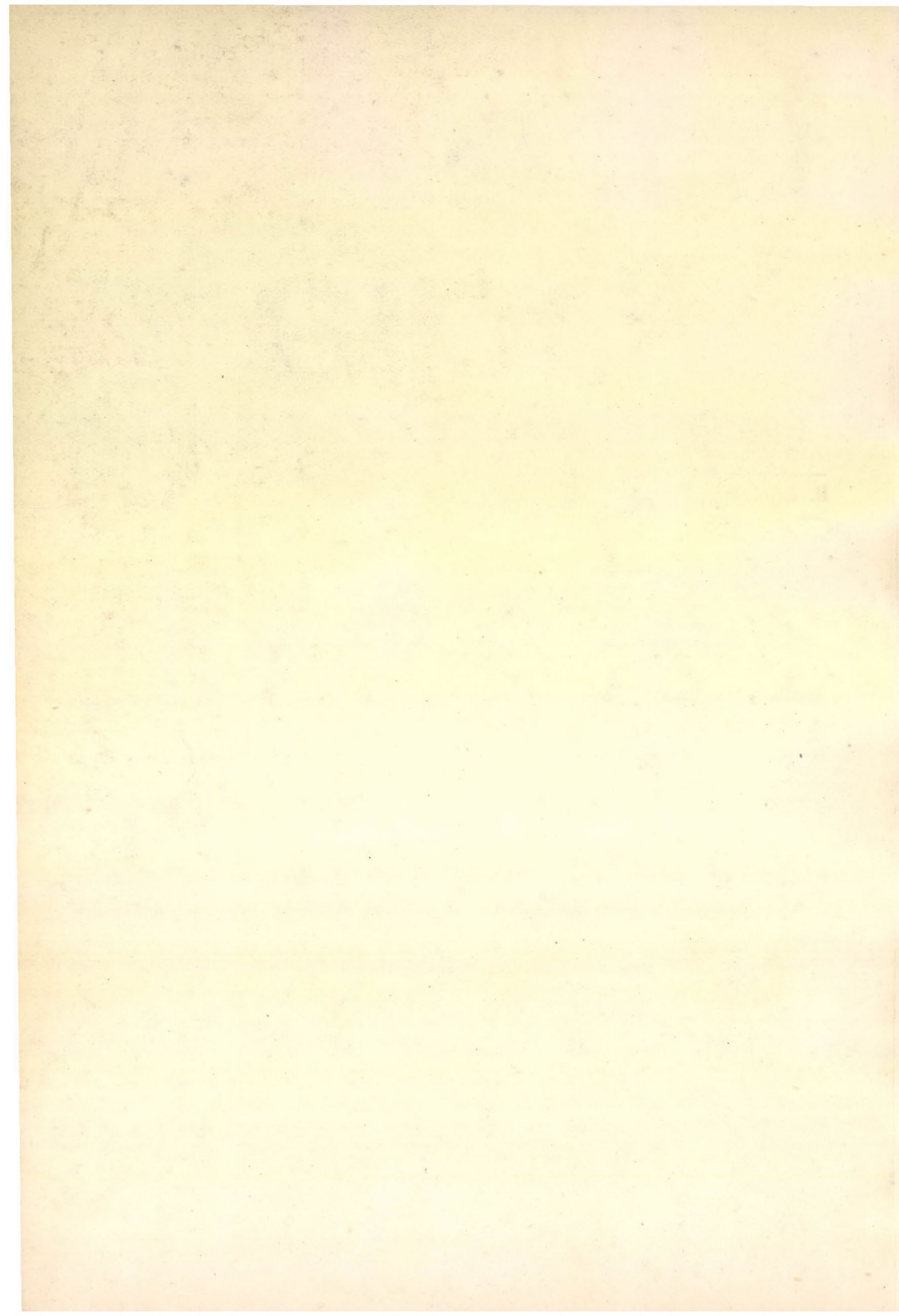


teo

lógia

második évfolyam

3



teo lógia

II. évfolyam, 3. szám

1968 szeptember



ROSTA FERENC: Keresztények egysége	135
GÁL FERENC: Elgondolások az áteredő bűnről	145
NYIRI TAMÁS: Hogyan beszéljünk Istenről?	154
VAS JÓZSEF: Egy százéves vita lezárása	161
TÁVLATOK	
Merre tart a liturgikus megújulás?	166
MEDITÁCIÓ	
Radó Polikárp: Krisztus jelenlétei	175
FIGYELŐ	
Vöröss Ferenc: Napjaink hitoktatási reformtörekvései	182
Bochkor Ádám: Orvosi beavatkozások az ember életében	186
Szennay András: A követelő hit	187
Csanád Béla: Afrika ígérete	190
Teológiai jegyzetek	191
SOMMAIRE, INHALTSÜBERSICHT	195

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. 25. júl. 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 csekkszámán. – Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat útján. Külföldi előfizetési díj 1 évre 4,- USA dollár vagy ennek megfelelő összegű más pénznem. Átutalható a Magyar Nemzeti Bankhoz (Budapest 54), a Kultúra 024/2 számú számlájára az összeg rendeltetésének (Teológia előfizetés) a feltüntetésével

Minden jog fenntartva

682090 MTA KESZ Sokszorosító. F.v.: Szabó Gyula

ROSTA FERENC

KERESZTÉNYEK EGYSÉGE

Botrányos a helyzet – mondja a II. Vatikáni Zsinat a keresztény egység-törekvésekről hozott *Ökumenikus Határozatnak* (ÖH) mindjárt a bevezetőjében: „Krisztus Urunk csak egyetlen egy egyházat alapított ugyan, mégis több keresztény közösség kínálja magát az embereknek Jézus Krisztus igaz hagyatéka gyanánt. Valamennyien az Úr tanítványainak vallják magukat, de különbözőképpen vélekednek és külön utakon járnak, mintha csak maga Krisztus oszlott volna meg. Ez a megoszlás bizony nyíltan ellenemond Krisztus akaratának. Egyszersmind botránkoztatja a világot és károsítja a legszentebb ügyet, az evangélium hirdetését minden teremtménynek”. Hogy a botrány megszűnjék, „az egység helyreállításának szorgalmazása az összes keresztények között az egyik fő célja a II. vatikáni egyetemes és szent zsinatnak”.

Még pár évtizeddel ezelőtt is szinte lehetetlennek látszott az egységkeresés útján való elindulás, mert két megmerevedett felfogás állt egymással szemben, melyeket élesen kisarkítva így lehetne megfogalmazni: nem kell keresni az egységet, mert már megvan Krisztus láthatatlan Egyházában (*konzervatív protestáns álláspont*) – és: nem kell keresni az egységet, mert már megvan Krisztus látható, jól szervezett katolikus Egyházában, melybe csak vissza kell térni és kész az egység, megszűnik a botrány (*konzervatív katolikus álláspont*).

Arról szeretnék néhány gondolatot az olvasó elé tárni, hogy az álláspontok merevsége *hogyan oldódott fel és hogyan váltotta fel* a keresztények évszázados néma egymás mellett élését a *testvéri párbeszéd*, melynek uralkodó témája az Egyház és a keresztények egysége.

Kell keresztény egység – mondja a protestáns felfogás –, mert hiszen ez Krisztus Urunk kifejezett akara. De a krisztusakarta egység nem emberek műve, hanem Isten láthatatlan ajándéka az ő ugyancsak láthatatlan Egyházának. A látható egyházak csak különféle emberi tömörülések, összefogások azzal a céllal, hogy Istennek ezt a láthatatlan Egyházát többé-kevésbé megvalósítsák. Teszik is ezt változó sikerrel. De az ő egymásközi nézeteltéréseik legkevésbé sem osztják meg Isten láthatatlan Egyházát, mely az emberek vélekedéseitől függetlenül, oszthatatlan egységben él a különféle felekezetek igaz keresztényeiben.

A láthatatlan Egyház láthatatlan egységének mereven felfogott dogmatikus elve alapján elve értelmetlennek tűnik minden egységkereső, ökumenikus párbeszéd az egymástól elszakadt keresztény közösségek között [1]. Nem is ezen elv alapján indult meg a dialógus.

Az ökumenikus világmozgalom nem katolikus egyházainak csúcsszerve, az *Egyházak Világtanácsa* (EVT) Központi Bizottsága torontói ülésén (1950) kijelenti, hogy az ökumenikus mozgalom tagegyházaitól nem követeli meg a konzervatív protestáns egyházelmélet ezen alaptételének sem elfogadását, sem elvetését: „Hogy valamely egyház tagja az Ökumenikus Tanácsnak (=EVT), ez nem jelenti, hogy ezzel elfogad valamely meghatározott tant az egyház egységének mibenlétéről. Az Ökumenikus Tanács tagjának lenni különösképpen nem jelenti azt, hogy az ember elfogadja vagy elveti azt a tant, mely szerint az egyházak egysége a láthatatlan Egyház egységében áll” [2].

Az EVT Központi Bizottságának ez az állásfoglalása nem úgy értendő, hogy az EVT-ben tömörült egyházak feladták a láthatatlan egyházzal és annak láthatatlan

egységéről szóló elképzelést. Az EVT nem is jogosult a tagegyházak nevében döntést hozni ebben a nagy horderejű kérdésben, de egyéb hasonló vitás kérdésekben sem. Súlyt helyez arra, hogy „az Egyházak Ökumenikus Tanácsa nem egyházak fölötti Egyház és nem is szabad soha azzá válnia... Az EVT nem a világegyház. Nem is az Una Sancta, melyről a hitvallásban van szó. Ez a félreértés minduntalan felmerül, jóllehet a Tanács hivatalos nyilatkozataiban a lehető legvilágosabban elutasította” [3].

Ezt a *torontói határozatot* mégis *nagy horderejű döntésnek kell tekintenünk*, melynek ökumenikus távlatai szinte beláthatatlanok. E határozat *feloldotta* ugyanis az egységtörekvésekkel szemben elfoglalt, a négy évszázad alatt szinte kövé meredt, *elutasító protestáns magatartásnak axiomaszerű vitathatatlanságát*. Maga az EVT léte is azt jelenti, hogy erről a kérdéstről is lehet, érdemes, sőt talán mindenképp el kell gondolni, egymásközt eszmecserét folytatni.

Maguk a reformátorok is tanították, hogy a láthatatlan Egyházat nem hagyta Isten a teljes megismerhetetlenségig elrejtve. Halljuk magát *Kálvint*: „... az egyházzal kétféleképpen beszél a Szentírás. Néha midőn az anyaszentegyházat említi, csakis azt érti alatta, amely Isten előtt valóban az, amelybe csakis azok foglaltatnak, akik az örökbe fogadtatás kegyelménél fogva Istennek fiai s a Szentlélek megszentelésénél fogva Krisztusnak az igazi tagjai... Gyakran pedig egyház névvel jelzi a Szentírás a földön szétszórt összes embereknek azt a sokaságát, mely az egy Istennek és Krisztusnak a tiszteletét vallja, mely a keresztség által avatattik fel a bennük való hitre, mely az úrvacsorában való részesedés által az igaz tudományban és szeretetben való egységről tesz bizonyosságot, mely egyértelmű az Úr igéjében és amely ennek az igének a hirdetésére a Krisztus által alapított szolgálatot tiszteletben tartja... Amint tehát az előttünk láthatatlan és csak Isten szemei által látható egyházban hinnünk kell, azonképpen kötelesek vagyunk figyelni a másokra... és a vele való egységet ápolni” [4]. „Ahol tehát tisztelettel hallgatják az evangélium hirdetését, s ahol nem hanyagolják el a szentségeket sem, ott abban az időben *az egyháznak igazi és kétségtelen képe látható* (kiemelés tőlünk), melynek a tekintélyét megvetni, intelmeit visszautasítani, tanácsainak ellenszegülni, feddéseit kigúnyolni senkinek sem szabad büntetlenül; annál kevésbé szabad attól elpártolni, s annak egységét megbontani” [5].

Lényegesnek tartom Kálvinnak azt a megállapítását, hogy *elképzelhető olyan látható egyház*, mely Isten láthatatlan Egyházának „*igazi és kétségtelen képe*”. Ez a felfogás már lényegesen feloldja a láthatatlan Egyházzal vallott tan első pillanatra annyira megközelíthetetlennek, ökumenikus szempontból holtpontnak tűnő merevségét.

A látható Egyházzal szóló eme tan soha nem tűnt el a protestáns teológiából, de nem is nyert soha érdemleges méltánylást. Csíra állapotban vándorolt tankönyvről tankönyvre. Nem tűnt el, de nem is helyeztek rá súlyt. Elhanyagolható mennyiségként kezelték.

Az Ökumenikus Mozgalom

Talán tudatosan, talán öntudatlanul, mindenesetre ezzel a tanítással összhangban indult el a protestáns világban több, mint száz évvel ezelőtt egy mozgalom, melytől ma hangos a világ, mely rég nem látott pezsgést vitt az elálmosodott teológiai irodalomba is: az *Ökumenikus Mozgalom*, mely a keresztyének látható egységének megvalósítását írta zászlajára.

Ez a mozgalom és vele az egész teológiai kutatás korfordulóhoz érkezett, amikor *Amsterdamban* 1948-ban megalakult az Egyházak Világtanácsa. Benne összegeződtek, rendeződtek azok az egységtörekvések, melyek a protestáns egyházakban – főleg az első világháború óta – egyre erősebben hallatták szavukat. Ma már valósággal

divat az ökumenizmus: hömpölygő, nagy világmozgalommá lett. Ez csak úgy volt lehetséges, hogy nem légüres térbe épült. A lélektani tényezőkön kívül fontosnak kell tartanunk azt a – bármily keskeny – teológiai alapot is, melyre fentiekben bátorkodtam felhívni a figyelmet.

Az Ökumenikus Mozgalom alapja az a meglátás, hogy Isten adományát, a láthatatlan Egyház láthatatlan egységét, mely már megvan, emberi igyekezettel láthatóvá kell tenni. „Hisszük – mondja az EVT *Új-Delbiban* 1961-ben tartott közgyűlésének egyik nyilatkozata –, hogy az egység, mely Isten akarata és egyszersmind az ő adománya is Egyházának, úgy lesz láthatóvá, ha mindazokat, akik megkeresztelkedtek Jézus Krisztusban és őt Uruknek és Üdvözítőjüknek vallják, a Szentlélek által olyan kötelező erejű közösségbe vezetettnek, mely közösség ugyanazon egy apostoli hitet vallja, ugyanazon egy evangéliumot hirdeti, ugyanazon egy kenyeret szegi, közös imádságban egyesül, közös életet él, mely bizonyoságtételével és szolgálatával mindenkihez fordul” [6].

Nem lehet meghatódottság nélkül olvasni, milyen mély felelősségérzettel kutatják az egység felé vezető utat elszakadt testvéreink. Lássunk még egy nyilatkozatot.

Az 1952-ben tartott *lundi* „III. Világkonferencia a Hitről és az Egyházszervezetről” (Faith and Order) jelentése hivatkozik az *edinburghi II. basonló világkonferencia* (1937) megállapítására, mely szerint „az Úrvacsora-közösséget úgy tekintjük, mint az egyházak egységének szükséges részét”, aztán így folytatja: „Az edinburghi konferencia óta eltelt évek folyamán egyre növekvő mértékben tudatára ébredtünk, milyen alapvetőek és bonyolultak a hitnek és az egyházszervezetnek kérdései, melyekkel szembe kell néznünk, ha nagyobb egységre akarunk jutni az Úr asztalánál. Nemcsak emberi görgől és szűkkeblűségről van itt szó, bár beismerjük, hogy ezek is dolgoznak bennünk, mindnyájunkban. A nehézségek mélyrenyúló, különböző meggyőződéseinkből származnak az Egyház mibenléte és a szentségek körül. Ezek a nehézségek súlyos teherként nehezdednek ránk és mélységes tanácstalanságunk forrásai” [7].

Nem tudjuk, mennyire van igaza az EVT egykori főtítkáranak, *W. Visser't Hooft-nak*, ki az EVT Központi Bizottsága elé terjesztett utolsó jelentésében azt állítja, hogy „az Ökumenikus Mozgalom léte volt a Zsinat magatartásának egyik oka” [8]. Tény azonban, hogy az Ökumenikus Mozgalomnak sokszor megható, őszinte egységkeresését tartja szem előtt a *Zsinat*, mikor az *Ökumenikus Határozat* bevezetőjében a Szentlélek műveként üdvözli az Ökumenikus Mozgalmat: „Az évszázadok Ura – hangzik a zsinati szöveg – bőségesebben, mint valaha, árasztani kezdte napjainkban az egymástól különvált keresztényekre az önbírálat és az egységbevágyódás kegyelmét... A Szentlélek kegyelmének ihletésére... különvált testvéreink között is mozgalom kezdődött az összes keresztények egységének helyreállítására. Ezt az egységmozgalmat hívják ökumenikus mozgalomnak” [9].

A Zsinat és az ökumenikus mozgalom

A Zsinat nemcsak általánosságban az egységre való törekvőről állítja, hogy az a Szentlélek műve, hanem a nevéen nevezett „ökumenikus mozgalmat” tulajdonítja a Szentlélek ihletésének. Hogy semmi félreértés ne lehessen, azt is megmondja a Zsinat, kik a nevezett ökumenikus mozgalom tagjai: akik „a Szentháromság egy Istent imádják és Jézust vallják Uruknek és Megváltónknak” [10]. Ez az a két hittétel, mely, mint ismeretes, az EVT tagegyházainak *bibéli közös alapját – hivatalos „bázisát”* – alkotja. Semmi kétség tehát: a *Zsinat* az *EVT-re* és a benne tetőző ökumenikus mozgalomra *gondol, mikor azt mondja, hogy az egységbevágyódás mozgalma a Szentlélek műve.*

A Zsinat szavai szerint: „Az egység keresői Isten egyetlen, látható egyháza után sóvárognak”. Ezzel persze nem azt akarja állítani, hogy máris felvételüket kéri a katolikus Egyházba, melyben katolikus meggyőződésünk szerint megvalósul „Isten egyetlen, látható Egyháza”, hanem csak azt, hogy mozgalmuk révén szeretnék megvalósítani Isten egyetlen, látható Egyházát. Azt ugyanis mindnyájan érzik és vallják, hogy a száz felé szaggatottság nem egyezik az Úr Jézus akaratával, mert ő csak egyetlen Egyházat akart. Másfelől viszont az ökumenikus mozgalom tagegyháza a mai katolikus Egyházban nem látják Krisztus ezen egyetlen Egyházának kiteljesülését. Ezért, mikor Isten egyetlen Egyháza felé igyekeznek, *nem a mai katolikus Egyházba akarnak belépni*, hanem – esetleg ezzel együtt – olyan Egyházat szeretnének létrehozni, mely „*igazán egyetlenes legyen*... küldetése az egész világra szóljon... És a Zsinat – ez az egyik nagy *novum* a Zsinaton! – *nem utasítja el ezt az elképzelést*, hanem saját szavai szerint „Szent Zsinatunk örömmel tapasztalja mind ezt. Vágyódik is, hogy helyreálljon az egység Krisztusnak minden tanítványa között” [11].

A Zsinat a katolikus reform gondolatát nem dobja félre, hanem oly melegen felkarolja és tárgyalásainak olyannyira alapjává akarja és tudja tenni, hogy napjaink legnagyobb református teológusa, *Karl Barth*, a Zsinat eredményes munkájának láttán leírja az elismerő szavakat: „Ha volt valaha reformzsinat, ez az volt” [12].

A Zsinat valóban kimondja a reformok folytonos szükségességét: „A földi vándorútján járó Egyházat Krisztus szüntelenül ilyen újjáalakulásra (a latin szövegben: *ad reformationem*) hívja. Mint emberi, földi intézmény, folytonosan rá is szorul” [13]. Régi katolikus elvet újít fel ezzel a Zsinat, melyet a régiek tömören így fogalmaztak meg: „*Ecclesia semper reformanda*”. Ez az elv a reformáció előtt közhasználatban volt. Csak mivel a reformátorok valósággal kisajátították és harci lobogójukra írták, *szorult* ez az elv egyre inkább *báttérbe a katolikus teológiában*.

Azt mondjuk tehát, hogy *Krisztus Egyháza katolikus* Egyházunkban *teljesen* jelen van, de *nem tökéletesen*. Hogy értsük ezt? Úgy, hogy Krisztus Egyházának isteni rendeltetésű látható és láthatatlan alkatelemei sohasem isteni elvontságukban léteznek, hanem mindig *konkrét, történelmi, emberi* formában. Megvalósulásukban tehát mindig ott szerepel az ember tevékenysége, képzelőereje, buzgósága stb. Hívó ember számára nem kétséges, hogy az istenrendelte alkatelemekhez nem szabad nyúlni, azokat sértetlenül őrizni kell. Ugyanez azonban nem áll arra a konkrét megjelenési formára, arra a köntösrre, amibe az emberi tevékenység ezeket az istenrendelte elemeket öltözteti. Ennyiben adva van az Egyház megreformálhatósága.

A Zsinat az „*Ecclesia semper reformanda*” elvének felújításával *szétzúzott egy hamis illúziót*, mely a mi oldalunkon álló akadályt jelenthetett volna komoly párbeszéd megindulásának útjában katolikus és nem katolikus keresztények között.

A Zsinat atyái belátták, hogy barokk köntösében, a hitviták korában *megmerevedett emberi formáival* és formuláival az *Egyház jócskán előregedett* és a 20. század embere előtt valami ásatag furcsaságnak tűnhetik ahelyett, hogy Krisztus *örökifjú* Egyházaként *ennek a századnak* szellemi köntösében és nyelvén tolmácsolná Krisztus jóhírét. A Zsinat reformhatározatai amellet erősen ökumenikus jellegűek, a nem katolikus keresztények kívánságait igyekeznek tekintetbe venni.

A belső reform

A nagy horderejű *reformhatározatok* közül legyen elég csak néhányat említeni.

A Zsinat az Egyház fogalmának kifejtésében a reformáció óta előtérbe került jogi, szervezeti elemek helyett az Egyház *belső, kegyelmi arculatára* helyezi a hangsúlyt; a „*klerikalizmus*” túlbujánzását a *világi hívek* szerepének és egyetlen papságának

kidomborításával igyekszik visszazorítani; kifejti, hogy az Egyház elsősorban Isten népe és *nem hierarchikus szervezet*, s ez utóbbit csak Isten népe *szolgálatára* rendelte az Isten, *nem pedig uralkodásra*; az egyházi *tanítóhivatal alá van vetve az Isten Igéjének* és nem fordítva; Isten Igéje hallgatásának, olvasásának kegyelemszerző ereje van; a liturgiát meg kell szabadítani minden fölösleges díszítőelemtől, melyek eltakarhatják a belső lényeket; eltörli a Zsinat a liturgiában a latin nyelv kötelező használatát is és a *nép nyelvű liturgia* bevezetésével hozzáférhetővé teszi annak kinccseit, szépségeit, a széles néprétegek számára *úgy, ahogyan a reformátorok* a 16. században *barcoltak érte*; elvben visszaállítja a *kétszín alatt való áldozást*, ami a reformáció korában ugyancsak sok küzdelem tárgya volt és valósággal a szakadás jelképévé vált, holott a katolikus hittel abszolút nem ellenkezik.

Teljesen félreértené azonban, sőt meghamisítaná a Zsinat szándékait, aki *csak diplomáciai ügyeskedést* akarna a reformszándék mögött látni, mintha a Zsinat a reformszándék hangoztatásával csak be akarná csalni a katolikus Egyházba a többi felekezetet. Szó sincs róla. Ha azt mondjuk, hogy a II. Vatikánüm ökömenikus célkitűzésű reformszínat, ezzel nem azt akarjuk állítani, hogy „uniós” zsinat. Dokumentumaiban *nem szőlítja fel unióra* az elszakadt egyházakat. A Zsinat ökömenikus célkitűzését, melyben egyébként osztozik vele az EVT 214 nem katolikus egyháza, azzal akarja szolgálni, hogy *saját Egyházában* végbe viszi azokat a *reformokat*, melyeket végbe vinni hite és meggyőződése szerint hatalmában áll (természetesen mindig sértetlenül hagyva a „tulajdonképpeni hitletéteményt”) [14], hogy ezzel a maga részéről elhárítsa azokat az akadályokat, melyek elzárnák vagy nehezé tennék az egység felé tovább vezető utat. A katolikus Egyház nem fogadja gyanakvással, hanem szívesen látná és várja, hogy a tőle elszakadt keresztény közösségek is ilyen komolyan veszik az „Ecclesia semper reformanda” elvét. A Zsinat reformszándékának tisztaságára jellemző, hogy magát az Ökömenikus Határozatot sem az *elszakadt testvérekhez intézett felhívás* formájában fogalmazza meg, hanem *a katolikusokat hívja önvizsgálatra*, megújulásra: úgy megreformálni önmagunkat és Egyházunk egyedül megreformálható, emberi arculatát, hogy Egyházunkban *Isten egyetlen Egyházának* „*igazi és kétségtelen képe* legyen látható”, ahogy Kálvin János kívánta [15] – tehetjük hozzá.

Az üdvrend értelmezése

Az „Ecclesia semper reformanda” elvének felújításán kívül még egy, az ökömenizmus gyökeréig lenyúló, az egység fogalmát sokban tisztázó zsinati tanításra szeretném felhívni a figyelmet.

Nagyhorderejű *ökömenikus kérdés*, vajon katolikus megítélés szerint a nem katolikus keresztényeknek, mint egyes embereknek, és a nem katolikus közösségeknek, mint közösségeknek, *mi a helyzete*, milyen a kapcsolata *Krisztus Egyházával*?

Az első kérdés tehát *az egyes emberek*, a jóhiszemű nem katolikus kereszténynek helyzete az üdvösség rendjében, viszonya Krisztus Egyházához. Ez a kérdés nem új a katolikus teológiában. A hagyományos válasz *két elven* nyugszik. *Az első*: Isten az embert lelkiismerete és nem felekezeti hovatartozása szerint ítéli meg. Tehát a jóhiszemű, jó lelkiismeretű nem katolikus keresztény éppúgy Isten gyermeke és örökéletre hívott örököse, mint a katolikus. *A második elv* – amit katolikusok és protestánsok egyaránt vallanak [16]: „Extra Ecclesiam nulla salus”. Aki tehát üdvözül, az az Egyházon át üdvözül, azaz szükségképpen hozzátartozik az Egyházhoz. Igen, de hogyan? A katolikus teológia hagyományos magyarázata szerint tagja az Egyháznak „in voto”, avagy: hozzátartozik az Egyház lelkéhez, de nem a testéhez.

Érezzük, hogy ennek a magyarázatnak kissé magyarázkodás íze van. A kegyelme-

ket osztó Szentlélek Úristen kétségtelenül megteheti, hogy az Egyház „testén” kívül élőket is az üdvösségre vezet, de akkor ebben az üdvösségszerző munkában az Egyháznak vajmi kevés része van, mondhatni semmi. Így ütközni látszik ez a magyarázat az „extra Ecclesiam nulla salus” elvével. Illetve, hogy ne ütközzék, azt mondjuk, hogy az Egyház látható határain kívül üdvösségre jutó ember hozzátartozik az Egyház „lelkéhez”, és így nem kell azt mondani, hogy az Egyházon kívül üdvözülni.

Ez a magyarázat *nebészkesnek tűnik* azért is, mert – ahogy helyesen jegyzi meg az ÖH-hoz írt Kommentár-jában *Feiner* professzor – „figyelmen kívül hagyja a tényt, hogy a *keresztység* (melyben a nem katolikus keresztény is részesül), mint látható, fogható elem, az Egyház *testi* mivoltához tartozik, és a megkereszteltben láthatóvá teszi az Egyházat” [17].

De meg azért sem kielégítő ez a magyarázat, mert semmiképp sem alkalmazható azokra a különvált *közösségekre*, mint közösségekre, melyekben az említett nem katolikus keresztények élnek. Pedig ezeknek az üdvrendi helyét is meg kell határozni.

És végül: ez a magyarázat nincs összhangban a Zsinatnak az Egyházzal vallott felfogásával sem. Helyesebben talán úgy mondhatnók, hogy a *Zsinat* e helyett a *toldozó-foltozó megoldás* helyett jobbat, szervezettebben összefüggőt akar lehetővé tenni, mikor azt tanítja, hogy az Egyházban a *látható* gyülekezetet, meg a *lelki közösséget* nem kell két elválasztható dolognak tekinteni: „Ezek egyetlen összetett valóságot alkotnak. Következésképp... hasonlít az Egyház a megtestesült Ige titkához. Amint ugyanis a fölvett természet fölbonthatatlanul egyesült az isteni Igével, és így az üdvösség elválaszthatatlan elő szervként szolgál neki, ugyanilyen módon szolgál az Egyház társadalmi szervezete az őt életető Léleknek, Krisztus Lelkének – a Test növekedésére” (vö. Ef 4, 16) [18].

Nyilvánvaló tehát, hogy a Zsinat tanítása szerint nem helyes dolog egymástól elválasztani a látható és láthatatlan Egyházat, ahogy azt a protestáns teológia teszi, de nem éppen a legjobb a katolikus teológiának az a magyarázata sem, mely az Egyháznak olyan tagjairól vél tudni, kik csak az Egyház *lelkéhez* tartoznak hozzá, de *testéhez* nem. Az Egyház teste (látható elemei) és lelke (kegyelmi valósága) *fogalmilag* elhatárolható ugyan, de *ténylegesen*, a valóságban *nem lehet őket elválasztani egymástól*. Így tehát, ha valaki hozzátartozik az Egyház lelkéhez, az a testéhez is hozzátartozik, azaz mindenhol, ahol keresztények üdvözülnek, ott van az Egyház, mégpedig testestül-lelkestül, mert testét és lelkét nem lehet egymástól elválasztani.

Ez a megállapítás *feltételezi a Zsinat ecclesiologiai tanítását*. Nézzük a dolgokat sorjában.

Az ÖH rögtön a bevezetés után, a 2. articulusban elmondja, mit ért a Zsinat Egyházon és az Egyház egységén. E fogalmak a szövegben *üdvőtörténeti kifejtés* formájában, a biblikus teológia módszerével, *nem filozófiai fogalom-meghatározás* útján tisztázódnak. A mennyei Atya a világba küldi egyszülött Fiát, „hogy megváltóként új életre támassza és egybegyűjtse az egész emberiséget”. Kereszthalála előtt a Megváltó imádkozik hívei egységéért és már ekkor megalapítja „az Óltáriszentség csodálatos szent titkát, amely jelzi, és egyszersmind valóra váltja az Egyház egységét”. Megígéri, majd kereszthalála után kiárasztja a Szentlelket. „Általa hívta meg a hit, a remény és a szeretet egységébe az Újszövetség népét, vagyis az Egyházat... Ő az Egyház egységének lételve, mert ő teremti meg ama csodálatos *közösségi kapcsolatot (communio)* a hívek között és oly bensőségesen összeköti mindnyájukat Krisztusban. Ő osztja ki a különféle kegyelmeket és megbízatásokat...”

Ebben a szövegben *nem* úgy jelenik meg az Egyház, mint emberek összefogásából megszülető *társadalmi szervezet* (societas), hanem mint *Isten csodálatos műveként*

létrejött emberi közösség (communio), melynek révén a megváltás kegyelmeiben részesednek. Az egység igazi lételem nem a külső, hivatali tekintély (auctoritas publica), hanem a láthatatlanul, a lelkek mélyén munkálkodó Szentlélek. A külső tekintély csak az Ő eszköze.

S ha a következőkben a Zsinat kitér az apostolok és utódaik tisztségére és arra a szerepre, mely az egység megőrzésében rájuk hárul, nem mulasztja el megjegyezni, hogy „mindezt a Szentlélek működése által” tudják csak elvégezni [19].

A kegyelmi közösség fogalma

Az Egyháznak és az Egyház egységének ez a megfogalmazása ökumenikus szempontból két fontos mozzanatot tartalmaz. Az első az, amire már céloztam, hogy az Egyházat elsősorban nem mint társadalmi szervezetet, hanem *mint kegyelmi közösséget* fogja föl, mint az Újszövetségnek a hit, remény és szeretet egységébe a Szentlélek által összehívott népét. Ugyanez figyelhető meg az egység fogalmánál is: *az egység lételem* (principiuma) a Szentlélek. Csak miután megállapította a Zsinat, hogy a Szentlélek „teremti meg a csodálatos közösségi kapcsolatot a hívek között”, említi meg a hierarchikus vezetést, mint az egység fenntartásának krisztusrendelte és szentlélekvezette tényezőjét. Hangsúlyt kapott tehát az az eddig is tudott és vallott, de a 16. század hitvitáiból itt rekedt apologetikus szemléletmód miatt gyakran nem eléggé kidomborított katolikus meggyőződés, hogy *a Szentlélek több és fontosabb* az Egyház életében, *mint a hierarchia*; a kegyelmi közösség előbbrevaló, mint a társadalmi.

Messzemenő egyezést látunk saját fölfogásunk és az EVT Új-Delbiben megfogalmazott elképzelése között, mely szerint: „Az Egyház a Szentlélek ereje által létezik térben és időben, ki minden, az egységéhez, tanúságtételéhez és szolgálatához tartozó lételemét létrehozza. Az Atya ajándéka Ő a Fiú nevében, hogy felépítse az Egyházat és szabadságra, közösségre vezesse... A most láthatónál teljesebb egység felé vivő minden lépésünkhöz egészen a Szentlélek jelenlétére és vezetésére vagyunk utalva” [20].

Amikor az ŐH tudatosan *kerüli a „societas” szót és helyette* előszeretettel a „communio” szóval jelöli meg a keresztények közösségét, elárulja szándékát, hogy az Egyháznak olyan fogalmát akarja nyújtani, melyben inkább szóhoz juthat minden közösségalkotó külső és belső elem, mint a „societas” fogalmában, mely hangsúlyozottan a külső szervezeti elemek irányítja a figyelmet. A *communio szélesebbkörű egységet* jelölő fogalom, mely lehetővé teszi, hogy a communióhoz (az Egyházhoz) tartozónak tekintsünk olyan embereket is, kikben nem él minden közösségalkotó elem, csak néhány, de e néhány elem máris valódi kapcsolatba hozza őket a közösséggel: többé-kevésbé hozzátartoznak a közösséghez. Éppen az a „többé-kevésbé” utal arra, hogy vele összefoglaljuk az élet ezernyi színárnyalatát.

Ezek szerint tehát elképzelhető, hogy *Krisztus Egyháza*, amit a Zsinat előszeretettel communióknak nevez, *szélesebbkörű, mint societas* (perfecta) fogalmával oly sokszor jelölt *katolikus Egyház*? Aki így mondja, *a Zsinat szellemében gondolkodik*.

Amikor ugyanis a Zsinat azt állítja, hogy a katolikus Egyház Krisztus Egyháza, nem azt akarja mondani, hogy ez a két fogalom teljesen fedi egymást, hanem csak azt, hogy Krisztus Egyházának minden látható és láthatatlan alkotóeleme megvan a katolikus Egyházban, de nem zárja ki annak lehetőségét, hogy Krisztus Egyházának egyes alkotóelemei más, nem katolikus közösségekben is élnek. Helyes tehát azt mondani, hogy a katolikus Egyház Krisztus Egyháza, de éppúgy helyes azt mondani, *Krisztus Egyháza többé-kevésbé jelen van a nem katolikus egyházi közösségekben is*, kinek-kinek mértéke szerint, ti. aszerint, hogy a krisztusrendelte egyházalkotó elemek közül mennyi valósul meg bennük.

Az *Egyházzól szóló Constitutio* („Lumen Gentium”) [21] elmondja, hogy *ki tartozik egészen* („plene”) az Egyházzhoz. Ennek csak akkor van értelme, ha „nem egészen” is oda lebet tartozni. Az egységnek ez a dinamikus, többit is, kevesebbet is elismerni tudó felfogása termékenyen alkalmazható a nem katolikus keresztények helyének meghatározására az Egyházzban. Mivel az Egyházzhoz való tartozás sok (külső és belső) kötelék révén valósul meg, a nem katolikus keresztényről is joggal elmondható, hogy ha nem is teljesen („plene”), de ő is hozzátartozik Krisztus Egyházzához. Az Egyházzról szóló *Constitutio* felsorol egész sor ilyen köteléket: „Sokan vannak ugyanis, akik tiszteletben tartják a Szentírást, ... szerető szívvel hisznek a mindenható Atyában és Krisztusban, Isten Üdvözítő Fiában, megkeresztelkednek és ez összeköti őket Krisztussal; sőt elfogadnak más szentségeket is saját egyházaikban vagy egyházi közösségeikben ... Ehhez járul az imádságban és más lelki jótéteményekben való közösség, sőt a Szentlélekben való bizonyos igazi kapcsolat, hiszen Ő ... öbennük is munkálkodik megszentelő erejével, és közülük egyeseket vérük ontásáig megerősített” [22]. Az ÖH pedig, miután felpanaszolja az Egyházzban a történelem folyamán támadt fájdalmas szakadásokat, megállapítja: „Ebben időnként mindkét oldalról bűnösek voltak az emberek. Ámde akik manapság születnek bele az ilyen közösségekbe, és általuk részesülnek Krisztus hitében, már nem okolhatók az elkülönülés bűne miatt. Testvéri tisztelettel és szeretettel szívébe zárja őket a katolikus Egyház. Azok ugyanis, akik hisznek Krisztusban és szabályszerűen részesültek a kereszttség szentségében, már bizonyos – bár nem tökéletes – közösségi kapcsolatban (in communione) vannak a katolikus Egyházzal. Biztos, hogy nem kevés akadály gátolja a teljes egyházzközösségi kapcsolatot (plena communio). ... Ám, akik hitből megigazultak a kereszttségben, máris beiktatódnak Krisztus testébe. Jogosan ékesíti őket a keresztény nevezet, a katolikus Egyház gyermekei pedig méltán ismerik el őket testvéreiknek az Ūrban” [23].

