Ord. Min. fratris Ars praedicatoria, juxta quod referentem audivit virum Dei Fratrem Patrem Joannem de Capistrano, dum interprete fungeretur officio feliciter” (i. h. 66). — 3. A Szent Bonaventurának tulajdonított „*Ars concionandi*” kiadva: S. Bonaventurae Opera Omnia, Quaracchi, IX. 8—21. Johannes Gallensis fontosabb részeit (a kézirat a párizsi Mazarin-könyvtárban van) Gilson idézi tanulmányának jegyzeteiben. — 4. Johannes Gallensis (Gilson, 101—103): „Sciendum est quod sic oportet in praedicatione congrua procedere. Primo, thema: quod est totius operis fundamentum premittere, in quo omnia dicenda virtute contineantur... Secundo oportet subjungere prothema, quod sic dictum est, quia est propter principale thema, et utrumque debet ex aliqua auctoritate sacri Canonis, maxime thema, quod semper debet ex verbis Bibliae sumptum. Assumitur autem prothema, ut per ipsum fiat quaedam via ad divinum auxilium impetrandum... Premittatur ergo prothema, ut divina gratia et sapientia impetrentur; post hoc vero repetendum primum thema”. — 5. A firenzei nemzeti könyvtár „*Octo modi sunt dilalandi sermonem*” kezdetű kézirata szerint, melynek idevágó részleteit kivonatossan közli S. Bonaventurae Op. Omn. IX. 6—7. — 6. Uo. 8. *Ars concionandi*, Prooemium. — 7. *Ars concionandi*, pars prima; i. h. 9. „Sumatur divisio intra vel extra in themate assumpto secundum exigentiam auditorum. Aliter enim dividendum est, cum clero, aliter, cum populo praedicatur, cum ab illis acutius, ab istis tardius capiatur”. — 8. „Possunt autem et debent hic poni et fieri claves et in omnibus, ubi talis modus dividendi (t. i. extra) servatur, ut resumatur divisio” (*Ars concionandi*, i. h. 9). „Haec sunt claves divisionis, et modus iste utilis est maxime, cum quis de toto Evangelio praedicat sive Epistola, pro eo quod in paucis verbis potest claudere evangelicum sensum et memoriam labilem adjuvare” (uo. 11). — 9. *Horváth Cyrill*: RMKT. I. 49—58; *Jakubovich*—Pais: *Ómolv*. 132—138; *Horváth János*: A középkori magyar vers ritmusa, 1928, 139—140. — 10. *Ars concionandi*, i. h. 16—21. — 11. A két szentbeszéd szövegét közli *Lukcsics Pál*: Szent László király ismeretlen legendája, 1930, 30—35.

— 12. *Békefi Remig*: A pécsi egyetem, 1909, 66—67. Nyolcadik fejezetében közli valamennyi szentbeszéd „jeligéjét” (témáját), és a magyar szentekről tartott tizenkét beszéd szövegét. — 13. „Ez a nagyon gyakran alkalmazott módszer (ti. a konkordanciák szerint való okoskodás) ebben áll: összekapcsolni bizonyos szentírási szövegeket, föltéve, hogy legyen bennük egy közös eszme, vagy esetleg csak egy közös szó, s úgy kapcsolni össze őket, hogy ezáltal kibontakozzék belőlük az az igazság, amit a szónok bizonyítani akar” (*Gilson*: *De quelques raisonnements scripturaires usités au moyen-âge*, az említett *Les idées et les lettres* kötetben, 154—169). — 14. *Sermones Dominicales*, I—II. 1910, kiadta *Szilády Áron*; bevezetés. Az elemzett szentbeszéd: I. 14—18. — 15. SRH. II. 487—88. — 16. A prédikálás régi módja, „quod observabant antiqui sancti, sicut Augustinus et Bernardus et multi alii, quorum sermones in ecclesia recitantur, in quibus non proponitur aliquod thema, quod sit materia praedicandi, nec solent divisiones vel distinctiones fieri, quae postmodum concordentur, sed quasi narrative procedunt... Fuerunt quasi fundatores Ecclesiae... omnem curiositatem evitarunt de thematum distinctionibus et membrorum subdivisionibus et utriusque concordantiis”. A firenzei kéziratból idézi S. Bonaventurae O. O. i. h. bev. az *Ars concionandi*hoz. — Vö. Szent Chrodegang kanonoki reguláinak a prédikálásról való, részben Nagy Szent Gergelyen alapuló rendelkezéseit, Migne: P. L. 89, 1076, 1094—95, a *Regula Canoniorum* 44. és 83. szakaszát. — 17. *Madzsar Imre bevezetése Szent Gellért legendáihoz*, SRH. II, 463. — 18. *Vita Sancti Godehardi*, auctore Wolfherio, 1065 körül; Gombos Albin: *Catalogus*, III., 2435. — 19. *Szent Tamás*: „Imo nihil aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis, quomodo per determinata media ad determinatam finem actus humani perveniant”. L. minderre: *Maritain*: *Art et scholastique*, 1920. — 20. *Serm. Dom. I. 3—4.* — 21. *Horváth Cyrill*: *Temesvári Pelbárt és beszédei*, 1889, 40—43. — 22. Ómolv. 64—72, egymás mellett a latin és a magyar szöveg. — 23. Nyvltár, IV. Érdy Kódex latin prólogusa, és a beszéd: 2—9.

Mi a dialógus?

„A dialógus tulajdonképpen nem tudományos tárgyalás, nem nyilvános vita, sem pedig intim beszélgetés. Igazi dialógusról csak akkor beszélhetünk, ha törekszünk a másik fél gondolat- és érzélemvilágába belépni azért, hogy megértsük őt. A dialógus abból a vágyból születik, hogy az egyik ember a másikat hallgassa és egymást gazdagítsák. A dialógus tehát kettős dimenziót foglal magában: a hallgatást és a szót.

A süketek beszélgetnek úgy, hogy nem hallgatják egymást, ez a monológ akkumulációja.

Igaz, hogy könnyebb is és kellemesebb is beszélni, mint hallgatni. A hallgatás ugyanis jelenti annak az elfogadását, hogy még sok minden van, amit meg kell tanulnunk, törekednünk kell a tanulásra, ki kell lépnünk önmagunkból és engednünk, hogy a másik oda belépjen. Szakítanunk kell a narcizmussal, amely jelen van mindegyikünkben és arra ösztönöz, hogy önmagunkba zárkózzunk az önelégültség rossz tudatával. Ez a rossz tudat ürességet takar. Ha hiányzik a hallgatás, az emberi szó megfakul és többé nincs már jelentése. Sajnos, sokan képtelenek a hallgatásra, s ez rendszerint azért van, mert kevés a mondanivalójuk.

Ha egy bizonyos kereszténységnek nincs hitele a modern világban, ez nem azért van, mert keveset beszélt, hanem sokkal inkább, mert keveset hallgatott.”

Albert Dondeyne: *La foi écoute le monde.*

(Paris, Ed. Universitaires, 1964. 13 p.)

E rovatunkban a 2. vatikáni zsinatot megelőző és a zsinat eredményeit bemutató teológiának, továbbá napjaink teológiai törekvéseinek főbb témáit kívánjuk ismertetni. Válogatásunkban oly anyagot igyekszünk olvasóink elé tárni, mely nem a szakemberek elvont vitáit, hanem napjaink hitéletének mozgató, serkentő problémáit mutatja be. Napjaink egyházi tudományosságának és életének legfontosabb témáit korunk jelentősebb teológusainak írásaiból vett szemelvényekkel kívánjuk majd ismertetni.

Szerkesztőség

Új tájékozódás a keresztyén magatartásban

Rovatunk bevezető helyén Edward Schillebeeckx-nek, a nijmegeni egyetem dogmatika tanárának egyik írását kívánjuk főbb gondolataiban ismertetni. A szerző nagynevű teológus, aki a vatikáni zsinatot előkészítő és a zsinat utáni teológusok között is jelentős szerepet játszik. Az itt következő gondolatok kellőképpen érzékeltetik, mily „légkörben” erett meg az idő, hogy XXIII. János pápa a zsinatot összehívhassa. (Forrás: Tijdschrift voor geestelijk leven, 1958. 4. es Supplément de la Vie spirituelle, 1959. 5-9.)

Aki napjaink vallási életét kellőképp meg akarja ismerni és mindennek előtt meg is kívánja érteni, előbb kissé vissza kell pillantania az elmúlt néhány évszázadra. Korunk hitélete és „modern” vallásossága kétségtelenül bizonyos ellenhatásnak eredménye. Ez a reakció előbb ösztönösen, majd mind tudatosabban kezdett az individualista, „jámborkodó”, moralizáló és polgári vallásosság ellen fordulni.

A 18. és 19. század körülményeinek kényszerítő hatása alatt az egyház a hit-tartalomnak mindinkább azon vonatkozásai felé fordult, melyekről a reformáció másképp tanított, melyeket másképpen látott. Így például a protestáns ál-

lítással szemben, mely az egyháznak üdvösségrendi „intézmény-jellegét” tagadta, az egyházi tanítóhivatal mindjobban a hierarchikus vonatkozásokat, tartalmat emelte ki. Ennek nyomán – érthetően – hamarosan elhalványult, majd egészen háttérbe szorult az egyház lényegét jelentő kegyelmi-közösségnek, a Krisztus-közösségnek hangsúlyozása. Ugyanígy hamarosan homály fedte a világi hívők fontos szerepét és helyét az egyház életében.

A protestáns tanítás nagy súlyt helyezett a szubjektív vallási élményre. Ellenhatásképp az egyház mindjobban hangoztatta a szentségi életnek objektív értékét és jellegét. E túlzó hangsúly nyomán a hívő nép a szentségekben már nem annyira a Krisztussal való személyes találkozást kereste s a szentségeknek lassan szinte fizikai automatizmus-jelleget tulajdonított.

Mindjobban lazult a vallásos kelettel való kapcsolat. Az ökumenikus tudat kezdett mindinkább elhalni az egyházban. Az egyház „tipikusan” nyugati egyházzá vált.

Az individualizmus és a polgári szemlélet az utolsó két évszázad egyházi életére mindjobban rányomta bélyegét. A vallás a „jobb polgári körök” illedelmes magatartásává vált.

Érthető, hogy ilyen atmoszférában sem az ökumenikus, sem a liturgikus törekvé-

sek számára nem akadt hely. A biblia „tabuvá” lett még az egyház kezében és életében is. A missziós lendület szintén alábbhagyott, a tanúságtétel jelentősége mind kisebb lett és a közösségről, közösségi életéről alig esett már szó.

Ily félrecsúszás után már-már elképzelhetetlenné vált még a legbuzgóbbak szemében is, hogy az egyházi élet megújuljon, a hívők vallásos szemléletmódja megváltozzék. Tudjuk, mégsem így történt. S a valóság az, hogy a ma mindjobban kivirágzó megújulás csírájában már ott élt a „deformált” egyházi életben. Hogy duzzadó létté válják, ahhoz belső és külső tényezők, körülmények járultak hozzá.

Elsőként tán a két világháború nyomán megerősödő nagy szellemi világháramlatot, az új egzisztenciális tapasztalás nyomán támadó szellemi klímát említhetjük. Ennek az új szellemnek két – egyházon kívüli – bemutatója a 20. században megerősödő *marxizmus* és az ugyancsak századunkban mindjobban tért hódító *egzisztencializmus*. Új vagy elfeledett és újonnan „felfedezett” gondolatok kerülnek középpontba. Ezek közé kell sorolnunk pl. a világban való élet, az emberekért vállalt munka jelentőségének hangsúlyozását, a személyes találkozás értékének kiemelését, az ember helyzetét mind mélyebben felmérni kívánó törekvést, az evilági feladatok elméleti és gyakorlati vizsgálatát stb.

Korunk embere lassan a *keresztény hívő szemléletben* is, a vallási tapasztalásban is új *egzisztenciális bázist* kezdett felfedezni. Szinte csodálatosnak mondható, hogy épp a „régiehez” való visszanyúlás, a bibliával való mind intenzívebb kapcsolat és az egyházatyák tanulmányozása mutatta meg a hívők számára az utat a „modern” gondolatokkal való reális kontaktus felvételéhez. A bibliai és patrisztikus gondolatvilágot ugyanis át- meg át- járja az *üdvösségtörténeti szemlélet*. Ez a szemlélet – a hagyományos antik-nyugati gondolkodásmóddal ellentétben – nem annyira az elvont „lényeg” felé, mint inkább a konkrét-egzisztenciális

üdvösségre veti tekintetét. Ez a szemlélet tükröződik a „modern” liturgikus, ökumenikus és biblikus „mozgalmakban”, a missziós és tanúságtévké egyházzól vallott hitben.

E hitből fakadó szemléletben újra intím, egzisztenciális találkozásra törekszik a „vallásos” ember Istenével s ugyancsak ily egzisztenciális felelősséggel fordul az ember, az élet, a világ értékei, az evilági feladatok felé is.

A vallás így lassan „elhal”, ti. a formalisztikus-polgári „vallásosság”. Ugyanakkor fokozott éberséggel kezdünk figyelni a korszerűségekre, nem röstellve egyenesen visszautasítani számos régi konvencionális gyakorlatot, lélektelenné merevedett szokást.

A „polgári” vallásosságból eltűnhetett bár a lélekből az Isten iránti fogékony-ság, kihalhatott a vallásos „érzék” – mégsem merre kifelé ezt senki sem felmutatni. A vallási praxisra egyszerűen „szükség” volt, mivel a szociális környezet „keresztény” volt. – Manapság már nem így van. A vallásosság, a vallási praxis feltétlenül *személyes döntésből* fakad, bátor állásfoglalást igényel. S ez a vallásosság sokkalta erőteljesebb, sugárzó ereje nagyobb, mint bármimű régi „rutin-vallásosságé” volt.

Az esendő, a *bűnös ember* is sokkal nagyobb megértést talál ebben az „új” vallásosságban, a hívő valóságérzék előtt. Amíg pl. régi időkben egy megesett lány a vallás „szférájában”, egy „vallásos” ember szemében egyszerűen „tabu” volt, sőt kiközösített és megvetett lény – a hívő ember Krisztus bűnbocsátó szemével igyekszik az ilyenre is nézni. Nem „leereszkedő”, hanem őszinte szeretettel kívánja az ilyent is felkarolni. Sőt, olykor már-már túlzásba is visszük a dolgot és bizonyos bűn-misztikának leszünk áldozatává. Hajlamosak vagyunk olykor úgy vélekedni – s ez feltétlenül téves –, hogy komoly, élményszerű vallásosságra a „bűn mélységei” nélkül nem is lehet szert tenni.

E hívő valóságérzék finom érzékkel figyel az ember *egzisztenciális tebetet-*

lenségére is. Az élet bizonytalanságának számbavétele a vallás világában is jelentkezik. S ez épp az erősebb hit, a bizakodóbb reménynek következménye. Az Istenre való hagyatkozás, a benne való abszolút megnyugvás nem adhat ugyan „polgári” biztonságérzetet. Viszont mégis őseredeti bibliás magatartás ez, mely remélni tud és akar az emberi reménytelenség ellenére is.

Megváltozik viszonyunk a *másik ember felé* is. A régi tartózkodást sokkal nagyobb feltártság, nyíltság kezdi felváltani. A hívő ember valóságérzéke tudatosan kezdi keresni az emberi találkozás és a párbeszéd lehetőségét. E találkozás szelleme élteti mindinkább papok és világi hívek, az egyes vallások tagjai között jelentkező kapcsolat-teremtést. Ugyanígy fordulunk egészen más szemléletű, felfogást valló emberek felé is. Sőt, szinte az a helyzet, hogy a másképp gondolkodók felé nyitabbak kezdünk lenni, azokat jobban meg kívánjuk érteni, mint saját hit-testvéreinket. Ez utóbbiakat gyakran kritikusan bíráljuk felül, mint a kívülállókat.

Mindehhez még hozzászámíthatjuk azt a körülményt, hogy a *modern pszichológia* a vallásos életnek és élményeknek bizonyos területeit könyörtelenül leleplezte és ma már – józan belátással – a régi „hivatalos vallásosság” nem egy formáját mint „ál-vallásosságot” tartjuk nyilván.

Röviden: mindenütt és mindenben a valódi, a hívő valóság szemléletből fakadó vallásosságot akarjuk megragadni. Mind erőteljesebben fordulunk az üdvösségünkről szóló kinyilatkoztatás mondani-valója felé. Joggal beszélhetünk ezért „modern” vallásos érzékről, hívő valóság szemléletről.

