

teo

lögia

második évfolyam

4

teo lógia

II. évfolyam, 4. szám

1968 december

BÁLINT SÁNDOR: A Háromkirályok a régi hazai hagyományban	199
SZENNAY ANDRÁS: Tudomány és vallásos hit	206
BODA LÁSZLÓ: Világmodellek és túlvilág	212
BÁLINT JÓZSEF: Titok és Értelmelem	218
KOSZTOLÁNYI ISTVÁN: Bultmann és tanítása	225
TÁVLATOK	
Ianua vitae (Döntés a halál pillanatában?)	232
MEDITÁCIÓ	
<i>Gál Ferenc</i> : Karácsony kérygmája	242
FIGYELŐ	
<i>Lőrincz Imre</i> : A liturgikus tér kialakítása	248
L. C.: A Humanae Vitae enciklika értékei és problémái	254
Karl Rahner előadása	257
Kecskés Pál professzor köszöntése	259
<i>Pelsőczy Ferenc</i> : Az egyház Európa születésénél	260
Teológiai jegyzetek	261
SOMMAIRE, INHALTSÜBERSICHT	263

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. 20. nov. 1968. –
Imprimatur. Dr. A. Schwarz-Eggenhofer, administrator apostolicus Strigoniensis
Előfizetési díj: 1 évre 60,- Ft. Egyes szám ára: 15,- Ft. Belföldi előfizetés: Actio Catholica
Országos Elnöksége TEOLÓGIA folyóirat, Budapest, 324-VII-1 számú csekkszámláján. – Kül-
földön 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

682091 MTA KESZ Sokszorosító. F. v.: Szabó Gyula

BÁLINT SÁNDOR

A HÁROMKIRÁLYOK A RÉGI HAZAI HAGYOMÁNYBAN

Vízkereszt (jan. 6), ősi egyházi nevén *Epiphania*, a Teleki-kódex fordítása szerint *Úr kijelentése*, ismét másként *Háromkirályok*: Gáspár, Menyhárt, Boldizsár napja, az Egyháznak egyik legrégebbi ünnepe.

Eredetileg ekkor ülte meg Jézus születésének, vagyis az emberi világban való megjelenésének napját. Most emlékezett meg a napkeleti bölcsek imáadásáról, Krisztusnak a Jordán vízében való megkeresztelkedéséről, sőt régebben az Egyiptomba menekülésről, a kánaai mennyegzőn történt csodáról, a kenyérszaporításról, még Lázár föltámasztásáról is. Ez utóbbiak a középkori helyi liturgiákban még szerepeltek, az újkorból azonban már kimaradtak.

Az ünnep kultikus pogány előzményei az ó-egyiptomi Osiris-kultuszban gyökereznek. Ez a nap Alexandriában a téli napforduló, egyúttal a fény ünnepe volt, amelyre virrasztással készültek, majd a Nílusból ünnepélyes szertartással vizet merítettek. Az a hiedelem is járta, hogy egyes szent helyeken, így Andros szigetén a forrás vize borrá változik ezen a napon. Urának nyomában az Egyház nem eltörölni, hanem betölteni jött a törvényt, bölcs opportunizmussal tehát ebbe az archaikus hagyományba építette Vízkereszt ünnepi változatait. Ebből sarjadt a bizánci liturgia kimagasló ünnepe, a nagy vízszentelés (hagiasmos megas): a legszentebb Jézus-szimbólumnak, a keresztnek folyóvízbe merítése nagy körmenet keretében.

Kétségtelen, hogy a magyar vízkereszt éppen a keleti egyház liturgikus hatását tükrözi. Már a Hartvik győri püspök számára írt Agenda pontificalis tartalmazza: *ut mos est Graecorum*, vagyis amint a keleti egyházban szokásos. Ezt a formát a ritusok kongregációja később eltiltotta, illetőleg jellegtelen szöveggel helyettesítette, amelyben már csak a Háromkirályokról van szó.

Az ünnepi vízszentelés egyébként a középkor utolsó századaiban a nyugati egyházban is elterjedt. A víz mellett ezen a napon szentelték régen a tömjént is. E kettős szentelésből fejlődött ki, de most már a Háromkirályok nevében az emberi hajlékok megszentelése és megfüstölése is vízkereszt nyolcadán. Némelyek szerint a tömjénezés is a görög egyház hatása. E szentelések formulái már a mi középkori szertartáskönyveinkben is előfordulnak.

Vegyük először szemügyre a vízkereszt-dedikáció hazai sorsát.

A kultusz hajdani virágzását az ikonográfiai emlékek nagy száma is tanúsítja, a régi Magyarország területén azonban mégis igen kevés az Epiphania-, illetőleg a Háromkirályok-patrocinium. Okát részben az ünnepek karácsonyi torlódásában, részben pedig a téli időszakban kereshetjük.

A szakkutatás előtt ismeretes a német bányászoknak a középkor végén felbukkanó Háromkirály-tisztelete. Aligha kérdéses, hogy a *Breznóbánya* (Bries, Brezno) melletti, hajdan Zólyomlipcse várához tartozó *Garampéteri* (Predajná) XV. századbeli filiális templomának dedikációja, továbbá *Vibnye* (Eisenbach, Vyhne) bányászfalunak egyik, Háromkirályok nevét viselő tárnája ennek a kultusznak emléke. Lehetséges, hogy a közeli *Osztróluka* (Ostrá Luka) patrociniumát is a foglalkozás magyarázza. Az sem lehet vitás, hogy *Körmöcbánya* egykori német bányászfaluinak: *Jánosbegy* (Jahannisberg, Piargy), *Kékellő* (Blaufuss), továbbá *Dobsina*, *Késmárk*, *Nyitrahánya* (Kriegerhai) Háromkirályok-, illetőleg Heródes-játéka az ünnepre való

emlékezés mellett, eredeti szándék szerint a három szent bányászpátrónus megtisztelése volt. E játékok a falusi legénybíróságok, legénycéhek előadásában még századunk elején is színrekerültek. Minderről különben nagyobb történeti összefüggésben röviden még szót ejtünk.

A Burgenlandhoz tartozó *Udvard* (Gross-Mutschén) patrocíniuma nyilván még a középkori, Kölnből szerteágazó német kultuszt közvetlenül idézi. Ezt kell mondanunk *Pozsony* (Szent Márton-templom, 1414), *Körmöcbánya* (Kremnitz, Kremnica, 1456), *Győr* (1486), *Sopron* középkori három Háromkirályok-oltáráról (Szent Mihály-, Boldogasszony-templom, Szent György-kápolna), majd a Szent György-templom nekik szentelt barokk kápolnájáról is. Oltáruk volt *Nagyváradon* (1524) is.

Bodrogszög magyar falu középkori titulusához nyilván a leleszi premontrei prépostság révén jutott. Egyedülálló a görögkatolikus *Nyírcsászári* patrocíniuma (XV. század, nyilván a XVIII. században került a görög egyház kezére).

A török után németekkel újranépesített *Bakonynána* (1750, később: Szent Anna), *Ráckeve* (1777, később: Keresztelő Szent János), *Tass* (1822, filia), *Környe* (1865, filia) faluk hosszú útra vállalkozó, keleti új hazába települő lakossága a vándorok napkeleti pátrónusainak, a *Morgenland* királyainak oltalma alá helyezi magát, miközben – már részben el is magyarosodva – német szülőföldjének szakrális hagyományait is őrzi tovább.

A *kassai* egyházmegyéhez tartozó *Rokító* (Rokitov, 1806) településtörténetét nem ismerjük, és így Háromkirályok-titulusának hátteréhez nem tudunk hozzászólni.

Mint mondtuk, a középkori hazai Háromkirály-ábrázolások a kevés patrocínium ellenére is, a *kultusz egyetemes magyarországi virágzását tanúsítják*. Tiszteletükben két szakaszt ismerhetünk föl. Az első román időszak alkotásai liturgikus, szinte dogmatikus jellegűek, és természetesen megelőzik Köln hatását, illetőleg ihletését, amelyről később még bővebben is megemlékezünk. Ennek az archaikus periódusnak kiemelkedő ikonográfiai emléke a *pécsi altemplom* lejáratainak európai rangú dombormű-ciklusa (XII. század). Jelentős a *gyulafehérvári* székesegyház külső falán elhelyezett Háromkirályok-dombormű is (XIII. század), amelynek kultikus célzatait ezen a helyen nem értjük.

A *második szakaszt* már a *gótikus jámborság* devocionális világa, a szertesugárzó kölni kultusz hatalmas hódítása jellemzi. Kedveltetéséből, népszerűsítéséből Aachent járó búcsúink, céhességünk, német városaink egyaránt részt kérnek.

A liturgikus és devocionális kifejezés közötti átmenetet legszemléletesebben talán *freskóink* tükrözik: átvonulnak az egész magyar katolikus középkoron. Kezdődnek a XI. században (!) Vizsoly falképeivel, és csak a reformációval szakadnak meg. A megtestesülés misztériumát megjelenítő ciklikus képsorozatok később már önálló, szinte öncélú ábrázolássá válnak. Ezeket itt nincs hely felsorolni.

A *soproni és eperjesi takácsok* leginkább német ajkú mesterekből álló céhének a középkor végén a három szent király volt a védőszentje. A XVIII. században az *aradi* magyar szücsök tisztelték őket pártfogóul, nyilván azzal a megfontolással, hogy hosszú téli útjukra jó melegen kellett öltözniük.

A Háromkirályok *archaikus magyar kultuszának*, egyben a *moldvai csángók* anyanyelvi liturgiájának jellegzetes bizonyossága az a *szolozsma*, amelyet 1700 táján *Forrófalván* (Faraony) egy kéziratot énekeskönyvbe jegyeztek be. *Domokos Pál Péter* tárta föl.

A Háromkirályok legendájának első ismert magyar nyelvű följegyzései a XVI. század elejéről származnak. A *Debreczeni-kódex* így emlékezik meg róluk:

A három szent királyoknak, Gáspár, Boldizsár és Menybár vala nevök, kik Uronk Jézusboz jöven, imádták ötet tizenbarmad napi gyermekkorában. E nömös szent királyok napkelet felé való Persidának tartományából támadának, mely Belsöindának nevezetik és Sábaországának, miért a Sába nevü folyóviz általfoljja az országot. Ezök közül a Gáspár király mikoron Uronk Jézusboz jövének, batvan esztendő vala, Boltozsár negyven, a Melkior kegig búsz esztendő. Ezek mindhármán nagy természettudó bölcsek vala. Az ég forgásának tudományába igen esmeretet vettek, s a Bálám prófétának, ki báltványimádó papjok vala a pogányoknak, maradéki valának. Mely Bálám imezt prófétálta vala az ő nemzetiséginek: Jákob pátriárkától csillag támad, és vessző támad Izraeltől és megveri e vessző Moábnak bercegit. E jövendőmondást e pogány prófétával az Uristen idvezitenkről mondatá, jöllebet ő maga sem ért: ki a zsidó nemből vala támadandó, és az ördögöknek hatalmokat megtörendő. E királyok ezt érték rajta, hogy mikoron e vessző azt a hatalmas királyi földet és mennyit bírálja. Születetik tabát új csillag jelönjék az égön. Minek okáért a Bálám fia, Aranyszájú Szent János monája, tizenkettőt választának közülük, s ba valamelyik meghal vala, annak fiát állatják vala a helyében. Ezök mindön esztendőbe hármán-hármán egy hónapnak utána szerrel-szerrel fölmennek vala a nagy magas Vittorialis nevü begyre és ott lakván harmadnapég nagy szenvedetösségben megmosódnak vala... s imádják vala ennek utána az Uristent, kérvén ötet, hogy a csillagot, kiről szolt vóna az ő atyjok, a Bálám megmutatnája nekiök. Mikoron azért karácsony napjának éjjelén vigyázának, az újonnan teremött csillag megjelönék nekik. S miképpen vízkereszt napján megmondáték, a zsidóknak születött királyt megjelönték, és voná az ő kívánságokat arra, hogy hozzája mennének és imádnáják e felségös nagy királt. Kik mikoron a parancsolatot beteljesitötték vóna, más úton térének meg országokban, anyali jelönetből. Kik jöllebet elbagyván a pogány-ságot, azután Uronk Jézusnak bivei lönék, de maga a víznek keresztségét fel nem vették vala, míg a Szent Tamás apostol az Idveziténknek bitét ott nem prédikálja. Mely szent apostol, mihelyt öket a hitnek ágazaira megtanítá, és megkörösztlő, meghagyván mindenik a király-ságot, ő prédikátortársi lönék. Kik azon országba kimulván Urban, vitettenek az Isten országába. Kiknek testöket a Nagy Konstantinus császár Indiából hozattatá Konstancinápolyba, s időjártába a Szent Eustorgius pispök Mediolanonba hozá. Onnan az Uristen akarattýából nagy Kolonnyában. Ott nyugosznak mastan egész testökben a jó Isten tisztösségére, ki áldott legyen mindörökké. Amen.

A *Gesta Romanorum* Háromkirályokról szóló példázatára csak utalunk.

Régi szövegeinkből is kitünik, hogy a Háromkirályok tiszteletének az Újszövetég, illetőleg a liturgia mellett Köln városa a fő forrása. Természetes tehát, hogy a mi magyarországi kultuszunk is bőségesen merített belőle. Merített pedig az *Aachenfabrt*, vagyis az Aachenbe hét évenként ismétlődő búcsújárás révén, amelyen évszázadokon át egészen II. József tiltó rendelkezéséig magyarországi zarándokközösségek is megfordultak. Útjukban Köln városát sem kerülték el. Helyi mondaszerű kölni hagyomány szerint itteni időzésük régi fogadalomból történt, amelyet egyszer nagy ínség idején tettek a Háromkirályok tiszteletére. Zarándokaink nemzetiség szerint lehettek hazánkba vándorolt vallonok és németek ivadékai, de természetesen magyarok is.

Búcsúaink Kölnben hat hétig tartózkodtak, maga a város látta őket vendégül. Rendesen május második felében érkeztek ide. Később csak június elseje után eresztették be őket a *Habnentor* nevezetű kapun, ahol tolmácsok és kórházi emberek ellenőrizték őket, van-e útlevelük, és nem hurcolnak-e be valami járványos betegséget. Amikor minden vizsgálat megtörtént, a magyarok imádkozva és énekelve bevonultak a székesegyházba. Huszonnégy férfi kivált közülük és előre sietett, hogy a nagyharangot ünnepélyesen megkondítsa.

Legnagyobb, búcsúval járó tiszteletben a Háromkirályok ereklyéje részesült, amelynek 62 fontos gyertyát ajánlottak föl. *Imádságaik egy Prágában őrzött kódexből* kiadásra várnak. Egyéb, már szorosán nem a Háromkirályok kultuszához tartozó részleteket, *tiszteletadásokat* a magyar búcsújárásról készülő munkánkban mutatunk be. Ott szólunk majd a magyar búcsúsok *bíres táncáról* is, amelyet a rajnavidéki németek mindig nagy érdeklődéssel vártak, és ugyancsak megbámultak.

Bibliai utazásukból, de a kölni búcsújárásból érthető, hogy a három napkeleti király: *Gáspár, Menybért, Boldizsár* egyfelől az utasok, útonjárók, vándorok, zarándokok, másfelől pedig a vendégfogadósok patrónusa lett.

A vendégfogadók, szállodák neve, cégére, címere is szerte az európai katolikus világban e három, részben szerecsennek tartott szent vándorra emlékeztetett: *Három Király, Három Szerecsén, Három Korona*, majd a képzet fokozódó elhalványulásával *Szerecsén, Korona, Magyar Korona, Magyar Király*, sőt *Angol Királynő. Szegeden* is volt a múlt század elején Három Korona nevezetű fogadó. Az utcát is a cégééről nevezték el: *Háromkorona utca*. Ez az árvíz (1879) után a jellegtelen Korona utcává szürkült. Ugyanekkor volt Szegeden, de másik helyen *Három Király vendéglő* is.

A Háromkirályok nevét az útra indulók valamikor a *térdükre kötötték* fáradtság ellen talizmánul. Akik hosszú útra készültek, a középkorban *misét* (missa de tribus regibus) végeztek, ezenkívül *érmet* viseltek a tiszteletükre. A gyakorlat eleven lehetett, hiszen a hitújító *Szkbárosi Horvát András* nem megy el korholó szó nélkül mellette:

Reggel ha indulunk, messze útra megyünk,
Három szent királtul segítséget kérünk,
Bölcsös ereklyét nyakunkban függesztünk.

A hagyomány évszázadokon át szívósan élt népünk körében is. „Induljunk hát csak el – mondja a hagyomány ismeretében *Tömörkény István* – Gáspár, Menyhárt, Boldizsár nevében, kik szintén elindultak és jó sokáig utaztak, míg célhoz értek.”

Népi utókorában ebben az összefüggésbe tartozik, vagyis a jó utazást, szerencsés járást-kelést, boldog megérkezést szolgálja, oltalmazza egy Háromkirályok napjára rendelt *régi szentelmény* is, amelyet a hazai egyházi gyakorlatból nyilvánvalóan a jozefinizmus száműzött.

A *szegedi tájon* még ma is élő, bár hanyatló *szokás*, hogy esküvőre menet a menyasszony, olykor a vőlegény cipőjébe, illetve csizmájába régi Szűz Mária képevel díszített ezüst pénzt, *máriahúst* tesznek, hogy ha rontásba lépnének, ne foghasson rajtuk. Egyébként is igen sokan hordanak, különösen az öregebb nemzedék ilyen máriahúst a zsebükben, ami különben a családban vándorolni szokott nemzedékről nemzedékre.