Amikor tehát hívő, meggyőződéses nem katolikus ember helyét akarjuk meghatározni az Egyházzban, joggal mondhatjuk, hogy az ilyen ember hozzátartozik Krisztus Egyházzához (nemcsak annak a „lelkéhez”) és igazi, ha nem is teljes communió-ban, közösségi kapcsolatban van a katolikus Egyházzal, melyben élő valóság Krisztus egyetlen Egyháza minden látható és láthatatlan alkotóelemével. Ha az ilyen ember a maga részét valóra akarja váltani, annak az egységnek kiépítésében, melyet Krisztus földi Egyházzának szánt, nem kell „visszatérnie” vagy „megtérnie” a katolikus Egyházzba olyan értelemben, hogy meg kellene tagadnia egész eddigi keresztény múltját és hagyományait, hanem egyszerűen teljessé kell kiépítenie azt a kapcsolatot, communió-t, mely őt eddig is egységbe foglalta (ha nem is teljes egységbe) már Krisztus Egyházzával.

Éppen ezért az „Ökumenikus Direktorium” úgy rendelkezik, hogy azokat az érvényesen megkereszteltek, „akik önként fel akarják venni a katolikus hitet, nem kell kiközösítés alól feloldozni, hanem, miután a hitvallást letették, a katolikus Egyház teljes egységébe vétessenek” [24]. A Direktorium magyarázója, *Eduard Stakemeier* (egyébként a vatikáni Egységittkarság konzultora) ehhez a rendelkezéshez fűzött magyarázatában megjegyzi, hogy az „számításba veszi a tényt, hogy a reformációs egyházak elsősorban nem a katolikus hitletéteménynek való ellenmondásból és annak tagadásából élnek” [25]. Hogy mennyire nem, azt világosan kifejti az Ökumenikus Határozat.

Ökumenikus magatartás

De még tovább is megy a Zsinat a nem katolikus keresztény közösségek értékelésében. Nemcsak azt mondja, hogy bizonyos egyházzalkotó elemek megvannak bennük, hanem azt is, hogy *rajtuk keresztül Isten kegyelmeit adja* a közösségek tagjai-

nak. Íme a Zsinat szavai: „A keresztény vallás szent cselekményeinek jó része is végbemegy különvált testvéreink körében. Kétségtelenül megteremtheti a kegyelmi életet és el kell ismernünk, hogy meg tudja nyitni közös üdvösségünk kapuját... Krisztus Lelke nem utasítja el őket, hanem használja az üdvösség eszközeül” [26].

Hitvitázó gondolkodásmódban megrekedt elme számára bizonyos az újdonság erejével hatnak ezek a megállapítások. Persze nem úgy értjük ezt, mintha egyházi közössége annyiban segítené az üdvösség útján, amennyiben a katolikus Egyház tagadása, hanem azon krisztusrendelte egyházalkotó elemek révén, melyek megvannak és hatékonyan működnek nemcsak a katolikus Egyházban, hanem – legalább részben – az elkülönült keresztény közösségekben is.

Örömmel állapítjuk meg, hogy a közösségek némelyikében szép számmal élnek ilyen *batékony egyházalkotó elemek* [27]. (Az ÖH 3 fejezetében sorra vesz néhányat.)

„Testvéreink szeretik és nagyabecsülik a *Szentírást*, szinte isteni tiszteletben részesítik...” [28].

Érvényesen keresztelnek. Márpedig „ha a *keresztség* szentségét bármikor is szabályszerűen szolgáltatók ki... általa igazán beleilleszkedik az ember a keresztrefeszített és megdicsőült Krisztus testébe...” [29]. Ehhez a ponthoz szeretném *Bea bíboros* szavaival megjegyezni, hogy a keresztségből forrászó egységet sem eretnekiség, sem skizma nem tudja teljesen szétrombolni [30].

A Zsinat nem becsüli le a különféle felekezetek *Úrvacsora* ünnepeit és keresztény értéket lát bennük: „Hitünk szerint nem őrizték meg sértetlenül az Oltáriszentség titkának eredeti mivoltát. Az Úrvacsorában mégis Urunk haláláról és föltámadásáról emlékeznek: így megvallják, hogy a Krisztussal való közösség az életet jelzi, és várja az Ő dicsőséges eljöveteletét [31].

Ez alapvető egyházalkotó elemek felsorolása után a Zsinat rövid pillantást vet a nem katolikus keresztények életére: „A Krisztusba vetett hitből táplálkozik említett testvéreink keresztény élete. Támogatja a keresztség kegyelme és Isten Igéjének hallása. Meg is nyilvánul a magánimádságban, az elmélkedő bibliaolvasásban, a keresztény családi életben és az Isten dicséretére egybesereglett gyülekezet istentiszteletében” [32].

Mi lehet a katolikus ember magatartása e keresztény értékek láttán? Örvendezés és elismerés, ahogy a Zsinat egy másik helyen [33] lelkünkre köti; sőt bizonyos dolgokban tanulhatunk is különvált testvéreinktől: „Azt sem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a mi épülésünkre is szolgálhat mindaz, amit a Szentlélek kegyelme különvált testvéreinkben megvalósít. Sohasem ellenkezik semmiféle igazán keresztény dolog a hit valódi érdekeivel, sőt akárhányszor éppen Krisztusnak és az Egyháznak titkát értetheti meg velünk tökéletesebben” [34]. Tehát az Egyház nem habozik átvenni protestáns közösségektől, ha azok életében ilyen értékek találhatók. Mint a reformoknál mindig, úgy természetesen itt is őrt áll a legfőbb elv: „A hitletétemény sérelme nélkül”. De az Egyház katolikus volta nemcsak egyetemes földrajzi elterjedtséget jelent (*horizontális* szemlélet), hanem annyit is, hogy lehetőleg minden igazi keresztény értéket magában kell hordoznia, azokat is, melyek az elkülönült egyházakban öltöztek testet (*vertikális* szemlélet).

Ez persze annyit is jelent, ha az érem másik oldalát nézzük, hogy a keresztények eljövendő egységét – az *EVT* és a *Zsinat nagy látomását* – katolikus részről ma már nem úgy képzeljük, mint még pár évtizeddel ezelőtt is. A velünk esetleg egységre jutó testvéreinktől mi magunk követelnők meg, hogy őrizzék egyéniségüket a liturgiában, jogszabályokban, lelkiéletük és teológiájuk sajátos irányjaiban, hangsúlyjaiban. Csak a szükségesekben fontos az *Egység*, azokban, amiket az *Úr Jézus rendelt*, a *többi* dologban elvünk a *szabadság* [35] és ami ezzel együtt jár: Isten országának sokszínű, „katolikus” pompája.

Hogy mindez mikor valósul meg? Erre a kérdésre csak az Úr Jézus szavával válaszolhatunk: „Azt a napot és azt az órát azonban senki sem ismeri” (Mt 24, 36). Ezt Ő az utolsó ítéletről mondta, de joggal érthetjük az Egyház tökéletes egységének és katolicitásának megvalósulására is, mert ezek is az eschatologikus értékek rendjébe tartoznak: már itt vannak, élnek az Egyházban, de ugyanakkor örök feladatunkat képezik, míg Krisztus, az Egyház Ura, pontot nem tesz a történelem végére és át nem adja az országot az Atyának. Akkor és *csak akkor lesz az Egyház tökéletesen egységes* és katolikus. A mi feladatunk pedig, hogy addig is mindennap fáradozzunk az Isten Szentlelkének segítségével és vezetésével az egységkeresés emberfeletti, de mégis emberekre ruházott feladatának megoldásán. A mi Urunk Jézus ugyanis „egyeseket apostolokká, másokat prófétákká, ismét másokat evangélistákká, pásztorokká és tanítókká tett, hogy... fölépítsék Krisztus testét, amíg mindnyájan el nem jutunk a hitnek és Isten Fia megismerésének egységére és meglelt emberré nem leszünk, Krisztus teljességének mértékében” (Ef 4, 11–13).

JEGYZETEK

1. *Augustin Kardinal Bea*: Die Einheit der Christen (Herderbücherei 152) 100. o. – 2. Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche, hrsg. von *H. L. Althaus* (Göttingen 1962), 107. o. – Idézi *J. Feiner*: Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus, 62. o. Különnyomat: Herder: Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Kommentare c. sorozatából. – 3. Uo. Idézi *Feiner* i. m. 43. o. – 4. *Kálvin*: A keresztény vallás rendszere (Pápa 1910), 4. könyv, I. fejezet, 7. art. – 5. Uo. 10. art. – 6. New Delhi Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkonferenz in New Delhi 1961, hrsg. von *F. Lüpsen* (Witten 1962). Idézi *Feiner*, i. m. 43. o. 6. jegyzet. – 7. Bericht über Interkommunion der dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund (15–28. 8. 1952): Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, hrsg. von *L. Vischer* (München 1965), 127, 129. Idézi *Feiner*, i. m. 79. o. 38. jegyzet. – 8. *Vö. Becker*: Einführung zum Dekret über den Ökumenismus, 12. o. 11. jegyzet. (Különnyomat Herder: Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete, und Erklärungen, Kommentare c. sorozatából). – 9. A II. Vatikáni Zsinat Határozata a keresztény egységre törekvésről (a továbbiakban: ÖH = Ökumenikus Határozat) Bp. 1967. 1. – 10. Uo. – 11. Uo. – 12. *K. Barth*: Ad limina Apostolorum (Zürich 1967) 59. Idézi *Feiner*, i. m. 72. o. – 13. *Vö. ÖH* 6. art. – 14. *Vö. ÖH* 5. art. – 15. L. a 4. jegyzetet. – 16. A protestánsok is vallják. *Vö. Dr. Victor János*: Református Hízekegy (Bp. 1943), 282. o. – 17. *Feiner* i. m. 53. o. – 18. Hittani Rendelkezés az Egyházzól (Bp. 1966), 9. art. – 19. ÖH 2. art. – 20. New Delhi Dokumente (I. 9. jegyzetben), idézi *Feiner* i. m. 47. o. – 21. Hittani Rendelkezés az Egyházzól, 14. art. – 22. Uo. 15. art. – 23. ÖH 3. art. – 24. Secretariatius ad Christianorum Unitatem Fovendam: Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda (1967, május, 14) art. 19. – 25. Ökumenisches Direktorium. Kommentar von *E. Stakemeier* (Paderborn, 1967), 110. o. – 26. Uo. – 27. *Vö.* a 22. jegyzetet. – 28. ÖH 21. art. – 29. ÖH 22. art. – 30. *Bea*: Die Einheit der Christen, 100. o. – 31. ÖH 22. art. – 32. ÖH 23. art. – 33. ÖH 4. art. 8. bekezdés. – 34. ÖH 4. art. 9. bekezdés. – 35. Uo. 7. bekezdés.

A természettudomány és a történelemszemlélet a bibliai teremtéstörténettel kapcsolatban sok új problémát fölvetett s a teológia nem hagyhatja magára azokat, akik ragaszkodnak hitükhöz s ugyanakkor a tudomány haladásával is lépést akarnak tartani. Az Egyház többszörösen kifejezte meggyőződését, hogy a természetes igazságok és a kinyilatkoztatott tételek között nem lehet belső ellentmondás, hiszen mindkettőnek szerzője a teremtő Isten [1], ezért a hit és a tudomány összeegyeztetése nem reménytelen feladat. Viszont az igazság felismerésében lehetséges a fejlődés s ezzel együtt adva van az új problémák felvetésének a lehetősége is.

Az egyházi hagyományban az áteredő bűn tana meglehetősen előtérbe nyomult, hiszen a hitoktatást mindig az első emberpár történetével kezdtük. A kérdés-komplexumban olyan tételek is vannak, amelyeket az Egyház dogmaként tanít. Kétségtelen, hogy ezeknek az értelmét nem szabad megváltoztatni. Nem arról van tehát szó, hogy az úgynevezett „új teológia” türelmetlen lépéseit igazoljuk, hanem csak arról, hogy lehet-e a hittételeknek olyan mélyebb és szélesebb értelmezést adni, amibe belefér a mai ember tudományos igénye is. Eleve el kell ismernünk, hogy egy igazságnak az emberi megszövegezése soha nem lehet teljes és végérvényes. Még kevésbé lehet teljes egy természetfölötti misztérium megfogalmazása. A fejlődő élet olyan bonyolult kérdéseket vet föl, amelyeket sem a Szentírás sugalmazott szerzői, sem egy hittétel megszövegezői nem láthattak előre. Ezért elvként leszögezhetjük, hogy „a teológiai hűség nem a régi formulák mechanikus ismételtetésében áll, hanem abban a törekvésben, hogy amit a régi helyzet eszközeivel kifejeztek, azt a mai gondolkodásnak megfelelően fogalmazzuk” [2].

A teológia a kegyelmet és a bűnt inkább csak úgy fejezte ki, mint az egyénnek az Istenhez való pozitív vagy negatív viszonyát. Pedig a Szentírás az emberek egymásközi szolidaritását is erőteljesen hangoztatja, mind a kegyelemben, mind a bűnben. Az áteredő bűn hagyományos megfogalmazásában csak arról van szó, hogy „minden gyermek titokzatos kapcsolatban áll az első emberrel, anélkül azonban, hogy közelebbi őseinek és környezetének bűnei vagy az emberiség múltbeli nagy döntései szerepet játszanának helyzetében. Ha azonban az eredeti bűn dogmája valóban semmi *többet* nem jelent, fennáll a veszély, hogy a modern ember hajlamos lesz az egész tant mítosznak tekinteni” [3]. Természetesen a vizsgálódás belső rugója a teljesebb igazság keresése, nem a mai ember hajlamától való félelem. Mindenesetre kortársainknak nem könnyű megérteniük, hogyan játszhat egy kezdeti bűnös epizód olyan nagy szerepet az emberiség üdvében vagy kárhozatában, hiszen az általános evolúció törvénye szerint minden kezdetet kicsinynek és jelentéktelennek gondol. Amikor pedig az élőlények világában látja a sokféleséget és azt a pazarlást, amit a természet éppen a szaporodást végző sejtekben felmutat, világképe egyre inkább a polinizmus felé hajlik, nem az egy őstől való származás felé.

Az áteredő bűn tanát az atyák közül először *Szent Ágoston* dolgozta ki. *A keleti atyák szívesebben foglalkoztak* a megváltással, a Szentlélek kiáradásának győzelmes erejével. Ágoston kegyelemtanát részben saját tévelygő élete, részben a Pelagius naturalizmusa befolyásolta. Innen ered tanításában az a sajátosság, amit *K. Rabner* így jellemez: „Ágoston az eredeti bűn tanát bizonyos pátosszal, az emberi lét bizonyos tragikus szemléletével és az üdvösségre vonatkozó partikularizmussal kapcsolta egybe, ami nem azonos magával a dogmával” [4]. Az eredeti bűn a közfelfogásban

valóban nem az emberi létnek olyan formáját jelentette, amit negatívuma ellenére mégis átfogott Isten egyetemes üdvözítő akarata és Krisztus kegyelme, hanem olyan helyzetet, amiből Isten utólagos kegyelme csak keveseket ment ki. Vagyis az eredeti bűn egyetemessége világosabb volt, mint a megváltás egyetemessége. Pedig a kinyilatkoztatás alapján nem kétséges, hogy a megváltozottság az egész emberi létet meghatározó mozzanat, nem pedig olyan orvosság, amely csak az egyéni megigazulásban kezd egyáltalán érvényesülni. A Szentírásnak azon a klasszikus helyén, amelyből az áteredő bűn tanát kiolvasták, Pál apostol elsősorban a megváltásról és a kegyelem túlaradásáról akar beszélni, s a bűnös állapotot csak háttérként rajzolja meg (Róm 5, 12–21). Az ott felsorolt szembeállítások mutatják, hogy bűn és a halál szomorú realitás, de méginkább realitás az az élet és megigazulás, ami Krisztus által kiárad az emberiségre.

A bűn elhatalmasodása, a természet benső meghasonlása és a halál, amit a kinyilatkoztatás kapcsolatba hoz az áteredő bűnnel, ma is az élet kegyetlen valósága. Amikor egyes teológusok arról beszélnek, hogy ezt a hittételt „új megvilágításba kell hozni”, nem arról van szó, hogy valami naiv hiedelmet eltüntessenek az Egyházból, hanem arról, hogy egy misztériumot közelebb hozzanak a mai emberhez. Igaz, hogy egyesek a lét abszurditásával vagy végességével magyarázzák mindazt, amit mi az eredeti bűn tanába befoglalunk, mások meg úgy tekintik, mint az élet árnyoldalait, amit a kulturális fejlődés majd megszüntet. De a müncheni professzor, *Scheffczyk*, egyik tanulmányában kimutatja, hogy a büntudat és a felelősség elevenen él a mai szellemben is. Az eredeti bűn analógiái megtalálhatók *Heidegger*nél, *Jaspers*nél, *Jungh*nál, *Franz Kaffkán*ál [5].

A hittétel értelme

Amikor egy dogma teljes értelmét keressük, először a hivatalos egyházi döntéseket kell figyelembe vennünk. Először a 418-i *Karibágói zsinat* hozott idevágó határozatokat a pelagianizmus ellen. Ennek tanítását a *Tridenti zsinat* befoglalta határozataiba, tehát elég azt szemünk előtt tartani [6]: Az első ember a bűn előtt „szentségben és igazságban” élt; azt vesztette el „a maga és utódai számára”. A bűn által „magára vonta Isten haragját és a halált”, továbbá „testileg és lelkileg rosszabb állapotba jutott”. Engedetlenségével „nemcsak magának, hanem utódainak is ártott, amennyiben az Istentől kapott szentséget és igazságot a maga számára és a mi számunkra is elvesztette”. Nemcsak a halált, vagyis a büntetést, hanem „a bűnt is átszármasztotta utódaira”. A zsinat ezt az állapotot következetesen bűnnek (*peccatum, culpa*) mondja, nem pedig csupán rossznak vagy büntetésnek. Ezt a bűnös állapotot mindenki úgy hordozza, mint sajátját, s „nem utánzással terjed, hanem leszármazással”, az élet továbbadásával, tehát az újszülött gyermeket is terheli. A keresztség, amelyben Krisztus megváltói érdeme működik, eltörli az eredeti bűnt. Az ösztönös vágyak rendezetlensége (*concupiscentia*) azonban megmarad, tehát az nem azonosítható magával a bűnnel.

Egészen a *II. Vatikáni zsinatig* az volt a helyzet, hogy a zsinati határozatok egy-egy kor kételyeivel vagy tévedéseivel szemben tisztázták a katolikus tanítást. Az értelmezésnél tehát mindig figyelembe kell vennünk az eszmei hátteret. *Schoonenberg* így fogalmazza meg az elvet: „A tanítóhivatal döntése is, mint minden emberi kijelentés, bizonyos helyetből születik. Állít valamit, ami kétségtelenül nemcsak arra a meghatározott időre érvényes, amelyben elhangzott, de annak a kornak az eszközeivel fejezi ki magát, a kor eszméivel való összefüggésben beszél és annak a kornak a kérdéseire ad feleletet” [7]. Tehát nem ad egyetlen választ olyan kérdésekre, amelyeket akkor senki sem vetett fel. A válasz elemei, képei kétségkívül benne lehetnek és fel is lehet őket ismerni, de a szöveget nem úgy fogalmazták meg, mint

egyenes választ és későbbi kérdésre. Mivel pl. a több őstől való származást a 19. századig fel sem vetették, nem állíthatjuk, hogy akár a Szentírás szövege, akár a karthágói vagy a tridenti zsinat egyenesen kizárta volna. Hogy *tartalmilag* kizárta-e vagy sem, azt a szövegnek és a körülményeknek az alapos vizsgálata dönti el.

A tridenti zsinat *nyitva hagyta* azt a kérdést, hogy *mi az eredeti bűn lényege*. Csak azt állítja, hogy a *kereszttség eltörli* mindazt, ami bűn volt. A döntést azok ellen hozták, akik az áteredő bünt azonosították a rendetlen ösztönös vágyakkal, tehát valamiképpen biológiai síkra terelték a kérdést. A zsinat arról sem szól, hogy hol van az akarati mozzanat és a felelősség. Kétségtelen, hogy a gyermek nem lehet felelős állapotáért, mert hiányzik nála az egyéni elhatározás. A dogma szövege csak annyiban igazít el, hogy az utódok állapotát az első ember bűnével hozza kapcsolatba. A hagyományos teológia „az emberi természet bűnéről” beszélt. Ádám a maga és utódai számára kapta a kegyelmet, s mivel azt elvesztette, már ezt a „beszennyezett” természetet adta tovább. Az egyén annyiban bűnös, amennyiben ezt a „bűnös” természetet örökli.

Rabner kerüli a „természet bűnének” emlegetését, inkább az emberi szolidaritásra hivatkozik [8]. Isten a kegyelmet az egyéni döntést megelőzően ajánlotta fel az egész emberiségnek, s mivel az most ennek az emberiségnek történetében lejátszódó ok miatt hiányzik, azért az egész közösség szembenáll ezzel az isteni akarral, tehát állapota analóg értelemben bűnnek mondható. Vagyis Ádám gyermekeinek a maguk testi és történeti összetartozásában nem jár ki a kegyelem, születésükkel válnak az emberiség tagjává, tehát a bűnös állapotot is ott vonják magukra. A kegyelmet csak egy új természetfölötti közösségbe való beiktatás által szerezhetik meg.

A világ bűne

A hittitkokról nem adhatunk teljes magyarázatot, hiszen mindegyik a természetfölötti rendben gyökerezik, de jogunk van keresni a végső megismerhető alapját. Az eredeti bűn esetében elég-e csupán az első ember bűnében való részesedésre gondolni, mint ahogy azt a tridenti zsinat kifejezte, vagy kereshetjük benne az egyetemes közösségi kapcsolatot is? A jelen üdvrendben a bűn nem lehet az első lépés, mivel minden bűn Isten természetfölötti közeledésének visszautasítása. Az első ember a bűnbeesés előtt birtokolta ezt a kegyelmet, tehát elfogadhatjuk, hogy az eredeti bűn misztériumjellege a kegyelem misztériumában keresendő. A kegyelem ingyenes adomány, vagyis megelőzi a teremtmény tudatos döntését. Isten maga közeledik és létében szenteli meg teremtményét. Olyan lét-állapotba helyezi, amit magától nem birtokolhatna. Az ember visszautasíthatja ezt az adományt, viszont Isten akarhatja úgy, hogy annak hiánya a teremtmény számára valóban a lét megbolygatása és Isten akaratával való szembenállás lesz. Így ez a „bűnös” állapot is megelőzi a szabadakaratú döntést az egyes embereken. Mindenesetre ez a bűnös állapot nem azonos azzal, amibe az ember személyes bűnével dönti magát.

A kegyelem hiánya tehát *lét-belyzet* az emberi üdvrendben. A tridenti zsinat azt az állapotot az első ember bűnében való részesedésnek mondja, s hivatkozik a Róm 5, 12–32-re: „akiben (ti. Ádám) mindnyájan vétkeztek”. Annak azonban semmi nem áll útjában, hogy a teológia ezt az utalást *más szentírási helyre való hivatkozással kiegészítse*. Ezt csinálják azok a szerzők, akik a „világ bűnéről” beszélnek. Arra hivatkoznak, hogy az emberek egyetemes bűnössége és a bűnben való szolidaritás sokkal világosabban megtalálható a Szentírásban, mint az Ádám bűnben való részesedés. A Gal 3, 22-ben ez áll: „Az Írás mindent bűnösnek nyilvánított, hogy a hívők a Jézus Krisztusba vetett hit folyamánként részesüljenek az ígértben”. A Róm 1. feltárja a pogányok bűneit, a Róm 2. a zsidók törvényszegéseit. A Szentírásban a közösség éppen olyan elsődleges valóság, mint az egyén. Az

emberek egész háznépükkel együtt nyerik el a jutalmat vagy a büntetést (Ex 20, 50; Dt 5, 9). Dávid és Salamon vagy akármelyik király bűnének következményét az egész nemzet hordozza. Krisztus azt állítja, hogy kortársai hitetlenségükkel „betöltik atyáik mértékét” és az ő megölésével „rájuk száll minden ártatlanul kiontott vér, az igaz Ábel véretől Zakariás próféta véréig” (Mt 23, 32–35). A bűn egyetemes elterjedése miatt a „világ” valamiképpen szembenáll Istennel. „A világ nem ismerte fel Krisztust” (Jn 1, 10), Krisztus „nem nyilatkoztatja ki magát a világnak” (Jn 14, 19), „a világ szeretete ellenségeskedés Istennel” (Jk 4, 4). Ezért kellett Krisztusnak a megváltásban „elvenni a világ bűneit”.

Milyen összefüggés van Ádám bűne és a világ bűne között? A hagyományos magyarázat aránylag világos: Ádámiban mindnyájan vétkeztünk (lásd Róm 5, 12), az áteredő bűn következtében akaratunk rosszra hajló lett, s így a személyes bűnök előzőnlótték az egész életet. Ebben a magyarázatban a lényeges hangsúly Ádám bűnén van. Amikor a modern teológusok az áteredő bűn tanának kiegészítéséről beszélnek, éppen azt hangoztatják, hogy nem lehet mindent az első ember számlájára írni, hanem nagyobb szerepet kell juttatni szemléletünkben a személyes emberi bűnöknek is. Valahogy úgy, ahogy Rabner leírja: „Ha jól átgondoljuk az eredeti bűnök és a személyes bűnöknek az összefüggését és azt is meglátjuk, hogy az eredeti bűnök megvan a maga története a „világ bűnének” történetében anélkül, hogy az eredeti bűn egyszerűen az emberek bűnének összegévé válnék – akkor semmi sem áll útjában annak, hogy a világ bűnét, ami ma existenciális síkon közvetlenebbül megtapasztalható, azt az emberek bűnösségéről szóló tanítás kiindulópontjának tekintsük, s ebből a szempontból az eredeti bűn tanát újra átgondoljuk. Hozzátevé természetesen, hogy az eredeti bűn *különleges* kezdete a világ bűnének, nemcsak időben első mozzanata” [9].

A megokolásnál a szerzők *szentírási érvekre hivatkoznak*. A Róm 5, 12: „akiben mindnyájan vétkeztek” csak egyik lehetséges fordítása a görög kötőszónak. Az „eph o”-t így is olvashatjuk: „*minthogy* mindnyájan vétkeztek”. Ez az értelem pedig nem utal olyan közvetlenül Ádám bűnére. Biztos azonban, hogy itt a hagyományos magyarázat sokat nyom a latba. A tridenti zsinat is ezért hivatkozott rá, mert az *Egyház a Vulgátában évszázadokon keresztül így olvasta*. Másrészt az is igaz, hogy a zsinat a szentírási helyre való hivatkozást nem foglalta bele a definícióba, hanem csak *magyarázatként illesztette hozzá* [10]. H. Haag mint biblikus szeretné az egész dogmát újra a „Szentírás fényében bemutatni”, de közben majdnem egészen átlenyúl a ló másik oldalára, és magyarázatában alig marad meg valami a hagyományosan értelmezett áteredő bűnből. Pedig az Egyházban van hagyomány és dogmafejlődés is, tehát a Szentírás szövegének tisztán exegetikai feldolgozása nem elég a teológus számára. Haag abból indul ki, hogy a Szentírás szerint Krisztus „a mi bűneinkért” és „a világ bűneiért” halt meg, de kifejezetten sehol nincs arról szó, hogy Ádám bűnéért. Ádámnak pedig az volt a szerepe, hogy a bűn egyáltalán általa jött a világba, s csak a világ bűnéből következett az általános halál [11]. A bűn betört az emberiségbe s mint rohanó folyam, szétterült, s olyan hatalmat gyakorolt, hogy a személyes szabadság minden ereje ellenére gyakorlatilag egy ember sem vonhatta ki magát alóla [12]. A bűnnel kapcsolatban tehát az lehet a benyomásunk, hogy az is „fejlődik”, mint a lavina. Az általános szellemi kibontakozás növeli a felelősségtudatot és egyre több lehetőség adódik a kollektív döntésekre, illetőleg arra, hogy az egyén ki legyen téve a közösség hatásának. Haag exegézise mögött az áll, amit Schoonenberg így fejez ki: „Az apostol csak annyiban veszi számításba az eredeti bűnt, amennyiben az a személyes bűnökben kifejeződik. Az eredeti bűn állapota önmagában olyan bűn, ami még nem él” [13].

A modern exegeták még a Róm 5, 14-re hivatkoznak, mint a világ bűnének kifejezőjére: „A bűn nem számítódik be, amikor nincs törvény. Ám a halál mégis ural-

kodott Ádámtól Mózesig azokon, akik nem vétkeztek Ádám törvényszegéséhez hasonlóan". Ha az apostol csak azt akarta volna állítani, hogy az emberek személyes bűn nélkül, tehát pusztán az eredeti bűn miatt is meghalnak, elég lett volna hivatkoznia a gyermekekre. De nem ezt teszi, hanem a Mózes előtti homályos korra hivatkozik, hogy a halál ott is pusztított. Vagyis úgy látszik, hogy az apostol nem csupán az eredeti bűnről akar beszélni, hanem arról, hogy az emberek mindig bűnösök voltak, mert ahol nem volt kifejezett isteni parancs, mint Ádám esetében, ott saját lelkiismeretük törvényét hágták át. Valóban nem tagadható, hogy az apostol itt elsősorban Krisztus egyetemes megváltói kegyelméről beszél, amely minden bűntől megszabadít bennünket. Ezért még olyan mérsékelt exegéta, mint *O. Kuss* is úgy véli, hogy a *Róm 5, 12-t* nem szabad csak az eredeti bűnre vonatkoztatni. A „mindnyájan vékeztek” kifejezésében a személyes bűnök is benne vannak [14].

Természetesen itt már jelentkezik a kérdés, hogy *milyen összefüggés van az eredeti bűn és a halál között*, vagy a világ bűne és a halál között? Ha a halál az át-eredő bűn büntetése, akkor könnyen érthető, hogy miatta a gyermekek is meghalnak. De ha a személyes bűnöké is, akkor hogyan vonatkozhat a gyermekekre? Erre a kérdésre később térek ki, az első ember különleges adományainak tárgyalásánál. Most csak a legszélsőségesebb véleményt ismertetem, *H. Haag-ét*. A teremtés története szerint az ember Istentől kapja létét, de a *földből való*, tehát oda kell visszatérnie. A halál tehát természetes jelenség, adva van az ember test-lélek összetettségével. Pál apostol a *Róm 5, 12-ben* nem tér ki a bűn vagy a halál öröklésének fogalmára. A bűnről csak azt állítja, hogy a világba lépett, a halálról pedig azt, hogy minden ember osztályrésze lett. Legföljebb arról lehet szó, hogy a bűn következtében más lett a halál *átélése* az ember számára. Haag szerint a „halál” az egész fejezetben a „bűn” magyarázata, vagyis nem csupán a testi halált jelenti, hanem általában a természetfölötti élet elvesztését [15]. A *Róm 5, 12-14* értelme pedig ez lenne: „A halál mindenkit elérte, mert mindenki vétkezett (12 v). Valóban Ádámtól Mózesig is volt bűn a világban (13 a). Mivel azonban – mondja az ellentetés – törvény nélkül (ami akkor még nem volt) a bűn nem számítódik be, azt kellene várunk, hogy az akkori embereket a bűn büntetése, a halál nem érte (13 b). Valójában azonban a halál Ádámtól Mózesig is uralkodott az emberek fölött, akkor is, ha Ádámmal hasonlóan nem hágtak át kifejezett parancsot (14 a). Ezzel Pál számára világos, hogy Ádám után nem volt olyan történeti korszak, amelyben az emberek nem követtek el személyes bűnöket” [16]. Magától értetődik, hogy Haag a 12. vers elejét is így fordítja: „amennyiben mindnyájan vétkeztek”. Így számára a „világ bűne” mint adottság igazolható a Szentírásból, tehát mindazt, amit a bűn büntetésének veszünk, nem szabad csupán Ádám bűnének terhére írni. Úgy látszik, mintha ebbe az irányba mutatna az apostol stílusa akkor is, amikor pl. a „test” bűnös állapotát nem hozza kapcsolatba az első emberrel (*Róm 7, 14-24*), vagy amikor ilyen kijelentést tesz: természetünknel fogva a harag fiai voltunk (*Ef 2, 3*).

Ha azonban a „világ bűne” áll szemben a megváltással, abban is *magyarázatra szorul* az egyes ember, főleg a gyermek „bűnösségének” kérdése, hiszen személyes bűn csak azokban lehet, akik személyes döntéssel fordulnak el Istentől. Az Egyház viszont az említett karthágói zsinat szerint a gyermekek keresztségét is úgy értelmezte, hogy az szükséges „a bűnök bocsánatára”. A hagyományos teológia Ádám akaratában és a vele való kapcsolatban kereste a magyarázatot. Ma sokan úgy látják, hogy a „világ bűne” lehetőséget ad a szélesebb körű magyarázatra.

A helyzethez kötött állapot

Főntebb láttuk, hogy a Szentírás ismeri a bűnben való szolidaritást. Ennek alapján *P. Schoonenberg*, a *Mysterium salutis* c. most megjelenő nagy dogmatika egyik

munkatársa, megpróbálja az áteredő bűn állapotát úgy magyarázni, mint helyzetből adódó meghatározottságot (Situieret-Sein). Az ember helyzetét nemcsak a fizikai környezet határozza meg, hanem a más személyekkel fennálló szellemi kapcsolat is. Sőt a jelen üdvrendben az isteni életnek az a kitárulása is, amit kegyelmi rendnek nevezünk, s ami a teljességét Krisztusban érte el. A személyek kölcsönhatása helyzetet, szituációt teremt. Az egyik ember szabad tettéből elindul a felhívás és arra a másik szabad tettel válaszolhat. A felhívás abban áll, hogy értékeket, szabályokat tár eléje, jó vagy rossz irányba. Tettelem nem közvetlenül váltja ki a visszahatást, hanem olyan helyzetbe hozza a másikat, hogy reagálnia kell. A Teremtő akaratából az emberiség egy közösséget alkot, amelynek nemcsak biológiai életformája van, mint az állatoknak. Sőt nem is csak valamilyen erkölcsi életformára rendelt közösség, hanem olyan, „amit a szeretetben a legmélyebb emberségre kell nevelni és vezetni” [17]. A tökéletességre való törekvés, mint cél, adva van személyes természetünkkel és azt a tökéletesedést a közösségben kell elérni. Az egymásért való felelősség tehát a természetnek is követelménye. Bennünk van a felhívás és az adottság, hogy egymást az emberi cél felé irányítsuk. Ez a közvetítő szerep megmarad akkor is, ha Isten természetfölötti célt jelöl ki, sőt maga a közvetítés is új színezetet kap a kegyelmi rendben. Az üdvösség története igazolja, hogy az ember és a teremtett világ minden kegyelmi közlésben szerepet játszik. A kinyilatkoztatás ismeri a „*korporatív személyiségeket*”, akik Isten előtt az egész közösséget képviselik. Ábrahám „atyánk lett a hitben” (Gal 3, 7), az *Ádám-Krisztus* párhuzam pedig az egyetemes közvetítést jelzi.

De akkor fordítva is áll a tétel: a kegyelem elutasításának, a bűnnek is megvan a fosztó hatása az embertársakkal való viszonylatban. Olyan helyzetbe hozza őket, ahol hiányzik az a kegyelem, amit éppen nekünk kellett volna közvetítenünk. Kétségtelen, hogy az első embernek különleges szerep jutott ennek a kegyelem nélküli helyzetnek a megteremtésében, de a bűnben való szolidaritás tétele alapján feltételezhetjük, hogy a személyes bűnök növelték azt, s így az egyes ember számára, sőt az egész emberiség számára előállt egy helyzetből adódó meghatározottság, amelyben már nemcsak Ádám akaratának van része. Az Isten akaratával való szembesülés és a kegyelem visszautasítása a csúcspontját Krisztus kereszthalálában érte el, amit Guardini „második bűnbeesésnek” nevez [18]. Tehát beszélhetünk az üdvösség elutasításának történetéről is, nemcsak az üdvösség történetéről.

