

teo

lógia

második évfolyam

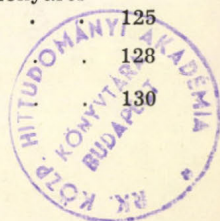
2

teo lógia

II. évfolyam, 2. szám

1968 június

KECSKÉS PÁL: Szent Tamás és a II. Vatikáni Zsinat	67
GÁL FERENC: A hit éve	74
FÁBIÁN ÁRPÁD: Egyház és jog a zsinat tükrében	80
SZOMOR TAMÁS: Az istenkérdés helye a filozófiában	87
SCHRAM FERENC: Búcsújárás Magyarországon	94
TÁVLATOK	
A házasság tegnap és ma	101
MEDITÁCIÓ	
<i>Szennay András</i> : A hit dialektikája	109
FIGYELŐ	
<i>Hageman Frigyes</i> : A bűnbánat szentsége modern megvilágításban	114
<i>Hollós János</i> : Kollegialitás az egyházmegyék életében	119
<i>Majsay Mór</i> : A palesztinai szenthelyek	122
<i>Félegyházy József</i> : Könyv az egyház és állam múltbeli jogviszonyáról hazánkban	125
<i>Surányi Imre</i> : A vallás és lélektan közös témái	128
SOMMAIRE, INHALTSÜBERSICHT	130



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

N. 2714/1967. — Nihil obstat. Dr. S. Kosztolányi, censor. eccl. 2. maii 1968. —
Imprimatur. Dr. A. Schwarz-Eggenhofer, administrator apostolicus Strigoniensis
Előfizetési díj: 1 évre 60,— Ft. Egyes szám ára: 15,— Ft. Belföldi előfizetés: Actio
Catholica Országos Elnöksége TEOLÓGIA folyóirat, Budapest, 324—VII—1 számú
csekkszámláján. — Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap Külkeres-
kedelmi Vállalat útján. Külföldi előfizetési díj 1 évre 4,— USA dollár vagy ennek
megfelelő összegű más pénznem. Átutalható a Magyar Nemzeti Bankhoz (Buda-
pest 54), a Kultúra 024/2 számú számlájára az összeg rendeltetésének (Teológia
előfizetés) a feltüntetésével

Minden jog fenntartva

SZENT TAMÁS ÉS A II. VATIKÁNI ZSINAT

Az Egyház életében nagy jelentőségű egyetemes zsinatokat alapos előkészítő munka előzi meg. Ennek a munkának java részét a teológusok végzik. Ők kapják a megbízást, hogy a zsinaton megtárgyalás alá kerülő problémákat tanulmányozzák, azokról véleményt nyilvánítsanak, közreműködjenek a zsinati tárgyalás alapját képező tervezetek, sémák kidolgozásánál, „peritus” minőségben rendelkezésére álljanak a zsinati atyáknak. Mint korának tekintélyes teológusa, *Aquinói Tamás* is meghívást kapott az 1274-ben Lyonba összehívott egyetemes zsinatra. Odautazása közben lepte meg a lázas betegség, s arra kényszerítette, hogy betérjen a fossa-nuovai cisztercita apátságba. Március 7-én ott tért lelke Teremtőjéhez a földi élet múlandóságából.

Habár Szent Tamás már nem vehetett részt a II. Lyoni zsinaton, *jelen van az Egyház későbbi zsinatain*, mint a hagyomány egyik legtekintélyesebb bizonyágtevője. Az idők során felmerülő problémákat az Egyház a homogén fejlődés vonalán haladva oldja meg. Gondosan vigyáz arra, hogy megszakítatlan folytonosságban maradjon a tan egységét biztosító forrásokkal, a Szentírással és a hagyománnyal. A hagyományt képviselő egyháztanítók közt Szent Ágoston mellett mindmáig Szent Tamás a legkiemelkedőbb tekintély. A trienti zsinat asztalán Szent Tamás Summa-ja a Szentírás mellett feküdt. Méltó figyelemben részesítette az I. Vatikáni Zsinat. De éppúgy elismerte jelentőségét a II. Vatikáni Zsinat is. Érdemes ezt megállapítani *a tomizmust érő bírálatokkal kapcsolatban*, mely a lezajlott zsinaton is hangot kapott.

Szent Tamás a zsinati okmányokban

Ezzel szemben, a zsinat okmányait olvasva, látjuk, hogy azok ismételten hivatkoznak Szent Tamásra s a keresztény szellemű tudomány elé vezérül és példaképül állítják őt. *Számos Szent Tamásra történő utalást* találunk az *Egyházzól* szóló dogmatikus konstitúcióban. Így arra nézve, hogy a hívők a szentségek által titokzatos, de valóságos módon egy testté egyesülnek a szenvedett és megdicsőült Krisztussal [1]. Hogy Szent Tamás a szentatyákkal együtt Krisztus működését a testet életelvként mozgató lélekhez hasonlítja [2]. Azt tanítja továbbá, hogy a kereszttségben újjászületett emberek az Egyház által kapott hitüket kötelesek megvallani [3]. A Szentlélek különleges erejének gazdagsága kötelezi őket, hogy szavukkal és cselekedeteikkel Krisztus igaz tanúi legyenek [4]. Azok, akik még nem fogadták el az evangéliumot, különféle módon rendelődnek hozzá Isten népéhez. Lehetőség szerint ezek is az Egyházhhoz tartoznak Krisztus az egész emberiséget üdvözíteni képes erejéből s akaratauk szabadságából [5]. A püspökök szent szolgálatában megnyilatkozik a Titokzatos Test azon egysége, amely nélkül nem lehetséges üdvösség [6].

Más egyháztanítók mellett, az Egyházzól szóló konstitúció Szent Tamásra is hivatkozik, hogy az Egyház valamennyi, bármilyen állapotban levő tagja hivatva van az éltszentségre [7]. Vonatkozik ez elsősorban a püspökökre, akik a papság teljességére vannak kiválasztva a püspöki gond és szolgálat minden formájában [8]. Valamennyi hívő lelkében az istenszeretet vezetése alakítja ki és segíti célhoz a megszentelődés minden eszközét [9]. Az Egyház szent voltát különleges módon ápolják azok a tanácsok, amelyeknek a megtartását az Úr az evangéliumban ajánlja [10]. Mivel

pedig az evangéliumi tanácsok azon szeretet által, amelyre elvezetnek, az Egyházzal és annak titkával különösképpen összeköti követőiket, lelki életüket föl kell ajánlani az egész Egyház javára [11]. A zárandók Egyház tagjai egységben élnek a dicsőséges Egyház tagjaival, akik szüntelenül közbenjárnak értük az Úrnál [12].

A *kinyilatkoztatásról* szóló dogmatikus konstitúció a szent könyveknek a Szentlélek által történő sugalmazottságát Szent Ágoston mellett Szent Tamás tanúságával támasztja alá [13]. Az *Egyházzal a mai világban* szóló lelkipásztori konstitúció Szent Tamásra hivatkozik annak megállapításánál, hogy az ember társas természetéből következik az összefüggés az emberi személy tökéletesedése és magának a társadalomnak a fejlődése között [14]. A továbbiakban Szent Ágostonra és Szent Tamásra utal a házasság intézményének az emberi társadalomra fontos jelentőségének kiemelésénél, melyet az emberi önkénnyel szemben Isten védelmez, aki a házassághoz mind az emberi nem, mind a család tagjai számára nagy jelentőségű javakat és célokat rendelt hozzá [15]. A kulturális haladás feltételeiről szólva, Szent Tamásra történik hivatkozás arról, hogy a földi javak nem sajátíthatók ki önző módon, hanem úgy kell azokat használni, hogy másoknak is javára váljanak [16]. Továbbá, hogy a végszükség megadja a jogot mások javából a legszükségesebb megszerzésére [17].

A *papok szolgálatáról és életéről* szóló dekrétum az igehirdetéssel kapcsolatban mások mellett Szent Tamásra is utal, midőn kijelenti, hogy a tanításnak a hallgatóság figyelembevételével s a szónoknak juttatott kegyelmi ajándékok szerint kell történnie, s figyelmeztet arra, hogy a nem keresztyének az evangélium hirdetésével vezethetők a hitre s az üdvösség szentségeihez [18]. Szent Tamásra történik hivatkozás abban a vonatkozásban is, hogy valamennyi szentség, minden egyházi szolgálat és apostoli munka összefügg az eucharisziával, s arra irányul [19]. Mert a legszentebb Oltáriszentség az Egyház minden javát magában foglalja [20]. S éppúgy szenttamási gondolat az arra történő utalás, hogy a papok gondoljanak arra, hogyan adhatják tovább másoknak elmékedéseik gyümölcsét [21]. Az *Egyház missziós tevékenységére* vonatkozó rendelet hivatkozik arra, hogy már Szent Tamás beszélt az Egyház terjesztőének apostoli munkájáról [22], s arról, hogy a missziós tevékenység az eszkatologikus beteljesedésre törekszik [23].

De nemcsak utalásaiban említi a zsinat Szent Tamást, hanem a *tudományos munka vezéralakjaként* állítja őt oda. A *papnevelésről* szóló dekrétum hangsúlyozza, hogy a filozófiai tárgyakat úgy kell előadni, hogy a hallgatók az emberről, a világról és Istenről alapos és összefüggő ismeretekre jussanak. A filozófiai örökségre támaszkodás mellett, figyelembe kell venni a tudományok időszerű fejlődését. A teológiai tárgyaknál a hallgatóknak „Tamást mesterként követve meg kell tanulniok a hit-titkok mélyebb spekulatív felfogását s összefüggéseik megértését, hogy azok amenyire lehetségesek, világosak legyenek számukra” [24].

A *keresztyén nevelésről* szóló nyilatkozat pedig kijelenti, hogy egyéb iskolák mellett „az Egyház a főiskolákat is, különösen az egyetemeket és fakultásokat figyelmes gonddal kíséri. Amelyek vezetése alatt állnak, azokban arról gondoskodik, hogy az egyes tudományágakat sajátos elveik, a megfelelő módszer szerint s a tudományos kutatáshoz szükséges szabadsággal úgy műveljék, hogy a közölt ismereteket egyre jobban elmélyítsék, s az idő haladásával felmerülő új kérdéseket és kutatási eredményeket gondos figyelembe vegyék, s így elmélyültebben tudatosítsák, hogyan találkozik a hit és az ész az egy igazságban, követve az egyháztanítók, különösen Szent Tamás nyomdokait. Ily módon kell biztosítani a keresztyén világnézet bizonyos nyilvános, állandó és egyetemes jelenlétét a magasabb műveltség előmozdítására irányuló minden törekvésben” [25].

Tudományelmélete

Ezek a kijelentések vezérfonálul a tudományok művelésének azt a módját adják, amelynek az alapját Szent Tamás vetette meg. Tudományelmélete a XIII. század nehézfeszültségű szellemi légkörében alakult ki. Több évszázados hagyomány őrizte *Szent Ágoston* nagy szellemének értékeit. Az ő újplatonizmuson alapuló gondolatrendszere mellett ebben a korban már *Aristoteles* is bebocsátást kíván a keresztény iskolákba. A XIII. századig Aristotelesnek csak logikai műveit ismerték. Ebben a században azonban többi munkái is megjelennek Nyugaton, de nem eredeti alakjukban, hanem az arab újplatonizmus átdolgozásában, mely jelentős változtatásokat tett az eredeti Aristotelesen. Beleszötte abba az újplatonikus emanáció-tant s az idea-világ sugárzásából eredeztető értelmi megvilágítás elméletét. Az arab filozófusok közül nagy tekintélynek örvendő *Averroes* az aristotelesi filozófiát szembeállította a kinyilatkoztatással, s a párizsi egyetemre is eljutott iránya a kinyilatkoztatás felsőbbségének szóbeli elismerése mellett, elvonta a kinyilatkoztatott tanok filozófiai igazolhatóságának a lehetőségét.

Ebből a szellemi labirintusból az első kivezető lépéseket *Albertus Magnus* tette meg. A modern tudomány által is elismert természettudományos kutatásai alapján állapította meg a *tudományos tekintélyek illetékességi körét* nevezetes kijelentésében: „A hit és erkölcs dolgaiban inkább kell hinnünk Ágostonnak, mint a szembenálló filozófusoknak. De ha ő az orvostudományról beszélne, inkább hinnék *Galenusnak* vagy *Hyppokratesnek*; s ha a természet dolgairól beszél, inkább hiszek *Aristotelesnek* vagy másnak, aki a természet világában tapasztalattal rendelkezik” [26].

Albertus azonban inkább követelményként látta, de *nem érvényesítette teljes következetességgel* a megkülönböztető és szétválasztó szempontokat. Sokirányú érdeklődése és tevékenysége szétszóródottá tette figyelmét. Az általa meglátott elveket tanítványa, *Szent Tamás érvényesítette következetesen*. Ő értékelni tudta Szent Ágoston teológiájának és misztikájának mélységét és szépségét. De látta a platonikus dialektika elégtelenségét is a tudományos módszer szempontjából. Minthogy ez a filozófia a valóságot felülről, az ideákból kiindulva, az ideákban való valaminő részeseedségből eredeztette, s a természetes ismeret bizonyosságát természetfölötti, isteni megvilágításra hivatkozva igazolta, a természetes észre hagyatkozó tudományt vagy értékellennek kellett nyilvánítania, vagy az isteni megvilágításra való hivatkozással az emberi *értelmet volt kénytelen tehetetlenségre kárhoztatni*. De veszély fenyegette a keresztény tudományt az averroizmus részéről is, mely a kinyilatkoztatás alapvető tételeivel állott ellentétben.

Szent Tamás az aggodalmak ellenére, a keresztény tudomány számára járható utat *az aristotelesi filozófia következetes alkalmazásában látta*. Tudatában volt annak, hogy ez a filozófia eredeti alakjában elégtelen a keresztény világszemlélet igazolására, de látta alapelvei meghamisítása nélküli továbbfejlesztésének a lehetőségét is. Az alapvető jelentőségű antropológiai kérdésben aggodalom nélkül magáévá tette az aristotelesi tant, mely Platonnal szemben, a lelket a testtel egy szubstanciává egyesült létformának tekinti. E belső egység alapján minden természetes ismeretet az érzéki tapasztalatból eredeztet. Az Aristotelesnél csak homályosan körvonalazott elvonás elvének kifejtésével, értelmi ismereteink sajátos tárgyaként az érzéki valók lényegét állapítja meg. Ez az ismeretelméleti álláspont biztosítja az ismeretek objektív értékét és tiszteletben tartja a valóság különböző részeivel foglalkozó tudományok sajátos igényét. Nem szűkíti le azonban a tudás látókörét az érzéki tapasztalatra, hanem kiterjeszti a lét egész körére. Követi *Aristoteles módszerét*, mely az érzéki tapasztalat adataiban megnyilvánuló lényegi tulajdonságokat az érzékfeletti lételvek, végső fokon az abszolút Valóság létéből magyarázza. Ezen

az úton felismeri a dolgokban rejlő isteni eszmét, s képes a természetes ésszel a teremtő ok ismeretére eljutni.

A kinyilatkoztatott igazságok megértéséhez is, Tamás a természetes észből indul ki, amelyhez szól a kinyilatkoztatás, s amely a természet világából kiinduló analógiák, az értelem állító, tagadó, fokozó tevékenységével alakítja ki a teológiai fogalmakat. Ezek analóg jelentésükben nem adnak ugyan tárgyukról kimerítő ismeretet, de megközelítik annak megértését. Ezzel az eljárással *tiszteletben tartja a kinyilatkoztatás természetfölötti jellegét*, s annak, mint magasabb ismeretforrásnak, vezető szerepet juttat. A misztériumok megértésére törekedve távortartja azok racionális magyarázatát, s alázattal veszi tudomásul az emberi értelem korlátait.

Ez az ismeretelméleti módszer fenntartva az ismeret forrásával adódó különbséget, ugyanakkor áthidalja a természeti és a természetfölötti világ távolságát. Tárgyilag minden igazságot végső fokon Istentől eredeztet, akinek a természet és a természetfölötti rendben történő megnyilatkozása közt ellentmondás nem lehetséges. Alanyi tekintetben pedig, a képességeit helyesen használó s a kinyilatkoztatás ténye elől sem elzárkózó emberi lélekben is harmonikusan egyesíti az ész ismeretét a természetfölötti igazságokkal.

Szent Tamás rendszere a *természetes rend alapján* építi fel a *természetfölötti világ teológiai rendszerét*. Tudományelméletében a hit a tudományt nem nyomja el, sőt *fontos szerepet juttat az észnek a kinyilatkoztatás adatainak a feldolgozásánál*. Ugyanakkor az aristotelesi filozófiának a hit tanításával való egybevetése a filozófiai fogalmak és gondolkodás mélyítését és fejlődését eredményezi. Tamás nem szolgái követője Aristotelesnek, kritikáját vele szemben is érvényesíti. S aki mindkét rendszert ismeri, nem vitathatja el az aristotelesi ismeretelméletnek, metafizikának, etikának, társadalomelméletnek Szent Tamás a kinyilatkoztatás fényében mélyebbre látó gondolkodása révén történt gazdagítását.

Ismeretes, hogy a világ életében jelenléte és felelősséget vállaló II. Vatikáni Zsinat *kívánatosnak tartja a legszélesebb körű dialógust*. Ennek *klasszikus példáját* találjuk Szent Tamásnál. A kérdéseket mindig a különböző nézetek ismertetésével tárgyalja. Amilyen torzításmentesen ismerteti az ellentétes véleményeket, éppoly szigorú objektivitással adja elő a saját nézetét. Sokszor kiderül, hogy az ellentétek csak látszólagosak, a különbség a szóhasználat vagy a szempont eltéréseiből adódik. De a nyílt ellentétet is, az igazság küzdelmes megismerésének tudatában, türelmes önfegyelmezővel cáfolja. Tamás tudományoszméje nem a végnélküli polémia, hanem az igazság minél tágabbkörű megismerése s a gyakran *igen különböző forrásból eredő ismeretek* kiegyenlítő szintézisbe egyesítése. A kinyilatkoztatás mélyeseges tisztelete mellett elfogultság nélkül mélyed el és magyarázza Aristoteles műveit, az arab és a zsidó filozófusokat, s nem ritkán felhasználja azok érveit. Eléggé szembe-tűnő ez például az Isten létét bizonyító utak előadásánál, s több jelentős metafizikai elv magáévá tételénél.

Tomizmus és augusztinizmus

Arra nem számíthatunk, hogy a zsinat után elnémulnak a *tomista tudományosságot bíráló hangok*. Számolhatunk azzal, hogy korunk sokféle, ellentétes szellemi örvénylése fenntartja azt az egyháziak körében is hívókra talált nézetet, miszerint a tomizmus a kinyilatkoztatott tannak az aristotelesi filozófia fogalmi rendszerébe kényszerítésével a keresztény *világszemléletet fogalmi vázzá merevítette*, mely nem talál kapcsolatot az élet eleven valóságával [27]. Tamás szenvtelen spekulációjával szemben – mondják – Augustinus elevenességével, személyiségét tükröző gondolati mélységével ragad magával.

Ez a nézet figyelmen kívül hagyja a személyi különbséggel járó írói eredetiséget, a korviszonyok befolyásoló hatását, a választott témáktól megkívánt előadásmódot. Aki eléggé ismeri Augustinust, tudja, hogy nem minden írása lehel a Vallomások Könyvének művészi szárnyalását. Megtérése után írt filozófiai dialógusainak, későbbi teológiai munkáinak spekulatív fejtegetése, hosszadalmas mondatai, lassan bontakozó bizonyításmenete nem kevesebb figyelmet és türelmet kíván, mint a Summa olvasása. Szent Tamás előnyére válik a pontos fogalmi meghatározás, a kérdés tézisszerű felállítás, tartalmának pontos és részletes kifejtése. Arányt tartó artikulusai könnyen áttekinthető egységbe rendeződnek. Ez az előny felejteti a szematikus egyformaság benyomását, amit művei felületes áttekintése ébreszt.

Kétségtelen Ágoston és Tamás egyénisége különbözőségének műveikben is megnyilvánuló tükrözése. Ágoston a pün vér örökségét hordozó afrikai ember tudás, szépség, jóság iránti szenvedélyes vágya csak hosszas keresés, keserű csalódások után juthatott révbe. Saját lelkében élte át az akarat döntő jelentőségét. Akarástól és érzéstől tüzes elméjében az intuición megelőzi a fogalmi látás körülhatároltságát. Ez a lelki alkat Platon és az új platonizmus költői-misztikus gondolkodásmódjának a szimbólumaival fejezi ki magát a legmegfelelőbbben. A már gyermekéveitől kolostorban nevelkedett Tamást megkímélték az erős szenvedélyek, csendes, magabizárkózó természete hallgatagságával indította gúnyolódásra elevenebb temperamentumú tanuló társait. Ez a hallgatagság nem szellemi tompultság volt, hanem az elmélyedésre törekvő elme fegyelmzettsége, mely Aristotelesnek a tökéletességet a szemlélődés békés nyugalmában látó gondolatvilágával talált rokonságot.

Habár Szent Tamás kimondottan az értelem elsőbbségét vallja az akarattal szemben, s ezt érvényesíti vizsgálódásában, *intellektualizmusát* nem szabad oly *egyoldalú racionalizmusnak* tekinteni, mely az ember egyéb képességeit figyelmen kívül hagyja. Az igazság Szent Tamás szerint a valóság nem élettelen, fényképszerű visszaadása, hanem az ember egyéb képességeinek is hozzájárulása a felfogott tárgyhoz, az egész ember meggyőződésévé vált érték. Az *átélés, a meggyőződés jelentőségét* mind a természetes, mind a természetfölötti igazságok magunkévá tételénél nem hanyagolja el, hanem követelményként állítja fel [28]. Erkölcstana igen részletesen foglalkozik az ember érzelmi világával, annak megtisztításának szükségességével, hogy az értelem helyes ítéletét készséggel és örömmel követő *akarati és érzelmi együttműködéssel* kialakuljon az emberben a szép és egészséges testhez, vagy műremekhez hasonlítható életharmónia [29].

Szent Tamás és Szent Ágoston viszonyának értelmezésénél figyelembe kell venni a *teológiai fejlődés történeti fázisait* is. Más volt a feladata Ágostonnak s más feladat jutott Tamásnak. Ágoston korában a teológia az *alapvető tanítások* kidolgozásán fáradozott. E monografikus jellegű munkában Augustinus különösen a Szentháromságról, az Egyházzól és a kegyelemről szóló tan kidolgozását vállalta. Hét századdal később már oly tekintélyes feldolgozott anyag állt rendelkezésre, hogy Szent Tamás megírhatta nagy összefoglalását, a *Summa theologica-t*. Egy ilyen természetű munka megírása olyan, a történelem során kialakult fogalmi rendszer alapján vált lehetségessé, amilyen a korábbiaknak a filozófia klasszikusainak hiányos ismerete mellett nem állt rendelkezésére.

Azonban az aristotelesi fogalomrendszer használatával Szent Tamás az *augusztinizmust* éppúgy *nem tüntette el* a keresztény gondolkodásból, mint ahogy a platonai hatás sem enyészett el Aristotelesnél. Főképp a platonai ideatan kritikája alapján, korábban inkább csak az *ellentétet* látták Platon és Aristoteles rendszere között. Ma már, jelentős részben W. Jaeger Aristoteles fejlődését feltáró kutatása nyomán, kettőjük *gondolatvilágát sokkal közelebbállónak látjuk* [30]. Habár Aristoteles szerint az idea nem létezhet különváltan a dologtól, melynek a lényege, formája, ő is a forma természetszerű, metafizikai elsőbbségét állítja az anyaggal szemben,

mely a forma befogadása után vágyódik. J. Hirschberger filozófiatörténetében nem alaptalanul kockáztatja meg azt az állítást, hogy az Aristoteles szellemében művelt metafizika platonizálást jelent. Akár azt állítjuk, hogy a világ az ideában létezik, akár azt, hogy az idea a világban van, mindkét esetben az ideának létmeghatározó szerep jut [31].

Szent Tamás jól tudja, hogy *nem kielégítő* Aristoteles értelmezése, mely szerint Isten *csak külsőséges érintkezésben* áll az öröktől létező világgal, annak mozgását megindító s maga iránt vágyat, törekvést ébresztő hatásával. Annak a benső, létbeli függésnek értelmezésére, amelyben a teremtmények a keresztény világszemlélet szerint Istennel állnak, megfelelőbbnek látja a platonai ideatant Szent Ágoston és Pseudo-Dionysios által történt átalakításában. Magáévá teszi Augustinus elvét: „Akkora jelentősége van az ideáknak, hogy senki sem lehet bölcs megértésük nélkül” [32]. Minthogy a világ nem véletlenből lett, hanem Isten értelmi működése által, szükségzerű, hogy Isten értelmében meglegyen a létforma, melynek hasonlóságára alkotta a világot.