Azt hisszük, nem tévedünk, amikor ezt az ezüst máriahúst egy régi, még a XVIII. században is virágzó *szentelménnyel hozzuk kapcsolatba*. Háromkirályok napjának a víz- és krézaszentelés mellett még volt egy sajátos, hajdan *contra obsessos daemonicos*, vagyis boszorkány-nyomás ellen alkalmazott szentelménye, ami régi liturgikus művekben így szerepel: *benedictio in Festo Trium Regum trium munerum pretiosorum*. Ilyenkor szentelték az aranyat, tömjént és mirhát. Az arany helyett azonban a szegények ezüstpénzt is szentelhetek. Kegyelemközlő hatásait egyik hazai liturgikus könyvünk, a *Fasciculus Triplex* így jellemzi: 1. *Repellit languorem corporis*. 2. *Cum humili, & contrito corde portatur, conducit ad animae, & corporis salutem*. 3. *Sicut Aurum est a natura purum, durum, & splendidum; sic benedictum Aurum, cor purificat, facit ardens, & Spiritu Sancto plenum*. 4. *In memoriam revocat aureum Regnum Christi Domini, & nostram aeternam auream coronam*.

A megszentelt ezüstpénz természetesen nagy becsben állott a család tagjai előtt és karizmatikus jellegét megtartotta akkor is, amikor a szentelmény az egyházi gyakorlatból kiveszett. Sajátságos, bár érthető, hogy nem lehet helyettesíteni más, esetleg szintén Máriát ábrázoló későbbi pénzdarabbal.

Egy régi, közkedvelt, ponyvairodalmunkban is megtalálható *reggeli imádságban* a hívő lélek magát és egész napját, napjának járását-kelését, ügyeit, dolgait a Háromkirályok oltalmába ajánlja:

En fölkelek a mai nap az Atyának + és Fiúnak + és Szentlélek Úristennek + nevében, akiknek nevében én megkeresztelkedtem. Ezek őrizték meg az én véretem, testemet, lelkemet és életemet, amelyet énnekem maga az Úr Jézus Krisztus, Istennek szent Fia adott. Én áldott akarok lenni a Jézusnak + Máriának + és Józsefnek + szent nevében. A szent három királyok: Gáspár + Menybárt + legyenek az én útaimban vezérlőim. Az ég legyen az én oltalmam és a föld az én bátorságom. E hat szent személy legyen mindenkor énelem, és vezérlőim minden én dolgaiban, hogy énnekem semmi gonosz ne ártson, hanem mindenkor Atyaisten + Fiúisten + és Szentlélek Úristen + Gáspár + Menybárt + Boldizsár + legyetek énelem minden dolgaiban, utazásaimban és vesztegléseimben, akár legyek én vízen, akár földön. Ezek oltalmazzanak meg engemet az ő erős karjukkal: az Atyaistennek ajánlom magamat, a Fiúistennek adom magamat és a Szentlélek Úristennek ajándékozom magamat. Az áldott Szentháromság legyen én fölöttem, Jézus, Mária és József legyenek én előttem, Gáspár, Menybárt és Boldizsár legyenek hátam mögött most és mindörökké, miglen bemegyek az örökkévaló örömbé és boldogságba, amelyre segítjen engem az Úr Jézus Krisztus. Amen...

Jézus, Mária és József legyenek én előttem, Gáspár, Menybárt és Boldizsár legyenek hátam mögött, most és mindörökké. Amen.

Nagyon valószínű, hogy e fordításnak tetsző imádság más népeknél, más nyelveken sem ismeretlen, a kérdést azonban kellő előmunkálatok, illetőleg források hiányában nem tudjuk eldönteni.

A három szent királyok *rózsafüzére* Orosz István jászladányi búcsúvezető szentember jámbor leleményének látszik: az olvasó 3 szem és 3 tizedből áll.

Hiszkegy, Dicsőség, Miatyánk. Az üdvözet:

Üdvözölünk titeket kised Jézusnak kedves vendégei, Gáspár, Menybárt és Boldizsár, ki a királyi palotát elhagyva, messze távolban felkerestétek a kised Jézust, a betlebemi istállóban felleltétek, aranyat, tejént, mirbát ajándékoztatok neki.

Nép: Imádkoztatok értünk bűnösökért Jézusnál, most és halálunk óráján. Amen.

Orosz István kéziratából, sajnos, nem tűnik ki, vajon búcsúk imádkozták-e, hogy zarándokútjukat a Háromkirályok is oltalmazzák. Ez azonban föltételezhető.

Jellemző *patosfai hiedelem* szerint azokat, akik egész életükön át megböjtölik az ünnep vigiliáját, haláluk óráján a Háromkirályok nem hagyják el, hanem Jézushoz vezérlik őket.

Az ünnep liturgiájának archaikus középkori világot meggyőző erővel idézi a *győri Stella*, amely egyúttal a román műveltség hazánkban való korai térhódításának is méltó bizonyága. A fiatal magyar kereszténységet Nyugat, főleg Franciaország és a Rajnavidék liturgikus közösségébe kapcsolja ez a *Tractus Stellae*, azaz csillagjáték, amelyet a XI. század végén *Hartvik* püspök idejében a győri székesegyházban adtak elő. Ez a műfaj legkeletibb megjelenése Európában.

Amíg a nyugati szövegvariánsok a Háromkirályok hódolatát nagymise közben, a papság és hívek felajánló körmenetében jelenítik meg, Győrben sajátos módon hajnalban sor kerül rá: *ad matutinum post nonum responsorium fiat tractus stellae*. Ezen nemcsak az egyháziak, hanem a világi hívek is biztosan részt vettek. Utána nálunk is nyilvánvalóan hódolat és felajánlás következett.

A *Tractus Stellae* liturgikus szelleme és a nemzeti nyelvű szövegek devocionális világa között *átmenetet képviseli* minden esetre *Janus Pannonius* 1450 tájáról származó költeménye: *in Epiphaniam*, amely *Kardos Tibor* fejtegetése szerint élőkép, illetőleg bábjáték magyarázataul szolgált. Deákok adták elő rekordálás, vagyis az ünnepről szóló játékos megemlékezés közben, esetleg a királyi asztalnál is. Eredetileg templomi használatra készülhetett, mert hűen ragaszkodik a vízkeresztí zsolozsma menetéhez.

Mielőtt a játék további történetét, alakulását követnénk, röviden utalnunk kell arra, hogy az *ünnepélyes vízkeresztí fölvonulás* a későbbi századokban is fölbukkan, de most már nem liturgikus megnyilatkozás, hanem inkább ünnepi reprezentáció.

Így a *barokk theatrum sacrum* világát, káprázatát idézi az a hódolat, amelyet – nyilván hazai előzmények és párhuzamok mintájára – a *Moldvában* működő magyar jezsuiták rendeztek az 1647. esztendő vízkereszt napján a vajda tiszteletére, akit *Bandinus* püspök, a moldvai katolikus magyarság apostoli vizitátora üdvözölt.

A menet a parókiáról indult el. Tizenkét angyalnak öltöztetett gyermek előzte meg a papok karát, valamint a három koronás király, akik az ünnep titkát idézték. A fából faragott napot és holdat két szép arcú gyermek így vitte: az aranyruhás nap fényes sugarakat szórt, amitől a gyermek homloka és ábrázata rózsaszínben tűnt föl. Így üdvözölte fejedelmet. Éppen így ragyogott az ezüst hold teljes képe is, melyet koszorú gyanánt fényes kis felhők körítettek, amitől a gyermek homloka és arca egészen festőivé vált, és így gyönyörködtette a fejedelmet és főembereit. A két gyermek pajzsokat tartott a fejedelem és az ország címerével a fejedelmi trón előtt, az udvari emberek jelenlétében. A nap és a hold a Szűzanyának szolgált. Az ő képét tartották: a nap kelet felé, a hold nyugat felé mozgott, táncszerű mozgással. A Szűzanya a kised Jézust megmutatta a bölcseknek, képe fölött pedig fényes csillag forgott.

A menet közeledtére a fejedelem fölkelt a trónról és fődetlen fővel várta áldásunkat, imádságunkat, a szentelt vízzel való meghintést, majd pedig a keresztet megcsókolta...

Ez a szakrális reprezentáció, felvonulás később a vízkereszt házszentelésbe szívódott, majd egészen elnépiesedett.

A *kolozsvári* jezsuita *kollégium évkönyvei* szerint a XVIII. század legelején három ifjút megkoronáztak és felöltöztettek, hogy a napkeleti királyok személyét képviseljék. Ezeket a magyarok között magyar versekkel, más nyelvuéknel pedig deákul üdvözölték és imádták az újszülött Királyt egy kép előtt, amely Jézus születését és a pásztorok imáadását ábrázolta. A három ifjú hármast ajándékkal: arannyal, tömjénnel és mirrhával is megtisztelte a képet. Közben a pap a házak szentelését végezte. E jámbor látványosság megtekintésére az utcákon és házakban nagy számú nép csődült össze, katolikusok és protestánsok egyaránt.

A népszokásként, ünnepi játékként élő, de már halódó *háromkirályjárás* első hazai, anyanyelvi említése a XVI. századból származik. *Héderváry Lőrinc* egyik levelében (1540) ezt írja:

Osztán az csillagéneket, ba meg vagyon kegyelmednek, küldd alá. Ha több énekeket szerzetsz, azért is légy érte, mert jó gyermekem vagyon itt egy. Jó szava vagyon, kit ba meg nem oltalmazhatok, felküldöm kegyelmednek.

A szokást a protestáns puritanizmus elítéli. A *kassai* városi tanács a csillaggal való farsangolást már meg is bélyegzi. A csillaggaljárók, farsangosok 1617-ből való följegyzése szerint *éjjel mezítelen karddal járnak, farsangolnak, csillaggal járnak, sőt még az asszonyi állatok is éjjel farsangolnak, férfiuú rubába öltözvén* A tilalom hiábavaló volt, mert 1633-ban megismétlik: *Ezidőn újra bátorságosan majmoskodnak vele. Mivel penig mig édes Idvezítőnknek születését neveléses játéokra és részegségre fordítják, mostantul fogva ennek utána soba ne legyen. Az ki cselekszik, Istentől várja haragját fejére, mert afféle komédia azokat illeti, akik mégis az pápai setétségben vadnak, vagyis római katolikusok.*

Lassan a *szövegek* is föltűnnek. Már magyar nyelven szólal meg a *Rhitmi pro Epiphania Domini in processione* (1684) után), amely népi betlehemezéseink hangját is elővételezi. A Háromkirályok mellett megjelennek benne a pásztorok is. Ebből az tűnik ki, hogy az ádventi betlehemezésre és a vízkereszt napján, hetében történő háromkirályjárásra való időbeli és műfaji megoszlás ekkor még aligha következett be. A játékot *Ecseg* palóc faluban a helybeli ifjak Szentkereszt-társulata adta elő.

Idő szerint most *Edj kis Tractus* következik, amelyet *Brassó* városában jegyeztek föl (1751). Alighanem hétfalusi, evangélikus eredetű.

Már inkább pásztorjáték a *Három Szent Királyok utazása* (1767), amelyet Székesfehérvárott és Győrött nyilván diákok adtak elő.

Ebből az egyházas, részben pasztorációs célzatú gyakorlatból bontakoztak ki az ország több részén még századunk elején is élő, elnépiesedett Háromkirály-játékok, amelyeket népünk háromkirályjárás néven emleget. Ezekről azonban még röviden is alig szólhatunk.

Különös figyelmet érdemelnek *Körmöcbánya* (Kremnica) vidékének, továbbá *Császártöltés*, *Felsőrév* (Oberufer) és *Nádasd* (Rohrbach) faluknak felnőtt német *Heródes-játékai*. A magyar nép körében már inkább csak ünnepi köszöntő formájában élnek. Sajátos helyi hagyomány, hogy *Mogyoródon* lányok járkák a Háromkirályokat.

Az ünnep többi hajdani liturgikus eleméről hazai adatok szűkében alig van mondanivalónk.

Az *Egyiptomba menekülő Szentcsalád* ismereteink szerint, a karácsonyi hagyományban nem kap önálló részt. Az adventi szálláskeresés, bölcsőjáték más összefüggésbe tartozik. Föltűnik természetesen templomi képciklusokban, továbbá betlehemes és vízkereszti játékaink jeleneteként. Mindenesetre a *szegedi szíjjártók* régi patrónusként tisztelték, nyilvánvalóan a számár kantárja miatt.

A kánai mennyegző megünneplése az ország egyes vidékein a vízkereszt utáni második vasárnap történik, amelynek evangéliuma éppen erről szól. E hagyomány, amely olykor Mária mennyegzőjét is magában foglalja, csak az újkorban bontakozott ki. A kutatás előtt egyelőre nem világos, hogy az ünnep a vízkereszt hajdani ünnepköréből önállósult-e.

Megjegyzés. E dolgozat az egyházi év hagyományvilágáról készülő, megjelenésre váró új munkánknak egyik rövidített részlete. A gazdag irodalom és jegyzetanyag felsorolására a megszabott terjedelem miatt már nem kerülhetett sor. A szerző azonban ezt a dokumentációt a forrásokkal együtt, készségesen rendelkezésére bocsátja minden érdeklődő tudományos kutatónak.

FŐBB IRODALOM

Domokos Pál Péter: A moldvai magyarság. Kolozsvár, 1941. – *Dömötör Tekla:* Naptári ünnepek – népi színjátszás. Budapest, 1964. – *Ernyey József-Karsai Géza:* Német népi színjátékok. I–III. Budapest, 1932–38. – *Házi Jenő:* Sopron középkori egyháztörténete. Sopron, 939. – *Holl Béla:* Egy régi magyar betlehemes játék. Vigilia 1952. – *Horak, Karl:* Burgenländische Volksschauspiele. Wien–Leipzig, 1940. – *Kardos Tibor:* Régi magyar drámai emlékek. I–II. Budapest, 1960. – *Karsai Géza:* Középkori vízkereszti játékok. Budapest, 1943. – *Kerényi György:* Jeles napok. A Magyar Népzene Tára III. – *Matbia Károly:* Dunántúli karácsonyi játék a XVIII. század közepéről. Vigilia 1954. – *Pásztor Lajos:* A magyarság vallásos élete a Jagellók korában. Budapest, 1940. – *Radocsay Dénes:* A középkori Magyarország falképei. Budapest, 1954. – *Radocsay Dénes:* A középkori Magyarország táblaképei. Budapest, 1955. – *Radocsay Dénes:* A középkori Magyarország faszobrai. Budapest, 1967. – *Radó Polikárp:* Az egyházi év. Budapest, 1957. – *Schreiber, Georg:* Der Bergbay in Geschichte, Ethos und Sakralkultur. Köln–Opladen, 1963. – *Solymossy Sándor:* Főrévi népszínjátékok. Ethnographia 1912. – *Stolz, Eugen:* Zu den drei Mohren. Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde II. München, 1939. – *Szabó T. Attila:* Egy XVIII. századközépi betlehemes játék. Erdélyi Múzeum. 1946. – Szép ájtatos Imádság és énekek a három szent királyhoz, úgymint: Gáspár, Menyhárt, Boldizsár mindenféle lelki s testi kár e veszedelem ellen. Budán, 1863. Bagó Márton. – *Tboemmes, Elisabeth:* Die Wallfahrten der Ungarn an den Rheim. Aachen, 1937. – Sajnos, *Karl Meisen* könyvéhez (Die heiligen drei Könige und ihr Festtag im volkstümlichen Glauben und Brauch. Köln, 1949) nem tudunk hozzájutni.

SZENNAY ANDRÁS

TUDOMÁNY ÉS VALLÁSOS HIT

Problematikánk egy konkrét, egzisztenciális tényből indul ki: a 19. század scientizmusának örökségét hordozva, ma is akadnak szép számmal emberek, akik vallják a tudomány embert boldogító voltába, mi több, mindenhatóságába vetett hitet. Hisznek az előbb-utóbb minden emberi nehézséget, sorsproblémákat is feloldani képes tudomány erejében és bizonyos misszionárius lelküllettel hirdetik is ezt a hitet. Tudományra építő olykor természettudományosnak mondott világnézetet vallanak.

Mindjárt előljáróban megjegyezhetjük, hogy az ilyen törekvések elfelejtik: a tudománynak ily központivá, ily fundamentummá tétele, a vele való ilyen szemléletű foglalkozás *egyoldalúvá teszi az embert, érzéketlenné a teljes látásra*, lelkileg-szemléletileg pedig előbb utóbb kiszárítja [1]. Mi több, ez a szemléletmód nem csupán egyéni, de tömeges tragédiákhoz is vezethet. Ezen az úton az embert szolgálni hivatott tudomány, az „ember tudománya”, csonka emberré, sőt embertelenné is képes tenni. Napjainkban tán különösen aktuális idézni A. Portmann szavait, aki a modern egyetem hibáinak gyökerét keresve mondja: „Nemde épp az a modern egyetemek tragédiája, hogy azokon sokan úgy vélték, hogy a tiszta tudományosság nevében az embert és az emberit kikapcsolhatják?!” [2].

Hogy napjainkban a tudományba, annak mindenhatóságába vetett hitről szólunk, hogy e „tudományhit” nem csupán a keresztény apologetika rémlátása, a hitvédő munkának egy nem létező fantom felé forduló válasza, ennek igazolására legyen szabad itt a neves fizikusnak és filozófusnak, Carl Friedrich von Weizsäcker-nek könyvére, annak bevezető megállapításaira utalnunk [3]. Kétségtelen tény, hogy korunk a kart karba öltö tudomány és technika világává fejlődött. Mindezt fölösleges bővebben igazolnunk. Az is szembetűnő, hogy napjaink átlagembere a tudományon (science) mindenképp előtt természettudományt ért. „Tudományos világnézet” sokan pl. a természettudományos úton megalapozott ideológiát értik.