Mivel Krisztus minden kegyelem forrása, keresztfeszítésében teljesen és végérvényesen megtörtént a kegyelem visszautasítása. Ezzel tetőződött a világ bűne s a földi ember egészen magára maradt. A bűn helyzetéből adódó meghatározottság vonatkozik a gyermekekre is, hiszen ők is annak az emberiségnek a tagjai, amely szolidáris mind a kegyelemben, mind a bűnben. Továbbá, mivel az üdvrend egységes, elvileg az első bűntől kezdve megvolt a teljes visszautasítás, ezért kezdettől fogva érvényes volt, hogy aki beleszületik ebbe a közösségbe, emberi mivoltánál fogva nem birtokolja a természetfölötti életet. A lét dialektikája úgy alakult, hogy Ádám gyermeke a halál martaléka, az életet a Megváltó jelenti. A megigazulás úgy történik, hogy a keresztségben, ami a hit kifejezése, meghalunk a bűnnek és újjászületünk a természetfölötti életre.

A monogenizmus

Már előbb említettük, hogy egy dogmát csak az eredeti értelem megtartásával lehet mélyebben átgondolni vagy új szempontok szerint megvilágítani. Csak ennek előrebocsátásával lehet felvetni a kérdést, hogy az egy őstől való származás milyen kapcsolatban áll az eredeti bűn dogmájával. A *Humani generis* enciklika (1950) még

úgy nyilatkozott, hogy a dogma és a poligenizmus összeegyeztetésének lehetősége egyáltalán nem nyilvánvaló (nequaquam apparet). Ma sokan ezt úgy magyarázzák, hogy „még nem találták meg az összeegyeztetés világos módját, de nem tartják elérhetőnek” [19]. A fejlődés gondolata a mai szellemi életben egészen előtérbe lépett: alkalmazzák a naprendszerre, az anyag struktúrájának kialakulására, az élőlényekre és a közösségi intézményekre. Katolikus teológusok nem látnak ellentétet a teremtés és az evolúciós gondolat között. Isten teremthette a természetet fejlődésképesnek is, nemcsak kész lényekkel és változatokkal. Sőt a kinyilatkoztatás alapján azt is állíthatjuk, hogy a világ valamilyen végső kegyelmi állapot felé tart (Ef 1, 10; 1 Kor 15, 28). Érdekes az is, hogy az 1967 őszi megtartott püspöki szinodus a poligenizmust nem sorolta a veszélyes modern nézetek közé, tehát nem látta benne az eredeti bűn tanának veszélyét.

A dogma és a monogenizmus kapcsolatának kimutatásánál két dolog jöhet szóba: a rendkívüli adományok (halhatatlanság és bűnös vágyaktól való mentesség) elvesztése és az eredeti bűn egyetemessége.

Ha az adományok elvesztése azt jelenti, hogy az emberi természet a bűn következtében biológiailag vagy strukturálisan megváltozott, akkor a monogenizmus megtartandó, hiszen ez a megváltozott természet csak nemzessel adható tovább. Ha azonban az adományokat azonosítjuk a kegyelem egyesítő és harmóniát létrehozó erejével, akkor azok a kegyelemmel együtt elvesznek s így hiányukat nem kell okvetlenül egy őshöz visszavezetni.

Az egyetemességre vonatkozólag a tridenti zsinat kimondja, hogy „Ádám bűne, amely eredetben egy és származással nem utánzással terjed, mindenkiben benne van, mint az illető saját bűne”. A zsinat történetéből azonban tudjuk, hogy egyrészt átvették a *karthágói zsinat* határozatát, amely szerint nem Ádám bűnének *utánzásáról* van szó, mint *Pelagius* állította, hanem valódi átszármazásáról; másrészt nem is egyszerű jogi betudásáról, mint a holland Pighius tanította. A *tridenti zsinat* itt Ádámot úgy emlegeti, ahogy a Szentírásban és az egyházi köztudatban szerepel, s hogy az egyes ember bűnös állapotának megvan a kapcsolata az ő bűnével. A monogenizmusra vagy poligenizmusra azonban külön *senki nem gondolt*, mert akkor ez a kérdés még ismeretlen volt. A megoldás tehát a Szentírásban keresendő. Az ott szereplő Ádám egyedi személy, vagy pedig egyszerűen „az embert” jelenti? A szövegben kétségtelenül megvan a historizáló reflexió, a későbbi könyvekben mégis feltűnően kevés az utalás az őszülők történetére (Tób 8, 8; Bölcs 2, 24; Sir 25, 24). Tekinthetjük tehát Ádámot úgy, mint a korporatív személyiség irodalmi alakját? [20].

A katolikus exegéták a *Gen 2-3-at* úgy fogják föl, mint „történeti aetiológiát” [21]. A szent szerző a jelen állapotot akarja magyarázni azzal, hogy egy korábbi történetre hivatkozik, mint a jelen állapot okára. A történeti aetiológiánál nemcsak a jelen helyzetnek a költői képekkel való kifejezéséről van szó, mint a mítosznál, hanem olyan visszatekintésről, amely a jelen állapotból a valóságos, tárgyilag lehetséges és jogos történeti okra utal, de a valóságos okot és a jelen következményt mégis egy szemszögből nézi [22]. A *Gen 2-3-ban* tehát a kegyelmi állapot és a bűnbeesés kinyilatkoztatott történeti igazság. De annak a képekben való szemléltetése olyan, hogy az emberiség mindenkori üdvrendi helyzetét tükrözi.

A *Róm 5-ben* és az *1 Kor 15-ben* Pál apostolnál is megtaláljuk az *Ádám-Krisztus párbuzamot*. Következik ebből, hogy Ádám éppen olyan egyedi történeti személy, mint Krisztus? *Alszeby* és *Flick* a *Gregorianum*-ban megjelent felűnő tanulmányukban így érintik ezt a kérdést: „A *Róm 5, 12-21* didaktikus célzattal írja le az emberi nem állapotát” [23]. Nem Ádámról és a bűnbeesésről akar beszélni, hanem a megváltás erejébe vetett hitet akarja felébreszteni. Ehhez a szokásos katekétikai módszert alkalmazza. „Ádámot egyedi személynek mondja, aki vétkével bűnössé és halandóvá tett sokakat. De újból meg lehet kérdezni, hogy amikor Pál

apostol Ádámot úgy tekinti, mint egyedi vétkező személyt, akkor *tanítja-e* az egyetlen Ádám történeti létét is, vagy pedig csak egy irodalmi témát használ fel Krisztus művének megmagyarázására. Ez az eljárás ismert volt a korabeli zsidók között” [24]. Vagyis mondhatjuk, hogy az apostol úgy hivatkozik Ádámra, ahogy az ószövetségi Szentírás beszél róla. A *Szentírás* pedig mindvégig *üdvörténetet mond el*, tehát az őstörténetben is azt kell látnunk, hogyan kezdődött az ember és az Isten kapcsolata, nem pedig annak elmondását, hogyan kezdődött a konkrét emberi történelem.

Alszegeby és *Flick* az említett tanulmányban felvázolnak egy elgondolást, amely *esetleg* a poligenizmust is összeegyeztetné az eredeti bűn tanával. *Feltételezhető*, hogy Isten az egész Kozmoszt, mint fejlődő valóságot irányítja. Az anyag komplexitása révén megjelennek a különféle formák, az élők változatai és a hominizáció is több ágon indul el. Az emberi nem kialakulása hasonlít a gyermek kifejlődéséhez. A szellemi lélek már benne lehet a testben, de csak fokozatosan jut el az öntudatig. Isten az emberiség elé a természetes kibontakozáson túl a természetfölötti kultúra kibontakozását tűzi. Amikor a fejlődés folyamán az első egyedben kialakul az öntudat és az egyéni szabadság, ez a történelem igazi kezdete. Személyes döntéssel visszautasítja a természetfölötti rendet, Isten uralmát, s mivel ő Isten előtt az egész emberiség reprezentánsa, szava megállítja azt a fejlődést, amely a kegyelem segítségével a természetfölötti rend felé irányult. A természetes kibontakozás tovább folytatódik, de az emberiség mégis szembenáll Isten akaratával és a bűn szétterjed a világban. Mindenki ebbe a kegyelemnélküli világba születik bele, tehát az áteredő bűn származással terjed. Megvan a kapcsolat az első ember bűnével is, amennyiben ő a közösséget képviselte, de nem szükséges, hogy meglegyen a tőle való fizikai leszármazás is, hiszen a tridenti zsinat sem úgy értelmezte a dogmát, hogy a nemzés fizikai oka magának a bűnnek. Külső szemlélő tulajdonképpen nem venne észre változást az általános evolúcióban, hiszen a természet a bűn után is megmaradt természetnek, de az emberiség mégis a kegyelemtől való megfosztottság állapotába került. Isten nem vonta vissza tervét, de a kegyelmi rendet már csak Krisztus megváltó tevékenysége szerezhette vissza [25]. Az egész elgondolás mögött természetesen az áll, hogy a *Gen 2-3-ban* Ádám egyszerűen „az ember” konkrét kifejezése.

A halál és a belső harmónia hiánya

Ha elfogadjuk, amit följebb az aetiológiáról mondtunk, akkor könnyű belátni ennek a tételnek az igazságát: A Szentírás megmagyarázza, hogy a halál és a bűnös vágyak az eredeti bűn következményei, de nem tárja elénk, hogy milyen lett volna az élet folyása, ha nem következik a bűnbeesés. Ezért amikor a teológusok kiszínezték a paradicsomi életet, abban sok volt a fantázia. Azonban megmarad a kérdés, hogy *milyen értelemben* következik a halál és a concupiscentia az eredeti bűnből? Feltételezhető, hogy amikor Isten kinyilatkoztatást ad a bűn büntetéséről, akkor csak a test halálára gondol? Nem kell nekünk az *eredeti bűn misztériumát* sokkal inkább *a kegyelem misztériumából* magyaráznunk, mint eddig tettük?

A megváltás kegyelmének végső hatása az egész ember üdve, vagyis a test feláldozásában és megdicsőülésében végbemenő győzelem a halál felett (Róm 8, 11; 1 Kor 15, 45). A *halál* itt jelenti az örök halált és a test halálát. Ezért a kegyelem hiánya mindig a halált legyőző erőnek a hiánya. Mi a halál alatt az embernek, mint biológiai–testi és szabadakarátú–szellemi lény mostani életének természetes befejezését értjük. Azt azonban nem tudjuk megmondani, hogy mi ebben annak a konkrét „halálnak” az alakja, ami nem lenne meg, ha a kegyelem az első ember bűne nélkül szabadon kifejtette volna hatását. Ebből kell megértenünk, hogy a halál az eredeti bűn következménye. További kérdés azonban, hogy a halál „átélésében” meny-

nyi szerepe van a személyes bűnöknek vagy a „világ bűnének”. Azt sem tudjuk, hogy bűnbeesés nélkül az ember biológiai életének nem lett volna-e valamilyen vége. Hiszen az apostol kereken kijelenti, hogy „a test és vér nem örökölheti Isten országát, sem a romlandóság a romolhatatlanságot” (1 Kor 15, 50). Ehhez a kérdéshöz talán némi megvilágítást adhat még az is, hogy a halál saját természetünkhöz mérten természetes jelenség, másrészt a megigazultakban nem a bűn megjelenési formája többé, hanem a Krisztussal való együtt-szenvedésé, mint ahogy azt a keresztség is jelképezi [26].

A *rendetlen ösztönös vágyakkal* kapcsolatban hasonló megállapítást tehetünk. Ha az ember „természetéhez” mérjük őket, akkor természetes jelenségnek számítanak, ha az ember felemelt kegyelmi állapotához, akkor ellentétben állanak az ember rendeltetésével, tehát a bűn következményei. Ezért igaz ez a paradoxonnak látszó megállapítás, hogy bár a bűn következtében az emberi természet nem változott, mégis úgy tekinthető, mint ami meg van sebezve, hiszen a „megfosztottság” állapotában van.

Végül még egy szempontot figyelembe vehetünk. Az áteredő bűn és a megváltás nemcsak úgy állanak szemben egymással, mint betegség és orvoslás, hanem úgy is, mint a *személyes szabadság két lehetősége*. Az ember egyéni döntésével ratifikálhatja a bűn állapotát vagy a megváltottság állapotát. Ez a dialektikus helyzet a hátere az ember tökéletesedésének a hitben és szeretetben.

JEGYZETEK

1. D. 1635, 1706, II. Vat. Zs. Egyház és modern világ 59. – 2. *Schoonenberg*: Theologie und Lehramt, Wort und Wahrheit 22. (1967) 745. – 3. *Feiner-Löbner*: Mysterium salutis II. 886. – 4. *K. Rabner*: Sacramentum mundi I. 1106. – 5. *Scheffczyk*: Die Erbschuld zw. Naturalismus und Existenzialismus, Münchener Theol. Zeitschrift 15 (1965) 17. – 6. D. 788–792. – 7. *Schoonenberg*: uo. Wort und Wahrheit 22 (1967) 742. – 8. *Rabner*: Sacramentum mundi. I. 1108. – 9. Uo. 1115–1116. – 10. *Feiner-Löbner*: Mysterium salutis II, 922. *H. Haag*: Biblische Schöpfungslehre, Stuttgart, 1966, 66. – 11. *Haag*, uo. 61. – 12. *Haag*, uo. 70. – 13. *Feiner*: Mysterium salutis II. 906. – 14. *O. Kuss*: Der Römerbrief, I. Regensburg 1957, 231. – 15. *Haag*: Biblische Schöpfungslehre, 62. – 16. *Haag*, uo. 65. – 17. *Feiner*: Mysterium salutis II, 896. – 18. *Guardini*: Der Herr, 105. – 19. *Alszeby-Flick*: Il peccato originale in prospettiva evolucionistica, Gregorianum 47 (1966) 202. – 20. *Feiner*: Mysterium salutis II, 897. – 21. *Lobfink*: Gen 2 ff. als gesch. Actiologie, Scholastik, 38 (1963) 321. – 22. *Rabner*: LThK I. 1011. – 23. *Alszeby-Flick*, uo. Gregorianum 47 (1966) 208. – 24. Uo. 209. – 25. Uo. 215–16. – 26. *Rabner*: Sacramentum mundi, I. 1114.

Egyház és teológia a mai világban

Sok erő dolgozik a mi világunkban az igazságért. A jóakarát nem hiányzik. A világ nagy teljesítményekre képes. Csak egyet nem adhat nekünk: az evangéliumot. Ha az egyház nem hirdeti Krisztus örömhírét, akkor senki sem fogja ezt elvégezni helyette.

(K. E. Skydsgaard)

A szívből nyújtott pohár víz még ma is a legmeggyőzőbb istenérv, mely egy szegény lázas ember arcán ad hírt magáról.

(Léger bíboros)

Az égető kérdések mindig bonyolult kérdések is. Már az egyszerű illendőség is azt parancsolja, hogy ne elhamarkodottan tanulmányozzuk ezeket. Tiszteletben kell tartanunk a dolgok bonyolult voltát.

(VI. Pál pápa)

Napjaink egyik legtöbbet idézett vallásfilozófusa *Dietrich Bonhoeffer* evangélikus teológus. Hitler parancsára végezték ki 1945. április 9-én. Egyik fogságból kelt levelében írja: „Teljesen vallás nélküli korszaknak nézünk elébe... Hogyan beszéljünk Istenről – vallás nélkül? Hogyan beszéljünk Istenről világi módon?” [1]. A *New York Times* két évvel ezelőtt a következő gyászjelentést közölte: „Atlanta. Georgia. November 9.: Isten, a világmindenség Teremtője, tegnap a késő esti órákban meghalt. Halálát annak a sebészi beavatkozásnak köszönheti, amellyel megakarták állítani befolyásának rohamos mérvű sorvadását” [2]. A közlemény, amely nem ateista propaganda, hanem szarkasztikus támadás bizonyos „keresztény teológusok” ellen, akik *Nietzsche* szavait ismételve „Isten halálát” hirdetik, érthetőleg heves vitát és nagy visszhangot váltott ki. A legjellemzőbb észrevétel így szól: „Ez volt a legérdekesebb írás, amit valaha is kinyomtattak. Ebben az életben sohasem találjuk meg Istent, és ebben rejlik életünk legnagyobb tragédiája. Ha azonban abba hagynók Isten keresését, akkor értelmetlenné válnék életünk” [3].

A vitát Gabriel *Vahanian* kultúrtörténeti műve indította el még 1961-ben, abban az esztendőben, amelyben XXIII. *János pápa* megindította a zsinat előkészítő munkálatait. *Vahanian* könyvének címe: *Isten balála*. Alcíme: *A kereszténység utáni korszak kultúrája* [4]. *Vahanian* szerint Isten halála felfogható úgy is, mint merőben kulturális jelenség, mely abban áll, hogy a hivatalos kereszténység elvesztette hitelét a mai ember előtt. Lehetséges, hogy Isten halálán eddigi vallási-kulturális Istenfogalmunk végét kell értenünk. „Ezáltal azonban annál súlyosabbá válik a kérdés, milyen esélye van annak, hogy az emberről alkotott transzcendentális felfogás és a bibliából táplálkozó kultúra túlélje azt a feltevést, hogy Isten meghalt?” [5]. Ugyancsak 1961-ben jelent meg *William Hamilton* műve a „kereszténység új lényegéről”, amely szintén azt fejtegeti, hogy milyen lehetősége van a hitnek az Isten halála utáni korszakban [6]. *Thomas Altizer* már „keresztény ateizmusról” beszél [7]. Azt mondja, hogy Isten halálának hirdetése keresztény hitvallás. Ez a leghelyesebb módja annak, ahogyan Istenről beszélhetünk.

Hasonló áramlatok Európában is terjedőben vannak. Elég *Robinson* sokat emlegetett könyvére [8] hivatkoznunk. A woolwich-i anglikán püspök írásának rendkívüli sikere jelzi, hogy milyen közérdekű ez a probléma. A francia nyelvterületről igen figyelemre méltó *Jacques J. Natanson* írása, melyet az *Esprit* című francia folyóirat közölt a múlt év októberi számában [9]. *Natanson* nem említi ugyan Isten halálát, ehelyett azonban a metafizikai Isten-eszme csődjéről, a „teizmus zsákutcájáról” beszél. Azt írja, hogy a keresztényeknek végre fel kellene fedezniük Isten igazi arcát és olyan nyelven kellene róla beszélniük, amely kifejezésre juttatná Isten transzcendenciáját. Kifogásolja, hogy még mindig a tradicionális nyelvet használjuk, nem beszél a mai ember nyelvén sem a neotomizmus, sem pedig a bibliai nyelv betű szerinti vétele (littéralisme biblique).

Nem szándékunk, hogy részletesen foglalkozzunk azzal az alapvető paradoxonnal, hogy *e teológusok Isten baláláról beszélnek, de továbbra is teológusoknak és keresztényeknek vallják magukat*. Annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy *nem az Isten halott, hanem valószínűleg az ő hitük halt meg a mai társadalom egyik leg-*

jellegzetesebb folyamata, az elvilágiasodás közben. Az Isten haláláról beszélő teológusoknak elvitathatatlan érdemük azonban, hogy egyfelől érzékeltetik, milyen vallási bizonytalanságban élünk, másfelől felhívják a figyelmünket arra, hogy milyen problémát jelent az elvilágiasodott társadalomban élő embernek az Isten-közvetítés, és felvetik azt a kérdést, hogy milyen feltételei vannak az Istenről való beszéd lehetőségének? Ennek megfelelően tanulmányunkban először azzal a szociológiai jelenséggel foglalkozunk, amelyet elvilágiasodásnak mondanak, majd válaszolunk arra a kérdésre, hogy mi közvetíti Istent az elvilágiasodott világban. Végül néhány nyelvfilozófiai észrevételt teszünk az Istenről való beszéddel kapcsolatosan.

Mit értünk elvilágiasodáson?

Elsősorban az elvilágiasodás szó jelentése szorul tisztázásra. A szekularizáció kifejezést eredetileg *jogi* összefüggésben használták. Azt a folyamatot jelentette, melynek során bizonyos személyeket, tárgyakat, vagy területeket kivontak az egyházi joghatóság alól. A szekularizálódáson – vagy magyar szóval az elvilágiasodáson – azt a *társadalmi* folyamatot értjük, melynek során egyre több társadalmi intézmény önállósul, a társadalmi berendezkedések egyre nagyobb számban függetlenül az egyházi vagy vallási befolyás és gyámkodás alól. A *szekularizáció világnézetileg semleges fogalom*, mert semmit sem tartalmaz az elvilágiasodás folyamatának jogos vagy jogtalan voltáról. Az emberi társadalom nagykorúságát, önállóságát, öntörvényű berendezkedését keresztény szempontból is örömmel kell üdvözlőnk. Már XII. Pius pápa is ilyen értelemben beszélt a társadalom egészséges és jogos laicizálódásáról [10]. Az elvilágiasodást akkor sem mondhatjuk egyházellenes folyamatnak, ha ténylegesen a megkereszteltek jelentős rétegének elkeresztényietlenedését, a papi és szerzetesi életforma iránti érdeklődés csökkenését, a vallási szertartások iránti érdektelenség ijesztő növekedését vonja maga után. Az elvilágiasodás nem tévesztendő azonban össze a *szekularizmus ideológiájával*. Ez utóbbi ugyanis nem csupán a világ és a társadalom nagykorúsodását és önállóságát jelenti, hanem egyház- és vallásellenes eszme, amely károsnak és feleslegesnek tartja a vallást és az egyházat [11].

Az elvilágiasodás megfosztja a világot természetfölötti varázsától és isteni ragyogásától. *Congar* szavaival élve, a mai világ *már nem „divinizálható”*. Az ókori világ még tele volt istenekkel. Azt írja *Szt. Pál* a görögökről, hogy „sok istenük és uruk van” (1 Kor 8, 5). A világ keletkezéséről szóló mítoszok valójában az istenek születését mondják el (vö. *Hésiodos: Istenek születése*). A görögök számára a természet az „isteni” megjelenése (*doxa theou*), Isten pedig a világ immanens rendje, önszabályozó képessége. Ezzel szemben a mai embernek a világ egészen profán. Isten nem hézagpótló, nem afféle kiegészítő megoldás, mint amilyenek még *Newton* is gondolta. Ő még úgy képzelte, hogy Isten közvetlenül irányítja és karbantartja azoknak az égitesteknek a mozgását, amelyeket ő alkotott. Ennek az volt a gyakorlati következménye, hogy annyiban hivatkozott Istenre, amennyiben a természettudomány valamit még nem tudott megmagyarázni. *Newton* törvényei megmagyarázták a bolygók elliptikus pályán történő mozgását, de nem okolták meg azt, hogy a perturbációk ellenére is ugyanazt a pályát futják be. *Newton* még arra következtetett ebből, hogy Isten esetről esetre közbelép és helyreállítja a naprendszer egyensúlyát, ha az kezd felborulni. Úgy állította eléink Istent, mint egy kozmikus szerelőt, aki időnként meghúzza a csavarokat, s szorgalmasan javítgatja a gondatlanságból eredő hibákat. A mai embertől már egészen távol áll az ilyen szemlélet. A világegyetem természettudományos leírásában ugyan még mindig akadnak hézagok, de ezek nem olyanok, hogy szükségessé vagy hasznossá tennék a természettudományban

bármilyen természetfeletti oknak, mint magyarázó elvnek a bevezetését. A mai ember világosan látja, hogy Isten nem hozható funkcionális összefüggésbe a világgal. A világot „tisztán evilági” nagyságnak tartja. Számára a Nap, a Hold a csillagok nem az Isten fényreklámai az égen, amint már a Genézis szerint sem isteni transzparenszek (Gen 1, 14–17). A mai ember alapélménye ugyanaz, mint *Illés prófétáié*: a szélvészben nincs az Úr, a földrengésben nincs az Úr, a tűzben nincs az Úr (vö. 1 Kir 19, 11–12).

Az elvilágiasodott világtól igen messze van az Isten. Úgy kell élnünk a mai világban, „mint ha nem is lenne Isten” – írja *Bonhoeffer Hugó Grotius* szavait idézve [12]. A mai világban valóban könnyen támad ilyen benyomása az embernek, hiszen nem az Isten alkotásai, hanem az emberi kéz művei veszik körül. Elsősorban önmagával találkozik az ember és nem a természettel, ami már nem közvetíti az Istent. Régebben másként találoztunk a természettel. Ki voltunk ugyan szolgáltatók a széleiceinek, de mégis anyaföldnek tartottuk. Számíthattunk jótékony ötleteire, rábízhattuk magunkat a szerencsés véletlenekre. Ma is van véletlen, de a világ észszerű, józan, tárgyilagos, személytelen, mint az az ember, aki meghódította. A mai világ azért ilyen rideg, tárgyilagos, funkcionális, mert egy nagyon is véges, rövid életű lény építette ki magának, akinek meglehetősen takarékoskodnia kell lehetőségeivel. A profán világ kíméletlensége és keménysége az emberi halandóság megjelenésének új formája. A világ profanitását azért viseljük oly nehezen, mert ez a világ az ember saját halandóságát, végsőségét, korlátait tükrözi vissza. A profán világ tükrében saját arcunkat látjuk. Romantikus jelszavak és álmodozások aligha változtathatnak ezen. Hiszen ma már a természet is „mű”: rezervátum, mesterségesen táplált vadakkal és természetvédelmi táblákkal. A természet ma már az ember kegyének köszönheti létét. Ebben a háttérben érthető az a kijelentés, hogy a mai világban nem fordul elő az Isten. Sehoh sem látunk közvetlen isteni beavatkozást, hanem csak természeti törvényeket. A nyomorúság sem imára szólítja fel az embert, hanem elkeseredett küzdelemre, hogy szelidítse meg a természetet [13].

A keresztény szociológusok, filozófusok és teológusok egyre inkább hangsúlyozzák, hogy az elvilágiasodás alapjában véve keresztény esemény, még annak ellenére is, hogy csak a kereszténység hivatalos képviselőivel vívott kemény küzdelem árán valósulhatott meg. Az elvilágiasodás eredetében keresztény, mert a teremtő Istenbe vetett hit következetes kifejlődése és megvalósulása. Nem beképzeltség azt állítani, hogy a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás alapozta meg a világ tudományos szemléletének lehetőségét, s ezzel elindította az elvilágiasodás folyamatát. Csak az istenektől és mítoszoktól megfosztott, teremtett világ lehet tárgya a modern természettudományoknak és technikának. Azzal, hogy a kereszténység a világot a transzcendens Isten teremtményének tekintette, biztosította a szabadságot és önállóságot a világ saját, nem isteni, hanem tisztán evilági határain belül. A görögök nem ok nélkül vádolták meg ateizmussal a keresztényeket, akik valóban kiszolgáltatták a világot az Isten-nélküliségnek: „Beszélnek istenekről – az égen és a földön tudniillik sok istenük és uruk van –, nekünk azonban egy az Istenünk: az Atya, akitől minden származik, s mi érte vagyunk, egy az Urunk: Jézus Krisztus, aki által minden van, s mi általa vagyunk” (1 Kor 8, 6). Nem véletlen tehát, hogy a világ technikai humanizálása eredetileg keresztény országokból indult világhódító útjára. Csak úgy alakulhat ki természettudomány és technika, ha a világ nem isteni, hanem szabadon mérhető, manipulálható és kísérletezhető. A kereszténység szabadította fel az embert az „anyaföld” ígérete alól, eltörölte a tabukat és tilalmakat, melyek útját állták a kísérletezésnek és kutatásnak. Az ember azóta mer szembefordulni a természettel, amióta Jézus exorcizálta a világot, megtörte „az erők és hatalmasságok” uralmát. Ott jött létre modern értelemben vett természettudomány és technika, ahol a Krisztus-esemény történetileg is megjelent az emberek életében, ahol az önállóodott ter-

mészet saját képében és valóságában mutatkozott meg, nem mint valamiféle isten, hanem mint Isten teremtménye; önálló törvényekkel, amelyek nyitva állnak az emberi kutatás és manipulálás előtt, ami nem sérti Isten fölségét. A Krisztus-esemény mozdította elő a világ tárgyilagos szemléletét s indította el azt a nagy kalandot, mely emberi művet készít a természetből, miközben meghódítja és uralma alá hajtja (Gen 1, 28).

Ma már mindenütt emberi kéz műve a világ; a mai világ nem Istentől, hanem az embertől származik. Az ember nyomára bukkanunk mindenütt, az ember lett a világ középpontja. A filozófia, a tudomány, a művészet, az állam és politika önállósulása és elvilágiasodása azzal a pozitív eredménnyel járt, hogy Isten soha többé nem téveszthető össze a világgal: a világ egészen világi, Isten pedig egészen isteni lett.

A világ transzcendens föltétele

Az elvilágiasodás háttéréből könnyen kivethető a világ benső végessége, korlátozottsága, esetlegessége. Egy esetleges világ azonban végső fokon nem érhető önmagában, hanem arra az Istenre utal, aki a világ létének és érthetőségének alapvető, transzcendens föltétele. Természetesen felmerül a kérdés, hogy nem csupán az emberi végesség kivetítése-e mindaz, amit a világ végességéről, esetlegességéről, benső határaitól mondunk? Nem következnek-e az ún. megmaradási törvényekből az anyag örökkévalósága és teremthetlensége? Nem úgy van-e, hogy mi egyszerűen biztonságot keresünk a lét nyomorúságai ellenében és az ilyen irányú vágyainkat kivetítjük magunkon kívülre? Nem a magunk benső világának képét ütjük rá a külvilágra, miközben saját benső tartalmainkat magunkon kívül önállósítjuk? Kétségtelen, és korunk egészen különleges módon is rájött arra az igazságra, hogy a psziché, a környezet, a kultúra mekkora szerepet játszik abban a képben, melyet az ember kialakít magának Istenről. Ez a tény azonban még nem mond semmi perdöntőt a transzcendens Isten létéről vagy nem létéről. Mert feltételezve, hogy kivetítünk, még akkor is fennforog a kérdés, hogy az ember nem több-e, mint csak önmaga? Nem az teszi-e lehetővé az ember igényét a végtelen és abszolút után, hogy az ember alapvetőleg és eleve tud a transzcendens Isten létéről, miközben megvalósítja saját egzisztenciáját? Erre a kérdésre még visszatérünk.

Ami pedig a megmaradási törvényeket illeti, véleményünk szerint *fizikai törvényekkel* nem bizonyítható sem a világ teremtettsége, sem pedig ennek az ellenkezője. A fizika mindig térben-időben marad, tehát soha nem nyújthat transzcendentális tapasztalatot. Abból azonban, hogy a fizika mindig és szükségszerűen térben-időben marad, semmiképpen sem következik, hogy csak az létezhetik, ami térben és időben van. Mert akkor fel lehetne tenni azt a kérdést is, hogy a tér-idő miben van? Épp oly kevésbé bizonyítható a megmaradási törvényekből a világ teremthetlensége, mint az entrópia tételből a világ teremtettsége. A termodinamika második fő tétele szerint zárt fizikai rendszerben az átalakulási folyamatok közben az energia egy része mindig, visszafordíthatatlanul, hőenergiává (entrópia) alakul át. Ha ez a tétel a világmindenségre is érvényes lenne, akkor – miután megtörtént a világmindenség energiáinak a kiegyenlítődése – beállna az örök mozdulatlanság, a hőhalál állapota. Bekövetkeznék az a vég, amely feltételezi a kezdetet, a teremtést. Az entrópia tétel kiterjesztése a világegyetemre azonban önkényes és logikailag hibás. Ez az eljárás ugyanis éppen azt tételezi fel, amit bizonyítani kellene, hogy ti. a világmindenség zárt rendszer, azaz véges, mert csak ebben az esetben alkalmazható rá az entrópia tétel.

Ugyanilyen természetű megfontolások szólnak azonban a *megmaradási törvények*

kiterjesztése és általánosítása ellen is. Ezek a törvények azt mondják, hogy zárt fizikai rendszerekben az energia, tömeg, impulzus stb. mennyisége állandó marad az energia, tömeg, impulzus stb. átalakulása közben. Tehát anyag nem keletkezik és nemvész el. Ha a megmaradási törvények kiterjeszthetők a világegyetemre, akkor egyfelől e törvények alapján az anyag teremthetlenségére és megsemmisíthetlenségére, tehát örökkévalóságra kellene következtetünk. Másfelől azonban e törvények kiterjeszthetőségének éppen az lenne a föltétele, amit e kiterjesztés cáfol, hogy ti. a világegyetem zárt és ennél fogva véges fizikai rendszer. Ezekből a törvényekből nem következik tehát logikai szükségszerűséggel az anyagi világ örökkévalósága és teremthetlensége.

Nézetünk szerint egyáltalában nem az dönti el a kérdést, hogy a világegyetem nyitott vagy zárt rendszer-e. A zárt rendszer olyan fizikai modell, mely *minőségi változások* esetében felmondja a szolgálatot. Igen sok ok szól amellett, hogy ésszerű kiterjeszteni a fejlődés modelljét az egész világmindenségre. Ésszerűnek tűnik feltételezni a világ „kozmosz fejlődését”, szabatosabban kifejezve: *az emelkedő valószínűség szerint történő megvalósulását* [14]. A fölfejlődésben vagy minőségi változásban mindig valami igazán új, valódi többlet jelenik meg a világban, ami nem vezethető vissza maradéktalanul a megelőző állapotra; máskülönben nem beszélhetnénk fölfejlődésről vagy minőségi változásról. Márpedig, ha igaz az a skolasztikus alapelv, hogy senki sem adhatja, amije nincs, akkor a minőségi változás lehetőségének világlelti, transzcendens föltétele van, ami lehetővé teszi ezt a változást. Ezek szerint a világ transzcendentális értelemben véve *nyílt rendszer* volna, ami nemhogy kizárná, hanem feltételezi a teremtést.

Egyébként már a felvilágosodás korának első fázisában is sokan kísérleteztek ilyen fiziko-teológiai próbálkozásokkal, amelyeknek az lett volna a céljuk, hogy „kézzel foghatóan” bizonyítsák Isten létét. Volt aki *petino*-teológiát (madár-teológiát) írt, a másik *rana*-teológiát (béka-teológiát). Egész könyvet szenteltek az *ichtyó*-, *chorto*-, *hydro*-, *astro*-, *cbino*-, *bronto*-teológiának (hal-, fű-, víz-, csillag-, hó- és vihar-teológiának). A „természet csodáiból” indultak ki, s Isten nagyságához, jóságához, bölcsességéhez jutottak el [15].

Isten azonban a természet csodáival éppúgy nem hozható funkcionális kapcsolatba, mint a perturbációkkal. Nem a részletek, hanem *a világ egésze* utalja Istenre a gondolkodó elmét. Sokkal többre megyünk, ha a *lét alapvető érthetőségére* támaszkodva *a világ létének végső érthetőségét* keressük. A világ érthetőségének föltétele, ami lehetővé teszi a világ létét és érthetőségét, a magától értetődő abszolút Érthetőség lehet csak, aki azonban nekünk a legnagyobb Titok, mert nem mástól, hanem kizárólag önmagától értetődik [16].

Az Istenről való beszéd föltételei

Ezzel még nem értünk célhoz. Az igazi kérdés ugyanis az, hogy ebben a világi világban mi *közvetít*i számunkra az isteni Istent? Ha a modern gondolkodók közül sokan oly élesen támadják a „metafizikai” Isten-fogalmat, akkor ennek egyik oka abban rejlik, hogy ez az Isten-fogalom nem eléggé isteni. Isten és világ között nem ontikus különbség van: Isten nem úgy különbözik a világtól, mint a legfőbb dolog a többi dologtól. Isten nem egy a többi dolog közül, nem az „ens realissimum”, hanem *Aquinói Szt. Tamás* szerint „*ipsum esse*”, maga a lét. Tehát nem gondolhatjuk el úgy, mint a dolgok legdologabbikát, aki ugyan közvetlenül nem érzékelhető, de egyebekben éppúgy ismerhető meg, mint mondjuk az elektromos áram, amit közvetlenül szintén nem látunk, de hatásaiból kikövetkeztethetjük.

Az a kérdés, hogy a transzcendens Istennel hol találkozhatunk? Istennel azokban

a tapasztalatokban találkozhatunk, amelyeket semmiképpen sem értelmezhetünk úgy, mint saját énkünk kiterjesztését. A *határálmények és az én-te viszony közvetíti Istent a mai embernek*. Határálményen azt értjük, amikor saját egzisztenciánk megvalósítása közben beleütközünk abba, ami már nem manipulálható, ami feltart, korlátoz és egyben arra készlet, hogy fölébe kerekedve túllépünk rajta. A semminek azonban határa sincs. Ha emberi egzisztenciánk végrehajtása közben határba ütközünk, az emberi élet, igazságosság, jóság, szabadság és szeretet határába és korlátaiba, akkor ebben az ütközésben nem az üres semmi, hanem a korlátlan élet, igazság, szabadság és szeretet jelenik meg egzisztenciánkban. Nem a maga véletlen teljességében, hanem mint az a feltétel, ami lehetővé teszi az ember transzcendenciáját. Ha a határálményekből kitűnik, hogy az ember több, mint ő maga, mert az emberi lét minden megvalósítása túlmutat az emberen. akkor érthető, hogy arra való minden valódi emberi kapcsolat, hogy közvetítse Istent. Az én-te viszony Krisztus szavai szerint is alkalmas arra, hogy valódi transzcendentális tapasztalatot nyújtson (Mt 18, 20). Ezért írhatja *Rabner*, hogy aki ismeri a feltétlen hűséget, az abszolút igazságosságot, aki tudja, hogy mit jelent az emberek közti önzetlen szeretetből fakadó odaadás, az akkor is tud Istenről, ha a reflexe úgy tudja, hogy nem tud Róla [17].