Bármennyire is tölt el azonban jóleső örömmel ez a „modern” vallási megújulás, nem hallgathatjuk el, hogy minden értéke mellett magában hordja – mint annak idején az ellenreformációs törekvésekben – az *egyoldalúság csíráját*. Sok mindentről kezdünk oly kizárólagossággal beszélni, hogy lassan bizonyos dolgo-

kat, igazságokat agyonhallgatunk. Kétségtelen ugyan, hogy számos mai keresztény nem érzi jól magát a régies atmoszférában. Számos – kiváltképp fiatal ember – vesztíti el ezért lassan és csendben hitét. Számos régi „forma” összeegyeztethetetlen sokak számára az élet valóságával. S mivel azokban mutatták be nekik a kereszténységet – a lényegesnek – az egésznek fordítanak hátat. – Ilyen körülmények között mérhetetlenül fontos a *lényegest és változhatatlant* minél világosabban feltárni, *a maga teljességében bemutatni*. Igaz és szükséges, hogy a keresztény életet meg kell tisztítani mindattól, ami napjainkban még mindig a túlhaladott és deformált vallási szemlélet maradványaként él közöttünk. Mindezt azonban úgy kell elvégeznünk, hogy a valóban keresztény voltunkhoz, hitünkhöz tartozó, mindezt jelentő igazságok ne essenek e tisztogató akció áldozatává.

A már eddig is tapasztalható eredmények hosszas fáradozás gyümölcszeként kezdenek mindinkább beérni. Nem téveszthetjük azonban soha szem elől, hogy a kereszténység időtálló értékeit nem valami „ellen” kell megfogalmazni és nem is egyetlen kor teológiájából (pl. a középkoréból) kell kiolvasni. Az *egész dogmát*, azaz *a keresztény tanítás és élet szintézisét*, teljességét kell a hívek elé tárni. Ezt igényli napjaink modern emberének valóság szemlélete. E szintézisnek nem tesznek jó szolgálatot az egyoldalú állásfoglalások. Kell tudnunk az újból „márkolni”, de úgy, hogy semmi ne hulljon ki a régi, időtálló értékekből kezünk közül. És ezt a munkát csakis úgy végezhetjük el, ha szemünk előtt tartjuk az egyház egész tradícióját és az egyházi tanítóhivatalnak vezetőszerepét.

*

Isten, az ember nagy ügye

Egy esztendeje jelent meg és rövid idő alatt harmadik kiadása előtt áll a neves protestáns teológusnak, Heinz Zabrnitnak könyve: *Die Sache mit Gott* (Mün-

chen, 1967). A több mint ötszáz oldalas írás azt kívánja bemutatni – természetesen a protestáns teológia tükrében –, hogy századunkban az istenfogalom mily nagy tisztulási folyamaton ment keresztül. E folyamat eredményeként Isten az ember számára ismét „ügy” lett. Nem csupán a hívő keresztény vagy épp zsidó vallású ember számára, hanem az ember, a kérdező és Isten jelentkezését meghaladni képes ember számára.

Zabrnt művének bevezetőjében rámutat arra, hogy nevezzük bár korunkat a „világháborúk korszakának”, a „biztonságos élet utolsó szakaszának”, a „félelem korának” vagy épp az „újkor végének” – mindenképpen azt akarjuk érzékelteni, hogy egy bizonyos krízis marká szorít mindannyiunkat. Külső katasztrófának nemcsak emléke kísért, hanem ezeknek jelenléte is háborgat mindannyiunkat. S e krízis vajúdásai közt az *Isten után való kérdezés*, kétkedő-gyötörődő kérdések nem épp az utolsó helyet foglalják el a ma emberének életében.

Zabrnt Dosztojevszkij „Démonok” c. írását idézi. „Hagyjuk ezt – mondja abban Zsatoff –, erről majd később... most a legfőbb dologról beszéljünk: van-e egyáltalán Isten vagy nincsen; s mit kell az embernek tennie, ha nincs; egyáltalán, élhet-e az ember Isten nélkül?” – Pontosan ez a hely a regényben az – folytatja most már Zahrnt –, amely a jelen szituációt is jellemzi. Mert nem a hitet érintő ilyen vagy olyan témáról van szó, mint pl. a szüzi születés, az istenfiúság vagy a mennybemenetel kérdése. Nem, hanem az egészségről, mindenről, a „legfőbb dologról”: ez pedig „ügyünk Istennel”. S csak is és annyiban lehet minden „egyébről” szó, amennyiben az Isten ügyéről és ezzel minden egyes ember ügyéről esik szó.

Más szavakkal, de tartalmában hasonlóan nyilatkozott Josef Ratzinger, a tübingeni dogmatika-professzor az 1966-os római teológiai kongresszus kapcsán. Az egyik kongresszusi nap estéjén szűkebb körű kerekasztal-konferenciát tartottak. Ezen Ratzinger a zsinat utáni teológia legégetőbb problémájáról beszélt. S ezt

az *Isten-problémában* jelölte meg. Hangsúlyozta, hogy a zsinat nyomán egy bizonyos ekkleziológiai fellendülés várható és ez szükséges is volt. Mindazonáltal – mondotta – jelenleg máris bizonyos ekkleziológiai telítettség következett be. Viszont fel kell figyelniünk és nagyobb súlyt kell fordítanunk az Isten-probléma tárgyalására. Teológiánknak most feltétlenül ez áll központjában. Ez a kérdés áll előtérben még korunk krisztológiai beállítottságú teológiájában is. A modern ember tudatában ugyanis az Isten lassan eltűnik („meghal”). Ha pedig így van, akkor szükségszerűen kiürül az „istenember” fogalom is, mivel a megtestesülés centrális misztériuma helyett csak a „liberális Jézus-kép” áll újra előttünk. Így lassan az „ember-Jézus”, a „testvér” csakis egy közülünk. Ha a modern teológia valóban elérkeznék az „Isten haláláig”, akkor abban már csakis egy evilági értelmű „krisztológiai humanizmus” számára marad hely.

Kétség sem férhet hozzá, hogy az említett két neves teológus a jelen vallási és teológiai élet problémáinak gyökerére mutatott rá. S ahhoz sem férhet kétség, hogy itt nem csupán a katolikus, hanem éppúgy a protestáns, zsidó vagy épp mohamedán ember hitének alapproblémájáról van szó.

Érthető tehát, hogy amidőn napjaink hívő gondolkodóinak írásait forgatjuk, újra és újra az „Isten ügyével”, a „legfontosabb dologgal”, az Isten-problémával találkozunk. A nagytekintélyű zsidó vallásbölcse, Martin Buber például (főképp a „Die Gottesfinsternis”, „Das Problem des Menschen” és az „Ich und Du” műveiben, melyek mindegyike számos kiadást ért meg) a *személyes „én-te kapcsolat”* kidomborításában látja az Isten-problémának gyökerét és egyben megoldását is. Az ember ugyanis mint kérdező, mint halló lény éli át saját egzisztenciáját. Kérdéseivel elsősorban az emberi „te”, az embertárs felé fordul. S kétségtelen, hogy a „másik ember” számos problémájára képes a megfelelő választ is megadni. De az is csak hallgatásba tud burkolózni, amidőn valaki a

döntő kérdést teszi fel. Az emberi egzisztenciának gyökeréig lehatoló válasz – vallja Buber – csakis egy magasabb lény, az „abszolút Te” felől érkezet. Így kerül a kérdező ember a legszemélyesebb kapcsolatba a sorsdöntő választókat adó Istennel. S mindez mindig csak is azért lehetséges, mivel előbb mindig maga az Isten jelentkezik intim-szféránkban kérdésével. Azzal a kérdéssel, mely egyben felszólítás is: Hol vagy, te ember? Mi vagy, te ember? – Az ember Isten után kell, hogy kérdezzen, mivel az „abszolút Te” maga kérdező, tesz fel sorsdöntő kérdéseket teremtményében. S oly kérdésekkel jelentkezik, amelyekre választ kell adni.

Abban a bizonyos „semleges világban” (Es-Welt) „bizonyítékok” szólnak az Istenről. Az én-te világában Isten és ember beszélgető, kérdező és választ adó partner. E kapcsolatban az Isten az abszolút ajándékozó és az ember a befogadó. Nem valamilyen „tartalmat”, hanem elsősorban személyes találkozást jelent Istennek és embernek ez az „én-te” kapcsolata. Az ember ne „foglalkozzék” Istennel. Ha ezt teszi, már nem az élő Isten, hanem csupán egy sápadt fogalom felé fordul.

S bármennyire „kérdező lény” az ember, kérdéseivel mégis – úgy tűnik – gyakran egyedül marad. Mert az Isten hallgat. De valóban így van? – kérdezi Buber. A ma emberének tán kissé jobban meg kellene vizsgálni, hogy nem ő maga vált-e süketté? Nem önmagát teteti csupán? Nem „akar”-e süket maradni? Mert mást jelent az, hogy „Isten nem létezik” és egészen mást, hogy „az ember nem hallja Isten szavát”. Esetleg nem is figyel rá. A zaj elvonja a hallgatás csendjétől, elvonja Isten szavától. Erre az alternatívára ma mindjobban kezd a hívő ember felfigyelni. Olykor tán még a nem-hívő előtt is felülrik a gondolat, hogy voltaképpen süket „akar” maradni. Ezért figyelmeztet Schalom Ben-Chorin, Buber kiváló tanítványa: Az istenhit nem kellemes pihenőpárna, hanem a lélek nagy ügye, mi több, merészsége. A Hang ma is kérdező: Ajjekka? Hol vagy Ádám,

hol vagy ember?! Jól ismert hangja ez az Ismeretlennek és „utóler”, ha előbb nem is, utolsó órákon (Der unbekannte Gott, Mainz 1967).

Az aggastyán Buber igen „modern” hangot üt meg, amidőn lázadzik Istennek fogalom-má-degradálása ellen. Tán még élesebben szól, mint annak idején Pascal vagy Newman tette. Amit e vonatkozásban elmond, feltétlenül helyes is. De mint oly sok bölcs figyelmeztetést, ezt sem lehet abszolutizálni. A „filozófusok Istene” valóban nem az élő hitnek, a Bibliának élő Istene. Az „istenbizonyítás valóban nem képes – mint Newman oly meggyőzően mondja – a szívet felmelegíteni. De azért e téren sem szabad túlzásba esni. A „sápadt” istenérveknek is megvan a maguk értéke. A helyes mértékre hívja fel e téren a figyelmet Gottlieb Söbngen, a neves müncheni professzor. „Nem lehet az istenbizonyítástól túl sokat várni. Nem lehet magától a bizonyítéktól várni azt, amit kizárólag csakis a bizonyított képes megadni. Semmiféle bizonyító érvelésnek nem kell érzelmeket felmelegítenie, nem kell vigasztalnia és nem kell „épületesnek” lennie. Sőt, abban a pillanatban gyanússá válnék egy érv vagy bizonyíték, ha az értelem helyett a szívhez fordulna”. (Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis, Münster, 1958.) Ezért mondhatja E. Jünger: „A megismerőképeség vezetett a teológiához. Be kellett előbb önmagam számára bizonyítanom Isten létezését, mielőtt újra hittem volna benne. Más szóval: ugyanazon az úton kellett visszamennem hozzá, amelyen elhagytam őt” (Strahlungen, Stuttgart, 1949). Az osztatlan emberben „a romlatlan értelem filozófiája épp úgy Istenhez vezethet, mint a tiszta szívnek bölcsessége. Végül is a kegyelem teheti csak teljessé azt, amit az ember igazságkeresése elkezdett (J. Hirschberger: Der Gott der Philosophen. in: Gott heute. Mainz, 1967).

Sokat foglalkozott műveiben a nagynevű protestáns teológus, Paul Tillich is az Isten-problémával. A nemrég elhunyt tudós gondolatvilágában az „Isten ügye”

Jézusban, a Megváltóban nyeri feloldását. Krisztusban Isten személyesen találkozik az emberrel. Tillich szerint elképzelhetetlen, hogy Istenről reális fogalmunk, „képünk” legyen. És épp ezért az is lehetetlen, hogy Isten (a valóban Isten) valamiféle fantázia, „beképzelés” szülötte legyen. Az ember ugyan „szükséghelyzetében” Istenről képekben és szimbólumokban kénytelen szólni. Ezek azonban soha nem merítik ki minden lét alapját, magát a Létet. Sajnálatos, hogy a szokásos és „elkoptatott” theizmus Istent valamiféle „égi”, tökéletes lényvé formálta, olyanná, aki a világ és emberiség fölött „trónol”. Az ateizmus ezért méltán tiltakozik az *ilyesfajta* legfőbb létező ellen (Systematische Theologie I.).

Tillich öntudattal vallja önmagát az apostolok, mártírok azon utódjának, akik egész életükben küzdöttek az „emberképre szabott” „isten” ellen. S amidőn ősi paradoxonos kifejezéssel az „istenfölötti Istenről” szól, ugyanazt kívánja kifejezni, mint az ősegyháznak hívei, mint az egyházatyák is mondani akartak. Ezek is küzdöttek az emberképű istenek ellen, őket – saját korukban – épp ezért tartották „ateistáknak”, az „istenek” tagadójának.

Tillich nagyon világosan látta korunk emberének „nagy ügyét”, az istenproblémát. Írásaiban végigvonul az igaz „ügyért” való küzdelem gondolata. Az emberképre szabott „istent” akarta mindenáron detronizálni, hogy helyébe az igaz, az élő Istent helyezhesse. Sajnos, tanítványai félreismerték mesterük nemes törekvéseit. *Altizer, Hamilton, Vabianian* és mások – a vulgarizáló sajtó segítségével – életre hívták az „Isten halott”-teológiát és mozgalmat. Maga a mester, Tillich, néhány héttel halála előtt megdöbbenve mondotta: „Ez már túl messze megy”. És minden bizonnyal igaza is volt. Egy azonban kétségtelen: még az „Isten-halott-teológia”, a „keresztény ateizmus” szószólói sem tudnak mást tenni, mint tovább tusakodni. Úgy, mint Jákob tette az angyallal – küzködnek ők is Istenükkel. Mint Jákob, ők is oly erő-

sek akarnak lenni, hogy „kierőszakolhassák” az Isten áldását.

„Isten ügyével” napjainkban számos kiváló katolikus teológus is foglalkozik. Napjaink „modern” gondolkodása általában az ő szemléletükben is megnyilatkozik. Nem annyira a „bizonyított”, mint a „mindig nagyobb”, az ember számára valóságos, de „felfoghatatlan” Istenről szólnak. A számos „nagy név” helyett most egy kevésbé ismert „teológának” gondolataiból idézünk. A női léleknek inkább intuitív és szubjektív szemléletére utal már a vonatkozó tanulmányunk címe is: *Mein Gott – Az én Istenem.* (A „Gott heute” c. tanulmánykötetben – Mainz, 1967). Vilma *Strum*-nak, e tanulmány szerzőjének „kézvezetője” az Isten felé vezető felfedező úton *Teilhard de Chardin*, „Téziseiben” az Isten szó többnyire csak indirekt módon szerepel. Mindig az eljövendő teljesség, a most még rejtőző, háttérben működő Valóság áll szeme előtt. Az az Isten, aki itt a földön az embertestvériség valóságban nyilatkoztatja ki nap mint nap önmagát. Anélkül, hogy itt, a földön szemtől szembe találkozhatnánk ezzel az Istennel, elérhetem őt – mert ő maga mondotta, hogy így van – a legkisebb embertestvérben is. A szomorúnak vigasztalásában, az éhezőnek a falat kenyér nyújtásában. Ha kinyújtom utána kezemet, az üresbe markolok – és mégis: a világ valóságában, az embertestvérben egyre közelebb kerülhetek őhozzá. Amíg itt a földön élek, a világon „kívül” lehetetlen kapcsolatot teremtenem övele. Mert szemem ugyan „felemelhetem” hozzá, de józan „modern” gondolkodásomban tudom, hogy a földgömbön nincs „fönn és lenn”. Isten nincs sem a csillagok fölött, sem alatt. Nincs számomra a „túlvilágon” sem, mert számomra csak ez a világ van. Nincs itten, vagy ottan – de *velünk van, nálunk van*, számunkra létezik. S a felé vezető út akkor járható számomra, ha együtt-vagyok, együtt-megyek, együtt-teszek embertestvéreimmel. Bűnössé válok és elszakadok tőle, ha lustaságból magamra maradok, ha kivonom magam

az emberközösségből, ha nem gyakorlom a szeretet cselekedeteit. Úgy leszek tökéletes, ha együtt működöm Vele a világ üdvéért, az emberek üdvösségéért. Hiszem, hogy testemet és az én világomat magához emeli a beteljesülés óráján. Éjjel tán rettegek, hogy mindennek vége csak a koporsó, sírgödör és enyészet. De nappal, ha a csodás világot látom, ha mindenek között újra csak felfedezem magam és őt, akkor öröm fog el. Mert tudom, hogy Benne élünk, vagyunk, mozgunk, hogy Belőle soha ki nem szakadhatunk. – Tán nem túlzás, ha Vilma Strumnak „modernségét”, gondolatainak a ma emberét megragadni képes „eredetiségét” Szent Pálnak areopaguszi beszédéhez viszonyítjuk. Pál ott és akkor szintén „modernül” beszélt arról az Istenről, „aki nincs messze egyikünkötől sem. Benne élünk, mozgunk és vagyunk”. (Apcs. 17, 17–8.)