Kétségtelen továbbá, hogy *a tudomány jelentősége* korunk emberénél *túllépett már a merő technikai alkalmazás határain*. Már-már azt mondhatnók, hogy a tudomány sorsunkat, boldogságunkat vagy épp végzetünket jelentheti, bizonyos fokban tehát egzisztenciális alaptényezőket jelent korunk tömegei számára. Weizsäcker mindezzel kapcsolatban *két tézist* állít fel:

1. a tudományba vetett hit napjainkban az uralkodó vallás szerepét vette át, és
2. a tudomány jelentőségét korunk számára – legalábbis ma – csak olyan fogalmakkal világíthatjuk meg, melyek kifejezetten kétértelműek [4].

Valóban úgy tűnik, hogy korunk számos tudósának, de még több átlagemberének lelkében *a tudományba vetett, már-már vallásos színezetet öltő hit* a keresztény hitet pótolja. S mivel *valamit* pótol, egyben a pótlandónak minden feladatkörét is igyekszik betölteni. Így pl. a legsúlyosabb egzisztenciális alapkérdésekre is választ kíván adni. Ha pedig ez nem sikerülne, akkor a jelentkező konkrét és „tudományosan” meg nem oldható kérdésekről kijelenti, hogy azok „ál-problémák”, „ál-kérdések”, tehát nem is kell velük foglalkozni.

Persze, a hétköznapi ún. „hit” és bizalom pl. a repülőgép, az elektromos készülék stb. megbízható működésében még aligha mérhető a vallásos hit emelkedett világához. Tudjuk ugyanis, hogy *ezt* a hitet a titoknak, a misztériumnak világa érinti meg és hatja át. *A tapasztalás* azonban mégis oly jelenségeket tár elénk, hogy

a mának átlagembere – olykor még tudósa is – ugyanilyen, a „titoknak” kijáró áhitattal fordul pl. az atom vagy a galaktikák világa felé. Nem csupán néhány „beavatott”, a tudományok „papjai” kerülhetnek ma már az *ilyen* titkok közelébe. Népszerűsítő munkák, rádió – olykor hiányos szaktudással – a titokzatost még sejtelmesebbnek, lenyűgözőbbnek és vonzóbbnak mutatják be, állítják a csodálkozó emberek elé.

Hasonló megfontolások alapján mondja *Weizsäcker* is, hogy a modern élet, a 19. század scientizmusának örökségét hordozva, a tudományba, annak fejlődésébe vetett hitet vallásos jelenségeként találja. Sőt, olykor egyenesen *ezt* a hitet ajánlja a vallásos hit *ellenében*, melyet nemegyszer babonának nevez. Az átlaghívő, csakúgy, mint a természettudományokban kevésbé járatos művelt, sőt tudós emberek is komoly problémákkal állhatnak itt szemben. Mert új vallást, más hitet igényel ez a korszerűnek és „modernnek” vallott szemlélet. Érthető tehát, ha sokak lelkében felmerül a kérdés: nem épp ez a „tudományhit” a tudomány fejlődésébe vetett hit az értelmes emberhez illő magatartás, mi több, a modern „vallás”?

Ugyanakkor *az ellenkező irányból* is érkeznek jogos kérdések: tarthatjuk-e igaznak és helyesnek e tudományba vetett, vallásos jellegű hitet, mely az emberiséget – épp a tudomány eredményei nyomán – katasztrófához, legalábbis emberhez nem méltó élethez vezetheti? Alapozhat-e bármilyen előjelű vallást az a hit, mely nagyon is *kétirányú és kétértelmű* eredmények felé fordul? Így pl. amidőn a modern orvostudomány és higiénia eredményei mintegy „életre ítélnék” milliókat – és ezek lakás és megfelelő táplálék híján emberhez nem méltó életet élnek, esetleg elpusztulnak. Vagy: a nemzetközi élet problémáinak megoldását segíti elő a tudomány úgy – mily szörnyű paradoxon! –, hogy atomfegyvereket tökéletesít és újabb típusú rakétákat konstruál. Kimondani is borzongást kelt: békét biztosító pusztító fegyverek! – Hol hát e kétélűségben az a *dialektikus fordulópont*, ahol majd a fekete fehérré vagy épp a fehér feketévé válik? S hol vannak mindezek nyomán a határai az emberi alkotómunkának, nyugalomnak, örömeinek, illetőleg a tragédiáknak és pusztulásnak?

Úgy véljük, nem a pesszimizmus sugallja, amidőn megállapítjuk, hogy napjaink embere saját, szerteágazó, tudományával és az ebbe vetett hívő bizalommal *kétélű kardot*, visszafelé is fordítható dárdát tart kezében.

De tovább kell lépnünk. Hogy tud-e a mának tudománya valamit *Istenről* mondani, kell-e róla mondania valamit – erről nem kell szót ejtenünk. A tudósnak, így a természettudósnak is lehet élő istenhite; szaktudománya, érdeklődése azonban mindig a vizsgálendő, konkrét tárgy felé fordul. A *nagy kérdés* azonban: mit tud, mit mond e modern tudomány *az emberről*, e legtitkosabb földi lényről, az ember titkáról, misztériumáról?

Szabadjon itt a *Weizsäcker* által is felhozott, közismert tréfát idézni. Egy ember az utcai lámpás fényénél aprólékosan vizsgálhatja a földet. Az őt kérdezőnek – mit csinál? – azt feleli, hogy elvesztett kulcsát keresi. Tudja-e – jön az újabb kérdés –, hogy valóban itt, a lámpa körül veszítette-e azt el? Nem, válaszol emberünk. – Hát akkor miért itt keresi? – Mert itt legalább valamit látok is. A tudomány világának fénysugarába az ember és világának számos ténye, problémája esik. Képes-e azonban a tudomány *mindent* megvilágítani? És mindent *kellőképp*, az ember számára *kielégítően* megvilágítani? Elér-e fénye mindenhová? Továbbá: ahová már nem ér el, ahol számára már sötétség van, az a terület vajon nem is létezik? Vajon a bolygók mozgása vagy épp a sejtek világa és számos „tudományos” kérdés épp úgy érinti-e az ember boldogságát és tragédiáját, mint pl. a szerelem, a szabadság, a felelősség vagy épp a halál kérdése? Lehet-e az ember egzisztenciális adottságait, *minden* ilyen tényezőt, élményeit, jogos lelki-szellemi-erkölcsi igényeit, vágyait matematikai képletekben kifejezni, fizikai vagy biológiai modelleken be-

mutatni? Lehet-e az emberi cselekvéseket matematikai egzaktssággal előre irányítani, feltárni, utólag kielégítően elemezni, indokolni?

Mіндеzen csak futólag felvetett kérdések már sejtetik, merrefelé akarjuk *saját lámpásunk fényét* irányítani. S már itt felmerül a kérdés, vajon lehetséges-e, hogy a tudománynak minden elé – az ember elé és fölé – való helyezése során lassan épp *az emberhez, annak titkához vezető kulcsot veszítettük el?* Nem valamiféle totális varázsszerre, értelmezésre, ideológiára gondolok, mely mindent apodiktikusan meggyógyít vagy megmagyaráz, hanem arra a kulcsra, amely feltárja a kaput a nem fogható, nem mérhető, de mégis valóságos világ felé. S ha ide földi létünk során teljességgel be nem léphetünk, az onnan kiáradó fény mégis megfelelő látást biztosít az ember tudományának fényétől be nem világított területeken.

Természetesen – lehet-e itt kétségünk – *a tudomány is lerója adóját az ember felé.* Megteszi szolgálatát az ember titkának bogozgatásánál, feltárásánál. Mindezt azonban – mint mondtuk – a maga *kétélű lehetőségével* teszi. Felfedez, meglát valamit, ami egyszer áldást, máskor átkot és szerencsétlenséget hozhat az ember számára. A tudomány eredményeibe vetett hit így könnyen egyengetheti az emberi tragédiák felé vezető utakat is. Jelenthet-e hát a tudomány eredményeibe vetett hit *feltétlen kiutat* az emberi problémák útvesztőiből, mi több, a fejét újra és újra felüto emberi tragédia világából?

Úgy vélem, mielőtt a számunkra reális kiút lehetőségét emlitenők, már most elmondhatjuk: *túl sokat követelnénk* az ember tudományától, ha azt *konfesszióvá*, hitvallássá avatnánk. Ha teljes létértelmezővé, létproblémák feloldójává, az emberi élet kimeríthetetlen lehetőségeinek, örömeinek és tragédiájának forrásává és megoldásává tennők. Nem a tudomány alakítja az emberről alkotott, rendkívül bonyolult képet, hanem a gondolkodó, értelmező, tervező, az ok és cél után, a *minden után kérdező*, kérdezni merő ember fejleszti saját tudományát. És ez a *teljes valóság felé forduló*, ma már mindinkább rehabilitált, *a tabuktól sem visszariadó kérdőjel* mond egyben ítéletet is a tudományhit, a tudomány eredményeiben vetett feltétlen hit értékén és tarthatóságán is. *Metafizika* – és lassan kimondhatjuk – *vallásos hit:* oly tényezők, hatalmasságok, melyek *ott állnak már minden tudományos törekvés előtt és mögött*, mivel a kérdező, a teljes valóság felé feltárt ember szellemében csíráznak, lelkéből fakadnak.

A *reflex tudomány*, a szaktudományos kutatómunka nem csupán merő kíváncsiságtól sarkallt, iránytalan és céltalan törekvés. Nem, mivel egyrészt – nem reflex módon – *ősi gyökereit a létértelmező emberi törekvésekbe ereszti*, másrészt pedig *sohasem semleges*, sohasem az embertől – egyéntől és társadalomtól – elszakadt, hanem *mindig az embert kívánja szolgálni*. Épp azzal, hogy az embert és világát veszi nagyítólencséje alá. Ez, az ilyen tudományos törekvés *nem áll antitézisként a vallásos hittal szemben* – és nem is kívánja pótolni azt. Nem, mivel a tudománnyal foglalkozó, a tudomány eredményei felé forduló ember tág szemmel figyelhet *a titok*, az emberélet *minden kérdőjele* felé. Afelé is, ahol még reális reményei lehetnek, hogy tudományos törekvései nyomán fellebben a titkok fátyla, de afelé is, melyet – épp ily reális módon látva – a földi élet során nem képes felfedezni. Ez a „*másik*”, *titok-teli világ*, annak húsba-vérbe vágó *realitása* ad módot és alapot arra, hogy a legszolidabb szaktudománnyal rendelkező ember is hittel, a vallás szféráját érintő, afelé tartó vagy abban kiteljesedő hittel kívánja a titkot – hogy úgy mondjuk – befogadni, elfogadni, sajátjává tenni.

Az *arisztotelészi* megállapítás: az egész előbb van, mint a részek – sokat mondhat itt számunkra. Ha ugyanis az ember kielégíthetetlen tudásszomja megrekedne az egyoldalú scientista szemléletben, mely a 19. századi tudományosságot jellemezte – s melynek újraéledésével napjainkban találkozhatunk –, akkor az a világ, amelyet önmagának építene, könnyen hasonlóná válnék *Empedoklész* szörnyű ösvilágához,

melyben „fejek sarjadnak nyak nélkül, karok vállak nélkül s szemek tévelyegnek ide-oda homlok nélkül” (Diels, 57). Mintha e szörnyű vízió napjaink „Contergan-gyermekcin” valóra vált volna!

Kétségtelen, csak tisztelet illeti napjaink tudományos munkáját és azt az összefogást, mely szerényen bevallja: non omnia possumus omnes. Az viszont már végzetes tragédia lenne, ha elfejetenénk, hogy tudományos törekvéseink az *egész* embert, a fogható és látható fölé növe embert, annak célját, sőt végső célját, értelmét és értelmezését is kell, hogy szem előtt tartsák.

A „*nova et vetera*” elve, a régihez mindig újat csatolni kívánó törekvések sokat jelentenek az ember tudományos munkájánál. Ez a mindig továbblépni kívánó haladás, minden újabb kis útszakasz *elvezetési-e azonban az embert a végtelen világ-hoz?* Ha úgy tetszik: saját titka végtelenségéhez? Újra Weizsäcker-re hivatkozunk, aki a tudományos munkának körülírható elméleti *határaitól* szólva leszögezte: az, amitől függünk és ami nem függ tőlünk, mindig nagyobb nálunk. Még tudásunknál is nagyobb! Itt fut az a határ, amely a tudományt – minden haladás mellett és ellenére elválasztja attól, amit közismert szóval vallásos hitnek nevezünk. E hitnek funkcióját a tudomány, illetve annak művelői kisajátíthatják, de jogosság, értelmesség és eredmény nélkül [5].

E határnak a problémájára mutatott rá immár évszázados távlatban *Champagny*, amidőn *Littré*, a Francia Akadémia új tagja felé így kiáltott: „Minket nem elégíthet ki az a tudomány, mely megreked az anyagelemekben, a végső elvekhez pedig nem emelkedik fel. Más a gyakorlótér és más kielégülés kell az emberi szellem számára!” – Mai fül és kritika tán frázisnak és merő retorikának minősíthetné e szavakat. De vajon frázis-e, nem súlyos realitás-e a bölcső és a sír, a szerelem és halál? Frázis-e a szellem szabadsága és felelőssége? És pusztá retorika-e a mindezeken nyomán támadó, követelő kérdőjelek világa? A kérdező emberi szellemet épp az jellemzi, hogy „*omnia scrutatur*”, hogy *minden után kérdez* és nem lehet számára „állj”-t kiáltani. Lehet-e tiltani az emberi szellemnek, hogy valóban „mindent” megvizsgáljon? Hogy ne lásson túl a mérhetőn, időlegesen, esetlegesen? Hogy ne vessen pillantást a végtelen felé? [6]

Embernek lenni annyi, mint *kérdezni tudó, mesterséges korlátokat nem ismerő, a látható fölé emelkedő szellemet bordonni*. Szellemnek lenni pedig szemet jelent a végtelen Fény, kezeket a végtelen Erő számára. Mindezen nem képes a hitpótlékot kínáló „tudományhit” változtatni.

Annál inkább elcsodálkoztató ezért, hogy mégis akadnak, akik vallják: egyedül a tudomány képes alapozni és értelmezni az embert, annak minden egzisztenciális problémáját. Ha nem ma, hát holnap. Mindaz, ami fontos, arra a tudós, az akadémikus ad választ, amire pedig nem ad, az lényegtelen, nem fontos. Mindannyian találkoztunk már oly fizikussal, biológussal vagy orvossal, aki saját tudományát nevezte saját hitvallásának. Az ilyen embereket Karl *Rabner* „meghatóan naivaknak s egyben átkozottul gögösöknek” nevezi [7].

Kétségtelen, hogy a tudományos munka, annak eredményei bizonyos vitális ön-élegültséget adhatnak. Egyre azonban soha nem válik a tudomány képessé: a misztériumtól, a titok világától vonzott *bivő éhség kielégítésére*. S jelentkezzék bár e titok a bölcsőnél, bármily örömnél, sorscsapásnál vagy épp a halálos ágy mellett – mindig jelen lesz az ember életében.

Gazdag tapasztalati anyagra támaszkodva jegyzi meg N. *Luyten*, hogy „az emberi lehetőségek spektruma túlmutat minden tiszta tudományosságon” [8]. Egyszerűen azért, mivel a tudomány, a valóban „tudományos” mértékkel és igényekkel mért és értelmezett tudomány nem adhat feloldást, feloldó magyarázatot az ember egzisztenciális alap-problémáira. Kétségtelen, hogy az ember tudományát áthatja és irányítja a humánumnak szolgálata. E szolgálat azonban csakis akkor lesz teljes,

ha a tudomány nem kívánja bezárni az embert saját szűk kis világába, hanem feltárja előtte a *teljes valóságot*. Ezért mondjuk, hogy az ember tudománya nem leszűkít, nem bezár, hanem *nyitott a „másik világ” felé*, a hit világa felé is. S az innét jövő fényre az embert, annak misztériumát értelmező kulcs keresésénél nélkülözhetetlen szüksége van.

Az ember minden korban *realis nézést*, széles, mesterségesen le nem szűkített horizontot igényel. És ezt a realizmust nyújtja az a *bivő szemlélet*, mely egyedül képes az egzisztenciális alapproblémák, a boldogság és a tragédiák felé is nyitottságot biztosítani. A *teljes valóságra* és igazságra törő étosz világa ez. Nem hamis keveredés és semmiképp sem a „profán” jogainak elrablása. Sőt: épp e nyíltság biztosíthatja, hogy a már megismert, felkutatott profán világ saját potenciális adottságainál fogva teljessé váljék, a végtelen felé táguljon ki. S ez a „másik valóság” a szolid tudományosságra beállított szellemeknél valóban igen gyakran jelentkezik is. Paul Tillich írja le, hogy egy alkalommal egy nagynevű biológussal együtt leült egy fa alá. A biológus hirtelen felkiáltott: „Ügy szeretnék valamit erről a fáról tudni!” Tillich csodálkozik, hiszen barátja mindent ismert és tudott, amit csak a tudomány számára e fáról elmondhatott. Ezért megkérdezi, mire gondolt voltaképp az imént. És az így válaszol: „Tudni akarom, mit jelent valójában és önmagában ez a fa. Meg akarom e fának az életét érteni. Hisz oly idegen, oly megközelíthetetlen . . .” [9]

A kérdező, a titok „tabuja” elől meg nem hátráló, az ember misztériuma felé feltárt, töprengő ember szintén egészen meg akarja önnön magát és a másik ember *életét* érteni. Az élet egészének legnagyobb kérdései nem is annyira az egyes ember boldogságára vagy épp szenvedésére, tragédiájára mutatnak rá. Voltaképp nincs is kizárólag egyéni boldogság vagy tragédia. A legszemélyesebb öröm, a legszemélyesebb bűn és tragikus élmény – mind kihatnak a közösségre, családra, környezetre, társadalomra. Az ember mindig *együtt* él, örül, alkot, vétkezik és szenved. S mindez az embert, minden embert szólítja, hogy kérdezzen, keressen a talány feloldása, a válasz, a közös kiút, cél, magyarázat után.