A *korszerű mystagógia* által azonban aránylag könnyen rávezethetők az emberek határálményeik *transzcendentális értelmezésére*. Nézzünk néhány példát. Elsőnek itt a *halál*. Miért nem tudunk belesimulni élet és halál természetes ritmusába? Miért nem magától értetődő a halál? Nem azért okoz konfliktust, mert emberi életünk megvalósítása közben megtapasztaltuk transzcendenciánkat, más néven szellemiségünket? A szellem pedig az az emberben, amellyel szöges ellentétben áll minden pusztulás, szétesés és halál. A föltétel pedig, ami lehetővé teszi az ember szellemiségét, nem lehet más, mint a transzcendens, világfeletti lét.

Azután itt van az emberi szellem *korlátlan tudásvágya*, mely addig kérdez, amíg választ nem kap összes értelmes kérdésére. Mi az a föltétel, ami lehetővé teszi az ember korlátlan tudásvágyát? A minden *föltétel nélküli, magától értetődő, legvégső Igazság*. Nélküle üres illúzió lenne minden megismerés, s végső érthetlenségbe torkollnék minden érthetőség.

Sokkal közérthetőbben közvetíti Istent az emberi *szabadság*. A felelősség súlyát mindenki ismeri. Egész létünk beleremeg abba az *esetlegességbe*, hogy biztosíték nélkül vagyunk kiszolgáltatva saját szabadságunknak. De mi az a föltétel, ami lehetővé teszi az emberi szabadságot? Mi az, ami kiemeli az embert a közvetlen érdek és haszon világából? Ami lehetővé teszi, hogy semmi sem tudja foglyul ejteni az embert? A boldogság utáni vágyunk, ami a Végtelen Jóra támaszkodik. *Azért lehet szabad az ember, mert akarata alapvetően a Végtelen Jóra irányul*. Azért nem képes semmi sem maradéktalanul betölteni az emberi akaratot, mert ettől a Végtelen Jótól egyformán végtelen távolságra van minden véges jó. Isten és az emberi szabadság nem fordított, hanem egyenes arányban áll egymással: azért beszélhetek szabadságról, mert rám tette kezét, lefoglalt magának és ezzel fölzsabadított az Isten.

Végül itt a *szerелеm*. Ha semmi sem kötheti le az emberi szabadságot, akkor mi teszi lehetővé a szerelemben *kiemelkedő feltétlen igényt*? A szerelem önmagában érvényes és értelmes, kimondhatatlan fönség, ami igazolja a létet és jóváhagyja az életet. A szerelem értelmessége, világossága, feltétlensége az Egyetlen Örökkévalót közvetíti, aki lehetővé teszi mindezt.

Ezekben az emberi tapasztalásokban megtalálható az Istenről való beszéd legfontosabb *logisztikai és nyelvanalitikai kívánalma, az igazolhatóság*. A modern logisztika és nyelvanalitika szerint a beszéd jelentése akkor igazolható, ha össze tudjuk vetni elemi tapasztalásokkal. Ezekben a határálményekben olyan *vallási* tapasztalásra teszünk szert, amely eleget tesz a nyelvanalitika követelményeinek. Anélkül, hogy

osztanók a nyelvanalitikusok pozitívista előfeltevéseit, mégis rendkívül értékesek és hasznosak azok a megjegyzéseik, melyek a nyelv csapdáira figyelmeztetnek. A csapda abba áll, hogy lehetségesek olyan nyelvtanilag helyes és logikailag korrekt mondatok, amelyeknek nincs jelentésük. Abban az esetben azonban, ha az Istenről való beszédünk valódi tapasztalással függ össze, kikerülhetők ezek a nyelvi csapdák [18].

Az Istenről való beszédnek nemcsak logikai, hanem *szociológiai feltételei* is vannak. Az arisztotelizmus eltűzésének egyik legsúlyosabb következménye az a felfogás, amely a gondolkodást jóformán teljesen elválasztotta a nyelvtől, a jelentést azoktól az összefüggésektől, amelyekben a szó elhangzik.

Az *Istenről való beszéd szociológiai problémája* abban áll, hogy a megszokott társadalmi összefüggésben elhangzó beszédet kevesen tudják komolyan venni. Természetesen vannak még olyanok, akik tudják, hogy mire gondolnak a papok, amikor Istenről beszélnek. Ez a csoport azonban egyre inkább eltűnőben van. Ha azt akarjuk, hogy ne legyen semmitmondó üresjárat, megszokott fecsegés az Istenről mondott szó, akkor meg kell változtatnunk a társadalmi, történelmi, vallási kontextust. Ezek után már válaszolhatunk *Bonhoeffer* kérdésére is, hogy miképpen beszélhetünk Istenről az elvilágiasodott világban. Úgy, hogy *megváltoztatjuk a megszokott, megrögzött, megmerevedett, sablonos összefüggéseket*. Eredeti módon kell beszélnünk Istenről, ha azt akarjuk, hogy komolyan vegyék szavunkat, hogy jelentéshordozó legyen a beszédünk. Abba kell hagynunk a jámbor csevegéseket, a semmire sem kötelező fecsegést arról, hogy Isten nélkül értelmetlen a lét és az élet. Ha másért nem, hát akkor azért, mert mindannyian ismerhetünk olyan ateistát, materialistát, aki a legsúlyosabb megpróbáltatások közepette is értelmesebbnek tartja a létet és az életet. Úgy kell beszélnünk Istenről, ahogyan mi magunk találtunk rá, saját életünkben. Az emberek akkor tudják csak komolyan venni szavunkat, ha eredeti tapasztalásból beszélünk. Ha megtapasztaljuk a lét értelmét a halálban, csödben, sikertelenségben és elbukásban, az értelem és a szív csillapíthatatlan szomjúságában, az emberek közötti önzetlen szeretetben, *s ez a tapasztalás* állít válaszút elé: elvetjük vagy elfogadjuk a létünknek így megtapasztalt értelmét, akkor ennek az értelmességnek az elfogadásában tudjuk, hogy tulajdonképpen mit is kell értenünk azon a szón, hogy Isten.

JEGYZETEK

1. *Dietrich Bonhoeffer*: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München, 1951. 132. o. – 2. New York Times, Sunday, March 6. (1966). – 3. Time, Nr. 22. April (1966). – 4. *Gabriel Vabarian*: The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era. New York, 1961. – 5. I. m. 231. o. – 6. *William Hamilton*: The Essence of Christianity. New York, 1961. – 7. *Thomas Altizer*: The Gospel of Christian Atheism. Philadelphia, 1966. – 8. *John A. T. Robinson*: Honest to God. London, 1963. Német fordítás: Gott ist anders. München, 1964. – 9. *Jacques J. Natanson*: Qui est notre Dieu? Atheisme, christianisme. Esprit 35 (1967). 474–484. o. – 10. Acta Apostolicae Sedis 50 (1958) 216–220. o. – 11. *Norbert Greinacher*: Die Kirche in den städtischen Gesellschaft. Mainz, 1966. 194–195. o. – 12. I. m. 241. o. – 13. *Karl Rabner*: Der Mensch von heute und die Religion. Schriften zur Theologie. Einsiedeln, 1965. VI. k. 13–33. o. – 14. *Lonergan, B.*: Insight. A Study of Human Understanding. London, 1958, 431–487. o. – 15. *Wolfgang Philipp*: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht. Göttingen, 1957. – 16. A kontingencia részletes bizonyítására más alkalommal térünk ki. – 17. *Karl Rabner*: Atheismus und implizites Christentum. Schriften zur Theologie. Einsiedeln, 1967. VIII. k. 187–212. o. – 18. *Otto Muck*: Zur Logik der Rede von Gott. Zeitschrift für katholische Theologie, 89 (1967) 1–28. o. Vö. *Mayr, F. K.*: Philosophische Randbemerkungen zum Verständnis der Konzilsdekrete von Konstanz. Zeitschrift für katholische Theologie 90 (1968) 129–161. o.

VAS JÓZSEF EGY SZÁZÉVES VITA LEZÁRÁSA

A múlt század első felében a francia katolikusok nagy ünnepeket rendeztek nemzeti szentjük, Szent Márton toursi püspök tiszteletére születésének ezeröttszázadik évfordulója alkalmából. De a magyar közvéleményt is élénken foglalkoztatta a kérdés, hol született Szent Márton? A mai Szombathely őse, *Claudia Savaria*, vagy a Pannonhalma melletti *Sabaria Sicca* volt-e a püspök születési helye? A kérdés tisztázása heves irodalmi harcot robbantott ki, amely több mint száz esztendeig tartott. Befejezését a második világháború megakadályozta. Ma már azonban pontot tehetünk a végére.

A *Pannonhalma pártján állók* elmélete arra a középkori hagyományra épül, amely szerint Nagy Károly 796 után az avarok felett aratott győzelmének emlékére kápolnát épített a Pannonhegyre hazája nagy szentjének és a keresztény hadak égi pártfogójának, Szent Mártonnak tiszteletére. Ehhez a hagyományhoz a történetíróink közül elsőnek *Katona István* (1732–1811) keresett bizonyítékokat [1]. Azt állította, hogy a Pannonhegy lábánál volt az ókorban egy *Sabaria Sicca* nevű helység. Szerinte ott született Szent Márton. Az adatok összegyűjtésére azonban *Czinár Mór* és *Dankó József* [2] vállalkozott. *Czinárék* és követőik [3] a külföldi források közül előszeretettel hivatkoztak *Jámbor Lajos* frank király (840), *Arnulf* császár (890), *II. Ottó* (977), *III. Ottó* (984) és *II. Fülöp* (1199) német királyok adományozó, illetőleg megerősítő okleveleire, amelyekben két *Sabaria* szerepel a salzburgi egyházmegyéhez csatolt pannóniai helységek között: *Sabaria civitas ad Rapam* (Rabam) és *Sabaria Sicca* [4]. Megragadta a figyelmüket néhány pápai bulla is (*II. Paszkál* 1102, *III. Sándor* 1175, *III. Orbán* 1187, *III. Ince* 1216, *IX. Gergely* 1232), amelyek felsorolják a győri egyházmegye területén levő, de a bencés apát joghatósága alá tartozó egyházakat, és emlegetnek egy Szent Márton-templomot, amely *Sabariá*-ban volt Pannonhalma közelében: „In episcopatu Jauriensi ecclesia S. Martini in Sabaria” [5].

Czinárék szerint a hazai kútfőkben is gyakran történik utalás egy Pannonhalma közelében levő *Sabariá*-ra. *Anonymus* [6] például azt írja, hogy Sabaria forrása, tehát a helység is, Szent Márton hegye, a mai Pannonhalma mellett volt, amelyet *Erdélyi László* [7] szerint az Imre-major és Tarján között, Ravazdtól keletre kell keresnünk. A *Hartvik-legenda* [8] pedig Szent Márton „imahelyéről és apai örökségéről” beszél, amely a szent hegy lábánál terült el. Azt olvassuk benne, hogy amikor a püspök Pannóniában tartózkodott, szívesen időzött itten. Imádkozni fel szokott menni a hegyre, ahová később első szent királyunk monostort épített a tiszteletére. Burkoltan bár, de utal egy második Sabaria létezésére a *küszini* bencés apátság alapítólevele is, amely szerint az új monostort a pannonhalminak rendelik alá „Szent Márton tisztelete és pártfogása miatt, akinek itteni születésével dicsekszik Pannónia” [9]. Végül úgy látszik, hogy az *Albeus*-féle oklevél szintén feltételez egy Pannonhalma környékén levő *Sabariá*-t, mert azt írja, hogy Pannonhalma birtokainak „határa kiterjed egészen Sabariáig, ahol mint mondják, Szent Márton született...” [10].

A Szombathely javára írható bizonyítékokat elsőnek *Schoenwisner István* (1738–1818), a város történetírója gyűjtötte össze [11]. *Schoenwisner* és követői [12] azt hangsúlyozzák, hogy Szent Márton 316 táján született. Születési helyének meghatározásához tehát nem középkori, hanem ókori adatokra van szükség. Ezek pedig

Szombathely javára billentik a mérleget, mert az ókori térképek és útleírások (Strabo, Ptolemaeus, Plinius, Itinerarium Antonii, Corpus Inscriptionum Latinarum, Tabula Peutingeriana, Dessau, Diehl stb.) a rómaiak idejében csak egy *Sabariá*-t ismernek, a mai Szombathely őseit. Sőt Szent Márton életrajzírói: *Sulpicius Severus* [13], a tanítvány és *Toursi Szent Gergely* [14], aki utódja volt a püspöki széken, szintén csak egy *Sabariá*-ról tudnak. Mégpedig a városról, mert mind a ketten ezt írják: „Martinus Sabaria, Pannoniorum oppido oriundus fuit” (Szent Márton *Sabariá*-ból, a pannónok városából származott). Ha ezen a városon kívül lett volna Pannóniában még egy *Sabaria*, bizonyára jelezték volna, hogy melyikben született. Hiszen ők ezt mindenkinél jobban tudták, mert kortársai voltak.

Ezeknek a bizonyítékoknak a hatására a pannonhalmi hagyomány hívei a múlt század második felében ásatásokat végeztek a szent hegy környékén, mert régészeti adatokkal akarták igazolni, hogy *Sabaria Sicca* az ókorban is létezett. Az eredmény meglepő volt. A század végéig több római ház alapja, sírkövek, csontvázak, fűtőszervezetek, érmek és pénzek kerültek napvilágra. Tarján határában a Lakatos-rét, Ravasztól északra pedig a Packalló-völgy volt a fő lelőhely. Míg a harmadik gócpont Györszentmárton határában alakult ki. Itt több mint negyven római ház alapjára bukkantak. Ezért az ásatások vezetői [15] sokáig abban a meggyőződésben éltek, hogy sikerült megtalálniuk az ókori *Sabaria Sicca*-t.

A bizonyítékok mérlegelése

Kezdjük a külföldi oklevelekben található *Sabaria Sicca*-n. Ennek jelzőjét *Fejér György* [16] szerint „sictá”-nak, mások [17] szerint „dictá”-nak kell olvasni. Bizonyára azért nem egyöntetű az olvasása, mert a jelentése nem felel meg a környéken található földrajzi adottságoknak. Maguk a bencések elismerik, hogy: „Ott volt mellette a szent forrás, amelyet Pannónia fejének neveztek (Pánzsza-fő?), amely más forrásokkal együtt *Szent Willibald* egyháza mellett kis patakot alkot, és ezt Pannosának (Pánzsza) hívják...” [18]. „Sabaria ott volt valahol a mai Imre-major és Tarján között Ravasztól keletre, ahol a katonai térkép némi forrást jelez, vagy a tarjáni tó közelében...” (Rt. I, 197).

Nyilvánvaló, hogy ilyen terepviszonyok között a pannonhalmi *Sabariá*-t „siccá”-nak, „száraz”-nak nevezni nem lehet. Különben is a „siccá” szó csak egy oklevélben fordul elő eredeti fogalmazásban, *Jámbor Lajos* frank királyéban, amelyben amúgy is gyakoriak a nem létező, kitalált helységnevek. A többiek ennek megújítási vagy megerősítési. Adataik megbízhatatlanságát eléggé mutatja az a tény, hogy a német királyok a salzburgi érsekség számára még azután is íratott birtokjogot megújító okleveleket, amikor már Pannónia sem politikailag, sem egyházkormányzati szempontból nem tartozott hozzájuk. Amikor már *Szent István* Dunántúl területén megszervezte a magyar püspökségeket, „amikor már szó sem lehetett arról, hogy a zalavári Szent Adorján apátság és a pécsi püspökség székhelyén a salzburgi érsek monostora holmi birtokjogot érvényesítsen...” (Rt. I, 6).

Természetes, hogy az ilyen oklevelekben előforduló helységneveket nem lehet mindig létezőknek tekinteni. Nagy Károly pannóniai térhódítása után ugyanis „olyan méreteket öltött a bevándorlás, hogy a kilencedik század folyamán a Balaton mellett ugyanazok a helynevek tűnnek fel, mint magában Bajorországban” [19]. Éppen ezért a német királyok okleveleiben szereplő *Sabaria Sicca*-ról azt mondannunk, hogy jelzőjének olvasása és értelmezése bizonytalan. Magának a helységnek a létezése pedig kétségbe vonható, mert a reá vonatkoztatott adatok mind megbízhatatlanok.

Ismeretes, hogy a német királyok oklevelein kívül a pápai bullákban is találunk

egy Pannonhalma környéki *Sabariá*-t, de jelző nélkül. Az erre vonatkozó adatoknak két hibája van. Egyik az, hogy ellentmondanak egymásnak. Van olyan pápai bulla, amely úgy említi, mint helységet: „Ecclesiam S. Martini in Sabaria” (Rt. I, 262–3). De van olyan is, amely úgy tartja nyilván, mint kápolnát (vö. Rt. I, 264–265). Viszont a hazai adománylevelekben se helységet, se kápolnát nem találunk ilyen néven. Még *Szent László* oklevelében (1085) sem, ahol pedig Pannonhalma összes birtokai fel vannak sorolva [20]. Az adatok másik hibája az, hogy nem lehet belőlük megtudni: vajon a jelző nélküli *Sabaria* azonos-e *Sabaria Sicca*-val? Ezt a kérdést a szent hegy környékén végzett ásatásoknak kellett volna eldönteniük. De az ásatások ebből a szempontból nem vezettek eredményre. A felszínre került anyagból ugyanis nem lehet megállapítani sem a település nevét, sem pedig azt, hogy Szent Mártonnak volt-e kapcsolata ezzel a múlt században kiásott helységgel. Nincsen nyoma „apai örökségének” és nincsen tárgyi emléke „kedvelt imahelyének”. Az életrajzírói szerint Szent Márton *városban* született. A Pannonhalma környékén kiásott helységek közül azonban egyik sem volt városias jellegű. Maguk a bencések állítják, hogy: „... egyik sem volt nagyobb szabású, sem lakosainak számát, sem közigazgatási szervezetét tekintve. Nemcsak, hogy colónia nem volt ezen a területen, de még municipium sem...” [21] Valószínű tehát, hogy kisebb, nagyobb épületsoportokból álló római nyaralótelepnek kell tekintenünk ezt a vidéket, amelyhez Szent Mártonnak nem volt semmi köze.

Ezekután felmerül a kérdés: Van-e megbízható adat a hazai kútfőkben? *Karácsonyi János* [22] kimutatta, hogy a Hartvik-legendában (1116), amelyre a pannonthalmi hagyomány hívei előszeretettel hivatkoztak, sok a későbbi betoldás. Ezek között szerepel Szent Márton imahelyéről és apai örökségéről szóló rész is, amelyet pannonthalmi bencés szerzetes másolt bele 1190 táján. *Závodszy Levente* [23] meg nyilvánosságra hozta, hogy a küszini monostor alapítólevele (1157) eredetiben nem maradt ránk. Az 1230 tájáról való másolata pedig hamisítvány, tehát a részleteinek hitelt adni nem lehet. Anonymusról viszont *Hóman Bálint* [24] állapította meg, hogy a saját kora állapotainak visszavetítésével magyaráz meg régmúlt eseményeket. *Pais Dezső* [25] szintén azt hangsúlyozza, hogy Anonymusnak jelent a múltba visszavetítő hajlama van. Ezért az adatai és a magyarázatai között nagyon sok a megbízhatatlan. Ilyen többek között a szóban forgó 50. fejezet, amely történelmi és földrajzi szempontból is téves. Végül az *Albeus-féle* birtokjegyzéket kell mérlegre vennünk. Ennek *Schoenwisner* (i. m. 232) szerint az a legtermészetesebb magyarázata, hogy a *Sabaria* név akkoriban nemcsak a várost (oppidum, civitas) jelentette, hanem a hozzá tartozó közigazgatási területet is, amely egészen a Rábáig (ad Rapam) terjedt, és így határos volt Pannonhalma birtokaival, amelyek közül a *Sebes* közvetlenül a Rába partján terült el (Rt. I, 242–3). Viszont ilyen értelemben az *Albeus-féle* oklevél nem a pannonthalmiaknak ad igazat, hanem azt bizonyítja, hogy Szent Márton Szombathelyen született. Az *Albeus-féle* oklevelet közvetlenül a tatárjárás előtt állították ki. Feltűnő, hogy ettől kezdve egészen a XVIII. század közepéig a Pannonhalma melletti *Sabariá*-nak sem a hazai, sem a külföldi írásos emlékekben nincsen nyoma. Egyesek [26] szerint azért, mert 1241-ben elpusztult. Mások [27] szerint pedig azért, mert nem is létezett sohasem. Kinek van igaza? Ezt a kérdést adatok hiányában eldönteni nem lehet. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy a Pannonhalma melletti *Sabariá*-t *Csánki Dezső* [28] sem említi meg a XIV. század helységneveit tárgyaló történet-földrajzi munkájában még az elpusztult falvak és puszták között sem.

Tehát a hazai és külföldi bizonyítékok mérlegelése alapján megállapíthatjuk, hogy Pannonhalma környékén *Sabaria* vagy *Sabaria Sicca* nevű helység létezését hitelt érdemlő adatokkal megokolni nem lehet. Minden jel arra mutat, hogy hazánk területén Szombathelyen kívül más *Sabaria* nevű helység sem az ókorban, sem pedig a

középkorban nem létezett. Ezért nem emlegetik az újkori írásos emlékek sem. *Sabaria Sicca* létezését *Katona István* újította fel a XVIII. század második felében egy középkori hagyomány és az ebből merítő hazai és külföldi kútfők tévesnek bizonyult adatai alapján.

Szombathely és közvélemény

A fenti megállapításból kétségbe vonhatatlanul következik, hogy Szent Márton püspök szülővárosa a rómaiak *Claudia Savariá*-ja, a mai Szombathely őse volt. Így tudta ezt a XVIII. század közepéig mindenki. Ez volt róla a hivatalos közvélemény. Íme néhány adat [29]:

A *berefordi* térképen, amely Angliában készült a XIII. század második felében, fel van tüntetve Sabária városa és mellette ez a név olvasható: S. Martini. Angliában tehát a középkor második felében az volt a közfelfogás, hogy Szent Márton Szombathelyen született [30]. – A *zalavári konvent* birtokösszeíró levele szerint Sabaria városában volt egy Szent Mártonról elnevezett kút. Ez is azt bizonyítja, hogy Szent Mártonnak volt valami kapcsolata a várossal. – Az olasz származású *Ranzanus*, humanista író, aki a nápolyi király követeként három évet töltött Mátyás udvarában, *Epitome* c. munkájában Szombathelyről ezt írja: „Sabaria vetusta olim civitas... Ibi natus est S. Martinus”. – *Miksa* király az osztrákok 1490-i magyarországi hadjáratáról ezt jegyezte fel: „A császár seregével... néhány nap múlva Szombathely elé ért, amely kis városka Szent Márton születési helye volt...” – *Bonfini Antal*, Mátyás király történetírója pedig így emlékezik meg Szombathelyről: „Sabaria vetusta quondam civitas... quae divi Martini patria fuit...” (Szombathely régi város, amely Szent Mártonnak volt a szülőházája). – *Gosztonyi János* győri püspök 1525-ben megerősítette Szombathely egyházi kiváltságait. Tette ezt azért, mert a város: „...vallásos érzéssel bír... különösen Szent Márton főpap és toursi püspök iránt, akinek ez a hazája és a születési helye...” – *Pázmány Péter* az 1600-as évek elején Szent Márton tiszteletére hivatkozva kért VIII. Orbán pápától teljes búcsút a szombathelyi hívek számára stb.

Ezekre a közmeggyőződést tükröző, évszázados adatokra a szombathelyi ásatások ütötték rá a hitelesség pecsétjét 1939-ben. *Paulovics István* ekkor állította össze *Géfin Gyula* ásatásai alapján az ókori *Savaria* és a mai Szombathely topográfiáját, amelynek segítségével pontosan meg lehet határozni Szent Márton szülőházának a helyét. A topográfia szerint a mai püspökvár és tartozékai az ókori *Savaria* központi részére épültek. A székesegyház területe volt a római főtér vagyis a fórum. A püspöki palota és az udvara pedig a *capitolium* helyén terül el [31].

Innen a városközpontból római út vezetett a szomszéd községbe, Szentmártonba, amelyet a közelsége miatt kezdettől fogva *Savaria* külvárosának tekintettek. Szent Márton szülei az út mentén laktak. A házuktól nem messze terült el a keresztény temető. Az előttük levő téren pedig egy közkút állott. A hagyomány szerint itt keresztelte meg édesanyját. Ezért nevezték el Szent Márton kútjának [32].

Azt is a szájhagyomány útján tudjuk, hogy halála után a szülőházát hamarosan kápolnává alakították át. Ennek ellenőrzésére 1939 őszén próbaásatásokat végeztek a volt domonkos templom Szent Márton-kápolnájának északi falánál, és megállapították, hogy a kápolna egy előkelőbb római magánház alapfalaira van építve. Ezeket a falakat a templom megrongálásának veszélye nélkül egész terjedelmükben feltárni nem lehetett. Az eredmény azonban így is igazolta a hagyományt. megcáfolatlan igazsággá vált, amit eredetileg a közvélemény és a néphit alapján írtak fel a kápolna falára: HIC NATUS EST SANCTUS MARTINUS. Itt született Szent Márton.

Ezek után könnyen el lehet dönteni, hogy a több mint száz esztendeig tartó irodalmi vitában a szombathelyi hagyomány védelmezőinek van igaza. A Pannonhalma-hoz fűződő Szent Márton kultusz pedig Nagy Károlyig vezethető vissza, aki száz évvel a magyarok honfoglalása előtt, az avarokon aratott győzelme emlékére kápolnát épített a Pannon-hegyre a keresztény seregek égi pártfogójának a tiszteletére. Nagy Károly korában (796–896) a tömegesen ide települő németek és szlávok buzgó Szent Márton tisztelők voltak. Tudták róla, hogy Pannóniának *Savaria* nevű városában született 316 táján, de a várost nem találták sehol, mert a rómaiak híres *Claudia Savariá*-ja 455-ben földrengés áldozata lett. A helye pedig közel négyszáz év távlatából a németek szemében csak romhalmaz: *Steinamanger* volt. Éppen ezért elfogadható, mert nincs ellentétben a történelmi tényekkel az a vélemény, hogy a hegyen épült Szent Márton-kápolna közelében valamelyik helységet *Savariá*-nak nevezte el a vallásos kegyelet. Ez a *Savaria* aztán a régítől valamilyen jelzővel megkülönböztetve belekerülhetett a német királyok okleveleibe. Közben megérkeztek a honfoglaló magyarok, akik között a kereszténység terjesztésével a Szent Márton-kultusz is gyökeret vert. Pannonhalma környékén a térítő papok legendákat beszéltek a népnek a püspök apai örökségéről, mondogatták, hogy imádkozni fel szokott menni a szent hegyre . . . stb.

Ezek az évszázadok folyamán hagyománnyá merevülő legendák azonban a történelem ítélőszéke előtt nem állják meg a helyüket. Annak bizonyítására, hogy hol született Szent Márton, nem középkori legendákra és oklevelekre van szükség, hanem hiteles ókori adatokra és régészeti leletekre. Ezek pedig kizárólag Szombathely birtokában találhatóak meg.

JEGYZETEK

1. Hist. crit. Ducum Hung. 231–6. – 2. *Czinár Mór* erről írta akadémiai székfoglalóját. *Dankó* pedig a külföldi lapoknak is megküldte dolgozatát. Ezért lettek Szent Márton külföldi életrajzírói a Sabaria Siccá-hoz fűződő hagyomány védelmezői. – 3. *Fuxboffer*, Monast. Pest. 1858. I, 23–30; *Podbradczky József*, Tudománytár, 1840. VII. 59; *Zalka János*, Religió, 1858. I, 205; *Czinár*, Ak. Ért. 1859. 516; *Pokorny Frigyes*, Szent Márton a Győr megyei Sabariában született. 1867; *Dankó József*, Magyar Sion, 1867. 881; *Erdélyi László*, A pannonhalmi főapátság tört. I. 191; *Balogh Albin*, Religió, 1913: 761; *Mibályi Ernő*, Szent István Emlékkönyv. II, 363. stb. – 4. *Fejér*, Cod. Dipl. I, 170–1. – 5. *Fuxboffer*, Monast. I, 26. – 6. Gesta Hung. 50. fejezet. – 7. *Erdélyi László*, A pannonhalmi Főapátság tört. I, 197. A továbbiakban ezt a munkát *Rt.* Rendtörténet címen idézem. – 8. *Fuxboffer*, i. m. 24. – 9. Uo. – 10. *Fuxboffer*, i. m. 25. – 11. *Schoenweisner István*, Antiquitates . . . 1791. 232. – 12. *Bitnitz Lajos*, Új Magy. Múzeum, 1859. I, 491; *Lakner Endre*, Szent Márton toursi püspök valódi születéshelyének felderítése. 1865.; *Balics Lajos*, A ker. tört. hazánk mai területén . . . 1901. 123; *Bendefy László*, Vasi Sz. 1938: 165; *Horváth T. Antal*, Acta Sav. 1944/4; *Paulovics István*, Acta Sav. 1941/1, 4. stb. – 13. De vita B. Mart. 6. – 14. Hist. Franc. lib. I, X. – 15. *Récsey Viktor*, Pannónia római község, Győr, 1899; Arch. Ért. 1897: 193. – 16. *Fejér*, Cod. Dipl. i. h. – 17. *Regnier-Rogács*, Szent Márton élete 45. – 18. *Erdélyi*, i. h. – 19. *Balics Lajos*, i. m. 250. – 20. Anjoukori Okmt. VI, 38. – 21. *Lovas Elemér*, Pannonhalmi Sz. 1937: 33. – 22. Századok, 1901: 991–1008. – 23. Turul, 1913: 100–5. – 24. Szent László kori geszta . . . 1925. 45. – 25. Magyar Anonymus. 16. – 26. *Febér Ipoly*, Győr megye és város 1874. 485. – 27. *Lakner*, i. m. 35–7. – 28. Mo. tört. földr. III, 537–562; II, 720, 29. – 29. Az adatokat *Horváth T. Antal*, Acta Sav. 4, 68–70. lapjairól vettem. – 30. *Bendefy László*, i. h. – 31. *Paulovics István*, Acta Sav. I, 10. – 32. *Paulovics*, i. m. IV, 10–1.



MERRE TART A LITURGIKUS MEGÚJULÁS?

Sok vélemény zajlott és ütközött immár negyedik éve a Zsinaton elrendelt liturgikus megújulás körül. Egy osztrák plebános nemrég kérdezte, mi lesz a liturgia reformjának vége: „Újjászületés vagy halvaszületés?” (J. E. Mayer, *Bibel u. Liturgie* 1968. 3.) Sürgetik azt, hogy a megújodásnak zsinati és bibliai megalapozásának kell lenni, ami megfelel az igazi keresztény antropológiának (J. Frisque, *Paroisse et Liturgie* 1966, 603). Ha a liturgia gyakorlata kimerülne a rituális mozzanatban, akkor a liturgia el volna választva az élettől.

Ezzel kapcsolatos a manap sokszor hangoztatott „*deszakralizáció*” követelése és problematikája. Bár félreérthető ez a kifejezés, mégis azt akarja kifejezni, hogy a formák álljanak kapcsolatban az étellel. A ma már csak magyarázattal érthető szakrális jelek és cselekmények elzárt kertjének nincsen értelme. Arra az időre gondolunk, amikor még néhány hívő jelenlétében ünnepélyes latin nyelvű istentiszteletben, hatalmas asszisztenciával celebrálták a liturgikus ténykedést. A Zsinat annyit hangsúlyozta a liturgia pasztorális célját, hogy nem lehet elmellőzni szavát: „A liturgiából Isten szól népéhez és benne Krisztus hirdeti az örömhírt”. Jogos tehát az igény, hogy a megújított liturgia a mai ember számára teljesen *érthető* legyen, mert csak így lehet „forrása és csúcspontja” a keresztény életnek (Liturgikus Konstitúció = LK 10.). Egyedül a népnyelv nem old meg mindent, rövidíteni kell; a gótikus középkor emberének annyira tetsző szakrális jeleket erősen csökkenteni kell, sőt vannak olyan formák, amelyekben már nem tudja kifejezni magát. Maguk a szövegek is túlhoszúak, bonyolultak. Van valami igazság abban a mondásban,

hogy a mise kánonja most már magyar, de majdnem olyan érthetetlen, mint a latin volt. Igaz ugyan, hogy nem lehet olyan mai nyelven elmondani az Úr szent vacsorájának asztali beszédét, mint egy díszlakoma tósztját. Hozzá kell szoktatnunk híveinket egy kissé a „szent” ambiens levegőjéhez és nyelvezetéhez, amelynek a köznapinál emelkedettebbnek kell lennie. Helyesen mondja lényegében ugyanezt Luis *Maldonado*, salamancai liturgia professzor (*Concilium* 1968, 2.).

Maldonado helyesen beszélt a liturgikus szövegkompozíciónak teremtő korszakáról. Nem szabad gondolni, hogy csak a vezető történelmi kultúrnépek körében áll fenn új keresztény liturgikus népnyelv megteremtése. Példának felhozuk egy alig ismert népnek liturgikus problémáját (I. M. Echany, *Liturgy in Gujarat*, *Notitiae* 1968, 37–40). *Gujarat* indiai állam, 16 millió ember lakja, akiknek nyelvére most lefordították az egész liturgiát. Echany helyesen állapítja meg, hogy a liturgikus nyelvnek méltónak kell lennie, azután a nyilvános olvasás vagy éneklés számára alkalmasnak és jól hangzónak. Harmadik szabálynak azt állítja, hogy a népnyelvű fordításnak hűnek kell lennie az eredeti latin liturgikus szöveghez. Az igazi hűség azonban az, ha az eredeti eszmét adjuk vissza és ez nem jelent korántsem betűszerinti hűséget, sem pedig azt, hogy az eredetinek egy különleges képes kifejezését akkor is lefordítsuk, ha az így nem érthető. Így például a gujarati nyelvben az „Isten báránya” *balvan*, melyet szanszkritből vettek át és a szó így a leölt bárányt jelenti. A fordítás tehát pontos, de mégis rossz, mert a gujarati nép vegetáriánus és leölt állatok húsával

nem táplálkozik. Régi vallásuk tiltotta ugyan ezt, de semmilyen misszionárius nem kényszerítette a kereszténységre térőket húsevésre. Sehol Indiában annyira nem irtóznak a húsevéstől, mint itt. A Gujarati liturgikus bizottság a párizsi Pastoralis Liturgia Központjának igazgatója, Père Roguet tanácsára az Isten báránya kifejezést úgy adta vissza, hogy Krisztus a „legtökéletesebb áldozat”, a megszemélyesített áldozat. Hasonlóképpen a gujarati udvariasság megkívánja, hogy a pap kezét az „Orate fratres” imádságban ne csak egyszerűen említsék, a kézhez hozzá kell tenni a *varad*, „áldást osztó” jelzőt. Krisztus keze a konzekráció szövegében már a legnagyobb tisztelet jelzőjét kapja: *basztakamalo*, azaz „lótusz-szerű” kéz. A kánon elején az Isten megszólítása a népi udvariasságnak megfelelően szintén bővül: *Karunaszagar Param Pita*, vagyis az „irgalom óceánjának atyja”.

A szavak lefordítása után következik a gondolatok alakítása, formálása. Erre találunk szép példákat az ún. missza tipica felajánlástervezetében.

A Zsinat határozatainak megvalósítása természetesen folyik a liturgia területén. Miután 1963. dec. 4-én a Zsinat jóváhagyta a Liturgikus Konstitúciót, a Szentatyá kinevezte a Konstitúció végrehajtására alakult bizottságot, azaz a Consiliumot. 1968 januárjáig *Lercaro* bíboros vezette, főtákarja és motorja *Bugnini* lazarista atya. Ötven püspök tagja van és negyven munkaközösségben több mint kétszáz liturgikus szakértő dolgozik. 1968 őszéig a Consilium tíz plenáris ülést tartott, és állandó kapcsolatot tartanak a lelkipásztorokkal és a hívekkel. Az egyes tervezeteket kipróbálásra, *ad experimentum* engedélyezik. Alapelveik: a liturgiát pasztorális szellemben, az élő tradícióhoz való hűségben, az egyes népekhez és körülményekhez való alkalmazkodásban újítani. Mindez lépcsőzetes, fokozatos megvalósításban, eleven dialógusban történik az élettel és bizonyos dialektikus forma fenntartásával.