Szent Ágostonnal vallja Szent Tamás, hogy Isten minden teremtményt nem azért ismer, mert van, hanem *Isten tudása a valók létének oka*. Minthogy az akarat valamire irányuló szeretete indítására alkot az értelem, Isten tudása akaratával együtt létesíti a világot [33]. A teremtés ténye által a teremtmények és Isten között létesülő viszony kifejezésére Szent Tamás felhasználja a platonai „*metbexis*” elvét s annak értelmét gondolatrendszerre egészéhez alakítja. Az „*ens per se*” és az „*ens per participationem*” különbsége végigvonul magyarázó elvként ennek a viszonyoknak különböző vonatkozásai kifejtésénél. A „*participatio*”, a „részesedés” nem jelenti az isteni lényeg fokozatos létszökkenéssel történő kiáramlását, emanációját, mint az újplatonizmus eredeti formájában. Isten föltétlen transzcendenciája, világfölötti léte a teremtés után is megmarad, mely az isteni lényekben nem idézett elő létbeli változást; teremtett voltaknál fogva a világ dolgai az isteni értelemre és fenntartó erőre vannak utalva [34].

Magáévá teszi Szent Tamás a platonai *exemplarizmus*, a mintaokság elvét is. Az az első lételv, amely lényegénél fogva létezik és jó, az Isten. Tőle credőnek mondható bármi jónak és létezőnek, amennyiben részesedik benne valamilyen távoli és fogyatékos hasonlóság módján. Bármi jónak mondható az isteni jóság elsődleges mintaképi, létesítő és cél-oksági hatása alapján [35]. Némely Tamás-magyarázó nézetével szemben, mintha az *okság és részesedés különböző* értelmű magyarázatot adna, a *kettő egybevág*, mert a hatást az okban részesedőnek mondjuk, különösen, ha az nincs arányban okának hatóerejével [36]. Ez éppen az eset a teremtmények Istenhez való viszonyában. Az egyedi lényekben létező formák tökéletlenek, mert megosztottak; az egyediség változó megvalósulásában nem birtokolják a forma, a létmivolt teljes tartalmát. Ezért eredetüket tökéletesebb, meg nem osztott formákból kell értelmezni. Ezek Isten teremtő eszméi [37].

A létező dolgokban tapasztalható tökéletességi különbségeket veszi alapul Szent Tamás *Isten léte bizonyításának negyedik útján*. Ennek a bizonyításnak logikai szerkezetében indokoltan látja az újabb értelmezés, szemben az aristotelesi létesítő okság elvén alapuló érvekkel, a *platonai mintaokság elvének bizonyos átalakítással* történő alkalmazását. Azzal a lehető ellenvetéssel szemben, hogy egy bizonyos sorban csak viszonylagos, nem abszolút értelemben beszélhetünk egy olyan első tagról, amelyhez képest a sor tagjait értékelhetjük, Szent Tamás a bizonyítás alapjául vett tökéletességeket, a jót, az igazat, a nemest transzcendentális, a léttel mint ilyennel járó, korlátok fölött álló határozományoknak tekinti, s a mintaokság elvét, amelyet Aristoteles a faj határaitra korlátozott, Platon értelmében kiterjeszti arra a létezőre, amelyben azok abszolút tökéletességben vannak, s amelyből létezésük igazolható. A „*transzcendentális mintaokság*” elve a transzcendentális tulajdonságok fokozatos

megvalósulását fejezi ki egy létező első valóságtól, mely azok abszolút birtokában van [38].

Hogy Szent Tamás a hitgizságok és a keresztény erkölcsi elvek kifejtésénél mily nagy figyelembe részesíti Szent Ágoston nézeteit, s azokból mily sokat merít, aligha kíván bővebb bizonyítást. Ha a zsinat a korábbi pápai megnyilatkozásokat követve, mégis Szent Tamás módszerét adja a tudományos kutatás mintájául, teszi ezt az aristotelesi-tomista módszer és ismeretelmélet széleskörű tudományos alkalmazhatóságának tudatában s a tomizmus fejlődésképpességéről való meggyőződésében. XIII. Leó, mikor történeti nevezetességű „*Aeterni Patris*” enciklikájában Szent Tamás követésére szólított fel, *nem szolgálai* utánzásra gondolt, hanem a tomizmusban rejlő lehetőségek továbbfejlesztő alkalmazását értette. Annak helyes megkülönböztetésével, ami a rendszerben idejét múlta s ami időtálló, a tomista megújulás programjával adta a „*Vetera novis augere et perficere*” elvet: a réginek újabb tartalommal való gyarapítását és tökéletesítését. Ugyanő mondta egy alkalommal egy francia íróknak: nem kiírni kell Szent Tamást, hanem *azt írni, amit ő írna ma*. Ezt az irányelvet követve teljesíti a neotomizmus a Második Vatikánum kívánalmait.

JEGYZETEK

1. Constitutio dogmatica de Ecclesia. Cap. 1. nota 6. S. th. III. q. 62. a. 5. ad 1. — 2. Cap. 1. n. 8. In Col. 1, 18. lect. 5. — 3. Cap. 2. n. 4. S. th. III. q. 63. a. 2. — 4. Cap. 2. n. 5. S. th. III. q. 65. a. 3; q. 72. a. 1. et 5. — 5. Cap. 2. n. 18. S. th. III. q. 8. a. 3. ad 1. — 6. Cap. 2. n. 53. S. th. III. q. 73. a. 3. — 7. Cap. 5. n. 2. S. th. II—II. q. 184. a. 3. — 8. Cap. 5. n. 5. S. th. II—II. q. 184. a. 5. et 6. De perfectione vitae spiritualis c. 18. — 9. Cap. 5. n. 12. S. th. II—II. q. 184. a. 1. — 10. Cap. 5. n. 13. S. th. I II. q. 100. a. 2. c; II—II. q. 44. a. 4. ad 3. — 11. Cap. 6. n. 5. S. th. II—II. q. 184. a. 3; q. 188. a. 2. — 12. Cap. 7. n. 4. In IV. Sent. d. 45. q. 3. a. 2. — 13. Constitutio dogmatica de Divina revelatione. Cap. 3. n. 5. De veritate q. 12. a. 2. c. — 14. Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis. I. pars cap. 2. n. 3. Ethic. lect. 1. — 15. II. pars cap. 1. n. S. th. suppl. 49. a. 3. ad 1. — 16. II. pars cap. 3. 9. S. th. II—II. q. 32. a. 5. ad 2; q. 66. a. 2. — 17. II. pars cap. 3. n. 11. S. th. II—II. q. 66. a. 7. — 18. Decretum de presbyterorum ministerio et vita. cap. 2. n. 9. Expos. I. Decret. — 19. Cap. 2. n. 15. S. th. III. q. 73. a. 3. c; q. 65. a. 3. — 20. Cap. 2. n. 16. S. th. III. q. 65. a. 3. ad 1; q. 79. a. 1. c. — 21. Cap. 3. n. 8. S. th. II—II. q. 188. a. 7. — 22. Decretum et activitate missionali Ecclesiae. cap. 1. n. 34. I. Sent. dist. 16. q. 1. a. 2. ad 2. et ad 4. — 23. Cap. 1. n. 53. S. th. I II. q. 106. a. 4. ad 4. — 24. Decretum de institutione sacerdotali V. 15—16. — 25. Declaratio de educatione christiana 10. — 26. II. Sent. dist. 13. a. 2. ad 2—5. — 27. Vö. M. Souriau, E. Bréhier, J. Hessen, B. Switalski, a dialektikus teológia bírálata. — 28. Horváth S.: Intuición és átélés. Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Budapest, 1944, 115—184. l. — 29. S. th. I II. q. 49. a. 4; q. 64. a. 1.; De virtutibus c. 13. — 30. W. Jaeger: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. 2. Aufl. Berlin, 1955. — 31. Geschichte der Philosophie. 7. Aufl. Basel—Freiburg—Wien. 1963. I. 194. l. — 32. S. th. I. q. 15. a. 1. c. — 33. S. th. I. q. 45. — 34. Vö. Fabro, C.: La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino. 2. ed. Torino, 1950. Geiger, L. B.: La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. 2. éd. Paris, 1953. — Henle, R. J.: Saint Thomas and Platonism. Den Haag, 1956. — 35. „Plato dixit quod necesse est ante multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit quod id quod est maxime ens, et maxime verum est causa omnis entis et omnis veri” S. th. I. q. 44. a. 1. — 36. Effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae. Com. in Boethium De hebdom. lect. II. Ex hoc quod aliquid est per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio.” S. th. I. p. 44. a. 1. ad 1. — 37. „Formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae, quia particulariter et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particularibus. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae.” C. Gent. I, 44. cc. fin. — 38. Planty-Bonjour, J. P.: Die Struktur des Gottesbeweises aus den Seinsstufen. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 69. Jahrg. 1961/2. 281. kk. 11. Müller, M.: Ende der Metaphysik? Uo. 72. Jahrg. 1964, 37. kk. 11.

VI. Pál pápa Szent Péter és Pál apostolok vértanúságának ezerkilencszázadik évfordulója alkalmából a hit évének nyilvánította az 1967. jún. 29. és 1968. jún. 29-e közötti esztendőt. Jelzte, hogy nem külső ünneplésre, megemlékezésre gondol, hanem a hit elmélyítésére és a keresztény életből fakadó eleven tanúságtételre. A bejelentés következett az Egyház helyzetének felméréséből. A II. Vatikáni zsinat és a belőle táplálkozó teológiai irodalom eléggé hangsúlyozta, hogy az egyéni hit különös nehézségekkel találkozik, s a hittől való elfordulás szelvében szinte társadalmi jelenség lett. A régi vallásos környezet szekularizálódott, s úgy látszik, a formákkal együtt sok helyen maga a hit is eltűnt. A zsinat felszólította a teológusokat, vizsgálják alaposabban a hit körülményeit, segítő és gátló feltételeit, s keressék a módot, hogyan lehet a hitet a mai ember gondolatvilágához közel hozni [1].

Nem céлом, hogy mérleget készítsék a hit évről, hiszen úgyszólván csak néhány külső jelenséget sorolhatnánk fel. A belső kegyelmi mozzanat nem tárgya a statisztikának. Ellenben arra szeretnék rámutatni, milyen irányban folyik a teológiai vizsgálódás, és mire kell tekintettel lennünk az ígéhirdetés különféle ágaiban.

A hit és a kételkedés az egyes emberben mindig belső probléma volt és az is marad. A hit nemcsak azt jelenti, hogy igaznak tartom, amit a kinyilatkoztató Isten mond, hanem elfogadom azt követelménynek, belőle élek, az meghatározza meg magatartásomat, reményemet. Éppen ez az existenciális döntés a nehéz. Amikor választanom kell a jó és rossz, a múlandó és örök között, akkor tudatosan vagy félig tudatosan az élet értelme is szóba kerül. A töprengés tehát állandó kísérője a hitnek. Következik a hit homályából és az ember lelki alkatából. Ezért ami a mai helyzetet illeti, igazat kell adnunk Charles Moellernek, hogy „ma tulajdonképpen nem is a kételkedés és közömbösség az új jelenség, hanem az, hogy beszélünk róla, mint problémáról, mint társadalmi fenoménről, sőt sokan igazolni akarják, mint az emberhez egyedül méltó magatartást [2].

Az Informations Catholiques 1967 júniusi számában kérdést intéztek több neves teológushoz, hogy *mit várnak a hit évétől?* A feleletben mindegyikük hangoztatta, hogy az egész Egyházat átfogó vállalkozásról van szó, nem pedig arról, hogy a régi apologeták módján elméleti megoldásokkal nyugtassuk meg magunkat. Yves Congar megállapítja: kifelé az a látszat, mintha a nyugtalanság és aggodás készítette volna erre a lépésre. De a pozitív kezdeményezés nem a félelem jele. Feladatunk abban áll, hogy az Egyház élete összefüggőbben és kitartóbban tükrözze az evangéliumi hitet. A katekézis, liturgia és a keresztény élet legyen igazi hitvallás. Formulákra szükség van, de ha a régié elavultak, akkor már csak felmondjuk őket, vagy mint szertartást lejátsszuk, de nem éljük át tartalmukat. Johannes Metz úgy látja, hogy meg kell mutatni a hit teremtő erejét. Számunkra ez h kor az „üdvösség napja”, a keresztény szellemiségnek ebben kell megmutatkoznia. A hit Krisztus ígérete szerint karizmatikus erő is és arra képesít, hogy „az ő tetteit vigyük véghez” (Jn 14, 12). Edouard Schillebeeckx a hit szélesebb megalapozását kívánja, hogy a hívő meg tudjon felelni azokra a nehézségekre, amelyek a mai természettudományból és filozófiából fakadnak. A dogmák nem változnak, de értelmük minden korban elmélyülhet, ezért kell őket katolikus szellemben újra átgondolni. Amit krízisnek nevezünk, az lehet a növekedés krízise, nem betegségé. Xavier Murphy még szorosab-

ban értelmezni a hit és az egyházi közösség összefüggését: Igazolni kell, hogy Isten népének tagjai, papok és világiak, botladozó emberek és szentek egy Egyházat alkotnak, amely hiszi, hogy Jézus Krisztus benne él és kiárasztotta rá a Szentlelket. Az Isten gyermekeinek megvan a lehetőségük, hogy hitben és szeretetben megújítsák a föld színét, ezért a természetfölötti világ fényét és erejét mindenki felé igazolni kell. *Karl Rabner* szerint a hitet úgy kell hirdetni, hogy a távolállók, közömbösek, csalódottak és kiábrándultak is megértsék. A világosság kedvéért a hit tartalmát koncentrálni kell, nem leegyszerűsíteni. A lényeg: Isten, a természetfölötti világ megtapasztalása a kegyelem világánál és Jézus Krisztus. Mi Krisztust hirdetjük, de a mai ember nehezen fogja fel, hogyan lehet az egész emberiség történelme és üdve egy valakiben összpontosítva. A teológiai reflexiónak és az igehirdetésnek ezt az összefüggést kell kimutatnia. *Roberto Tucci* még arra mutat rá, hogy a hitet be kell gyökereztetni, összefüggésbe hozni az ember létével, kibontakozásával, céljával, mert csak így állja ki a korok változását és minden kísértést [3].

Az elméleti fogalom kibővítése

Nem kétséges, hogy a hit fogalmát és lélektani megnyilvánulását átfogóbban kell tanulmányoznunk, mint eddig tettük. Hogy *mennyire összetett dolog a hit*, azt leginkább negatív képből láthatjuk. A zsinat felsorol olyan okokat, amelyek miatt az emberek elutasítják a hitet: Egyesek úgy gondolják, hogy Istenről semmit sem állíthatunk, mások az Isten léteire vonatkozó kérdést olyan módszertani előfeltételektől teszik függővé, hogy az eleve értelmetlennek látszik. Sokan egyedül a tapasztalati tudományok módszerét tartják illetékesnek a valóság megismerésében és nem adnak helyet a filozófiai következtetésnek, mások egyáltalán kétségbevonják az abszolút igazság lehetőségét. Olyanok is akadnak, akik az embert úgy felmagasztalják, hogy szabadságával nem fér össze a Teremtőtől való függés. Ismét mások olyan képet festenek az Istenről, hogy a fogalom, amit elvetnek, egyáltalán nem azonos az evangélium Istenével. Egyesek azért nem vetik fel a vallási kérdést, mert úgy látszik, mintha semmi lelki nyugtalanságot nem éreznének. Mások a világban tapasztalható bajokon botránkoznak s a történelmi tragikumot nem tudják összeegyeztetni az Isten létével. Ismét mások az abszolút érték fogalmát valamilyen földi dologra vonatkoztatják, s azzal alapozzák meg világnézetüket. Sőt az egész modern civilizációnak megvan az a színezete, hogy egyszóval az anyagi valóságok felé fordul [4].

Ha az ember oldaláról ennyi tényező belejátszik a hitbe, akkor azt valóban nem szabad csupán elméletileg szemlélni. A zsinat rámutat a társadalmi hatások döntő szerepére is: „Gyakran a keresztények is felelősek a hitetlenség terjedéséért, amennyiben a hitre való nevelés elhanyagolásával, a tanítás félreérthető továbbadásával s vallási, erkölcsi és társadalmi életük fogyatékoságával Istennek és a vallásnak igazi arcát inkább elfátyolozzák, mintsem kinyilvánítják” [5]. *Franz König* bíboros az ember társas természetére hivatkozva találóan fejtegeti, hogy a társadalom nemcsak a különféle eszmék és nézetek találkozó helye, hanem az ember tökéletesedésének is a természetes kerete. A kegyelmi tökéletesedésnek is ez a rendes útja [6]. A mai ember éppen társadalmi hatás alapján teszi fel a hittel kapcsolatban is ezeket a kérdéseket: Hogyan egyeztethető össze az Istentől való függés szabadsággal? Mennyiben emeli a hit emberi tudomat, mennyiben segíti vagy hátráltatja alkotó tevékenységemet? Van-e a hitnek szerepe abban, hogy a humanizmus megvalósuljon a társadalomban? Nem tesz-e idegenné bennünket emberi világunkban?

Könnyű meglátni, hogy ma az apologéták feladata is kibővült. Nem elég elméleti úton igazolni a kereszténységet a többi vallási tanítással szemben. Ma egyáltalán a vallás jogosultságáról van szó s a természetfölötti világ lehetőségéről és szerepéről. Ma tudni kell azt is bemutatni, hogyan bontakozik ki az ember és az emberiség abban

a kegyelmi légkörben, amit az evangélium teljes értelmezése mutat. Ma idegenül cseng az az aszkétikus szemlélet, amely a földet a siralom völgyének nevezte. Az alkotó ember arra törekszik, hogy ne maradjon a siralom völgye; s az evangélium módot ad arra, hogy törekvését helyeseljük. Nem arról van szó, hogy „a kereszt botrányát” megszüntessük, hanem arról, hogy a maga helyére tegyük. A teológiában valljuk, hogy Isten a kegyelemmel már beoltotta világunkba az örök élet csíráját, mint reményt, szeretetet, bizalmat, tetterőt és örömet. Ezeknek a jelenléte arra való, hogy az emberben megvalósuljon a krisztusi nagykorúság és kifelé megnyilvánuljon, mint történelemalkító tényező.

A világgép változása

A természettudományos szemlélet abban különbözik a bölcséleti módszertől, hogy *megáll a tapasztalati dolgok határánál*. Jellemző példája Berthold Brecht: Galilei élete c. darabjának egyik jelenete. A távcső behatol a csillagok világába és ott csak fizikai testeket lát. „Ma 1610. június 6. Az ember beírja naplójába: az ég nem létezik.” Nem sokban különbözik tőle Bultmann megállapítása: „Ma, amikor az ember a villanyt és rádiót használja s a betegségeket modern orvosi módszerrel gyógyítja, nem lehet az újszövetségi Szentírás szellemvilágában és csodáiban” [7]. Az ilyen megállapítások azoktól származnak, akik a hit tárgyát tévesen jelölik meg. Mi nem a természetben rejlő misztikumot tesszük meg Istennek, hanem a világleletti örök szellemet nevezzük így. Ha a tudomány el is tünteti a természet titokzatosságát, ha egymásután magyarázatot is ad jelenségeire, még mindig magyarázatra szorul a változó és esetleges lét. Isten nem az első szem az okok láncolatában, hanem minden tapasztalati létnek a kívülről előfeltétele. Ha a világot végtelennek és öröknek mondom, úgy látszik, hogy kitérhetek a teremtés ténye elől. Előbb azonban azt kellene bizonyítani, hogy ami változik és részekből áll, lehet-e végtelen vagy örök. A modern világgép erre nem ad feleletet, ezért nem is zárja ki a világleletti Isten létét.

Azt azonban el kell ismernünk, hogy a világgép tisztulása a hit tisztulását is jelenti. Ha Isten mint teremtő más létrendben van, akkor a természet a maga rendjében egészen természet és az ember egészen ember. Szabadsága és törvénye be van oltva a létbe, nem kívülről rárakott teher. Megvan a saját kibontakozása, önállósága, értéke. Az ember annyira be van ágyazva az anyagvilág képeibe, hogy az igazságot csak fárasztó kutatással találja meg. Arra is megvan a lehetősége, hogy bezárkózzék a földi értékek közé és magát tekintse a világ befejezésének.

A hit nem veszi el a meggyőződést, hogy a tapasztalati világ csúcán állunk. Ellenben felhatalmaz arra, hogy személyes tudatunk és szabadságunk birtokában áttekintsünk abba a létrendbe, ahonnan Isten szintén személyes elhatározással szól hozzánk. Sőt nyugodtan mondhatjuk, hogy a hit elsősorban saját emberi mivoltunkat tisztázza. „Ha Isten beszélni kezd, ott a bennünket érdeklő egész létről van szó. A kinyilatkoztatás nem elszigetelten Istenről szól, hiszen nem olyan fény az, amely – hogy úgy mondjam – Istent világítja meg, hanem olyan, amely Istenből árad ki és mi létünkre vet világot” [8]. Mindenesetre az Egyházban is fejlődésre és haladásra volt szükség, hogy jobban áttekintsük az egységyűlt az ember immanentiája és természetfölötti hivatása között. Biztos, hogy ebben az általános emberi haladás is segítette a teológiát. A teremtés tételéből kiindulva, ezt természetesnek is tartjuk. A természet Isten akaratából hordozza a kegyelmi rendet, tehát a kettő között megvan a kellő összhangoltság.

Amikor a hit ésszerűségéről beszélünk, nem elég csupán az előzményeit tisztázni, hanem figyelembe kell venni magát az embert is, aki hivatva van az isteni szó meghallására. Arra gondolok, amit Trütsch így foglal szavakba: „Ha az ember képének eltorzításával közeledünk a kinyilatkoztatás forrásaihoz, a hitről való kijelentéseit

torzítva fogjuk fel. A hitet a biblia, az Egyház és a teológia szerint kell értelmeznünk" [9]. Biztos, hogy az ember mint teremtmény, nyitva áll az Isten szava előtt, de testi-lelki összetettségében és történelmi fejlődésében. A kinyilatkoztatásban egyszerűen megkaptunk mindent, amit Isten közölni akart, de nem állíthatjuk, hogy akár az apostolok, akár az Egyház eddig mindent megértett belőle. A dogmafejlődés egyben a hit fejlődését is jelenti, hiszen olyan összefüggéseket ismerünk fel, amelyek eddig ismeretlenek vagy vitatottak voltak. A forrásokat tehát mindig mint forrásokat kell kezelni, s nem kell félnünk attól, hogy ugyanazt az igazságot új fényben vagy esetleg nagyobb terjedelemben hirdessük [10]. Gondolok ilyen jelenségekre: az eredeti bűn túlságos hangsúlyozása miatt kevés helyet szenteltünk a megváltás kegyelmének. Nem mertük eléggé hangoztatni, hogy a megigazult ember valóban „új teremtmény” (2 Kor 5, 17).

Ebből a gondolathoz kiindulva az egyéni vallásosság lényegét nem látjuk egyoldalúan a bűnbánó és vezeklő tettekben vagy az ilyen természetű szertartásokban, hanem kellő teret engedünk a pozitív alkotásnak és a szeretet megnyilatkozásainak. Ez a szemlélet tette lehetővé pl. hogy a zsinat az elmúlt századok jogi felfogásával szemben a házasságot kimondottan személyes szerelmi, biológiai és kegyelmi közösségnek nevezte. *Yves Congar* a folyamatot úgy jellemzi, hogy „az Egyház világiasabbá válik” [11]. Szorosabban vonjuk a kapcsolatot az Isten szeretete és az embertársak szeretete között, továbbá Isten megdicsőítése és az evilági értékek megvalósítása között. A szeretet fogalmába nemcsak a türelem gyakorlását és az irgalmasság tetteit foglaljuk bele, hanem azoknak a technikai, kulturális és társadalmi eredményeknek a megvalósítását is, amelyek az életet mindenki számára emberebbé teszik. „A világ szolgálata természetesen nem azt jelenti, hogy a kegyelem, keresztség, bűnbánat és vezeklés helyett szociológiáról, gazdasági életéről és politikáról beszélünk. De észre kell vennünk: nem beszélhetünk úgy Istenről, hogy egyúttal embertársainkról is ne lenne szó. Nem hirdethetjük úgy az evangéliumot, hogy annak a gyakorlati következményeit is le ne vonnánk” [12].