Az ember, az örök ember sorsa, hogy földi életében a végesség és végtelenség határmesgyéjén járjon. Saját „véges szabadságára” büszke, ez féltve őrzött és védett kincse. Mégis, minden tudományos eredmény, haladás mellett és után, új eredmények előtt újra és újra érzi, mi több, tudja, hogy az élet *provokáló misztérium* marad számára. Hogy szabadsága a több, a korlátokon túl néző, a teljes és végtelen felé mutat. Minden situációban elmondhatja az ember, a kutató tudós csakúgy, mint a szerény tanuló a nagy szellemmel, *Goethe-vel*: „Mehr Licht”!, több, nagyobb világosságot! Eredményeink és minden önértékünk méltán töltenek el büszkeséggel. Mégis, mindennek tudomásulvétele, ezeknek nagysága végességünkre, boldogság-szomjazó igényünkre vagy épp tragédiánk terhére utal. És még e végességből sem sejthetnénk semmit, ha legalább valamit nem sejtenénk a végtelenből.

Jól ügyeljünk: *a kinyilatkoztatás nem azt az Istent* állítja eléink, aki fölment a munka alól, aki pótolja az emberi munka által megszerzett tudásunkat és nem is ad oly totális ideológiát, mely minden felmerülő konkrét kérdésre a konkrét választ is nyújtja. Éppen ezért a hit világa felé, a misztérium felé – mondjuk ki konkrétan: az emberi sorsot gyökeréig ismerő Krisztus felé való fordulásunk *nem teszi soba fölöslegessé munkánkat, tudományos erőfeszítéseinket*. Mindezen emberi törekvések, erőfeszítések ki-ki mernek egy-egy cseppet a szenvedések tengeréből, biztosabb, szebb életet biztosíthatnak, több mosolyt varázsolhatnak az emberarcokra. Ugyanakkor viszont az egzisztenciális alapproblémák is ott élnek bennünk és körülöttünk. Boldogságvágyunk, szenvedéseink kérdéseket tesznek fel és válaszokat követelnek.

A földi élet nagy kérdései, az ember titkokkal terhes belső és külső világa mutat rá élesen, mit jelent valóban a *keresztény hit*. A tudományos munka minden tiszteltetre méltó eredménye mellett változatlanul a létbizonytalanság, a kielégíthetetlen

boldogságvágy foglyai vagyunk. E tényt pedig csakis úgy tudjuk belső kiegyensúlyozottsággal elviselni, ha hiszünk abban, aki köztünk élt, örült, szenvedett, meghalt, de föltámadott. Aki élt és él. Aki többé nem hal meg... Olyan kell, hogy hitünk legyen, mint Ábrahám atyánké volt. A tudományok az embert ma még nem ismert, nem is sejtethő utakra vezethetik. Az úton sok szépet és nagyszerűt tehetünk magunkévá. De érhet sok megpróbáltatás is. És mindez egzisztenciális fontosságú marad számunkra. Eredmények és kudarcok egyaránt. De azt, hogy *mi vár az út végén*, hogy öröme és szenvedés, reménység és kétségbeesés között mi vár ránk ottan: ezt csakis az Ábrahám-hit tárja föl előttünk. Az a hit, amely *az elrejtett, a mindig nagyobb és ígérését mindig megtartó Istenben borgonyoz*. Semmiféle tudományos és technikai eredményhez nem kapaszkodhatunk úgy ma, a 20. század végének emberei, mint a mindig biztató, a munkára küldő, s egyben hittel megajándékozó Istenhez. Ahhoz, aki útra indít és – láthatatlanul bár – de előttünk jár, hív az úton maga felé.

A „vigasztalások könyve” számunkra, hívő emberek számára nem a sebészet, sem a magfizika vagy épp biológia könyvtárra menő szakirodalma, hanem az, ahol ezt olvashatjuk: „Ki ragadhat el minket Krisztus szeretétől? Nyomor vagy szükség, üldöztetés vagy éhínség, ruhátlanság, életveszély vagy kard? ... Biztos vagyok abban, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem jelenvalók, sem jövődők... sem egyéb teremtmény el nem szakíthat minket Isten szeretetétől, mely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van” (Róm 8, 35. 38–9). Kétségtelen, hogy az ember útja a történelem folyamán egyben munkájának, tudományos erőfeszítéseinek útja is marad. S ezen az úton, ha fogunk vagy vesénk fáj, nem „hinni” fogunk, hanem orvoshoz megyünk. Ha pusztító éhség vagy háború réme gyötör, a tudomány és emberi összefogás crejét kell mindenkor latba vetnünk. *Az ember naggyá válik, óriássá nő* munkás, tudományos erőfeszítéseinek útján. Óriássá, *de nem Istenné*. Nem azzá, akiről tudjuk, „hogy nagyobb szívünknel: ő mindent tud” (1 Jn 3, 20). Igen, Isten ismeri tudományos előrehaladásunkat, de ismeri fogyatékosságunkat, tehetetlenségünket is. S már pusztán azzal, hogy mindezt „ismeri”, közelebb van hozzánk, mint mi, mindent büszkén tudni vélő önmagunkhoz.

Földi feladataink végzésében, *tudományunkban is úton vagyunk*. Ezen az útonjárásban sok a vajúdási fájdalom. Olykor vasmarokkal kapaszkodunk tudásunk eredményeibe, tán épp azért, mert mi is azt érezzük, amit Krisztus: az Isten elhagyott (Mt 27, 46). De szabad-e csodálkoznunk azon, ha sorsunk épp az ő sorsa? Nem épp ez a biztos és ígéretes út, a cél, a teljesség felé vezető egyetlen út számunkra?

JEGYZETEK

1. N. Luyten: Wissenschaft und Mensch, in: Freiburger Zf. f. Phil. Theol. 1966/7. 329–40. –
2. Die Begegnung von Naturwissenschaft und Humanismus als Aufgabe der Universität, in: Universität und moderne Welt, Berlin (De Gruyter) 1963. 161. –
3. Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart (Hirzel Verl.) 1966. I. –
4. I. m. 3. l. –
5. Kosmos, 1965. június (id. MÉRLEG 1965. 167). –
6. Vö. Schütz A.: Szellemi szintézis és vallás (Örség 30. l.) –
7. Wissenschaft als Konfession? in: Dokumente d. Paulus-Gesellschaft, Bd. II. 141. –
8. N. Luyten, i. h. 339. l. –
9. Relig. Reden I. 89. – E tanulmány részlet a szerzőnek a trieri teológiai fakultáson 1968. júl. 5-én tartott vendéglőadásából.

BODA LÁSZLÓ

VILÁGMODELLEK ÉS TÚLVILÁG

Pár évtized óta elszaporodtak a korunk fizikai világképéről számot adó könyvek és tanulmányok. Az elméleti fizika rangos képviselői (pl. Weizsäcker) és a népszerűsítő irodalom mellett neves bölcselek, pl. *Bertrand Russell*, érzik kötelességüknek, hogy hozzászóljanak ahhoz a forradalmi változáshoz, amely a modern atomfizika révén világszemléletünkben végbement [1]. Lényegesen ritkábban találkozunk azonban olyan tanulmányokkal, amelyek a fizikai és a teológiai világkép kapcsolatát vizsgálják, különös tekintettel a jelen credményeire. Ez a téma már jóval rejtvényese-rűbb, és több vonatkozásban még kiaknázatlan, jóllehet a hívő embert egészen közelről érinti [2].

Arról van szó, hogy a régi korok elavult világképei még mindig kísértének, és a hívő embert gyakran megzavarják. Vannak primitív népek, amelyek ma is síkszerűnek tartják a mennyboltozatot, és isteni kéztől irányított büntető dárdának tekintik a villámot; úgy képzelik, hogy Isten az „égben”, a felhők és a csillagok között „lakik”, nem számolva kifejezéseink hasonlatszerűségével, analóg voltával. A népies hit nálunk, Európában is többet őriz az ősi világképek csökevényeiből, mint gondolnánk. Ez a szemléleti visszamaradottság azonban a hívők műveltebb rétegeinél is megtalálható.

A keresztény hit értelmes meghódolás (*obsequium rationabile*) a kinyilatkoztatásban foglalt isteni Szó előtt. Arra törekszik, hogy megtalálja a kapcsolatot az ésszel és a tapasztalással, hiszen a *teremtés és a kinyilatkoztatás Istene nem kerülhet ellentmondásba* önmagával. Vajon összhangba hozható-e még a fizika és a teológia világmodellje, mint hajdanában? Nem kell-e „hely” hiányában „papírdramának” tekinteni a túlvilággal számoló keresztény létértelmezés nagyszabású misztériumdramáját? [3]

A „*papírdráma*” olyan színmű találó elnevezése, amely nem színpadi előadásra, hanem olvasásra íródott. Eredetileg *Madách* is ilyen szándékkal írta Az Ember tragédiáját. Kezdetben úgy is könyvelték el, mint főszege drámát, amely azonban előadhatatlan. – Valahogy ilyen szemlélettel közelítenek sokan ma is a keresztény teológia létértelmezéséhez. Tudunk például keresztényekről, akik szívesen olvassák a Szentírást, mint bölcs, épületes, erkölcsös olvasmányt, anélkül, hogy a túlvilág hitét komolyan vennék. Amerikában nemrégiben a katolikusok között is visszhangot keltett *Harvey Cox*, baptista lelkész, egyetemi tanár könyve, Az Evilági Város (*The Secular City*), amely állást foglal a teljes evilágiság radikális teológiája mellett. A könyv teológiai értéke fölöttébb kérdéses. Egy regény nagy sikere sem jelenti okvetlenül annak magasrendű irodalmi értékét. Vallásszociológiailag azonban kétségtelenül jelentős, mert rávilágít a jelen keresztényeinek egyik alapvető lelki problémájára, amelyet így lehetne jellemezni: *bizalmatlanság a túlvilággal szemben*. – E tartózkodásnak egyik lényeges oka a teológia és a világkép kellően nem tisztázott kapcsolata vagy hamis értelmezése, melyet súlyosbit korunk divatos filozófiája, a hullámzó emberi életérzésre épülő *egzisztencializmus*.

A jelen tanulmány szeretné megmutatni a teológia és a mai viláék összefüggéseit, a megújult keresztény bölcsélet szemléletével, amely nem „szolgálóleánya” (ancilla) többé a teológiának, hanem segítőtársa.

Ókori—középkori világmodellek és a teológia

A *világkép* összefoglalása egy kor világegyetemről alkotott felfogásának. Kezdetben ez az összefoglalás a látás érzékének, a mitológiának és a spekulatív értelemnek együttműködése nyomán jön létre. Később, a tudományos tapasztalás előrehaladása révén a világkép egyre inkább megtisztul spekulatív és mitikus elemeitől, de alig képes levetközni a tudományos hipotézisek és rejtett filozófiai előtételek álruháját. A mítosz – mint a XIX. sz. szemlélete mutatja – még a tudomány álarcában is képes megkísérteni a világképet, amely egyúttal *a lét drámájának színpadául szolgáló modell*.

Az *ókori világkép* érzékeltetésére a mezopotámiai kultúra mitikus valóság-modelljét idézhetjük, amely lényegében megegyezik a bibliai teremtés-elbeszélés fizikai világképével. Egy meglehetősen primitív elképzeléssel találkozunk itt. A korong alakúnak vélt Föld az „*östengerből*” emelkedik ki. Ez az *östenger* tör fel a forrásokban a mélyből, és táplálja a folyók vizeit. Az ég, mint valami kozmikus mennyezet, szilárd réteget képez (firmamentum). E réteg fölött vannak az ún. „*felső vizek*”, amelyek az esőt adják. E fölött van a „*harmadik ég*”, a mennyei tér, a Föld mélyében pedig az „*alvilág*” (sheol), ahová az elhúnytak lelkei „*leszállnak*”.

A *középkori világkép* nem módosítja lényeges vonásokkal ezt az erősen mitikus elképzelést. A filozófusok és teológusok általában tudnak már arról, hogy a Föld gömb alakú, de közöttük is ritka, aki – mint Nagy Szent Albert – vallaná, hogy a másik féltekén is élnek emberek [4]. Jellemző, hogy Dante sem tud még erről. Szemléletét híven tükrözi az Isteni színjáték túlvilág-modellje. Eszerint a gömb alakú Föld „*felső*” részén laknak emberek, a többi tenger borítja. A Föld mélyében van a pokol (Inferno), amely lefelé szűkülő óriási szakadékhoz hasonlít. A mennyország (Paradiso) a Hold egétől az ún. Kristályégig fokozatosan közelíti meg az égbölcök emelkedőin Isten színelátásának „*helyét*” (Empyreum).

A fizikai és teológiai világkép elszakadása

A természetről, a csillagvilágról és a túlvilágról alkotott kép az eddigiek során összhangban volt egymással. A *kozmológiai valóságmodell* nemcsak *helyet biztosított a teológiai*nak, hanem azzal szerves egységben volt. A földi és a túlvilági „*színjáték*” közös színpadon játszódik. A világképek megújulása ezt az összhangot nem bontja meg, csupán módosítja.

Az *újkor* *gépies-atomisztikus világkép* azonban észrevehetően szakít az addigi szemlélettel. Eszményképe a tiszta, *mítoszmentes, természettudományos alapokra* fektetett világ-modell. Ez a törekvés szükséges és helyénvaló, de nem könnyű megvalósítani. Ismeretes, hogy a világképi átváltás nem történt zökkenés mentesen, bár az új világképet megalapozó természettudósok hívő emberek voltak: *Kopernikusz, Kepler, Galilei, Newton*. A kellően meg nem alapozott új világkép és az akkori naiv Szentírás-magyarázat konfliktusa jelentkezik a Galilei-perben. Az inkvizíció képviselőinek emberi korlátoltsága ebben a vonatkozásban kettős volt. A régi szemlélethez való makacs ragaszkodás mellett még a veszélyt is másutt keresték, mint ahol az valójában mutatkozott. Mert az igazi problémát nem a Föld kozmikus elhelyezkedése jelentette, hanem az, hogy a klasszikus fizikára és csillagászatra épülő világképből – mint az később kiderült – kinnreked a túlvilág.

A szakadás betetőződik a XIX. században. A fizika előtt *a newtoni szemlélet nyomán* egy végsőig leegyszerűsített valóság-modell áll. A világegyetem abszolút térben és végtelen, folyamatos időben játssza le egyhangú játékát. Egy mérhetetlen perpetuum mobile képzetét kelti a maga megbonthatatatlannak hitt atomjaival és vas-

szigorú természeti törvényeivel. A létezés legszilárdabb valóságainak az atomok rúnnek. Ezekből épülnek fel az élőlények, közöttük az ember is. *Descartes* ugyan elismeri a lélek szellemiségét, de a testben csak atomokból épült automatát lát (az ember „automaton spirituale”), a biológiai élőlényeket pedig bonyolult konstrukciójú gépeknek véli. Mások szerint csak atomok vannak. Az ember e szemlélet tükrében voltaképpen a Természet által produkált, atomkonstrukciójú „gép-ember” (vö. *Lametrie* L’homme machine-ja).

A teológus e világgép előtt nyilván idegenül áll, és száműzöttnek érzi magát. Isten létére ugyan még következtetni tud (a kozmikus gépezetet meg kell indítani az „Ósmozgatónak”); Isten teremtő és világfenntartó tevékenysége azonban már szembe kerül az „örök atomok” elméletével, és a túlvilág számára nem marad „hely”. *Kant* és a pozitívizmus annyiban jelent módosítást, hogy sajátosan értelmezett agnoszticizmussal egyaránt megismerhetetlennek tartja a világot önmagában (Ding an sich) és a túlvilágot. Aki azonban összefüggést keres a két világ-modell között, mint *Newton* tanítványa, *Clark*, az meghökkenő következtetésre kényszerül. *Clark azonosította a teret Isten mérhetetlenségével.*

Ebben a világgépben tehát olyan „színpad” áll elénk, amelyen az Alkotó misztériumdramájának csak földi felvonásai adhatók elő, de ezek is inkább csak „báb-játék” formájában (minthogy a szereplők öntevékenysége sokak szemében illúzióknak tűnik). Mindez nyilván a merő immanencia szemléletének kedvezett. A szándékában nemes, tiszta tudományos alapokra építendő valóság-modell el nem ért ideál maradt. Az abszolút térben és végnélküli időben mozgó végtelen számú atom véletlentől vagy szükségszerűségtől irányítot játéka nem bizonyult maradandó szemléletnek.

A modern fizika világgépe és a túlvilág

Az atomfizika és a relativitás-elmélet új világgépet bontakoztat ki előttünk. A belőle adódó következtetéseket ma még nem vagyunk képesek hiánytalanul levonni sem fizikailag, sem teológiailag. Vannak azonban már kész eredmények is. Mindenesetre az elénk táruló világgép sokkal rejtélyesebb, mint azt a XIX. sz. fizikusa gondolta.