A Consilium 1968 januárjáig a Rituskongregációval együttműködve kiadta az

1964-es és 1967-es Instrukciót, 1967-ben a *Musicam sacram* és a *Mysterium Eucharisticum* dokumentumokat. Amíg a Rituskongregáció inkább a „*sana traditio*” megőrzésének a szerepét vállalta, addig a Consilium a „*legitima progressio*”-nak adott teret. A Consilium munkáját az 1964-től kiadott *Notitiae*, havi folyóirat teszi közzé.

Lercaro bíboros eléggé váratlanul és feltűnést keltő körülmények között vált meg a Consilium vezetésétől. 1967. nov. 28-án a Consilium 9. teljes ülésének a végén még a folytatandó munka reményében búcsúzik és 1968 áprilisában már *Benno Gut* bencés kardinális áll a két fontos intézmény élén egy személyben.

A *megújulás egyes területein* nézzük, hogy miként alakulnak az egyes szertartások a „nemes egyszerűségben, áttekinthető rövidségben és fölösleges ismétlésektől mentesen alkalmazkodva a hívők felfogóképességéhez” (LK 34).

Nem véletlen, hogy a mise, az *Eukarisztia* áll a megújulás központjában, hisz valóban a liturgia lelke, szíve. Kétségkívül legtöbb a Zsinat óta az Eukarisztia ünneplése, a mise terén történt.

A szentmise mivelta és struktúrája manap markáns világossággal áll a hívő előtt: Az ige liturgiája és az eukarisztikus liturgia megkülönböztetése, a népnyelv bevezetése, a hívők bekapcsolása a liturgiába.

Az ige liturgiájának legfontosabb része az Isten igéjének, jóhírének közlése az olvasmányokban és a homiliában. A liturgikus megújulás a résztvevő hívőket az Isten szavából minél táplálóbb eleddel akarja ellátni. Amíg a végleges olvasmányrend el nem készül, addig is Róma engedélyezte a hétköznapi *perikópa-rendet*. Így készült el hazánkban is egy lelkipásztori szempontokat figyelembe vevő hétköznapi perikópa-rend, melyben egy-egy hétre egységes témát választanak ki a vasárnapi anyag bővebb kifejtésével.

Ma már készen áll a Consilium szakembereinek a végleges olvasmánytervezete is, 1967-ben megjelent: *Ordo Lectio-num pro dominicis, feriis et festis Sanc-*

torum címmel 474 oldalas könyv az egész egyházi évre. A tervezet alapvetően két olvasmánytervezetet tartalmaz: egyiket vasár- és ünnepnapokra, a másikat hétköznapi napokra. Ezt a felosztást a lelkipásztori szempontok teszik szükségessé: a hívők jelentős része csupán ekkor vesz részt a szentmisén. A kinyilatkoztatás lényeges mondanivalóját ezekre az alkalmakra úgy kellett összeválogatni, hogy egy egészet alkosson. Ez az olvasmányrendszer három évre van elosztva, tehát három évenként ismétlődik. Ezekben az olvasmányokban egy ószövetségi, egy újszövetségi és egy evangéliumi szakasz szerepel. A három évben egy-egy szinoptikus evangélista szerepel, János evangélista pedig egyes kiváltságos helyeken és kiegészítésként van bedolgozva.

A szakértők részéről 1967 végéig mintegy hétezer módosítás és javaslat érkezett be. A Consilium közzétett még egy *különleges alkalmakra* kiadott olvasmánytervezetet is (Notitiae 1968. 38): így bérmálási misére, temetésre, ökumenikus alkalmakra. *Iffjúsági* és gyermekmisékre az egyházi év ünnepeire és vasárnapjaira 104-féle, nekik érthetőbb olvasmány és evangélium van összeválogatva.

Kívánatos, hogy a papság mindennap nagyon rövid *homiliában* mélyítse el a hívekben a „szentírásnak bensőséges és élő szeretetét” (LK 24).

A szentmise másik fő része, az *eukarisztia liturgiája*, megújulásban kétségkívül túljutott a Zsinat által kitűzött kereteken. Bár, ahogy *Jungmann* professzor megjegyzi: „A Liturgikus Konstitúció alapvető kijelentéseiben már tartalmazza azt a robbanóanyagot, aminek az ezeréves kánon falai és csendje tartósan már nem állhatott ellen” (*Jungmann, Ende der Kanonstille*, in *Lit. Jahrbuch*, 1967, 4, 220. o.). – Valójában a kánon népnyelvű imádkozása a megújulás szellemében történt. Semmi sem indokolja, hogy miért maradjon éppen a szentmise központi része latinul; hogyan felelje rá a nép a végén az Amen-t, ha nem érti, mit imádkozik a pap. A kánon pedig

nemcsak átváltoztatás, hanem ima, igehirdetés, kerygma is.

A *római kánon* népnyelvre fordítása sok problémát hozott a felszínre. Nem tagadható, hogy „egyszerű szavai mögött a gondolatok gazdagsága és mélysége rejlik. Nem lehet primitívnek nevezni, sokkal inkább egyszerűnek. A kánonra is lehet vonatkoztatni, amit *Guardini* a liturgiáról mondott: hófödte vulkán, jégmezők alatt izzó láva...” (*Th. Schnitzler, Der Römische Messkanon*, in *Betrachtung, Verkündigung und Gebet*. Herder, 1968). A római kánonnal kapcsolatban az első bátor, őszinte kritikát a liturgikus megújulás egyik vezető szakértője, *C. Vagaggini* mondja ki „Il Canone della messa e la riforma liturgica, problemi e progetti” című könyvében (Torino, 1966). Feltárja gyengeségeit és fogyatékoságait éppen egy életszerű megújulás érdekében. Bár *J. Jungmann* védelmébe veszi a jelenlegi kánon, ő sem tudja letagadni azt a tényt, hogy szükség van a római kánon átdolgozására, illetve új kánonokra. Így a Consilium 1967. évi plenáris ülésén *négy kánon*ot, azaz „*Prex eucharistica*”-t tettek közé tanulmányozás és kipróbálás céljából. *Hollandiában* viszont mintegy negyven új kánon-formáról beszélnek. Ezek részben a római kánon leegyszerűsítései, részben egészen új szövegek. Talán legismertebb közöttük a több nyelvre lefordított *H. Oosterhuis SJ* által készített forma.

Az új próbálkozásokról lehetnek elütő vélemények, szó férhet a megengedhetőségükhöz is, de az bizonyos, hogy pluralitásukkal az ősi liturgikus gyakorlatra mutatnak vissza. Keleten a liturgiák nagy számú anaforával rendelkeztek. A hálaadást és az istendicsőítést kímelő, bibliai sugalmazottságú megszövegezésükkel, közvetlen megfogalmazásaikkal segíthetnek olyan eukarisztikus imák megszövegezéséhez, amelyek a szentmise leglényegesebb részét is közelebb hozzák Isten népéhez.

A szentmise megújítását elősegíti a *koncelebrációs forma* felújítása, melyben a papi testvériség és az áldozat egysége

jut kifejezésére. Az Eukarisztikus Insturukció 47. pontja előírja az egyházi előjáróknak, hogy könnyen engedjék meg, sőt mozdítsák elő a koncelebrációt, de legyen a híveknek elegendő miséjük.

A két szín alatti áldozás gyakorlata is lehetőséget nyert az eukarisztikus insturukcióban: nászmiséken, lelkigyakorlatokban áldozhatnak a hívek két szín alatt. A magyar püspöki kar is engedélyezte ennek gyakorlatát.

Ahol a közösség nagy számban járul szentáldozáshoz, felmerül a *laikusok áldoztatási jogának* a kérdése, amelyet több ország püspöki kara kérelmezett Rómától. A hívők egy részében még idegenkedés mutatkozik ez iránt.

A misereform utolsó lépése a „*missa typica*” bevezetése. Az 1967-ben bemutatott „*missa normativa*” tervezete nem váltott ki kedvező hatást a püspöki szinoduson. VI. Pál a szinodusi atyák hozzászólásait összegezte. Ennek alapján (1968. IV.) a *Consilium 10. plenáris ülésén* új elnevezéssel és átdolgozással a „*missa typica*”-t mutatták be. Felépítése a tervezet szerint a következő: A mise a bevezető és elbocsátó ritus mellett két lényeges és egymásra vonatkozó részből áll: a liturgia verbi és a liturgia Eucharisticá-ból. A bevezető ritus szabadabban alakítható: az olvasmányok száma vasárnap három, hétköznap kettő. A feljárnási rész lerövidül és elsősorban az áldozati adományok előkészítését jelenti. Az úrfelmutatás után ismét tevékenyen kapcsolódik be a nép, a lerövidített embolizmus pedig így zárul: „Mert tied az ország és a hatalom és a dicsőség mindörökkre”. Az „Íme az Isten Báránya...” fohász pedig így bővül: Boldogok a Bárány lakomájára meghívtak: Uram, nem vagyok méltó... stb. A szentmise nem lesz a mainál hosszabb, de életszerűbb lesz, különösen élményszerű és változatos a többféle eukarisztikus imával. Mindez azonban még olyan tervezet, amely komoly kipróbálásra szorul.

A kánon hangos imádkozásával felmerül az elmélyedést biztosító *csend problémája*. Az egymást követő imák,

énekek zsúfoltsága mintha akadályozná a nyugodt elmélyedés lehetőségét. Ezt a lehetőséget adja meg a csend az orációkra való felhívás után, az olvasmányok és a homília után, a felajánlás alatt, esetleg a kánon egyes részeinek a halk mondása által, végül pedig a szentáldozás után beépített *csendes bálaadásban*. Erről beszél Frings kölni érsek legújabb pástorlevelében: „A szentmise újjáalakítása nem vette el tőlünk a csendet, ugyanakkor pedig megadta a tevékeny bekapcsolódás lehetőségét. A liturgikus közösség, olyan, mint egy sok tagú kórus, amely a mennyei Atya dicsőítésére jön össze. Az egybecsengő ének nem csupán külsőség, hanem felelet Isten szeretetének felszólítására és igényére. Arról van szó és arra van szükség, istentiszteletünk ne üzemszerű, hanem átéltebb legyen” (1968. II. 11).

Szentségek és szentelmények a liturgikus megújulásban. Az érdeklődés homlokerében eddig kétségtelenül a szentmise állott. A szentségek látszat szerint, mintha háttérbe kerültek volna. A szakemberek azonban ezen a területen is serényen dolgoznak. A Római Rituale és az egyéb Collectio Rituum-ok már 1950-ben sok helyen népnyelven jelentek meg. Azonban éppen a népnyelv kifejezésre juttatta szentségi ritusaink eddigi hiányosságait. A szentségi élet mibenlétét, gazdagságát, főleg közösségi megünneplését kell kiemelni, hisz ezzel árad ki a megváltás műve az egész egyháza.

A *keresztség* terén a szakértők jelenleg az egyházba belépő felnőttek *keresztyén-avatásán* (initiatio) dolgoznak. Ez azért fontos, mert manapság nemcsak a hagyományos missziós területeken lépnek tömegesen az egyházba felnőttek, hanem a lassan „missziós területté” vált ún. katolikus országokban is, mint pl. Franciaországban és majdnem egész Latin-Amerikában. – A felnőtt keresztyén-avatás tervezetéről B. Fischer professzor számol be a Notitiae 1967. 26. számában. – A keresztelés jelenlegi szertartásába tudvalevőleg az ősi katekumenatusi intézmény összes ritusai bele vannak zsúfolva. Az új tervezet visszaállítja a katekumenatus

gyakorlatát szinte az ősi formában, és a keresztény-avatás három szentségét: kereszttség, bérmálás, eukarisztia, belső összefüggésükben és húsvéti fényükben mutatja be. A keresztény initiatio négy fokozatban megy végbe: jelentkezős a hittanulók közé, beiratkozás a legközelebbi húsvéti keresztőségre, a Szent Negyvennap alatti ritusok és végül maga a keresztelés. Ez utóbbi eszményi módon a húsvét éjszaka liturgiájában történik. Az ige liturgiája után van rövid formával a keresztvíz szentelése, a keresztelendő megkenése a katekumenek olajával, a hit megvallása (professio fidei) és maga a keresztelés alámerítéssel vagy leöntéssel. Ha áldozópap végzi a ritust, akkor a keresztőség után a krizmával megkenés egyúttal a bérmálás. A fehér ruha és a húsvéti gyertyáról meggyújtott keresztelési gyertya átadása után a „nagykorú keresztény” veszi az eukarisztiát a tovább folytatódó misében. Ebben az új ritusban a keresztény élet lényege vonzóan, a húsvéti misztériumba ágyazva és a maga elkötelezettségét igénylő voltában jelenik meg. – A *gyermekkeresztőség*, ami a legújabb időkben ismét vitatott téma lett, mint a keresztény initiatio másodlagos formája, csak ezután kerül kidolgozásra.

A *bérmálás* liturgiájának tervezete mind a misében, mind pedig a misén kívüli bérmálásra van kidolgozva. A bérmálást előkészítő imák a mostaninál egyszerűbbek és áttekinthetőbbek. A bérmálásnak formája is megváltozik: „N. N. fogadd a Szentlélek ajándékának a jelét”. – Ha sok a bérmálkozó, a segédkező papság is végezheti a megkenést, azaz bérmálhat.

A Consilium 10. ülése foglalkozott 1968 áprilisában a *bűnbocsánat* szentségének a ritusával. A meglehetősen sablonos és individualista jelleget felvett „gyónás” emberibb és közösségibb jellegű lesz. Mindkább a lényeges elem nyereséget nyújt benne: a *bűnbánatra nevelés*. – A gyónás egyéni formája továbbra is megmarad, de bizonyos átalakítással. A tervezetben sok érdekes részlet van. Például nincs szó kifejezetten *gyóntatószék-*

ről, csak a gyónás részére *kijelölt helyről*, ahol a gyónó *leül vagy letérdel*. A feloldozás szavai alatt a gyóntató kezét a térdelő, vagy meghajló gyónó fölé terjeszti és a feloldozást *bárom forma* közül választhatja. A jelenlegi forma nem szerepel. A három közül az egyik: „A mi Urunk Jézus Krisztus, aki magát értünk áldozatul ajánlotta fel az Atyának és aki megadta egyházának a bűnbocsánat hatalmát, oldozzon fel téged a Szentlélek kegyelmével és egyházában adja meg neked a teljes békét”. – Jelentős újítás az ún. *általános feloldozás*. Amennyiben a gyóntató pap a gyónók nagy száma vagy az idő sürgetése miatt nem tud nyugodtan és kielégítően egyénileg mindenkit meggyóntatni, közös bűnbánati áhítat keretében adhat általános feloldozást. Ebben van ima, ének, olvasmány, homília és bűnbánatra indítás. A pap ezután általános feloldozást ad, de figyelmezteti a híveket, hogy akiknek súlyos bűnük van – bár most feloldozást nyertek és áldozhatnak –, azoknak súlyos bűnciket legközelebbi egyéni gyónásukban meg kell majd említeni. Az új tervezetek örvendetesen hozzásegíthetnek, hogy a bűnbocsánat szentségének ünneplése (a szöveg itt is „celebratio sacramenti”-ről beszél) újra elményszerű és közösségi aktus legyen az egyház liturgiájában.

A *papi rend új ritusa* már 1966-ban ad experimentum nyilvánosságra került. Az átdolgozás célja itt is az volt, hogy hívek közösségében tartsák meg a szenteléseket. Ezért ebben a később életbe lépő rubrikában ezt az előírást találjuk: „A papszentelés történjék a híveknek lehető legnagyobb részvételével... Vasárnapon kell lennie vagy más ünnepnapon” (n. 34).

A mise Credó-ja után kezdődik a papszentelés. A misében a Kyrie elmarad, mert a papszentelés során úgy is mondják a Mindenszentek litániáját. A püspök allokuciót mond, amely jelentősen közvetlenebb a régi Pontificale szövegénél. A minta-forma nem kötelező, a rubrika szerint a normális eljárás, hogy szabadon és élő szóval mondja a püspök. A *minta szöveg* szerint így kezdő-

dik: „Ezek a testvéreink – akik gyermekeitek, rokonaitok, jóbarátaitok – nonsokára az áldozópapi rendbe lépnek elő...” – Azután a szentelendőket szólítja meg a püspök: „Az Isten igéjét, szeretett fiaim, mindenkinek osszátok ki, ti is örömmel vettétek... emellett hivatások az is, hogy Krisztusban megszentelitek az embereket”. – Új az egész ritusban, hogy a püspök a szentelendőkhöz kérdéseket intéz, ez az ún. *examinatio*: „Akarjátok-e fáradhatatlanul a Szentlélek segítségével a papi hivatalotokat, mint az ő becsületes munkatársai, betölteni?” A kérdésekre mindnyájan felelik: „Akarom!” Hasonló kérdést tesz fel a püspök Krisztus misztériumairól; újabb kérdés az evangélium hirdetésének igazhitűségére vonatkozik; a negyedik azt kérdi, hogy a pap hajlandó-e életét egészen Isten tiszteletére szentelni. – A *büségeskü* következik ezután a szokásos módon. – A szentelendők azután arcrabornak és a nép elimádkozza értük a *Mindenszentek litániáját*. A szentség kiszolgáltatása következik. A püspök elé járul külön-külön minden szentelendő, ő mindkét kezét fejükre teszi; ugyancsak hasonló módon járulnak a presbyterek elé is. A *szentelés ősi szövege* ugyanaz, mint a VI. századtól kezdve szokásos, csak prefáció formáját törölték el. – Immár áldozó papok, és ezért a jelenlevő presbyterek felöltöztetik őket a papi *liturgikus rubákba*. – Az új papok tenyerét ezután a püspök *szent krizmával* megkeni, mondván, hogy méltók legyenek az áldozat felajánlására. Miután ez megtörtént, a püspök minden egyes papnak kezébe adja a misében használandó *kelyhet és paténát*, borral és ostyával és azt fejezi ki, ami már megtörtént: „Fogadd a szent nép följánlását, amelyet bemutatnak az Istennek”. Ezután valamennyien a *békecsókot* kapják és következik a *koncelebrációs mise*.

A *püspökszentelésnek* is megvan a leegyszerűsített és allegorikus vonásaitól megtisztított formája. Római engedéllyel ezt is gyakorolják már, például *Anton Hänggi*, liturgia-professzor és vezető szakértő püspökkészentelése Solothurn-

ban 1968. február 11-én ezzel a ritussal történt (Gottesdienst 1968, 30–31).

Ha most az *egyházi évre* vetjük tekintetünket, a megújulás a periferikusról ismét a központira, a lényegesre irányítja a figyelmet. Nem véletlen, hogy a húsvét – vasárnap – Eukarisztia gondolat van a Liturgikus Konstitúcióban is kiemelve. Az egyház életének első idejében az egyházi év sima felületű tengerhez volt hasonló, egyetlen kimagasló ünneppel, a húsvéttal és az eukarisztia ünneplésével megült vasárnap, a kis húsvét. A IV–V. század folyamán bukkannak elő szigetekként bizonyos hittitkok, melyeknek szervezett ünneplését ma liturgikus évnék nevezzük. A középkor végére a liturgiában felduzzadtak az ünnepek, nemegyszer ugyanazt a titkot más és más megfogalmazásban is hozták; a szentek ünneplése olyan méretűvé vált, hogy az fenyegetni látszott a Krisztus-misztériumot. Szükség volt egy bizonyos, egészséges értelemben vett deszakralizációra, az ünnepek csökkentésével, illetve egyes területekre szorításával. A már ismerttetett Ordo Lectionum-ból megtudhatjuk, hogy a Hetvened, Hatvanad, Ötvened vasárnap megszűnik: Epifániától Quadragesimáig ún. évközi idő lesz, akárcsak Pünkösöd után. A Nagyböjt csak az I. vasárnap, a „Caput Quadragesimae”-vel kezdődik és a terv szerint a Hamvazószerda megszűnik. Ilyen változások vannak máig: megszűnik a „Fekete vasárnap”, mint Dom. I. Passionis, a Virágvasárnap viseli ezt a címet. A liturgikus év az Ordo Lectionum szerint vasár- és ünnepnapokon ószövetségi olvasmányt is nyújt. A hároméves ciklussal valóban „dítior mensa”, gazdagabban terített asztal áll készen az Isten igéjéből (LK. 51). A fő ünnepeken a téma azonos marad, de három éven át más és más evangélistától halljuk ugyanazt az eseményt. Pünkösöd után az utolsó vasárnap lesz a Krisztus király vasárnapja.

A *Nagyböjt* 1956-ban megújított liturgiája – a Zsinat előtti liturgikus megújulás talán legjelentősebb mozzanata – további reformra szorul. 1955-ben ugyan kiváló szakemberek dolgozták ki jó tör-

téneti érzékkel, a Zsinat utáni szemlélet azonban a szertartásokban túlsúlyosított, hosszú terjedelmet talál, valamint a nép bekapcsolásának kevés lehetőségét. A Consilium 10. plenáris ülésén az 1968 áprilisában előterjesztett tervezet rövidebb és áttekinthetőbb liturgiát javasol. A legtöbb változás húsvét vigíliájának liturgiájában várható. Felépítése lesz: 1. ünnepi bevezetés tüzszenteléssel, 2. bevonulás a húsvéti gyertyával és a „Praeconium Paschale” (rövidebb megfogalmazása is lesz), 3. a liturgia verbi hat olvasmányt hoz, de abból csak kettő lesz kötelező, 4. a keresztségi liturgia rövidített keresztségel, keresztséssel és bérmálással lesz egybekötve; végül folytatódik a liturgia eucharistiae az offeroriummal. A keresztségnek itt természetesen csak a lényeges része történik, a többit megelőzően végzik el; a tervezet szerint az áldozópap mindjárt bérmálhat is. – Így a Nagyhéten a keresztség, az eucharisztia és a húsvét kapcsolata nyilvánvaló lesz; a húsvéti liturgia ráébreszti a híveket arra, hogy itt mindjárt az egész liturgia szívével állunk szemben, s hogy Krisztus húsvéti misztériumának a keresztségben lettünk részeseivé.

A *papi zsolozsma* a liturgikus megújulás nehéz diója. A. G. Martimort-nak, a kiváló francia liturgikus szakembernek az irányítása alatt nyolc szakbizottság dolgozik a megújításán. A cél az, hogy a zsolozsma a mai viszonyok között élő papságnak lelki táplálékul is szolgáljon, beosztása életkörülményeihez alkalmazkodjék. Egy másik fontos szempont: az ősi gyakorlathoz híven, az Isten népe is lehessen a zsolozsma imádkozója, ami elsősorban a hivatalos reggeli és esti ima, a Laudes és Vesperae esetében jön számításba.

A Consilium üléseinek beszámolóiból azt látjuk, hogy a zsolozsma megújítása sok és bonyolult kérdés megoldását igényli, ilyen például a zsolnároké. Még nem látszik véglegesnek, hogy a két-hetes vagy a négyhetes ciklust fogadják-e el. A XII. Pius által lefordított zsolnárok átdolgozása folyamatban van. A végzett munka alaposságára utal a Consilium 7.

munkacsoportja szerkesztésében megjelent, ad experimentum kiadott *himnuszgyűjtemény: Hymni instaurandi Breviarii romani* (Vatikán 1968. 328. o.). – A LK által kitűzött célt igyekszik megvalósítani. A jelenleg használt himnusokat visszaállítja eredeti formájukba. Közismert ugyanis a VIII. Orbán pápa idején véghezvitt purista-humanista átjavítás, mely sokat elvett az ősi himnusok erejéből. (Ismert adagium: Kitűnő latinság, de oda a jámborság!) Ez az átdolgozás megszünteti mindazt, ami a görög-római mitológia beszüremkedése a himnusokba. Így kiamaradnak az ilyen nevek: Olympos, Styx, Avernus, Numen stb., illetőleg olyan kifejezések, amelyek nem egyeztethetők össze a keresztény lelkiséggel. Az eddigi állaghoz újakat is vesz hozzá. Így ez a tervezet, mely tudományos módszerrel ismerteti a végzett munka szempontjait, 296 zsolozsmahimnuszt tartalmaz. Mindezek a Consilium engedélyével már imádkozhatók és a készítőik várják a hozzászólásokat (Notitiae 1968. 39.).

Nem mehetünk el szó nélkül még a liturgikus megújulást általában érintő kérdés, nem könnyű probléma: az *egyházi ének és zene* mellett. A népnyelvű liturgiával mintha egyszerre kicsúszott volna a talaj a klasszikus liturgia repertoárjával rendelkező kórusok lába alól. Az elvileg még mindig hivatalosan első helyen álló gregorián ének is mindinkább rezervátumokra húzódik vissza. Szinte világszerte érezhető a hagyományos egyházzenei irányzat és a liturgikus megújulás szakemberei közötti feszültség. Ennek egyik bizonyossága az 1967 márciusában megjelent Musicam Sacram Instrukció, melyet a Consilium már a Zsinat végére elkészített. A Rituskongregáció tagjainak sikerült mintegy két évig elodáznia, illetve szövegét közben megváltoztatni. (H. Rennings, Die Instruktion über Gesang und Musik im Gottesdienst vom Jahre 1967. – LJB 1967. 3.) – Így érthetőek meg bizonyos egyenetlenségek és következetlenségek ebben a pozitív beállított és eligazító összefoglalásban (Ismeretese Teológia 1957. 1.). Az Instrukció-

nak csupán egyik legjelentősebb gyakorlati eredményére utalunk: az eddig hivatalos Proprium énekek – kivéve az interlekcionáris énekeket – helyettesíthetők a misében megfelelő népénekekkel, a püspöki kar engedélyével.

Az Instrukció után hamarosan forgalomba került a már régóta meghirdetett *Graduale Simplex*; ez hasonló okok miatt szintén évek óta váratott magára. Ennek a leegyszerűsített dallamú gregoriángyűjteménynek elsősorban az lett volna a szerepe, hogy kisebb templomokban segítse a gregorián ének fennmaradását egyszerűbb dallamformákkal. Ezzel a célkitűzéssel a megkésett megjelenés miatt alig számolhat már, sőt nyugodtan elmondhatjuk, hogy 40–50 évvel korábban lett volna igazán jelentősége. A *Graduale népnyelvű fordítását engedélyező utólagos rendelkezés* azonban annyiban nem jelentéktelen, hogy a Gradualeban található a Római Misekönyvtől elűtő Propriumszövegek is, általában reszponzoriális feldolgozásban; ennél és hasonló összeállításoknál a nép bekapcsolása igen termékeny lehet. A *Graduale simplex* tehát új lehetőségeket nyújt a mise változó énekeinek alkalmazásában.

A zenével kapcsolatosan említést érdemel még a Zsinat után létesülő „*Universa laus*” elnevezésű egyházzenei társulás, amely a liturgikus megújulásban új utakat keres az egyházzeneben. Körükbe tartoznak az egyházzenei megújulás olyan közismert egyéniségei, mint például a zsoldárdallamairól híres *J. Gélineau*. Az egyházzene peremén mozognak az egyelőre még inkább a kezdeményezés stádiumában mozgó jazz, illetve beat misék. Ezek a mai ifjúság azon igényeit juttatják kifejezésre, hogy a liturgiába a hozzájuk közelálló zenei alkotásokkal kapcsolódjanak be. A Szentszék nem zárkózik el az ilyen kísérletek elől sem; Rómában a S. Alessio templomban folyó beat misékről lehet olvasni. Nálunk a Mátyás-templomban a többször bemutatott húsvéti beat mise keltett élénk és jobbára pozitív visszhangot.

Visszhang a liturgikus megújulás eddigi eseményeire. Természetesen nehéz

felmérni a liturgikus megújulás eddigi eredményeit, hisz még a kellő távlatok hiányoznak hozzá. Nagy általánosságban mégis azt lehet mondani, hogy a hívek jelentős része örömmel és készséges hozzáállással fogadta azokat. Ez kitűnik a *Notitiae* havi értesítőben közölt válaszokból, amelyeket a Consilium kapott az 1966-ban a püspöki karokhoz kibocsátott kérdőívekre. Eszerint pozitívumként megállapítható: a keresztények közösségi érzésének elmélyülése; előbb közösségek kialakulása, az egyetemes egyházzal való kapcsolat elmélyülése; tudatosabb nevelődés az eukarisztia ünneplésében való részvételre (*Notitiae* 1967. 35).

A Világiak Apostolságának 1967-es nemzetközi kongresszusa szintén a liturgikus reformok további fejlesztése mellett foglalt állást. Az sem titkolható azonban, hogy kiéleződött a feszültség a tradíciót védők és a haladók között. A tradícionista listák, akik elsősorban a latin nyelvért és a régi megszentelt formákért szállnak síkra, egymásra találnak a kicsiny, de hangadó „*Una voce*” tömörülésben, mely elsősorban akadémikusokat foglal magában. (H. B. Meyer, „*Una voce*” – „*nunc et semper*” *Bibel und Liturgie*, 1967. 5.)

A másik csoport éppen a megújulás jelenlegi menetével és megoldásaival elégedetlen. Ilyenek főleg Hollandiában és más nyugati közösségekben lelhetők fel. Ezeknek nem szabad feledni azt, hogy pillanatnyilag *átmeneti stádiumban* van az egész liturgia: már nem régi és még nem új. Sokszor még az új formák mögött hiányzik az új szellem. Ezt csak tudatos és türelmes neveléssel lehet a hívekben és a papságban egyaránt kialakítani.

Merre tart a liturgikus megújulás? – Amerre a liturgia célja mutatja: Jézus Krisztusban az Isten fokozott dicsőítése és az emberek megszentelése felé. A liturgikus megújulás nem öncélú valami. Mivel a liturgia az egyház legmagasabbrendű tevékenysége, ezért intenzívebbé tétele az egyházi életnek magának is intenzitásában való növekedést jelent. A *liturgikus megújulás* célja az *egyház* meg-

újulása a liturgia által, amint *H. Volk* mainzi püspök írja (*Theol. Grundlagen der Liturgie*, 1966. 117). A liturgikus megújulás nemcsak és nem is elsősorban a ritusok megváltoztatását jelenti, hanem az *ember bevonását a liturgiába* és reformját a liturgia által. Ezért helytelen dolog a liturgikus formák és szertartások megújításától rögtön az emberek megváltoztatását várni. Mindezek a reformok azonban üdvösen elősegítik a belső bekapcsolódás hatékonyságát és így egész keresztény életünk reformját.

Max Thurian-nak, a taizéi protestáns szerzeti közösség teológusának szavaival zárhatjuk áttekintésünket: „A liturgia a keresztények számára – sokkal inkább,

mint valaha – létezésük lényeges eleme és szükséges formája. Az egész liturgikus élet közösség Krisztus akaratával és megváltói művének megvalósulása: tevékeny közösség a megfeszített és föltámadt Krisztussal a Szentlélek bensőséges örmében. A liturgikus élet a Fiú imája az Atyához, testében az egyházban a Szentlélek által. Az egyház térségében megisméltése az isteni személyek egymással való kimondhatatlan kapcsolatának. A liturgia bevonja az egyházat a Szentháromság misztériumába”. (*Aktion und Kontemplation*. Gütersloh 1963. 97. o.)

S. R.

(Lezárva: 1968. jún. 15.)

A női hivatásról

A kegyelmi élet feltételezi a természetes életet. A nő testi-lelki felépítése a természetes anyaság feladatához idomult; az utódok létrehozását a házasság szentsége megszenteli és bevonja magának az Egyháznak az életáramába. De a nő részvétele az Egyház természetfölötti anyaságában tovább megy ennél. Arra hivatott, hogy együttműködjék gyermekei kegyelmi életének ébresztésében és táplálásában. Így tehát az Egyház természetfölötti anyaságának követlen eszközévé válik, ő maga is részt nyer ebben a természetfölötti anyaságban. A házasság szentsége a házastársakat elsősorban arra hívja meg, hogy a kegyelmi életben kölcsönösen segítsék egymást. Ezen túlmenően a ház asszonyának feladata az, hogy mindenkire kiterjessze anyai gondoskodását, aki oltalma alatt él. A hitélet ébresztése és segítése a lelkekben, ahol erre csak lehetőség nyílik, végül is minden keresztény feladata. De a nő különösképpen hivatott erre, az Úrhoz való neki szánt különleges kapcsolat következtében.

Edith Stein, Die Frau in Ehe und Beruf c. könyvéből (Wien, 1963. Herder-Bücherei 129.).

MEDITÁCIÓ

RADÓ POLIKÁRP

KRISZTUS JELENLÉTEI

Ősz volt, midőn Jézus Galileában belekezdett nehéz missziójába. A szinoptikusok közlik parabola-sorozataikban az Isten országáról mondott beszédeket. Egy ízben Jézus a csónakban ült, vele a tizenkettő. Egy pihenő alkalmával megkérdezték őt a tanítványok, miért szól példabeszédekben. „Miért szólsz hozzájuk példabeszédekben?” – Jézus pedig így válaszolt nekik: „Előttetek föltárom Isten országának titkát, a kívül állóknak azonban minden csak példabeszédekben szól... Nektek jutott, hogy megértsétek a mennyek országának titkait” [1]. A titok (*mysterion*) egyszer fordul elő az evangéliumokban éppen ennél a beszélgetésnél, a szentpáli levelekben 21-szer, az Apokalipszisben hatszor. A görög szó héber eredetije „*sod malkut basámáim*” vagy „*báelóhim*”. Sod titkos dolgot, tárgyalást, gyülekezetet jelent, egy szóval titkot.

Tehát: *Isten országa titokzatos* valami, titok. „Megadják” az embernek, ajándékba kapják azok, akik Jézussal együtt voltak a csónakban. A tanítványok, bizalmas barátai ismerik meg ezt a titkot. Ez a *mysterion* az idők folyásán közbe-közbe elhomályosult, elfelejtették. A II. Vatikánum újra erőteljesen mutatott Krisztus misztériumára, amely mindig jelen van és működik bennünk [2], elsősorban a liturgia megünneplésénél.

Krisztus jelenlétének ténye

Tulajdonképpen csodálatos, hogy ez a gondolat, Krisztus titokzatos jelenléte, az első keresztényekben mennyire eleven volt. Példa rá *Ignatios*, Antiokia († 107) püspöke, aki életét adta Mesteréért. Hét levelet hagyott ránk, szikrázó élet izzik bennük, mindenütt fölbukkanik a Krisztus-jelenlét valósága. Első őseinknél ez a Krisztus-misztika teljesen magától értetődő valami volt. Amint Pál többször mondja: „*Einai en Christo*” – Krisztusban létezni, ugyanúgy írja szent Ignatios az efezusi hívőknek: „Test és lélek szerint Jézus Krisztusban maradjatok!” [3]. Nyugodjanak meg, nem üres dicsekvés gögje mondatja velük, hanem valóság, hogy „Krisztus lakik tibenetek” [4]. Ez a Krisztussal való egyé-levés oly valóság, hogy egyenesen kimondja nekik: „A hitben mintegy szegekkel vagytok rászegezve test és lélek szerint Krisztus keresztjére” [5]. Krisztust „a mi elválaszthatatlan életünknek” mondja [6], és ezen az alapon figyelmezteti a Magnesia-belieket: „Maradjatok egységben Krisztus testével és lelkével: ő a mi örök életünk” [7].

Ez a Krisztusban való élet az Üdvözítő birtoklása, tulajdonba vétele, ezért írja előre a rómaiaknak, ahol a vértanúhalál várja őt: „Semmi látható vagy láthatatlan dolog lelkemet el ne ragadja, hogy Jézus Krisztust bírhassem” [8]. Ugyanebben a levélben a tulajdonba vételnek legszebb formájára mutat rá, az eukarisztia ünneplésére: „Az Isten kenyerét akarom, ez pedig a teste Jézus Krisztusnak, aki Dávid magvából származik és italul az ő vérének akarom: ez a halhatatlan szeretet” [9].

Ezt a *tulajdonba vételt antilogiákkal* fejezi ki, pl. a fiatal püspökhöz, *Polykarposhoz* írt levelében: „Légy igyekvőbb, mint vagy. Vedd latra az időket. És várd azt,

aki idő fölött van, az időtlent és láthatatlant, aki értünk láthatóvá lett, az érinthetlent és szenvedni nem tudót, aki értünk szenvedett, aki mindenhogy értünk viselte el a bajt" [10]. Mindig újabb *analogiákkal* fejezi ki Ignatios a birtokba vétel örömét. Az ő szemében Krisztus: a *kertész*, a Filadelfia-beliek „tartózkodjanak a mérges füvektől, melyeket nem Jézus Krisztus gondoz, mivel nem az Atyának veteménye" [11]. – Krisztus *orvosunk* „a test és lélek számára, Ő a testbe szállott Isten, ki Máriából és az Istenből született" [12]. – Krisztus a mi *templomunk*, mindnyájan egyesüljünk az *egy* Jézus Krisztusban, mint az Isten *egy* templomában [13]. – Krisztus az *Atya ajtaja*, „egyedül ő ismeri az Isten titkait, ezért az Atyának kapuja" [14]. – Krisztus mindezen kívül Ignatios számára *levéltár* is: „Az én okirattárom maga Jézus Krisztus, hamisítatlan bizonyítványom az ő keresztye, halála, föltámadása és az általa vett hit" [15].