A Bultmann által emlegetett csoda és szellemi világregnd végeredményben mindig a hit problémája marad. Tartozunk az igazságnak azzal, hogy a Szentírást a mai kor színvonalának megfelelően értelmezzük, vagyis a mítosztól kölcsönvett kifejező formákat válasszuk el a kinyilatkoztatott tartalomtól. De ezzel még nem oldottuk meg a hit problémáját. A hit előfeltétele az is, hogy az ember *mutasson készséget az isteni szó meghallgatására*. A készséget csak azzal ébreszthetjük fel, ha igazoljuk, hogy a kinyilatkoztatásnak a mai ember számára is van mondanivalója. A tudomány, a technika és a társadalmi berendezkedés soha nem tapasztalt erőfeszítést tesz arra, hogy minél jobban megvalósuljon az ember uralma a természet fölött. Az egész törekvés evilági célzatú, és úgy látszik, nem sok hely marad a transcendencia számára. Az ilyen előítéletben benne van a gyanú, hogy a kereszténység a földi kibontakozást a hit világgal akarja helyettesíteni. Mintha számunkra közömbös lenne a betegség, éhség, nyomor elleni küzdelem és mindenért a túlvilággal vigasztalnánk magunkat. Pedig az immanentiát nem lehet transcendentiaival pótolni. Igaz, hogy a hit túlmutat a földön, de úgy, hogy minden emberi törekvésnek megadja a végső értelmét. Számunkra az élet nemcsak nyitott út, ahol határtalanul mehet előre az emberiség, hanem olyan kibontakozás, amelyben a kegyelmi erők is közreműködnek és amelynek haza kell találni Istennél.

A hit kettős arca

A személyes autonómiáját két alapvető élmény kíséri: amennyiben átéljük végességünket, *támaszt* keresünk, de amennyiben mégis önállóak vagyunk, a nehézségeket *kibívásnak* tekintjük. Lényegében mindkét élmény út a kibontakozás és teljesség felé.

A hithez is ez a két út vezet, de mindkettő megállhat a világ belső értékeinél. Viszont szét is lehet őket választani, s az egyén vagy a kor lelki alkatának megfelelően egyiket a másik rovására hangoztatni. Nem tagadható, hogy a középkortól kezdve az igehirdetésben túlsúlyba jutott Istennek, mint a lét támaszának, a bűn, szenvedés, halál orvoslójának a bemutatása. Ugyanakkor látjuk, hogy a mai gondolkodás inkább az eredmény, a teljesítmény felé fordul. Az ember maga akarja megoldani problémáit, ezt tartja magához méltó feladatnak, nem pedig egy felsőbb hatalomban való reménykedést [13].

Az tehát a benyomásunk, hogy a hitnek, mint támaszkeresésnek, mint az Istenbe vetett bizalom alapjának a bemutatása nem népszerű. Az idegenkedést a vallástörténet is növelte azzal, hogy egy vonalba állította a világfeletti Istenbe vetett hitet a primitív vallások mágikus cselekményeivel. A varázslat abból a hiedelemből indul ki, hogy támaszt adhat az életnek és felvértezheti az embert az ártó hatalmak ellen. A hívőnek tisztán kell látni a különbséget. Hitével a világfeletti Istenre, a lét szerzőjére támaszkodik, aki megígérte gondviselését és a hazatalálást az örök életben. A mágikus cselekmény ellenben csak az élet evilági megoldásaira vonatkozik, tehát tulajdonképpen a tudományt akarja pótolni. Ezért a tudományos haladás joggal szorítja ki a babonát és mágiát, de nyitva hagyja mindazokat a kérdéseket, amelyekben éppen csak a hit illetékes, mert túl vannak a tapasztalati léten.

Reménykedhetünk egyáltalán abban, hogy az immanens fejlődés megoldja minden problémánkat és nem lesz szükségünk arra, hogy kérdéseinkre kívülről várjunk választ? Mivel az egyes ember élete véges és rövid, számára a távoli jövő vívmányai nem jelentenek feleletet és megoldást. Ezért vagy a hithez fordul, vagy megelégszik az egyéni végből eléje tátongó semmivel. Ami pedig az emberiséget illeti, az most is csak versenyt fut szükségleteivel és kérdéseivel. A tudomány és a technika fejlődésénél talán még gyorsabban szaporodik a föld lakossága, növekednek az igények, sőt maga az áldást hozó ipar teremt új súlyos problémákat, pl. a városok levegőjének szennyezettségét, a közlekedés és a vízellátás nehézségét. Ugyanakkor nem látjuk, hogy az ember lelkileg is jobb lenne. Az önzést, irigységet, bizalmatlanságot, féltékenységet nem lehet tudományos eszközökkel kiirtani, sem a technika áldásaival megszüntetni. Ezért fenyeget a veszély, hogy az emberek nagy része még sokáig könnyel dagasztott kenyeret eszik. Különbözik az emberiség csak gyűjtőfogalom, semmi más. Az egyén érez, az egyén vágyódik a boldogság után. Ő érzi az igazságtalanságot, a megalázottságot, a betegséget és halált. Ezért meg is marad lelkében a lehetőség a végső támaszkeresés után.

A hitet azonban bemutatathatjuk a *pozitív teljesítmény* oldaláról is. Csak örülhetünk annak, hogy a modern ember ez után vágyódik, hiszen így alkalom nyílik a kinyilatkoztatás teljesebb átélésére. A Szentírás ugyanis nem olyan képet fest az ember és Isten viszonyáról, hogy az ember a született koldus, aki arra van kárhoztatva, hogy várja, amíg megkönyörülnek rajta. Isten a maga irgalmát és szeretetét előre belefoglalta a világtervébe. Nagyon jól tudta, hogy az ember esékény lesz, mégis programmal küldte elő történelmi útjára, hogy „hajtsa uralma alá a földet”. A megváltásban ezt a programot kibővítette „az Isten országának építésével”. A keresztség szempontjai szerint az ember nemcsak arra van hivatva, hogy megvalósítsa a tudományt, civilizációt, kultúrát. Rendelkezésére állnak a kegyelmi erők, hogy kialakítsa magában az Isten gyermekeinek a tökéletességét, megvalósítsa az igazságosságot, békességet, türelmet és szeretetet. Állandóan kísért ugyan bennünket a gondolat, hogyan lehet ez a félig megoldott világ a bölcs és szent Isten alkotása, a hit fényénél azonban meglátjuk benne saját kibontakozásunk színterét. Az isteni hívás mindenkit elér, hogy „ne ácsorogjon tétlenül, hanem menjen dolgozni az Úr szőlőjébe”. Kezdeményezni, kitartani, eredményt elérni csak egy félig kész világban lehet, ahol mindenki számára maradnak megvalósítandó feladatok.

A humanizmus szolgálatát ma más irányzatok is zászlajukra írják [14]. A különféle világnézetű emberek között éppen ez a legjobb kiindulás a párbeszédhez. Olyan világban, ahol az emberiség belső helyzete tettekre sarkall és megoldásokat sürget, az evangéliumnak sem szerezhetünk hitelt másként, csak Krisztus követésével, aki „körüljárt jót tévén” (Ap Csel 10, 38), s megváltásban „jöttetekben buzgólkodó népet szerzett magának” (Tit 2, 15). Az ember a lét bizonytalanságával szemben nemcsak támaszt keresett, hanem kisebb-nagyobb fokban kihívásnak is tekintette. Szembe akart nézni a fenyegetéssel, sikertelenséggel, elmúlással, s különös elégtételt érzett, ha leküzdhetett egy-egy nehézséget. Ma az általános fejlődés konvergenciája következtében az a vonás olyan erős, hogy korunk gyermeke követeli magának „az alkotó ember” megjelölést. Elfogadja a létet és felelősnek érzi magát irányításáért. A hitnek nem az a szerepe, hogy a halál emlegetésével lehűtse ezt a lelkesedést, hanem az, hogy helyes irányba terelje. Az örök élet ígérete arról biztosít, hogy „tetteink követnek bennünket” (Jel 14, 13), s „az új ég és új föld” dicsőségében meg-nemesedve, megtaláljuk alkotásainkat (2 Pét 3, 13).

A világ tehát a maga megoldandó problémáival nemcsak az ember számára kihívás, hanem – amint H. Fries megállapítja – a hit számára is [15]. A hagyományos vallási formák eltűnésében és az új tapogatózásban hajlandók vagyunk a hit krízisét látni; a kegyelmi erőkre támaszkodó kereszténységnek azonban hozzá kell tennie, amit főntebb Schillebeeckxtől idéztem, hogy ez a növekedés krízise. Azon nem csodálkozhatunk, hogy a kor általános világnézeti és ideológiai tájékozódásában a hit is kérdésessé válik. Az volna a baj, ha nem kérdeznének bennünket. Akihez kérdést intéznek – mégha kellemetlen is az –, arról feltételezik, hogy tud felelni vagy legalábbis nem fog hallgatni. Ma az Egyháznak, mint élő közösségnek, mint Isten népének kell a hitét bemutatnia, de úgy, hogy tükröződjék benne az elméleti kérdések megoldása és a gyakorlati köteleességek teljesítése. Rá kell nevelni minden keresztényt arra, hogy a hit necsak befelé nézés legyen, hanem nyissa meg a szemet és a szívet a főparancs betöltésére, az Isten és ember szeretetére. Az ígahirdetés mindegyik formájának sürgős feladata, hogy a hit antropológiai jegeit és feladatait feltárja. Krisztus az Isten országának kegyelmi erőit így ismertette: „Vakok látnak, sánták járnak, leprások megtisztulnak, süketek hallanak, halottak föltámadnak, a szegények pedig hallgatják az üdvösség örömhírét” (Mt 11, 5). Aki a kereszténységgel együtt Krisztus művének folytatását vállalta, annak ilyen lelkülettel kell embertársai felé fordulnia. Krisztus kijelentései óta (Mt 25, 40) nyugodtan leszögezhetjük, hogy „ahol ember van, ott lejátszódik számunkra az existenciális találkozás Istennel” [16]. Csak az a hit tud kifelé megnyilvánulni, amely egyszerre átfogja a természetet és természetfölöttit, illetőleg a természetet úgy tekinti, mint amire természetfölötti megdicsőülés vár.

JEGYZETEK

1. Az Egyház a modern világban, 19. — 2. *Charles Moellers*: *Theologie des Unglaubens*, Concilium 3/1967, 180. — 3. *Informations Catholiques*, 1967. június, 16. — 4. Az Egyház a modern világban, 19. — 5. Uo. — 6. *Die Vollendung in der Gesellschaft*, *Das neue Forum*, 1968, 19. — 7. idézve *Albertus Magnus Blätter*, 14/1967/1238. — 8. *G. Ebeling*: *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959, 255. — 9. *Feiner-Löhrer*: *Mysterium salutis I*, 792. — 10. *Van Melsen*: *Glaubensunsicherheit*, *Der Seelsorger* 1967. május, 183. — 11. *Yves Congar*: *Die Kirche wird weltlich*, *Das neue Forum*, 1968. jan. 35. — 12. Uo. — 13. *Th. Steeman*: *Psychologische und soziologische Aspekte des Atheismus*, Concilium 3/1967/191. — 14. *R. Garaudy*: „A marxizmus állandóan kibontakozó humanizmus”. Előadás a Paulus-Gesellschaft salzburgi kongresszusán 1965. ápr. 28. — 15. *H. Fries*: *Herausgeforderter Glaube*, München 1968. — 16. *A. Wildermuth*: *Am Ende des Christentums*, *Das neue Forum* 1966, 272.

Régi idők egyik legfogósabb kérdése: hogyan viszonyul az Egyház a joghoz. Vajon a két fogalom megfér-e békésen egymás mellett, avagy az egyik alapvetően kizárja a másikat. Különös jelentőséget kap a kérdés a zsinat utáni útkeresésben, a kánoni jog revíziójának küszöbén. A keresztény vallás szükségszerű velejárója a szeretet. „Az Egyház a mai világban” kezdetű zsinati apostoli rendelkezés szerint: „... az Isten és az embertárs iránti szeretet a legelső és legfőbb parancsolat. A Szentírásból pedig azt tanuljuk, hogy az Isten iránti szeretetet nem lehet elválasztani a felebaráti szeretettől: „... a többi törvényt mind ez az egy foglalja össze: Szeresd felebarátodat, mint önmagadat... A törvény tökéletes teljesítése a szeretet’ (Róm 13, 9–10, Jn 4, 20). Nyilvánvaló, hogy ez igen nagy jelentőségű mind az emberek számára, akik egyre inkább függenek egymástól, mind a világ számára, amely napról napra nagyobb egységbe tömörül” [24].

Tehát a keresztény ember számára *a nagy parancs a szeretet*. Nyilvánvalóan nem lehet csodálkozni azon, ha sokan értetlenül állnak a kérdéssel szemben: vagy szeretet vagy jog és ha mindkettő, hogyan egyeztethető össze a két ellentétes fogalom egymással. Nem kétséges, hogy *az ellentétes fogalmak kiegyensúlyozott megbékítésére* szolgáló törekvés igyekszik helyreállítani az egyensúlyt nemcsak elméletben, hanem a gyakorlatban is. Tekintély és engedelmesség, vezetés és szolgálat, dialógus és szeretet mind olyan fogalmak, amelyek naponta foglalkoztatnak bennünket. A gyakorlati életben ezek szoros összefüggésben állnak a joggal.

Ha a zsinat tanítása alapján az ellentétes fogalmak megbékítésére törekszünk, csakis akkor sikerül részben feloldanunk különösképpen a szeretet és jog ellentétét, *ha néhány ezzel összefüggő kérdést mérlegelünk*. A szeretet és jog ellentétét *nem lehet véglegesen feloldani*, ez a döntő bizonyítéka annak, hogy egész életünk valami jobbnak az elérésére van rendelve. Az ellentétes fogalmak feloldására szolgáló kérdések a kánoni jog teológiájához kapcsolódnak és abból forrásznak. Beszélhetünk a kánoni jog teológiájáról és teológiáról a kánoni jogban. A kánoni jog és a teológia szoros egységben állnak egymással. A kánoni jog *metajuridikus célját a teológia szolgálja*.

Az Egyház titka

Néhány évtizeddel ezelőtt írta *Dibelius*, hogy *a XX. század az Egyház százada* lesz. El kell ismernünk, hogy az események őt igazolták. Az Egyház csodálatos módon fedezi fel és nyilvánítja ki újból önmagát. Az Egyház titka a modern teológia központi kérdése. XII. Piusz pápa 1958-ban állapította meg: ha minden igazságnak megvan a pillanata, akkor most az Egyháznak, Krisztus titokzatos Testének az órája érkezett el. 1963. szeptember 29-én, a II. Vatikáni Zsinat második ülészakának megnyitáskor mondta *VI. Pál pápa*: elérkezett az óra, amelyben Krisztus Egyházának az igazságát ki kell kutatni. Amint tudjuk, a második ülészak fő témája éppen az Egyház titka volt. De nemcsak a második ülészaknak, hanem az egész zsinatnak központi kérdése az Egyház titka volt.

Ha figyelemmel kísérjük az Egyházzal szóló tanítást, különösképpen a múlt században, megállapíthatjuk, hogy az egyet jelentett *az Egyház emberi arculatának túl-*

ságos kihangsúlyozásával, amely szükségszerűen hozta magával a juridikus elem kiszarkítását. Ha történelmileg szemléljük ezt az állapotot, nem kell csodálkoznunk, hiszen az Egyháznak a XVI. században és az azt követő időben bizonyítania kellett látható mivoltát. A hangsúly tehát azon volt, hogy az Egyház tökéletes társaság. A zsinat a helyes szintézisre törekedett. Míg az előző időben hiányzik az Egyház természetének megvilágításakor az isteni elemnek az emberi elemhez hasonló kidomborítása, addig a zsinat az Egyház titkának helyes megmutatásával, az Egyháznak Krisztussal való szoros kapcsolatát jelzi. Természetesen nem állíthatjuk, hogy az Egyház titkáról szóló tanítás teljesen új. Nem is annyira az Egyház titkának felfedezéséről, mint *újboldi felfedezéséről* kell beszélnünk. Vagyis rendszeres összefoglalása új, de eszméi régiék. Az Egyház titka éltető eleme volt az őskeresztényeknek, ezt hirdették és élték az apostolok, ezt tanították, élték és mélyítették el az Atyák.

A zsinat tanítása szerint „eljött tehát a Fiú, az Atya küldte. Ő választott ki bennünket Fiában a világ teremtése előtt, és eleve elrendelt a fogadott fiúságra. Jónak látta ugyanis, hogy Őbenne foglaljon össze mindent (vö. Ef 1, 4–5 és 10) Krisztus – hogy teljesítse Atyja akaratát –, meghirdette a földön a mennyek országát, kinyilatkoztatta nekünk ennek titkát, és engedelmességével megváltást szerzett. Az Egyház, vagyis Krisztus országa, titokzatos módon már itt van, és az Isten erejéből láthatóan növekszik a világon... Minden ember meg van hívva... a Krisztussal való egységre. Ő a világ világossága. Tőle indulunk el, Általa élünk, Őhöz tartozunk” (Hittani rendelkezések az Egyházzal, 3).

Jézus szólott a szőlővesszőkről és a szőlőtökéről (Jn 15, 1–4), arról a szükséges és csodálatos egységről, mely közte és Egyháza között áll fenn (Mt 28, 20; Jn 17, 21–23, 15, 5). Szent Pál kiváló teológusa Krisztus titokzatos Teste tanításának. Ezt hirdeti a rómaiaknak (12, 4–5), erről szól a korinthusiakhoz (12, 12, 27–30), az efezusiaknak (4, 25).

Bizonyos tehát, hogy az Egyház *kezdetől fogva kettős arculattal* jelenik meg, isteni és emberi arcával. De ez a kettős arculat *nincs szétválasztva*, sem az őskeresztények tanításában, sem a korai középkorban. Az Egyházzal szóló tanítás Szent János és Szent Pál teológiai tanításán alapszik. Tehát hosszú évszázadokon keresztül a teológusok fel tudták fedezni és meg tudták rajzolni az Egyház igazi természetét. Meg tudták mutatni az Egyházat, mely inkább lelki, mint jogi, inkább dinamikus, mint sztatikus, inkább isteni, mint emberi, inkább eszkatologikus, mint földi. Ez az Egyház Szentség, élet, közösség, Krisztus titokzatos Teste.

Az Egyház *lényegében az örökkévalóságra van rendelve*, a kegyelmi, imádságos élet ennek az életnek nemcsak előkészítése, hanem elővételezése is. Ez a gondolkodás ma egyre inkább jellemző a teológiára.

Nyilvánvaló azonban, milyen veszélyes az Egyház egyik arculatának túlságos hangsúlyozása, éppen olyan *veszélyt rejt magában a másik véglét is*, az Egyház isteni arculatának túlságos eszményesítése úgy, hogy e mellett teljesen vagy majdnem teljesen eltűnik az emberi arculat. Különösképpen az eszményesítés akkor kezd veszélyes lenni, amikor az teljesen azonosítja az Egyház földi és mennyei állapotát.

Nincs külön jog- és külön szeretet-Egyház

A jog az Egyház emberi arcához tartozik. Ez az arculat pedig lényegénél fogva változó, történelmi jellegű. A jog az Egyház történelmének alkotóeleme, és mint ilyennek van értelme. Természetesen *csak előkészítő szerepe van* az örök élet elérésében, és már itt a földön ezeknek az értékeknek megvalósításában, amelyek az Egyházat Isten fiainak örök szabadságára vezetik, ahol minden hatalom megszűnik

és Isten lesz minden mindenben. A jog fogalmának több rétege van. A jog általában a külső életet jelenti és annak szabályszerű kereteit. A kánoni jog közelebbről azokat a szabályokat jelenti, melyek a közösség életét irányítják. Más oldalról a jog azt a hatalmat is jelenti, melyet a hierarchia ezeknek a szabályoknak a megvalósítására birtokol. Végül jelenti a szabályoknak és hierarchiának azt a törvényes erejét, hogy a közjó érdekében jogi eszközökkel kényszerítse akkor is, ha ez az egyéni érdekekkel valóban vagy látszólag ellentétben áll.

A „jog” és „szeretet” Egyházának kérdése nem új. Különösen *Rudolf Sohm* (1842–1917) neves jogpozitivistá állásfoglalása emelkedik ki e kérdéssel kapcsolatban. Véleménye szerint összeegyeztethetetlen a jog az Egyház lényegével. Régi, nem katolikus szemlélet alapján úgy véli, hogy Krisztus igazi Egyháza a hit Egyháza. Ezt a „hit” Egyházat alapította Krisztus. A jog csak évszázadok múltán alakult ki és nyert benne létjogosultságot. Így alakult át a „hit” Egyháza a „jog” Egyházává. Szerinte ez utóbbit nem lehet Krisztus igazi Egyházának tekinteni. Véleményét azzal támasztja alá, hogy az Egyház szellemi mivolta alapvetően zárja ki a jogrendet. Az Egyház, mint Isten országa és Krisztus teste isteni és szellemi, a jog azonban emberi elem. Krisztus vallásában lényeges az evangéliumi szabadság, ez azt jelenti, hogy az embernek szabadon, önként kell alávetnie magát Istennek és így kell Őt szolgálnia. Ezzel szemben a jog lényeges velejárója a kényszerítés, következésképpen a jogi szervezet ellene mond Krisztus Egyházának.

Sohm határozottan állítja, hogy Krisztus Egyházát kezdetben Isten Lelke vezette *különféle karizmák* által. Ezek a karizmák a hívekben nyilvánultak meg. Ezekről beszél *Szent Pál* a korinthusiakhoz írt levelében. Ez nyilvánul meg az efezusiakhoz írt levélben is. A karizmatikusok voltak a hívcek tanítói és vezetői. A karizmából nem származott jog, hanem mindazok, akik ilyen ajándékkal rendelkeztek, szeretetből szolgáltak a hívek közösségében. A hívek is szeretetből vetették alá magukat a karizmatikusok rendelkezéseinek. A karizma azonban nem ruházta fel az érdekeltet sem joggal, sem állandó jellegű hivatallal. *Sohm* szerint az Egyház láthatatlan és szellemi mivoltánál fogva képtelen jogi rend befogadására. Amikor Krisztusról beszél, nem mint Isten-emberről szól, akinek az Egyháza alkotmányosan hozza magával a jogot.

Sohm hatása nagy volt különösképpen az elmúlt században. Bár *K. Barth* határozottan vallja, hogy a jog szükséges az Egyház életében, úgy látszik, hogy *Sohm* elmélete napjainkban is kísért. Mint minden szélsőséges elméletben, így *Sohm* elméletében is van igazság. Az Egyház eszkatologikus, illetve karizmatikus jellegének a túlzott kidomborítása nagyon veszélyes. Nagy hatással volt *Sohm Klein Józsefre*, aki 1953-ban aposztatált. Nyilvánvaló, hogy kezdetben teljesen jóakarat vezette. Világosan vette észre az Egyházban a jog túlságos hangsúlyozását és írásaiban erősen bírálta a túlzott juridizmust. Viszont odáig jutott, hogy az Egyház szellemi mivoltának túlzott hangsúlyozásával teljesen kizárta a jogot az Egyházból.

Megállapíthatjuk tehát, hogy az Egyház a maga teljességében a szentségek szentsége. Az Egyháznak kettős arculata van: egy külső, látható és egy belső, láthatatlan. De ez a két fogalom nem különálló valami, hanem a kettőnek teljessége biztosítja az összhangot. Ebben az összhangban a külső, látható mivolt jele és összekötője a felsőbbrendű valóságnak. Ezért a kánoni jog, amely nem más, mint a külső, látható társaság rendező eleme, az Egyház szentségi természetében részesedik. 1965. november 20-án VI. *Pál pápa* a kánoni jog revíziós bizottságához intézett beszédében határozottan megállapítja, hogy az Egyházban nem lehet elválasztani egymástól a jogot és szeretetet. *Nem lehet különbséget tenni* külön „jog” és külön „szeretet” Egyház között. Az Egyházban a jog és szeretet úgy viszonylik egymáshoz, mint a test és a lélek. *Az Egyházban a test a jog, a lélek a szeretet.*

Ennek a tanításnak ad hangot a zsinat hittani rendelkezése az Egyházzal: „Szent Egyházát, a hit-remény-szeretet közösségét az egyetlen Közvetítő, Krisztus látható

szervezetként alapította meg ezen a földön, és tartja fenn szüntelenül. Ennek útján árasztja mindenkire az igazságot és a kegyelmet. De nem kell két dolognak tekintenünk a szervek rangsorával ellátott társaságot és Krisztus titokzatos Testét, a látható gyülekezetet, meg a lelki közösséget, a földi Egyházat, meg a mennyei javakkal megajándékozott Egyházat. Ezek egyetlen összetett valóságot alkotnak: olyat, amely emberi és isteni elemből áll” (Hittani rendelkezés az Egyházzól, 8).

Ha az Egyház emberi arcát vizsgáljuk, joggal mondhatjuk, hogy az Egyház jogilag tökéletes és pedig hierarchikus társaság. Ám ennek a *tökéletességnek a gyökerében lényeges tökéletlenség rejlik*. Az Egyház sem kegyelmi, sem eszkatológiai szinten nem érte el a tökéletességét, és ebben a tökéletlen történelmi fázisban szükségszerűen számolnia kell az emberi gyengeségekkel. A jog az Egyház szolgálatában áll, ezeknek a gyengeségeknek és tökéletlenségeknek az orvoslására. Orvoslására, tehát nem büntetésére vagy kiirtására: talán ez is egy kapcsolat, amely a jog és az Üdvözítő irgalmas szeretete között áll fenn.