Napjaink józan gondolkodását figyelembe véve, csak örülni tudunk annak, hogy Isten ma elsősorban nem esztétikai „tárgy”, nem himnuszköltészet ihletője. Napjaink szellemi klímájában oly szelek fújdognak, melyek korunk emberének józanságát tiszteletben tartják. S ezért van nyilvánvalóan az is, hogy Isten „ügyünk” lett, a „legfontosabb dolog”, „melyről” világszerte többet szólnak, mint valaha (még ha más-más „előjellel” is.) A „theologia negativa” mindig pozitív állítások sorozatát is jelentette. S e „nemtudás” pozitívuma Istennel kapcsolatban sokkalta több, mint a megmagyarázhatatlan jelenségek, események láttán a „hézagpótló” Istent emlegetni. E „nemtudás” sokkal biztosabb és több tudást jelent, mint megannyi jószándékú „jámbor” szöveg. Végre eljutottunk oda, hogy Isten nem egy szillogizmusnak, nem egy bizonyítási folyamatnak, nem valamiféle vizsgálódásnak végkövetkeztetése, „tárgya”, hanem a bevallottan a felfoghatatlan, a „mindig nagyobb Isten”.

Immár fél évezrede, hogy *Nicolaus Cusanus* († 1464) az „Isten kereséséről” kis könyvét megírta. S már ő is világosan és „modern” gondolkodó módján tudta,

hogy az „elrejtett Istent” sokféleképp meg lehet nevezni. Semmiféle fogalom és emberi tudás nem képes ugyan őt „befogni”, mégis minden emberi beszéd, az egész élet felé kérdez, róla beszél. S ha így van, akkor nem szabad megijednünk még az ilyen „ultramodernként” ható kijelentésektől sem – amilyen például Kurt *Flasch*-nál, a fiatal filozófusnál és nyelvésznel olvasható –, hogy ti. „az ember Isten mértéke”. Bár modern köntösben, de az ilyen szavakban is régi idők bölcséinek tanítása jelentkezik. A teremtett ember ugyanis teremtő gondolatokban fordul ma is a „legfontosabb dolog”, az Isten és saját „ügye” felé. Az emberkép örök időkre Isten képmását tükrözi. Igaz – írja *Ladislav Boros* (Gott – unsere Zukunft, in: Gott heute, Mainz, 1967) – az ember ma inkább önmaga arcát fürkészi. De még így sem szakadhat el az ősmintától és a „legtökéletesebb képtől”, Jézus Krisztustól. Attól, „aki a láthatatlan Isten képmása” (Kol. 1, 15) és – miként a 2. *Vatikáni Zsinat* fogalmazza – „aki egyben a legtökéletesebb ember, aki Ádám fiainak visszaadta az istenképiséget” (Gaudium et spes 22).

Norbert *Kutschki*, a „Gott heute” c. kötet szerkesztője előszavában így eszmélkedik: Isten ma? Kis igénytelen szó – Isten –, mely tán semmit sem mond az egyik, és nagy fontosságú, szent a másik ember számára. Régi „bútordarab” a polgári személytelen vallásosság és az élet értelme a személyesen megérintett ember szemében. Az egyik ember számára nyugtalanító, idegesítő gondolatokat támaszt, a másik viszont végtelen harmóniát hall kicsendülni az igénytelen kis szó hallatára. – Bármiként is van: probléma, „ügy” az emberek számára. Tán jobban, mint valaha. Hiszen – ha a közömbösöknek langyos taborát leszámítjuk – vele foglalkoznak hívők és nem hívők milliói.

Már az ószövetségi Zsoltáros is felszólította a hívőket: „Új dalt énekeljete az Úrnak”. S szava érvényes minden időben. Ezért akar korunk teológiája is „új dalt” énekelni, új módon Istenről szólni.

Kortársak kérdéseire keres választ akkor, amidőn tapogatózó kísérleteket tesz, hogy „modernül”, korszerűen, érthetőbben szóljon Istenről. Arról, akiről egyszer s mindenkorra tudja, hogy kimeríthetetlen, hogy a „mindig nagyobb Isten”. S azt is tudja ez a kereső „modern” teológia, hogy válasza nem lesz végleges. Mert – mint *Zabrnt* könyve végén írja – a teológus jól tudja, hogy csak az evangélium örökgyermeke, a teológia mindig az időnek gyermeke. Az Istenről beszél mindig s eközben oly dómot épít, mely soha nem készülhet el teljesen. Nem is szabad elkészülnie. Mert Istent sem templomba, sem teológiai rendszerbe nem lehet bezárni. „Isten nem kézzel épített templomokban lakozik” (Apcs. 17, 14). „A teológia diplomája – mint W. v. Loewenich

mondja – nyitva marad, mert beletekint az égbe.”

Emberek és korok változnak, s mégis, minden időben a bűnös, véges, kétkedő, halandó ember újra és újra beszél az ősi témáról, a „legfontosabb dologról”, nagy „ügyéről”, Istenről. Egyszer állít, más-kor tagad vele kapcsolatban. Nagyot és merészet akar és szájával, tollával újra csak hibázik. De ez az egyetlen út, mely elől az ember ki nem térhet, mert számára „ügy” az Isten. Az az Isten, aki elnéző jóságával és kegyelmével teszi jóvá, javítgatja újra és újra, amit az ember elront. Istennek még teológiánkat is meg kell bocsátania – ez *Zabrnt* utolsó mondata – tán semmit inkább, mint épp teológiánkat.

nr.

Miért van szükség a liturgia reformjára?

Miért kell a reform? Mert a legszentebbe is belekerült az emberi elem. Az egyház egész történelme mutatja, mennyi emberi rakódik le szükségképpen az isteni alapításra. Apostolai is gyarlók voltak, bizonyítja az evangélium; az apostolutódok ebben is követték őket: mennyi habozás, határozatlanság, maradiság és kicsinyesség a jó szándék mellett! Mennyi nagyon is emberi vonás, türelmetlenség a papok között! S a hívők hányszor különböznek előnyösen a nem hívőktől? És így van a dolog a liturgiával is: a középkor végére tele lett elavult rítusok halmozásával, a legnagyobb összevisszasággal. S végül helyenként teljes anarchia uralkodott, úgyhogy a Tridentinumnak az „abusus circa Missam”-mal kellett foglalkoznia. Reformja akkor szükségképpen tökéletes uniformizálást írt elő, részletre menő egységes liturgiát, kizárólagosan a latin nyelvet. Azóta azonban négyszáz év pergett le az idő folyásán.

Az imádság szárnyalása helyett a szárnyak megnyesése történt egyes rubrikák, a mindent centiméterre kiszabó törekvések által; mindent körülhatárolt a betűk tengere; a breviárium, misszálé, rituálé keveset hágy az emberi kezdeményezésnek, a személyes áhítatnak.

Persze, nem szabad feledni, nem lehetünk meg emberi elemek nélkül. Pál apostol képe szerint az egyház Krisztusnak a teste. Minthogy Krisztus Isten-ember, ezért szükségképpen emberi elem is van az egyházban. Az isteni mellett kell emberinek is lennie. Ezért kell szavaknak lenniük a liturgiában, nem elégedhetünk meg csupán a „kimondhatatlan sóhajtásokkal”, és ha közösen imádjuk Istent, rendnek kell lennie, ágyat kell ásni az áhítat rohanó sodrának; formák kellene, amelyekbe beleöntjük az egyház szerelmét Krisztus iránt. Ne feledjük, maga Krisztus talált ki formákat Isten szeretetének átadására, ő maga rögzítette le a közöttünk megjelenő áldozati és személyes valóságának formáit az eucharisztikus áldozatban. Vizet, olajat, kenyeret és bort, meg az emberi gesztusok formáit mozgósította, hogy a szakramentumokban életének bőségét adhassa át az embereknek.

Nem tagadható: mindez igaz, és ugyanígy igaz az is, hogy a termő mag mellett konkoly is sarjad, az idők folyamán gyom is akad. Így van ez a liturgiában is: észre kell venni, hogy az idő nem egy forma mellett már elment; van olyan, ami már nem érthető, és nem is érdemes időt tölteni azzal, hogy megmagyarázzunk egy-egy olyan formát, amelynek egyedüli létjogosultsága az volt, hogy megmagyarázzon valamit. Nem szabad tehát az időhöz kötött elemet abszolutizálni, ez emberi elemet az isteni elem örökkévalóságával felruházni.

Részlet *Joseph Gélinau: Die Reform der Liturgie* c. írásából (in: Wort und Wahrheit, 1964. März, 169–183.)

MEDITÁCIÓ

NAGY ÁRPÁD

AZ EMBERI SORS HÚSVÉT FÉNYÉBEN

A születés pillanatában valamennyien vereséget szenvedtünk és van-e olyan győzelem, amely felejteti velünk ezt a fájdalmat? Rákényszerültünk egy egészen személyes vállalkozásra, amely számunkra egyetlen, soha meg nem ismétlődő, minden más feladatunkat megelőző és túlnövő vállalkozás. Mindezt úgy kaptuk, hogy elemi emberi jogunkkal: a megfontolt szabad választással sem élhetünk. Senki nem kérdezett meg arról – ami pedig elsősorban bennünket érdekel –, hogy *akarjuk-e a létet vagy sem?! Ez súlyos személyes sérelem. Éppen abban nem lehettünk emberek – ami miatt emberek vagyunk. A tényt súlyosbítja, hogy életünkhöz megkaptuk a halált. Így az élet egyetlen vonatkozásában sem lehet egyértelműen jó – mert legalább annyira rossz is. Ezért az élet, mint adottság – a halálra-rendeltség miatt – nem indokolja magát. Már önmagában külső döntést igényel. Ezért mondja Camus, hogy „... csak egy komoly filozófiai probléma van s ez az öngyilkosság. Ítéletet mondani arról, hogy az életet érdemes-e vagy nem érdemes élni...” [1]*

Egyszerű üzletkötésnél jogunk van tudni, mit kapunk pénzünkért. Minél értékeesebb, amit adunk, annál fontosabb tudni, hogy mit kapunk érte. Emberi életünk pedig olyan, hogy a folyamatosan élénk álló „holnap” mindenünket magának követeli, de előre nem mondja meg, mit ad érte cserébe. Nem választhattunk az indulásnál, s ezt a hátrányt mint terhet, mindvégig magunkkal hordjuk, mert a „holnap” *mindig döntésünk nélkül áll elénk.* Ez a kiszolgáltatottság nyomasztó lehet.

Az ember minden szellemi és anyagi, egyéni és közösségi tevékenységét be lehet állítani ebbe a nézőpontba: „tájékozódás, megismerés és birtoklás a biztonság érdekében.” Ismeretszerzésünk a tudomány bármely területén, az anyagi javak birtokbavétele, a helyhez a közösséghez-tartozás alapvető igénye, a hagyományörzés ősi ösztöne mind arra mutat, hogy a kiszolgáltatottság elleni küzdelem központi, sőt létkérdés az ember életében. A halál egyre erőteljesebb életet követel tőlünk. Egész életünkkel és minden erőnkkel azon fáradozunk, hogy megszüntessük kiszolgáltatottságunkat, ennek ellenére a „holnap rejtélye” *állandóan ott lebeg felettünk,* hogy a halál „sötét holnapjában” egészen eltüntessen minket. Ez a félelmes ellentmondás megoldást követel tőlünk. A halálra, felbomlásra, a megsemmisülésre irányuló élet – mint egyetemes adottság – minden emberi öntudat belső nyugtalan-ságának és kielégíthetlenségének forrása. Ezt az élményt fogalmazza meg Camus *Caligulájában:* „Most tudom, a világ így ahogy van – elviselhetetlen. Szükségem van a holdra, vagy a boldogságra, vagy a halhatatlanságra, valamire, ami talán örültség – de nem erről a világról való.” [2]

A kínálkozó megoldások közül *humánus az, amit a marxisták ajánlanak.* Az egyén a halál kényszere elől meneküljön a közösség, a társadalom irányába. Itt *Gardavsky* előadására gondolok, aki ezt írta: „Magam az örökkévalóság reménye nélkül, a halálnak kiszolgáltatva, a remény hordozójává válok azok számára, akik túlélnek s akiknek élete szintén remény nélkül ér véget. De csak ezen a nagy áron, a személyes vereség árán marad fenn a remény – az emberi élet e nélkülözhetetlen mozzanata, mint az emberi társadalom reménye a jövőt illetően.” [3]

Az egyén reménytelen és végső soron érthetetlen heroizmusának keserű útját azonban *nem mindenki ismeri el egyetlen megoldásnak.* Mi, keresztények az állandóan

önmagából kiűző hajtóerejét arra használjuk fel, hogy ezzel a kezdeti energiával túljussunk a „föld vonzóerején” és találjunk egy biztos pontot a transcendensben.

Isten válasza

Mindaz, amit eddig az ember „személyes sérelméről” és „kiszolgáltatottságáról” átgondoltunk, első pillanatra talán mesterkéltnek tűnhet, annak ellenére, hogy állandó, az emberi sorsban mindig jelenlévő adottságot fejez ki. Az ember ellentmondásos létezéséből a *kivezető utat* – túl a bölcséleti megfontolásokon – Jézus *Krisztus történelmi valósága* szabja meg.

Most ne gondoljunk Pilátusra és Kaifásra, a zsidók politikai álmaira és Jézus sajátos helyzetére; Ádám bűnére, vagy az ember személyes bűneire; zárjunk ki most gondolatkörünkől minden elméletet a „*Cur Deus homo*” kérdésben, amit *Szt. Anzelm* előtt és után kigondoltak a teológusok és csak *egyetlen képletre* figyeljünk: „Isten”–„Ember”. Az „Ember” mögé gondoljuk oda az előbb mondottakat; az „Isten” mögé azt, ami ezután következik.

Emberi történelmünk egy meghatározott napján, Krisztusban megjelent közöttünk az Isten (Jn. 1, 14). Világosan tudomásunkra hozta: Ő az Atya küldötte (Jn. 16, 28), egylényegű az Atyával, tehát az Atya személyét teljes joggal képviseli (Jn. 3, 16). Így a világot teremtő Isten, a mindenség Ura, aki emberi létünket és életünket meghatározta – *közénk lépett, teljes emberi sorsot vállalt* és ugyanazon a földön, ahol mi járunk, ugyanazon a pályán, ahol mi közlekedünk szembe jött velünk és elénk állt. Nem tisztázta előre a találkozás feltételeit – szándékainkat és az ő elképzeléseit –, isteni hatalmát elrejtve, teljesen védtelenül megjelent közöttünk. Krisztusban az Isten *kiszolgáltatta* magát az Embernek.

Nem fogadtuk őt udvariasan. Hogy miért tettük – teljesen mindegy. *Most csak a tény a fontos.* Az Isten ránk bízta magát és az Ember megkötözte az emberré lett Isten kezét, hátát ostorral verte, végighurcolta az utcán, felvitte egy kopasz domb tetejére és ott, mint egy gonosztevőt megölte. Az Isten Krisztusban kifeszített karral és átszúrt mellel felelet az Embernek: „vállaltam – én, az Isten – veled szemben a teljes kiszolgáltatottságot. Halálodban magamra rendeltelek, de Fiam halálában elnémítom panaszodat...” Félelmes jelkép ez a vér- és hússzagú tény.

Krisztus halálában mindent elvettünk Istentől – amit egyáltalán elvehettünk. Az Ember meggyőződése teljes lehet Isten odaadásáról. Önmagát győzhette meg pokoli kíváncsiságában. A legdrágább életet pusztító gyűlölet elérte a bizonyítás végső határát. *A balál* – mint egyszerű és egyértelmű felelet – *az Ember keze között született meg.*

Az emberi sors értelme — Krisztus

Az emberi értelem szüntelenül arra törekszik, hogy a vele szembenálló valóságot lehetőleg egyetlen idea egységébe integrálja. De mindig tapasztalnia kell, hogy minél szélesebb területet ragad meg szellemileg a valóságból, annál üresebb lesz a fogalom tartalma, mert a lét gazdasága és súlya kihull a fogalom könnyű hálójából. Egyedül az Isten képes a teremtés végtelen erőből duzzadó „fiat”-ja után a megtestesült Igében közölni magát, aki egyben az ember és az emberrel szembenálló valóság eleven tartalma.

„Ő a láthatatlan Isten képmása – minden teremtmény elsősülöttje. Benne teremtett mindent a mennyben és a földön: láthatókat és láthatatlanokat... mindent általa és érte teremtett. Ő előbb van mindennél és benne áll fönn minden. Úgy tetváltozó anyagvilág sajátos konstellációjában – minden illúzió nélkül – elmúló le-

hetőséget látunk, ami az évmilliárdok mélyén határt szab minden földi élettevékenységnek és a halálra irányuló egyéni és társadalmi élet belső ellentmondásának szett az Atyának, hogy benne lakjék az egész teljesség” (Kol. 1, 15–19).