A modern fizika érvénytelenné nyilvánítja az abszolút tér és végnélküli homogén idő fogalmát. Keletkező, fejlődő, táguló világegyetemmel számol, amely nem meríti ki a végső valóságot. Kvantumosnak ismeri a fizikai energiákat, az anyagot pedig kétarcúnak (tömeg-hullám).

Ha ebben a világgépben a *metafizikai létszféra* (Isten, túlvilág) lehetőségét és szerepét keressük, szembe találjuk magunkat a dimenziók problémájával. A tér-idő egységben kibontakozó világegyetem ugyanis nem meríti ki a teljességet. Keletkezésében másra utal. Ha pedig az elemi részecskék világát kutatjuk, szintén erre a következtetésre jutunk. A kérdéssel foglalkozó fizikusok ugyanis megállapítják, hogy *minden anyagi részecske* sajátos hullámjelleggel bír. A helyváltoztató mozgás helyébe a „térrezgés” lép, a folyamatosság helyébe a kvantáltság. Bármilyen különös, de *emberi testünk és a természet tárgyai sem léteznek végső megjelenésükben folyamatosan*, hanem megszakítottan. Mindez azonban olyan kicsi időegységekben történik, hogy a periódikus térállapotváltozás érzékeink elé egy egységes, folyamatos világot állít. Ennél sokkal nyersebb rezgést is folyamatosnak érzékelünk (pl. a neoncső fényét). Jogos a kérdés: vajon az érzékelhető létszféra kimeríti a valóságot, vagy más létréteg húzódik meg a térrezgés jelenségei mögött?

A klasszikus fizika világgépe az atomoknál eljutott a végpontig. Ez egyet jelentett a immanens valóságmagyarázattal. A mai szemlélet azonban a transzcendencia felé mutat. Neves fizikusok megállapítása szerint *érzéketi világunk mintha kinőne*

valami érzékentüli valóságszférából. Weyl úgy látja, hogy érzékelhető világunk „valami rajta kívül állóra mutat”. Neunberg arra következtet, hogy a fizika olyan hegycsúcsra ért, „ahonnan kilátás nyílik egy titokzatos más világba”. Az érzékek világa föltételezi az érzéklés határain túli valóságszférát.

Paul Dirac angol atomfizikus külön hipotézissel kísérli meg, hogy magyarázatot adjon arra a rejtélyes létformára, amelyet azóta az anyagi világ „túlvilágának”, „alvilágnak”, „ellenvilágnak” neveznek. Dirac magyarázata szerint világegyetemünk elektronjai és protonjai csupán „lyukak” ebben a láthatatlan és érzékeink előtt rejtve maradó, ellenenergiájú „elektrontengerben” [5]. – Hogy milyen fizikai és matematikai megfontolások vezették őt ehhez a meglepő feltételezéshez, arra itt nem térhetünk ki. Az pedig, hogy valami hiány volta révén lesz számunkra érzékelhetővé, egyáltalán nem képtelenség. Az üvegre karcolt ábrákra gondolhatunk, ahol a hiány (vájat) eredményezi a vonalak érzékelhetőségét. Igaz, hipotézisről van szó, de ami gondolatmenetünk szempontjából fontos, azt Dirac elgondolása jól érzékelteti. Mert alapvető szemléleti fordulat áll itt előttünk. A múlt században egy fizikus érthetetlennek találta volna, ha valaki az atomok keletkezéséről vagy megszűnéséről beszél. Dirac problémája viszont épp az: miként lehet tartós észleleti állapotban az elektron és a proton? Miért nem hull vissza az érzékelhető az érzékelhetetlenbe?

Érdekes, hogy *materialista filozófusok* is foglalkoznak ezzel a problémával. Naan pl. a diraci „alvilág” fogalmából kiindulva feltételezi, hogy abban visszafelé folyik az idő (ellenvilág!). *Meljuchin* nálunk is megjelent könyvében viszont azzal a lehetőséggel számol, hogy „az általunk most észlelt világ valamilyen *elvileg más* materiális állapotból jött létre, . . . s ebben az előző állapotban a maiaktól teljesen eltérő törvényszerűségek uralkodtak”. „Még azt is feltehetjük – mondja könyve végén –, hogy azokat az elméleti problémákat, amelyekkel manapság küszködik az emberi elme, más világokban és más alakban már nem is egyszer megoldották valamiféle értelmes lények” [6].

Ha mindehhez hozzávesszük, hogy neves elméleti fizikusok szerint az üresnek vált térköz (a vákuum) nem a „semmi” (*Winter*), hogy a láthatatlan „éter”-rel újra számolnunk kell (Jánossy), hogy *Eddington* a hatáskvantumokat mint a „túlvilág üzeneteit” értelmezi, akkor logikusnak kell tartanunk azt az alapvető megkülönböztetést, amellyel a valóságot ma „*érezkelhetőre*” és „*érezkelhetetlenre*” osztjuk. Együttal megsejtjük azt a mélyreható változást, amely a klasszikus fizika világképének lebontása óta végbemegy. – Vajon mondható-e ezek után, hogy érzékelhető világ-egyetemünk dimenziói véglegesek és felülmúlhatatlanok?

A dimenziók rejtvénye

Napjainkban sokat olvashatunk arról, hogy világunk dimenziói kitágultak. De mit jelent a dimenzió? Szó szerint „méretet”, „mértéket”. A geometriából ismert fogalmak: az egydimenziós vonal, a kétdimenziós sík, a három dimenziós tér. Az is köztudott, hogy az *Einstein–Minkowski-féle relativitás-elmélet* az időről mint „negyedik” dimenzióról beszél (tér–idő kontinuum) [7]. De lezárulnak-e ezzel a lét dimenziói? Nem beszélhetünk-e bölcselileg magasabb dimenziójú vagy immenziós lét-szféráról? Egyáltalán: meddig fokozhatók a dimenziók és milyen alapon?

A matematika ismeri a többdimenziós tereket, ez azonban nem jelenti azt, hogy pl. egy kilencdimenziós matematikai térnek valós fizikai tér is megfelel. A bölcselének mindenképpen le kell térnie a matematika és a fizika útjáról a saját útvonalára, amikor a dimenziók fokozásának lehetőségét fölveti. Számára aránylag egyszerű eljárás mód kínálkozik a következő elvben: *magasabb dimenziót kell fölven-*

nünk, mibelyt egy létforma nem fér el a megelőző dimenziók keretében. – A vonalak elhelyezhetők a síkban, a sík a térben, de nem megfordítva. Ha egy kockát akarunk geometriailag síkban elhelyezni, arra csak egy mód van, a levetítés. A mozgás és változás jelenségei elérnek az „idő” dimenzionális keretében, de elhelyezhető-e a „negyedik dimenzióban” egy értelmes történések folyamata, pl. egy dráma, amely az alkotó eszméjét bontakoztatja ki a színpad sajátos tér-idő keretében?

Minthogy a tér-idő dimenzió semmit sem mond a folyamat szellemi tartalmáról, a benne kibontakozó eszméről, azért egy dráma (pl. a Hamlet) nem fér el és nem is fejezhető ki tér-idő keretben. Valami többlet van itt, amit már logikusan az „ötödik dimenzióba” kellene helyoznunk (értelmes történések). Általában a szellemi jelenségek azok, amelyek nem szoríthatók bele a fizikai tér-idő dimenzió keretébe. Az igazság érvénye tér-idő fölötti. A tudat sem térbeli létforma. A „korszellem” fogalmával kapcsolatban is értelmetlen a kérdés: hány köbméter területet foglal el a romantika, és melyik pillanatban kezdődött?

Ha a modern fizika világképét a dimenziók oldaláról vesszük szemügyre, és keressük annak teológiai vonatkozásait, azt kell mondanunk: *a túlvilág nem a mi tér-idő dimenziós világegyetemünkben igazodik, hanem dimenzionálisan afelett van* [8] (ezért „túlvilág”), magasabb dimenziójú vagy immenzív létformájával. A keresztény teológia már régóta *Isten léttulajdonságának mondja a dimenziófelettséget* (immensitas). Isten létének tartalma pedig nem a változó idő, hanem az örökkévalóság. Minthogy az időbeliség kategóriája relatív, az atomfizika mai világképénél ezt szintén jobban megértjük. Ma ugyanis sok szó esik arról, hogy egy foton-rakétával közlekedő utas az univerzumban mennyire sajátos időkategóriába lépne át a földi időhöz képest.

Az érzékelhető világ valósággrétege mögött, illetve azon túl tehát ott az „érzékelhetetlen”. A túlvilág „helyét” ebben a szemléletben kell keresnünk, nem pedig a felhők és a csillagok között. Az ilyen fogalmazásnak tehát: „Isten az égben”, csupán szibolikus értelme van. Ugyanakkor idézőjelbe kell tenni a túlvilág „helyének” megjelölési kísérletét is. Maga a „hely” ugyanis anyagi világunk terét tételezi föl. Ezzel szemben a „túlvilág” olyan sajátos létdimenziót jelöl, amelyben nem a „hely” a fő jellemző, hanem az „állapot” (magis status quam locus!), a mennyiségi vonatkozásokkal szemben a belső minőség. A modern fizika világképe ehhez ismét meglepő analógiát szolgáltat. A „hely” kategóriájával szemben itt is az „állapot” az, amivel az elemi részecskék történéseit jellemzik, hiszen a kvantumfizika szemléletében a „helyváltoztató” mozgás utódként a „periodikus téralapotváltozás” ad hitelesebb képet a jelenségekről.

A túlvilág tehát a teológia értelmezése szerint nem csupán a mi Földünkön van „túl” (Arisztotelész még a Nap és a Hold közti szférába helyezte!), hanem magának az univerzumnak tér-idő dimenziós keretén. Ezért hiábavaló kísérlet volna az említett fotonrakétával akár az egész csillagvilágot is bekalandozni (elméleti feltevés), nem találhatnánk meg azt. Ez éppen olyan dolog volna, mint ha valaki síkdimenzióban közlekedve akarna találkozni egy térdimenzióbeli lényvel. A gondolkísérlet azt is érthetővé teszi, hogy a térbeli szemlélő láthatja a síkbelit (vö. televízió néző), de megfordítva nem! A magasabb dimenzióból „át kell lépni” (vagy átváltozni) az alacsonyabb létdimenzióba, hogy a térbeli a síkbeli előtt megjelenjen.

Merre mutat az új világkép?

A mezopotámiai kultúrák mitikus világképétől és Dante elképzelt létmodelljétől messzire jutottunk. A fizika és a teológia egyaránt nagyot lépett előre. S bár – mint MacKinnon mondja: – „A természettudomány teológiailag semleges” ez nem jelenti

azt, hogy ne segíthetné, vagy ne gátolhatná a teológiát, hiszen a klasszikus fizika világgépe – mint láttuk – kétségtelenül megnehezítette a teológus helyzetét. De milyen következtetéseket kínál korunk atomfizikai szemlélete?

1. Az új világgép nyitottabb dimenzióival kétségtelenül kedvezőbb helyzetet teremt. Vigyáznunk kell azonban az *elbarnakodott apologetika* csapdájára [9]. A természettudomány *nem bizonyította be*, és nem is fogja bebizonyítani a keresztény hit túlvilágának realitását! [10] Tény azonban, hogy *akadályokat gördíthet a hit elé*, és akadályokat el is távolíthat. A „túlvilág” vagy „alvilág” fogalma egyáltalán nem idegen a mai szemlélet előtt. Materialista gondolkodók is foglalkoznak vele, és bár ők anyagi természetűnek mondják, őszintén elismerik, hogy itt feltevésekre kényszerül az emberi elme. Erre az őszinte vallomásra kényszerül a keresztény gondolkodó is. Ma már nem annyira az a kérdés: *van-e túlvilág*, hanem inkább az, *milyen természetű?*

2. Mindez meggondolásra kellene, hogy készítse Harvey Coxot és a *keresztény immanentizmus* képviselőit is, akik „a tudomány”-ra hivatkozva válnak bizalmatlanná a túlvilág realitása iránt. Modern világunk ellentmondásosságára jellemző, hogy *pap* mondja ki az evilágiság jelszavát, *Weizsäcker* személyében viszont egy *fizikus* veszi észre e jelenségben a „szekularizmus eretnekességét” [11], (amely a szekularizálódás természetes fejlődési jelenségével szemben rendhagyó jellegű, és teológiailag elhibázott szemlélet).

3. A teológia és a világgép kapcsolatának tisztább megértése egyúttal fontos lépés a napjainkban sokat említett „*mitosztalanítás*” vonatkozásában is, hiszen a mítosz legfőbb támasza maga a naiv világgép. Meg kell tehát különböztetnünk a világgépet a keretébe foglalt hitigazságoktól, mert – mint *Max Brändle* mondja: – „A hit nincs ehhez vagy ahhoz a világgéphez kötve” [12]. – A világosabb megértés kedvéért kapcsoljunk vissza a bevezető problémáknál említett analógiához. Ha keresztény teológia létértelmezését nagyszabású misztérium-drámához hasonlítjuk, a világmodellt pedig színpadhoz, akkor beláthatjuk, hogy *a színpad elavulása nem teszi szükségképpen elavulttá magát a drámát!* – Shakespeare színpada is igen kezdetleges volt mai technikával felszerelt utódaihoz képest. Ennek ellenére a színpad megújulása nem tette elavulttá *Shakespeare* drámáit, sőt talán még méltóbb háttérrel biztosít azoknak. Dante *Divina commediája* is megmarad klasszikus értéknek, jól lehet az a világ-modell, amit keretül használ, ma már naiv és idejemült.

Valahogy így vagyunk a Szentírással és a keresztény teológia létértelmezésének nagyszabású misztériumdrámájával is. A régi világgépek elavultak, bizonytal, a miénk is módosul majd még, de a „dráma” túléli a „színpadot”. Minthogy pedig a mai fizika világgépe nem zárja el a kilátást a túlvilág felé, a színjáték újra „előadható”; nem bizonyul tehát „papírdrámának”. – Igaz, a kinyilatkoztatásba vetett hit szükséges ahhoz, hogy ezt a létértelmezést elfogadjuk, ennek a hitnek azonban értelmes alapjai vannak – világgépi vonatkozásban is.

JEGYZETEK

1. *J. Jeans*: Az új világgép, Budapest, 1944., *W. Strolz*: Das vergessene Ursprung, 17–36. Freiburg, 1959. – 2. *Vö. M. Brändle*: Weltbild und Glaube, Innsbruck, 1962., *Gál Ferenc*: Idő az örökkévalóságban, Budapest, 1963., Szt. Istv. Társ. – 3. A „papírdráma” *Németh László* szótálalmánya. – 4. *Kecskés Pál*: A bölcsélet története, Budapest, 1943., Szt. Istv. Társ. 253 – 5. *G. Gamow*: A fizika története, Budapest, 1965., 270. – 6. *Vö. Bartha Lajos*: Kozmológia, a világ-mindenség tudománya. Népszerű technika, 1961. IX. 330., *Meljuchin*: A véges és végtelen problémája, Budapest, 1959. Gondolat, 265. – 7. *Gamow* i. h. A négydimenziós világ, 196., *Einstein-Infeld*: Die Evolution der Physik, München, 1962. VIII. Aufl. 135. – 8. *Vö. L. Boros*: Erlostes Dascin, Mainz, 1966. V. Aufl. 117. – 9. Az apologetikus túlkapasoktól óv *W. Büchel*: Philosophische Probleme der Physik, Freiburg, 1965. – 10. *Rahner* megállapítja, hogy Isten nem a fizikai világgép „része”, hanem annak „metafizikai előfeltétele”. Schriften zur Theol. – Wissenschaft als „Konfession”? III. 455. – 11. Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart, 1964. – 12. *M. Brändle* i. h. 16.

BÁLINT JÓZSEF TITOK ÉS ÉRTELEM

A II. vatikáni egyetemes zsinat az egyházi élet megújulásának reményét fejezi ki az Egyházzal szóló dekrétum e szavaiban: „Megfiatalítja az Egyházat (ti. a Szentlélek) az evangélium erejével, örökösen megújítja, és elvezeti a Völegénnyel való tökéletes egyesülésre. Mert a Lélek és a menyasszony így szólunk az Úr Jézushoz: „Jöjj el!” [1]. A *teológia számára* ezt így fogalmazza meg: „Isten írott igéje, a szent-hagyománnyal együtt, örök alapja a ráépülő hittudománynak. Belőle meríti rendíthetetlen erejét, és belőle ifjodik meg állandóan” [2]. A teológiai irodalom örvendően fölpezsdült. Sokszor azonban mintegy a zsinat nevében kérdésessé tesznek olyan vitathatatlan értékeket, amelyeket pedig a zsinat vállal. E szempontból fontos a zsinatnak a következő megállapítása: „a hittudósok folyton folyvást keressék a módját, hogy az addiginál *alkalmasabban közöljessék* a tanítást korunk embereivel. Hiszen más valami a *hitlételemény*, vagyis az igazságok, és megint más az *előterjesztés módja*: persze úgy, hogy a tétel és értelme ugyanaz marad” [3]. *Aquinói Szent Tamás* a zsinattal teljesen egybehangzóan ezt így fogalmazta meg: „a bölcs előtt kettős feladat áll... tudniillik az isteni igazság körül *vizsgálódik* és vizsgálatainak eredményét közli” [4]. Előtte *Szent Ágoston* pedig: „Két dolgon fordul meg az Írások egész tárgyalása: a megértendő *feltárásának* módján és a már megértettek *előadásának* módján” [5].