Krisztus birtoklásának valósága olyan idős, mint maga az evangélium, az *ős-teológusnak*, *Pálnak* megélésében. Fél évszázada annak, hogy ezt a valóságot újra aktuálissá tették. Az első világháború kellős közepén, 1917-ben, Párizsban egy jelentéktelennek látszó könyv jelent meg: *Columba Marmion* tollából, aki az egész lelkiéletet a Krisztusba-élésre alapozta [16]. A könyvnek rohamos elterjedése mérföldkő a kereszténység eredeti igazságához való visszatérés útján, Krisztus az ősmintaképe, egyetlen forrása életünknek [17]. – Ez a könyv valóban nagy fölfedezést indított el, de a Krisztus-misztika fölfedezésének gyökerei a múlt századba nyúlnak vissza. Németországban *Scheeben*, Angliában *W. Faber* és *J. Newman*, Franciaországban *Mgr. Gay*, Magyarországon talán *Probászka* püspök. Teljesen ugyanebben az értelemben dolgozott a húszas évektől kezdve, a Krisztus-misztérium legnagyobb kutatója, *Odo Casel* és a gyakorlatibb, de egyazon jelentőséggel bíró *Pius Parsch*, mind a kettő Krisztus jelenlétét hangsúlyozta, főképpen a liturgiában.

Így jutottunk el a modern Krisztocentrizmushoz, a Krisztus-központúsághoz. Ez a szó megfelelőbbnek látszik és maibbnak a Krisztus-misztika helyett. *Odo Casel* fogalmazásában a „misztériumos jelenlét" (*Mysteriengegenwart*) lett a jelszó a mai Krisztus-központúságban. Ez a mozgalom az individualista vallásosság oldaláról támadásokban részesült. A volt Szent Officium egy-két monitumot is adott ki, a *II. Vatikáni Zsinat* ellenben szinte kanonizálta, helyesebben megmagyarázta, továbbfejlesztette és teológiailag kifogástalanul megalapozta. Most már a lekipásztorok kötelességévé lett, amint egy pápai megnyilatkozás 1965-ben hangsúlyozta: „A hívők részesüljenek Krisztus jelenlétének különböző módjaira nézve oktatásban, elsősorban a liturgia megünneplésében" [18]. A cél az, hogy a hívők az eukarisztikus titoknak mélyebb és bensőségesebb ismeretére jussanak.

Krisztus jelenléte Isten igéjében

Az egyház erről a tényről a következőket jelenti ki: „Krisztus egyházában jelen van azon a módon is, amikor az Isten igéjét hidedik, mégpedig Krisztus nevében és az ő tekintélyével" [19]. A másik kijelentés elmélyíti ezt: „Krisztus jelen van az ő szavában, amennyiben ő beszél, amikor a gyülekezetben a szent írásokat olvassák" [20]. Ezért az egyház azt akarja, hogy az ige-istentisztelet (igeszolgálat) legyen az „Isten igéjének szent ünneplése, szolgálata" [21]. Bámulatos, mennyi minden történt itt a liturgikus megújulás megkezdése óta, négy év alatt. *J. A. Jungmann* nagyon szépen összefoglalta az erre vonatkozó gondolatokat [22].

A *lekipásztori gyakorlatban* rá kell mutatnunk egy visszaélésre, amely az eszmei túlzás eredménye. Német egyházmegyékben itt-ott felütötte fejét az a vélekedés, hogy mivel Krisztus igéjében is jelen van, az Isten igéjének hallgatása után már fölösleges az eukarisztikus vétel, a szentáldozás. Lehetett találkozni olyan pappal, aki

nem volt hajlandó este tartott mise nélküli ige-istentisztelet után a hívőket megáldoztatni azzal a megokolással, hogy úgyis részesültek már Krisztusban. A valóság ezzel szemben az, hogy akkor nem lehetne az eukarisztia ünneplésében az Isten igéjét sem hirdetni, ami nyilvánvalóan abszurdum. Az egyház legújabb kinyilvánítása szerint a kérdés el van döntve: „A mise megünneplésében az ige-istentisztelet megelőzi azt, bensőséges kapcsolat van az ige hirdetése és meghallgatása és az eukarisztikus misztérium között”. Ugyanebben a megnyilatkozásban beszél az egyház a két asztalról. Mind a kettőről ugyanazt nyeri el. A Zsinat a kinyilatkoztatásról szóló konstitúciójában ezeket mondja: „A szent liturgiában az egyház nem szűnik meg az Isten igéjének, valamint Krisztus testének asztaláról az élet kenyerét nyújtani a hívőknek” [23].

Nagyon fontos dolog az Isten igéjének vételénél az, hogy „a hívek *megismerjék* belőle az *Isten csodálatos* tetteit, amelyek a húsvéti misztériumban érik el tetőpontjukat. Ennek a misztériumnak az emlékezetét szakramentális módon ünneplik a misében” – mondja az eukarisztikus instrukció, ugyanabban az összefüggésben. Az Isten igéje folyamatosan mondja el nekünk a húsvéti misztériumot: Krisztusnak szenvednie kellett és meghalnia és így bemenni dicsőségbe. Szenvedés és megdicsőülés vár miránk is, tanítványaira: és mindezt halljuk és megéljük szakramentális módon, egyidejűleg az igében és az Isten asztalánál. Nincs tehát semmiképpen vagylagos választás, hanem amint az instrukció megállapítja: „Ekként táplálkozik az egyház az élet kenyerével mind az isteni igének, mind Krisztus testének asztaláról” [24].

Krisztus azonban nemcsak a szentírási olvasmányokban jelenik meg, amint azt egyes liturgikus szerzők helyesen szövegátdolgozták (úgy mint A. M. Roguet, J. Gelineau). Isten igéje a *hirdetett ige is: a kérygma*. Amikor a biblia szentenciáit kifejtik és magyarázzák, éppúgy jelen van Krisztus, mint amikor fölolvassák azokat. Ezt eddig nem eléggé hangsúlyozták. A *Mediator Dei* (1947) beszélt ugyan Krisztus jelenlétéről a liturgiában, de az Isten igéjét nem vette bele.

Gelineau aláhúzza a *homilia* jelentőségét, melynek anyagát az illető mise szövegéből kell venni. A szentírási olvasmányok, az orációk, énekrészek legyenek a kifejtés tárgyai. A mód lehet *kérygma* a szó eredeti értelmében, ha nem hívőknek és a katekumeneknek szólunk. A *katekézis* a hívek oktatása. Célja az, hogy az Istentől kinyilatkoztatott igazságokat adja tovább. A *homilia* voltaképpen nem ehhez a két fajtához tartozik, hanem feltételezi ezeket. A *homilia* a szentírási szöveg magyarázata is lehet, de lehet a liturgia magyarázata is (mise, szakramentumok, ritusok), ez a *misztagógikus* (titokba avató) *homilia*, a szent titkokba vezet be. Gelineau megjegyzi, hogy a *homilia* elsősorban *társas együttlételet jelent*, beszélgetést, így beszélgetett Jézus föltámadása után tanítványaival és apostolaival is (Lk 24, 14). Az Isten igéjében jelenlévő Krisztus nem akar trónon ülni közöttünk, hanem családja körében szeretettel időzik.

Krisztus jelenléte a liturgiában

Magától értetődő, hogy liturgián nem szertartások rendszerét értjük, hanem amint az egyház kijelenti: „A liturgiában, leginkább az eukarisztia isteni áldozatában *megváltásunk műve folytatódik*” [25]. A megváltást az Úr a szenvedés és a feltámadás, valamint a mennybemenetel által hajtotta végre, a mi megváltásunk műve pedig a liturgia által megy végbe és folytatódik a világ végezetéig. Az egyház kijelenti: „Hogy ezt a nagy művet (a megváltását) megvalósíthassa, Krisztus egyházában *mindig jelen van*, különösen a *liturgikus cselekményekben*” [26].

Az Úr jelenléte megvan akkor, amikor az egyház könyörög és énekel, mert hiszen ő maga ígérte: „Ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok

közöttük” [27]. Erre idézhetjük Szent Ágoston szép szavát: „Krisztus imádkozik *mi értünk*, imádkozik *mi velünk*, imádkozik *mi bennünk* és imáadásban részesül *mi általunk*” [28]. Mindez nemcsak az officiumra és a zsolozsmára vonatkozik, áll ez „laikus közösségek” gyülekezeteire, amelyeknek imádsága a Zsinat óta szintén liturgikus imádságnak számít. Ide tartoznak természetesen a népi ájtatosságok (*pia exercitia*), végeredményben minden közösen végzett imádság. Akkor, mikor Jézus már készült arra, hogy látható jelenlétét megvonja tanítványaitól, megígérte nekik bár láthatatlan, mégis reális jelenlétét. *Reginald Bernard* mondja a jelenlétnek erről a módjáról, hogy olyan mindenüttvaló jelenlétet tulajdonít magának, amely azonos fokon áll mindenhatóságával: „Veletek vagyok mindennap...” Azután kifejti *Reginald Bernard*: „Ha Jézus így beszélt, akkor nemcsak azt érti, hogy mint Isten jelen van. Ezzel semmi újat nem mond. Jézus ugyanis nem csupán ezen a módon van jelen, hanem emberi tulajdonságaival együtt. Nem veti le ugyanis emberi tulajdonságait, hanem fölemeli azokat a hatalom és jelenlét legmagasabb fokára” [29].

Ez azonban nem jelent mindenütt jelenvalóságot (*ubiquitas*), mert lélekből és testből áll és ezért valahol lennie kell és nem lehet mindenütt. De – ahogyan *R. Bernard* kifejti – amellyel Krisztus emberi szubsztanciája nem rendelkezik, pótlást nyer emberi tudása és emberi tehetsége révén. Jézus emberi intelligenciája ezért mindenkinél magasabb fokú és ezen alapul ez a fajta különleges jelenlét.

Krisztus a liturgiában jelen van azután a *szakramentumokban*, amint a Liturgikus Konstitúció mondja: „ahol valaki keresztel, Krisztus maga keresztel” [30]. *Odo Casel* erre vonatkozóan *Szent Ambrusnak* egy szövegét idézte: „Hidd, hogy ott van az Úr Jézus, akit a papok hívtak, ahol misztériumai vannak, ott jelenlétét is megadja. Működésében hiszel és nem hinnél jelenlétében? Honnan eredne a működés, ha azt nem előzte volna meg a jelenléte?” [31] Ez a jelenlét azonban nyilvánvalóan azonos a fentebb vázolttal. Jézus, mint Isten működik és nem helyes, ha azt gondolnók, hogy ez a jelenlét *csak virtuális*, azaz isteni mindenhatóságánál fogva létrehozott. A *Mysterium fidei* körlevél azt mondja, a jelenlét *reális*, hiszen reális eredményt hoz létre, de *nem szubsztanciális*, azaz Jézus emberi természete nem vesz benne részt [32]. A valós eredmény viszont megvan, mert az ember a keresztség által újjászületik és a többi szentség is hasonló reális módon működik.

A legnagyobb a csúcs-szentség: az eukarisztia misztériuma. Ahogyan az egyház mondja: „már az eddigi jelenlétek is csodálattal töltik el az ember szellemét és előtérbe állítják az egyház misztériumának szemléletét. Van azonban más fajta mód, amellyel Krisztus jelen van egyházában és ez az eukarisztia szentsége, mert ez a szakramentum magát Krisztust tartalmazza, ezért a lelki élet beteljesedése és a szakramentumoknak célja” [33].

Az említett körlevél éppen ezért helyteleníti az eltérő nézeteket, például azt a felfogást, hogy a „*pneumatikus*” Krisztus mindenütt jelen van. Ez a felfogás, melyet már *Luther* vallott, újabban lábra kapott. *Teilhard de Chardin* is meg volt győződve ennek a nézetnek az igazságáról. Az Egyesült Államok legrégebb liturgikus folyóirata is lándzsát tört Krisztus mindenütt jelenlétéje mellett és ezzel azt a látszatot kelti, mintha Jézus eukarisztikus jelenléte így igazolható lenne [34]. Ez azonban nekünk elégtelennek tűnik a transzsubstantiatio értelmezésére.

Az eukarisztikus jelenlét *együttműködés* is: Krisztus együttműködik velünk. Nekünk azonban tudnunk kell ezt a kétségtelen tényt és élnünk kell vele. A szakramentumok mindenkinek megadják ezt a krisztusi együttműködést, de fel kell használnunk, mint ahogy az ember a vitorlát felhasználja, vagy a járműveket hajtó gépezetet. Igazában csak akkor segítenek előbbre minket, ha élünk erejükkel és nem hagyatkozunk csupán saját emberi erőnkre.

Ez az eukarisztikus jelenlét jelenlévő valóság, nem csupán emlékezés. Az átváltozás által jelen van és marad az „*egész és a teljes Krisztus*”, egészen ember, egészen

Isten, egészen személyének teljessége. Ez azért van, mert ez a láthatatlanságba takart jelenlét fizikai jelenlét. A többi hat szentségben a krisztusi működés a szentség létesülésének pillanatában (*in instanti*) van jelen, itt ellenben fizikailag van jelen és jelen marad, mindaddig, amíg a szentségi színek (*accidentia* vagy *species*) meg nem szűnnek. Tehát a szentáldozás után – nem tudjuk, mennyi idő múlva – ez a *fizikai jelenlét megszűnik*, és azzal a Jézus emberségével való egyesülés is. Mondhatjuk azonban, hogy ez a jelenlét nem marad hatástalan, hanem Krisztusban vagyunk és Krisztus mibennünk. Ez isteni természete révén történik, bizonyos mértékben, a személyes egység által, ebben szent embersége is részt vesz. Minél többször vesszük magunkhoz gyümölcsözőbben, azaz öntudatos együttműködéssel Jézus testét, annál inkább marad mibennünk [35].

Krisztus jelenléte a közösségben

A *Mysterium fidei* mondja, „hogy Krisztus nemcsak akkor van jelen, ha legkisebb testvéreinkkel valami jót teszünk és azt övele magával cselekedjük, – hanem azért is, mert *Krisztus maga az*, aki egyháza által *ezeket a cselekedeteket elvégzi*. Így isteni szeretetével egyre segítségére siet az embereknek”. Ez új szempont, hogy ő maga a segítő is, ez azért van, mert Krisztus az egyház közösségének a feje.

Krisztus szavát valósítjuk, amelyet főpapi imájában mondott: „hogy egyik legyenek”. A legelső keresztények ezt valósították meg Jeruzsálemben, a hívők sokaságának egy szíve és egy lelke volt [36]. Ezáltal részesevünk egy új családi kötelekben, ahol „testvér” mindenki. Ezt a szót használták az újszövetség és az első keresztény írók szerint keresztény őseink, mert a házassági köteléken kívül ez a legerősebb az emberek között. Új család ez, amely beborítja a földkerekséget és területenkint kisebb családokra oszlik. Az idősebbek szeretik, gondozzák, tanítják, aggodnak az ifjú nemzedékért. Vannak közöttük előljárók, akiknek egyenesen ez a feladatuk. Az idősebbek büszkék rá, hogy új testvérek kerülnek a nagy családba szerte a világon. A testvéri szeretet által Krisztust szeretjük, a szent és isteni Írás mutatja meg ennek gyakorlatát. „Öltsetek magatokra, mint Isten választottai, az irgalom szívét” [37]. Megértőnek, hibákkal szemben elnézőnek kell lenni, lelki és testi bajban irgalmas szívűnek. Ez a *magatartás, lelkület* a skolasztika nyelvén „*habitus*” és ezzel éppen ruhát mondunk, amelyet magunkra öltünk. Az irgalom lelkülete, mint a köntös vegye körül a keresztény lelkét. A görög eredeti szava még több: „*splanchna*”, az ún. *belső szív*. A rész-vét, Mit-leid, együttérzés, együttszenvetés. A jót azonban nem elég érezni, a részvétnek meg kell nyilvánulnia: az irgalom akkor ér valamit, ha segíteni akarással párosul. Krisztus betegek látogatásáról, azaz megsegítéséről beszél, nélkülözőknek az ellátásáról, amely adományokban nyilvánul meg.

Az ember mind testvér, mind szeretni kell, mert mindenki Krisztust szeretjük. „Ne ítéltetek, hogy meg ne ítéljenek” – mondja az Üdvözítő [38]. Népmese motívum: az egyik egészen jó, szinte angyal, a másik elvetemült, fertőző góc. Mindegyikhez jónak kell lenni, hiba is, jó is szinte mindenki van. Az ember-testvér szeretetéhez hozzátartozik, hogy róla nem gondol rosszat, azaz nem számítja annak, nem rója föl emlékezetének tábláira [39]. A szeretet akkor van meg, ha nem gyanakodunk; fertőző toxin a gyanú, amely saját magunk lelkivilágát fertőzi meg.

Az nem elég, hogy kenyeret, ruhát, pénzt, tanácsot adunk, amint láttuk, a magatartás is nagyon fontos. Hozzátartozik ez is: „Hallottál szót felebarátod ellen? Haljon az meg benned!” [40] A szeretet egyik legnagyobb cselekedete, amikor *Szent Pál* intelmét megvalósítjuk: „Egymás terhét viseljétek!” [41] A példa az anya sze-

retete gyermeke iránt, mennyi illetlenséget, csintalanságot elvisel, mert szereti gyermekét. A testvér iránti szeretet fokmérője a türelem.

Krisztus Urunk azután nemcsak a testvérben van jelen, hanem amint az egyház kijelenti: a *vándor-egyházban is ott van*, amely az örökélet kikötője felé tart. A hit által szívünkben él és szeretetét elárasztja bennünk a Szentlélek által. A vándorló egyházban legkimagaslóbb jelenléte Krisztus Urunknak a *bierarchiában* való jelenléte. Isten népét Krisztus a pásztorok által vezeti és kormányozza, mert szolgáló hatalmuk Krisztustól származik, aki ezért a lelkipásztorokban jelen van.

A jelenlét alaptörvénye

Krisztus jelenléteinek létezése valóság és nem utópia. Nagyon fontos, hogy alaptörvényét magunkévá tegyük és az semmi más, mint: az *együtműködés* az erőt sugárzó, jelenlévő Krisztussal. A *Mediator Dei* körlevél óta (1947. nov. 20.) a zsinati dokumentumokban is az egyház folyton hangsúlyozza ezt a fogalmat: „*Socia opera*”, vagyis az együtműködés, betársulás, amelyet a német „*Einsatz*”, azaz bevetés néven jelez. Helyesen jegyzi meg *Burkhardt Neunbeuser*: „Minél nagyobb a személyes bevetés, annál erősebb a közösség alkata és viszont” [42]. E személyes bevetés nélkül nincsen közösség, hanem csak, amint a szerző mondja: „Herde oder Horde, Rudel”, azaz nyáj, horda, csürhe. Az ember végeredményben egyéni ember élete, egyszer élt személyes élet, kitekintése az el nem hárítható, szükségszerűen bekövetkező halál, amelyet *neki* kell átélni és ez az ő saját személyiségének *utolsó lehetősége*. Helyesen jegyzi meg *A. Berrar*, hogy a kegyelmi élet rendjében nem létezik a technikai eszközök automatikája. Épp ezért a liturgia fő eleme, azaz tulajdon kimagasló eleme *belső* kell, hogy legyen [43].

Ugyancsak jó megjegyzéseket tesz *Hermann Breucha* is: „A szeretet mindig személyes aktus. Az eukarisztia ünneplésének célja, hogy személyesen is találkozzunk az Úrral, ennél fogva helyes, hogy ilyen személyes találkozásnak helyet adjunk. Ez a *csend*, amelyben az egyén személyes szavát mondhatja el Istennek és ez lényeges eleme az ünnepségnek. Ez azonban nem: várakozás valami újra, nem lélekzetvétele egy új ének előtt, hanem az összeszedés, a személyes imádság alkalma. Érezni lehet az istentiszteletben, hogy a csend imádsággal van tele vagy pedig csak a semmi ürege” [44].

Ezt az egyéni, rendkívül fontos elemet húzza alá 1967-ben az *Eukarisztikus Instrukció*: „A szent áldozat bár, akárcsak Krisztus szenvedése, mindenkiért bemutatott áldozat, mégis hatása csak azoknál van, akik a hit és a szeretet által Krisztus szenvedésével összeköttetésben állanak”. Utána pedig idézi *Aquinói szent Tamást*: „Többet vagy kevesebbet használ nekik áhítatuk módja szerint”. [45].

Sokat hallottunk a találkozásokról, amelyben az Úr jelenlétével gazdagítja az egyházat. Mindnyájan benne vagyunk ebben az egyházban, a világ minden nemzete, faji megkülönböztetés nélkül feketék, sárgák, barnák és fehérek, nyelveknek százai visszhangozzák a szentírásnak és ugyanannak a liturgiának szent szavait. Három év óta mintegy száz új irodalmi nyelv keletkezett a biblia és a liturgia nemzeti nyelvre való fordítása következtében. A liturgia negyedik éve újul meg, egyre egyszerűbb lesz és főségebb és közérthető. A látszólagos zavarból azonban nem bábeli zavar támad, hanem *VI. Pál pápa szava* szerint egy új *fratellanza*, az emberiségnek egy új megtestvériesülése.

1. A kérdés: Mt 13, 16; a felelet: Mk 4, 11 és Mt 13, 11. – 2. „Semper adest et operatur” Liturgikus Konstitúció 35, 2. – 3. *Ignatios*, Ad Ephes. X. 3. – 4. *Ignatios*, Ad Magnes. XII. 1. – 5. Ua. Smyrnens. I, 1. – 6. Ua. Ad Ephes. III, 2. – 7. Ua. Ad Magnes. I, 1. – 8. Ua. Ad Romanos V, 3. – 9. Uo. VII, 1. – 10. *Ignatios* ad Polyc. III, 1. – 11. Ua. ad Philadelph. III, 1. – 12. Ua. Ad Ephes. VII, 2. – 13. Ua. Od Magnes. VII. 1. – 14. Ua. Philadelph. IX, 1. – 15. Ua. Ad Philadelph. VIII, 2. – 16. *Columba Marmion*, Le Christ la vie de l'âme, Paris 1917. – 17. *R. Philipon*, Geistliche Lehre Dom Marmions, Herder, 1955. 1. – 18. *VI. Pál*, Mysterium fidei 1965. AAS 1965, 773 és Eucharisticum mysterium, 1967. – 19. Myst. fidei, 1965. – 20. Instr. Euch. 1967, n. 9. – 21. *Sacra Verbi Dei Celebratio*, Liturg. Konstit. art. 35, 4. – 22. *J. A. Jungmann*, Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte, 1964. – 23. „Dei Verbum” 1965. art. 21. Az Euch. myst. 1967-ben kifejezetten két asztalról beszél n. 10. – 24. Instr. eucharistica n. 10. – 25. „exercetur” itt legjobban így adható vissza, Const. Liturg. art. 2. – 26. Const. Liturg. art. 5. és 7. – 27. Mt 18, 20. – 28. Patr. Lat. 37, 1081. – 29. *R. Bernard*, Das Mysterium Jesu, Herder, 1961. III. 477. k. – 30. Liturg. Konst. art. 7. – 31. De mysteriis c. 8. – 32. Myst. fidei. – 33. Myst. fidei, a végén a Summa Theol.-t idézi: III. q. 73. a. – 34. *McGregor*, The real presence, Worship 1967. II. 99–104. – 35. Az eucharisztia hatásairól. Vö. *Gabriel a S. Magdalena*, Geheimnis der Gottesfreundschaft, Herder, 1958. II. 238–241. 273. – 36. Ap. csel. 4, 32. – 37. Kol 3, 12. – 38. Lk 6, 37. – 39. I Kor 13, 5. „logizetai” beszámítani, számbavenni, fölírni. – 40. Sirák Fia könyve 19, 10. – 41. Gal 6, 2. – 42. *B. Neunbeuser*, Liturgie und Mönchtum, 1967. 7–27, az idézet 18. oldalon. – 43. *A. Berrar*, Die Kernfrage, in: Tagespost 1963. máj. 3–4. és Mediator Dei n. 24. – 44. *H. Breucha*, in: Seelsorger 1967, 196–198. – 45. Instr. Euch. 1967. n. 12. szent Tamás idézete: S. Th. III. q. 79. a. 7. ad. 2.

„Ahogyan ismert vagyok” (1 Kor 13)

Isten megismerését az igazság alapozza meg. Benne rejlik minden megismerés kezdete. Ez a feltétele annak, hogy egy dolog ismertté válhassék, és ez a megismerés lehetősége is az ember számára. Most még rejtett az a tény, hogy Isten mindent ismer; gyökerestől mindent, ami létezik. Mondjuk magunknak, szem előtt tartjuk, de nem tapasztaljuk ezt. A dolgok mind elzárt talányok, mint a lét sötét csomói állnak előttünk. Úgy látszik, a megismerés csak akkor kezdődik, amikor az ember eléjük kerül, ők maguk, létükben látszólag nem játszanak benne szerepet. Érzékünk szerint akkor is létezne a világ, ha senki sem ismerné – mint ahogy a sarkok jégmezői is ott vannak, ha pillantást sem vetünk rájuk. Egykor azonban világos lesz, hogy a dolgok ismertsége megelőzi létüket; hogy sohasem voltak ismeretlenek, mert különben nem jöttek volna létre. A dolog léte Isten megismerő tevékenységének a gyümölcse. És csak úgy juthatnak el valóságukban és lényegükben tudatunkig, ha Isten teljesen ismeri őket. Minden Isten megismerése által létezik, csak mi ezt nem érezzük. Ebben áll a lét zártsága; az a látszat, hogy a világ kezdet és hogy önmagában áll. Ez a látszat a bűn következménye. Ez egykor majd megszűnik, és kinyilvánul, hogy a világ csak azért van, mert Isten megismerte – a világ is, és mi is. Akkor megtudom, hogy csak azért vagyok, mert Isten ismer. Isten előtti ismertségem az igazságom. És olyan mértékben fogok létezni, amennyire életem és cselekedeteim az isteni megismeréssel egybe kapcsolódnak. És olyan mértékben igaz az ismeretem, amennyire az isteni megismeréssel megegyezik.

Romano Guardini, Drei Schriftauslegungen c. könyvéből (Würzburg, 1958²).

NAPJAINK HITOKTATÁSI REFORMTÖREKVÉSEI

Azok a jelentős változások, amelyek az emberek életformájában és gondolkodásmódjában világszerte bekövetkeztek, szükségessé tették a hitoktatás gyakorlatának a felülvizsgálatát és a mai idők követelményeihez való alkalmazását is.

Nem csekély feladat ez, hiszen – amint a II. Vatikáni Zsinat lelkipásztori konstitúciója írja – „a személy lelki világában a modern gyakorlati észjárás gyakran nincs egyensúlyban az elméleti igazsággal, gyakran képtelen arra, hogy felülkerekedjen ismeretei tömegén és azokat kielégítő szintézisbe foglalja. A gyakorlati hatékonyságra való törekvés és az erkölcsi lelkiismeret követelményei között nincs meg az egyensúly”. (Gaudium et spes 8.)

Amellett „a gondolkodásmód és a struktúrák átalakulása gyakran – és elsősorban a fiatalokban – kétségeket ébreszt a hagyományos értékek iránt. Az új körülmények a vallási életet sem kímélik... egyre nagyobb tömegek szakítanak a vallás gyakorlatával. Isten és a vallás megtagadása vagy a gyakorlati közömbösség az elmúlt időkhöz mérten ma egyáltalán nem szokatlan s nem is csupán egyedi jelenség, gyakran egyenesen a tudományos haladás és valamiféle új humanizmus feltételének tekintik”. (Uo. 7.)

A hitoktatás új rendjének kidolgozásánál messzemenően tekintetbe kell venni a *modern lételek különféle ágainak a megállapításait*, az új pedagógiai elveket és módszereket, a kérügmátikus teológia szempontjait. Mindenke-előtt pedig szem előtt kell tartani a második Vatikáni Zsinat szellemét, *krisztocentrikus és az agglomerációra* beállított irányvonalát.

Az olasz, francia, a holland és a québeci francia nyelvű egyházmege hitoktatási reformkísérleteit elemezve azt látjuk, hogy a hitoktatás reformjával kapcsolatos törekvések három kérdés körül kristályosodtak ki:

1. Mi a hitoktatás feladata?
2. Mit tanítsunk, azaz mi legyen a hitoktatás anyaga?
3. Hogyan tanítsunk? – Milyen legyen a hittanítás új, korszerű módszere?

Nyilvánvaló, hogy ezekre a kérdésekre nem lehetett feleletet adni máról holnapra. Az sok szakember közreműködését, több száz kísérlet és megfigyelés összegezését, az egész munka komoly megszervezését igényelte.

A francia hitoktatási bizottság elnöke, *Louis Ferrand* toursi értek a következő három pont-

ban foglalta össze egy lényegesen új katekizmus megjelenésének előfeltételeit:

1. A hitoktatási utasítások kiadása (ez 1964-ben meg is jelent *Directoire de pastoral catéchétique* címmel).

2. A hitoktatás egyházmegyei és országos irányításának a megszervezése.

3. Tervszerű felkészítés a szemináriumokban az új módszerű hitoktatásra.

Csak ezeknek az előfeltételeknek a biztosítása után kerülhetett sor a közvetlen katekizmus-szerkesztő munkára. E munka bonyolultságának az illusztrálására álljon itt néhány adat:

Midőn 1959-ben a francia püspöki kar a 9–11 évesek, az ún. „cours moyen” (középfokú tanfolyam) részére készítenő új katekizmus szerkesztésére megbízást adott, hattagú munkaközösség látott munkához, s a kiadott kísérleti tankönyveket 2000 gyermek oktatásában próbálták ki. Az 1966-ban jóváhagyott harmadik tervezet, a *Fonds obligatoires* (kötelező alapvető anyag) alapján végül is hét munkaközösség kapott megbízást a püspöki kartól a katekizmus megírására, ezek közül négy ez év folyamán végez munkájával. Növelte a munka nehézségeit az a tény, hogy Franciaországban nemcsak életkorok szerint kell más és más hit-tankönyvet adni a növendékek kezébe, hanem aszerint is, hogy vallásos vagy elkereszténytelenedett területen él-e a gyermek, katolikus iskolában rendszeres hitoktatásban vagy csak templomi katekizmusban részesül.

Olaszországban 1959. és 1963. között a hároméves scuola media (11–14 évesek) részére a *szalézianusok* öttagú munkaközössége neves oktatási és nevelési szakemberek bevonásával szerkesztette meg az új kísérleti hittankönyveket. Ezeket a kísérleti tankönyveket 106 osztályban próbálták ki 94 központilag irányított hitoktató közreműködésével. Ezek rendszeres időközökben munkaértekezletekre gyűltek össze, és csak az 6 tapasztalataik ismételt mérlegelése alapján készítette el az említett öttagú bizottság 1963. és 1966. között a tankönyvek végleges formáját.

Hollandiában a sok vitát és vihart kiváltó kísérleti felnőtt katekizmus 1966. tavaszán történt megjelenését több mint négy éven át tartó tervszerű munka előzte meg. Abban nemcsak a felnőttek oktatására alapított nijmegeni katechetikai intézet lelkipásztor, teológus, pedagógus, pszichológus munkatársai vettek részt, hanem más világi személyek is.

A HITOKTATÁS FELADATAI. Az 1955-ben megjelent *egységes német katekizmus* ajánlásában még azt a hagyományos nézetet vallotta, hogy a katekizmus hasznos tankönyv, amiben megtaláljuk azt a tanítást, amelyet a katolikus Anyaszentegyház Isten megbízásából hirdet. Az 1964-ben megjelent „*Directoire de pastorale catéchétique*” viszont már a következőket mondja: „A hitoktatás célja kettős: egyrészt az élő hitet kell növelnie az Isten szavának ismerete által, másrészt meg az oktatottak szívét is disponálnia kell a Szentlélek ajándékainak befogadására”. A hitoktatásnak egyaránt kell szólnia a *bivő értelemben és az akarati-érzelmi világ*hoz. Mivel az emberi értelem igyekszik minél jobban behatolni az isteni misztérium ismeretébe, a hitoktatásnak ki kell mutatnia, hogy a hit ésszerű ismeret és ugyanakkor jóhír, evangélium: Isten kapcsolatba lépett velünk, emberekkel. Tanítást és minden mást azért adott, hogy az Atya és a gyermek kapcsolata megvalósuljon bennünk Jézus Krisztus által. Ezzel párhuzamosan a hitoktatásnak el kell mondania azt is, hogy a hit feladat: azt szorgalmazza, hogy a belső átalakulás, a szívbeli megtérés és a szeretet következtében találkozzunk az Istennel teljes legyen és életünk egzisztenciálisan Istenre épüljön. Ez az élő hit a szereteten keresztül expanzív erővel hat, ezért a Krisztus-hívőnek a Krisztushoz tartozásból következően kötelessége a világ üdvözítésén dolgoznia. A hitoktatásnak elő kell segítenie azt, hogy minden hívő felfedezze a maga személyes hivatását és tennivalóit az Isten országáért. Ez az *élet felé fordulás*, a hitoktatásnak ez a missziós magatartásra való beállítottsága erős hangsúlyt kapott az *olasz középiskolákban* 1967–68. tanévben életbe léptetett új hitoktatási tantervben is, a *hollandok* szerint meg egyenesen ez a cél. Szerintük a hitoktatásnak elsősorban vallásos magatartásra, keresztény tanúságtételre kell nevelnie. Arra, hogy a keresztény ember felelőssége tudatában vállalja az evangélium szerinti életet. Ezért a hitoktatásnak a Krisztus-misztérium fényében meg kell világítania az emberi élet problémáit a fiatalok előtt és rá kell vezetni őket az élő hitből folyó apostoli feladatok felismerésére és sikeres teljesítésére.

A HITOKTATÁS ANYAGA. A II. Vatikáni Zsinatnak az az utasítása, hogy a teológiai oktatás az üdvösség történetét vegye alapul, direktívaként szolgál a hitoktatási reformkísérletek *második nagy problémájának*, a „mit tanítsunk?” kérdésének megválaszolásához is. „Az eddigi stereotíp formákban történő túlságosan intellektualista hitoktatás ugyanis nem tudta megadni a keresztényeknek a szükséges vallási táplálékot. Az annyi buzgósággal kifejtett tantételek minden logikai világosság, pontos fogalmazás és teológiai szabotosság ellenére alig éltek tovább a hívek emlékezetében, élettelen anyaggá váltak, amit nem tudtak hova tenni, megszakadt minden kapcsolatuk a gya-

korlati vallásossággal, az étellel” (Giannatelli). Ezt a hiányosságot küszöbölik ki az új törekvések azzal, hogy a hitoktatás lényeges tartalmává és vezérfonalává az üdvösség történetét teszik, melynek középpontjában Jézus Krisztus áll. Krisztus hűsvéti misztériuma minden üdvösség forrása. A hitoktatás során egyre gazdagabban tárul fel az a kapcsolat, amely fennáll a minden embert üdvözíteni akaró Isten és az emberek között. Az emberek a Szentírás eseményeiben, a liturgiában és az Egyház életének tapasztalati tényeiben felismerhetik Isten szándékait, a Krisztus-misztériumot, sőt saját kötelességeiket is.

A régebbi hitoktatás valamiféle kicsinyített teológiai rendszert igyekezett adni. Ma azonban világos, hogy a hitoktatás sem első-, sem középfokon nem történhetik csupán a teológiai anyagrendszerezés szerint. Ugyanakkor azonban a mai modern hittanoktatás sem mondhat le egy bizonyos alapvető rendszerezésről.

Az *üdvőtörténeti* keret és a *teológiai* rendszerezés *összeegyeztetésének* kérdésében a következő *kísérleteket* figyeltük meg:

Az *olasz szaléziek* már említett háromkötetes hittankönyvének („Isten országának megtalálása”) *I. kötete* („Isten üdvözít minket országában”) megrajzolja az Isten országa történetének főbb mozzanatait. Isten országát az Öszövetség készíti elő. Megvalósul Jézus Krisztus személyében és tevékenységével, folytatódik a Szentlélek és az Egyház működésében egészen Jézus második eljöveteléig.

A *II. kötet* („Isten életet ad nekünk országában”) Isten országának az Egyházban a hét szentségben, a szentmisében és a szentelményekben történő megvalósulását tárgyalja.

A *III. kötet* („Isten munkatársának hív minket országában”) Isten országának erkölcsanát tárgyalja az evangéliumi felszólítás értelmében: „Térjetelek meg és higgyetek az üdvösség jóhírének” (Mk 1, 15).

A felosztás itt még általában a hagyományos dogmatikai-erkölcsani beosztást követi, de lényegesen megváltozott hangsúllyal. A hitvallás egyes ágazatait nem vértelen formulákat tartalmaznak, hanem az üdvőtörténet jelentős állomásait (teremtés, megváltás, beteljesedés) tárják eléink. A szentségek nem egyszerű segítőeszközök a parancsok megtartására, hanem Krisztus tettei, melyekben a üdvösséget közli az emberekkel.

Az erkölcsan sem csupán a parancsok és tilalmak felsorolására szorítkozik, hanem bemutatja az ember választát Isten nagy tervére, keresztény mivoltának lehetőségeire. Amíg a korábbi hitoktatás szerint az erkölcsi cselekvés kiindulópontja az isteni parancs volt, az új felfogás értelmében mindenegyik erkölcsi követelmény Isten országának örömhíre, a meghívás jele az Isten országába.