„Az Isten Igéje, aki által minden lett, maga testté lett, hogy így tökéletes emberként üdvözítsen mindenkit, s magában, mint főben egyesítsen mindent. *Az Úr a történelem végcélja*, Ő az a pont, amelybe beletorkollnak a történelem és a civilizáció vágyai, ő az emberiség középpontja, minden szív örömeinek és óhajainak teljessége.” [4] A teremtő Isten Krisztusban – aki a Kezdet és a Vég – fogalmazta meg a Szentháromság isteni életén „kívül” lüktető valóságot és benne az embert, aki ennek a valóságnak az élén áll. Így Krisztus az, akiben Istent és világot, magunkat és egymást megismerhetjük, Ő az, akiben rejtélyes sorsunkra fény derül, aki miatt minden napunkat és halálba torkolló életünk minden erőfeszítését végső igazolásban látjuk. Krisztus személye nem a fogalmi rend szintézisének végső pontja csupán – Ő a többretű valóság eleven foglalata –, mert Krisztus teremtény és Teremtő, lét és gondolat, hús és szellem, emberi testben lépkedő Isten.

Nagypéntek

Amikor Krisztus mennyei Atyja felé tekintő arcára nézünk, ezt olvashatjuk le róla: „Az én eledelem az, hogy annak akarátát cselekedjem, aki engem küldött...” (Jn. 4, 34). Egész élete benne van ebben a mondatban. *Minden napja egy „igen” az Atya felé és így az utolsó is* – amikor a Golgotára vonszolta magát. A kereszthalál volt utolsó nagy megnyilatkozása. A halálban egészen odaadta magát Atyjának. Így lett a halál az Ő életének végső értelme.

Amikor Krisztus felénk néz, tekintete ezt fejezi ki: „Úgy szerette Isten a világot, hogy megszületett Fiát adta oda... tulajdon Fiát sem kímélte, hanem odaadta mindnyájunkért: hogyan ne ajándékozna nekünk vele együtt mindent...” (Jn. 3, 16, Róm. 8, 31). Így a halál végső bizonyíték arra, hogy Krisztusban az Emberé lett az Isten, mert Krisztus halálában Isten életét kaptuk.

Most gondoljunk az ember kiszolgáltatottságára. A halál minden ember elkerülhetetlen feladata. Mivel az emberi léte Isten Krisztusban fogalmazta meg, ezért mi mindannyian öbenne ismerjük fel életünk és halálunk értelmét. Krisztusban élni és meghalni nem erkölcsi feladat csupán, hanem létünkbe – halálra rendelt emberi életünkbe írt adottság felismerése és elfogadása. Minden ember „leborul a halálban” Isten előtt, de az a fontos, hogy sorsunkat Krisztusban ismerjük fel. Ezzel válik emberivé bennünk az egyébként értelmetlen és embertelen sors. Halálra rendelt emberi életünket értelmessé tenni annyit jelent, mint keresztyénekké lenni.

A halál mint tény – jelentést hordoz. A halál Krisztusban, Isten és Ember bensőséges találkozását jelenti. Isten és Ember kölcsönös odaadásának egyszerű és tökéletes kifejezése. *Krisztus halálában fordult igazán az Isten az Ember felé* és az Ő halálában ismerheti fel világosan a halálra rendelt Ember – Krisztusra, Istenre teremtett sorsát. Krisztus egy személyben az önmagát nekünk adó Isten és az önmagát Istennek adó Ember; Isten halálos szeretete és az Ember Istenbe hanyatló halála; *Isten vallomása és az Ember bitvallása*. Az Ember részéről a hittel vállalt halál Krisztusban, az egyetlen méltó felelet Isten teljes odaadására. Ez a Nagypéntek misztériuma.

Húsvétvasárnap

Jézusnak *nemcsak a kereszthalála*, de a *feltámadása is történelmi tény*. A keresz-tény ember nyílt szellemmel tekint mindkettőre. Halálra rendelt sorsunk értelmet-

lensége bizonyos készséget érlel bennünk, hogy szinte a végtelenbe tágítsuk a lehetőségek világát. Ezért a mi szemléletünkben sajátos jelentőséget kap Péter és az apostolok tanúsága, amikor Krisztusról így nyilatkoznak: „Őt ugyan keresztfára feszítették és megölték, de Isten harmadnapon feltámasztotta és nyilvánvalóan megmutatta, ha nem is az egész népnek, hanem az Isten által előre kijelölt tanúknak, vagyis nekünk, akik vele együtt ettünk-ittunk halottaiból való feltámadása után” (A. csel. 10, 40–41).

A kereszthalál a feltámadásban kapja meg teljes értelmét. A feltámadás tényében értékelt halál a felénk áramló isteni odaadás, szeretet és élet tökéletes kifejezése. *A feltámadásban szemlélt halál isteni élettevékenység*, mert Isten a halálban feltétel nélkül szeret. A szeretet lényege pedig – életadás. Krisztus halálában mi Isten életét kapjuk és emberi halálunkban mi adjuk saját életünket. Ez az életcsere a szeretet élettevékenysége Isten és Ember között.

Mi, keresztyének, *biszünk Isten bűsleges szeretetében*, az emberrel fenntartott kapcsolatának örökkévalóságában. Nem csupán Krisztus feltámadásának történelmi ténye és jelentősége miatt, hanem azért is, mert ez a kapcsolat az örök Isten és az Ember között annyira Isten „szívéből” fakad, hogy elmúló eseményként lehetetlen felfogni. Az értünk meghalt és feltámadt Krisztus személye örök, eleven biztosíték előttünk. Krisztus kereszthalállal végződő odaadására, áldozatára az Atya feltámasztással felelt – vagyis elfogadta. Ezért Krisztus halálában elrendelt *halálunkra – életáldozatunkra – mi is kapunk választ: örök életet Krisztusban*.

Amennyiben a halál megsemmisülés, annyiban az élet abszurdum és mint aján-dék – csalás. Lehetetlen, hogy az Isten, aki Fia halálában mindent nekünk adott – megcsalna minket halálunkban. Amikor meghalunk, Isten visszafogadja személyünket és minden tulajdonunkat; míg a megsemmisülés maradéktalan visszautasítás lenne. *Ne csak büntetést lássunk a halálban*, mert Jézus szavai is kifejezetten a halál pozitív jelentőségére utalnak: „Aki szereti életét – elveszíti azt; aki viszont gyűlöli életét – megmenti azt. Ha a búzaszem nem esik a földbe és el nem hal – egyedül marad; de ha elhal – sok termést hoz” (Jn. 12, 14). A halál tehát Isten és Ember egymás iránti odaadásának, a halálban kifejezett szeretetének, vagyis egy nagyszerű élettevékenységnek a jele.

A keresztyén ember sejt valamit a Szentháromság életéről. Az Atyáról, aki azért Atya, mert Fiának adta magát és a Fiúról, aki egészen Atyjának él. Annyira egyek, hogy kölcsönös odaadásukból isteni személy származik – a Szentlélek. Ebből a nagyszerű „családból” Krisztus örökségül hozott valamit, amit isteni életnek, szeretetnek nevezünk. Úgy adta át az embernek, hogy saját magában hordja az embert és az emberben él, mint szőlőtő a szőlővesszőkben.

Kiszolgáltatottságunkban, halálra rendelt életünkben *hordjuk mi is mennyei Atyánk felé a nagy „igent”*. Ezt a létünkbe írt szükségyszerűséget kell felismernünk, amit emberi tudatunk megláthat, amit Krisztus sorsában felismert sorsunk kikényszerít belőlünk. Az emberségünkben hordott élet-halál ellentét értelmetlensége kizárólag a hit bátorságában és elszánt lendületében válhat értelmes vállalkozássá. Ezt erősíti az a bizalom és remény, amit Isten megnyilatkozására építünk, hogy halálos kiszolgáltatottságunkban felragyoghasson az emberi személyiséget teljesen át-fogó és kimerítő szeretet, amely egyetlen méltó felelet a Szentháromságtól felénk áradó és Krisztusban kifejezett szeretetre.

Nem véletlen, hogy Isten és Ember között, a történelem folyamán az a legkényesebb kérdés, amit az Egyház alapításánál Pétertől kérdezett a Mester. Nem véletlen, hogy az igazságon kívül *a szeretet ad tartalmat az ember életének*, ami miatt a múltó napok ritmusa szerint lassan mindenét odaadja a másik embernek, a közö-ségnek, ami miatt végül odaajándékozza teljes emberi személyiségét, hogy érett ál-

dozatát fejezze ki a halálban. Ezzel ellentétben, az emberi élet legmélyebb fájdalmát akkor éljük meg, amikor ránk szakad a keserű élmény: „nincs szükség rám, mert nem kellek senkinek!” Ősi és alapvető adottság ez. *Így íródott meg az Ember sorsa a Szentbáromság lüktető szeretet-életében*, azután Krisztusban, a húsvéti misztériumban és ez a mi életető erőnk, amivel még ma odanyújtunk egy pohár vizet a szomjazó embernek.

JEGYZETEK

1. *Albert Camus: Sziszifosz mítosza.* — 2. *Albert Camus: Caligula.* I. fel. 4. jelenet. — 3. *Vítězslav Gardavsky: A politikum és a humánium.* — 4. VI. Pál, 1965. febr. 3-án tartott beszéd.

EDITH STEIN

MAGÁNYOS PÁRBESZÉD ISTENNEL

Jézus Krisztus nemcsak a nyilvános és elrendelt istentiszteleteken vett részt. Talán még gyakrabban, mint ahogy az evangéliumok leírják, magányosan is imádkozott az éjszaka csöndjében, a szabad hegyi fennsíkon, az elhagyatott sivatagban. Negyven nap és éj imádsága előzte meg Jézus hivatalos működését. Mielőtt tizenkét apostolát kiválasztotta és elküldte, imádságra vonult vissza a hegyi magányba. Az Olajfák-hegynél készült fel a golgothai menetre. Amit életének legnehezebb órájában az Atyához kiáltott, néhány szóban lett kinyilatkoztatva számunkra, s ezek a szavak vezércsillagaink lehetnek hasonló órákban: „Atyám, ha lehetséges, vedd el tőlem ezt a kelyhet, de ne az én akaratom teljesedjék, hanem a tiéd” (Lk 22, 42). Ez a mondat, mint valami villám, megvilágítja előttünk egy pillanatra Jézus legbensőbb lelki életét, istenemeri mivoltának és az Atyával való párbeszédének felmérhetetlen titkát. Egész életén át tartó, soha meg nem szakított párbeszéd volt ez. Krisztus nemcsak akkor imádkozott bensőleg, amikor a tömegtől visszahúzódott, hanem akkor is, amikor az emberek között tartózkodott. S egy alkalommal hosszú és mély bepillantást engedett ebbe a titokzatos párbeszédbe.

Jézus főpapi imádsága

Nem sokkal az Olajfák-hegynél töltött éjszaka előtt történt, úgyszólván az oda-indulás előtt, az Utolsó Vacsora befejeztével, amikor „adta övéinek, akiket szeretett és a világban hagyott, szeretetének legnagyobb jelét” (Jn 13, 1). Tudta, hogy ez volt utolsó együttlétük, és annyit akart még nekik adni, amennyit csak bírt. Ügyelnie kellett, nehogy túlsokat mondjon, mert tudta, hogy nem bírtak volna többet elviselni, hisz még azt a keveset is alig fogták fel. Előbb még el kell jönnie az igazság Lelkének, hogy szemüket megnyissa.

Miután mindent megmondott nekik és megtett értük, amit csak lehetett, felemelte szemét Atyjához és tanítványai jelenlétében beszélni kezdett Hozzá. Ezeket a szavakat Jézus főpapi imádságának nevezzük. Ennek az Istennel folytatott beszélge-

tésnek is megvan az előképe az Ószövetségben. Egyszer egy évben, az év legnagyobb és legszentebb napján, a kiengesztelődésén, a főpap a Szentek Szentjébe, az Úr színe elé lépett, hogy „saját magáért, háza népéért és Izrael egész nemzetségéért imádkozzék”, a kegyelem trónját behintse az előzőleg leölt bika és kecskékbak vérével, hogy így a szentélyt „megtisztítsa” saját és házanépének bűnétől, „Izrael fiainak tisztátalanságától, kihágásaitól és bűneitől”. Senki sem lehetett a sátorban (vagyis a szentélyben, amely a Szentek Szentje előtt volt), amikor a főpap Isten jelenlétének e félelmesen magasztos helyére lépett, ahová rajta kívül senki más nem léphetett be, és ő is csak abban az órában, és akkor is tömjénáldozatot kellett bemutatnia, „hogy a tömjénfüst felhője . . . a kegyelemtáblát beburkolja s így ne haljon meg” (Lev 16, 13). A legnagyobb titokban ment végbe ez a magányos párbeszéd.

Az engesztelés napja: a Nagypénteknek az ószövetségi előképe. A nép bűneiért leölt bak az Isten szeplőtelen Barányát ábrázolta (mint ahogy a másik is, akit – a Sors által kijelölve és a nép bűneivel megterhelten – a pusztába űztek). És a főpap Áron nemzetségéből: az örök Főpap árnyéka.

Krisztus az utolsó vacsorán mind a keresztdozatot, mind a főpapi imát előlegezte számunkra. Saját magának nem volt szüksége engesztelő áldozatra, hiszen ő bűntelen volt. Nem kellett kivánnia a törvény által megszabott órát, hogy a templomban a Szentek Szentjét felkeresse: mindig és mindenütt Isten színe előtt állt. Saját lelke a Szentek Szentje. Nem csak Isten lakóhelye, hanem lényege szerint, elválaszthatatlanul egy Vele. Nem kell Isten előtt tömjénfelhőbe rejtőznie. Szemtől szemben van az Örökkévalóval, és nincs mitől félnie. Az Atya látványa nem öli meg. És feltöri a főpapság titkának a pecsétjét: övéi mind hallhatják, ahogyan Atyjával beszél, szívének szentjében: lássák, miről van szó és tanulják meg, hogyan kell szívükben az Atyával beszélni.

Az Üdvözítő főpapi imádsága a benső élet titkát nyilatkoztatja ki: az isteni személyek egymásbanvalóságát és Isten jelenlétét a lélekben. Ezekben a titkos mélységekben rejtve és csendben készült és valósult meg a megváltás műve és így folytatódik, amíg az idők végén egészen beteljesedik. A benső isteni élet örök csendjében dölt el a megváltás. A názáreti csendes szoba rejtekében szállt le a Szentlélek ereje a magányosan imádkozó Szüzre és hatására a Megváltó emberré lett. A csendben imádkozó Szüz körül várapozott a leendő egyház a megígért új Lélek kiadására, mely benső tisztasággal és külső termékeny hatóerővel töltötte el őket. A vak éjben, melyet Isten bocsátott szemére, várta Saul magányos imába merülve az Úr válaszát kérdésére: Mit akarsz, mit tegyek? Magányos imádságban készült Péter a pogányokhoz való küldetésre. És így volt ez évszázadokon át: Istennek szentelt lelkek Urukkal való csendes párbeszédében az egyháztörténet látható nagy eseményei fogantak, amelyek megújítják a föld színét.

A benső imádság is az egyház imádsága

Rejtve és csendben megy végbe a megváltás műve. A szív Istennel folytatott magányos párbeszédében formálódnak az élő kövek, amelyek Isten országát építik – kovacsolódnak a kiválasztott szerszámok, amelyek az építkezést meggyorsítják. A misztikus folyam, mely minden évszázadokon át árad, nem eltévedt, az egyház imádságos életétől elkülönült oldalág, hanem az egyház belső életéhez tartozik. Ha ez áttöri a hagyomány formáit, azért teszi, mert a Lélek él benne, aki ott fú, ahol akar – aki a hagyomány minden formáját létrehozta, és akinek mindig újra is kell teremtenie azokat. Nélküle nem lenne sem liturgia, sem egyház. Nem a Szentlélek hárfája volt-e a királyi zsoltáros lelke, amelynek húrjait Ő szólaltatta meg halk fuval-

latokkal? Az Isten kegyelmével teljes Szűz túlradó szívéből a Magnificat újjongó éneke tört elő. A Benedictus, a Próféta dala megnyitotta az ősz pap néma ajkát, amikor az angyal titkos szava látható valósággá lett. Ami a Lélekkel-teli szívből kiáradt, az jutott kifejezésre tartalomában és formában, és tovább él nemzedékről nemzedékre. A misztikus folyam így formálja a háromszemélyű Isten, a Teremtő, Megváltó és Beteljesítő többszólamú, egyre hatalmasabb dicséretét. Ezért nem szabad a minden hagyományos formától mentes benső imádságot, mint a hit 'szubjektív' ájtatosságát, szembe állítani az egyház 'objektív' imádságával. Minden igazi imádság az egyház imádsága. Minden igazi imádság által történik valami az egyházban, és maga az egyház imádkozza azt, mert maga a benne élő Szentlélek imádkozik mindenegyes lélekben „értünk, kimondhatatlan sóhajtsókkal” (Róm 8, 26). Hiszen az igazi imádság éppen az, hogy „senki sem mondhatja: 'Úr Jézus', csak a Szentlélekben” (1 Kor 12, 3).