Az Egyház a földön Krisztus *önkiüresítésének a stádiumában él*. Ennek kell megnyilvánulnia a közösség és egyén életében. Ennek az önmagunkat kiüresítő lelkületnek két oldala a szeretet és a jogi engedelmesség. A szeretet a könnyebb, mert természetesebb, a jogszerű engedelmesség a nehezebb, mert sokszor úgy érezzük, hogy éppen a szeretet vagy az emberségesség szenved ezáltal csorbát. De talán éppen ezzel akarja Isten a félrevelt szeretetünket vagy kényelmes humanizmusunkat gyógyítani. Mint ahogy a szeretet önzetlen önkiüresítésének kell az alárendeltekben az engedelmességet átnemesíteni, az előjárókban pedig ugyancsak ennek az önkiüresítésnek kell a hatalom gyakorlását a szeretet szellemében mérsékelni és egyre tökéletesebben szolgálatá tenni.

Jog és lelkipásztori szolgálat

A zsinat világosan állítja elénk az Egyház titkának és üdvtörténeti szerepének új meghatározását. De nem hagyható figyelmen kívül a zsinatnak lelkipásztori jellege. A *zsinat lelkipásztori jellegét* XXIII. János pápa határozta meg. Korunk nagy papájának meghatározása szerint az Egyháznak az idők jeleit kell kutatnia, ki kell lépnie elzárkózottságából, meg kell határozni állásfoglalását a mai világban. Érdekes, ahogyan a zsinati szövegek következetesen *kerülik a „küzdő Egyház”* elnevezést, éppen olyan határozottan hangsúlyozzák lelkipásztori szolgálatát azoknak, akik a hatalom hordozói. „Krisztus Urunk különböző *szolgáltató tisztségeket* alapított Egyházában az Isten népének lelkipásztori gondozására és szüntelen gyarapítására. Céljuk az egész Test java. Az Egyház szent hatalommal felruházott szolgálói ugyanis testvéreikért dolgoznak, hogy mindenki fogjon össze ugyanazon célra, aki Isten népéből való és így igaz keresztény méltósága van” (Hittani rendelkezés az Egyházzól, 18).

Az Egyház eddigi tanításában Krisztus hármias hagyományos tisztsége: a tanítói, papi és királyi tevékenysége. A zsinat Isten népének lelkipásztori szolgálatát hangsúlyozza, amikor *Krisztus királyi* tevékenységét a *pásztor fogalmával helyettesíti*. „Az Egyház akol, egyetlen és megkerülhetetlen ajtaja Krisztus (Jn 10, 1–10). De nyáj is, és Isten maga előre kihirdette, hogy Ő lesz pásztor (vö. Iz 40, 11; Ez 34, 11 skk.). E nyáj juhait, bár emberi pásztorok terelgetik, szüntelenül mégis maga Krisztus vezet és táplálja, a Jó Pásztor” (Hittani rendelkezés az Egyházzól, 6).

A hierarchia tagjainál a lelkipásztori *szolgálaton* van a hangsúly, *nem a tekintélyen*. Krisztusnak, a legfőbb Pásztornak hangsúlyozásával és ennek a képnek továbbviteli alkalmazásával megszűnik minden ellentét az igazi lelkipásztori gondozás és vezetés között, sőt inkább napfényre kerül a szolgálat igazi értelme Krisztus szellemében, aki nem azért jött, hogy Őt szolgálják ki, hanem, hogy Ő szolgáljon. A két

valóság egyet jelent az Egyház vezetésében, vagyis az Egyházban a kormányzás egy időben jogi és lelkipásztori jellegű. Ennek a gondolatnak gyakorlati következménye az *alattvalók szabadságának előtérbe helyezése*, igazi emberi méltóságuknak megbecsülése. Így alakul ki a jog szolgáló fogalma, melynek sztatikus mivoltát a szeretet hatja át és lendíti igazi dinamizmusba. A jognak így előállt fogalma az Egyházban mélyen vallásos tartalmat kap, és tevékenysége nem merül ki az önigazolás szűk látókörű kicsinyességében, hanem az Egyház természetfeletti céljának megvalósítását szolgálja.

Az Egyháznak mindig meg kell újulnia. Az Egyház mindig a megújulás útján jár. Nem isteni arca szorul megújhódásra, hanem emberi arca. Az Egyházban *a dinamikus elemnek kell előtérbe kerülnie*, hogy egyre hathatósabban haladjon az eszkatológia felé. A kánoni jognak is a zsinat szellemében, a hívek lelkipásztori szempontját tarva szem előtt, kell dinamikusan megújhódnia.

A püspökök, az apostolok utódai a Jó Pásztor szeretetével irányítják és gondozzák a rájuk bízottakat. „Teljesen őrájuk van bízva juhaik pásztorságának hivatala, vagyis az állandó és mindennapi gondoskodása” (Hittani rendelkezés az Egyházzól, 27). Nagyon gazdag és érdekes a zsinat tanítása a *püspöki kollégialitásról*. Az apostolok utódai Péter utódával, Krisztus helyettesével és az egész Egyház látható fejével együtt kormányozzák az élő Isten házanépét. Éppen azért, hogy a zsinatnak a püspökökről, a püspöki kollégialitásról vallott szilárd elveit határozottan hangsúlyozza és hathatósan bizonyítsa, VI. Pál pápa *messzemenő felhatalmazásokkal* látta el a püspököket. Sok esetben, melyekben ez ideig a Szentszékhez kellett fordulni, a püspök pápai felhatalmazás alapján közvetlenül intézkedhet. Nyilvánvaló, hogy ennek lelkipásztori szempontból óriási jelentősége van. A jog szolgáló tevékenységét hangsúlyozza a Szentatyá 1963-ban kiadott *Pastorale munus* apostoli levele, melyben nagyban megnövelte a püspökök hatáskörét. A *De episcoporum muneribus* kezdetű apostoli rendelkezés felhatalmazza a zsinat határozatának megfelelően a megyéspásztorokat, hogy néhány eset kivételével felmentést adhassanak az egyházi törvények alól. Az *Ecclesiae Sanctae* apostoli rendelkezés az Egyház kormányzásában életbelépteti és végrehajtási utasításokkal látja el a II. egyetemes vatikáni zsinatnak egyes rendelkezéseit. Ismeretes a zsinatnak állásfoglalása a *világi híveket* illetően. „Jól tudják ugyanis a főlshentelt lelkipásztorok, hogy mennyire hozzájárulnak a világiak az egész Egyház javához. Tudják a pásztorok, hogy Krisztus rendelkezése szerint nem egymagukban kell magukra vállalniuk az Egyháznak a világra irányuló üdvözítő küldetését. Az ő fenséges feladatuk: úgy kell igazgatniuk a híveket, úgy kell megvizsgálniuk a hívek szolgálatait és kegyelmi adományait, hogy mindnyájan – a maguk módján – egy szívvel-lélekkel közreműködjenek a közös mű érdekében. Mert valamennyiünknek „igazságban kell élnünk és szeretetben teljesen egybenőnünk a Fővel, Krisztussal. Ő kapcsolja egybe és tartja össze az egész Testet a különböző ízek segítségével és minden tag arányos együttműködésével: így növekszik a test, és építi föl önmagát a szeretetben” (Ef 4, 15–16, Hittani rendelkezés az Egyházzól, 30).

Az *Ecclesiae Sanctae* apostoli rendelkezés a *presbiteri tanács*, valamint a *lelkipásztori tanács* felállításával kapcsolatban közöl végrehajtási utasításokat. A zsinatnak a püspökök lelkipásztori feladata az Egyházban szóló rendelkezése nagyon kívánatosnak tartja, hogy minden egyházmegyében állítsanak fel lelkipásztori tanácsot. A lelkipásztori tanácsban papok, szerzetesek és világi hívek vesznek részt. Ennek a tanácsnak feladata felkutatni, mérlegelni mindazt, ami a lelkipásztori munkára vonatkozik megfelelő gyakorlati következtetések levonásával Isten népe javára. Ismeretes, hogy *jog és kötelesség korrelatív fogalmak*. Nem lehet jogról beszélni ott, ahol nincs meg a kötelesség, nincs kötelesség ott, ahol nincs jog. Nyilvánvaló, hogy a világi hívek bevonása az egyházmegyék életének lelkipásztori irányításába meghozza a maga gyümölcsét és nagyban megkönnyíti a kötelesség szeretettel ihletett feloldását.

Jog és emberi személyi méltóság

A jog és szeretet boncolgatásában nemcsak negatívumot kell látnunk, hanem a modern teológiai gondolkodásnak pozitív útkeresését. Ismeretes a zsinat tanítása az emberi személyi méltóságról. A mai világ karakterisztikuma az emberek társas érintkezésének megsokszorozódása. Természetesen a társas érintkezés gyökere az emberi személyiség megbecsülése és ennek állandó hangsúlyozása. „A mai világ egyik legjellemzőbb vonása, hogy egyre szaporodnak az embereket egymáshoz fűző kötelékek, amelyek fejlesztéséhez a mai technikai haladás is nagyban hozzájárul. Az *emberek testvéri párbeszéde* azonban mégsem ebben a haladásban teljesedik ki, hanem *magasabb szinten, a személyek közösségében*, amely kölcsönös tiszteletet kíván meg egymás teljes szellemi méltósága iránt” (Az Egyház a mai világban, 23). A személy és a társadalom kölcsönös függő viszonyban állnak. Minél inkább tökéletesedik az emberi személy, annál inkább fejlődik az emberi társadalom. Hiszen minden társadalmi intézmény középpontja az emberi személy. A kölcsönös függés következménye, hogy a közjó, vagyis a társadalmi életfeltételeknek az együttese, amely mind a csoportoknak, mind az egyéneknek lehetővé teszi tökéletességük teljes és akadálytalan elérését, manapság inkább világtávlatokra terjed ki, és így az egész emberi nemre tekintettel lévő jogokat és kötelezettségeket is tartalmaz. Minden egyes csoportnak számításba kell vennie a többi szükségleteit és törvényes igényeit, sőt az egész emberi család közös javát” (vö. uo., 26).

A zsinat ezen tanítása XXIII. János pápa *Mater et Magistra* enciklikáját tükrözi. Az *emberi személyi méltóság*, mely fokozatosan hódított tért az egész világon másfél évszázad alatt, valóban megilleti az embert, akinek jogai és kötelességei egyetemeseek és sérthetetlenek. Az emberi személyi méltóság térhódításának feltartóztathatatlan eredménye a *vallásszabadság* polgárjogi megállapítása, mely tartalmát tekintve negatívum, azaz alapja azon határozott elv, hogy senkit sem lehet meggyőződése ellenére bizonyos vallás elfogadására és gyakorlására kényszeríteni, és senkit se lehet megakadályozni abban, hogy az általa helyesnek ítélt vallást lelkiismeretének megfelelően gyakorolja. A vallásszabadság polgárjogi megállapítása és elfogadása manapság általánosan elfogadott tény a különféle államformákkal rendelkező államok alkotmányában.

A személy és a társadalom kölcsönös függő viszonya, az emberi személyi méltóság térhódítása és hangsúlyozása szoros összefüggésben áll *a jog és szeretet kérdésének* békés megoldásával, illetve *feloldásával*. A felvetett kérdés megoldásában számolni kell *egy bizonyos eszményesítéssel*, amely jellegzetessége általában a mai gondolkodásnak; ez tükröződik a mai keresztény gondolkodásban is, amelynek talán legnagyobb lendítőereje. A mai keresztény gondolkodás idealizálja az embert. Nemcsak *naturalista* idealizálásra gondolunk, amely a személy autonómiáját és magasabbrendűségét hangsúlyozza, hanem *teológiai eszményesítésre*. Az emberben láthatatlanul működik az Isten kegyelme, az emberi személyt Isten az örök boldogság dicsőséges megjulására teremtette. Így az ember a természetfeletti rend szemléletében is önmagát látja középpontnak és bizonyos szempontból az is. Nem könnyű kérdés, de mindenesetre fel kell vetni és meg kell oldani, hogy mi az értelme a jognak a mai antropológiai szemléletben. Miért nem lehet az Egyház életét mindenestül rábízni a hívő népnek Isten kegyelméből alakított keresztény lelkiismeretére? *A jognak az értelmét* ebben a kérdésfeltevésben nemcsak az emberi közösség természete adja meg, hanem éppen az *emberi személyiség korlátai*, amelyek a természetfeletti rendben sem szűnnek meg. Ezeket a korlátokat kell a jogi korlátoknak, mint pozitív tartóerőnek egyensúlyban tartania. A jog így kap értelmet az emberi személyi méltóság szemléletéből kialakult modern antropológiában.

A jog és szeretet *az egyént nem alkotóelemnek* tekinti a közösségben, amelyeket

rendezni kell, hanem eredeti méltósággal rendelkező *személyeknek*, akik személyi tökéletességüket a közösségben, az Egyházban is, csak közösségi módon érhetik el. A jog akkor, amikor a közösséget rendezi és építi, éppen az egyén tökéletes kibontakozását szolgálja, és annál tökéletesebb a jogrend, minél közvetlenebb és nyilvánvalóbb módon hangsúlyozza ezt ki.

A *pozitív* egyházi jog tehát az Egyház *emberi arcához* tartozik. Ez az arculat *történelmi* jellegű, tehát *változó*. A jog szelleme talán ennek a változásnak áramlatait jelzi: a római jog vetülete az Egyházban, a középkori szerzetesi élet nyomai a törvényhozásban, az újkori abszolutisztikus államgondolkodás és a felvilágosult jogszemlélet jegyei az egyházi joggyakorlatban. Nem hiábavaló, hogy a pozitív egyházi joggyakorlat különösképpen most, a zsinat után, az Egyházi Törvénykönyv revíziója küszöbén a kollektív gondolkodás értékeit szem előtt tartva, a tételes és személyes tekintéllyel gyakorolt jogról *az általánosabb és szociálisabb jogszemlélet felé irányul*.

Ha mindent egybevetünk, és a néhány pontban lefektetett zsinati tanítás és teológiai útkeresés alapján igyekszünk mérleget vonni a jog és szeretet között, azt kell mondanunk, hogy bizonyos értelemben a jog és szeretet egymást kiegészítik, de ugyanakkor az emberek személyes lelkületében, legalább időnként, szükségszerűen ellentétbe kerülnek egymással. Ezt az alapvető ellentétet véglegesen nem lehet feloldani, ez is jele annak, hogy életünk mindenestül valami jobbnak az elérésére van rendelve, ahol az embernek csak egy joga és egy kötelessége lesz, de ez lesz a boldogsága is, a szeretet.

IRODALOM

Bandas, R.: La Redenzione, idea centrale in s. Paolo, Róma 1961. — *Bea, A.*: Personalità e pensiero di Paolo e Concilio Vaticano Secondo, Róma 1967. — *Bertrams, W.*: Die personale Struktur Des Kirchenrechts, Stimmen der Zeit, 1959. május. — *Bertrams, W.*: De principio subsidiaritätis in Iure Canonico, Periodica, 1957. március 15. — *Bertrams, W.*: De origine Ecclesiae, Periodica, 1959. — *Bidagor, R.*: Lo Spirito del Diritto Canonico, Róma, 1959. — *D'Ercole, G.*: Communio, Collegialità e Sollicitudo Omnium Ecclesiarum, Róma, 1954. — *Graneris, G.*: La Filosofia del Diritto, Róma, 1961. — *Huizing, P.*: La réforme du Droit Canon, Concilium, 8, 1965. — *Congar, Y.*: De la Communion des églises à une ecclésiologie de l'Église universelle (Unam Sanctam), 39, Párizs, 1962. — Concilium, rivista internazionale di teologia, 1967, n. 8. — *Kemmeren OFM*: Ecclesia et Ius. Analysis critica operum Iosephi Klein, Róma, 1963. — *Kurtscheid*: Historia I. C., Róma, 1941. — *Rahner, K.*: Kirche und Sakrament, Wien, 1960. — *Ottaviani, A.*: Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici, Vol., I. Róma, 1958. — *Smulders*: Sacramenta et Ecclesia, Periodica, 1958.

Felette nagy számmal jelennek meg cikkek és könyvek az istenkérdésről. Mindezek szinte egyetemesen jellemzi az egzisztenciális vonás, ami azt jelenti, hogy a mai embert nem azért nem érdekli az Isten, mert az ember általában mindent tudni akar, tehát tudni akarja azt is, hogy valóban van-e az az Isten, akit oly sokan emlegetnek, hanem önmagának, élethalakításának és törekvéseinek értelmét akarja tudni és biztosítva érezni, mikor keresi és kutatja az Istent. *F. V. Steenbergben* több nyelvre is lefordított könyve az elrejtett Istenről így foglalja össze a kérdést: „Kimutatható-e tudományosan egy transzcendens, személyes lény létezése, aki mind a minden való létalapjainak elméleti terén, mind a személyes sorsnak, az élet értelmének és az erkölcsi parancs megalapozásának gyakorlati területén a végső magyarázatot jelenti” [1]. Még gyakorlatiasabban és még egzisztenciálisabban igen sokszor egyenesen az lesz a kérdés: „Kimutatható-e tudományos formában egy olyan Lét létezése, aki tulajdonságaiban megfelel a keresztény, zsidó vagy mohamedán istenfogalomnak?” [2].

Ha az Isten, mint probléma az idézett fogalmazásokban jelentkezik, magától értetődőnek kell tartanunk, hogy az adandó választ nem lehet csak úgy egy lélegzetre felmondani. A sűrített kérdés nem is jelentkezett egyszerre ebben a formában, hanem a történelem folyamán szakaszosan vált ilyen összetetté, hiszen *Aristoteles* nem ismerte a kinyilatkoztatást, és istenkérdése a teremtés gondolatáig sem igen jutott, a skolasztikusok viszont önkéntelenül belevitték vallásos hitüket is a filozófiába, *Rousseau* természetes vallása nem értelmi megfontolás eredménye, hanem a leegyszerűsített és kilúgozott keresztény tanítás magától értetődőnek vélt elemeiből áll. A német idealizmus kiokoskodott Abszolútuma viszont még csak személyes jelleggel sem bírt, tehát Istennek sem volt nevezhető. A ma emberét a történelmi változatok egyike sem elégti ki, de kérdésében ott szorong a múltnak minden eléggé meg nem oldott problémája.

A sokrétű kérdés a filozófia illetékességi területén belül is szükségszerűen bonyolult feladat marad. Világos ugyan, hogy Isten léte, sőt Isten milyensége is ősrégi metafizikai kérdések, de az embernek az Isten felé való fordulása a metafizikaiak mellett antropológiai kérdéseket is érint. Tudjuk, hogy a 18. század folyamán az istentan jórészt önállósult, és *Konrad Feiereis* gondos tanulmányban [3] mutatta ki, hogy hogyan vált mindinkább vallásbölcseletté. A vallásbölcseletté lett istentan pedig szükségszerűen feltételezi ugyan a létant, de a létan az istentan nélkül már nem is a létről, hanem csak a valókról adhat felvilágosítást. Mind erősebbé válik tehát az antropológiai szempontok érvényesülése, a létről való ismereteink megbízhatóságát pedig csak az újskolasztikában is több változatban végigvezetett transzcendentális módszer [4] biztosíthatja.

A teológiákon tanított filozófiában jogtalanul leegyszerűsített lesz a kérdés, ha mindent elintézhetni vélünk a theodicea tanításával. Sokszoros tapasztalat mutatja, hogy ennek a leegyszerűsítésnek számlájára kell írunk azt a bizonytalanságot, mely még egy-egy új teológiai felfogással szemben is a vallási orthodoxiáját félti, nem is szólva arról a félelemtől, mellyel a tudományok fejlődését szemléli. Hogyan is lehetne ez másképp, ha egyszer az alapvető műveltségében is Istentől függetlenül tanult a létről, és a létről független volt az, amit az istentan – kissé talán még

hesse: mily vak volt mindaddig, míg csak fizikai szemének hitt, mely mindent látni-mérni akar. Hogy csak természetes rációjának hitt, mely mindenre egészen konkrét választ követel. Enélkül az *egzisztenciális fordulat*, e „*megtérés*” nélkül nincs hit. Saját természetes súlypontunk mindig a láthatók, csakis a foghatók felé fordít. Ezért kell naponta megfordulni, „*megtérni*”, hogy hívők legyünk és maradhassunk. Olyan emberek, akik merünk kérdezni, bár tudjuk előre, hogy nincs evilági „*totális válasz*” hitünk válaszaiban. Olyan emberek, akik tudunk hallgatni, elhallgatni is a nagyobb bölcsesség előtt. Csakis az, aki egy életen át gyakorolja mindezt, kezdi sejteni, mily *mérbetetlen gazdaságot és e földön kielégíthetetlen szomjúságot jelent e szó: hiszek.*

A hívő ember számára megmaradnak a konkrét választ nélkülöző súlyos kérdések. Sőt, a hívő ember köteles is vállalni a kérdés merészségét, a kételyek gyötrelmét. Köteles, mert Istent nagyobbnak ismeri fel, mint gyarló és kielégíthetetlen tudás-szomját. Ragaszkodunk földi életünkhöz, kérdéseinkhez, problémákat oldozgató munkánkhoz, pedig tudjuk, hogy hiánytalanul nem tudjuk megoldani az „*ember misztériumát*”. Mégis – a zsinat tanít és buzdít rá – *keresnünk-kutatnunk kell a kérdések nyomán támadt válaszok után.* Ez ember-voltunkkal együtt járó, hitünket is erősíteni képes feladatunk.

Hitünk szavára hallgatva – mely Isten tanító szava – nem „*totális ideológiának*” szolgálatába szegődünk, mely mindenre – tudományra, művészetre, társadalmi életre stb. – „*kész válaszokat*” tartogat. És mégis: „*totális életszemlélet*” birtokában vagyunk, mert a hívő számára az „*élet is, a halál is – mindez a miénk*” (1 Kor 3, 22), mert mindez Isten ajándéka. Feladatoktól terhes, súlyos kérdéseket és munkát jelentő ajándék. Veszélyeztetett, az életadta problémáktól elgyötört ajándék. Mégis csodás és értékes kincs, melyet Krisztustól kaptunk, sajátunként örzünk, hogy Krisztussal adhassuk vissza közös Atyánknak. Annak, akinek eljövendő országában megszűnnek a kínzó kérdések, feloldódik a hit dialektikus feszültsége, szertefoszlik a homály. Ahol a vágy birtoklásban, a bizonytalanság biztonságban és színről színre való látásban oldódik fel [2].

JEGYZETEK

1. Keresztény hit és „*ideológia*” problématikájára későbbi alkalommal, tanulmány formájában térünk vissza. — 2. E meditációhoz gazdag anyagot szolgáltatnak pl. *Evdokimov, P.: Gotteserleben und Atheismus*, Wien, Herold Verl. 1967. — *Boros, L.: Die letzten Dinge — heute*, in: *Neues Forum* 1967. 851—7. — *Meier, A.: Entideologisierung des Glaubens*, in: *Diakonia* 1968. 1—12. — *Ratzinger, J.: „Vielleicht ist aber wahr”* in: *Orientierung* 1968. 5—7.

A BŰNBÁNAT SZENTSÉGE MODERN MEGVILÁGÍTÁSBAN

A Szentgyónás csődje? — De: miért „gyónás” és nem „bűnbánat szentsége”? — Éppoly helytelen, mint az „utolsó kenet”. A lényeg az ember részéről a bánat, a „metanoia”, a megtérés, és nem a bűnök felsorolása. És még csodálkozom, hogy híveinknél rossz helyre toló-dott a hangsúly? — Lélektanilag is „eretnység” a bűnkatalógust állítani a központba. Aggódva vigyáz a „gyónó”, hogy mindent elmondjon. Mert hátha! — Éppen a vallásosabb, lelkiismerete-sebb típusúakban fölkelhetjük ezzel az ideges félelmet. Elindíthatjuk szegény bűnbánóinkat az aggályosság — a szorongásos neurózis egyik formája — út-ján, és lehetetlenné tesszük szeretet-képességük kibontakozását. Aki ugyanis „fél”, az önmagára koncentrált, képtelen önmagán túllépni. Így lélektanilag lehetetlen a szeretet. A növekvő téves bűn-tudat megrontja a kapcsolatot Istennel és emberrel, sőt önmagával is megha-sonlotta teheti.

Világosan lássuk és képviseljük a bűnbánat szentségének dogmatikáját és figyeljük lélektani vonatkozásait.

A bűnbánat szentsége szakramentum. Kegyelmet közöl. Krisztus és misztikus Teste által Istenbe kapcsol. A bűnbánó: *megtérő*. „Felkelek és Atyámhoz megyek.” Negatív rész: a bűnök elhagyása — affektíve és effektíve. Pozitív rész: Istenhez-ragaszkodás, akaratának teljesítése (bánat és erőfogadás). Mozgatja: Isten szeretete. Ha *csak* félelemből (Isten legalább „kezdő” szeretete nélkül, pl. babonából), vagy *csak* kötelességből „gyónik” valaki — nem érvényes. Az ilyenre rábeszélni nem szabad, még a statisztika kedvéért sem. Innen követ-kezik: csak annak *szükséges* a bűnbánat szentsége, aki az „Atyától távol van”, vagyis Istentől elfordult lélek. A gyarló hívőnek viszont hasznos *lehet* az ún. „ájtatossági gyónás”.