A „tétel és értelme ugyanaz marad” – mondja a zsinat. S itt a teológia feladatai ugyanazok, mint a zsinat előtt. Ha összetévesztjük az „előterjesztés módjának” kérdését a kinyilatkoztatás adatainak tudományos feldolgozásával, amire az ún. kerygmatisztikus irány egyik-másik képviselője hajlik, abból sem igazi teológia, sem igazi kerygma nem lesz. Figyelemre méltó, amit *Walter Kasper* mond e tárgyban: „Ha a dogmatikát tudományosan akarjuk művelni és nem dilettáns módjára, úgy feltétlenül szükséges kutatnunk a dogmatika sajátos módszerét” [6]. Fontos, hogy a zsinattól kívánt megifjodását a teológiának *ne helytelen módszerekkel* keressük. Az idézett szerző beszél oly kísérletekről is, amelyeket így jellemez: „küszöbön áll egy hagyomány nélküli, elvilágiasodott teológia veszélye” [7]. Kívánatos dolog ebben a szellemi légkörben arról szólni, amit *Szent Tamás* mond: „első dolgunk, hogy magáról a szent tudományról szóljunk; milyen az és mi mindent foglal magában” [8].

A teológia a titok, a misztérium és az értelem viszonyának a kérdése. Ezért vállalkoztam arra, hogy e tárgyban néhány kérdést végiggondoljak. A teljességre nem töreksem e sorokban, de néhány kérdésben legalább az alaprajzot szeretném felvázolni. Két dologról lesz szó: 1. Mi a biztosítéka annak, hogy a *teológia* valóban *doctrina sacra* legyen? 2. Mik a *teológus alkatának* legfontosabb jegyei? Mind a két kérdés a misztériumhoz való vonatkozásban oldható meg, erre utal a tanulmány címe.

Az Ige oeconomíája

„Miután többféleképpen és különböző módon szólt hajdan Isten a próféták útján az atyákhoz, e végső korszakban Fia által szólt hozzánk” [9]. Isten e „szólásban kinyilatkoztatja önmagát és tudtunkra adja akaratának szent titkát (vö. Ef 1, 9),

melynek folytán Jézus Krisztus, a megtestesült Ige által, a Szentlélekben az Atyához járulhatnak az emberek, és az isteni természetben részesülhetnek (vö. Ef 2, 18; 2 Pét 1, 4) [10]. Majd így folytatja a zsinat: „Isten önmagát és akarátának az emberek üdvösségére vonatkozó örök döntéseit akarta kinyilvánítani és közölni, mégpedig avégett, hogy részt adjon az emberi értelem felfogó képességét teljesen meghaladó isteni javakból” [11]. A *misztérium tartalmát* így jelöli meg a zsinat, teljesen azonosan Szent Pállal: „Annak ugyanis, aki Istenhez járul, hinnie kell, hogy létezik s hogy megjutalmazza azt, aki őt keresi” [11]. Az egész kinyilatkoztatás e két alap kiépítése. *Isten mivoltának és az ember üdvözítésének nagy titkait tárja fel.* Ezzel már adva van a hitelesített tanítói szerv részére a tagolás, a cikkelyekbe való feldolgozás lehetősége.

„Isten titokzatos, elrejtett bölcsességét hirdetjük” – mondja Szent Pál [13]. Szent Tamás azt mondja: „Amiket általában és sajátosan (simpliciter) magában foglal a hit, nem a tudás tárgyai” [15]. E titok felfogó szerve a hit. Ezért mondja Szent Pál a hitről: „A hit reményeink szilárd alapja és a nem látott dolgok igazolása” [16]. Amit Isten közöl: hittitok. De emberi nyelven közli. Az ember fogalmainak, képzeletének, egyszóval az *emberi ábrázolási mód adottságainak öltönyében.* „Amit a kinyilatkoztatás dologi igazságként közöl velünk (res significata) és amit a hittitok mint ilyent képvisel, azt adja a dogma, a hittétel fogalmi meghatározás, lekötés formájában (tehát a jelképi viszonylat és szemléltetés szerint). A kinyilatkoztatás, a hittitok és a dogma tehát azonosak az „igében”, a *res significatában.* Ezt jelenti ki a megszólaló Isten és ennek ismeretére vezetnek el fogalmi és szóbeli meghatározások, a dogmák” [17].

Mivel a kinyilatkoztatás emberi nyelven történik, a tartalomnak bizonyos fokú felfogása már a hitben megtörténik. A kinyilatkoztatás ennek a processus intellektualisnak a felkeltésével megalapozza a teológiát. Az értelem ugyan nem tudja át látott tartalomra tenni a hittitokot, de a megértés oly fokáig el akar jutni, ameddig ez egyáltalán lehetséges. Így az értelemnek nemcsak az ún. *hitelözetekben* jut igen megtisztelő szerep, vagyis nemcsak a bölcséleti és történeti előfeltételek vizsgálatában, hanem a *hittartalom értelmi közelítésében* is. Ha ezt nem tenné, nem lenne számára az Ige egészen emberré. A tudományos teológia funkciói: a heurisztikai, az igazolási és rendszerbeépítési funkciók jelzik fő vonalaiban az értelem munkáját a misztérium világában. Erről bármelyik jó kézikönyvben tájékozódhatunk [18].

A titok és értelem kapcsolatának értelmezésében két oly *véglet* van, amellyel röviden foglalkoznunk kell. Az egyik a racionalizmus, a másik pedig az irracionálisizmus. A *racionálisizmus* legmarkánsabb képviselője az utóbbi időkben *Hegel* volt. Felfogása szerint „a szabad gondolkodás eredménye egyezik a keresztény vallás tartalmával, mivel ez az ész kinyilatkoztatása” [19].

„A vallás elsősorban képzeteket tartalmaz Istenről... A teológia azonban tudománya ennek a hitnek... Ezt csak úgy kapja meg (ti. a tudományosság jellegét), hogy a megértő gondolkodáshoz halad tovább, ez pedig a filozófia feladata” [20]. Vagyis a vallás tartalma azonos a filozófia tartalmával, csak az egyikben „képzetek” formájában, a másikban pedig fogalom, eszme formájában. Hegel ezzel filozófiába akarta oldani a vallást és a teológiát. E tekintetben kora-középkori elődje *Scotus Eriugena*, aki így mondja: „Tekintély az igazi értelem rangja, de igazi okadatolás soha nem származhat tekintélyből” [21].

Az ún. *bibliai racionalizmus* pedig princípiumában, a Szentírásban akarja lehetetleníteni a teológiát. Ennek ez idő szerinti utolsó felvonása a *Dibelius-Bultmann*-féle iskola. A hittitkok szentírási megfogalmazása ellen igyekeznek oly módszert keresni, amelynek eredményeképpen a Szentírás eszmevilágából nem maradna más, mint Heidegger egzisztencialista szemlélete. A komoly kutatás fényénél kiviláglott módszerük képtelensége mind történeti, mind pedig bölcséleti szempontból. Elég itt

utalnom René Marlé: *Das theologische Problem der Hermeneutik*, főként pedig a kiváló Pierre Benoit: *Exegese und Theologie* c. munkájára. XII. Pius pápa élet-útjával szemben igazságtalan *Hochbutb*: A Helytartó című darabja. De amit a cinikusan gonosz Doktor mond Bultmannról, az elgondolkodtató: „Én tavaly Marburgba zarándokoltam, hogy halljam Bultmann. Merész teológus, ahogy lomtalanítja az Újtestamentumot”. Lom ugyan ott nincs. Ami példabeszéd s hasonlat, az meg nem mitológia. Így Bultmann a racionalista próbálkozások egyre elmagányosodóbb tünete.

Az *irracionalista tendenciák* (modernizmus, egzisztencializmustól befolyásolt szemlélet) lényegét igen világosan fogalmazza meg Németh László. Kár, hogy magáévá teszi: „Sokszor mondogattam, hogy a vallásban a vallásos élmény a fontos, az élményt körülölelő nomenklatura csak másodlagos” [22]. „Az egyház legnagyobb baját én abban látom, hogy lehetetlenné teszi az újabb „istení kijelentéseket”... a vallásos érzés átplántálására, érthetőbb jelképekre, korhoz szólóbb teológiára... [23]. Vagyis az élmény, ösztön, érzés irányításai szerint kellene születniük a Credóknak.

Az Ige oecónomijában lényeges a *bitelesített tanítói hivatal*. Szerepe a tévedésmentes előterjesztés. Megőrzi a reabízott kincset, a hitlételeményt és tévedésmentesen tárja fel. Jézus „a hit szerzője” [24] így adott megbízást: „Én kaptam minden hatalmat mennyben és földön. Menjetez tehát, tegyetez tanítványommá minden népet... Íme én veletek vagyok minden nap a világ végéig” [25]. „Aki titeket hallgat, engem hallgat” [26]. Ennek az újszövetségi tévedhetetlen tanítói hivatalnak megvolt az *őszövetségi előképe*. *Noéről* azt olvassuk, hogy „az igazság hírnöke” [27]. *Ábrámáról*: „mert tudom, hogy megparancsolja fiainak és házanépe utódainak, hogy tartsák meg az Úr útját s cselekedjenek a jog és az igazság szerint” [28]. Majd: „mert ő próféta” [29]. A *papságról*: „Mert a pap ajka tudást őriz, és tanítást keresnek szájából, mert ő a seregek urának követe” [30]. A *prófétákról*: „Falaidra Jeruzsálem őrzőket állítottam, se éjjel, se nappal, sohase hallgassanak” [31]. Az őszövetségi magisterium a papok és próféták testületét foglalta magában. Ez *Keresztelő Szent Jánossal* szűnt meg: „A törvény és a próféták Jánosig tartottak. Attól kezdve Isten országának örömhíre terjed” [32].

Az eddigieket legjobban Szent Tamás szavaival tudnám összegezni: „A hit sajátos tárgya (formale objectum) az *Ős igazság*, amiként világossá lesz a *Szentírásban* és az *Egyház tanításában*, amely az *Ős igazságtól* származik. Ezért, aki nem ragaszkodik az egyházi tanításhoz, mint tévedhetetlen és isteni hitszabályhoz, amely tanítást a Szentírásban megnyilvánuló *Ős igazságtól* származik, annak nincs hite” [33].

Mi a teológia?

Most a tudományjellegű teológiáról van szó. Így az emberi *megismerés axiológiáját* is bele kell foglalnunk. Milyen az az értelem, amely a hit fényénél kiépíti rendszerbe a kinyilatkoztatott igazságokat? Aquinói Szent Tamás a Metafizikához írt kommentárban a *tudomány három alapelemét* sorolja fel: „A tudományos igazolás *elvekből* történik, ezek a tudomány oszlopai; valami körül történik a vizsgálódás, ez a *tudáslany* és amit erről megállapítunk, azok az *alany állítványai*” [34].

Mik a *teológia elvei, principiumai*? A *hittételek*. Közülük az alapvetőbbeket hitágazatoknak mondjuk [35]. Ezért mondja Szent Tamás: „A sacra doctrina annyiban vesz valamit vizsgálódása körébe, amennyiben az isteni kinyilatkoztatásból származik” [36], vagyis: „doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo” [37]. A teológia örök *forrása a kinyilatkoztatás*. Éltető eleme a *hit*. Ez teszi a teológiát doctrina sacrá-vá.

Az ismerés rendjében a principium, az *elv további ismeretek eredője*. S a teológia

egyik legfontosabb feladata, hogy a hittételek gazdag tartalmát egyre inkább feltárja. Ez történik az ún. teológiai conclusiókban. „A kinyilatkoztatott igazságok (revelatum) tartalmi gazdagságában elrejtett, belőle kibányászható, általa igazolható tétel... Innen a teológia sajátos indoklási módja (ratio formalis): Isten hallgatag tekintélye, kinyilatkoztatása, a revelatio virtualis” [38].

S itt kell szólnom röviden az *emberi értelem alaptörvényeiről*, amelyek a megismerés folyamatában általában jellemzik.

a) Ami mindenek előtt jellemzi, *kapcsoló és diszkurzív*. „Ha értelmünk az elvben azonnal látná a belőle vonható következtetést, nem volna szükséges, hogy következtetés útján jusson ismerethez. Hasonlóképpen, ha az értelem az alany lényegének a megértésében megismerne mindent, ami az alanyról állítható, vagy amit róla tagadnunk kell, sohasem értene kapcsoló, vagy elválasztó módon, hanem a lényegértés vezetné” [39].

b) A másik fontos jegye a megismerésnek, hogy „a tárgy batározza meg az értelemet” [40]. Az igazság: „a valóság és az értelem megegyezése” [41]. „A megismerés igazságáról akkor szólhatunk, ha a valóságot úgy ragadja meg, amiként az van” [42]. Az ismerés igazsága az *ítéletben* fejeződik ki, a tudattartalom és a valóság azonosságának a meglátásában és kimondásában. Az ember így „ismer és mond ki igazságot: és azt kapcsoló vagy szétválasztó módon teszi (componendo et dividendo)” [43]. Az ismeret tárgyi értékét az *elvonás* biztosítja. Ezáltal lesz a fogalom a valóság szellemi képviselőjévé, reprezentánsává. „Ezek (ti. a fogalmak) a hasonlóság alapján viszonyulnak a valósághoz, a szavak pedig a jelkép törvényei szerint” [44]. E vázlat mögött mennyi küzdelme húzódik meg a tomizmusnak. Európa újkori bölcselete ugyanis empiria és ráció között nem találta meg a kielégítő összekapcsolást. Kant kompromisszumos kísérlete még inkább fokozta a bölcséleti gondolkodás krízisét. A gondolkodásmód megváltozott módszere abban állt, hogy – mint ő mondja – „azt a régi felfogást, hogy ismereteinek a tárgyakhoz kell alkalmazkodniuk, fel kell váltania annak a föltevésnek, hogy a tárgyaknak kell az ismeretekhez alkalmazkodniuk” [45]. „Az a priori ismeretben semmit sem tulajdoníthatunk a tárgyaknak, amit a gondolkodó alany nem magából merít” [46]. „A magánvalókról nem tudhatunk semmit, s minden, amit elméletileg megismerhetünk, pusztá jelenségekre vonatkozik” [47]. Ebből a szellemi kátyúból nincs más kiút, mint az *absztrakció újra felfedezése*, amihez Szent Tamás követői hűségesekek maradtak. Hegel ugyan bölcséletileg felszámolta Kantot, de az igazi megoldástól különös gnózással még távolabbra jutott. Bölcséletének ellenhatásaként jelentkező irányok: az ún. életfilozófia és egzisztencializmus értelem-ellenessé váltak. Ezek indulatai nemcsak Hegel abszurd logizmusa ellen lázadnak, hanem az emberi megismerés vitathatatlan értékeit is kétségbe vonják. Elég *Bergson*tól néhány idézet: „Elemezni tehát annyi, mint valamely dolgot annak függvényeként fejezni ki, ami nem ő” [48], továbbá „az elemzés mindig a mozdulatlanon dolgozik, míg az intuición a mozgékonyaságba... helyezkedik” [49], „a mozgás nem burkol mozgót” [50]. Ezekről a területekről szivárog be indulat az ún. *lényegismeret* ellen, a fogalmak dinamizálásáról stb. Nem is beszélve az irracionalizmus mai legfelsőbb fokáról, az *egzisztencializmusról*, amely az emberi létezés a szorongáson keresztül akarja értelmezni. Ennek a szótárában is találkozunk kifejezésekkel, mint legutóbb a Mérlegből értesülhettünk, *Karl Rabner* elméletéről, amelyben az emberről mint faber sui-ról elmélkedik [51].

Az emberi értelem a hittitkok világában a kinyilatkoztatás adataiból szerzi meg fogalmait. Ahogy a *természetes* ismeret körében csak az az ismeret értékes, amit az érzékelés adataiból elvonás útján alakítottunk ki, úgy a *teológiában* is a megállapítás értékét az szabja meg, mennyire szavatol érte *Isten igéje*. Ez teszi a hittudományt *doctrina sacra*-vá. A tárgyi szentség árad elveire és az elvekből vont követ-

keztetésekre. Egyben a *teológiai következtetés* az az út, amely a teológia fejlődését biztosítja.

A tudomány *másik alapeleme*, amiről Szent Tamás így szól: „Ami körül vizsgálódunk, az a *tudásalany*” [52]. Erről néhány jellemző vonást akarok felvázolni. (Aki többet akar róla tudni, *Horváth Sándor* munkáihoz utalom. Hisz ennek az értelmezése tudományos munkálkodásának egyik fő eleme. Ezzel és a tomizmus ismeretelméleti kérdéseinek tárgyalásával a Szent Tamás értelmezők sorában alig-hanem Cajetan mellé kerül a rangsorolásban).