EDITH STEIN (1891—1942)

1891-ben született Wroclavban, amely akkor Németországhoz tartozott és Breslaunak nevezték. Ott kezdte el alapfokú tanulmányait, aztán két évig egyetemre is oda járt, filozófiát, pszichológiát, germanisztikát és történelmet tanult. 1913-ban átiratkozott a göttingeni egyetemre, feltehetően főként Edmund Husserl filozófus, a modern fenomenológia megalapítója miatt, hogy őt megismerje és hallgassa. Igen rokonszenvezett Husserl irányzatával, s főleg az ő hatására még jobban elmélyedt a lélektani tanulmányokban. Javában dült az első világháború, amikor diplomával a kezében elhagyta az egyetemet. Önkéntes vöröskeresztes ápolónő lett, majd tanárnő, rövidesen azonban Husserl professzor mellé került asszisztensnőnek először Göttingenbe, majd Freiburgba, ahol a filozófia doktorává avatták. Itt ismerkedett meg mélyebben a katolikus vallással. Avilai Szent Teréz életrajza adta meg a végső lökést konverziójához, a katekizmust és a misekönyvet tanulmányozta, s hamarosan megkeresztelkedett. Ettől kezdve nagy ívben emelkedett pályája, felsőoktatási előadó s egész Európában keresett vendégprofesszor lett. Az 1933-as év, Hitler uralomrajutása az ő pályáját is megtörte. Eltiltották a tanítástól, ő mégsem emigrált, mint sok kiváló sorstársa, hanem a kontemplatív életet választotta. Bevonult a kölni Kármel csöndjébe. Onnét a náci dühöngő fajgyűlölete miatt Hollandiába küldték előljárói, de nem menekülhetett meg ott sem a náci elől. Testvérével, Rózával együtt a hollandiai Echt-ből koncentrációs táborba hurcolták 1942. augusztus 2-án, s néhány nap múlva meggyilkolták Auschwitzben.

Az elmúlt évben, halálának 25. évfordulóján egész Európában megemlékeztek róla, Edith Steinről, a tudósról és a szentről, aki rendjében a Teresia Benedicta a Cruce névre hallgatott. Amíg élt, Aquinói Szent Tamást és Keresztes Szent Jánost magyarázta, könyveket írt és a krisztusi szeretet parancsát követte. Frings bíboros elkezdte szenttéavatásának eljárását.

Itt közölt írása *Az egyház imádsága* c. tanulmányából való. (*Erbe und Auftrag*, 1962 (38) 29—40.)

(d. a.)

EURÓPAI DIALÓGUS A JÖVŐ PAPJÁNAK ARCULATÁRÓL

Az *Európa-Szeminárium* és a vele együtt működő *Papi Hivatássegély Európai Intézete* harmadik kongresszusa gyűlt össze Luzernben 1967. szeptember 18. és 22. között. A kongresszus valóban nemzetközi volt, nemcsak Nyugat-Európából voltak résztvevők, hanem Kelet-Európából is, Lengyelországból, Jugoszláviából és Magyarországból. Először volt ez így az Intézet rövid „története” során.

Az Európa Szemináriumot 1960-ban állították fel Maastrichtben, XXIII. János pápa támogatásával. Az alapítás tulajdonképpen megtörtént még 1958-ban, a bécsi, európai papi helyzetről tartott kongresszuson (Die europäische Priesterfrage. 1958. okt. 10–12.). Első direktora Jan Dellepoort lett, aki azelőtt a brédai szemináriumot igazgatta. Az Európa Szeminárium eredetileg azt a célt szolgálta, hogy a megfogyatkozott és számbeli-egyenlőtlenül elosztott európai papság létszámát és munkaerőjét növelje, egyes országok paphiányán segítsen. Röviddel az alapítás után a *maastrichti* székhellyel működő intézmény második részlege is létre jött, mégpedig *Madridban*. Így két olyan ország egyesült a paphiány megoldására, amely világviszonylatban a legtöbb papi hivatást adta az egyháznak. Amikor pedig a szeminárium mellett megalakult a Papi Hivatássegély Európai Intézete, az intézmény munkája kiszélesedett, és ma már egész Európa papságának ügyével foglalkozik.

Az Európa Szeminárium első kongresszusának az 1958-as bécsi összejevetelt tartják, a második 1966-ban Maastrichtben volt és a lelkipásztorképzés ügyével foglalkozott, ez a harmadik pedig a *papi eszmény és arculat újra átgondolását* tűzte ki célul, „A pap a szekularizált világban” címmel. Különösen az első kongresszus nagy szerepet vitt a papságról és a papnevelésről szóló zsinati dekrétumok előkészítésében, maga Dellepoort direktor pedig egyik elismert személyisége volt a zsinati szakmunkának.

A luzerni harmadik kongresszus, ahogyan a témájának a címe is mutatja, a papság mai és jövőbeni helyzetét

igyekezett felmérni, vagyis azt akarta vizsgálni, *milyen helyzetbe került* a II. Vatikáni Zsinat után a lelkipásztorkodó, világi papság. A zsinati célok megvalósítása érdekében szükség van az ilyen felmérésekre. A II. Vatikánium ugyanis nemcsak a keresztény élet és a pasztoráció formáinak a reformját tűzte ki célul, hanem ez utóbbin belül a papi hivatás és szolgálat *átértékelését is elvégezte lényegében*, anélkül azonban, hogy a reformok *gyakorlatára* vonatkozólag részletes elgondolásokat közölt volna. Másrészt a II. Vatikáni Zsinat határozatainak és irányelveinek a koordinálása egy-egy kérdésben szintén zsinat utáni feladat. A papi hivatásról és munkáról, általában a pasztorális feladatokról például sokszor és sok helyen beszél a zsinat, s mindezeket egy nevezőre hozva kell kialakítani a jövő papjának életstílusát. Érthető tehát, hogy a zsinat után egyik kongresszus és konferencia a másikat éri.

A luzerni kongresszust az elmondottakon kívül *más szempontok is sürgették*. Nyugat-Európában az utóbbi két-három évben a papság nagy részében hatalmasan megnövekedett a bizonytalanság és a nyugtalanság a papság jövőbeli helyzetét és feladatát illetően. Sokan összezavarodtak lelkükben a történelmi változások láttán, amikor felismerték, hogy eddigi papi státuszukat nem kis részben társadalmi és jogi tényezők határozták meg. A „zavart” csak növelte a II. Vatikáni Zsinat bátor vállomása a *megújulás szükségességéről*, az egyház fogalmának megújított értelmezése, s az egyházon belül a papság és a világi hívek kapcsolatának újszerű szemlélete. A nyugati papság bizonytalanságát és nyugtalanságát támogatták a közismert tények: a *papi hivatások csökkenése*, a hagyományos *pasztorációs módszerek válsága*, a lelkipásztorok egy részének konzervativizmusa és *pesszimizmusa*, továbbá a világi hívek megújuló *kritikája* és igénye. Ezekre az adatokra a luzerni kongresszus a tanácskozás indokolásában kifejezetten is utalt.

Jan Dellepoort megnyitó beszédében így foglalta össze a kongresszus *fontos-*

ságát: „A rohamos fejlődés új fázisához érkezünk. A viták ma már nem korlátozódhatnak rész-szempontra és lapszéli megjegyzésekre. A papság lényegét érintik. A sajtó, a tájékoztató eszközök, a papság hivatali magáramaradottsága, minden ország szemináriumaiban tapasztalt jelenségek teszik fontossá, hogy ne akadémikus kérdéseket vitassunk. *Lázadás* indult a jelenlegi *egyházi struktúrák ellen*, a tekintély értelmezése és az egyházi nevelés felfogása ellen. Ezeknek a kihatását most még nem lehet átlátni. A háttérben mindenesetre alapvető bizonytalanság áll a pap szerepére, sőt az egyház értelmére vonatkozóan, a krisztusi üzenet tartalmára vonatkozóan, s hozzá mindez valamiféle összeütközésben a modern szekularizált társadalommal. Vizsgáztatják az egyház küldetését az igazság és a valódiság vonatkozásában, az egyházi struktúrákat funkcióképesség dolgában. A következő évek fogják azokban az országokban is, ahol ez még nem történt meg, ennek a forradalomnak a jelentőségét megvilágítani. A szeminaristák pedig következtetéseiket abból a papi arculatból fogják levonni, amely előttük áll — ha mi haladéktalanul nem válaszolunk kérdéseikre.”

A kongresszus tehát legfőbb feladatának tekintette, hogy *alapvetően gondolkodjék a jövő papjának arculatáról*, „minden aggodalom és tabuizálás nélkül”. A jövő papjának az arculatát mindenek előtt az újszövetségi papi eszményhez kell hozzámérni, az eredeti krisztusi archoz. Ennek a hangsúlyozásához illően az első előadás az újszövetségi papság biblikus szemléletét igyekezett tisztázni. Josef Blank (Würzburg) professzor referátumának a címe volt: „*A pap a Biblia fényében.*” Sajnos, Blank professzor alapozásnak szánt tanulmánya lett a kongresszus legnvugtalanítóbb és legtöbb vitát kiváltó előadása. S az a zavar, amely biblikus tudósaink ev részének a lelkében uralkodik s a vitázók Blank professzor fejére is idéztek, kissé az egész tanácskozársra rányomta bélyegét. Blank professzor néha túlzottan élesen fogalmazott és különböztetett s hozzá eléggé egyoldalúan exegetizált, ezzel nagy ellentmondást váltott ki maga ellen. Előadásában éles határt vont Jézus Krisztus élete és az ószövetségi hivatalos papság tevékenysége között. Azt bizonygatta, hogy az Úr az ószövetségi kultikus és jogi papi renddel élesen szemben állt, sőt papságról — maga és tanítványai papságáról — soha nem is beszélt. Jézus életének (és ezzel „papi tevékenységének”) a lényeg-

ges vonása az Atya iránti engedelmesség volt. A ókeresztény korban is ezt a szolgálati karaktert hangsúlyozták a papságban és sőt sem valami új hierarchikus rendről. A hivatali és rendi papság a történelem során kialakult intézmény, s nagy szükség volna vizsgáztatni manapság az eredeti, biblikus alapokhoz. A vita során azonban éppen azt a vádat szögezték neki, hogy *nem adott biztos biblikus alapot*, előadása alapján majdnem azt is kétségbe lehetne vonni, hogy Krisztus egyáltalán rendelt-e speciális papságot. A felszólalók hangsúlyozták (gyakran neves professzorok vitáztak egymással), hogy Blank exegézise ellentétesnek látszik más biblikus helyekkel és tényekkel: Krisztusban úgy valósult meg az új szövetség, hogy egész élete betetőzése (nem ellentéte) az ószövetségnek, egész élete csak a *mysterium paschale* fényében érthető és magyarázható meg. Éppen ezért Krisztus egész élete, halála és feltámadása áldozatbemutatás és imádság volt (ahogy valaki *Congart* idézte). A múltba való visszatérés emlegetése kapcsán általánosságban felvetődött az a kérdés is, nem lényegében helytelen-e az a szemlélet, amely nem lát *fejlődést* az egyház történelmi alakulásában.

H. R. Schlette (Bonn) a jövő papi arculatának *situációs problémáiról* szólt, amikor a világban zajló „*Szekularizálódás*”-ról beszélt. Schlette (aki egyébként világi hívő) alapvető megállapításával szinte mindenki egyetértett, amíg a tényeket tárta fel. Következtetéseivel már vitába szálltak. A mai világ a maga kultúrájában és civilizációjában egyre erősebben szekularizálódik. A szekularizálódás ellentmondani látszik vagy legalábbis nehézségeket okoz minden szakrális, divinizált szemléletnek, ezért a mai ember nehezen fogja fel a szentségek és általában a szakralizálás jelentőségét. Nehezen tudja például felfogni a kiemelt, „felszentelt”, kiváltságolt papság tényét, a „szent személyeket” és „szent tárgyakat”, akik és amelyek különleges törvények szerint élnek stb. A szekularizálódás korántsem ért véget — mondotta Schlette, s különösen J. B. Metz „*Christliche Anthropozentrik — über die Denkformen des Thomas von Aquin*” c. híres könnvére hivatkozott, amikor hangsúlyozta, hogy bizonyos értelemben a kereszténységnek is el kell ismernie a szekularizálódás folyamatát, amennyiben a világ a maga sajátos világi valóságában is megérthető és értékelhető. A szekularizálódás mértéke és menete a továbbiakban tőlünk is függ; mindenesetre a krisztusi

küldetést és tanítást a maga tisztaságában és nagyságában kell megmutatnunk, minden ködösítés és mitologizálás nélkül. *A papi hivatást sem szabad tovább úgy kezelni, mint valami világ fölé emelkedett, isteni atmoszférába tartozó, ember fölötti, kiemelt hivatást.*

A dogmatikus Piet Fransen (Leuven, Innsbruck) új szintet hozott a tárgyalóterembe. Fejtegetései Blank professzor szavaihoz, illetve az azt követő vitához kapcsolódtak inkább, mint Schletteéhez, bár ez utóbbit is érintette dogmatikai szemszögből. Fransen hangsúlyozta, hogy nemcsak a leírt evangéliumot kell tekintetbe vennünk, hanem az írás nélkül áthagyományozott jóhírt is és az egyház történelmi fejlődését is. Kérdéses, vissza lehet-e menni egyszerűen a szoros értelemben vett evangéliumi ideákhoz, amikor hisszük, hogy az evangéliumi ideák a történelemben inkarnálódnak, és az egyház történelme az ideák legitím kibontakozását jelenti. Semmi nehézség abban, hogy a papság bizonyos értelemben „deszakralizálódjék”, ha a mai szemlélet ezt követeli. A dogmatikus tudja, hogy Krisztus eredeti gondolatai és szándékai mindig egy bizonyos kultúra és szociális milió realitásában valósulnak meg. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a megvalósulásban az ideák deformálódhatnak. Ez a veszély ma sem kisebb, mint korábban. Fransen *együttműködésre* szólította fel az ún. „klasszikus” és „új” teológia híveit. Figyelembe nem venni a kor hangját és igényeit ostobaság lenne, más részről azonban túlzó irénizmus és oportunitizmus lenne még Krisztus istenségét is kiiktatni gondolkodásunkból. Némely mai teológus „igyekezete” látán ugyanis Mária Magdolna panasza tolu ajkunkra: „Elvitték Uramat, és nem tudom, hová tették.” (Jn. 20, 13)

P. Fransen után P. Schoonenberg (Nijmegen) következett volna, ő azonban betegsége miatt nem tudott személyesen megjelenni a kongresszuson, de vázlatosan megtervezett téziseit elküldte és Antweiler professzor olvasta fel azokat. Schoonenberg igen hiányos bibliai és teológiai dokumentációjú „jegyzetei” a papszentelésről és a papi karakterről inkább megöröknyödést, mint különösebb érdeklődést váltottak ki. Téziseiben azt bizonygatta, hogy nagyon nehéz különbséget tenni az *általános és a hivatalos papság között.*

Igen nagy figyelmet keltett Osmund Schreuder (Nijmegen) vallás- és pasztorálszociológus professzor előadása: „Az egyházi hivatal struktúrája a mai idők-

ben” címmel. A szociológus szemével vizsgálta a lelkipásztori hivatás és hivatal (foglalkozás) különbségeit. Megállapította, hogy a lelkipásztori hivatás manapság eléggé perplex helyzetben van. A papi hivatás visszász helyzetét szerinte csak egy megelőző általános egyházi struktúrereformmal lehet feloldani. Különösképpen *három tétéle ragadta meg a hallgatóságot*: 1. minden mai struktúrereform pluriformitásra, differenciálódásra törekszik — ezt a követelményt a pasztorális munkában is érvényesíteni kell; — 2. ez az irányzat a demokratizálódás és specializálódás felé halad; — 3. ugyanakkor közösségi jellegű. A modern pasztoráció csak közösségi munkával oldható meg, még pedig a legszélesebb alapokon, ide számítva a nem hivatalos pasztorációt is, sőt a laikusok bekapcsolását a lelkipásztorkodásba. Ezekből a tétélekből következik, hogy nincsenek mindenben egyenlő, egyetemes, pasztorális gyakorlati „szabályok”.

Vergote (Leuven) professzor pszichológiai érvekkel támogatta meg Schreuder tétéleit. Főleg arra a lélektani szempontra hivatkozott, hogy a lelkipásztor nevelésében és képzésében tekintettel kell lenni a papi személyiség szabad kibontakozásának lehetőségeire. Ezt megkívánja a személy méltósága és a lelkipásztori munka nagyobb eredményessége.