Hozzátartozik a bűnbánat szentségé-hez a *bűnök megvallása*. Méghozzá *a biztosan halálos bűnöké*. Nem az objektív súlyosság a döntő, hanem a szub-jektív. Nem az a halálos bűn, ami dőlt betűvel szedett a lelkítükörben, hanem amit világos fejjel annak tudott és még-is szabadon (= több *reális* lehetőségét

látva maga előtt) elkövetett. Ezek a bű-nök a „szükséges anyag”. Ami nem ha-lálos bűn, bármilyen súlyos bűnebb is, nem tartozik ide. Nem szabad tehát erőltetni megvallásukat a „biztonság okaért”, de még a „jobbakk meggyón-ják” alapon sem. — Egyébként a bocsá-natos bűnök ellensúlyozása nemcsak az „ájtatossági gyónás” által történhetik.

Megjegyzendő még, hogy a bűnval-lomás teljessége nem materialiter, ha-nem formaliter értendő. Vagyis lelki-ismerete szerint őszintén tárja fel ha-lálos bűneit. Még a „hányszor” kérdé-sről is eltekinthetünk — sőt el is tek-intenünk — egyes esetekben (pl. éve-kig tartó konkubinátusnál felesleges megkérdezni, hogy mennyi tisztátalan gondolat, érintés és koitus volt. Skan-dalum lehet!).

Hozzátartozik még a bűnbánat szent-ségéhez az *elégtétel*, amely sajnos csö-kevénné sorvadt. Komolytalanná is válhat formalizmusa. Sok megkönnyeb-bült „tisztult lélek” simán el is felelji.

Végül újonnan fölfedezett régi igaz-ság: a bűnbánat szentsége nem egy ember magánügye Istennel, hanem közös-ségi ügy. Ennek a szempontnak az el-hanyagolása okozta — többek között — a bűnbánat liturgiájának elsatnyulását (suta kézemeselés — az egykori kézráté-tel — maradt belőle).

A LELKIISMERET KIALAKULÁSA.
A lelkiismeret fejlődéstörténete a kö-vetkező. Az első „erkölcsi” fogalmak a szülők irányításából származnak: kell-tedd, nem szabad—ne tedd. Anyyira külsőséges ez az „erkölcs”, hogy csak a *jelenlevő* szülők parancsa—tilalma hatá-sos. A gyerek — kis ösztönlény — meg-tanulja lassan korlátozni igényeit... Sokat várni nem lehet a kicsitől. Hamar elfelejti, amit mondtak neki. — A tel-jesen külső irányítással — és a szülők példájával — hamar azonosítja magát a kisgyermek. Kialakul benne a „*felet-tes én*”, ami belső hangként parancsol neki. Ha ellene tesz, szinte hallja a kor-holó „atyai” hangot. Egész viselkedésé-nek „erkölcsös” színezete van (szabá-lyok irányítják magatartását), de nem nevezhető igazán erkölcsnek, mert tel-

jes mértékben függvénye a szülők viselkedésének. Heteronom. A „belső hangot” se mondhatjuk lelkiismeretnek éppen ezért (sok buzgó hitoktató tévesen hivatkozik erre!), legfeljebb a lelkiismeret „előalakjának” (Vorgestalt).

A visszatérő dackorszakokban a gyerek leoldja magát a szülői tekintély abszolút irányításától és felépíti saját meggyőződése alapján a maga autonóm erkölcsét. — Hogy mennyire *tárgyilagos* ez az erkölcs, más kérdés. Mindenesetre: a kisgyermeki *heteronom-morál* erőszakos konzerválásával csak pillanatnyi „sikereket” lehet elérni, amire borzasztó csalódások következnek. Csak az *autonóm* erkölcsöt — mikor *saját maga érték-látásából* származik a kötelező erő — nevezhetjük igazán erkölcsnek. Amíg ez nincs, nem lehet szó teljes értelemben felelősségről (és felelősségrevonásról) sem.

A lelkiismeret kibontakozásánál alapvető szerepe van a szülői (főleg az anyai) szeretetnek. Ahol hiányzik (vagy van is meg nincs is), nem lesz meg a gyerekekben a biztonság, védettség jóérzése (hogy vele törődnek, foglalkoznak, nem feledkeznek meg róla) — nem lesz lélektani alapja az erkölcsnek sem. A gyermekkori hazudozás, lopás, és a felnőttkori *moral insanity* magyarázata csaknem mindig ez [1].

Az *első lelkiismeret-formáló tényező az anyai mosoly*. A gyermek igényli, hogy szeressék; kis szíve remeg attól, hogy megvonják tőle a szeretetet. (Megjegyzés: a szeretetmegvonás a legveszélyesebb „nevelő eszköz”. Nem szabad azt mondani: „Ha rossz leszel, nem szeretlek!”, de azt se: „Ha ilyet teszel, nem szeret a Jóisten!”. A szeretet-megvonás pillanatnyilag megfélemezi a gyereket, de végleg el is idegenítheti. És: hazugság. A szülő is, Isten is szereti a „rossz” gyereket.) — Ha csak komolyan néz is rá anyuka, sírásra görbül a szája. Nevelése: tetszik az anyukának — nem tetszik az anyukának.

A szülői szeretetre felel a kicsi. Ha a szülők türelmesek hozzá, áldozatosan és kedvesen gondoskodnak róla, minden az anyuka—apuka—szert alakul a kisgyermek lelkében. Még későbbi „önállósulása” is harmonikus lesz.

A TÉVES LELKIISMERET EREDETE. Hol szokták a szülők és a nevelők elrontani a simán fejlődő kisgyermeki erkölcsiséget? — Mikor erős szuggesztív hatásokat vetnek be a kisgyermek életébe. Túlméretezett követeléseket. Felelősségre vonnak és büntetnek, mikor nincs *személyes* bűne a gyerekeknek. Vas-koz vezeleket vasalnak be rajta. Amit

egy-két szóval — szinte kedélyesen — el lehetne intézni, fenyegető és hosszú prédikációkkal teszik. A gyerek reakciója részben a félelem, részben az, hogy „könnyít magán” — nem veszi komolyan a „lelkifröccsöt”. — Szigorú és keserű nevelők hamar rákapnak a fenyegetésekre: megver az Isten!, pokolba jutsz! — és mikor látják, hogy a gyerek lázad a terror ellen vagy sunyiskodik, még fokozzák — a gyerek teljes elvadulásaig. A végén még úgy érzik, hogy kegyetlenségüket igazolták a „tények”: megmondtam, hogy semmi sem lesz ebből a bűdös kölyökből!

Vegyük tudomásul: csaknem lélektani „dogma”, hogy tíz éven aluli gyermek nem követhet el halálos bűnt. — Mégha nagyon értelmes, akkor sem tudja fel fogni a bűn egzisztenciális súlyát. A kamaszkorban is ritka a formális halálos bűn. Persze materialiter súlyos esetek is lehetnek, amelyek nevelési hiba miatt későbbi bűnök alapjává lesznek. Tartalmilag idézem Tilmann érvelését: 1. Ha egy tizenhat éves fiú gyilkol, megvizsgáltatják pszichiáterrel, és ha normálisnak találja, akkor is csak enyhe büntetést kap. Halálra semmilyen kultúrállamban nem ítélik. 2. A házassági és öröklési ügyekben nincs joga intézkedni az egészen fiatal korúnak. Indoklás: nem képes életre szóló döntés felelősségét elvállalni. — Erkölcsi—kegyelmi téren más lenne a helyzet? [2]

Ebből következők: nem szabad téves büntudatot ültetni a gyerekekbe (kamaszba) halálos bűn és a pokol hangoztatásával. A szentségektől, sőt a vallástól, Istentől és általában az értékektől nagyon sok fiatal ilyen ok miatt fordul el. A szeretet Istenére szüksége lenne, de az életére boruló árnyéktól szabadulni akar.

I. *ellenvetés*: Láttam egy nyolcéves gyermeket, amint véresre vert egy másikat. Hát nem mondhatom neki, hogy Isten haragszik rá, hogy halálos bűnt követett el és a pokolba fog kerülni? Nem vonhatom felelősségre, nem büntethetem meg keményen? — Igazságosan és célravezetően nem. „Erkölcsléti” korban van. A rettetés agresszív — a démoni erő — kirobbanása megdöbbenítő, de nem erkölcsi jellegű [3]. Az ilyen borzasztó kitérésért legfeljebb nevelőit lehet kárhóztatni (pl. nem kapott a gyerek otthon szeretetet). Bűne Isten előtt nincs. A felnőtt ilyenkor a legbölcsebben azt teszi, ha felhívja a gyerek figyelmét: „mennyire fáj a másik gyerekeknek”. Ha imádkoztatja, ne azt mondassa vele: „Jóistenem, bocsáss meg, mert nagy bűnt követtem el”, hanem: „Jóistenem, segítsd meg szegény fiút, hogy

ne fájjon annyira, amit okoztam neki!"

II. *ellenvetés*: önkielégítő kamasz. Tudja, hogy súlyos bünt követ el, mégis megteszi. Ergo halálos bűn, minden esetben. — Egyáltalán nem biztos. A félelem és az erős ösztöntendencia beszűkíti a kamasz gondolkodását. Ha tudja is, hogy mit tesz, nem teszi szabadon. Legalábbis a legtöbb esetben. A fenyegetőzés, halálos bűn emlegetése, az akaratgyengeségre való utalás a legrosszabb „fogás”. Pont arra alkalmas, hogy megrogzítse a rossz szokást [4].

Ugyancsak ajánlatos lenne a „lelki-tükörben” kisgyermek számára nem hangsúlyozni, hogy a VI. parancs ellen milyen sok variációban lehet vétkezni (gondolat, kívánság, nézés, beszéd, meghallgatás, cselekedet egyedül, mással). Feltűnő, hogy ez a részletezés a többi bűnnél nincs. Továbbá hasznos lenne nem túlságosan belekérdezni a szex-témába kisgyerekeknél. Formális súlyos bűn nincs, viszont a „gyógyító eljárásal” ránevelhetjük a rossz szokásra.

MEGSZABADULNI A LEGALIZMUSTÓL! Az erkölcs kiindulása és alapja a szeretet. Ez mozgatja előre a kisgyermeket lelki fejlődésében, ez segíti őt arra, hogy a beidomított felettes én levételével önálló, személyes — igazi — erkölcsiségre érjen. A tapasztalat azonban azt mutatja, hogy a felnőttek jó része — talán a többsége — nem jutott ide, hanem megrekedt az infantilis korban, a heteronom „előmoránnál”.

Mi az oka ennek? — A *legalista nevelés*. A gyereket merev törvényekkel korlátozzák. Ezek a törvények nem esnek egybe az értékek határával, mert az értékek „élő” valóságok, amelyeket „életszerűen” lehet követni, de racionalista vagy voluntarista skatulyába szögezni nem. A legalista nevelésben az elveket cövekelik le a tartalom megkedvelése és tudatos akarása nélkül. Hogy ezután a törvényrendszernek valami ereje legyen, szankciókat fűznek hozzá. Égi—földi büntetés—fenyegetés ezért szorgalmas munkatársa a legalista nevelésnek.

Az *eredmény*: a neveltek egy része „elromlik” — fellázad. Lerázza az ígát, amely nem édes és nem könnyű. A másik rész húzza az ígát, de keserű lélekkel, szeretet és öröm nélkül. És neurotikus lesz [5]. A legalista nevelés elkerülhetetlenül negatívvá válik. Lélektani velejárója ez a „szabályok megtartásának”. A *tilalmak láncreakciót* indítanak el — egyik hozza a másikat. És mert lehetetlen a végtelenig szaporodó előírásoknak eleget tenni, csatlakozik a bűntudat. Itt a „*katolikus neurózis*”. Ekkle-

ziogéennek is szokták nevezni, mert egyházi berkekből ered. *Ismertebb variációi*: skrupulozitás, imádság-neurózis (kényszer imádság-ismétlés), celebrációs (mementisták, konzekristák, fragmentisták). A vallásos katolikusoknál az átlagnál gyakoribbak a *szexuálneurózisok* (frigiditás, ejakuláció prékoksz, impotencia pszichés alapon), *továbbá beteges gátlásosság, félenkség, kisebbségi komplexusok*.

A *legalizmus gyanússá tesz mindent*, ami nem fér a törvény kereteibe. Tehát rossz íze lesz az anyagnak, a testnek, az ösztönöknek, sőt az örömnek, szabadságnak és a szeretetnek is. „Ami jólesik, valamiképpen bűnös!” Minden legalizmus burkolt manicheizmus. És: „Minél nehezebb valami, annál értékesebb!” Logikusan: nem a szeretet a mérték. — Megfojtja a legalizmus a nemes emberi érzéseket, tiltja a szimpátiát, a testvéri kontaktust; egoistává tesz („fő az, hogy én benne legyek biztonságban”), minimalistává kényelmesít („ha betartom a vaszkosabb parancsokat, az Isten se háborgathat”); iriggyé, megítélővé, gyűlölködővé, fanatikusává keményíti.

Merész állításnak tűnik, de érdemes elgondolkodni rajta: sok esetben istengyűlölet is rejtőzhet a legalizmus mögött (a tudatos és hangsúlyozott szabályszerűség tudattalan ellenkezést takar). Rabszolgaként szolgál Istennek. Nem szereti, de kitart mellette. Nem mer lázadni ellene, mert Ő az erősebb...

Féjletlen lelkek szeretik a legalizmust. Mert előnye is van: nem kell önállónak lenni. A törvényt megmondja, mit tegyünk. Elkerülhető a döntés és a felelősség. Lustaságból szívesen vállalja az ember az állandó alkalmazkodást és az időnkénti kellemetlenségeket. Lelki infantilizmus van a legalista magatartás mögött. A belenevelt törvények pótolják — esetleg élete végéig — az értékek személyes igenlését. Ez teszi „fejlődésképtelenné” is. Alkalmatlanná válik minden új, „más” befogadására. (Vö. pl. egyesek vad tiltakozását az új liturgia ellen.)

Csak a szeretet-szemlélet segíthet a legalizmussal szemben. A parancsok-félelmek rendszerétől meg kell szabadulni. Kiskortól kezdve a szeretet legyen az egyetlen törvény. A szeretetet az öröm kíséri. A szeretetért, az örömért — Isten felénk nyúló két keze — érdemes önzetlennek lenni és lemondani is. Természetesen a nevelőnek ezt nemcsak szóval kell képviselnie (minden nevelés önnivelés). Önimedő és élvezetvágyó felnőtt nem nevelhet önzetlen és lemondó gyermeket. A szeretet

tiszteli a szabadságot: legyen önkéntesség a gyermek vállalásainál. Akarata ellenére ne kényszerítsük, még szelid szuggesztíóval se. Minden erőszak bosszút vált ki, ha akkor nem, később. Derű, jókedv, lelkesedés támogassa nevelésünket. A komorságtól óvakodjunk, és fölgülemlett idegességünket párologtassuk el a gyerek közelében. Az előbbutóbb jelentkező erkölcsi rossztól gyöngéden fordítsuk el a gyermeket, különösebb erőlködés nélkül. Hiszen a Jó a természetes. Ezt tegye spontán. Ugyanakkor finoman előkészítjük a bűn miliójére, amelybe be fog majd lépni — nem őrizhetjük üvegházban —, ahol gőg nélkül és mégis ártatlanul kell tanúságot tennie Isten országáról.

Külön művészet a gyermeket hamis bűntudat nélkül bevezetni a *vezeklés lelkületébe*. Lássá meg a rosszat és hogy ezt ellensúlyozni kell — egyetértve Krisztussal és az Egyházzal — mások helyett is. Az embertestvéri szolidaritásban megvan mindenkinek a helye. Párosítsa a tárgyi bűn elvetését a bűnös emberek *szeretetével* már kiskorában (— a rossz bácsi, aki apukát bántotta, ne „dögöljön meg”, hanem „imádkozzuk érte”). A *bűn-ellenesség* pedig *ne pszichés undor* legyen, — ez ambivalensen magával hozza a bűn iránti érdeklődést, titkos rokonszenvet és az álszent botránkozást, hanem az Isten — ember — értékszeretet magátólértetődő elhárító gesztusa.

Lelkitükröt — ami kategorikusan és taxative eléje tárja a bűnöket — ne adjunk a kezébe (legfeljebb ideiglenesen, tanulással) — vele csináltassunk állandóan változó, nem kazuisztikus, fejlődő értékszemléletéből forrásozó lelkiismeretvizsgálatot. — Olvassunk fel neki a Szentírásból — vagy meséljünk — eseteket: hasonlítsa össze ezeket saját történéseivel és ítéljen a szeretet törvénye alapján. A szeretet jegyében kialakul az őszinteség és az alázat. Nincs félnivalója. Isten és az emberek szeretetében igyekszik élni — ha nem is mindig sikerül neki —, ezért nyílt lehet. Nincs farizeusi vallásos öntudata („én megtartom a Törvényt, nem vagyok olyan, mint a »többiek«”), ezért észreveszi a hibáit is. Nem mond le a javulásról sem. Elkerüli ezzel a kisebbségi érzéseket, amelyek sok keresztény egyént és csoportot tettek tehetetlenné, passzívává és gyávává.

Érezzük, érezzük, hogy — bár a föld tele van nyomorúsággal — mégis megváltott emberek vagyunk. Minden kudarc csak látszólagos lehet. Az Isten diadalának sugara átragyog a bűn ködén múlandó világra. Ez az egyhá-

zias felfogás, nem pedig az, hogy terjesszük a romlottság és a kárhoztatás misztikáját, amivel jól bele lehet vigasztalni az embereket javíthatatlanságukba. Istenhívők legyünk és ne ördöghívők, a pesszimizmus és a depresszió minden kísértése ellenére is.

A BŰNBÁNÓ: KRISZTUS TESTÉNEK TAGJA. — Kényes témához érünk: a vallási individualizmushoz — ami egybenött gyóntatási praxisunkkal.

A mi embernesítésünk nem lehet kereszt alakú sztoicizmus. Az az etika, amely előkelően erkölcsössé akarja tenni az egyéniséget, kontra közösség, idegen a kereszténységtől. Nekünk Krisztus Testébe ojtva kell tökéletesítenünk az embereket. A kegyelem és a bűn, az üdvösség és a kárhoztat közös sors. Külön kezelésre ugyan szükség van a bűn miatt, de mert tagot, „testrészt” kezelünk, az Egészt gyógyítjuk egy ponton. Nem „te” üdvözülsz, hanem „mi”. Nem elég magadat menteni és „mögötted a vízözön”. És amikor magaddal törödsz, azt se csak magadért teszed. Bűnbeesésed és bűnböltápáskodásod a mi ügyünk. Ezért nem engedheted meg, hogy bűnben élj. A Testnek ártasz.

Tudatosítsuk híveinkben a bűnbánat szentségének szociális-szupernaturális vonatkozásait. Monitumainkban hívjuk fel a figyelmet az Isten- és emberszerepre, és az egymással összekapcsoló természetfölöttiségre.

És nagyon jó lenne: föléleszteni a *bűnbánat közös liturgiáját*. Nagyon föllendítené a Küzdő Egyház életét. Ami most van ebből, az kevés. Néhány alkalomszerű mise-toldalékon kívül (pl. kántorbőjti előmisék) állandóan csak a rövid lépcsőima (eredetileg papi magánimádság).

Kísérletezések folynak. Azt már most is bárhol meg lehet próbálni, hogy nem szentségi, de közösségi bűnbánati ajátosságot rendezünk. Ez a „paraliturgia” előkészítője lehet a valódi liturgiának, és nevelheti a helyes keresztény érzületet.

Itt említem — bár nemcsak ide tartozik — *Moors* püspök nagyszabású kísérletét (1964 júniustól). A gyermekeket nyolcéves kortól vitték áldozni, megelőző gyónás nélkül. A későbbiek során fokozatosan bevezették a gyermekeket iskolai hitoktatással és templomi katekizis-liturgiákkal a bűnbánattartás lelkületébe és gyakorlatába — közösen. Az első magángyónásra tízéves korban kerül sor. Ezt a gyakorlatot — a Szent-szék engedélyével — azóta is folytatják a roomondi egyházmegyében, sőt a német püspökök is átvették (a M. K. je-

lentése szerint). Az eljárás megindoklása: a szeretetképesség és a szeretetigény megvan a kisebb gyermekekben: erre való a szentáldozás — míg az erkölcsi fejlődés csak később érik meg —, erre van a bűnbánat szentsége.

LELKIVEZETÉSÜNK STÍLUSA. Szükség van a *hívek lelki irányítására egyénileg* is. De hogyan?

A lelkivezetés gyakran kapcsolódik a bűnbánat szentségéhez. Ez a kapcsolat „kényszerházasság”, de sajnos, sok esetben nincs más lehetőség egyes hívekhez férni. Mindenesetre: *törekednünk kell arra, hogy a szentségkiszolgáltatói és a lelkivezetői feladatot elhatároljuk egymástól.*

Milyen *hatalma* van a lelkivezetőnek? — A régi „lelkivezetés” — ami a szerzetesi engedelmesség analógiájára alakult — problematikus. Teológiai alapja nincs. Esetleg ha valaki fogadalommal kötelezte magát — ami nem mindig ajánlatos; vagy per accidens köteles engedelmessé válni a skrupulista, saját gyógyulása érdekében. A megalapozatlanság mellett nem is praktikus a korszellem demokratizálódása miatt erőltetni a felülről-kezelést.

Mi a *feladata* a lelkivezetőnek? — Tanácsadó. Inkább baráti—testvéri, mint atyai szinten. A „lelkigyermek” *autoritativ* elintézése jogtalan és helytelen. A lelkivezető nem a Mester, hanem csak egy tapasztaltabb tanítvány, aki dialógusban fejti ki véleményét — ha kérdezik. Betolakodni más lelkébe visszaélés, és jószándékkal nem igazolható. A lelkivezető óvakodjék az egészen konkrét tanácsoktól (a személyes szituációk általában reprodukálhatatlanok), különösen szuggesztív javallatokkal kísérve. *Nevelői* funkciója: mielőbb teljes lelki *érettségre* segíteni vezetőjét — vagyis emelje ki az infantilizmusból, tegye önmagával szemben *őszintévé*, akitívá, önállóvá, a *konkrét* felelősséget vállalóvá — önmagát pedig tegye egyre inkább feleslegessé [6].

A pszichoterápiához hasonlóan a lelkivezetésben is alakulhat ki különleges *kötődés* a neurotikusoknál. Konfliktusos érzelmi kapcsolatuk átveődhet a lelkivezetőre (Übertragung), aki így akaratán kívül apa, barát, testvér, szerelmes, vagy akár gyermek szerepét is megkaphatja vezetője részéről. Veszélyes lehet, ha nem ismeri fel a vezető az érzelmi beállást — vagy esetleg maga is neurotikus lévén, saját érzelmi konfliktusát is beleviszi a „vezetésbe”. Egyedül az aggályos lelkivezetésénél lehet felhasználni az adódó szimpátiát, „vállalni az »apaszerpet«”. A vezető az

„apa” tekintélyi alakjában feloldhatja a szorongást és a kényszerképzeteket. Megindíthatja a szeretetet Isten — az Atya iránt. Feladata elvégzése után szépen hátr lép és átadja helyét készséges előfutárként az Eljövendőnek. Magához ne kössön, már a hiúság és a rendetlen szeretet miatt se. — Egyébként sok felelősségtől, élettől, emberektől menekülő neurotikusnak jön jól a „jóságos lelkiatya”: tapadnak ragadnak rá és mesterségesen tenyésztett látszatproblémáikkal rabolják idejét és energiáját.

A lelkivezetésnél — mint a pszichoterápiánál is — szükség lehet a bonyodalmak földerítésénél a kibeszéltetésre (exploráció). Ilyenkor meghatározott ideig (nem sine fine!) hagyni kell a vezetett beszélni, gátoltság esetén megindítani sohasem *szuggesztívan* befolyásolva: konfliktust nemcsak találni, teremteni is lehet. Tehát pl. ne kérdezzünk így: ki bántotta meg? — hanem: *mi baj van?*

Mellesleg a pszichés normalitás fontos, de a nem normálisnak is üdvözülnie kell. Akinél megmarad a probléma: törekednie kell a megszüntetésére, de a konfliktus létét türelmesen és alázatosan el kell viselni. Ha tudja baját és küzd gyógyulásáért, normálisnak számít. A lelki egészség dinamikus jellegű.

Összefoglalva: a lelkivezető álma az érett, felnőtt keresztény legyen, aki nem szorul pórázra, hanem öntudatosan és hűségesen járja Istenünk — Atyánk útjait.