Alacsonyabb fokon, az ötosztályos *elemi iskolai hitoktatásban* ugyanezeket a gondolatokat találjuk, persze – a koncentrikus körök elve szerint – a kisiskolások szellemi képes-

ségeink megfelelő szinten és mennyiségben. Példaként álljon itt az I. és II. osztályos olasz hittanoktatási tanterv:

I. osztály.

I. negyedév. *Találkozás a mennyei Atyával* a természetben, a keresztségben, a templomban, – a családban, a plébániai közösségben, – a szentek egységében (Szűz Mária, szentek, angyalok, halottak).

II. negyedév. *Találkozás Jézus Krisztussal* a betlehemi barlangban, a jeruzsálemi templomban, – tanítás közben, – amint betegetek gyógyít és csodákat tesz, – a keresztfán és a feltámadás dicsőségében.

III. negyedév. *Jézussal a mennyei Atyához megyünk*. Minden vasárnap a feltámadt Krisztust ünnepeljük, – Aki égi kenyeret és bort adott nekünk, – Aki dicsőségesen mennybe szállt és elküldte nekünk a Szentlelket, hogy erősítsen minket.

II. osztály.

I. negyedév. *Az Atya örök boldogságra hívott meg minket*. Jézus sokat beszélt a mennyei Atyáról, – Akit az egész világ dicsőít, – a mennyben új otthont készített nekünk, – akitől a bűn elválaszt minket, de

II. negyedév: *aki mégis úgy szeret minket, mint fiait*. Ezért hív, hogy térjünk vissza hozzá; elküldte engesztölt Fiát, Jézus Krisztust, a mi Megváltónkat, aki szereti a bűnösöket és feláldozta életét értük, és feltámadásának erejében új életet ad nekünk is.

A III. negyedév lényegében megismétli az I. osztály hasonló negyedévének anyagát, de elmélyítve. Részletesebben foglalkozik a szentmisével – szentáldozással, a szentgyónással és a bérmlással, tekintettel arra, hogy ekkor van az első szentáldozás is.

Az olasz kísérlettel ellentétben a tanítás menetének *lineáris* (progresszív) elve alapján készülték el a *kanadai*, québeci egyházmegye francia nyelvű hitankönyvei. Még ezek a könyvek is részben megőrzik a hagyományos dogmatikai, erkölcstanai beosztást.

Az *első három könyv* egy nevelési egységet alkot. Célja: bevezetni a gyermekeket a Szentháromsággal való személyes kapcsolatba (I. osztály), a szentségi életbe (II. osztály) és az egyháznak, mint szeretetközösségnek az életébe (III. osztály).

A *negyedik könyvvel* új nevelési szakasz kezdődik a vallásos életben. Ennek az új szakasznak a jellemzője: közelebről szemléltetni a már megismert keresztyén misztériumot. A negyedik könyv Jézus példáján keresztül bemutatja nekünk a keresztyén élet lényegét. (Nem Jézus életének történeti eseményein van a hangsúly, mint a mi IV. osztályos „Bibliai történetek” c. könyvünkben.) A tervezett *ötödik könyv* a liturgiában továbbélő krisztusi misztériumot, a *hatodik könyv* pedig az általános emberi életben kibontakozó krisztusi misztériumot világítja meg közelebről.

Más elgondolás alapján épül fel a *francia*

9–11 évesek hitoktatási rendszere, amely hat vezető gondolat köré csoportosul:

1. *Isten minket közösségben vezet magához*. Mi megismerjük Istent, aki belép a történelembe és minket arra hív, hogy vele együtt éljünk. Maga jön el hozzánk, hogy megvalósítsa üdvözítő tervét és sohasem hagyja el az embereket.

2. *Isten kinyilatkoztatja nekünk misztériumát és az ember misztériumát*. Mi megismerjük az igaz Istent és eleven kapcsolatba lépünk vele.

3. *Jézus kinyilatkoztatja magát az embereknek és hirdeti a jóbirt, az evangéliumot*. Mi megismerjük Jézust, mint a mennyei Atya Fiát, aki kinyilatkoztatja nekünk az Atyát és minden ember üdvözítésére jött. Mi tagjai vagyunk Isten országának.

4. *Jézus a világ Üdvözítője halálával és feltámadásával*. Jézus halála és feltámadása egymástól elválaszthatatlan két misztérium.

5. *A feltámadt Jézus munkálkodik a világban*. Nekünk meg kell ismernünk jelenlétét és tevékenységét és meg kell látnunk az új világ erőforrásait.

6. *Jézus életeti az Egyházat Lelke által*. A Szentlélek a keresztyén élet életető forrása. Ő teremti meg a keresztyének és az egész világ egységét. Ő vezeti az Egyházat az evangélium hirdetésében, Ő adja meg annak szerveztét a tagok isteni életének és az evangélium elterjedésének biztosítására.

Mindennek lezárása a Szentháromság misztériuma.

Ezek a vezérgondolatok nem annyira az anyag tantervi részletezésének tekintendők, hanem inkább feldolgozási szempontoknak. A hozzájuk tartozó fontosabb igazságokkal együtt dogmatikus, szakramentális, morális és misztizós szempontból szerves egységben felölelik a katekizmus ennek a foknak szánt teljes anyagát. Az anyag teljes egészében a Szentírás szövegein alapul néhány zsinati és liturgiai szöveg kivételével. A szentírási szövegeket az 1967-ben megjelent „*Fonds obligatoire*” a maguk egészében közli, hogy így biztosítsa az egységet a használatban élő különféle szentírásfordítások szövegei között.

Égészen szokatlan és eredeti a *bolland kísérleti katekizmus* felépítése, bár némely vonatkozásban egyezik a francia elgondolásokkal.

Öt részre oszlik:

1. A lét nagy titok, amely mögött Isten egyetemes üdvözítő szándéka áll.

2. Az emberek útja Krisztus felé. (A pogány népek útja. Izrael útja.)

3. Az emberfia: Jézus Krisztus misztériuma.

4. Jézus útja. Jézus Krisztus, mint a keresztyén élet példaképe. Ehhez kapcsolódik a keresztyén erkölcsi életnek mint Krisztuskövetésnek a bemutatása.

5. Eszkatológia. A Szentháromságról beszél, mely az üdvösség titkának foglalata.

MÓDSZERTANI KÉRDÉSEK. Módszertani – didaktikai megfigyeléseinket a következőkben foglalhatjuk össze:

1. A hitoktatásnak az igaz tanítással összhangban kell történnie, de ezt az ősi változatlan és megváltoztathatatlan tanítást „a modern kutatások fényében és a mai gondolkodás nyelvében – mai köntösben, mai fogalmakkal – kell kifejezni” (XXIII. János pápa). Ez a követelmény nemcsak az egyes igazságok megfogalmazására, a formulákra vonatkozik, hanem ki kell küszöbölnünk a vallásnak olyan naiv (mágikus, mitológikus vagy infantilis) felfogását is, amelynek kialakításához egyes eddigi tankönyvek sajátlatos módon hozzájárultak. (Például a Szentírás képes beszédmódját szó szerint vették.)

Az egyes formulák megfogalmazásánál külön is tekintettel kell lenni az egyes kultúrkörök és vidékek eltérő szokásaira és kifejezőmódjára. Éppen ezért nem lehet egyik vagy másik hittankönyvet egy más ország használatára lefordítani.

2. Az oktatás *alapvetően induktív*: Konkrét tényből: bibliai esemény, liturgikus szertartás, az Egyház életének valamilyen megnyilatkozása, esetleg bibliai vagy liturgikus szövegből indul ki. Az egyes órák anyagának vezető gondolatát lélektani alapon kapcsolatba kell hozni a tanuló saját élményével, tapasztalataival.

Az oktatás üdvtörténeti és liturgikus beállítottságát elősegíthetjük azzal is, hogy az anyagot lehetőleg a *liturgikus évek megfelelően osztjuk* nagyobb egységekre. Mintaszerűnek mondhatók e tekintetben a holland és német hitoktatási tantervek.

3. Az *együttműködés a hitoktató és növendéke között* az eredményes hitoktatás elengedhetetlen feltételévé vált. Az elemi iskolás tankönyvekben az egyes órák anyagához kiszíneznivaló képek is tartoznak és olyan kérdések, amelyekre a gyermek maga írja oda a feleletet. Hely van fenntartva szabad rajzolásra is megadott témákra. Felsőbb osztályokban az újszövetségi Szentírás, a Missale használata és a tanítási anyagot gyakorlati szempontból feldolgozó munkalapok váltják fel a kiszínezni való képeket.

Bőven élnek a hitoktatók a modern audiovizuális oktatás lehetőségeivel: TV, film, hanglezem, magnetofon és rádió felhasználásával is.

Felsőbb osztályokban az eredményes együttműködés érdekében – különösen a franciáknál – a „szövetség módszere” érvényesül. A hitoktató személyes kapcsolatban áll növendékeivel, inkább baráti tanácsadás, mint felső irányítás formájában segíti őket a helyes keresztény meggyőződés kialakításában.

A hitoktatás kerete *összejövetelszerű*. Az oktatási anyagát nem szabja meg teljesen kötött program, érvényesül a fiatalok érdeklődése és a hitoktató személyi felkészültsége. 14 éven felül az egyes kérdések részletes kifejtésére

a növendékek kisebb munkacsoportokat alkotnak a nagyobb tanulócsoportokon belül.

4. A szemléltetés jelentősége nagy mértékben megnövekedett. Az olasz és kanadai elemista hittankönyvek minden tételét színezett képek illusztrálják. A kép alatt a tanítás kiemelt szedéssel, rövid, frappáns mondatokban.

Még talán ennél is szemléletesebb a *svájci lausanne-genf-friburgi* egyházmegye kisiskolái hittankönyvei. Minden lecke a könyvben két oldalt foglal el. Bal oldalon egy színes, modern kivitelű, egyszerű, lényegre törekvő, könnyen utánozható rajzot vagy képet találunk néhány soros találó kísérő szöveggel. Ez az anyag összefoglalását segíti elő. Jobb oldalon egy-két kívülről megtanulandó szentírási helyet olvashatunk. Ezt követi mintegy válaszként Isten szavára az ugyancsak megtanulásra szánt rövid ima vagy ének. Aztán egy-két kérdés-felelet következik. Végül egyetlen mondat foglalja össze a lecke tárgyát és útbaigazít a helyes magatartásra. – Megjegyzendő: a jobb oldali rész szövegei mind más színnyomással készülnek.

Felsőbb osztályokban is érvényesülnek a nyomdatechnikai szempontok. (Kiemelések, dokumentum jelleg, illusztrációk.) A franciák tankönyv helyett inkább 4–16 oldalas röpiratszerű jegyzetgyűjteményeket használnak, amiket dokumentumoknak neveznek.

5. A hitoktatás messzemenően tekintetbe veszi a tanulók életkor szerint differenciálódó élettani és lélektani sajátosságait, családi körülményeit és az iskolai oktatás általános helyzetét. A vallásos családi nevelésnek és a szülői házzal való intenzív kapcsolatnak különösen nagy jelentősége van. A különféle hittankönyvek már eleve a hazulról hozott vallási alapokra építenek. Kanadában, Svájcban és Olaszországban az egyes leckékhez külön „szülői oldal” van beállítva. Ennél a pedagógiai-lag vitatható újításnál sokkal fontosabb az, hogy – akárcsak a hitoktatók – a szülők is Vezérkönyvet kapnak. Ez nemcsak az egyes leckékhez szóló szülői hitoktatási anyagot tartalmazza, hanem összefoglalja a vezérkönyv felhasználásához szükséges lélektani, nevelési, tantervi és módszertani utasításokat is.

A korszerű, új hitoktatási rend *ma még csak a kísérlet stádiumában van*. Nem mondhatjuk sem az egyik, sem a másik megoldást kizárólagosan helyesnek és célravezetőnek. A különféle sajátos szempontokat és eltéréseket is figyelembe véve, általános egyetértés tapasztalható a következő kérdésekben:

A hitoktatásnak az elméleti tanításon túl a belső átalakulásra és a keresztény tanúságtételre való nevelés is feladata.

A hitoktatás anyaga az üdvösség történetére épül. Mindennek központja Jézus Krisztus. Az erkölcsi követelmények is az Isten országa örömhíréből adódnak.

A 12 éven aluliak számára készült hittankönyvek anyagösszeállítás és módszeres feldolgozás tekintetében sok hasonlóságot mutatnak.

A hitoktatás módszere *induktív és élmény-szerű*, ami egyúttal biztosítja mind a hitoktató és a növendék megbeszélészerű együtt-dolgozását, mind a hitoktatás és a vallásos családi nevelés eleven kapcsolatát.

A szemléltetés már jóval az anyag feldolgozása előtt, a tankönyvek kiállításában szerepet kap.

Tisztázandó részletkérdés és probléma még bőven akad. Az úttörőket és kísérletezőket mindenesetre az a cél vezette munkájukban, hogy „a hitoktatának visszaadják az életszerűséget, azaz olyan hitoktatást tegyenek lehetővé, amely közelebb van a hit forrásaihoz, a növendékek lelkivilágához és a modern világhoz, amelyben élnek” (R. Giannatelli).

IRODALOM

Avec le Seigneur. I–II. Fribourg, 1964/65. – Nous enfants avec le Seigneur. I–II. Fribourg, 1964, 1966. (Vezérkönyvek.) – Directoire de pastorale catéchétique. Ed. Fleurus, 1964. – Fonds obligatoire. Association Episcopale Cathédrique, 1967. – *P. Babin*: Options pour une éducation de la foi des jeunes. Lyon, Ed. du Chalet, 1966. – *P. Babin*: Méthodologie

pour une catéchese des jeunes. Lyon, 1966. – Catéchese (folyóirat) 7. évf. 29. sz. 1967. október. – Dokumentumgyűjtemények a francia gimnáziumi hitoktatás számára: *Dentin* (szerk.) Ensemble 3 sorozat. Amiens; *Pavreau* (szerk.) Lumieres sur la route. Paris; *Bertbier*: Vivre, c'est le Christ. 2 sorozat. Paris; *Babin-Bagot* (szerk.) Le sel de la terre. Tours; *Babin*: Monde et foi. Lyon. – La scoperta del Regno di Dio. I–III. Torino-Leumann, 1965–1966. A hozzá kiadott munkafüzetek és Vezérkönyvek (Guida) uo. 1966. – *L. Csonka*: Il Padre dei cieli ci ama. Torino–Leumann, 1967. – *L. Csonka*: Il Padre ci chiama. Torino–Leumann, 1967. Mindkét könyvhöz vezérkönyv is. – *Negri-Cionchi*: Cielii nouvi e mondi nouvi. Torino–Leumann, 1967. – Orientamenti Pedagogici (folyóirat) 1967. évi 2. sz. *R. Giannatelli* ismertetése a „La scoperta del Regno di Dio” c. hittankönyvről. – Initiation Chrétienne. I–IV. Montreal–Québec, 1965–1967. – De nieuwe Katechismus. P. Brand. Hilversum–Antwerpen, 1966. – Grundlinien heutiger Katechese, München, 1967. – Rahmenplanen für die Glaubensunterweisung. München, 1967. – *Mihelics Vid*: Mi a valóság az új holland katekizmus körül? (Vigilia, 1967. II. szám.)

VÖRÖSS FERENC

ORVOSI BEAVATKOZÁSOK AZ EMBER ÉLETÉBEN

Dr. Kautzky Rudolf professzor a hamburg-eppendorfi egyetemi klinika neurochirurgiai osztályának igazgatója 1967. június 30-án nagy jelentőségű előadást tartott a fenti címmel.

Előadásának elején Kautzky professzor hivatkozik azokra a *gyógyászati, radiológiai és főleg sebészeti beavatkozásokra*, amiket a világ számos helyén végeznek szakorvosok. Csak néhány példát soroljunk fel. Hivatkozik a fogamzás szándékos irányítására, akár pozitív vagy negatív értelemben, vérátömlesztésekre, mikor a terhes anya a magzatát még nem szülte meg, vagy gondoljunk a világra jött éretlen magzatok életben tartására irányuló fáradságos és sok gondot okozó eljárásokra. Rosszindulatú daganatok esetében lehet például majdnem a fél agyvelőt, vagy az arc, illetve más testrész tekintélyes hányadát eltávolítani.

Ma már ismét előtérbe került a *szervátültetés, transplantatio* kérdése. Nem életfontosságú szervek, illetve testrészek (pl. bőr, ideg, ín, ér, csont, hormonális szervek stb.) átültetését már régebben ismerik. A sajtó és szaklapok révén tudomásunk van arról, hogy egyik életfontosságú szervünknek, a szívnek súlyos betegsége vagy sérülése esetén ép szív átülte-

tésével próbálkoznak egyes sebészek életmentés céljából.

A továbbiakban hangsúlyozza Kautzky professzor, hogy a különféle beavatkozások java része közvetlenül az *élet fenntartását szolgálja*. Ilyen esetben mondhatjuk, hogy a beteg ember élete valóban az orvos kezében van. Ennek figyelembevételével nem lehet csodálni, hogy vannak óvatos egyének, akik a súlyos beavatkozások jogosságát elutasítják, mások viszont hangoztatják, az orvosnak olyan beavatkozásról sem szabadna lemondani, amely alkalmas lehet arra, hogy a beteg életét legalább meghosszabbítsa. A mai orvostudomány világos alapozottságot és önkritikát tűzött maga elé. Általános érvényű választ az orvos nem adhat, mert egyik eset sem teljesen azonos a másikkal, s ezért a magatartás szempontjából a saját orvosi lelkiismerete lesz a döntő szempont.

A lényeges szempontja minden orvosi mérlegelésnek természetesen a *beteg ember java* (salus aegroti), még pedig az egész emberé, mint egységes testi–lelki személynek a java.

A továbbiakban Kautzky professzor kiemeli: nem feladata azonban az orvosnak az élet minden áron való megőrzése, hanem el-

sősorban a beteg javának szolgálata, illetőleg lelkiismeretes mérlegelése annak, hogy kétes élet meghosszabbítására szolgáló beavatkozások (reanimatio) valóban szolgálhatják-e az illető személy javát. Nehéz feladat ez az orvos számára, nem kevésbé a döntés előtt álló betegek, esetleg családjának is.

A *be nem avatkozás* orvosi szándéka alapvető különbséget jelent az életnek *szándékos megszüntetése* és aközött, hogy egy halálos beteg kimúlását az orvos a természet rendjére bizza-e. A szándékos „*euthanasia*” feltételül tilos. Az élet meghosszabbítása pedig, ami különben az orvos feladata, kérdésessé válhat akkor, amikor halálos betegén az orvos egyébként sem tudna segíteni. Az orvosi beavatkozás jogosságára és kötelességére vonatkozó kérdésnek csak akkor van értelme, ha az illető egyén az élet küszöbén áll, tehát ha még valóban él. De vajon mikor és hogyan állapítható meg a halál bekövetkezése? Az orvostudomány ma már tudja, hogy sem az „utolsó” légvétel, sem a szívdobbanás nem az a jel, amely a halál bekövetkezését bizonyíthatná. Tény az is, hogy az idegrendszer, elsősorban a központi idegrendszer, az agyvelő az az életfontosságú szervünk, amely irányítja valamennyi szervünk működését, de lelki-szellemi életünket is. Saját magunkon tapasztalhatjuk, hogy pl. már a külső körülmények, valamint kedélyi-szellemi életünk hullámlásai is mennyire befolyásolják egyes szerveink működését, nem kevésbé egész lelki életünk beállítottságát is.

A KÖVETELŐ HIT

Igen nehéz vállalkozás lenne *Heinrich Fries* professzor közelmúltban megjelent könyvének címét szösz szerint s egyben a tartalmat is kifejező fordításban visszaadni. A könyv eredeti címe *Herausforderter Glaube* (München, Kösel Verl. 1968). A neves teológus, aki a közelmúltban egy hetet töltött hazánkban és a budapesti Hittudományi Akadémián vendégladást tartott, a müncheni egyetemen az alapvető hittudomány professzora.

Könyve elején, mintegy a címet magyarázva írja a szerző, hogy a keresztény ember hite egyáltalán nem magától érthető valami, nem természetes adottság vagy érték. Nem, hanem „*ad-omány*” (Gabe), mely egyben súlyos „*feladat*” (Aufgabe) is ró a keresztény hívőre. „*Követelőző*” e hit, a felmerülő problémákra, súlyos kérdésekre választ kiáltó *kibívás*.

Napiaink hívő embere nem pihenhet az elmúlt idők vetette ágyon, *bitének személyes döntését* újra és újra meg kell hoznia. A keresztény hit rohamosan fejlődő korunkban

Eddigi ismereteink arra utalnak, hogy az ember halála előbb-utóbb már az agyvelő működésének végleges megszűnése idejében következik be. Ha ezt az időpontot biztosan lehetne megállapítani, feleslegessé válnék az az igyekezet, hogy pl. a szív, vagy tüdő működtetésére továbbra is súlyt helyezzünk. Megjegyzendő, hogy az „agyhalál” bekövetkezésének pontos időbeli meghatározása, még modern módszerek, pl. elektromos sugarak igénybevételevel is nehézkes és bizonytalan eljárás. Idegen egyénektől származó bizonyos szervekkel (pl. vese, szív), amennyiben a szükséges vegyi-biológiai vizsgálatok eredményei a kívánalmaknak megfeleltek, a transplantatio eredményes is lehet, feltéve, ha utólag szövődmény a műtét után nem jelentkezik.

Magára az emberre, mint konkrét személyre vonatkoztatva, nem ismerünk megkülönböztetést vegetatív, vagy valóságos élet között, sem pedig klinikai, vagy tényleges halál között.

Kautzky professzor előadását azzal a gondolattal fejezi be, hogy bár a modern orvostudomány mind több lehetőséget nyújt az emberi élet tartamára irányuló különféle manipulációkra vonatkozólag, a felmerülő külön kérdések az orvosokat újabb nehéz feladatok elé állítják. Figyelemmel ugyanis az emberi személy testi-lelki egységére, az egyes kérdések elfogulatlan átgondolása után is még nagy és nehéz lépések megtételére van szükség az elméleti elgondolástól annak gyakorlati kiviteléig.

BOCHKOR ÁDÁM

könnyen válhat problémákkal terhes hitté. A hívő emberben kérdőjelek támadnak vagy épp környezete felől érkeznek újabb és újabb kérdések. S ezen semmi csodálkozni, semmi „megijedni” való nincsen. Hitünknek épp belső értékére vet fényt a tény, hogy napjainkban, modern korunkban is „méltóvá” válik arra, hogy foglalkozzanak vele, hogy kérdéseket intézzenek feléje (Frag-würdig; würdig, befragt zu werden). Minden időben és ma is számosan akadnak, akik „*kérdőre vonják*”, kérdésesnek jelentik ki hitünket. Ezt egyáltalán nem szabad sajnálnunk, nem kell felpanaszolnunk. Ellenkezőleg, épp az lenne igen elgondolkodtató, ha a hit felé, a hívő ember felé már nem érkeznének „számonkérő”, „követelő” kérdések.

Mínderre gondolva adta Fries professzor jelen könyvének a kissé szokatlanul hangzó címet. A keresztény hit – mint írja – tartozik e *követelő kibívást* elfogadni, a kérdező emberek felé figyelemmel fordulni. Hitelre méltó

tóságát vesztené el, ha nem vállalná e feladatát. A hitnek természetében rejlik ugyanis, hogy feleleteket adó hit. Nem csupán abban az értelemben, hogy válasz az embert megszólító Isten felé, hanem úgy is, hogy a *szenpéteri szavak* értelmében késznek kell lennünk arra, hogy megfeleljünk mindenkinek, aki reménységünk felől kérdez minket (vö. 1 Pét 3, 15). E reménység pedig, mely miatt, mely felől kérdőre vonnak, nem egyéb, mint a hívő magatartásának egy igen jelentős „dimenziója”: a hívő embernek a jövő felé való tudatos odafordulása. E jövő pedig magában rejtje az e világi, földi, egyszersmind pedig az abszolút jövő felé mutató reménységet és feladatokat.

Az imént vázolt gondolatokban maga a szerző mutatja be könyvének elejét az a szellemi–lelki horizontot, melyet olvasói előtt feltárni kíván. Ezután, könyvének első részében a hit alapvonásait vázolja fel, a hitnek, hívő magatartásnak mintegy önértelmezését adja. Átvezető tanulmányában szól azután arról, hogy a hit a hívő tudományban, azaz a teológiai eszmélésben önmaga felé is tesz fel kritikus kérdéseket. A befejező rész a „kivülről” érkező, a mában jelentkező konkrét „kihívó” kérdésekre ad választ. Egy-egy fejezetben szó esik arról, hogy miként és mit felel a hit az ideológiák felől érkező, a jelen élet pluralizmusa által adott, napjaink szekularizmusából folyó és az ateizmus megvizsgálása s a válaszadás után a szerző arra az eredményre jut, hogy a keresztény hit nem lesz hűtlen Istenéhez és önmagához, amidőn hallja és meghallja a jelentkező kérdéseket és válaszokat is igyekszik azokra adni. Sőt: épp így teljesedhet ki, épp így mélyülhet el mindjobban a hit napjaink problémázó emberének lelkében.

*

Fries könyve – úgy véljük – annyira „ortodox” s ugyanakkor rendkívül „modern”, annyira gazdag szellemi–lelki kincsekben, hogy szűk kereteink aligha teszik lehetővé behatóbb ismertetését. Hogy mégse maradjunk teljesen adósak, úgy gondoljuk, legtovább azzal nyújthatunk, ha kivonatos szemelvényekben a szerző egy-két gondolatát ismertetjük.

A hit földi dimenziókon túllépő, mégis emberi téma. Oly világ tárul fel itten, melybe semmiféle egzakt tudomány, szkeptikus kritika, semmiféle matematikai számítás, tapasztalati okságra támaszkodó eljárás mód be nem hatolhat. Bármiféle tudományterület is kívánna ezért átvenni a vallásos hitnek rangos szerepét – Karl Jaspers formulázásával –, az eredményt csakis a tudományba vetett babonás hitnek minősíthetnénk. A hívő igény messze tovább tekint, mint bármiféle szűk területre korlátozott tudomány. „Szűk” marad ugyanis mindaddig minden terület, amíg nem képes a teljes valóság felé tekintetét vetni. Aki tehát az embernek ezt az alapvető opcióját, a hit

felé kezelt kinyújtó választását elutasítja, az élet teljessége, a teljes valóság felől fordítja el szemét.

A keresztény hit sohasem a bizonytalankodó, a csak „körülbelül” valamit sejtő ember gondolatvilágát, életét fejezi ki. A valóban hívő ember elutasítja az állítást: fontos, hogy hiszek, de már mellékes, hogy mit hiszek. A keresztény hívő ember vallja, hogy az, amit hisz, minden előtt és fölött áll, hogy ez a hit együttesen jelent tartalmat, támasztékot és gyakorlati „tartást”. És mindenek előtt jelenti a bizonyosságot abban, amit hisz és arról, akinek hisz. A hívő ember nem a névtelen, személtelen transzcendencia felé fordul, nem valamiféle világtól távolálló, idegen istenség felé, hanem afelé, aki vállalta az idő és tér megkötő kezének súlyát, aki Jézus Krisztusban ember-alakot öltött, aki teljességgel vállalta az emberi sorsot, a mi sorsunkat, a vérveritkes szenvedést és halált. Ebbe az Istenhez fordul hittel és bizalommal a keresztény ember és e hitben válik útmutatójává és egyben védőügyvédjévé is minden vallásos, az igazság szikráját őrző hitnek.

A keresztény hit objektivitást és biggadságot kölcsönös az embernek. Teszi ezt azzal, hogy távol tart és elhatárol magától minden fellengzős rajongást és szubjektívizmust. Ennek az objektivitásnak támasza s garantoméja az a hívő közösség, mely Krisztus körül gyűlik össze, melyet Krisztus Lelke életet: az egyház. Még akkor is így van ez, ha olykor úgy tűnnek, hogy épp ez az „egyház” tenné nehezzé a hitet, ha épp ennek az egyháznak evilági, emberi arcúata jelentené a legnagyobb próbát a hit számára.

A hit minden időben, a jelen történeti órában azonban különösképpen jelent egyaránt ajándékot és feladatot a hívő számára. Isten-től nyert és „áthagyományozott” ajándék ez a hit. A hívő ember munkája azonban nem merülhet ki az ajándék őrzésében. Igaz, az ősi tradíció kötelezettségeket ró ránk, nélküle talajtalankokká, gyökértelenné válnánk. Ezért kell azt tisztelettel őrizni. Ez azonban még nem lenne elég. A keresztény hitet nap mint nap személyes döntésekkel kell kiteljesítenünk. Mindig újra, a pillanat felelősségében, az adott történeti óra Isten előtt megélt felelősségében kell kimondanunk és megvalósítanunk a régi hitvallást: Uram, hiszek!

A hit a kinyilatkoztatásának „másik oldala”, a hitében Istennek választ adó ember döntése és személyes elkötelezettsége. Erre gondolva kell vallanunk azt is, hogy a hit követelő felszólítás a megismerő, gondolkodó, értő és értelmző ember felé. Mindezzel pedig már mint feladat jelentkezik a hívő ember számára a „hitnek tudománya”, a teológia is. Mivel pedig a hívő tudomány – miként a keresztény hit – csakis a hívők közösségében, az egyházban virágozhat, azért természetszerű a megállapítás: a teológia sohasem fordulhat a hittel, az

egyház hitével szembe. Funkciója, feladatai között épp az a legjelentősebb, hogy a hívő életet elmélyíti, a hitet erősíti. Még akkor is ezt teszi, amidőn töprengő, „kritizáló” kérdéseket, megállapításokat tesz.

Voltaképp minden hívő ember egyben „teológus” is. Legalábbis ez lenne feladata, hivatása. Egyszerűen azért, mivel minden hívőnek meg kell hallani a fentebb már idézett szentpéteri szavakat: legyenek minden időben készek... számot vetni és számot adni. Megfelelni a töprengő, hívők és nem hívők felől érkező kérdéseknek. E feladatot *minden hívőnek vállalnia s végeznie kell.* Szent Péter nem „teológusok” felé intézte figyelmeztetését. Amint pedig a lelkiismeretes hívő e számotvetést s a benne támadó, felé érkező kérdésekre a válaszadás kötelességét vállalja: hitére tudatosan gondolkodó, annak tanításával foglalkozó „teológussá” válik.

Nem is férhet hozzá kétség, hogy minden hívő feladata – papoké és világiaké egyaránt –, hogy szellemileg-lelkileg mintegy birtokba vegye, tudatosan vallja és élje hitének tanítását. Csakis ezen az úton válhat a hit – bármily szerény mértékű is legyen ez a „teológiai munka” – életformáló tényezővé. A hit tudománya nem csupán keveseknek, a „kiváltságosoknak”, hanem – kinek-kinek szellemi és életadottságaihoz mérten – minden hívőnek feladata. A hit ebben az értelemben is *követelő felszólítás:* minden hívő foglalkozzék vele, mélyüljön el abban, gondolkozzék annak tartalmán, hogy választ tudjon a benne felmerülő, felé érkező kérdésekre adni.

Az emberi élet mind bonyolultabbá, összetettebbé válik. A világ kitágulása, a szellemi szituáció, az ember egzisztenciális tapasztalatai, a jövő felé való mind tudatosabb fordulás – mindeme tények, körülmények a ma embere, hívő embere számára is problémákat, feladatokat jelentenek. És mindezzel kapcsolatban *a hit előre elkészített „recepteket”, konkrét válaszokat, tanítást nem ad.* Minderről a hívő, a kritikusán kérdező és megkérdezett ember kell, hogy „kihívott” hitének világánál is elgondolkozzék. A válaszokat pedig csakis az a hit lesz képes megtalálni, *az a hívő ember tudja majd helyesen megadni, aki kritikusán, minden emberi tapasztalást számbavéve és mérlegelve, a helyes megkülönböztető képességet latba vetve tudja magát egyidejűleg elkötelezni az örök igazságok felé és Istennek a ma emberéhez a konkrét szituációban is szóló szava felé.*

A gondolkodás, az eszmélkedő elmélyedés szolgálatát vállaló hívő ember így *Istent, embertársait és önnön magát is szolgálja,* amidőn

kora problémái, kérdései által „kihívott”, követelő hitének figyelmeztető szavára, útmutatására ügyel. Amidőn hitének fényénél a válaszokat keresi és megadja. Így válik minden hívő a saját maga körülményei között, a maga módján „teológussá”, így felel meg a hité által előírt „egymásért lenni”, egymást segítő törvénynek. Így lesz hitének erejében szerető, megkülönböztetni tudó, a hit kritikai funkcióját vállaló és szeretetben szolgáló emberré.

Az csak természetes, hogy e szolgálatból, a hittudomány kritikus funkciójának vállalásából sokkalta nagyobb mértékben kell kívenni részület az isteni szó hivatott hirdetőinek, a *lelkipásztoroknak és püspököknek.* Mindezek valóban egy teljes életen át kell hogy a hívő teológusnak nehéz feladatát vállalják és ellássák. A hit tudományának e szolgáló feladatától nem ment a lelkipásztor, akinek gyakorlatabb módon kell vállalnia a „teológus” szerepét. És épp úgy nem mentesül az elmélettel többet foglalkozó teológus, a teológia tanára sem. Ez utóbbi csakis akkor látja el megfelelően feladatát, ha nem fiktív, hanem a valóságos élet által felhozott problémákkal foglalkozik, azokra keres hitben fogant feleleteket. Az „elmélet” és a „gyakorlat” épp a teológia szolgáló munkájában kerülhet napjaink hitéletében a kívánatos és harmonikus szintézisbe.

A hívőknek és hívő tudományuknak kritikus funkciója napjainkban épp abban domborodik ki, hogy törekvéseik nem merülnek ki a „status quo” merev őrzésében. Ha csakis ezt a „megőrzést” tűznék ki célul, hívő tudományuk már nem Istent, az embereket s az életet szolgálná, hanem valamiféle ideológiává alakulna át. Olyanná, amely *eleve meghatározott, „integrált”, konzerváló* érdekeket és nem a valóságot, az életet, az élő hitet tartaná szem előtt.

A kritikai funkcióját betöltő, a hitet elmélyíteni kívánó és mindig élő hitből fakadó teológia *soba nem válhat agresszióvá a kinyilatkoztatott hit, a hittartalom ellen.* Ellenkezőleg, épp a követelő, kihívott hit és annak kritikai igényeit figyelemmel tartó teológia válik egyedül a hívő élet zálogává, a mindig jobban elmélyülő hit biztosítékává Krisztus egyházában. A hitnek ez a tudománya, a számotvető és számot adó teológia egyaránt veti a múlt, jelen és jövő felé pillantását. A mában is a holnap felé tart. A mában is ősi gyökerekből táplálkozik. Hitet fenntartó, építő, őrző és kiteljesítő munkájánál pedig birtorság és alázat, kemény erőfeszítés és az igazság szeretete vezeti.

SZENNYAY ANDRÁS

AFRIKA ÍGÉRETE

Egészen csöndben, minden nyilvános ünneplést elhárítva maguktól, alapításuk százéves jubileumát ülik Afrika misszionáriusai, a Fehér Atyák. Száz évvel ezelőtt csak nagyon kevesen sejtették, hogy alapítójuk, *Allemand Martial Lavigerie*, Algír érseke karizmatikus, prófétaí küldötte Istennek. Ma, a II. Vatikáni Zsinat után mindjobban megerősödik az a vélemény, hogy *Lavigerie* a modern egyház történelmének egyik legnagyobb alakja. Aki ismeri az egyház missziójának és Afrika történetének utolsó száz évét, egész biztosan csatlakozik ehhez a véleményhez.

Lavigerie pályájának kezdete még nem árul el semmit misszionáriusi hivatásáról. Többek közt Szíriában, majd Rómában működik, tanárkodik, aztán Nancyba nevezik ki püspöknek. Ezek az évek modern, szentéletű embernek mutatják, különösen nancyi reformjai, történelmi jelentőségű tevékenysége azonban csak 1867-ben teljesedik ki, amikor Algír érsekévé nevezi ki a pápa. Első feltűnő jele *egyetemes elhivatottságának*, hogy mindjárt a megérkezése után kijelenti: nemcsak az európaiak püspökének tekinti magát. Manapság egy ilyen kijelentés magától értetődő dolog lenne, akkoriban azonban, a nacionalizmus partikuláris törekvéseinek és a feltörő európai kapitalizmus térhódításának az idején nem volt ez így. Alig foglalja el érseki székét, kolera tizedeli az országot, különösen a szegény arab lakosságot, majd a sáskajárás következtében éhség támad és kitör a pestis. Az utcán éhező arab gyerekek kóborolnak, nagy csapatokban. *Lavigerie* melléjük áll, velük együtt éheznek, eladja drága ruháit és főpapi díszeit, és koldul, hogy segítsen az éhező gyermekeken, akik közül kétezeret szedett össze. A muzulmánok bámulják hősiességét és kijelentik: „Ha minden keresztény pokolra jut is, a nagy Marabut biztosan nem.” Az egész klérus és az összes apácarendek támogatják munkáját, s velük együtt csodálatos példáját adja a keresztény szociális szeretetnek.