Mi is hát az a *tudásalany*? „Tudásalanynak valamely tudományban azt a valóságot mondjuk, amelynek ismeretére törekszünk okainak és állítmányainak feltárása által” – mondja Szent Tamás a *Metafizikához* írt értelmezés előszavában. „Utrum Deus sit subjectum hujus scientiae” – kérdezi Szent Tamás az I. 1. 7-ben. *A tudásalany szerepe, jelentősége ugyanaz a tudományban, mint valamely tárgynak szerepe, jelentősége a vele kapcsolatos, hozzárendelt képesség, vagy készség tekintetében.* Erről szól Szent Tamás a I. 77. 3-ban. Vegyük például a látást. Ennek sajátos tárgya a színesség. Ez az objectum propriuma [53]. Minden tárgy, mivelünkban a legkülönbözőbbek, a látás tekintetében a színezettség szempontja szerint jönnek szóba. A színesség jelenti azt az egységes szempontot, amely a különböző tárgyak észrevételében, meglátásában, a látás biztosítéka. S így e művelet sajátos egységének a záloga. Szent Tamás hasonlata itt egyszerű, de ezt a természeténél fogva nehéz kérdést így tudjuk megközelíteni. Tehát az valamely képesség sajátos tárgya, „aminek a rációja, eszméje szerint viszonyulnak a tárgyak a kérdéses képességhez, vagy készséghez” [54]. Nos, a teológiát illetően „alapvetően Istenről van szó benne” [55]. „Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei; vel quia ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem” [56]. Ezzel adja meg Szent Tamás a hittudomány *sajátos jellegét és tárgykörét: Istenről tárgyal, más valóságokról pedig Istenvonatkozásaiak szerint.*

A tudásalany így biztosítja a teológia egész területén a specifikus egységet. Szent Tamás ugyanis a II.-II. 25. 1-ben azt mondja: „ugyanaz a jellege annak a műveletnek, amellyel a sajátos tárgy eszméjét megragadjuk, mint amellyel tárgyakat ily nézőpontból megragadunk”.

A teológia tehát Istennek önmagában és viszonylataiban való vizsgálata, más valóságoknak pedig Istenviszonylataikban való vizsgálatuk. Jó, ha az érdeklődő átgondolja még ezekhez a már említett II.-II. 5, 3 gondolatsorát. Ebből érthetjük meg ugyanis, hogy mi az a közeg, ahonnan a vizsgálódás indul és amelyben történik: az Ősigazság „ahogy megnyilvánul a Szentírásban és az Egyház tanításában” [57]. A teológiában az emberi megismerés két útja szerint történik a vizsgálódás: 1. „Secundum viam inventionis” – ahogy Szent Tamás mondja – kiépíti a teológia tudásalanyát [58]. (Ezt végzi el Szent Tamás az első rész 44. kérdésében). 2. „In via iudicii” pedig az értékelő megismerés legfőbb elvét, forrását találja benne” [59]. Ezek után úgy gondolom, már érthetőbben hangzik, ha *Horváth Sándor* egyik meghatározását hozom: „A teológia tudásalánya... az esse per se subsistens in tribus personis prout in doctrina Ecclesiae manifestatur. Nemcsak minden állítás alanya ez, hanem ismeretesköze is (ratio cognoscendi), amely tartalmilag az összes részleges ismeretesközöket felöleli” [60].

Kis kitérőként említem, hogy *Szabó Dezső: Életeim* című posthumus munkájában néhány alapvető vallási kérdéssel is foglalkozik. Így Isten fogalmának és az emberi moralitásnak a kérdésével is. „A hit sáfárai a legmagasabb emberi fogalmat, melyet az igazság, jóság és szeretet legfelső, minden lélek felett ott lebegő mértékének hirdetnek, milyen irtózatosan emberarcúvá gyúrnák... De ezt csak úgy érheti el, ha az Isten fogalma, arca hogy úgy mondjam: megstilizálása szervesen velefejlődik az emberiséggel” [61]. Ti. csak így jelent az ember moralitása számára mintát és erőt.

Közben azt írja: „Én akkor már régen nem voltam hívő” [62]. Ezért nem tudta ezt a nagyon fontos kérdést helyes pozícióból megragadni. Az igaz, hogy egy ember Isten fogalma és moralitása között nem is sejtett, mélységes összefüggés van. De nem igaz a „stilizálás” kifejezés teológiai tekintetben. A teológia ugyanis a természetben, főként pedig a kegyelmi rendben megnyilvánuló hatásaiból törekszik *nem „megstilizálni”*, hanem az analóg fogalmak tükrében *kiépíteni ismeretét* a Szentháromságos Istenről. A „stilizálást” alanyi tényezők teljesen vak vágányra vihetik. Miként érvényesíti Szent Tamás tudásanyagát a Summa Theologica egészében, arra e keretek között nem tudok kitérni.

Hierotheus

Így nevezi *Areopagita Dénes* a teológust. Így veszi át tőle Szent Tamás. Azt olvassuk a I. 1, 6 ad 3-ban: „Et Dionysius dicit: „Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina”. Hogyan lehetne ezt jó magyarsággal lefordítanunk? „Az isteni dolgokba avatott az ismereteit nemcsak tanulmányain keresztül szerzi meg, hanem a Lélek ihletése által is.” Szent Tamás itt oly portrét rajzol a teológusról, amit igen alaposan kell átgondolnia annak, aki a szent tudomány kapuján belép. A hierotheus kifejezés mögött a hieron áll. Jelentése: az istenségtől teljes, Istennel töltekezett. Az antik nyelvhasználatban többféle összetételben szerepel, de mindig az istenséggel való vonatkozásban. „A hierotheus kifejezés az antik világ irodalmában azonban ismeretlen” [66]. Dénes használatában az értelem a következő: „Istentől telített személyt jelöl e kifejezés, aki nem saját fáradozása útján, hanem isteni megvilágítás által nyer bepillantást az isteni dolgokba” [67]. Vagyis a Szentlélek ajándékairól van szó.

Mielőtt e gondolatsorban tovább mennénk, valamit előre kell bocsátanunk. A hit „az üdvösség ismerete, gnósis sótériás”, ahogy Szent Lukácsnál olvassuk [68]. Ezért az *egész ember java*. Nemcsak az *értelemé*, hanem az *akaraté* is, az *érzelemé* is. Hisz már a hitelözetek között ott van az ún. *pius credulitatis affectus*: az üdvösség szomjas vágya és az igazságra való ráhangoltság. És az ige akkor lesz egészen a miénk, ha értelemmel, akarással, érzéssel, szívvel a miénk lesz. A *teológus bite* egész magától értetődően *szerelettől formált* hit. Hit nélkül valamiféle „vallástudományt” művelne, de nem teológiát. „Saját erőfeszítéseink által szerezzük, jól-lehet az elveket a kinyilatkoztatás nyújtja” – mondja Szent Tamás a teológiai munkálkodás egyik formájáról [69]. Szóljunk először erről. Azután visszatérek a „per modum inclinationis” módra. Teológussá valaki csak nagyon elmélyült tanulmányok által válhat. Alapos filozófiai műveltség szükséges, különösen a logikában és a metafizikában. „Támaszkodva a mindig érvényes filozófiai örökségre”, ahogy a szentszínat kifejezi magát [70]. A teológus nyitott kora bölcséleti kérdései iránt, de a megoldást „a mindig érvényes filozófiai örökségben” keresi. A „per studium” természetesen magába foglalja mind a Szentírás értelmezésében, mind pedig a spekulatív feldolgozásban a szükséges módszerek ismeretét és alkalmazását. Munkálkodásában szeme előtt van, hogy a *magisterium vivum* rendelkezik a *tévedhetetlenség karizmájával* mind az előterjesztésben, mind az értelmezésben. Ezért minél jobb teológus valaki, teológiája annál inkább egyházi. A nagy teológusok pedig a legjobb *magisterek*. A szent zsinat óhaja, hogy a papságra készülők a teológiát „egyéni lelkiéletük táplálékává tegyék” [71]. Életükbe legszemélyesebb ügyökként érdeklik be a teológiát. Jól teszi, aki ezt Szent Tamás műveivel teszi. És hogy a jó teológus a legmegbízhatóbb egyházi szónok, hogy Isten országának építésében biztos bölcsességgel jár el, ott van a magyar teológusok ragyogó óriása és a magyar

episcopatus máig vitathatatlanul legnagyobb értéke, a halhatatlan Kardinális, *Pázmány Péter*.

De térjünk vissza arra, amit így olvasunk: „*patiens divina*” [72]. Az ihlettség még a természetes rendben is igen nagy dolog. Jönak látszik róla *Horváth Sándor* meghatározása: „az ihlettség a lelkiezőnek különös érzelmi erők hatása alatti koncentrációja, mintegy teljes önátadása, valamely tárgy körére történő lefoglaltsága” [73]. Mennyi alkotás szülője a művészetekben, de a tudományban is! Voltaképpen az igazi alkotás titka az *iblet és tudatosság* sajátos összhangjában van. A Szentlélek ajándékairól így szól Szent Tamás: „a lélek képességei a Szentlélek ajándékai által alkalmasakká válnak a Szentlélek mozdításai számára” [74]. A teológus szempontjából munkálkodása tekintetében elsősorban az *értelem, a tudomány és a bölcsesség* ajándéka jön szóba. Ezek teszik a teológust Hierotheussá. Ezek az ajándékok biztosítják munkájában a Szentlélek vezetését. A bölcsesség ajándékát a szeretettel kapcsolatban tárgyalja Szent Tamás. A szeretet ugyanis „*compassió*”-t, „*connaturalitas*”-t hoz létre „*ad res divinas*” [75] – mondja Szent Tamás. A tetszés, a complacentia a szeretet első jelentkezése „*coaptatio... ad aliquid bonum id est, ipsa complacentia boni*”. Ebből kel a vágyódás „és végül a megnyugvás, ami az öröm” [76]. Az akarati és érzelmi világnak ez a coaptatio Istenhez hozza magával a *bölcsesség* ajándékát. „Aki viszont az Úrral egyesül, egy lélek vele” [77]. Ennek az egységnek velejárója az a *connaturalitas*, amiről Szent Tamás szól. Legyen szabad befejeznem a gondolatsorokat a halhatatlan firenzei csodálatos szavaival:

„*Fiát nézve a Szeretettel egyben,
mely mindkettőből mindörökre árad,
A Fő Erő, a Megnevezhetetlen,
minden, mi térben s gondolatban állbat,
úgy alkotott, hogy kell, hogy benne telje
az Ő ízét, ki jól vizsgálva fírad*” [78].

IRODALOM

1. Lumen Gentium 4. – 2. Dei Verbum 24. – 3. Gaudium et Spes 62. – 4. S. s. C. I. 1. – 5. A keresztény tanításról. I. 1. – 6. W. Kasper: Die Methoden der Dogmatik. München 1967. 10. – 7. Ua. 14. – 8. E kérdésnek nagy irodalma van. Néhány fontos művet felsorolok: A *Summából* I. 1., valamint a II–II. 1. és 2. quaestiója. M. J. Scheeben: Theologische és Synthesis Theologiae Fundamentalis. B. Xiberta O. Carm.: Introductio in Sacram Theologiam. E műben az érdeklődő megtalálhatja a kérdés teljes irodalmát. G. Söbngen: Philosophische Einübung in die Theologie. – 9. Zsid 1. 1. – 10. Dei Verbum 2. – 11. Uo. 6. – 12. Zsid 11. 6. – 13. 1 Kor. 2. 7. – 14. II–II. 1. 4. – 15. II–II. 1. 6. concl. – 16. Zsid 11. 1. – 17. *Horváth Sándor*: Hitvédelmi tanulmányok 198. – 18. *Schütz Antal*: Dogmatika I. 255. – 19. *Hegel Frigyes*: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I. Ford. Szemere S. 82. – 20. Ua. 82. – 21. De div. nat. lib. I. c. 69. – 22. *Németb László*: A minőség forradalma III. 86. – 23. Ua. 38. – 24. Zsid 12. 2. – 25. Mt 28, 18–20. – 26. Lk 10, 16. – 27. 2 Pét 2, 5. – 28. Gen 18, 19. – 29. Gen 20. 7. – 30. Mal 2, 6–7. – 31. Iz 62, 6. – 32. Lk 16, 16. – 33. II–II. 5, 3. – 34. Metaphys. 1. VI. lect. 5. 390. – 35. I. 1. 5. ad 1. – 36. I. 1. 3. – 37. I. 1. 2. – 38. *Horváth S.*: Hitvédelmi tanulmányok 175. – 39. I. 58. 4. – 40. I. 16. 1. ad 3. – 41. I. 16. 1. – 42. I. 16. 4. – 43. I. 16. 2. – 44. *Horváth S.*: Hitvédelmi tanulmányok 172. – 45. I. Kant: A tiszta ész kritikája 13. és 14. – 46. Uo. 17. – 47. Uo. 20. – 48. H. Bergson: Metafizikai értekezések Ford. dr. Dienes Valéria 9. – 49. Uo. 25. – 50. Uo. 76. – 51. Méréleg 1968. 3. – 52. Metaphys. 1. VI. lect. 5. 390. – 53. I. 1. 7. – 54. Uo. – 55. Uo. contr. – 56. I. 1. 7. – 57. II–II. 5. 3. – 58. I. 79. 8. – 59. Uo, 60. *Horváth S.*: Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál 142. – 61. *Szabó Dezső*: Életem III. 495. és 496. – 62. Uo. 495. – 66. Ld. A. *Horváth*: Heiligkeit und Sünde 13. – 67. Uo. – 68. Lk. 1, 77. – 69. I. 1. 6. ad 3. – 70. Optatum totius 15. – 71. Uo. – 72. I. 1. 6. ad 3. – 73. *Horváth S.*: Örök eszmék és eszmei magvak 143. 1. – 74. I–II. 68, 5. – 75. I–II. 26. 2. ad II–II. 45. 2. – 76. I–II. 26. 1. – 77. 1 Kor 6. 17. – 78. *Dante*: Paradicsom X. ének. Ford.: *Babits Mihály*.

KOSZTOLÁNYI ISTVÁN BULTMANN ÉS TANÍTÁSA

A *mitosztalanítás* ismert szó nemcsak a teológusok közt, hanem a hívők körében is. A szó *Bultmann*tól származik és irányzatával nem a lutheránus ortodoxia vagy a konzervatív katolikus exegéták ellen fordult, hanem *W. Kamlab* liberális felfogását akarta háttérbe szorítani, aki tanításával a keresztény hitet elválasztotta Isten ígéjétől. Függetleníteni óhajtotta a kereszténység eszméit, azt hangoztatva, hogy ezeknek Jézus megtestülése nélkül is megvan a maguk külön léte. Az alábbiakban Bultmann tanítását próbáljuk felvázolni úgy, amint ez megtehető sokszor homályos, ellenmondásokat nem nélkülöző szövegeiből. Igyekszünk ezt érthető formában megtenni, ami néha leegyszerűsítésekkel történik, de a lényegét óhajtja adni.

Bultmann élete

Rudolf Bultmann 1884-ben született Wiefelstede-ben. Tanulmányait Marburgban végezte, ahol 1912-ben magántanár és 1921-ben rendes egyetemi tanár lett. Érdeklődése majdnem az egész Szentírásra kiterjedt, annak keretén belül foglalkozott történelmi, filozófiai és teológiai kérdésekkel. Első munkájával: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921) *Dibelius* 1919-ben kiadott munkájával együtt megvetette a *formatörténeti módszer* alapjait. E módszert alkalmazta *Jesus c.* munkájában (1926) János evangéliumához kommentárt írt: *Das Evangelium des Johannes* (1941). Foglalkozott vallástörténeti kérdésekkel, hogy az evangéliumok hátterét megkapja: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (1949). Saját és nemzedékének munkásságát összefoglalta: *Theologie des N. T.* (1953) művében. Tulajdonképpen híret egy irata alapozta meg, mely 1941-ben jelent meg: *Neues Testament und Mythologie* címen. Itt használta először az „*Entmythologisierung*” (mitosztalanítás, mítoszfosztás) kifejezést. Nagy vitát váltott ki írása, amely megszerezte neki a „*Strauss redivivus*” nevet. A katolikus exegétákra különösen az utóbbi években gyakorolt hatást, úgy, hogy az embernek az a benyomása, hogy *katolikusok körében aktuálisabb Bultmann, mint az evangélikusoknál*, ahol a „Bultmann-réneszánsz” csökkenően van [1].

Bultmann az ún. liberális-kritikai teológiában nőtt fel, amelynek fő képviselői *H. Gunkel* (1862–1932) és *W. Herrmann* (1846–1922). Gunkel a vallástörténeti iskola korifeusa volt, nevéhez fűződik a műfajkutatás és különösen a zsoltárok műfajainak kutatásában emelkedett ki. *W. Herrmann* Bultmann tanára volt Marburgban, jelentősége egyre nagyobb a mai protestáns teológiában. Az általa felvetett problémák foglalkoztatták tanítványát. Ugyancsak hatással volt rá a *dialektikus teológia*, amely a protestánsoknál alakult ki az első világháború után és fő képviselője *K. Barth* (1886–), akinek szintén Herrmann volt a tanára. Barth tanával 1922-ben jelentkezett a „*Römerbrief*” 2. kiadásában. Ebben azt tanítja, hogy Krisztus nem hozott új vallásos formát, hanem feltámadásával új világ szállt le felülről, amely a test régi világát úgy érinti, mint a kört érintője. Az embernek Istennel csak ott van kapcsolata, ahol az Isten az embert „felemeli”. Mikor dogmatika professzor lett, kidolgozta dogmatikáját és ebben már a dialektika kifejezéseit használta. Jézus Krisztust állította dogmatikájába középpontjába. A Római-levél megjele-

nése után egy csoport alakult ki körülötte és ennek a körnek adta egy kívülálló a „*dialektikus teológia*” nevet. Az irányzat visszahatás volt a liberális teológiára. A dielektikus teológia hangoztatta minden emberi elgondolással szemben az Isten természetfelettségét, a Szentírás tekintélyét és Isten kinyilatkoztatásának szuverén-ségét Jézusban. *Luther* alapján tanította, hogy a bűnbeesett ember képtelen az Istent megismerni, mert az Isten és ember közt áthidalhatatlan szakadék van, amit csak az Isten hidalhat át kinyilatkoztatásával. Ennek a kinyilatkoztatásnak magát kell igazolnia, mert az ész nem teheti meg. A kinyilatkoztatás tárgya csak ellentétes (dialektikus) megállapításokból vonható le. A teremtett lény a dialektikus teológiában csak a bűnnel és Istentől való elfordulással azonosítható. Az Istennel való találkozás csak a csodában és a hit paradoxonjában lehetséges. Még a hitet is hiszi, ezért a hit tulajdonképpen remény, az örök élet várása. A vallás, az egyház és a teológia is a bűn és a halál árnyékában áll.