JEGYZETEK

1. Adatokkal kidolgozva: Ch. Bühler: Psychologie im Leben unserer Zeit, München 1962, 146 kk. oldal. — 2. Kl. Tilmann: Gewissensbildung und Busserziehung, Leipzig 1963, 149 k. oldal — 3. Illusztrációként l. *Golding:* A Legyek ura c. kisregényét. — 4. „Különösen pusztító következményei vannak annak a teológiai megalapozatlan és lelkipásztorilag oktan eljárásnak a kamasz-ipszációnál (= önkielégítés), amely a 20. század közepéig gyakorlatban volt. Ma már világosabban látjuk, hogy a kamasz-ipszáció sok esetben nem teljes szabadsággal végrehajtott emberi cselekedet. Az eddigi értékelés súlyos szorongást és büntudatot hozott magával, megrögződést ehhez a témához, úgyhogy az ifjagnál, akik megtanulták, hogy súlyos bűnösnek érzézzék magukat, sokkal tovább rögződött a szokás. — Ma már sok teológus tartja kérdésesnek az állítást, hogy a szextum területén nincs materia levis. A kényszeres ipszáció

gyakran inkább pszichopatológiai tünet a szabadság csökkenésével, mint bűnös tünet és cselekedet. Ha a lelkipásztor ilyennek (ti. bűnösnek) tekinti és értékeli, akkor ez a téves értékelés a neurotikus hibás magatartást megszilárdítja." (Handbuch der Pastoraltheologie, Freiburg 1966. Szerk. Fr. X. Arnold, K. Rahner és mások, 332 old.) — Bővebben a kamaszkori önkielégítés kezeléséről G. Griesl: Pastoralpsychologische Studien, Innsbruck 1966, 50—70 old. — 5. Vö. Klaus Thomas berlini pszichiáter megállapítását: több százezer ember német területről neurotikus ifjúkori vallásos félrenevelés miatt. Idézi Griesl említett művében 109 old. — 6. „A lelkivezés... kezdetben szükséges. A lélek előrehaladó érésének megfelelően aztán kevésbé fontossá válik. Az erkölcsi normák mind megbízhatóbb gyökereket éresztenek a lelkében, a lelkigyermek felnőtt lesz Krisztusban és egyre ritkábban szorul lelkivezetőre." (Fr. X. Hornstein: Priesterliches Gewissen und Pastoral, in: Anima 1965/1 7 old.)

FÖLHASZNÁLT MŰVEK

az említetteken és az általános teológiai és pszichológiai munkákon kívül: Timo-

teus Rast: Von der Beichte zum Sakrament der Busse, Düsseldorf 1965 (dogmatikai-történeti mű). — *Beichte im Zwielflicht*, München 1966, gyűjteményes kötet, benne tanulmányok, köztük: *Felicitas Betz*: Entwicklungsstufen des kindlichen Gewissens; *Gewissensbildung in der Kinderstube*, *Kl. Tilmann*: Erstkommunion vor der Erstbeichte; *Rupert Angermair*: Hinweise und Überlegungen zur Jugendbeichte, *Hans Bernhard Meyer*: Beichte oder Seelenführung?, *Otto Betz*: Das Kind vor der Busse. — *Philipp Dessauer*: Bemerkungen zur Stellung der Psychotherapie in der Seelsorge, in: Anima 1963/1 8—24 old. — *Florin Decurtins*: Angstneurose und Seelsorge, in: Anima 1963/1 47—51 old. — *Armin Beeli*: Seelsorger im Umgang mit seelisch kranken Menschen, in: Anima 1963/1 30—38 old. — *Fr. X. Hornstein*: Tiefenpsychologie und Seelsorge, Anima 1963/1 1—7 old. — *Otto Schaffner*: Gewissen und Beichte, in: Anima 1964/1 55—62 old. — *Leonhard M. Weber*: Die Gewissensfreiheit, in: Anima 1964/1 20—27 old. — *Werner Schöllgen*: Situationsgewissen, in: Anima 1964/1 36—45 old.

HAGEMAN FRIGYES

KOLLEGIALITÁS AZ EGYHÁZMEGYÉK ÉLETÉBEN

Anyaszentegyházunknak elhatározott szándéka, hogy átvigye az életbe azt a szellemet, amely megnyilatkozott a II. Vatikáni Zsinaton. Erre utalt VI. Pál pápa 1965. nov. 20-i beszédében: „A kánoni jogot bölcsen kell revideálni: ahhoz az új szellemi magatartáshoz kell igazodnia, amely a II. Vatikáni Zsinat sajátja.”

Ennek az új szellemi magatartásnak lényeges vonása, az egyházi életben a kollegialitás.

A kollegialitás több síkú, a zsinat elsősorban, de nem kizárólagosan a pápa és a püspök közti kollegialitást igyekezett tisztázni.

1. Analóg értelemben fennáll ez a kollegialitás a püspök és papjai között is, s ennek jelentőségére szeretnék néhány gondolattal rámutatni.

Aligha vitathatjuk annak a megállapításnak igazát, hogy a Zsinat végrehaj-

tásában döntő jelentősége lesz annak az új viszonyoknak, amelyek a püspök és papjai között kell kialakulnia. Ez az újfajta kapcsolat lényegében a kollegialitás elvének realizálását kívánja az egyházmegyék vonalán, s ha ez megvalósul, akkor a zsinati aulából kiáramló megújulás eljuthat a helyi egyházakig, amelyekben az egyetemes Egyház él és jelenik meg.

A kollegialitás szelleme nem érheti be a főpásztor és a papok közti hivatalos érintkezéssel: — ez ugyanis inkább az elszigetelődést, mint az összetartozást mozdítja elő; másfelől nem nyújt lehetőséget arra sem, hogy kifejlődjön az egyházmegyékben egy olyan közösség, amelyben elkezdheti újító munkáját a Szentlélek, aki a zsinati aula közösségében gyűjtötte lángra a püspöki atyákat és az együttes gondolkodás erejében formálta ki az Egyház javára szolgáló ha-

tározatokat. Ha a II. Vatikáni Zsinat terme püskösi ihletettségű volt, nem szabad felejteni, hogy az első püskösd Lélek-járásakor nemcsak az apostolok testülete, hanem az akkori egész Egyház, a mintegy százhusz főnyi gyülekezet (Ap csel 1, 15) is jelen volt, s *mindnyájan* beteltek Szentlélekkel (2, 4).

S eben nincs semmi különös. Az Egyház organikus közösség, ami nemcsak a communió-ban fejeződik ki, de az egész test együttes cselekvésében is, egymásra utaltságában és közös felelősségében a lelkek szolgálata terén (vö. I Kor 12, 14—25: „Hogy ne legyen meghasonlás a testben, hanem a tagok egymásért kölcsönösen szorgoskodjanak”).

A Zsinat azért határozottan vallja, az *egyházmegyei kollegialitás alapelveként*: „Az egyházi rend szentsége és a szolgálat alapján tehát minden pap, az egyházmegyei papok is, a szerzetespapok is *be vannak iktatva a püspökök testületébe*. Hivatásukhoz és kegyelmi adományukhoz képest szolgálják az egész Egyház javát”. (De Ecclesia Konst. 28. p.)

2. A Zsinat nemcsak dogmatikai megalapozással szolgált az egyházmegyei kollegialitáshoz, de utat mutatott annak *kánonjagi alkalmazásához* is.

A papság életéről kiadott dekrétum 7. pontjában sürgeti a püspököket, hogy papjaikat tekintsék „szükséges *segítőtársaiknak és tanácsadóiknak a szolgálatban*, szívesen hallgassák meg őket, sőt *kérjék ki tanácsaikat* és beszélgessenek velük mindarról, ami a lelkipásztori munkai igényeivel és az egyházmegye javával kapcsolatos. Hogy pedig ez megvalósuljon, a mai körülményekhez és szükségletekhez alkalmazott módon, létre kell hívni a jogban meghatározandó formában és szabályok szerint a *papi testületet, azaz tanácsot*, amely a presbyteriumot képviselve, hatékonyan segítheti tanácsaival a püspököt egyházmegyéje kormányzásában”. (Uo.)

VI. Pál pápa *Ecclesiae Sanctae* kezdetű, 1966. aug. 6-án kiadott végrehajtási utasítása az előbbi elvet konkretizálva, *kettős testületet* lát szükségesnek a püspök oldalán:

a) a *presbyteri tanácsot*, amely az egész papság képviselőjében az *egyház-kormányzatban segíti* a püspököt tanácsaival,

b) a *lelkipásztori tanácsot*, amely elsődlegesen a lelkipásztori tennivalók felmérésében van a püspök segítségére s ebben laikusok is helyet kapnak a papokon kívül.

A pápai rendelkezés megkívánja az egyházmegyei tanácsok munkájának összehangolását is azonos vidékeken.

Nagy hiba lenne, ha ezeknek az új in-

tézményeknek jogi hatalmát és hatáskörét vizsgálónk elsősorban, s a *püspöki hatalom korlátozását* látnánk bennük, ahelyett, hogy a főpásztori *vezetés hatékonysága fokozásának* és életközelségének az eszközeit ismernők fel bennük.

Az élet tapasztalatai ugyanis igazolták, hogy a valóságos egyházi *problémák ritkán kerülnek aktákba*, s így a hivatalos intézkedés tárgyai sem lesznek. A problémákkal vergődő papok így maguk módján, s egyénileg oldják meg kérdéseiket, amire láttunk példát a liturgikus reform végrehajtásában, s találunk hasonlót másutt is.

Ezeknek a papi testületeknek a szerepe tehát nem a merőben formális funkcionálás lenne, hanem az, hogy *életközelsébe hozza a főpásztort papságával*, s véleménynyilvánításával, a valódi kérdések felvetésével és együttes kitérgyálásával elősegítse a helyes és közös álláspont kidolgozását, s mintegy megalapozza ezzel az egyházon belüli közvéleményt, amely nélkül a rendelet írott betű marad, ahelyett, hogy valósággá válna.

A fenti testületek tehát a korszerű és ma életképes kormányzási formákat tükrözik, ámbár korántsem mondhatók mai jelenségnek. Szent Cyprjánról köztudott, hogy a püspöki tekintély tipikus példája az első századokban. Cyprján kijelentette: „püspöki tiszte kezdetétől szabálynak tekintette a maga számára, hogy semmiben se döntsön a papok és diakonusok tanácsa nélkül és a nép megkérdezése nélkül”. (Idézve „Kirche heute” c. teológiai kiadványból, Yves Congar cikke alapján, 35. Theologische Brennpunkte sorozatban.)

3. A *kollegialitás egyéb járható útjai*. Már a Zsinatot megelőzően is alkalmazott egy főpásztornak arra, hogy a kodifikált kereteket a kollegialitás szellemében felhasználják az egyház égő kérdéseinek megoldására. Legyen szabad itt egy gyakorlati példára hivatkoznom. A linzi Theol. praktische *Quartalschrift* 1967. évi 4. száma fordításában megemlékezést közöl egy holland püspökről: „*Bischof Bekkers-ein glaubwürdiger Bischof*” címmel. A cikk egyebek között kiemeli a neves főpásztorról: „Kezdetől fogva ápolta a kollegialitást. Majdnem minden két évben (a vatikáni zsinat az utóbbi években megszakította ennek ritmusát) végigutazta az egész püspökséget, hogy mindenegyes *kerületben papi gyűléseket tartson*. Minden alkalommal 20 gyűlésről volt szó, amelyek mindegyike déltől késő estig tartott. Mindenki szabadon beszélhetett itt. Első esetben ez nem sikerült egészen úgy, ahogy szereték volna, a bátorságot fékezte, hogy a

„Violet” jelenlétében olyasmiről beszéljenek körbe-körbe, ami az ember szívének fekszik. Ha nem is attól való aggodalom, hogy az elmondottakat később a felszólaló ellen kijátszhatják, de mégis a kibeszélés újszerűsége és szokatlansága miatt. Azonban ez a timor reverentialis mihamar eltűnt.”

A kerületi gyűléseken kívül a szokásos *papi rekollekciók* adnak alkalmat arra, hogy belső megújodást elindítsa egyházmegyéinkben, ugyancsak együttes találkozások révén. A Zsinat ui. kiemeli a papoknak *egymás közötti kollegialitása jelentőségét* is. Ennek üdvös hatásáról így nyilatkozik: „A testvéri szeretettől vezetve, ne felejtsek el a papok a vendégszeretetet (Zsid 13, 1–2) ... felüldülés végett is szívesen és örömmel jöjjenek össze ... hogy a lelki és szellemi élet művelésében a papok kölcsönös segítségére találjanak, s alkalmasabban tudjanak együttműködni a szolgálatban és a magányból fakadó esetleges veszélyektől megszabaduljanak, bizonyos fokú közös életet és életközösséget kell ápolniuk egymás között, ami azonban különböző formákat ölthet, a különböző személyi és pasztorális szükségletek szerint ... Igen kívánatos lenne, hogy ez a *belső dialógust előmozdító kibeszélgetésre* lehetőséget nyújtó és testvéri szellemű légkör uralná a rekollekciókat, s ezzel közelebb hozná a papokat egymáshoz is.

A teológia és élet találkozása nyomán megindult és a zsinat által is óhajtott teológiai megújodás sok problémát vet fel papjaink között, amelyekre választ keresnek. A *papi munkaközösségek* szervesen kapcsolódhatnak a kerületi koronákhoz és a rekollekciókhoz és közkinccsé tehetnék egyesek értékes tanulmányait. Ezzel sok elfekvő, helyét nem találó talentum kapna lendületet további munkájához, s a karizmatikus szellemű papi egyéniségek a közösség javára átadhatnák meglátásaikat és tapasztalataikat. Nem mondható, hogy erre hiányzik az igény papságunkból, ám bizonyos, hogy az *eddigyi formák elégtelenek* annak kielégítésére. Ha van elkeseredés, vagy feszültség a problémázás miatt, az éppen a magányos tépelődésből fakad, s harmonikusabb és pozitívabb irányú szellemi fejlődés csak a közösségek jóteknony légkörében valósulhat meg, ami nemcsak egyesek számára lenne hasznos.

Ha a fent vázolt keretek között kibontakozó mozgékonyabb szellemi élet nagyobb jelentőségű kérdéseket is felvetne, s kiérlelné, ezekben való állásfoglalásra kínálkozna a pasztorális irányú *egyházmegyei zsinat*, mint a kollegialitás rendkívüli gyakorlási formája. A valódi belső reform egységes és így hatásos kidolgozása szükségszerűen visz el ehhez is, amint azt láthatjuk több ország életében a Zsinatot követően.

Annyi bizonyos, hogy a Zsinat új bora forr a papság lelkében, s a régi tömlők, az idejét múlt formák között ez a szellem nem találja helyét. Kár lenne *titkolni a „régii tömlők” elavulását*, s ezzel gyengességét, amint pesszimizmus lenne másfelől az „új bor”-tól félni annak forrongása miatt. A papi szellem ébredése az újjáalakulás óhaját tükrözi, ezt a szellemet kioltaná, ha a Zsinat utáni években minden úgy menne nálunk, mint előtte, s ha ezek az erők a kollegialitás szellemében egymásra találva meg nem erősödhetnének, hanem szétforgácsolódnának magányos erőlködésükben. Hinnünk kell tehát a papi közszellem jóakarátában, a papi közösségek pozitív hatásában, s mindenekelőtt a Lélek megújuló erejében, s akkor merünk majd cselekedni is együtt, az egész Egyház javára.

TÁJÉKOZTATÓ SZAKIRODALOM

K. Rahner: Über den Episkopat, in: Schriften z. Theologie, VI. 369–422. — *G. Barauna*: De Ecclesia, II-ben: *Ratzinger*: Die bishöfliche Kollegialität. *J. C. Groot*: Die horizontalen Aspekte der Kollegialität. — pp. 84–105. *St. Lyonnet*: Die bishöfliche Kollegialität und ihre biblischen Grundlagen, pp. 106–124. *J. Gíblet*: Die Priester „zweiten Grades” p. 189–213. — *T. G. Barberena*: Kollegialität auf diözesaner Ebene. Concilium, 1965, pp. 632–38. Itt bővebb irodalom. — *J. Ratzinger*: Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, Concilium, 1965, pp. 16–28. — *B. Botte*: Der kollegiale Charakter des Priestertums und des Episkopats, Concilium, 1965, pp. 345–348. — *Br. Tierney*: Die Kollegialität im Mittelalter, Concilium, 1965, pp. 542–47.

HOLLÓS JÁNOS

A PALESZTINAI SZENTHELYEK

Az Úr Jézus és Szűz Mária életével, halálával és megdicsőüléssel megszentelt helyeket a keresztények mindenkor áhítattal tiszteltek, aggódó gondual szereték és Krisztus szülőföldjére áldozatos buzgósággal zarándokoltak.

Már a *talmudista rabbik* Kr. u. I-től a IV. századig igyekeztek a Bibliában említett nevezetes helyeket pontosan megállapítani, különösen a galileaiakat, mert akkor ott volt a zsidó élet központja. Az *újszövetségi szenthelyek* azonosítása és hitelesítése ma már elegendő, sőt gyakran föltetlen bizonyosságot ért el, főleg a főbb szentelyekre vonatkozólag. Egyenesen meglepőek a jeruzsálemi, názareti és a betlehemi ásatások eredményei.

Az *Úr Jézus sírja*, a *Golgota*, a *Miatyánk* (tanítás) *barlangja* Jeruzsálemben az *Olajfák hegyén* és a *születés barlangja* Betlehemben már az apostolok ideje óta a keresztények tisztelőinek *biztos tárgyai* voltak, több más szentellyel együtt. Azért törekedett ezeket vagy eltüntetni, vagy pogány szentélyekké változtatni 135-ben *Hadrián* császár. Azért alakította át a *Beteszda* fürdőt és *Sziloé* tavát is pogány szentélyekké, mert a Szentsírral, a Golgotával, a Miatyánk barlangjával és a születési barlanggal együtt azok akkor már közismerten keresztény szentélyeknek számítottak.

Mivel aztán 135-ben, valószínűleg politikai nyomásra *Márk* hellén keresztényt választották meg jeruzsálemi püspökké, megindult a harc a zsidó és hellén keresztények között, és ez magával hozta a szenthelyek kérdését is. *Narcisz* püspök († kb. 222) és utódja *Sándor* püspök idejében mérgesedett el a helyzet és mindinkább kiéleződött, mert a cezárai zsinat megtiltotta, hogy a húsvétot nizan 14-én ünnepeljék (Eusebius: HE. V, 23—25). Ez a viszály Jeruzsálemben a IV. század elején szakításra vezetett a zsidó-keresztények és a hellén keresztények között.

Nagy Konstantin császár a már többségben lévő *hellén* keresztényeknek adta: *Betfagét*, *Betániát*, a jeruzsálemi templomot, *Pilátus tanácsházát*, a *Kálváriát*, a *Szentsírt*, az *Olajfák-hegyét* és a *Getsemáni-kertet* Jeruzsálemben, *Betlehemben* pedig *Jézus születési barlangját*. A *szakadár zsidó-keresztények* birtokolták továbbra is: *Sion-hegyét* és *Utolsó Vacsora* termével és *Szűz Mária* halálának helyével; *Szűz Mária* sírját

egyszerű kápolnával; a *Beteszda-fürdőt* *Szűz Mária* születési helyével, a *Sziloé-tavát* stb.

A szakadár keresztények kb. 385-ig maradtak *Sion-hegyén*, a *Cenakulumban* és a *Szent Szűz* elszenderülésének helyén. *Istenanyjának* sírja csak 530 előtt került a katolikus Egyház birtokába, és föléje a bizánci templom valószínűleg *Juvenál* püspök (418—458) első éveiben készült. Addig azért jelölte helyét egyszerű kápolna, mert a zsidó-keresztények elszegényedtek (*P. D. Baldi*: *Enchiridion Locrorum Santorum*. Ed. II. Jerusalem, 1955, p. 755 §§ 1053, 1054.).

A szakadár zsidó-keresztények birtokában lévő szenthelyekről hallgatnak a *IV. század egyes írói*. Így 333-ban a *Bordeaux-i Névtelen*, *Szt. Epifán* püspök 374-ben, 377-ben írt műveiben és „A mértékekről meg súlyokról” tárgyaló munkájában (PG 43, 259—62) *Nysszai Szt. Gergely* 381-ben a *Szentföldön* járt, de amikor a szenthelyekről beszél, csak *Betlehemet*, a *Szentsírt*, a *Kálváriát* és az *Olajfák-hegyét* említi, ahol *N. Konstantin* bazilikát emelt, és hallgat *Sion-hegyéről*, ahol a *Cenakulum* és a *Dormitio* van. *Jeruzsálemi Szt. Cirill* 348-ban világosan kijelenti, hogy *pünkösdkor* nem beszélhet a *Szentélyek* eljövételének helyéről, az *Utolsó Vacsora* terméről, mert az elszakadtak kezében van (PG. 33, 923—4. — *P. Bagatti*: *L'Eglise de la Circoncision*. Jeruzsálem, 1965. pp. 8—11, 110—11. — *P. E. Testa*: *Il simbolismo dei Giudeo-cristiani*, Gerusalemme, 1962, XXI. *P. Bagatti* bevezetője. — *P. D. Baldi*: *I Santuari Mariani di Terra Santa*, in: *Liber Annuus III*. Jerusalem, 1953, p. 259.).

A *bizánci korban* Palesztina szenthelyei fölé mindenütt remek bazilikát emeltek. Velük örökítették meg és őrizték meg számunkra a szenthelyekre vonatkozó őskeresztény hagyományokat. E gyönyörű alkotások a *betlehemi születési bazilika* és a *Szentsír-bazilika* egyes részeinek kivételével mind *tönkrementek*. *Napfényre* hozott *ősi romjaik és köveik* azonban tanúskodnak az őskeresztények hitéről, áhítatáról és hagyományairól.

Midőn 638-ban a *mohamedánok* elfoglalták *Palesztinát*, érthető, hogy feljajdult az egész keresztény világ: mi lesz a szenthelyekkel? mi történik zarándokainkkal? Megmozdult *Nyugat* és *hősies áldozatok* árán 1099-ben visszafoglalta *Palesztinát*. Különbéféle okok miatt azon-

ban csak ideiglenes megoldást eredményeztek a keresztes hadjáratok, mert 1291-ben Akkon elestével Palesztinából véglegesen kiszorultak a keresztesek.

E rövid idő alatt is bámulatosan sok és művészi templomot letesítettek. Közülük csak a Szentsír-bazilika, a jeruzsálemi Szent Anna-templom, részben Szűz Mária sírjának temploma, a Jozafát-völgyében, es az átalakított mennybemeneteli szentély (Imbomon) maradt meg. Az Imbomont a mohamedanok 1187-ben mecsetté változtatták és még ma is az.

A keresztesek helyébe Assisi Szent Ferenc fiai léptek, akiket Szeráfi Atyjuk az 1217-es nagykáptalanon irányított a Szentföldre. Első székhelyük az akkoni rendház lett. Történelmi hűség kedvéért megjegyezzük, hogy *Al-Nasir Muhammed* szultán 1323. február 23-án *II. Jakab* aragoniai király kérésére megengedte a *domonkosoknak*, hogy a jeruzsálemi Szentsírt őrizzék és ellássák, és lakásuk a pátriárka egykori házában legyen. 1324—1325-ben tőlük vették át *véglegesen* a ferencesek a Szentsír őrzését, és kaptak helyet a Szentsír közelében.

A mai *szentföldi kusztódiát* (rendtartományt) *Guérin Rogér* francia ferences atya 1325-ben kezdte hivatalosan *megalakítani*. *Al-Marik* al Nasir Muhammed szultántól *Anjou Róbert* nápolyi király és neje, *Sancia* királyné óriási pénzbeli áldozatai révén 1333 végén vagy 1334 elején *P. Guérin Rogér* kapta meg a Szentsírt és a Cenákulumot. Mivel ő francia volt, attól kezdve a hivatalos okmányok és a köznyelv a ferenceseket a Szentföldön frankoknak nevezték.

Jogilag 1342-ben adta meg a *római Szentszék* a jogot és a köteleességet is a ferenceseknek, hogy a palesztinai szenthelyeket gondozzák és fenntartsák, az ottani híveket lelkileg ellássák, a zarándokokat istápolják és a Közel-Keleten missziós apostolkodást fejtsenek ki. Ekkor bízták rájuk teljesen az *Utolsó Vacsora* termeit (de Szűz Mária halálának helyét nem), a Szentsírt, a Golgotát, Szűz Mária sírját Jeruzsálemben, a Jozafát-völgyét, s Betlehemben a születési bazilikát. 700 év alatt kb. 2000 ferences szenvedett itt vértanúságot, és kb. négyezren haltak meg járványos betegek ápolása közben.