Végül két *pasztorálteológus*: Frans Haarsma (Nijmegen) és Ferdinand Klostermann (Wien) adott elő. A két neves pasztorálteológus az előző referátumok alapján megkísérelte megrajzolni a ma és a jövő papi arculatának hitese képét. Haarsma a papi arculatból a prófétaí vonást emelte ki, s ennek megfelelően a kinyilatkoztatás hirdetésének új feladatairól szólt. Klostermann professzor a krisztusi közösség építésének a szolgálatában látja a papság lényegét. Éppen ezért sürgető mai feladat a közösségi principium követelményeinek következetes megvalósítása a papi élet és munka egész vonalán: a kollégialitásban, az öszsmunkában, ugyanakkor pluriformitásban és mozgékonytságban (mobilitásban). Ehhez az építő (vezető) szolgálathoz a papnak egyszerű emberi és krisztusi tulajdonságokkal kell rendelkeznie. Meg kell teremteni a lehetőséget a papi életstílus sokféle módja számára. Bár az az ideális, ha a papi hivatás az ember főfoglalkozása, de a mai paphiány miatt a mellékfoglalkozású papság lehetőségét is fel kell vetnünk, legalább átmenetileg. (Klostermann professzor egyébként bu-

dapesti előadásában is összefoglalta főbb gondolatait.)

Főként *Klostermann* professzor előadása nagy lépést jelentett előre a kongresszus néha-néha bizonytalanságban akadozó munkájában. A példás szervezés folytán a vita-csoportok minden kérdést átbeszéltek, s miután együttes üléseken is megtárgyalták a nehézségeket, tisztáztak egyes homályos fogalmakat, megszületett a *rezolúció*, a kongresszus vélemény-összegezése, sokszor nem is egyhangúan, hanem többségi alapon.

A rezolúció a fentieket összefoglalva kimondja, hogy a papi hivatás lényegében „*hivatásszolgálat*”. Szolgálat *egy-részt Jézus Krisztus iránt*, aki a közös-

ség egyetlen Ura, másrészt szolgálat a *közösség iránt*, s mint ilyen egy a sokféle egyházi szolgálat közül. A lelkipásztori hivatás nem valami benső világ-és életsegítésben merül ki, sokkal inkább Krisztus közösségének az építésében, hogy az egyház a világ üdvösségének hitelt érdemlő szentsége legyen. Ennek megvalósítására szükség van a jövőben hangsúlyozottan a közösségi életstílus és munkastílus sokszínű megvalósítására, a személyes képességek kimunkálására, nagyobb mozgékonyásra stb., ahogy ezeket a fentiekben részleteztük.

A nevelés, a továbbképzés és a lelki-ség kialakításának a kérdései a következő kongresszusra maradtak.

CSANÁD BÉLA

A LAIKUS VILÁGKONGRESSZUS TANULSÁGAI

Az elmúlt év október 11—18-ig volt Rómában a Laikus Apostolság III. Világkongresszusa. Ezen laikusok vettek részt az egész világról, papok és püspökök mint megfigyelők voltak jelen. A zsinat után ez az első ilyen laikus világgongresszus, a katolikus világsajtó

mindenütt beszámolt róla. Stereoszkopikus képet szeretnénk róla adni, ezért két beszámolót közlünk: egy megfigyelő fiatal papét, aki aulista szolgálatot teljesít Magyarországon, és egy középkorú, ismert katolikus, laikus újságíróét.

Szerk.

UHRIN GYÖRGY

Kilenc éve központi beosztásban szolgálok anyaszentegyházunkat. Külön kegyelemnek tekintem, hogy ezen a kongresszuson részt vehettem, mint megfigyelő. Mikor az elmúlt évben Rómában összejöttek ez a kongresszus, a világon élő valamennyi katolikusból ke-
reken háromezer résztvevő volt. Számszerint kissé több, mint ahány zsinati atya vett részt a II. Vatikáni Zsinaton, ahol is — mondhatjuk — megjelent az *egyház hierarchikus arca*. A kongresszuson viszont az egyház laikus-arcvonásait lehetett megismerni.

Ez a kongresszus a laikátus részére 1951 óta már a harmadik világgongresszus, első a Zsinat óta. Nem csekély várakozásomat, amellyel a kongresszuson való részvétellel készültem, kissé leolvasztotta egy pillanatra a *Commissio de Laicis* pápai dicasterium főboroselnökének, *Maurice Roy* quebec-i érseknek a megnyitás napján este mondott beszéde, amelyet a *Columbus* szállóban fogadásra összehívott mintegy harminc püspöknek mondott. „Nagy megtiszteltetés a kongresszus részére — mondotta —, hogy ennyi püspök is eljött. Ez a tény azon-

ban nem változtathatja meg a kongresszus jellegét és célját, mely nem más, mint: *közvetlen és konkrét dialógus a laikusok között*.

Ezt a szempontot a püspököknek tudomására kellett hozni a jelenlevő papoknak és szerzeteseknek.

Ezzel tehát udvariasan, de határozottan „megálljt” parancsoltak a klerushoz tartozó személyeknek. A kongresszusnak ugyanis szándéka volt, hogy a résztvevő laikusok zavartalanul megtárgyalják a kitűzött témákkal kapcsolatos mondanivalóikat. Ha a klérus ezeken a tárgyalásokon jelen volna és szokott tekintélyével szólna hozzá, akkor ezzel meg-
hiúsítaná a kitűzött célt.

Tehát intézményesen biztosítva volt a kongresszuson a laikusok — és csak laikusok! — szóhozjutása. Nem látszik túlzásnak, ha ebben elindítva látjuk az egyház jövő struktúrájának kialakulását. Azt ugyanis, hogy az egyház jövőjéhez is hozzátartozik, hogy sorsának és életének kialakításában *szava legyen*, a klérushoz ugyan nem tartozó, de az egyházhoz éppúgy hű, és alkotó építőköveknek, a laikátusnak is.

A Roy bíboros közlése nyomán kialakult helyzet miatt tehát *carrefour*-okra mi, klerikusok nem mehettünk el, csupán az összefoglaló plénáris gyűlésekre. A javaslatok ezért jellegzetesen *laikus oldalról jött javaslatok* voltak. Egy-két kissé meghökkenítő javaslat: a püspökök választásánál amolyan népszavazás félet kell bevezetni, — szakértők hozzászólásai után ezt arra enyhítették, hogy a javaslat csak a *segédpüspökök* választására alkalmaztassék. Vagy: a Codex revíziójánál a nőkre vonatkozó kánonok módosításával kapcsolatos tárgyalásokra is legyenek laikus nők delegálhatók. — Olyanok is voltak, akik javasolták a nők pappaszüntelését, ezt a javaslatot visszavonatták.

Voltak — természetesen — a mai problémákhoz közelebbálló, hogy ne mondjuk, *realisabb javaslatok* is (elmaradt országok, népek megsegítése, faji megkülönböztetés, a béke ügye, a laikátus világméretű és minden országra szóló valamiféle megszervezése stb.)

Hallgattuk és figyeltük a laikátus megnyilatkozásait, mi, a magyar klérust képviselő résztvevők. Elgondolkoztató tények foglalkoztattak bennünket. Ezek a tények a következők.

1. Az első és második laikus világgongresszuson még érvényesült a *klérus irányító hatása a tárgyalásokon*. Most, a harmadik világgongresszuson hivatalosan is hallgatásra intették a klérust. Jöjjön létre a dialógus az egyházon belül az egész világról összejött laikusok között.

2. Kongresszusunk egyidőben zajlott le a *Synodus Episcoporum*-mal. A két „testület” üzenetet is váltott, sőt találkoztak. A Synodus képviselői fogadták a kongresszus küldötteit, püspökök látogattak el a kongresszusra. Ezzel létrejött hivatalosan is a dialógus az egyházon belül a klérus és a laikátus között.

3. Hazai körülményeink között kézenfekvő lehetőség az *egyházközi képviselet* létezése. Lehetőség ez, a klérus és a laikátus közötti dialógusra, az edigi — tisztelettel legyen mondva — klerikális monológ helyett.

4. Ennek a dialógusnak megvannak a *lehetőségei a klérus és a laikátus részéről egyaránt*. Garantálja ezt az elég gya-

kori jelenség: a jól összehangolódott plébános—egyháztanács kapcsolatok. Hogy *igény is van a dialógusra*, azt bizonyítja az egyházmegyei központok felé igyekvő küldöttségeknek egyre szaporodó sorozata.

5. Tisztelettel, de határozottan meg kell állapítanunk, hogy a laikátus részéről történő dialogizálási készség-jelzés nem mindig a legkifogástalanabb egyháziassággal történik. Ezért azonban elsősorban azok felelősek, akik felelősek a laikátus neveléséért.

6. *Yves Congar* betegsége miatt nem jelent meg, előadását felolvasták, elmékedésre ösztönző indítás volt. Címe: „*L'appell de Dieu*” — Isten hívása, azaz szólítása felénk. *Congar* is az „*idők jele*” vizsgálja: a történelemben Isten megvalósítja a maga tervét, de viszont emberi gyarlóságából nem valósul meg, mivel nem ismerjük meg azt, ami tennivaló lenne, ami az idők jele, ami az Isten hívása, szólása — felénk.

7. Az „*Information Internationale Catholique*” 1967. évi októberi száma teljesen a Laikus Kongresszussal kapcsolatos. A novemberi szám pedig ezzel a címlapi felirattal jelent meg: „*Irruption de laïcs*”. A laikátus „*betörése*” — inkább: *feltörése* — az egyház életében az „*idők jele*”. A Zsinat a laikátusról decretum-ot szavazott meg és ebben ilyen vonatkozású tennivalókat jelöl meg. Isten szólítása hangzik ebben is.

A laikátussal Istennek bizonyosan tervei vannak. Az egyház, Krisztus jegyese képeink, korunkban, egyre teljesebb formában kell megjelennie, hiszen „*szepelő és ránc nélküli*” egyház-kép a cél. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy nálunk még mindig úgy értelmezik a közhasználatban az egyház fogalmát, hogy az egyenlő a klérussal. Pedig jól tudjuk, hogy a klérus csak az *egyik része* az egyháznak, azaz az Isten népének.

Önmagunkat és a ránbízottakat egyaránt nevelnünk kell a tökéletesebb, fejlettebb egyházi struktúra ismeretére és megvalósítására. Aprólékos, hálátlanak tetsző, kitarító munkára van szükség. Isten óhaja ez, ő hív, ő szólít — majdnem hogy kényszerít — erre az „*idők jelein*” keresztül.

MAGYAR FERENC

A világiak apostolkodásának harmadik kongresszusa alatt nemegyszer megfordult gondolataim között, amit *Ches-terton* a londoni Piccadilly fényreklám-

jainak pompáján eltűnődve mondott: — Mily csodálatos, mennyországi látvány lehet mindez egy írni-olvasni nem tudó szegény ember számára. De tanít-

sátok csak meg olvasni, rögtön másként látja az egészét s azt mondja: adjatok pénzt, hogy mindazt megszerezhessem magamnak, amit itt kínálnak!

A Második Vatikáni Zsinat nem is egy dokumentumban beszél a világi hívekről, mint akik — az alábbi hasonlattal élve — „fjni-olvasni tudó” emberek az egyház küldetését illetően. Két dokumentum pedig kifejezetten is szerepet szán nekik, feltételezve, hogy a világi híveknek legalábbis egy tekintélyes része az érettségnek azon a fokán áll, hogy már nemcsak kegyes ámulattal tekint mindarra, amit az egyház „kínál” neki, hanem meg is akarja azt magának szerezni.

Ilyen értelemben a zsinat felbátorította a világi híveket és ezért nem lehet csodálkozni azon, hogy a világiak apostolkodásának kérdéseivel foglalkozó harmadik római világkongresszust az eddigieknél nagyobb és rendkívülibb várakozás előzte meg.

A kongresszushoz fűzött reményeket olyan jelzések is táplálták, mint az a körülmény, hogy szinte dátumszerű pontossággal a zsinat megnyitásának ötödik évfordulóján ül össze, ugyanabban az időpontban, amikor Rómában először ülésezik a Püspöki Szinodus. Azonkívül: sorrendben ugyan már a harmadik ez a kongresszus, de a zsinat utáni „első”, tehát az *Apostolicam actuositatem* kezdetű és a világiak apostolkodásainak új elveit tartalmazó dekrétum konkrét feladatait bogozgató, afféle „kis zsinat” lehet. Háromesztendő előkészítő munka előzte meg, s ennek az előkészítő munkának kinyomtatott ankétja is olyan kérdéseket vetett fel, amelyekből az látszott, hogy az egyház magiszteriuma ezen a kongresszuson szeretne tájékozódni: megmozgatta-e a zsinat a laikusok világát és hogyan?

Nem kis részben indokolja a kongresszushoz fűzött várakozást az sem, hogy a zsinat után az Apostoli Szentszék létrehozta a *Consilium de Laicis* elnevezésű pápai bizottságot, azt a központi tanácskozó szervet, mely eredeti elgondolás szerint az egyház világi híveinek legmagasabb képviselete. Ha pedig ez a fontos intézmény nem csupán egy felülről lefelé irányító szerv kíván lenni, hanem alulról felfelé épülő igazi képviselet is: legtermészetesebb, ha egy olyan kongresszusra támaszkodik a kezdeti időkben, amely kongresszus a világ minden tájáról egybegyűjti a világi katolikusok delegátusait: egy belső párbeszédre, legbensőbb dolgainkról.

Ha ezek után feltezzük a kérdést: *hogyan felelt meg a kongresszus ennek*

az összetett várakozásnak? — a magam benyomásai és meggyőződése szerint a következőkben válaszolhatok.

1. A zsinati okmányokban egy nagy körültekintéssel kiértékelt, modern, ugyanakkor az apostoli időkre is visszamutató tanítás szerepel a világi hívek helyéről, szerepéről az egyházban; viszonyokról a klérushoz és a hierarchikus intézményekhez. A kongresszus viszont csak öregbítette bennem azt a véleményét, hogy *ennek a tanításnak valószínűsége érésehez még sok idő, sok munka, de még ennél is több imádsággal előszólított kegyelemre van szükségünk*. Egy hosszú időn át uralkodó szemléletet kell itt revidéálni kölcsönösen, ami elméletben mindig könnyűnek látszik, de gyakorlatban annál nehezebb. Ebben az esetben egy új szemlélet kialakítása próbára teszi a világi hívek érettségét éppen úgy, mint a még legjobb értelemben vett papi lelkeséget is. Miről van szó? Korántsem a „pásztor és nyáj” viszonyának újjárendezéséről vagy gyökeres ártértékeléséről, hanem arról, hogy ezt a viszonyulást meg kell szabadítanunk történeti tapadmányaitól, hogy Isten népe valóban egy szeretetben együttélő család eredeti keretében feleljen meg. Nem ebben az egy esetben történt meg, hogy az evangéliumok képrendszerének teológiai vetülete — itt a pásztor és nyája esetében — az idők folyamán elhalványodott. Helyesebben: elvilágiasodott. Meg kellene szívlelnünk *Theodor Steermann* professzor idevágó megállapítását. Azt, hogy az egyház önmaga meghatározásának és megértésének törekvéseiben a tekintélyi szerkezetekről és intézményekről a keresztény életközösségre teszi át a hangsúlyt. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a tekintélynek nincs helye az egyházban, hiszen semmiféle szervezett közösség sem nélkülözheti a tekintélyi szerkezetet. De ezt a tekintélyi elvet oly módon kellene realizálni az egyházban, hogy abban ne a világi hatalom tekintélyi elveinek utánzata tükröződjék.

Hogy erre mekkora szükség van, azt a kongresszus első napján bizonyítottan láttuk: egyrészt sok félreértést, másrészt észrevehető ellenérzést váltott ki a kongresszus egyházi elnökének — *Maurice Roy* bíborosnak — az a kétségtelenül határozott felszólítása az egyháziak felé, hogy engedjék a világiakat ezen a kongresszuson szabadon és egymás között tanácskozni.

Előbb már hangsúlyoztam, hogy ebben a szemlélet-változásban legnagyobb szerepe van az imádsággal előszólított kegyelemnek. Magán a kongresszuson is

a legbensőségesebb percek voltak, amikor a soknyelvű kongresszusi nép a tanácskozások előtt és után egy kitűnően megszerkesztett „kis-liturgiában”, közös imában hívta segítségül Isten kegyelmét. Felejthetetlen marad az a pápai mise is, amikor a kongresszus világi és egyházi delegátusai a Püspöki Szinodus atyáival együtt vették körül a Confessio oltárát. Ott és akkor érezni lehetett, hogy ez itt valóban „Isten népe” s hogy ennek a fogalomnak kiteljesedése mennyire azon múlik: *a liturgikus megújulásban csak formai változtatásokat látunk-e, vagy megtaláljuk benne az áldozatot bemutatók egységének lelkét, az oltárról sugárzó közösségformáló erőt.*

2. A rendezőség megóvta ugyan a kongresszust attól, hogy az ún. *carrefourok* kötetlenebb megbeszélésein egy „teológusnyelv” domináljon. *Megoldatlan maradt azonban egy „közös beszéd” nehézsége — a világiak között.* Léptenyomon előbukkant a témák és fogalmak, sőt a feladatok különböző felfogása. Egyrészt a még mindig erőteljes *triumfalista szemlélet*, egy bizonyos fajta civil-klerikalizmus, a nagy szervezettek és mozgalmak képviselői részéről megnyilvánuló „kisajátítás” attitűdje — másrészt a szervezetlenebb afroázsiai, latin-amerikai és a szocialista országokban élő katolikusok *pluralizmusra hajló* és az egyház alapvető organizmusaiiban (egyházköziség, espereskerületek, egyházmegyék) gondolkodó felfogása. Nem is beszélve arról, mennyire nyilvánvalóvá vált ezeken a csoportos beszélgetéseken, hogy ha a világi katolikusok meg akarják felelni annak a szerepnek, melyet egyházunk ma nekik szán, a világi dolgokban való jártasság mellé meg kell szerezniük a *jártasságot: a teológiában, a szentírástudományban, egyházjogban* éppenúgy, mint a pápai enciklikák, újában pedig a zsinati okmányok alaposabb ismeretében.