A szeretet művének a sikerén fellelkesülve, az érsek még nagyobb feladatra szánja rá magát: Afrika megtérítésének a munkájába kezd. Algériát mindig is Afrika kapujának tekintette. Elhatározza, hogy amennyiben rajta áll, vissza állítja a korai afrikai kereszténység ragyogását, és az evangélium fényét kiterjeszti a kontinens végső határáig. Ehhez a munkához azonban apostolokra van szüksége, olyan emberekre, akik nem vállalnak közösséget a garmatosító európaiakkal, hanem afrikaivá tudnak lenni minden afrikai nép között.

1868-ban jelentkezett az első három vállalkozó szellemű teológus erre a munkára az érsek szemináriumi növendékei közül. Hallottak főpásztoruk terveiről, és felajánlják szolgálataikat – mondották a fiatalok. Egy év múlva újabb négy jelentkező akadt. 1869-ben, Gyer-

tyaszentelő Boldogasszony ünnepén öltöztette be az érsek a hét fiatalembert az afrikaiak jellegzetes fehér ruhájába, amelyről Afrika misszionáriusait „fehér atyáknak” neveztek el.

Megindult a misszionáriusok toborzása és kiképzése. 1878-ban az érsek elérkezettnek látta az időt, hogy az egyház nyilvánossága elé lépjen tervével. Memorandumot készített, amelyben szembe fordult II. Lipót belga király Brüsszeli Konferenciájának afrikai vonatkozásaival, a memorandumot elküldte a pápának, s egyben kérte őt, hogy küldje ki az első, világi hatalmaktól független missziós csoportokat Közép-Afrikába. IX. Pius 1878. február 2-án elhunyt, s *Lavigerie* nek a választ *XIII. Leo* pápa adta meg: pápává választása után (február 20.) a negyedik napon kinevezte az algíri érseket egész Közép-Afrika apostoli delegátusává.

Lavigerie első misszionáriusai még az év tavaszán elindultak az addig meglehetősen ismeretlen Afrika bensjébe. 1879 januárjában néhányan közülük már Tanganyikában táboroztak, egy másik csoport pedig megalapította a híres ugandai missziókat.

Szinte hihetetlen erőfeszítések és szenvedések rejlenek ezek mögött az egyszerű adatok mögött. Törtetlen utakon járnak, vadak és ellenséges érzületű emberek között. Ismeretlen betegségek támadják meg őket. Néhányan a cél előtt meghaltak, az első két karavánt (1875-ben) lemészárolták a pusztában, mások egy-két évi munka után vártanúhalált haltak. Legismertebbek közülük az 1886-ban megölt ugandai vértanúk. Ha az egykorú misszionáriusi feljegyzéseket könyvalakban kiadnák, talán ez a könyv lenne a világ legizgalmasabb olvasmánya.

Lavigerie műve a nehézségek ellenére is nagyszerűen fejlődik, mert nem emberi ügy lett belőle, hanem Isten és az egyház műve. A pápa 1882-ben bíborossá nevezte ki az érseket, s amikor 1892-ben *Lavigerie* bíboros az örökkévalóságba költözött, Afrikában már 235 fehér atya hirdette Krisztus evangéliumát. Napjainkban számuk 4 ezer körül mozog. Jórészt az ő munkájuk eredménye, hogy 1913-ban megtörténhetett az első „fekete” pap szentelése, 1939-ben kinevezte a pápa az első néger püspököt, és *XXIII. János* pápa 1960-ban az első fekete bíborost, *Laurean Rugambwat*. Afrika misszionáriusainak elvi és gyakorlati álláspontja: mihelyt lehet, átadni az egyházak vezetését afrikaiak kezébe. A zsinat befejezésekor több mint 20 afrikai püspök ült az atyák között; közel 1000 benszült afrikai pap, fél-ezer szerzetes testvér és több mint 2000 fekete szerzetesnővér működött Afrikában. A katekéták száma 15 ezer fölé emelkedett.

A fehér atyák munkája természetesen nem fejeződött be száz év eredményével. Az „aratnivaló” még mindig nagyon sok, hiszen

a kb. 260 milliót számláló Afrikának 40 százaléka ma is pogány, a katolikus keresztények létszáma pedig 30 millió körül mozog. Óriási eredmény ez 100 év alatt, amely újabb feladatokra ösztönöz. Afrika jövője nagyrészt az egyház jövője is – ezt vallják ma is a Fehér Atyák.

Luzernben talákoztam egyik előljárójukkal, aztán Widnauban többekkel, renkházak egyszerű falai között. Szegényen és szcerényen élnek a gazdag Svájcban éppúgy, mint a szegény Afrikában. A renház főnöke éppoly egyszerű, magátólértetődő természetességgel vezette

autóját a gyönyörű Vierwaldstätter See partján és a csodálatos svájc hegyek között, hogy megmutassa hazájának új templomait, ahogyan években át Ruanda Burundi szinte járhatatlan, vadon útjait gyalogolta végig. Sohasem felejttem el az egyik „pihenőre” hazaérkezett, viharezett misszionárius arcát, miközben közelgő visszatéréséről, munkájáról beszélt sugárzó jókedvvel és optimizmussal, az egyetemes krisztusi szolgálat örömeivel.

Ők Afrika jövőjének és az egyház jövőjének névtelen hősei.

CSANÁD BÉLA

TEOLÓGIAI JEGYZETEK

BERNHARD HÄRING ELŐADÁSA BUDAPESTEN. A hallgatók számára nagy élményt jelentett Bernhard Häring professzor előadása, amelyet június 4-én a Hittudományi Akadémia dísztermében tartott.

Az állandóan változó, eleven valósággal szembenálló ember számára a legnehezebb feladatok egyike – a megfogalmazás. Ez mindig egyet jelent a szellemi birtoklással. A fizikai jelenség és a matematikai képlet; az élők világa és azok rendszerbe foglalása; a történelem és az események értése között szinte áthidalhatatlan a feszültség. Mindenütt felbukkan az állandóság és változás ősi antinómiája.

Minél differenciáltabb a jelenség, annál nehezebb az érteni akaró ember feladata. Érvényes ez a tétel az ember világában megjelent Isten–Krisztus vonatkozásában is. Kimondhatatlan, mégis mindig beszélünk róla. Kimondta Őt Péter és Jakab apostol, Pál és Ágoston, III. Ince és Assisi Szentje; megfogalmazták, megélték Krisztust korok és emberek, mégis kimondhatatlan maradt a maga isten-emberi teljességében. Az ember-léttel együtt azonban vállalniuk kell a feladatot, hogy értsük és helyesen értsük; éljük és helyesen éljük saját emberségünket, vagyis az eleven valóság végső kiteljesedésére – Krisztusra tekintve – megtaláljuk önmagunkat.

Egyes korok korlátolt szemléletén túl, teológiai rendszerek határait átlépve, a szeretet nyugtalanságával, a velünk és bennünk működő Szentlélek erejével, állandó megújulással kell megközelítenünk, értenünk és élnünk Krisztust. „Akzentieren, immer auf Christus zeigen, denn Er ist das Wort und die Antwort.” Mert Ő az egyetlen olyan Űt, aki célhoz visz; az egyetlen Igazság, akit valamennyire mégis megközelíthetünk és az Élet, akiben kiteljesedhetünk. Absztrakciók helyett... „müssen wir die ständige Gegenwart Gottes sehen... Gott der immer wirkt!” Amint Krisztus személyében megjelent közöttünk az Isten.

„A történelemnek és saját életünknek az az értelme... dass wir dieses Wort hören, auf-

nehmen – dass wir in Christus eingegliedert werden – Krisztus tagjaivá legyünk – hogy Isten legyen minden mindenben!”

A keresztény erkölcs, személyes párbeszéd „Wort und Antwort” – Krisztusban. „De nem szabad romantikus magányba-vonulással azt mondanunk: Ich stehe allein mit Gott”. Krisztus nemcsak az egyes emberé, Ő azonosította magát minden emberrel – a közösséggel.

A katekizmus fogalmazása szerint: a szentség látható jel, ami kegyelmet, isteni életet közvetít. Krisztus személyére teljes egészében illik ez a mondat. Ő az isteni élet látható közvetítője. Az isteni élet pedig – szeretet. Az Egyház a velünk és bennünk élő Krisztus, ezért az Egyháznak és minden kereszténynek vállalnia kell a nagy feladatot: „Die Liebe Christi sichtbar zu machen!” A morális, az isteni élet megfogalmazása. Krisztus azért jött, mert az Atya szeret minket és az Egyház is azért él, mert az Isten szereti az Embert. „Die Kirche lebt in der Liebe, die sie ins Dasein gerufen hat”. A szeretet több mint a törvény. A keresztény erkölcs – látás a szeretet fényében. „Die ganze Moral muss eine Sicht der Liebe sein!”

„Ama et fac quod vis” – mondja Ágoston. Szeretet és szabadság összetartoznak. Meg kell fogalmaznunk a „szabadság teológiáját!” Nem a jogtalanság, hanem a szeretetben végzett szolgálat szabadságát. „Gabe Gottes – eine Verpflichtung zum Dienst!” Isten ajándékozó szeretete szolgálatra kötelez bennünket. „Dienst an jedem Menschen”. Szolgálat a mindennapi életben, szolgálat a konkrét társadalomban! Így lesz az isteni élet Krisztusban, önmagunkban – megközelíthető számunkra. Így lesz „látható” a szentség.

„Die Profeten haben gegen die tote Religion ebenso gewettert, wie Karl Marx gegen den formalistischen Kult”. Tanúságot kell tennünk arról, hogy a keresztény erkölcs elsősorban életet jelent, hogy rajtunk, az Egyházon keresztül mindenki számára megsejthető legyen a „Kimondhatatlan” és Krisztusban kifejezett

„Feletünk” az Istent nem ismerő emberek is megérték – az Igét. Így lesz az életünk „Wort und Antwort in Christus...”

(Nagy Árpád)

KI A KERESZTÉNY EMBER? Ismételten tettek már kísérletet arra, miként lehet a keresztény hitet egészen röviden összefoglalni, bemutatni. Oly módon, hogy ne csupán a Hitvallásnak (Credo-nak) ún. hitcikkelyeit sorolják fel, hanem ezt – ha tömöre is – ki is fejtsék. Egyik jeles próbálkozás Karl Rabner írása, mely a „Geist und Leben” c. folyóiratnak 1965. 5. számában jelent meg: „A keresztény hit rövid összefoglalása 'hitetlenek' számára” címmel.

A következőkben nem erre, hanem – több hasonló próbálkozást figyelembe véve – arra teszünk kísérletet, hogy *konkrét egzisztenciális módon* magát a keresztény embert mutassuk néhány vonással be. Így fogalmazhatjuk meg tehát a kérdést: Ki a keresztény ember?

A válasz pedig:

A keresztény ember az, *aki épp úgy ember, mint minden más ember.*

A keresztény lehet fiatal vagy öreg, művelt vagy tanulatlan, európai, amerikai vagy ázsiai, munkás, földműves vagy hivatalnok, pap vagy világi hívő, férfi vagy nő, sportember, betegápoló nővér vagy épp úrhajós. A keresztény ember egyszerűen ember. Olyan, aki a világban, a mai világban, a mi világunkban él, akit ezzel a világgal fűz ezernyi szál össze. Nem világtól idegen, hanem olyan, aki szereti ezt a világot, magának vallja azt, s akit mindenkihez a szeretet és testvériség szálai fűznek e világban.

A keresztény ember olyan ember, *aki Krisztus szavára bagytkozik, Krisztusra bízva önmagát.*

Istent senki nem látta, csakis Jézus Krisztus, az élő Isten Fia. Az a Jézus, aki eljött a mi világunkba, aki maga is vállalta ezt a világot. Az, aki itt élt, mint gyermek és mint munkás életű férfi közöttünk. Az, aki Isten országának örömhírét hirdette. Az azt örömhírt, mely közli velünk, hogy hivatásunk Isten gyermekeivé lenni. Ezt a Jézus Krisztust keresztre feszítették, meghalt, eltemették, de a halál nem diadalmaskodott fölötte. Nem, mivel feltámadott. Feltámadásával pedig feltárta, megnyitotta számunkra az új, az örök élet-hez vezető utat.

A keresztény ember olyan ember, *aki imádsággal fordul a mennyei Atyához.*

Maga Jézus Krisztus tanított meg az imádságra: Mi Atyánk, aki mennyben vagy... Ugyanez a Jézus tette lehetővé, hogy a lelki újjászületés, a kereszttség által az Atya világban, teljesen a mi Atyánk legyen. Az ember, aki kezdettől Isten teremtménye, a kereszttségben válik Istennel, az Atyának gyermekévé.

Olyanná, aki már szívből és felszabadultan mondhatja Istenének: Atyám! Olyanná, akinek már a földön része lehet az atyai ház örömeiből és aki örök lakást majd az Atya otthonában fog kapni. Olyanná, aki keresztésége által az egyház nagy családjához tartozik, aki az egyház szentségei által gazdagodhat Isten ajándékában, kegyelmében.

A keresztény ember *megváltott, mégis a bűn által veszélyeztetett ember.*

A keresztény ember nem valamiféle „superman”, nem emberfölötti lény. Hivatása ugyan, hogy szentté legyen, a földi élet során mégsem az. Az „új élet”, melyet a keresztéségben nyert, csak lassan fejlődik, bontakozik ki benne és ezernyi veszélytől fenyegetett élet. Még a legnagyobb szentek is tudták és alázattal vallották meg, hogy bűnös emberek. A keresztény ember azonban – bár elismeri, hogy bűnös – mégis olyan, aki küzd a bűn ellen, aki a bűn elleni küzdelem során a bűnbánat szentségében újra és újra komolyan ígéri meg élete jobbítását s fáradozik is ezen. A keresztény azonban bűnös mivoltában nem roskad magába, nem elhagyott, magára maradt bűnös, mivel a hívők közösségében él. Abban, mely vele és érte imádkozik, abban, melynek „titokzatos testét” Krisztus ereje, a felemelő kegyelme járja át. E kegyelmi támogatás élteti és emeli fel szüntelenül a „bűnösök egyházát”. Minden hívő keresztény bűnbánatát vallja meg ugyan, hogy bűnös, ugyanakkor Isten kegyelmében remélve imádkozik és pillanatig sem kételkedik abban, hogy Krisztus vele van, vele küzd a bűn elleni harcban.

A keresztény ember *legfőbb törvényként a szeretet törvényét fogadja el, azt, melynek életre váltása, gyakorlása igazolja a világ előtt Krisztus tanítványait.*

A keresztény ember Krisztus szavát követve teszi magáévá a főparancsolat vagy törvényét. A szeretet, a hamisítatlan krisztusi szeretet szerint való élet próbaköve és igazolása annak, hogy valóban keresztény-e valaki. A keresztény ezért végtelenül komolyan veszi, követi és éli Krisztus szavát: szeresd Istent és szeresd embertársaidat!

A csalhatatlan ismertetőjegy, melyről minden ember és ki-ki maga is felülvizsgálhatja, hogy valóban keresztény-e valaki, hogy joggal használja-e a keresztény nevet az, hogy Krisztus főparancsa szerint rendezi be, alakítja egész életét. S ha valaki itt őszinte igen-nel tud válaszolni saját lelkiismerete előtt, csakis akkor mondhatja el jogosan és bátran: Keresztény ember vagyok.

A keresztény ember *mindig örül az életnek, mivel tudja, hogy annak végén a feltámadás dicsősége és Urának öröme vár rá.*

A keresztény azzal és azáltal szövi a legartósabb kapcsolatot a világgal, hogy önmaga, embertársai és világa számára egyaránt az „új eget és új földet várja”. E várakozásának záloga, biztosítéka a feltámadott Krisztus és a Krisztusban közöttünk már megjelent örök élet.

A reménység pedig, melynek fényében már a földön sajátjának ismerheti fel az örök életet: Istennek üdvösséget adó irgalma, bűnbánatot elfogadó, megbocsátó jóságának hívő felismerése.

(- nr -)

A SZENT ZENÉRŐL. 1967 augusztusában az észak-spanyolországi Pamplonában tartott az *Universa Laus* egyházei egyesülés kongresszusát több mint ezer egyházzenei, művészeti és szakemberrel. Az *Universa Laus* 1962-ben indult el a liturgikus megújulás ösztönzésére. 1966-ban Luganó-ban a liturgikus ének és zene ápolására nemzetközi társaság alakult. A liturgikus megújulásnak nem hivatalos, de örömmel üdvözölt szervezete. – A kongresszuson beszédek hangzottak el az egyházi ének és zene időszerű kérdéseiről és bemutatók szerepeltek.

B. Huibers, az amszterdami zenei konzervatórium igazgatója az egyházzene és a hívő közösség kapcsolatáról szövegezt. – A zenének *esztétikai értékekkel és egyetemes érvénnyel* gyaránt kell rendelkeznie. Felhívta a figyelmet az ún. *elementáris zenére*. Ebből nőtt ki mind a népi, mind pedig a klasszikus zene. Ez a zene ott van a hívő közösség kultúrájának gyökerénél. *Stravinszky, Bartók és Kodály* – mondotta – megmutatták, hogy az ősi népi zenei kincsek erőteljes és vonzó elemei gondos kezek közt nagy erejű és szép művekké tudnak kinőni.

J. Gelineau előadásában többek közt a következőket mondotta: a *liturgia nem lehet egyszerűen „jó alkalom”* a zenészeknek, hogy alkossanak. A liturgikus gyülekezet *nem* azért jön össze, hogy *zenét* ünnepeljen, hanem *Jézus Krisztus misztériumát*. A liturgiát szolgáló zenész Krisztus igéjének és szentségeinek szolgálója. Az a zene, amelyet alkot, a közösséget Krisztus igéjében és szentségeiben *még tökéletesebb részvételre* kell hogy felszabadítsa; *nem* pedig, hogy ritmusával és harmóniájával *a saját bűvkörébe vonja*. Istentiszteletra nem zenei élmény miatt jövünk össze, ezt másuttal jobban megkapjuk. Erőt akarunk ott meríteni életünk keresztényi módon éléséhez.

A liturgiát szolgáló egyházzenei igazi karizmatikus hivatást tölt be. Biztos, hogy a liturgikus és zenei megújulás mai idején a Lélek ezt a karizmat nem tagadja meg az Egyháztól.

A kongresszus komolyan vette VI. Pál pápának 1966. okt. 13-án a *Consilium Liturgicum*-hoz intézett allokúciója szavait: „... legyenek mesterei az új liturgiának, melyben együtt szeretnénk megtapasztalni új harmóniában, szépségben és egyszerűségben, méltóságban és áttekinthető világosságban, egész terjedelmében és mégis röviden, a századok visszhangját és az új idők szavát”.

(Worship, 1967. dec. 624-25. o.)

ÚJ TEOLÓGIAI ANTROPOLÓGIA. A római Gregoriana-egyetem kiadásában nemrég jelent meg M. Flick és Z. Alszegeby kétkötetes, igen jelentős, új műve, az *Antropologia Theologica*. Az alcím szerint ugyan az egyetem hallgatóinak készült (Ad usum privatum auditorum), de nagy segítséget nyújt mindenkinek, aki antropológiai kérdésekkel és a zsinati teológiai oktatási reformok ügyével foglalkozik.

Az első kötet „De homine in Adamo” címmel azt a tanítást adja, amelyet korábban a „De Deo create et levante” traktátus szokott hozni. Ez a kötet három részből áll. Beszél az emberről, mint teremtményről (homo ut creatura), aztán mint Isten „imago”-járól (homo ut imago Dei), végül pedig mint bűnről (homo peccato signatus).

A második kötet a kegyelemről adja, címe: Homo in Christo. Ebben a részben különösen kitűnik a Zsinat által hangsúlyozottan megkívánt biblikus megalapozás. Itt szólnak a szerzők a megigazulásról (unio salvifica cum Christo), a megszentelő kegyelemről (nova creatura in Christo), a segítő kegyelemről (nova creatura per Christum), végül a megigazult ember életéről (nova creatura in Christum), befejezésül pedig a természetfölötti rend misztériumáról.

A mű számos új szempontot tartalmaz (aspectus historicus, christocentricus, socialis), különösen értékes a perszonalisztikus szempont következetes érvényesítése. Az üdvösségtörténetet úgy tekintik a szerzők, mint Isten párbeszédét az emberrel. A „relatio dialogalis” lényegében az Istennel való személyes, baráti kapcsolatot jelenti.

Módszertanilag is kezdeményezés a könyv: a szerzők elsősorban nem bizonyítékokat sorakoztatnak fel, hanem egy-egy keresztény misztériumba igyekeznek mennél mélyebben behatolni. Minden fejezetben tanácsokkal szolgálnak a hallgatók további munkájához, kutatásaihoz. Ez is egészen új dolog egyetemi síkon. Mivel a mű szintézis, természetesen feltételezi a dogmatikus kézikönyvek használatát.

(Szalai János)

DIETRICH BONHOEFFER a 20. század első felének legjelentősebb protestáns teológusai közé tartozik. Könyvalakban megjelent életműve mindössze néhány kötet, rendszeres teológiai munkái nincsenek, mégis oszlopa lett egy teológiai, pontosabban vallásfilozófiai irányzatnak, amelyet ma sokféle néven – „világ-értékelő”, „szekularizált”, „vallás-nélküli”, „világi” teológia elnevezéssel – emlegetnek. Ez az irányzat, legalábbis eredetét tekintve, az evangélikus ún. „dialektikus teológia” egyik ága, *Karl Barth* és követői (E. Brunner, R. Bultmann, F. Gogarten) tanítására, valamint a

modern szociológia és pszichológia eredményeire támaszkodik.

Bonhoeffer „elmélete” is abból az antropológiai tételtől indul ki, amelyből a dialektikus teológia kiindulni szokott, hogy az ember alaphelyzete lényegében bizonyos „krízis”, amelyből értelmileg és érzelmileg is szabadulni akar, biztonságra és megoldásra törekedvén. A megoldás azonban az ember számára sohasem az „igen” (valaminek a passzív elfogadása, a vallás, mint önbiztosítás stb.), hanem az „igen” és a „nem” dialektikus feszültségéből épülő eredmény. (Jellemző mondata Karl Barthnak: „Az új ember, aki vagyok, nem az, ami vagyok.”)

Bonhoeffer szemléletében a kereszténység is, a sokféle vallás után és között, tulajdonképpen valamiféle „krízis”: sokkal inkább dialektikus feszültségű hit, mint intézményszerű vallás. Szerinte az igazi hitnek egyáltalán nincs szüksége a megszokott vallási formákra és megfogalmazásokra. „Jézus nem új vallást akart nekünk adni, hanem az életet” – írta egyik levelében. Úgy vélekedett, a kereszténység elfogadásának és terjedésének legnagyobb akadály, hogy formákba kényszerítették, intézményszerűtették, „vallássá” alakították. Így azután abba a veszélybe került, hogy rövidesen múzeumi tárggyá válik, s nem tudja teljesíteni feladatát. Éppen ezért a kereszténység jövője érdekében szerinte az a legfontosabb kérdés: hogyan lehet olyan „nem intézményszerű”, „vallássá nem lett”, „vallástalan” kereszténységet hirdetni és képviselni, amely mindenki számára alkalmas. „Hogyan lehet Krisztus a vallástalanoknak is ura?” – kérdezi. Az ő válasza: a világ igenlésevel, az egész világ „vallási” jelentésének és jelentőségének felismerésével, hogy a „vallás” ne valami díszes zárókö legyen az emberi élet gyönyörű épületén, s az Isten ne mint patent-megoldás szerepeljen ott, ahol az emberi bölcsesség és tudomány véget ér, hanem az egész emberi életet, az egész világot átfogja. Ezt jelentené Bonhoeffer szerint a „világi” kereszténység eszméje és megvalósulása. Ebben a kereszténységben nyilvánvalóan nincs helye az eddigi, hagyományos, „szaknyelvű” teológiának. – Ezekhez a problémákhoz kapcsolódik folyóiratunkban Nyíri Tamás tanulmánya: „Hogyan beszéljünk Istenről?”

Bonhoeffer gondolatait nehéz lenne rendszerbe foglalni, jobbra levelekben, feljegyzésekben maradtak az utókorra. (*Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft.* Hrsg. von Eberhard Bethge. Megjelent mint a Siebenstern Taschenbuch sorozat 1. kötete, München und Hamburg 1964.) Gondolatainak ereje és hatása nem is a rendszerességben van, hanem szellemességében és az ötletek intuitív szuggesztivitásában. Túlzásait és tévedéseit aránylag könnyű megcáfolni a hagyományos katolikus teológia logikájával és biblikus felkészültségével. A katolikus teológia nyilván-

valóan már Bonhoeffer alaptételeit sem tudja elfogadni, problémái és kérdései azonban többnyire továbbra is izgató és nyugtalanító kérdések maradnak. S jelentőségük talán éppen ebben van: további gondolkodásra, tanúságtévő vallásosságra, kitaruló hitre és dialogizáló magatartásra sarkallanak. Ezért foglalkoznak vele sokat modern teológusaink, sőt egyekre hatást is gyakorolt. S talán az sem egészen véletlen, hogy Bonhoeffer és *Teilhard de Chardin* követőinek egyes tételei kísértetiesen hasonlítanak.

Bonhoeffer jószándékát, őszinte, dinamikus hitét természetesen senki sem vonja kétségbe. Ő maga élete példájával Krisztus és a kereszténység igazsága mellett tett tanúságot, mégpedig a hitleri terrorral szemben nagyon következetes, hívő biztonsággal.

1906-ban született Vroclavban (akkori néven Breslauban), értelmiségi családból. Teológiai tanulmányait Tübingenben és Berlinben végezte. Ezekben az években Nietzsche-hatások is érték, nagyon jó megjegyezte annak felkapott mondatát: „Testvér, légy hűséges a földhöz!” Patrisztikus tanulmányai viszont a katolikus egyházhoz hozták közelebb. Még a fogásban is Tertullianus, Szent Cyprian és a többi egyházatyák írásait olvasta, s az volt a véleménye, hogy ezek jórészt „sokkal időszerűbbek, mint a reformátorok és ugyanakkor alapul szolgálnak az evangélikus–katolikus dialógushoz”.

A náciizmus veszélyeit korán felismerte. Már 1933-ban összecütközése került a hitlerista államrenddel. Ekkor Londonba utazott, ott lelkipásztorokodott, majd 1935-ben visszatérve hazájába, szemináriumi tanár lett. 1937-ben kapcsolatba került a német ellenállási mozgalommal. 1939-ben Amerikába hívták, ez jó alkalom lett volna a menekülésre, ki is ment, de néhány hét után visszatért: „Semmi jogom nem lenne a háború utáni Németország kereszténységének a helyreállítási munkáiban, ha ezeknek az időnek a próbáit néppemmel együtt nem vállalnám”. 1940-ben nagy és veszélyes feladatokat vállalt az ellenállási mozgalomban, úgyhogy erősen magára vonta a Gestapo figyelmét. 1943. április 5-én bebörtönözték, 1945 februárjában Buchenwaldba vitték, itt többek között *Kokorim*mal, Molotov unokaöccsével kötött barátságot. Ez év április havában több megkülönböztetett fogollyal együtt átvitték a flossenbürgi táborba. Ez a tábor azonban annyira zsúfolt volt, hogy mindjárt tovább vitték őket a Bajor-erdők egyik falujába, Schönbergbe. Fehérvásárnapon, április 8-án éppen a reggeli ígéhirdetésbe kezdett fogolytársai között, amikor az őt kiszólította. Másnap Flossenbürgben, rövid éjszakai „bíraskodás” után felakasztották. Egy angol fogoly, Payne Best tanúja volt Bonhoeffer utolsó szavainak: „Ez a vég – számomra az élet kezdete”.

(d. a.)

SOMMAIRE

Ferenc Rosta, L'union des chrétiens. – *Ferenc Gál*, Pensées sur le péché originel. – *József Vas*, Le fin d'une question disputée (En quel „Sabaria" naquit st. Martin de Tours?). – *Tamás Nyíri* Comment parler sur Dieu? – HORIZONS. Le renouveau liturgique. – MÉDITATION. *Polycarpe Radó*, Les présences du Christ. – REVUE. *Ferenc Vöröss*, Courants de réformation de l'enseignement religieux. – *Adam Boebkor*, Interventions médicales dans la vie humaine. – *András Szennay*, La foi provoquante. – *Béla Csanád*, L'Afrique une promesse.

INHALTSÜBERSICHT

FERENC ROSTA, *Die Einheit der Christen*. Verfasser führt anhand des Ökumenismusdekrets des 2. Vatikanum aus, welche Schande es sei, dass die Christenheit so auseinander gerissen ist. Die verkrampften Auffassungen beginnen jedoch sich zu lockern, sowohl der konservativ-protestantische Standpunkt (Einheit nicht notwendig, weil unsichtbare Kirche), als auch der konservativ-katholische Standpunkt (Abtrünnige werden im Vaterhaus empfangen). Das jahrhundertlange Nebeneinanderleben wich dem brüderlichen Dialog. Verfasser zeigt kurz auf, wie die ökumenische Bewegung im vorigen Jahrhundert entstanden ist, wie sie allmählich auch den Katholiken immer mehr sympatisch wurde. Er zeigt aber auch, dass selbst die Reformatoren nicht so starr waren, wie das Viele gemeint hatten, Calvin zum Beispiel behauptet, es sei die Existenz solch einer sichtbaren Kirche möglich, die „ein wahres und unzweifelhaftes Abbild" der unsichtbaren Kirche sei. – Die Unionsbestrebungen der protestantischen Kirchen hatten 1948 ihre Förderung in damals gegründeten „Weltrat der Kirchen". Die theologische Forschung erlebte seither einen ungeahnten Aufschwung. – Verfasser schildert das Verhältnis zwischen der ökumenischen Bewegung und dem Konzil welches erklärt hat, die ökumenische Bewegung sei ein Werk des Heiligen Geistes, weil Christus die Wanderkirche fort und fort zur Reformation antreibt. Es fehlt nicht an Ansätzen der Reform in der katholischen Kirche (Hierarchie als Dienst, Lehramt dem Wort Gottes unterworfen, volksnahe Liturgie). Die getrennten Kirchen werden nicht zur Union aufgefordert; die Kirche wird in erster Linie nicht, als ein soziales Gebiet aufgefasst, sondern als Gnaden-Gemeinschaft.

FERENC GÁL, *Erwägungen über die Erbsünde*. Die traditionelle Theologie erklärte bloss auf Rom 5, 12 fussend den Zusammenhang des Einzelmenschen mit der Erbsünde der Ureltern. Verfasser untersucht zunächst, inwieweit die Meinungen von *Schoonenberg*, *Haag*, *K. Rabner*, zu einer tieferen und menschlicheren Auffassung der Erbsünde beitragen. Die Heilige Schrift betont ziemlich die Solidarität der Menschheit in der Sünde, spricht sogar von der „Sünde der Welt". Deswegen können wir mit Recht fragen, ob nicht die Folgen der Erbsünde – Tod, Konkupiszenz, Stand der Sündigkeit – nicht ein aus der Sünde der Welt stammendes Situirtsein ist? Selbstredend so, dass Adams Sünde als spezieller Anfang die Solidarität in der Sünde in Gang setzte und diese in der Kreuzigung Christi gipfelte. Das Tridenter Dogma spricht nach Verfassers Ansicht nicht gegen diese Erklärung. – Was den Monogenismus betrifft, könne man feststellen, dass er nicht aus dem Text des Dogmas folgt. Wenn wir Gen 2–3. in ätiologischen Sinn erklären, wie es *Alszeby-Flick* tun, darf man annehmen, Adam sei nur der Ausdruck einer korporativen Persönlichkeit. – Die „*dona praeternaturalia*" solle man nicht als einen biologischen Zustand unserer Natur auffassen, sondern als Folgen aus der Kraft der Gnade. Dann können wir das Fehlen dieser Gaben in den Nachkommen Adams aus dem Fehlen der Gnade bei der ganzen Menschheit erklären und müssen nicht die biologische Abstammung aus einem Stamm annehmen. Der Ausdruck des Dogmas „*per generationem*" bleibt unangetastet, weil ja die Erbsünde nicht durch „Nachahmung", sondern durch Hineingeborenwerden in die gnadenlose Menschheit sich fortpflanze.

TAMÁS NYÍRI, *Wie kann man über Gott sprechen?* Bonhoeffer schrieb vor seinem Hinrichten, 1945, dass wir vor einem völlig religionsloser Zeitalter stehen, und sagte: Wie könnten wir über Gott weltlich sprechen? Verfasser führt das Wort *Nietzsche's* vom Tode Gottes an, erwähnt *Vabianian*, *Hamilton*, *Robinson*, *Natanson's* Schriften, um zu beweisen, dass man die bisher gebräuchliche Sprache nicht mehr benutzen könne, wenn man der heutigen Welt Gott verkünden will. – Die heutige Gesellschaft sei vollständig säkularisiert, das bedeute an sich nichts Schlimmes. Es ist nämlich weltanschaulich ein neutraler Begriff, wenn man aber die Ideologie des Säkularismus meint, handelt es sich um eine religionsfeindliche Einstellung, welche Kirchen und Religionen für schädlich hält (Anmerk. 11.). Doch auch wenn die Welt völlig säkularisiert ist, kann man doch aus der Kontingenz der Welt auf Gottes Existenz schliessen. – Das Gespräch über Gott ist aber möglich und hat seine Voraussetzungen, die Verfasser bespricht.

JÓZSEF VAS, *Ende einer bundertjährigen Auseinandersetzung*. Es handelt sich um den Geburtsort St. Martins von Tours, der Sabariae in Pannonia geboren wurde. Welches Sabaria zu meinen ist: das jetzige Szombathely (Steinamanger), oder ein angebliches Sabaria sicca, das in der Nähe des Martinsberg (Pannonhalma) vorausgesetzt wurde. Verfasser meint gute Gründe zu haben, dass es ein solches zweites Sabaria niemals gab.

TÁVLATOK = DURCHBLICKE, *Die Erneuerung der Liturgie*. Es wird ein Überblick geboten betreffs der *Sprachenfrage*, die viele Probleme aufgeworfen hat. Als Beispiel wird über die liturgische Übersetzung im indischen Staate *Gujarat* berichtet. – Die „legitima progressio“ in der Erneuerung besorgte das Konsilium; die zentrale Aufgabe war die Erneuerung der Eucharistiefeyer, welche schon jetzt markant die Trennungslinie zwischen Wortgottesdienst und Eucharistia gezogen hat. Hervorgehoben wird der *Ordo Lectionum*, sodann die volkssprachlichen Kanonübersetzungen: die erste offene Kritik sprach *Vagaggini* aus. Die *Missa typica* wird besprochen, sodann die Liturgie der Sakramente: Erwachsenen-Taufe, Firmung, sodann die verschiedenen Formen und Neuerungen bezüglich des Sakramentes der Busse. Etwas eingehender wird der neue Ordo der *Priesterweihe* beschrieben: die Bischofsweihe Prof. *A. Hänggis* nach dem neuen Ordo wird auch erwähnt. – Das *Kirchenjahr* wird sich auch vereinfachen müssen, aus dem Ordo Lectionum werden einige Fälle erwähnt. – Die Brevierreform ist noch nicht reif, es steht noch aus, ob die Psalmen auf wieviel Wochen (2, 3, 4) verteilt werden. Die *Hymnenreform* ist fertig, 296 Hymnen sind in der Ausgabe zu finden. – Die Instruktion „*Musicam sacram*“ betreffend bedauert Verfasser, dass die Ritenkongregation die Ausgabe zwei Jahre lang verzögert hat und auch Veränderungen angebracht hat. Das *Graduale simplex* wird begrüßt, weil es Möglichkeiten zum bedeutend vereinfachten liturgischen Volksgesang bietet.

MEDITATION. – Unter diesem Titel schreibt der Schriftleiter in der üblichen Weise über die *Anwesenheiten Christi* im Wort Gottes, in der Liturgie und in der Gemeinschaft.

Eingriffe ins Menschenleben. Auszug aus dem Vortrag von Prof. *Rud. Kautzky* von Hamburg-FIGYELŐ = REVUE. FERENC VÖRÖSS, *Die heutigen Reformbestrebungen im Religionsunterricht*, nämlich in Frankreich, Deutschland, Italien. – ÁDÁM BOCHKOR, *Medizinische Eingriffe ins Menschenleben*. Auszug aus dem Vortrag von Prof. *Rud. Kautzky* von Hamburg-Eppendorf. – ANDRÁS SZENNAY, *Der herausfordernde Glaube*, berichtet über das Buch und dem Budapester Vortrag von Prof. *Heinrich Fries*, München. – BÉLA CSANÁD, *Afrika, ein Versprechen* anlässlich des 100 Jahr-Jubiläum der Weissen Väter. – THEOLOGISCHE NOTIZEN.