A további évszázadokban gondozásukba került: 1393-ban a Getsemáni-barlang és Ramlehan Nikodémus háza, 1427-től 1621-ig tartó szívós küzdelem után *Ker. Szent János* születési helye *Ain-Karimban*, 1493-ban a betlehemi Tejbarlang, 1499-ben Lázár sírja *Betániában*, 1620-ban jogilag Szűz Mária háza és *Szt. József* háza *Názáretben*, 1631-

ben *Tábor-hegyén* *Krisztus* színéváltóságának helye (barlangja), 1641-ben a kánai menyegző és *Jézus* első csodájának színhelye, és *Tibériásban* *Szt. Péter* temploma, melynek őse valószínűleg a IV. században épült.

Szt. Katalin plébániai templomát *Betlehemben* 1540-ben készítik és 1540-ben újra szokásba hozzák a pálmavasárnapi körmenetet (Betfagétól a *Szt. Anna-templomig*). A XV. században fermánt szereznek, hogy szeptember 8-án és december 8-án misézhessenek az elvett *Szt. Anna-templom* alsó templomában, ahol ősi hagyomány szerint a *Szent Szűz* született. 1616-ban orgonát emelnek a *Szentsír-bazilikában*.

P. Chiappini ferences történész a *jeruzsálemi* és a *betlehemi* helyzetet 1627-ben az alábbiakban foglalja össze (nem említi a *Getsemáni* barlangot és a *betlehemi Tejbarlangot*, pedig azok már 1393 és 1493 óta vannak kezünkben):

Jeruzsálemben ferencesek birtokolják ezeket a szenthelyeket: 1. a *Szentsírt*, ahol *Jézust* eltemették és ahonnan feltámadt (ma ez közös); 2. a *Kálvárián* a fölfeszítés helyét, és ahol a *Fájdalmas Anya* állott a keresztfá alatt; az ortodox georgiaiaké (grúzoké) a keresztfá helye; 3. a *megkenés követ* (ma ez közös); 4. a *Szentkereszt* megtalálásának kriptáját; 5. mind a két helyet, ahol *Krisztus* feltámadása után *először* *Szűz Máriának*, majd *Mária Magdolnának* megjelent; 6. a *Szentsír-bazilikában minden loggiát* (fedett erkélyt) „felül 14 boltívvel”; 7. mindazokat a *lakásokat* (16 szobát), amelyek a *Szentsír-bazilikában* a *Szent Szűznek* történt jelenés helye mellé készültek; és egy kis kertecskét is; 8. övék a joghatóság *Szűz Mária sírjának* temploma felett és ott miséznek (ma ez az ortodoxok kezében van); 9. a mennybemenetel kápolnájában (*Imbomonban*) az *Olajfák-hegény* mennybemenetel ünnepén misézhetnek (ma is); 10. az *Utolsó Vacsora* termét és épületét (1551-ben elvették tőlük, és mecsetté alakították).

Betlehemben a ferenceseké: 1. a *háromhajós születési bazilika*; 2. *Szt. Katalin* temploma, ahol *zsolozsmáznak*; 3. a születési bazilika alsó temploma, vagyis a *születési barlang* teljesen *övéké* és benne minden hozzájuk tartozik. Tehát a ferenceseké az a hely és az az oltár, ahol *Jézus* született (ez ma az ortodox görögöké); 4. az az oltár, ahol a *bölcsek* a kis *Jézust* imádták; a *szent jászol*, amelyben a kis *Jézus* feküdt. A születési barlang mellett *övéké* (ma is): *Szt. József*, az *Aprószentek*, *Szt. Özséb*, *Szt. Paula* és *Eusztóchium* oltárai, *Szt. Jeromos* sírja és iskolája, ahol a *Szentírás* fordította; 5. *övéké* a *pásztorok mezeje*,

ahol a pásztoroknak megjelentek az angyalok; 6. a betlehemi rendházhoz szép nagy kert és szőlő is tartozik; 7. övéké a születési bazilika kulcsa. (P. Chiappini: *Annales Minorum*, XXVI, pp. 515—516. B. Meistermann: *Guide de Terra Sainte*, Paris, 1923. pp. 327, 490, 516 etc. — A. Arce: *De origine Custodiae Terrae Sanctae*, in „*Acta Ordinis Fr. M.*” Ad Claras Aquas, Florentiae, 1964, pp. 182—205.)

Ez az állapot azonban 1757-ben megváltozott, mert az ortodoxok erőszakkal elvették a ferencesektől *Betlehemben* a születési bazilikát és Jézus születési helyét és oltárát, Jeruzsálemben pedig Szűz Mária sírját és a Szentsír bazilikában sok jogos birtokukat.

XIII. Kelemen pápa mindent megkísérelt, a nyugati nagyhatalmak révén, hogy a ferencesek jogait a Magas Porta orvosolja. Ez a munka azonban eredménytelen maradt, sőt „*Status quo*” címen 1852-ben szultáni fermán szentesítette a ferencesek számára jogtalan állapotot, amely azóta is fennáll (*G. Zanella*: i. m. pp. 20—25).

A Magas Porta által 1852-ben kiadott „*Status quo*” fermán szigorúan előírja, hogy a latinok, az ortodox görögök és örmények által közösen birtokolt szentföldi szenthelyeken csakis a *latin szerzetársú katolikusok és a görög meg örmény ortodoxok* misézhetnek és tarthatnak istentiszteletet. Tehát csupán a latin katolikusok, a görög ortodoxok és az örmény ortodoxok mondhatnak csendes vagy nagymisét és zsolozsmázhatnak az általuk *közösen birtokolt* ezen szenthelyeken: 1. a Szentsír-kápolnában, a Szentsírnál, 2. a Kálvárián és 3. Betlehemben a születési barlangban.

Ez kétségtelenül *jogtalan hátrányt* jelent nemcsak a *keleti szertartású katolikusok számára*, hanem a *szláv ortodoxok* (oroszok, bolgárok, szerbek stb.) számára is. E törvény megtartására a görög és örmény ortodoxok szigorúan vigyáztak. Mikor 1893-ban katolikus melchita püspök misézett a Golgotán, alig vette észre a görög ortodox szerzetes, hogy a püspök *nem latin*, hanem görög misét mond, a görög ortodoxok azonnal tiltakoztak a pasánál. Ő a szentföldi kusztódiának komolyan emlékeztetése idézte a tilalmat, hogy *nem latin* a golgotai latin oltáron nem misézhet.

1955. július 30-án a szentföldi kusztos levélben hozta elő ezt a tilalmat a görög ortodox pátriárkának, és e törvény enyhítését kérte. Levelére 1955. augusztus 10-én ezt a választ kapta: „Informálom Önt arról, hogy a *Status quo* szerint mind az ünnepélyes, mind a csendes misék végzése a nevezett oltá-

ron a keleti szertartások papjai számára *nincs* megengedve. Következésképp nem felelős szerzetesek nyilatkozatai számitásba nem vehetők és a pátriárkaság ragaszkodik ahhoz, hogy ebben a pontban a *Status quo*t kell megtartani.” (Bernardin Collin, *Les Lieux Saints*, Paris, 1962. pp. 75—117.)

Ezt a fermánt balul értelmezték az utóbbi években a keleti szertartású katolikusok, a latin egyház és a szentföldi kusztodia rovására írták. Szem elől tévesztették, hogy ez a fermán a latin egyház számára is igazságtalan és jogtalan; előírásai pedig a keleti szertartású katolikusok és ortodox szlávok *misézési tilalmát*, illetőleg éppen a Szentsír örei, a ferencesek számára jelentenek sok kellemetlenséget. Hiszen a fermánból keletkező zavarokért, félreértésekért és visszaélésekért a politikai és ortodox vezetők mindig a szentföldi kusztódiát tették felelőssé, mert a római *Szentszéknek ő a mandatáriusa*.

Az utóbbi években az *ortodox és a szentföldi kusztodia közt határozottan barátságosabb és megértőbb* lett a kapcsolat. Többször fölkeresték egymást és ünnepségeket is tartottak együtt. Mind-egyik fél következetesen védi ugyan a maga igazát, és jogait, de megszűntek a bántó és szeretetlen jelenetek. Ha vita merül is fel, azt a félreértések tisztázása után megértően próbálják rendezni és a vita után az ortodox görögöknél feketekávéval pecsételik meg a békét. Ez a jóindulatú magatartás igen biztató jelenség.

Amikor 1917—1918-ban Palesztina felszabadult a török uralom alól, az egész keresztény világ remélte, hogy méltányosan és megfelelően rendezik a palesztinai szenthelyek kérdését. Ebben a reménykedésben azonban keservesen csalódott.

1917. november 2-án *Balfour* nyilatkozata bejelentette, hogy Palesztinában a zsidók számára *nemzeti otthont* kívánnak létesíteni, de az ott élő keresztények és mohamedán közösség vallási és politikai jogainak épentartásával. Minthogy akkor Palesztinában 550 000 muzulmán, 65 000 keresztény és 65 000 zsidó élt, ez a nyilatkozat rendkívül bántotta az arabokat, akiket az angol mandátum kérdésében meg sem kérdeztek (*Ettore Anchieri*: *La Questione Palestinese*, Milano—Messina, 1950, pp. 38, 48, 61).

A párizsi béketárgyalások idején a Nemzetek Szövetségéhez a szentföldi kusztodia ilyen című emlékirattal fordult: *LES LIEUX SAINTS à la Conférence de la Paix. Mémoire, Jérusalem, 1919*. Vele szemben ugyanakkor a jeru-

zsálemi görög ortodox pátriárka is emlékirattal kérte, hogy a szentföldi kusz-tódia emlékiratával szemben is tartsák fenn a *Status quo* törvényét. Az ő óha-ja teljesült és a szenthelyek ügyének rendezése elmaradt, mert a protestán-sok, a görögök és Anglia a görög orto-dox pátriárka emlékirata mellett foglal-tak állást.

Újabb reményt nyújtott a *sèvres-i szer-ződés* (1920. aug. 10.) 96. cikkelye, ame-lyet bevettek Anglia *mandatáriusi* meg-bízásának (1922. júl. 24.) 13., 14. és 28. cikkelyeibe is. A 14. cikkely szerint Anglia, mint *mandatárius hatalom*, „kü-lönleges bizottságot fog kinevezni, hogy tanulmányozza, meghatározza és ren-dezze a szenthelyekre vonatkozó joga-tat és visszaigényléseket, és különféle szerzetesi közösségeket Palesztinában. A bizottság tagjainak kinevezési módja, összetétele és funkciói alá lesznek vet-ve a Nemzetek Szövetségi Tanácsának és e jóváhagyás előtt a bizottság nem lesz kinevezve és nem lép működésbe” (*C. Aerta: Les Franciscains au Pays de Jésus. Gembloux, Belgique, 1932, pp. 54—56.*).

XV. *Benedek* pápa 1921. jún. 13-án a titkos konzisztóriumban határozottan

helytelenítette a 14. cikkely szövegezését, 1922. jún. 4-én XI. *Pius* pápa emlékirat-tal fordult a Nemzetek Szövetségének Tanácsához és azt is kifogásolta, hogy Palesztinában túlsúlyt biztosítanak a zsidóknak a katolikusokkal és a többi vallásokkal és nemzetekkel szemben. Ajánlotta, hogy a szenthelyek érdeké-ben felállítandó *bizottság a politikai hatalmak szentföldi konzuláiból álljon*, de néhány más személy is kinevezhető legyen. Ekként valóban *nemzetközi te-kintélyű bizottság* jönne létre, és dön-tését komolyan is venné a világ. A ró-mai Szentszék 1922. augusztus 15-én is-mételten sürgette, hogy a 14. cikkelyben tervezett bizottság a Szentföldön székelő konzulokból álljon. Ámde minden egé-szen másként történt, vagyis minden maradt a régiben (*P. Zanella: I. m. 26—29.*).

Mivel három nagy vallás: a keresz-tény, zsidó és mohamedán hívek szent-helyeiről volt szó, igen fontos lett vol-na, hogy komoly és mindenkit meg-nyugtató intézkedések történjenek. Sem-mi sem történt azonban, mégcsak szá-mottevő javaslat sem hangzott el a má-sodik világháború végéig.

MAJSAY MÓR

KÖNYV AZ EGYHÁZ ÉS ÁLLAM MÚLTBELI JOGVISZONYÁRÓL HAZÁNKBAN¹

VI. *Pál* pápa első körlevelében, az „*Ecclesiam Suam*”-ban előírta a *dialogust* nemcsak befelé, magunk között, hanem a rajtunk kívül álló világgal is. Ugyan-azon körlevélben hangoztatta a „*recog-nitio*” szükségességét, az elmélyülő ön-megismerést, mint a helyes párbeszéd elengedhetetlen feltételét. Ez a rekog-níciós kísérlet lehet gyökértelen, csak a pillanati létre tekintő, és lehet elmélyül-tebb, kultúraltabb, mely genetikusan vezet végig a máig jutás fázisain. Nem kétséges, hogy alapos önismeret csak az utóbbi lehet. Az egész *Második Vati-kánumnak* egyik legnagyobb eredménye az erőteljes ráeszméltetés arra, hogy az Egyház *nemcsak dogmatikai, hanem történelmi* Egyház is.

A múlt ilyen megismerésének fontos-ságát tükrözi egy nemrég megjelent *magyar jogtörténeti* mű is, mely címe szerint a közelmúltból ismerteti a hazai

egyházak és a magyar állam jogi kap-csolatait, igazában azonban végigkíséri e viszonylatot a magyar kereszténység fel-vételétől egészen 1945-ig. A könyv olva-sása közben egyre világosabbá válik: mennyire benne van csíraszerűen a ma a múltban, s mennyire érthetetlen lenne akár a legközelebbi múlt is az évszáza-dos előzmények ismerete nélkül.

A szerző, *Csizmadia Andor* — mint írja a *Bevezetésben* — 3 évtizedes munkájának eredményeit sűriti össze művében. Hangsúlyozza ő is, hogy a múlt feltárása nélkül ismeretlen marad a jelen is, és végül arra a megállapítás-ra jut, hogy „az állam és az egyházak jogi kapcsolatainak monografikus feldol-gozása... immár elodázhatatlan feladat-tá vált” (9). Ami *módszerét* illeti, említi, hogy a Horthy-korszakra vonatkozóan „a történeti feltárások részbeni hiányá-ban a levéltári kutatásokat is túlnyo-

móan magam végeztem, míg a régebbi korokra... már gazdag történelmi kutatási és vitaanyag állt rendelkezésemre [10]. Kiemeli aztán a külföldi *jogi analógiák* figyelembevételét, igen helyesen, mert ezek elemzése és vonatkoztatása nélkül, csak a magyar jogfejlődést nézve elszigetelten, szerintem sem lehet elfogadható eredményre jutni, ahogyan azt az eddigi meddő viták igazolják.

A könyv *valamennyi hazai hitvallási* közösség jogviszonyait ismerteti, a súlypont a katolikus Egyházon van. A könyvcím szerint csak a Horthy-korszakról lenne szó (1920–1944), zömében így is van, de a 100 oldalnyi történelmi visszapillantás úgy tekinthető, mint a tárgyra vonatkozó legmodernebb és mind a tudományos történetírás, mind a katolikus álláspont oldaláról is — egyes kérdésektől és az ideológiai szemlélettől eltekintve — helytálló s a problematikát sok ponton maradandóan megoldó feldolgozás.

Szerintünk helyesen állapítja meg a szentistváni egyházszervezés sokat vitatott jogalapját a király „saját uralkodói hatalmá”-ban (bár lesznek, talán nem is kevesen, akik továbbra sem értenek majd ezzel egyet), az akkori európai gyakorlat analógiájára (így Nagy Károly, I. és III. Ottó, Vitéz Boleszláv, Szt. II. Henrik császár), és nem különleges pápai felhatalmazásban, pápai követségben (legatio vagy delegatio), vagy a főkegyúri jogban (mely utóbbi — Kollányi igazolása szerint — későbbi eredetű). Érthetetlen, hogy nemcsak *Fraknoi* előtt, de még az ő patronátusi forrásgyűjteményének megjelenése után is mennyire nem vették a legtöbben figyelembe *VIII. Orbán* pápa kijelentését (1637-ből), aki a császári követ előtt úgy nyilatkozott, hogy „az egész világon nincs kegyuraság, mely szilárdabb jogalapon áll, mint a magyar királyé, mert olyan egyházakra vonatkozik, melyeket egy szent király az ő saját javaiból alapított” (65).

A sokat pertraktált *konstanci „bullá”*-ról megállapítja, hogy azt még pápa nélküli szakában fogalmazták meg a bíborosok, *Zsigmond* kérésére és zsinati érdemeire való tekintettel, de amely iratnak, pápai megerősítés hiányában, nincs bulla jellege és joghatálya, bár tény, kiváló egyházjogszunk, *Sipos István* megállapítása szerint, hogy „a konstanci zsinat után a magyar király kegyúri joga nyugvópontra jutott, a királyok a nagyobb egyházi javadalmakra a kinevezést gyakorolták”. E királyi jog elismeretése és megszilárdítása *Mátyás* sikere volt, míg *Werböczy Hármaskönyve* már csak a XVI. század elejére ki-

vívott hazai gyakorlat megfogalmazását és a magyar Corpus Juris-ba való végleges inkorporálását jelentette (50–53).

Nincs terünk, hogy a könyv egyes (valójában igen kevés) vitatható történelmi megállapításaira kitérjünk, egyet azonban megemlítettünk, azt, hogy a régi hazai eretnekek mozgalmai közül a *bogomilekét* csak a XIV. századra helyezi, holott az újabb kutatások kimutatták, hogy már *Szent Gellért Deliberatiójának* tendenciája őket érinti; 1200-ban pedig *III. Ince* pápa felszólítja Imre királyunkat a bosnyák bogomilek titkos pártfogójának, *Kulin* bánnak a megrendszabályozására. Imre aztán Bosznia mellett Szerbiára is kiterjeszti akcióját.

A reformáció korától kezdve teret kap a *protestáns egyházak* jogviszonyainak ismertetése, a *Bocskai* által kiharcolt és a bécsi békében (1606) biztosított, majd a *Bethlen Gábor* és *Rákóczy György* újabb felkeléseivel a nikolsburgi (1622), illetve a linzi (1645) *békékben* megerősített protestáns szabadságjogok; amiknek ellenhatásaként megszületett 1691-ben *Lipót* császár *Explicatio*-ja; 1731-ben *III. Károly Resolutio*-ja; míg végre *II. József Türelmi Rendelete*, majd az 1791:26. tc. véglegesen törvénybe iktatta a protestánsok vallásszabadságát (73). Nem kevésbé érdekesek a jogfejlődés újabb fázisaival sürítettten foglalkozó alfejezetek a szabadságharc, a kultúrharc és a Tanácsköztársaság idejéről.

A könyv fő témája mégis az állam és az egyház *jogviszonya* a *Horthy-korszakban*. Ez a nagy terjedelmű anyag 4 fejezetre oszlik: az első a kapcsolatok *általános* kérdéseivel, különösen is a vallásszabadsággal és a felekezetek közti viszonyossággal; a második az egyházak *vagyoni* kérdéseivel (egyházi vagyonjog, vagyonfelügyelet, közalapítványok kezelése, kongrua, párbér, egyházi adó) foglalkozik; a harmadik fejezet a *főkegyúri jog* sajátos helyzetét taglalja a provizórium korában, különös tekintettel a *főpapkinevezési* jogosítványra, s annak a kormányzóság idején kialakult gyakorlatára; végül a negyedik fejezet az *egyházi személyek jogainak* és kiváltságainak szentel teret.

E fejezetek feldolgozásából kiragadva egy-két mozzanatot, először is azt látjuk, hogy a magyar állam és a Vatikán viszonya ezen időszakban *elvileg* oly *kitűnő*, „hogy Magyarország és a Vatikán között nincs is szükség konkordátumra” (108). Ez az álláspontja nemcsak a magyar kormányoknak, hanem magának *Serédi* hercegprímásnak is. *P. Révaynak* egy esetleges konkordátum ügyében hozza intézett levelére azt válaszulja, hogy „magyar konkordátumot sem innen,

sem Rómából nem kívánnak kezdeményezni... Az ún. vegyes ügyek konkordátumon kívül ügyis rendezve vannak; a főkegyúri jog csak szünetel; az iskolai ügy törvényileg rendezve van; az adó-kivitelesi jogunkat — elvileg — elismerik" (uo).

A *felekezeti iskolák* támogatására az akkori kormányzat messzemenő terheket vállalt, mert *Klebelsberg* kultuszminiszter szerint: „A nemzet vallás-erkölcsi erőinek ápolása elsősorban történeti egyházaink kezébe van letéve" (125). 1938-ban az államtól segélyezett katolikus iskolák száma 2401, a részükre kiutalt segély 8 767 380 pengő; a gör. kat. iskoláké 379 285; a reformátusoké 3 511 524; az evangélikusoké 950 421; az izraelitáké 258 654 pengő.

A természetere szerint száraz, tudományos anyagot a szerző kitűnő előadása könnyű olvasmánnyá teszi, mely szinte regényes érdekességbe csap át, amikor a *főpapi székek* betöltésének jogi vitáit és a gyakorlati kivitelezéseket ismerteti. Filmszerűen pereg le előttünk a hozzáink közel álló, az idősebb nemzedék által megélt időkben ez az egyházpolitikai felső szegmmentuma, a püspöki és érseki székek betöltésének fordulatoktól nem mentes eseménysora [2].

Igy jelennek meg *érdekes premier planban* Hanauer, Zichy Gyula, Glattfelder, Prohászka, Vass József, Virág, Shvoy, Serédi, Grósz, Breyer, Tóth T., Czapik, Mészáros János, Lepold, Dudás Miklós, Madarász, Luttor, Meszlényi Z., Sipos István, Subik, Kriston, Scheffler János, Schiffert Béla, Pétery, Mindszenty, Hamvas, Kovács Sándor, Ibrányi stb., mint püspök- vagy érsekjelöltek. Különösen nagy volt a vihar Kalocsa, Pécs és főleg Esztergom betöltése körül.

A főpap kinevezés kérdésében az *eltérő álláspontok* — minden jóbarátság ellenére — kezdettől fogva feltűnőek. A Vatikán — *Gasparri* államtitkár — meggyőződése az, hogy király nemlétében szünetel a főkegyúri jog, s így a betöltés kizárólag a Vatikánra tartozik. A magyar kormányok viszont, az államérdék szempontjából nem közömbös kinevezések eseteiben, a Vatikántól előzetes véleménycserét és az ebből létrejövő megegyezést óhajtanának. A 20-as évek folyamán e diplomáciai mérközésekből sorra *Gasparri* kerül ki győztesen. Szerzőnk előadásában: „A püspöki székek betöltésének kérdése a hosszasan vajú-

dó diplomáciai tárgyalások útján 1927-ben létrejött *'intesa semplice'*-vel látványosan nyugvópontra jut. *Gasparri* 'remekműve' azonban a Vatikán részére annyi kibúvót enged, hogy már első alkalmazásánál (Serédi primás kinevezésénél) a kormány minden ellenakciója eleve kudarcra volt ítélve" (343).

A 30-as években *változás* észlelhető, a magyar álláspont mind több megértésre talál. Szerzőnk ennek okát a Vatikán és a magyar kormány közös jobbra tolódásában látja, mi azonban, anélkül, hogy az említett ok tudatalatti hatását mindenestül elvetnénk, inkább az államtitkárság vezetésében beállott *személyi cserére* gondolunk. *Gasparri* hatalmibb beállítottságát *Pacelli* szelídebb eljárás módja váltotta fel, aki személyileg több megértést hordozott magában Magyarországra, mint elődje.

Kezdő soraimban utaltam a VI. Pál pápától meghirdetett *dialogusra*. Nos, Csizmadia professzor okos könyve egyik szép példája a túlsó oldalról jövő jó párbeszédnek. A szerző marxista kiindulópontonról tesz fel vallató kérdéseket: Milyen is volt a múltban a magát keresztény irányzatúnak valló magyar államviszonya? A ténybeli regisztráláson túl nem hiányzik annak kiértékelése sem, hogy mi volt a jóviszonynak nemcsak áldása, hanem *hátránya* is. Szerző válaszait a 45 előtti és utáni vonatkozó irodalom imponáló ismeretében, kifogástalan módszerrel és objektivitással adja meg, s nyújt keresztényeknek és marxistáknak hasznos, igen gazdag és szolidan igazolt ismeretanyagot.

Igen jó áttekintéshez segítenek a *Függelék* táblázatai az egyházak és intézményeik anyagi állapotáról, illetve az állami támogatások mértékéről. Az értékes mű értékgyarapodását még fokozta volna egy jól megszerkesztett tárgymutató.

JEGYZETEK

1. *Csizmadia Andor*: A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban. — Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966. — 442 lap. — 2. L. ezekről bővebben *Szigeti E.*: Állam és egyház a két világháború között c. cikkét, *Vigilia*, 1968. Január.