A II. Vatikáni Zsinat

ÉS A KERESZTÉNY BÖLCSELET MEGÚJULÁSA

A II. Vatikáni Zsinat a keresztény csupán néhány irányelvet ad.¹ Az említett irányelvek azonban így is kifejezik a zsinat szándékát a megújulás főbb vonalait illetően. A *Teológia Kecskés Pál* gyakorlati szempontjaival kibővít-

3. Bármennyire várta is a kongresszus a *Szinodussal való találkozás* és párbeszéd lehetőségeit, *ez voltaképpen elmaradt.* Tisztelegő látogatások és üzenetváltások kölcsönösen megtörténtek ugyan, de a két ülésterem között levő egykilométeres távolság ez alkalommal még nem tűnt el, s hadd tegyem mindjárt hozzá: ezt erőltetni nem is lett volna szerencsés, hiszen azokban a kérdésekben, amelyekről majd párbeszédet folytathat a hierarchia a világiakkal, ma még mindkét részről az alapo- zás munkája a fontosabb.

*

Ha meg is voltak a kongresszusnak a maga belső zavarai és korlátai, talán sikertelenségei is, ezek mind-mind egyben *hasznos sikertelenségek is*, mert előre felhívják a figyelmet, hogy a *legközelebbi világtalálkozót már úgy kell előkészíteni*, hogy azon egységesebben gondolkodó, nyíltabb beszédű, a zsinat utáni feladatokat nemcsak általánosságban látó képviselők interpellációja jöhessen létre.

Addig is azzal a reménnyel kell él-nünk, hogy időközben teljesíthető lesz az a kérés, melyet a kongresszus a Szinodushoz és a pápához intézett: a laikusok apostolkodásáról kiadott zsinati dekrétum szellemében és a demokratizmus irányában úgy kell *megújítani* a laikusok minden rangú *képviselését*, hogy azokban a *kontinensek, kultúrák, különböző életformák, valamint a szervezett katolikusokon kívül a szervezettekbe nem tömörült* és csupán az egyház alapvető organizmusaiiban élő katolikusok is méltó *helyet kapjanak*. Ebben az esetben már a két kongresszus közötti időben konkrétabb értelmet kaphat a zsinat utáni első találkozó jelmondata: „Isten népe az emberiség útjain”.

nyomán ez a kritikai felülvizsgálás időszzerűnek mutatkozik.

Mindjárt fölmerül az a probléma, amely nem egészen tisztázott: vajjon *mennyeiben kívánja* a zsinat *egységesíteni* a katolikus egyetemek, akadémiák és teológiai főiskolák filozófiai oktatását és mennyeiben ad teret az önálló kezdeményezésnek? A sokat emlegetett módszerbeli megújulás ugyanis nem lehet végbe „merészebb kezdeményezések” nélkül, amit *Gál Ferenc* is említ.³ Nyilvánvaló, hogy a zsinat szándéka is ez, különben hogyan is lehetne a bölcséleti tételek kidolgozásánál kellő tekintettel lenni az egyes országokban érvényre jutó filozófiai irányokra?⁴ Ez a szempont — úgy látszik — arra enged következtetni, hogy a jövőben nem lehet majd gondtalanul használni egy-egy külföldről importált bölcséleti tankönyvet. Másfelől az önálló kezdeményezés mellett szól az a szempont is, hogy a megújulás nem megy végbe egyik napról a másikra és így nem kerülheti el a kísérletezés kockázatát.

Ezek a megfontolások azonban elkerülhetetlenné teszik az szinte önvizsgálatot. Első lépésül szembe kell néznünk filozófiai tanításunk problémáival, mindazzal, ami a *skolasztika szemléletmódjának kitágítását sürgeti*.

Ismeretes a bibliából, hogy a személy belső megújulása rendszerint együtt jár a név megújításával. Az új elnevezés a keresztény bölcséletnél is időszzerűvé vált. Nem arról van szó, hogy a skolasztikát elmarasztaljuk. Értékeit megőrizve mégis *tovább kell lépünk*, olyan módszert kialakítva, amely bátrabban *alkalmazkodik korunk szemléleti vívmányaihoz*: egyfelől a *tapasztalati lét* iránt nagyobb megnyíltságot tanúsít, másfelől *fenomenologikusabb*, azaz jobban tekintetbe veszi a fogalmak jelenségi arcát, hogy ezen keresztül közelítse meg a lényegét.

A kívülállóknak már régóta szemet szúr az a név „*skolasztika*”. Óhatatlanul hozzátapad ugyanis ehhez az elnevezéshez a *középkoriség íze*, és nem is alaptalanul. Emellett sehogysem illeszkedik be a napjainkban hatást kifejítő bölcselletek sorába. Egzisztencializmus, materializmus, idealizmus, pozitívizmus és — skolasztika? Nem hiteles azonban az „*újskolasztika*”, sőt a „*neotomizmus*” név sem, ha a megújuló keresztény bölcseletre alkalmazni akarjuk. A *meddő iskolai vitáknak, az iskolás jellegnek háttérbe* kell szorulnia bölcséletünk megújuló épületében. Egybehangzó nézete ez korunk legjelentősebb keresztény gon-

dolkodóinak és kifejezett szándéka a zsinatnak. Erről tesz említést *Rónay György* is, amikor egyik tanulmányában a francia katolikus gondolkodás legújabb irányait mutatja be, főleg *Teilhard de Chardin* filozófiájával kapcsolatban.⁵

Mi lenne tehát a *stílusos elnevezés*? — Minthogy *Arisztotelész* és *Aquinói Szent Tamás* rendszerét a „*realizmus*” névvel illetik (Arisztotelész bölcséletét „*ideálrealizmus*” névvel is), azért a *REALIZMUS*, az *ÚJREALIZMUS*, vagy teljesebben: a *KERESZTÉNY REALIZMUS* elnevezés illenék talán leginkább ahhoz a bölcséleti irányhoz, amely a keresztény gondolkodás tágasságának méltó képviselője kíván lenni. A fő karaktervonások természetesen megmaradnak. *Szent Tamás* szelleméhez a jövőben sem maradhat hűtlen a keresztény létértelmezés. Mik ezek a főbb jellemző vonások? A realista valóság szemlélet *elfogadja a logikai-ontológiai alapelveket* (ellentmondás, okság, analógia elve); elismeri az *anyag és a szellem realitását*, itt azonban a létrehozó, formát adó, aktív elvnek a szellemet tekintti (Isten, lélek), keresi tehát a jelenségek rétege mögött a *metafizikai* (tapasztalatfölötti) *hatókokat*; ismeretelméletileg az alanyi tudat körén túllépve törekszik megragadni a tárgyi valóságot, szilárdan vallva az *igazság objektív érvényét*. Mindehhez járul a *más értékek iránti fogékonyság*, az értelem nagyra becsülése, a szintézis, az összegező szemlélet megújuló igénye és a jelenben egyre frissülő érdeklődés a valóság tapasztalati rétegei iránt.

A hagyományos skolasztikus filozófia új problémákkal megtermékenyülve több mint fél évszázadon keresztül irányította bölcséleti oktatásunkat. Szabatos fogalmaival, kidolgozott rendszerével, fokozott hagyomány-tisztelete mellett is sokféle eltévelyedéstől és bizonytalanságtól óvta meg a keresztény gondolkodást. Olyan filozófusokat és olyan művek sorát mutatja fel, amely kiérdemli a tiszteletet és megbecsülést. A fejlődés azonban fölfedi azokat a *hiányosságait*, melyek főleg tankönyvekben jelentkeztek, s amelyekkel nyíltan szembe kell néznünk.

A skolasztika módszeressége az embebtűnő, *mentes azonban az egyoldalúságoctól*. Fogalmi analízisei olykor *elszakadnak a tapasztalástól*, „*hajszál finom*” distinkciói nemegyszer *aprólékoságba* tévednek. Az agyondisztingvált fogalmak erdejében még a beavatottnak sem könnyű eligazodni. A *túlzásba vitt spekulatív-logikai gondolkodás* egyes

szerzőknél már önmagában hordja kritikáját. Az egyébként nagytudású és a korproblémákra is fogékony Horváth Sándor könyveiben például megcsodálhatjuk a logikai elme bravúros teljesítményeit, de ugyanakkor a tapasztalati tartalmi elemek aggasztó hiányát is észlelnünk kell.⁶ Pedig már Kant megállapította, hogy „az értelem tapasztalás nélkül üres”.

Az igazság birtoklásának önelégült tudata nem szolgálja a tökéletesebb szüntelen keresését. Pedig az igazság szavakban és kifejezésekben, sajátos megfogalmazásokban realizálódik. Sokan mégis indokolatlanul ragaszkodtak a skolasztikus szerzők között hagyományos megfogalmazásokhoz, meghatározásokhoz és bizalmatlanok voltak olyan kérdések iránt, amelyekre vonatkozóan nem található megfelelő idézet Aquinói Szent Tamás munkáiban. Holott a nagy egyházdoktor mindenkor tanítómestere marad a keresztény bölcseletnek⁷, de sohasem válhatik céllá. A filozófusnak csak egyik szeme tekinthet a bölcséleti művekre, másik szemének a valóságon kell nyugodnia, különben zsákutcába jut, vagy elmarad a fejlődéstől. A szolipszizmus zsákutcába jutott, mert nem a valóságot nézte, hanem egy bölcséleti tétel végső konklúzióját akarta levonni („Egyedül én létezem és a valóság benem”). A skolasztikus módszer viszont elmaradna a fejlődéstől, ha sérthetetlennek tekintené a hagyományos megfogalmazásokat. A megfogalmazás csupán ruhája az igazságnak, mégis fontos. Bár külső, de nem külsőség. Nem azonos a lényeggel és mégsem lényegtelen. Tulajdonképpen a bölcsélet fejlődése jelentős részben éppen azért valósul, hogy világosabban, konkrétebben és tapasztalatiilag realizáltabban tudunk kifejezni dolgokat, melyeket régebben csak fogvatékosan, naivan és töredékesen tudtak szavakba önteni (vö. Platon ideatana értékelméleti megvilágításban).

Nem érte indokolatlanul a skolasztikát a fogalmi elzárkózás vádja sem. Pedig ez korunk egyes szellemi megnyilatkozásaitól sem idegen vonás. A Nobel-díjas Salvatore Quasimodo költészetének kifejezett jellemzője (ermetizmus), a kvantum-fizikának pedig szükségszerű kifejezésbeli velejárója (matrinxok). Csakhogy a keresztény bölcsélet párbeszéd-kezdemenyezésével sehogysem fér össze.⁸ Ki érti ma már a „species expressa” és az „intellectus possibilis” fogalmait?⁹ S vajon a lét mélyebb megismerésére vezet a létfogalommal úzótt magasztos spekuláció? Mindez szolgálhatja az értelem formális képzését (erre

is szükség van), de nem válhatik öncélűvé. Századunk bölcséleti vizsgálódásainak egyik leszűrődött eredménye a lét-retegek fenomenológiai elemzések útján való ontologikusabb megközelítése (anorganikus-, vitális-, pszichikai-, szellemi létretek).

A kozmológia egyes tankönyvei még a közelmúltban is olyan idejétmúlt tételeket tartalmaztak, mint az „anyag áthatolhatatlanságának” régi álláspontja, holott ez nyilvánvaló anakronizmus a modern fizika fényénél. — De a teodicea sem mentes a hiányoktól. — A skolasztika véleglegesnek tekintette Szent Tamás istenérveit (quinque viae) a maguk középkori, spekulatív megfogalmazásában. Ma azonban már más vélemények is elhangzanak az istenérvek értékelése és megfogalmazása kérdésében.¹⁰ Ma világosabban látunk az emberi egzisztencia bonyolult területein és jobban ismerjük az emberi lélek mélységretegeit, sem hogy néhány szabatos logikájú szillogizmussal elintézzetnek tekintsük Isten létének bizonyítását. A logikai következtetés természetesen ma sem veszíti el érvényét, azonban sokkal körültekintőbb tapasztalati-fenomenológiai megápolozást igényel. Már tudjuk, hogy az ember csak elvont meghatározásában „animal rationale”, konkrét mivoltában át van szöve a pszichikai motívumok bonyolult fonalaival, ami gondolkodásában is nyomot hagy. A tiszta logikájú gondolkodás nem adottsága, hanem küldetése.

Aztán az arányok. A lényeges és kevésbé lényeges helyenkénti összesződése. Jellemző példa a fejlődés nagy problémája, melyet egyes tankönyvrörök a megjegyzések (corollaria) rovatában elintézzetnek vélték, holott központi kérdése az egész modern gondolkodásnak. Ez — úgy vélem — egyik magyarázata az annak idején fölpanaszolt „non leguntur”-nak.

Bajok voltak az ész és tapasztalás összhangjával is, mert a gyakorlat elmaradt az elvileg hirdetett tétel mögött. Megrögződtek gondolkodásukban olyan elvontságok, amelyek nem oldódtak föl eléggé a konkrétumban. Egyesek a tapasztalattól függetlenített metafizika, sőt kozmológia nézetét védelmezik még ma is. Pedig a tapasztalás fölé csak a tapasztalaton keresztül vezet út számunkra. A metafizika vonata a szak tudományok végállomásáról indul.

Korunk embere a tapasztalás igazságában él. Ennek lehetnek árnyoldalai, de mindenesetre olyan jelenség, amit tudomásul kell vennünk, nem a metafizika ellenére, hanem anak érdekében. A

szilárdabb tapasztalati alap ugyanis megnöveli a metafizikai következtetések hitelét is (vö. istenervek).

Talán ez a néhány szempont is megéreztetni, hogy tere van a megújulásnak a keresztény bölcseletben.

Egy ismét sokat vitatott kérdés a *philosophia perennis*. Minthogy a zsinati dokumentumok kifejezetten utalnak rá,¹¹ érdemes kitérni e problémára is. Stenchus után *Leibniz* vetette föl, aki a mai egysegítőrekvések egyik előfutára.¹² Az „örök filozófia” kutatásában is kiérezhető vágya: *egységesíteni az emberi gondolkodást*, megkeresni annak minden időben érvényes alapjait.

Az „örök filozófia” eszméjét egyesek védik, mások támadják. Nem volna azonban értelme annak, hogy bármelyik nézettel vitába szálljunk. Meddő vita témája az, hogy van-e „örök filozófia”, vagy nincs? A kérdést inkább így lehetne fölvetni: mely elemek maradandók a bölcseletben? *Mi az „örök” egy filozófiában?*

Bizonyos, hogy a bölcselettől *nem divatos* válaszokat vár az igazságot kereső ember, *hanem maradandó feleletet* (legalábbis a megválaszolható létkérdések esetében). S bár az egyes filozófiai irányok évszázados vitában állnak egymással (bizonyos irányok vitája pedig több évezredes), a végső válaszok tekintetében valamennyi megtartja tanítása lényegét a változó időben. A keresztény bölcselet realizmusa sem maradhat hűtlen a maga lényegéhez, amiről már említés történt. Elveiben, fogalmaiban, érdeklődési irányában, összegező szemléletmódjában maradandó elemeket őriz. Más kérdés azonban — mint említettem — a megfogalmazás.

Mikor kell újra fogalmazni egy bölcselet válaszait a létkérdésekre? Lényegében minden megújuló világkép szintjén. Ma, a modern fizika világképénél is elkerülhetetlen feladat ez. Az előttünk kibontakozó világkép ugyanis közvetlenül érinti a kozmológiát. Térről, időről, mozgásról bölcseleti fogalmat alkotni a fizika eredményeinek mellőzésével aligha lehet. A mozgás fogalma például jelentős alakuláson ment át a klasszikus fizika óta (ott az atomok helyváltoztató mozgása szerepelt). Az elemi részecskék világában azonban a mai fizika „periodikus térállapotváltozásról” beszél. — De a modern fizika világképe közvetlenül a bölcselet egészét, sőt a teológiát is érinti, a biológia és paleontológia eredményeiről nem is szólva, anélkül, hogy mindez hatálytalanítaná az elveket.