FÉLEGYHAZY JÓZSEF

A VALLÁS ÉS A LÉLEKTAN KÖZÖS TÉMAI

Amikor egy-egy tudomány ismeretanyaga anyira megnövekedett, hogy áttekintése nehézségbe ütközik, a gyűjtött ismeretanyag feltáráshoz külön tájékoztató apparátusra, adatgyűjteményekre, lexikonokra, bibliográfiákra van szükség. Mivel a hit és vallás régen foglalkoztatta a pszichológusokat, meg a vallás maga is törekedett a lélektan különféle ágainak az eredményeit felhasználni, az idők folyamán itt is *teteszes anyag* gyűlt össze *Starbuck* 1899-ben megjelent Valláslélektanától kezdve a legújabb időkig. Ennek a hatalmas termésnek a regisztrálására és feldolgozására vállalkozott *W. W. Meissnernek* 1961-ben megjelent igényes, önálló, retrospektív bibliográfiája, rendkívül hasznos szolgálatot téve teológusoknak és pszichológusoknak egyaránt. A mű pontos adatai: *Meissner, W. W.: Annotated bibliography in religion and psychology.* New York, 1961, The Academy of Religion and Mental Health. 235 p.

A szerző célja az volt, hogy vallás és a lélektan szakemberei kölcsönösebben, mélyebben megismerjék egymás szempontjait és módszereit a vallás és a pszichológia közös területein. A kettő között ugyanis nemcsak határterületek vannak, hanem gyakran előfordul, hogy ugyanazon a téma egyformán jelentős teológusnak, gyakorlati lelképásztornak, kutató pszichológusnak, vagy a gyógyítás emberének.

Amint a mű előszavából kitűnik, *Meissner* messzemenően gondolt az előbbieken kívül még a pszichiáterekre is, mind az anyag kiválasztásánál, mind feldolgozás szempontjainál. A sokféle igényt márcsak azért is törekedett kielégíteni, mert ő maga egyik oszlopa annak az 1954 óta fennálló, jelentős, különféle hivatású és vallású embereket összegyűjtő társaságnak, amelynek neve „*Academy of Religion and Mental Health*”, s amelynek egyik feladata, hogy pszichológusok, pedagógusok, orvosok együttműködését elősegítse, a vallásnak a lelki higiéniében való szerepét szolgáló kutatásokat szorgalmazza s a vallásnak a gyógyításban való feladataival is foglalkozzék.

A mű anyaga ezért nem egyetlen tudományhoz tartozik, hanem felöleli a már régen önálló *valláslélektan*, a most önállósodó *pasztorálpszichológia* és a nálunk még bevett névvel sem rendelkező ún. *erkölcstani-lélektan* (psychologia moralis) területén megjelent munkákat,

sőt pszichológusok és pszichiátereknek túlnyomórészt vallással foglalkozó műveit is.

Jól tudjuk, hogy a valláslélektan még nem hittudomány, mert ha elvileg nem is tagadja a természetfeletti valóságok létét, nevezetesen a kegyelmet, mégis megelégszik a természetfeletti okokból létrejött vallásos magatartásnak és tevékenységnek természetes értelemmel való vizsgálatával. S ha az idevágó kutatások sokszor pozitívista vagy naturalista szemlélettel közeledtek is tárgyukhoz, mégis szolgálatot tettek a hittudománynak, mert közelebb vittek bennünket annak a bonyolult jelenségnek megértéséhez, amit a *theologia fundamentalis* „vallás” címszó alatt tárgyal. Ma már egyébként is létezik több, katolikus alapelveken épülő, összefoglaló jellegű valláslélektan, mint pl. a *W. Pöll*-é, amelyet még *Meissner* természetszerűleg nem regisztrálhatott, mivel az az ő műve után jelent meg [1].

S amíg a *valláslélektan* mintegy „*kívülről*” közeledett a valláshoz, a teológiai tudományok meg „*belülről*” fordultak a lélektan felé, pl. a szabadakarat cselekedetek pontosabb körvonalazása céljából, majd az ember döntéseinek megértéséhez kérve segítségét (*Müncker, Bökmann*) [2–3]. Ennek nyomán kezdtek beszélni erkölcstani lélektanról.

De segítséget várt és kapott a *theologia pastoralis* is a lélektantól, amikor természetfeletti pedagógiáját alátámasztandóan figyelembe vette a *nemek, életkorok sajátosságait* s egyáltalán az emberi személyiség szereketését. Ebből a törekvésből született a *pasztorál-pszichológia*, amelynek nálunk a legismertebb, bár nem önálló, de hasznos összefoglalása *Demal* kézikönyve [4].

Meissner azonban, mint művének címe is jelzi, nem elégszik meg azzal, hogy a felsorolt tudományok irodalmát regisztrálja, hanem minden mást is ismertet, amit pszichológusok, orvosok stb. írtak a vallásról. feltéve, hogy művének ez volt a központi problémája. A merőben informatív, népszerű munkákkal nem foglalkozik, csupán olyanokat vesz fel művébe, amelyek valamely kérdésben tényleges ismeretgyarapodást jelentenek. A fellelhető óriási anyagban így is válogatásra kényszerült. A régebbi művek közül csak azokat hozza, amelyek jelentősebb állomásai voltak a fejlődésnek, s valamely szempontból többé-kevésbé klasszikusnak számítanak.

De ezeket csaknem hiánytalanul! A fő szempontot az újabb irodalom ismertetésére fordítja, főleg az utóbbi húsz évére, nem feledkezve meg arról, hogy a tudomány új eredményei, mint más területeken is, főleg a folyóiratok hasábjain jelennek meg először. Igen nagy érdeme, hogy ezt a rendkívül nagy szóródást mutató anyagot a legfőbb tájékozódáson túljutott kutatók számára feltárta. 318 folyóiratot nézett át, műve 2905 cikkelyt tartalmaz, s ezek közül a legtöbbet, csaknem mindet, általában 8—10 soros tömör annotáció kíséri.

Erdemes itt megjegyezni, hogy maga ez az anyagmennység is arra mutat, hogy a *vallás igen foglalkoztatja a világot*, s korántsem olyan jelentéktelen tényező az emberi életben, mint némelyek gondolják. S hogy mennyire nemcsak egyháziak érdeklődéséről van szó, az is bizonyítja, hogy Meissner annotációinak egy része bevallottan a pszichológiának legnagyobb szabású referáló folyóiratából, a *Psychological Abstracts*-ból való, némely alkalommal átdolgozva. Tehát a profán tudomány is állandó, élénk figyelemmel kíséri a vallást s annak megnyilatkozásait még akkor is, ha a tudós annak tartalmi elemeit nem fogadja el személyes magatartásának normájaként.

Meissner a mű anyagát tárgyszavak rendjében csoportosítja, ezen belül pedig a szerzők betűrendjében. Egy mű csak egyszer szerepel, még akkor is, ha több szempont szerint volna besorolható. Mivel ez az eljárás sok előnnyel, főleg a helynyereség mellett hátrányokkal is jár, ezt igyekszik jóvátenni a mű végén található teljes, szerzői, betűrendes index.

Negyvenhét tárgyszava közül a *következők a jelentősebbek*: általános művek; a vallás természete, a valláslélektan mivolta és módszerei; a hit, a megtérés, az ima, a lelkiismeret lélektana; a vallásos jelenségek patológiája; a vallás fejlődéslélektana, az ifjúság és a felnőttek vallásossága; a vallás és a pszichiátria; a vallás és a pszichoterápia; a vallás és a mélylélektan; a vallás és a lelki élet egészségtana; a vallás és az emberi személyiség; az értékek és a vallásos magatartás; a vallásnevelés lélektana, a papi hivatások lélektana; általános pasztorálpszichológia, a gyónás és a lelkivezetés lélektana, a rendestől eltérő lelkiállatú egyének lelkipásztori kezelése; pasztorál-pszichológia és házassági tanácsadás; az igehirdetés lélektana; az egyházi törvények pszichológiai vonatkozásai; a pszichológia és a Biblia; Krisztus személyiségének lélektani megközelítése; a keleti és a primitív vallások, egyéb vallásos megmozdulások lé-

lektana; végül pedig a vallás-szociológia és lélektan kapcsolatai.

Művének hibájául rohatnánk fel, hogy nem csoportosítja külön az ún. könyvtári tájékoztató forrásokat, szaklexikonokat, bibliográfiákat stb. S mégsem marasztalhatjuk el a szerzőt, mert, sajnos, ezen a szorosan vett szakterületeken ilyenek még nincsenek, kivéve az 1931. sz. alatt szereplő *Ferm*-féle pasztorálpszichológiai szótárt [5]. Az ún. rejtett, kézikönyvekben található bibliográfiákat nem szükséges külön is regisztrálni s egyébként is lehetetlen lett volna. Éppen az önálló tájékoztató források hiánya mutatja Meissner művének rendkívüli értékét és jelentőségét.

Ugyancsak előnye a műnek, hogy nemcsak a nagy világnyelveken megjelent műveket kíséri figyelemmel, hanem egy-egy kisebb nyelv, pl. flamand, lengyel, román stb. értékesebbnek ítélt művét sem hagyja ki.

S amilyen tágan vonja meg a szerző az anyaggyűjtés nyelvi határait, éppen olyan *tágra méretezi a vallási határokat* is. A műbe felvett szerzők a legkülönbébb keresztény és nem keresztény vallásokhoz tartoznak, de szerepelnek ateisták művei is. S talán itt érdemes megjegyezni azt, hogy különböző vallások együttműködése és az egység felé való törekvés a legrégebben éppen a lélektan és a vallás közös problémáinak vizsgálatánál mutatkozott a legszembetűnőbben. Bizonyítja ezt az előbbieken említett, s korántsem egyetlen társaság léte, hanem a már 1914-ben alapított „*Gesellschaft für Religionspsychologie*” és több folyóirat, amely jellegénél fogva katolikus, vagy protestáns, de elfogadja szívesen más vallású szerzők írásait is. Ilyen többek közt a *Pastoral Psychology* is.

JEGYZETEK

1. *Pöll*, Wilhelm: Religionspsychologie. Formen der religiösen Kenntnisnahme. München, 1965, Köser Verl. 523 p. — 2. *Müncker*, Theodor: Die Psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. 4. Aufl. Düsseldorf, 1953, Patmos Verl. 334 p. — 3. *Böckmann*, Johannes: Aufgaben und Methoden der Moralpsychologie. Köln, 1964, Bachem Verl. 264 p. — 4. *Demal*, Willibald: Praktische Pastoralpsychologie. Beiträge zu einer Seelenkunde für Seelsorger und Erzieher. 2. Aufl. Wien, 1953, Herder. 407 p. — 5. *Ferm*, V.: A dictionary of pastoral psychology. N. Y. 1955, Philosophical Library.

SURÁNYI IMRE

SOMMAIRE

Pál Kecskés: Saint Thomas d'Aquin et le Concile Vatican II. — *Ferenc Gál*: L'année de la foi. — *Árpád Fábán*: Eglise et droit selon le Vatican II. — *Tamás Szomor*: L'emplacement du problème de Dieu dans l'enseignement philosophique. — *Ferenc Schram*: Pélerinages en Hongrie. — **HORISONS**. Le mariage d'hier et d'aujourd'hui. — **MÉDITATION**. *András Szennay*: La dialectique de la foi. — **REVUE**. *Frigyes Hageman*: Le sacrement de la pénitence en lumière moderne. — *János Hollós*: Le principe de la collégialité dans la vie des diocèses. — *Mór Majsay*: Les saints lieux de la Palestine. — *József Félégyházy*: Un livre sur les rapports juridiques entre l'Etat et l'Eglise en Hongrie.

INHALTSÜBERSICHT

PÁL KECSKÉS, *Der Hl. Thomas und das II. Vatikanische Konzil*. Der Senior der Theol. Fakultät Budapest ergreift das Wort, weil es Stimmen gab, die den Thomismus auch auf dem Konzil abfällig beurteilt haben. Die Dokumente des Konzils bezeugen jedoch eine weitgehende Anerkennung des Aquinaten (Anmerkung 1—25). Seine Wissenschaftstheorie hat im XIII. Jahrhundert etwas wichtiges gebracht, die Synthese der geoffenbarten Lehre mit der Philosophie des Aristoteles, weil er die Unzulänglichkeit der platonischen Dialektik erkannt hat, wobei er der bei Aristoteles nur dunklen Lehre der Abstraktion klare Umrisse gegeben hat. — Verfasser meint, dass auch nach dem Konzil die thomistische Lehre einer Kritik unterworfen wird, man solle jedoch nicht vergessen, dass Thomas wohl den Schwung Augustins nicht besitzt, dafür aber genau umschriebene Begriffe darbietet, und seine massvoll gehaltenen „articuli“ die zur Frage gestellte Thesen ausführlich und präzise behandeln. Der oft bemängelte Intellektualismus des Aquinaten ist kein einseitiger Rationalismus, welcher die anderweitigen Fähigkeiten des Menschen beiseite liegen lässt. Er betont die Wichtigkeit des Erlebens, der Überzeugung (Anmerkung 28.). Wenn man *Thomas* und *Augustinus* miteinander vergleicht, muss man die geschichtlichen Phasen der theologischen Entwicklung in Betracht nehmen. Zur Zeit Augustins bemühte sich die Theologie noch um die grundlegenden Wahrheiten, diese hat Augustinus in Monographien ausgearbeitet. Thomas konnte dagegen nach sieben Jahrhunderten schon eine beachtliche Fülle der theologischen Wahrheiten in einem System vereinigen. Verfasser betont mit Recht, dass bei Thomas der Augustinismus nicht verschwunden ist. Nach den heutigen Forschungen wissen wir schon, dass auch der Unterschied zwischen *Platon* und *Aristoteles* übertrieben worden ist, wobei *W. Jäger* angeführt wird (Anmerkung 30.). Wenn das Konzil die Methode des Hl. Thomas für die wissenschaftliche Forschung empfiehlt, geschieht das im Bewusstsein der Brauchbarkeit der aristotelisch—thomistischen Methode und Erkenntnistheorie. Schon Leo XIII. äusserte sich einem französischen Gelehrten gegenüber: Man solle nicht einfach Thomas ausschreiben, sondern so schreiben, wie er heutzutage schreiben würde. Wenn diese Richtlinie befolgt wird, erfüllt der Neothomismus die Wünsche des II. Vatikanums.

FERENC GÁL, *Jahr des Glaubens*. Das Konzil ermahnt die Theologen, dass sie die Umstände und die Bedingungen des Glaubens prüfen mögen und auch die Möglichkeiten erforschen, wie man zum Menschen von heute mit dem Glauben vordringen könne. Die Antwort ist nicht leicht: der Glaube ist ja nicht nur ein Für-wahr-Halten, sondern auch eine existentielle Entscheidung. Nach *Yves Congar* besteht unsere Aufgabe darin, dass das Leben der Kirche immer mehr den evangelischen Glauben widerspiegeln soll. *Johann B. Metz* sieht die Aufgabe darin, dass man die Kraft des Glaubens aufzeigen müsse. *Xavier Murphy* will, dass die Kinder Gottes das Antlitz der Erde erneuern sollen. *Karl Rahner* behauptet, dass man um durchsichtig sein zu können, den Glaubensinhalt konzentrieren müsse, nicht aber verharmlosen. Verfasser sagt, man müsse den theoretischen Begriff des Glaubens erweitern, das Konzil hat aufgezeigt, welche mannigfachen Koeffizienten den Glaubensakt beeinflussen. *Kardinal König* mahnt, was für eine Rolle die Gesellschaft hat: sie ist der natürliche Rahmen der Vollendung in der Gnade (Anmerkung 6). — Schwierigkeiten kann das moderne Weltbild uns bereiten, man muss jedoch auch zugeben, dass die Klärung des Weltbildes auch die Klärung des Glaubens bedeutet. Die Gottesliebe und die Liebe zum Nächsten müsse in

engere Verbindung gebracht werden, wie auch die Verherrlichung Gottes mit der Verwirklichung der diesseitigen Werte. — Verfasser betont sodann das zweifache Antlitz des Glaubens, nur jener Glaube bewährt sich nach aussen hin, der Übernatur und Natur zugleich umspannt, das heisst, das Natürliche Unterbau des Übernatürlichen wird.

ÁRPÁD FABIÁN, *Kirche und Recht im Spiegel des Konzils*. Seit jeher war es eine Frage, wie sich die Kirche zum Recht verhält. Heutzutage bemüht sich man mit der Frage, ob die Kirche des Rechtes oder die Kirche der Liebe zu befürworten sei. Diesen Gegensatz kann man nicht endgültig lösen, sagt der Verfasser. Das metajuridische Ziel des Kirchenrechts bietet uns die Theologie. — Vor etlichen Jahrzehnten schrieb *Dibelius*, dass das XX. Jahrhundert ein Jahrhundert der Kirche sein wird, die Ereignisse gaben ihm Recht. Im Jahre 1963, bei der Eröffnung der 2. Konzilsperiode, erklärte *Paul VI.*, dass die Stunde gekommen ist, wo man das Geheimnis der Kirche erschliessen müsse. Die Offenbarung lehrt uns, dass die Kirche von Anfang an immer ein zweifaches Antlitz besessen hat: ein pneumatistisches, göttliches und ein irdisches, menschliches. Das eine auf die Kosten des anderen zu überschätzen ist immer ein Fehler. — Deswegen soll man nicht von einer Kirche der Liebe und einer des Rechtes sprechen. Das Recht hat freilich eine untergeordnete Bedeutung, da ja die Kirche uns auf das ewige Leben vorbereiten will. Die Frage ist übrigens gar nicht neu; besonders *R. Sohm* († 1917) hat die Unlösbarkeit der Frage betont: das Recht lasse sich mit dem Wesen der Kirche nicht vereinen, denn sie ist eine geistige Existenz, welche keine Rechtsordnung duldet. Diese Theorie geistert jetzt wieder in unseren Tagen. *Paul VI.* hat 1965 erklärt, dass man solche Distinktion meiden muss: in der Kirche ist der Leib das Recht, die Seele hingegen die Liebe. — Diese zwei Grössen bedeuten dasselbe in der Kirche, Regierung ist ein Liebesdienst. Das kanonische Recht muss sich deshalb im Geiste des Konzils erneuern. — Die Lösung der Frage: Recht und Liebe steht in einer engen Beziehung mit der Menschenwürde.

TAMÁS SZOMOR, *Die Stellung der Gottesfrage in der Philosophie*. Die Gottesfrage ist nach *Steenberghen* die Frage, ob man die Existenz eines transzendenten, persönlichen Wesens wissenschaftlich beweisen könne. Verfasser stellt die Frage, wo und wie soll man dieses Problem in der christlichen Philosophie behandeln, das Problem darf nicht verharmlost werden. Es ist eine didaktische Frage, die aber eng mit der Metaphysik zusammenhängt. Die Frage wird in historischen Zusammenhang betrachtet. — Die erste und bislang umfangreichste ist die Metaphysik von *F. Suárez* aus 1597. Sie ist eine Ontologie die ohne Theodizee keine Grundlage hätte. *Suárez* behielt die Einheit der Metaphysik, zu der die Theodizee gehört. *B. Pereira* aber trennte die Theodizee von der Ontologie. *Leibnitz* und *Christian Wolff* gingen dieselben Wege. So wurden die Ontologie und Theodizee auseinandergerissene, von einander unabhängige Wissenschaften. Verfasser stellt fest, dass dieserweise der Theodizee ein frommes Anhängsel geworden sei, die Ontologie aber in einen luftleeren Raum geraten ist. Auch die Scholastik folgt seit zwei Jahrhunderten den Wolffschen Weg. Die *Neuscholastiker* teilt Verfasser in drei Gruppen: die erste, weitaus zahlreichste Gruppe folgt restlos die Wolfsche Einteilung: *S. Reinstadler*, *J. Donat*, *E. Hugon*, *F. Calcagno*, *F. Varvello*. Zur zweiten Gruppe gehören jene Neuscholastiker, welche die Ontologie und die Theodizee zur Metaphysik vereinen: *J. Gredt*, *C. Boyer*, *E. Coreth*, *Steenberghen*. Die dritte Gruppe bildet sich aus *A. Schütz* (Budapest), *A. Pechhacker*. — Verfasser schlägt eine neue Einteilung vor: Logik — Erkenntnistheorie — Metaphysik — Kosmologie — Anthropologie (= Psychologie, Religionsphilosophie, Ethik, Pädagogie). Die Metaphysik ist in 36 Kapiteln ein organisches Ganze, in welchem schon im ersten Drittel Gott zur Rede kommt und in der Erforschung der erfahrbaren Welt steht Gott nicht bloss als Voraussetzung, sondern als letzte Erklärung, als Urgrund alles Seienden vor den Schülern. Erfahrungsgemäss haben die Hörer viel leichter und lieber die Philosophie studiert, so, dass sie im Laufe des ganzen Studiums über Gott gehört haben.

FERENC SCHRAM, *Wallfahrt in Ungarn*. Wie Verfasser, bekannter Ethnograph, feststellt, lebt die Wallfahrt im heutigen Ungarn in vollster barocker Pracht, sie lebt noch, aber sie blüht nicht mehr. Es ist festzustellen, dass es Wallfahrten in Ungarn schon im frühen Mittelalter gab (XI—XII. Jahrhundert), die in der folgenden Zeit weitergedeiht hat. Die Türkeneroberung (1526—1686) brachte naturgemäss einen Stillstand, nach der Befreiung erlebte die Wallfahrt im ganzen Land eine Neublüte. Folklore der Wallfahrt in Ungarn wird dann ausführlich dargestellt.

TÁVLATOK = DURCHBLICKE. DIE EHE GESTERN UND HEUTE. Aufgrund

hervorragenden Autoren (*J. M. Reuss, F. Böckle, B. Häring, J. David, E. Höflich, O'Callaghan, Fr. v. Gagern*) wird die erneuerte Schau der Ehe dargestellt. Es wird an Hand der erwähnten Schriftstellern auch über das wichtige und heikle Problem der Geburtenregelung eine Orientierung gegeben. Es wird aufgezeigt, dass die grössere persönliche Freiheit auch eine erhöhte persönliche Verantwortung für den gläubigen Christen bedeutet.

MEDITATION. Unter diesem Titel schreibt *Andreas Szennay* über die Dialektik des Glaubens. Der Glaube entfaltet sich in der dialektischen Spannung von quälenden Fragen und glaubender Gewissheit. Unser Glaube ist kein Repertoire von „fertigen Antworten“, er ist vielmehr Hoffnung, Kühnheit, eine aufgrund persönlicher Entscheidung aufgebürdetes Verpflichtet-sein. Der glaubende Mensch wagt es Fragen zu stellen, aber er versteht auch zu schweigen. Unser Glaube ist keine „totale Ideologie“, sondern eine „allumfassende Anschau“. In der Spannung der innerlichen Ruhe und quälenden Fragen kann der Glaubende immer sagen: „Leben oder Tod — alles ist unser“ (1 Kor 3, 22).

FIGYELŐ = REVUE. — FRIGYES HAGEMAN, *Das Bussakrament in moderner Beleuchtung*. Verfasser beschäftigt sich mit den Problemen, die in einer Fehlerziehung des Gewissens ihren Ursprung haben. Ein verzerrtes Gewissen stammt aus einem falschen Schuldbewusstsein und aus einer legalistischen Moral. Das Individuum bleibt im Stadium einer infantilen Vormoral stecken, er bejaht die Moral nicht wegen ihrer Werten und frei, sondern aus irgendwelchem Zwang. Man muss das Gewissen befreien, besser gesagt aufgrund der Liebe entwickeln. Der Mensch muss aus einer unpersönlichen und individualistischen Einstellung zur persönlichen und gemeinheitlichen Reife geführt werden. — JÁNOS HOLLÓS, *Kollegialität im Leben der Diözesen*. Die bislang noch nicht verwirklichte Kollegialität der Bischöfe und Priester wird vom Verfasser besprochen. — MÓR MAJSAY, *Die heiligen Stätten in Palästina*. Verfasser berichtet über den Status-quo der Heiligtümer in Palästina. — JÓZSEF FELEGYHÁZY, *Ein Werk über das Rechtsverhältnis von Staat und Kirche in Ungarn*. Eine eingehende Kritik über das Buch von *Andor Csizmadia*, der die Frage aus marxistischer Sicht objektiv behandelt. — IMRE SURÁNYI, *Die gemeinsamen Themen der Religion und der Psychologie*. Verfasser zeigt die Berührungspunkte zwischen der Religion und der Psychologie auf.

HELYREIGAZÍTÁS

Az előző számban sajnálatos hiba következtében *Nagy Árpád* cikkében (*Az emberi sors húsvét fényében*) egyes sorok nem a megfelelő helyre kerültek. A hibát ezennel helyreigazítjuk. A 45. oldal helyesen így folytatódik (Mi, keresztények az állandóan...)

változó anyagvilág sajátos konstellációjában — minden illúzió nélkül — elmúló lehetőségét látunk, ami az évmilliárdok mélyén határt szab minden földi élettevékenységnek és a halálra irányuló egyéni és társadalmi élet belső ellentmondásának önmagából kiülő hajtóerejét... stb. (ahogyan folytatódik a 46. oldalon).

A kiigazítás értelmében törölni kell a 46. oldal utolsó és a 47. oldal első két sorát.