Az „örök lényeg” tehát nem zárja ki a fejlődés lehetőségét, sőt szükségessé teszi azt. Persze a *bölcselet fejlődése* nem olyan, mint a természettudományoké. *Nem extenzív, hanem intenzív*, hasonlóan az egyre tágasabban kibontakozó koncentrikus körhöz, vagy az egyre differenciáltabb formákban kibontakozó maghoz. Ugyanazok a létproblémák ugyanazon válaszokkal ismétlődnek, de sokkal fejlettebb megfogalmazásban. A fogalmak tisztulnak, mélyülnek, korszerűbbek és tapasztalatibbak lesznek (pl. a teremtés fogalma a jelenben).

Emellett új kérdések is jelentkeznek a fejlődés során (az anyag „túlvilága”).¹³ Tanúi lehetünk továbbá a kérdések áttolódásának. Ma pl. nem az a *kritika* fő problémája, hogy van-e külvilág. Az ember konkrét megismerése és a felgyülemlett tapasztalatok egyaránt előtérbe állítják az igazság és az egzisztenciális érdek, illetve az igazság és a karakterológiai alkat összefüggésének kérdését.

A *keresztény realizmus* tehát, miközben hű marad örök lényegéhez (erre céloz a zsinat is), egyúttal *átéli a fejlődéssel adódó problémákat*, megnyílik az új világkép távlatai felé, s *nem zárkózik el a más bölcseleti irányok által fölismert eredményektől*. Például az *egzisztencialista filozófia* ismeretében nem elégedhetik meg azzal, hogy a rossz problémáját pusztán racionális kérdésként kezelje, amikor ez az emberi sorsra nehezedő egyik legsúlyosabb egzisztenciális rejtély. A megnyitottság elejét veszi annak a kezdetleges szemléletnek is, amely naivan különböztet „a” jó és „a” rossz filozófia között, holott minden bölcseletnek lehetnek egyetemes elismerésre számot tartó eredményei. Például *Hegel*, vagy a *dialektikus materializmus* olyan szemben álló *erőpárokat ismer fel a létben*, amely bölcseletünk számára is *termékeny szempontokat ad* (arról nem is szólva, hogy Szent Pál és Szent Ágoston a keresztény szemléletű dialektika alapjait már megvetette).

A filozófia örök lényege tehát arra hivatott, hogy szervesen növekedjék és kibontakozzék a változó időben.

Ma közhelynek számít az a sokat hangoztatott megállapítás, hogy korunk szellemi törekvései egy bontakozó új kor, az „atomkorszak” felé mutatnak. Az sem titok, hogy ezt az atomkort jelentős mértékben a technika forradalma határozza meg stílusában.¹⁴ Minthogy az egyház a színt szellemében fokozott figyelemmel fordul a világ felé, annak bajaiban segíteni akar, eredményeit pe-

dig bizalommal fogadja, ezért a keresztény bölcséletnek is tükröznie kell ezt a magatartást. A ma keresztény gondolkodójának számolnia kell azzal, hogy korunk emberének (és természetesen papnövédekének) értelmi világát a *technika képzetei erősen befolyásolják*. Egyre tisztábban rajzolódik ki előttünk a „*homo technicus*” karaktere. Ez a *fokozott szemléletesség igényét* jelenti be. A tiszta, világos szerkezet, a képzeteket helyes irányba terelő ábrák alkalmazása a bölcséleti kérdések tárgyalásánál is nélkülözhetetlennek mutatkozik. Mindez az építkezés felé irányítja korunk stílusproblémákkal küzdő keresztény bölcséletének figyelmét.

A középkorban *Aquinói Szent Tamás* *főnséges dómmá építette* kora szellemi szintézisét. Különösen fő műve, a *Summa theologica* mutat szembetűnő rokonságot a gótikus székesegyházakkal. Ma azonban a modern templomépítéssel adja számunkra a mintát. A modern építéssel kiforrott eredményeket tud felmutatni, amelyek a bölcsélet stílusát is befolyásolják. Ilyen *stílusjegyek*: az egyszerűség, az anyagszerűség, a lényegek kiemelése, a szilárd szerkezet, a tágaság, a merészebb egyéni formák és nem utolsósorban a gyakorlati jelleg.

Ha a skolasztikus filozófiát összehasonlítjuk a neogót építészet alkotásaival, könnyű észrevenni a hasonlóságot. Persze ez elsősorban a tankönyveket illeti, mert a közelmúlt neves keresztény gondolkodói eredetibb és merészebb utakon mertek járni. *Teilhard de Chardin* pedig gyökeresen szakított a hagyományos skolasztikus fogalmazással, amikor a keresztény fenomenológia módszerével adott nagyszabású fogalmat egy mai értelmezésű teremtésről. Ne essünk azonban a lelkendezők hibájába. Elég, ha néhány lapot elolvassunk *Teilhard* bölcséleti írásaihoz ahhoz, hogy kijózanodjunk. Mert amilyen merész távlatokat nyit és amennyire termékeny gondolatokat ad, annyira meghökkent stílusának misztifikációjával. Utánzása elhibázott lépés. Joggal illeti *Maritain* csipős kritikával az ilyen „*teilhardistákat*”. Többéves tapasztalat nyomán véglegesen tisztázottnak látszik, hogy *Teilhard* művei inkább nagyszabású indító, fölszabadító és távlatnyitó hatással vannak *napjaink keresztény gondolkodására*. Eredményei beépítésre várnak, de a bölcséleti oktatás *vezérfonalául művei nem használhatók*.¹⁵

A jövőt kutató bölcselel előtt megnyí-

lik egy *nagyvonalú új szintézis távlat*a. Miben áll ez? Az atomkor küszöbére lépett egyház elé a középkor és az újkor ellentéte mered. A középkort teocentrikusnak mondjuk, az újkort antropocentrikusnak. Előbbi jogos emberi, földi szempontok mellőzésével is hajlamos volt az égre tekinteni. Az utóbbi viszont hajlamos arra, hogy a föld és az ember szemléletében megfeledezzék Istenről. Előttünk a szintézis feladata áll: *földi létünk tükrében megmutatni Isten* a *világnak*. Az emberi sors felelős vállalása, a világra-tekintés nem jelent számunkra elfordulást a „*földről valóktól*”. *Jaspers* szerint az ember immanens léte a transzcendenciára támaszkodik. Nem szabad hát idegenkednünk a földi valóságoktól, az élő problémáktól. Számunkra ugyanis a világ problémáival és eredményeivel együtt olyan tükör, amely megérteti a paradoxont: a földre nézve is lehet az égre tekinteni. Ehez azonban a keresztény bölcséletnek a *II. Vatikáni Zsinat szellemében való szemléleti megújulása* nélkülözhetetlenül szükséges.

JEGYZETEK. 1. Documenti II concilio vaticano II. 802—804. p. — 2. Teológia i. h. 12. o. — 4. Documenti 802. p. — 5. *Rónay György*: Katolikus irodalom — katolikus filozófiák. Helikon 1966/3. — 6. Jellemző erre a Tractatus phil. aristotelico-thomistici. Bp. 1949. — 7. Documenti 843. p. Főleg a hit és ész kapcsolatának új megteremtésénél utal *Szent Tamás* példájára a zsinat. — 8. Documenti 802. p. „... ad colloquium cum hominibus”. — 9. Jelentésük: értelemben nyomott ismeretkép és szenvedőleges értelem. — 10. V. ö. *Meurers*: Die Gottesbeweise. Theol. Jahrbuch, 1966/376—434., *Gál Ferenc*: A filozófiai istenérvek értéke. Vigilia, 1966/129. — 11. Documenti 802. p. „... innixi patrimonio philosophico perenniter valido.” — 12. *Aug. Steuchus*: De perenni philosophia lib. X. 1540, Lyon. III. *Pál* pápának ajánlva. Részletesebben ír erről *H. Meyer*: Einleitung in die Philosophie, Paderborn, 1962. II. Aufl. — 13. A modern fizika egyik legérdekesebb elmélete, amely *Paul Dirac* angol atomfizikus nevéhez fűződik. — 14. Documenti 1329. p. „Technicae artes eo progrediuntur ut faciem terrae transforment.” — 15. A jelen sorok írójának tudomása van arról, hogy *Teilhard* filozófiai műveit Brazíliában egyes helyeken tankönyvül használják.

BODA LÁSZLÓ

SOMMAIRE

Polycarpe Radó: Le mystère pascal. — *András Szennay*: Est-ce que nous sommes encore consistants en rocher? — *László Paskai*: La finalité considérée selon le point de vue d'aujourd'hui. — *István Gábor Cselényi*: Critique chrétien de l'aliénation. — *György Rónay*: Ars praedicandi. — HORISONS. Orientation nouvelle de l'être chrétien. — Dieu est la grande affaire de l'homme. — MÉDITATION. *Árpád Nagy*: La destination humaine dans la lumière de pâque. — *Edith Stein*: Dialogue solitaire avec Dieu. — REVUE. *Béla Csanád*: Dialogue européen sur l'image de prêtre de demain. — *György Uhrin, Ferenc Magyar*: Le III. Congrès des laïcs à Rome. — *László Boda*: Le renouvellement de la philosophie chrétienne après le Concile.

INHALTSÜBERSICHT

POLYKARP RADÓ, *das Paschamysterium*. Der Schriftleiter berichtet in üblicher Weise, wie das Paschamysterium vom Zweiten Vatikanum betont würde; es ist das Zentralmysterium des Christentums. Es schenkt uns ein neues christliches Weltbild, es ist nicht bloss Kerygma, sondern ein zu verwirklichendes Lebensprinzip.

ANDRÁS SZENNAY, *Stehen wir wirklich auf einem Felsen?* Vf will den Menschen von heute aufklären u. beruhigen über die Wirrnisse u. Unklarheiten, die ihn quälen. Die Rolle des Schiedsrichters hat das Evangelium, danach muss man entscheiden, was geschehen müsse. Im evangelischen Geiste muss man sich zum Radikalismus entschliessen, was zweifelsohne eine gewisse Spannung zur Folge hat. — Es erhebt sich deshalb ein sorgvolles Fragen: Stehen wirklich noch auf einem Felsengrunde? Man muss ja tatsächlich wahrnehmen, welche Umwälzungen und Umbrüche schon erfolgt sind. So z. B. Neufassungen des päpstlichen Primates u. der Kollegialität, der Irrtumslosigkeit d. III Schrift, neue Hypothesen über die Erbsünde, usw. Auch die Praxis bietet Schwierigkeiten so mancher Art, so etwa die Frage der Feuerbestattung, die dornige Frage der Ehemoral, sodann die liturgischen Neuerungen, insbesondere das Sprachenproblem. — Wir befinden uns aber auf einem Wege zur Antwort, führt Vf aus. Man muss nur unterscheiden lernen zwischen zeitlosem u. vergänglichem, wenn man religiöse Fragen nahetritt. — Vf bucht auch die Überschwenglichkeiten, als ob man das richtige Christentum erst in unserer Zeit entdeckt hätte. Washalb wäre z. B. ein überholter Standpunkt die Praxis der sakram. Beichte? — Gemäss der Lehre des Konzils muss die persönliche Verantwortlichkeit viel mehr betont werden, das Hüten u. Verkünden der Offenbarung kann nicht für alle vorkommenden Fälle ein fertiges Rezept zur Hand haben. Die Mündigkeit der Christen müsse in der Praxis die Oberhand behalten. Der Fels schwankt nicht unter unsern Füßen, wir müssen unseren neuen Aufgaben gewachsen sein, wie sich es ernsten, mündigen Christen geziemt.

LÁSZLÓ PASKAI, *Teleologie heute*. Vf behandelt die Frage, ob das volle Verständnis der Natur die Zweckhaftigkeit verlange. Muss man wirklich unbedingt eine Zweckmässigkeit anrufen? Solches Verfahren scheint heutzutage eine Mystifikation zu sein. Man soll nicht menschliche Züge, rationalen Eigenschaften auf die Natur einfach übertragen. Es muss jedoch trotzdem versucht werden, wie man sich der Zweckhaftigkeit nähern könnte. Vf betont, dass die Zweckmässigkeit kein physischer Begriff sei, wir müssen aus der Natur selbst herauslesen suchen, wie u. auf welcher Weise das Ziel in der materiellen Welt wirken könne.

ISTVÁN GÁBOR CSELÉNYI, *Christliche Bewertung der Entfremdung*. Dieser

Begriff bekommt in den Systemen der Existanzialisten eine ganz bestimmte Prägung. So bei *Jaspers*, *Camus* oder *Sartre*. Das Entfremdungsproblem besitzt auch einen christlichen Hintergrund, es gibt auch eine moralische Entfremdung. Die Phasen solcher Entfremdung können klar umrissen werden. Die Urentfremdung ist die Erbsünde, in moralischer Hinsicht geht alle Entfremdung aus eine Sünde aus, durch welche die Menschenwürde verletzt wird. — Was die Erlösung aus der Entfremdung betrifft: ist Beginn eines jeden hochwertigen Lebens für den Christen die *Metanoia*, d. h. eine innerliche, radikale Umwandlung. — Die Nachfolge Christi ist nur scheinbar eine Entfremdung; im moralischen Leben baut sich so die Dialektik von Sünde u. Erlösung auf. — Inbegriff der christlichen Vollkommenheit u. zugleich Grandmesser des moralischen Wertes der Seele ist letztlich die Liebe.

GYÖRGY RÓNAY, *Ars praedicandi*. Der bekannte Dichter u. Schriftsteller, kath. Laie, entwirft uns ein reizendes Bild über die Redekunst bzw. Predigt des Mittelalters, sowohl Mitteleuropas u. m.-altlichen Ungarns. In der Frühgotik begann die Grundlegung einer mehr differenzierten „ars praedicandi“. *Alan von Lille* (†1202), stellt Vf fest, schuf damit eine Grundlegung u. Neugestaltung der christl. Rhetorik. „Ars praedicandi“ bedeutet damit der klassischen Redekunst gegenüber einen neuen Ansatz, Beginn einer neuen Periode, deren Träger hauptsächlich die damals neuen Bettelorden waren. Seit dem XIII. Jh findet man auch in Ungarn solche „neue“ Kanzelredner, z. B. den Bischof von Nagyvárad, *Benediktus*, unter den späteren ragt hervor *Pelbart von Temesvár*, der gegen Ende des XV. Jh-s einen bedeutenden europäischen Erfolg errungen hat.

TÁVLATOK = PERSPEKTIVEN. Hier wird in einem Querschnitt über den noch jungen *P. Schillebeeckx* durchgeführt, wie er 1958—59 dachte u. schrieb. — Im 2. Teil bekommen wir einen Längsschnitt „über die Sache mit Gott“, aufgrund der Schriften von *H. Zahrnt*, *J. Ratzinger*, *M. Buber*, *Schalom Ben Chorin*, *E. Jünger*, *J. Hirschberger*, *L. Boros*.

MEDITATION. Unter diesem Titel schreibt ÁRPÁD NAGY über „Das Menschen-geschick in österlichem Licht“ eine Betrachtung. Es ist das existentielle Grundproblem, dass man das Leben u. sein Schicksal ohne gefragt zu werden, bekommt. Die Antwort gibt Gott, der mit der Menschwerdung unser Schicksal auf sich gebürdet hat u. unser Problem auflöst, indem er uns in sein Leben hineingenommen hat. — EDITH STEIN, *Eisamer Dialog mit Gott*.

FIGYELŐ = REVUE. BÉLA CSANÁD, *Europäischer Dialog über den Priester von Morgen*. Vf berichtet über den III. Kongress des Instituts für Europäische Priesterhilfe in Luzern Sept. 1967. — GYÖRGY UHRIN u. FERENC MAGYAR geben einen Bericht über den Weltkongress der Laien in Rom (Okt. 1967). — LÁSZLÓ BODA schreibt über die *Erneuerung der christlichen Philosophie nach dem Vatikanum*.

SZERKESZTŐSÉGI KÖZLEMÉNY

A szerkesztőség kéri a Teológia cikkíróit, hogy kézírataikat a nyomdai szabványnak megfelelően, gépelve sziveskedjenek beküldeni kettő példányban (közülük az egyik első példány!). A szabványos kézirat főbb szabályai: fehér színű, hivatalos (A/4) méretű papírlapra 30—32 sort kell írni, ritka (másfeles) sorközzel, a lap bal oldalán 20 mm, a lap jobb oldalán 10 mm margóval; a kézirat tiszta, jól olvasható, lehetőleg javítás nélküli legyen. — Az előre meg nem beszélt kézirat terjedelme ne haladja meg a 8—10 gépelt oldalt. A cikkhez sziveskedjék minden szerző rövid (legfeljebb 10—15 soros) összefoglalást csatolni, hogy az idegen nyelvű fordítást eszerint végezhessek. — Kéziratokat általában nem küldünk vissza, csak azoknak, akik válaszbortéket és bélyeget mellékelnek. A nem közölt kéziratokat szerzőik a beküldéstől számított egy éven belül átvehetik a szerkesztőség irodájában.