Bultmann feltételezései

Bultmann elméletének kiinduló pontja az, hogy az Újszövetség a mai ember előtt nem érthető, ezért érthetővé kell tenni, hogy meghallja Isten hívó szavát s arra igennel vagy nemmel válaszoljon. Bultmann *bizonyos dolgokat feltételez, alapvetőleg fontosnak minősít*, amelyeket az Újszövetség magyarázásánál tekintetbe kell venni.

Az *első feltétel* a modern ember *világképét* érinti, mely lényegesen eltér a kétezer év előtti ember világképétől. Ezt így fejezi ki első írásában: „Nem lehet villanyfényt és rádiót használni, betegnél modern orvosi és klinikai eszközöket igénybe venni és ugyanakkor az Újszövetség szellem- és csodavilágában hinni” [2]. A modern természettudomány világa zárt rendszer, nem áll nyitva a természetfeletti hatalmak számára. A modern ember nem fogad el olyan világot, ahol az ember gondolkodásába, elhatározásába és cselekvésébe természetfeletti hatalmak beleszólhatnak. Bultmann *a bibliai világot mitikusnak nevezi* és ennek a világképnek megfelelő nyelvet mitologikusnak mondja. Ha azt akarjuk, hogy ezt a mitologikus beszéd-módot a mai ember megértse és hogy hozzá is szóljon az Isten szava, *mitosztalanítani* (entmythologisieren) kell, vagyis ezt *a beszédmódot a mai ember nyelvére le kell fordítani*.

Itt röviden rá kell mutatni, hogy *mi a mítosz*. A görög „*mythos*” eredeti jelentése „szó”, mégpedig határozott, végérvényes kijelentés értelmében, s mint *szakkifejezés* arra szolgál, hogy egy bizonyos kor emberének belső és külső világképét személyekben testet öltve kifejezze. Legtöbbnyire a kozmikus vallás „teológiáját” adják a mítoszok [3], amennyiben *kozmogóniát* adnak, vagyis a világ keletkezéséről szólnak. Újabban vannak, akik azt állítják, hogy a mítosz lényege a költészet s közömbös a vallással, erkölccsel s igazsággal szemben [4]. Azonban ezt a mitológiát nem találjuk meg még akkor sem a Szentírásban, ha a mítoszt szimbolumnak tartva valóságot, realitást látunk mögötte, hisz a keresztény teológust ez arra kényszerítené, hogy az események történetiségét feladja. Így a kánai mennyegző borcsodája ilyen mítoszban nem lenne más, mint a bor istenének, Dionysosnak a „csodája”. Ha a Szentírásba mítosz is kerülne – mint talán a világ teremtésének babiloni mítosza, Tiamat és Marduk küzdelme –, az már is elvesztené mítosz voltát a Szentírás monoteisztikus jellegénél fogva. Ilyen mítosza maga Bultmann sem gondol, s ezért visszautasítja *Grill* magyarázatát Lázárral kapcsolatban (Jn 11, 1 skk), hogy Mária és Márta az indiai mitológia hajnal- és estpírja, Lázár a hold, Jézus pedig Szabazios-Dionysos megszemélyesítője [5], ami éppen a monoteisztikus zsidóknál Krisztus korában elképzelhetetlen. Erre s minden ilyenre áll: analógia még nem geneológia.

A mítosz közlése mitologikusan történik, vagyis a mítosz mondanivalójának *megvan a maga különleges nyelve, kifejezőmódja*. A kifejezőmód más a világra vonatkozólag, más a mítosz világmépében és a kifejezések helyettesíthetők, felcserélhetők egymással. Képekben, hasonlatokban, mondákban gondolkodik, de tudja, hogy a mindenütt tevékenykedő istenit nem lehet megfoghatóvá tenni, bármennyire is jelen van a világban, megjelenése mindenkor szimbolumokban megy végbe.

Mivel a mítoszok az általános felfogás szerint történelmi formákban fejezik ki a közösség hitét, kell valamit szólni a *történetiségről*. Újabbban különbséget tesznek történet és történet közt. Sem a magyarban, sem a latin nyelvekben nincs erre külön szó. A németben „*Historie*”-nek mondják a modern történettudományban azt az eseményt, amelyet pontos kutatás ki tud mutatni, vagy így kimutatható és bizonyítható, míg „*Geschichte*”-nek nevezik bizonyos személynek, eseménynek a jelentőségét, a hatását. A historia inkább a pusztá tényt fejezi ki, míg a történetiség egy történelmi jelenség összhatását juttatja kifejezésre, mely a jelenben vagy a jövőben érvényesül [6]. Bultmann a historiát „*Dasz*”-nak (hogy) mondja és kifejezi nála a pusztá történeti tényt, míg a történetet „*Was und Wie*”-nek (mi és hogyan) nevezi és érti alatta az esemény tartalmát és jelentőségét.

Bultmann a *megértést és a hitet Heidegger* bölcselete alapján értelmezi. Heideggernek „*Sein und Zeit*” (1927) munkája adja számára a bölcselati alapot a Szentírás magyarázatához. Ez a munka a lét értelmét keresi. Heidegger megkülönböztet *létet* (Sein) és *itt-létet* (Dasein) [7]. Az ember mint létező nem elméleti lény, hanem ténylegesen létező (létjellege egzisztenciális), aki „ki van vetve” a világba és szemben áll a semmivel. Az egzisztencia az itt-lét megnyilvánulási formáit jelenti s ettől elválaszthatatlan a halál, amelyet várva megtapasztalja múltandóságát. Amikor az ember új itt-lét-lehetőségeket keres, hogy „sajátosságait” kialakítsa, közben megszabadul „elesettségétől”. Ez képezi *Bultmann tanainak filozófiai alapját*. Innét érthető nehéz, homályos gondolatmenete és kifejezőmódja, melyet, ha érteni akarunk, „mítosztalanítani” kell.

Mindennek csak akkor van értelme, ha az rám, egzisztenciámra vonatkozik. Ezért Bultmann szerint a bibliai kinyilatkoztatás, mint Isten szava, az emberekhez szól, hogy az „ember szeme kinyíljék, önmagát szemlélje és megérthesse” [8]. A Biblia magyarázatának tehát az a feladata, hogy kutassa, mi van a mitologikus beszéd mögött. A Biblia szava ilyképpen felszólítja az embert állásfoglalásra, hogy a hit mellett vagy ellen döntsön. A Biblia szavának nincs jelentősége, ha csupán tudást, ismeretet közvetít vagy ha az ember oly bizonyosságot keres hozzá, amely a „tárgyilag tudáson akar nyugodni” [9]. Bultmann tehát a mítosztalanított *szentírási kijelentést a jelenre akarja alkalmazni*, vagyis a régmúlt esemény és a köztem tántogó szakadékot óhajtja áthidalni. Nem azt kérdezi, mit mondott és tanított Jézus, hanem szavában és magatartásában mi vonatkozik rám.

Bultmann másik feltételezése, hogy Jézus működésével csak annyit akart mondani, hogy az Isten „most” nyúlt be az ember életébe. Jézus nem tett csodát, nem tartotta magát eszkatologikus üdvhordozónak és életét a kereszten fejezte be. Csak halála után tanítványai szemében lett ilyenné, amennyiben úgy beszéltek róla, mint profétáról, állították, hogy eljön a világ végén és feltámadt. Hitték, hogy Jézusban az Isten Igéje testesült meg, s így a kereszt botrányát legyőzte a hitük. Ez a hit az első keresztény közösségekben alakult ki, ez az *Emberfia-mítosz*, melyhez hozzájárult a hellenisztikus özősségek gnosztikus *Megváltó-mítosza*. Ennek a két mítosznak az egyesülése a történelmi Jézusban történt.

További feltételezése Bultmannnak, hogy az *Újszövetséget egzisztenciálisan kell magyarázni*, vagyis magamra vonatkoztatni. Az üdvtörténet mitikus voltát, mitologikus kifejezéseit, a tárgyiasító ábrázolást, mivel objektív jellegűeknek látszanak, el kell választani a szándékolt gondolattól; ez a tárgyilagosság exegézis feladata.

Végül megtartja Luther elvét, hogy *a hit tulajdonképpen nem nyugszik semmiféle értelmi megfontoláson*. Aki hinni akar Istenben, az semmiféle magyarázatot nem követelhet, hogy hitét megokolja, mert a hitnek oka és tárgya ugyanaz.

Bultmann tanítása

Nem szabad elfelejteni, hogy míg Bultmann eljutott a mítosztalanításig, már tett kísérletet a Szentírás magyarázására a formatörténeti módszerrel. Ezzel bizonyos mértékben visszautasítja a liberális szentírásmagyarázatot, másrészt ez készítette elő számára a mítosztalanítás útját. *A Szentírásban különböző műfajokat tételez fel*, amelyek az első közösségekben alakultak ki. Mindegyik irodalmi műfajt műfajának megfelelően kell magyarázni, hogy megkapjuk eredeti alakjukat és valódi értelmüket. Noha sokszor Prokrusztész eljárásának felel meg ez a módszer, ahol az evangéliumi szövegeket kifeszítik és kínozzák [10], mégsem lehetett ezekben az irodalmi formákba minden szöveget beszorítani és így juthatott el a mítosztalanítás gondolatához, amely aztán minden szövegre alkalmazható. Mert a komolyan vett formatörténeti módszer kimutatja, hogy az őskeresztények hitének alapja „nem valamilyen ideológia, ... hanem pontosan a történelem, azon belül pedig a názáreti Jézus Krisztus” [11].

A racionalista szentírásmagyarázat mindig attól függ, hogy ki ül a katedrán, ezért nevezik az orthodoxok a protestáns egyházat „*Professorenkirche*”-nek [12], mert hiányzik az irányító tekintély, amely a kisiklásokat helyes útra terelné. Így fogott hozzá Bultmann is, hogy saját elgondolását megvalósítsa, mely addig marad életben, míg nem jön más, aki látványos magyarázatával el nem temeti divatos elődjét, mint eddig is történt. Ezért írja szellemesen *Guitton* a racionalista exegétákról: „*Paulus autem genuit Strauss; Strauss autem genuit Renan, Renan autem genuit Loisy; Loisy autem genuit Couchoud. Et post magnam tribulationem...* S biztos, hogy a kritikai irányzat megújul, új bizonyítékok merülnek fel eddig ismeretlen nézőpontokkal és szellemes összevetésekkel; de a lehetséges helyzetek száma meg van számolva, a dialektika véges; érdekes megfigyelni, hogyan váltakoznak a gondolatok, egymást hozzák létre és hasonlítanak egymásra” [13].

Azt mindenki tudja, hogy az evangéliumok *nem* szigorú értelemben vett történeti könyvek, nem ismereteket akarnak elsősorban közölni, hanem üdvtörténeti jellegűek van, hogy az embert az Istenhez vezessék. Bultmann exisztenciális magyarázatával egyoldalúan hangsúlyozza az evangéliumok üdvtörténeti jellegét, amennyiben közböbs számára azok történeti jellege. *Bultmann fő problémája* valójában az, miképp lett az *igehirdető Jézusból* az *igehirdetés tárgya*, vagyis *a hit Krisztusa*. Erre a válasza az, hogy a historiai Jézust nem kell kutatni, hisz a 19. sz. Jézus életrajzai nem találták meg ezt a Jézust. Ennek a historiai Jézusnak nincs semmiféle jelentősége a hit számára. A gyakorlatban például Jézus kijelentése: „Már közel van az Isten országa” (Mk 1, 15) nem azt jelenti, hogy rövid időn belül ez az esemény megvalósul, hanem azt akarja mondani, hogy az embernek azonnal kell döntenie, hogy Isten mellett vagy ellen foglal állást.

Bultmann szerint különösen *az eszkatologikus szövegek szorulnak exisztenciális magyarázatra*. Ezek ténylegesen magukon viselik a korabeli apokaliptikus irodalom jellemző kifejezéseit: egek erői megindulnak; nap, hold, csillagok elsötétülnek; Isten angyalai megfűjják a harsonát stb. Bultmann szerint ez csak azt jelenti, hogy Isten részéről végérvényesen elhangzik az utolsó szó Jézuson keresztül a megtérésre, míg az ember részéről döntenie kell a hit vagy a hitetlenség mellett.

De így magyaráz még olyan *történeti eseményeket* is, melyekre még csak nem is gondolnánk. Felhozunk néhány példát az evangéliumokból, hogy lássuk módszerét.

János evangéliumában szerkesztői elgondolással magyarázza Jézus ünnepi utazásait Jeruzsálemben, mert vagy az anyag elrendezését szolgálják, vagy szibolikus jelentőségük van az ünneppel kapcsolatban [14]. A *szamariai asszony történetét* kapcsolatba hozza egy buddhista legendával, ahol *Buddha* kedvenc tanítványa, *Ananda*, vizet kér egy idegen kasztbéli leánytól. Ez azonban figyelmezteti, hogy tisztátalan lesz a tőle nyújtott víztől. S erre Ananda azt feleli: „Húgom, én nem kasztod és családod felől érdeklődtem; én csak vizet kértem tőled, hogy tudsz-e nekem adni” [15]. Egy másik értelmezése Jn 6, 21-et érinti, ahol *Jézus gyorsan partot ér*; ezt összeveti *Homérosz* egyik himnuszával (II 221 skk) és mesemotívumokkal [16]. Lukács említést tesz arról, hogy *Jézus halálküzdelménél* megjelent az angyal (Lk 22, 43). Az egzisztenciális magyarázatnál lehetséges a kérdés, hogy valóságos megjelenéséről van-e szó, vagy pedig az égi vigasztalás jelképes leírása a jelenet. Ugyanez vonatkozik *Jézus megkísértésére*. Másképp írják ezt le az egyes evangelisták (Mk 1, 12–13; Mt 4, 1–11; Lk 4, 1–13). Valóságos eseménynek kell venni, amint leírja Máté, vagy pedig utólag kitalált, történelmi alapot nélkülöző dramatizált elképzelés, melyben Jézus példát akart adni nekünk a kísértés leküzdésére?

Bultmann a mitoszتانitási eljárást főképp az *Úr Jézus feltámadására alkalmazta*. Nehéz megállapítani, hogy tulajdonképpen mit állít, mert homályosan beszél. Erre talán elég lesz, ha erre vonatkozó *bárom* megnyilatkozását hozzuk.

Ezt kérdezi: „*Krisztus feltámadása – bát nem mítikus esemény?* Egyáltalában *nem történelmi esemény*, amelyet saját mivoltában kellene érteni. Lehet-e Krisztus feltámadásáról másképp beszélni, mint a kereszttel jelentőségének a kifejezéséről? Hát nem azt mondja, hogy Jézus kereszthalálát nem emberi halálként kell felfogni, hanem mint Istennek világot megszabadító ítéletét, mint istenítéletet, amely mint ilyen, erőtlenné teszi a halált? A mondatból hát nem az az igazság ugrik elő, hogy a keresztre feszített nem maradt a halálban, hanem hogy feltámadt?” [17] – Bultmann idézete szerint Jézus feltámadása tehát *nem história, melynek tanúi voltak*, s amelyet bizonyítani lehetne, mint más történelmi eseményt. *Jézus feltámadása szimbólum*, mely kereszthalálának jelentőségére mutat, mely istenítéletként sújtja a halált. Kérdéses marad azonban, hogy az „előugró igazságnak” van-e objektív alapja a feltámadásban.

A *másik idézet* így szól: „Krisztus feltámadásának húsvéti eseménye nem historiai esemény; *historiai eseményként csak az első tanítványok húsvéti hite fogható meg*. A történész ennek keletkezését bizonyos fokig megfoghatóvá teheti, ha figyelembe veszi a tanítványoknak és Jézusnak egykori személyes kapcsolatát; számukra a húsvéti esemény látomás-élményükre korlátozódik. A keresztények húsvéti hite nincs érdekelve a historiai kérdéseknél; számukra a hit keletkezésének historiai eseménye annyit jelent, mint az első tanítványok számára a feltámadottnak önhirdetése, amely Isten tette, amelyben a kereszttel üdvtörténete beteljesedett” [18]. – Ebben a szövegben Bultmann már határozottan állítja, hogy Krisztus feltámadása nem historiai esemény. Historiai eseményként *egyedül a tanítványok látomását fogadja el*. Nem számít az, hogy Krisztus nem egynek, hanem többeknek, nemcsak egyeseknek, hanem közösségeknek, sőt tömegnek is megjelent. Krisztus engedte, hogy megtagadják, megvizsgálják sebeit, evett apostolai előtt. Azért mert magát a feltámadást nem látta senki, mert a feltámadt testnek más tulajdonságai voltak, nem lehetnek a megjelenések historiai igazságok? *Ésszerű lehetne-e a hitünk, ha nem lenne alátámasztva az apostolok érzéki tapasztalatával?* Ők ugyanis Jézust látták, beszélgettek vele, érintették testét s ez az alapja Jézus feltámadásáról szóló tudásuknak. Racionalista állásfoglalásról van szó Bultmannál: a természetfeletti nem hatolhat be a természet zárt világába.

A *harmadik idézet* így hangzik: „Többször és leginkább kritika gyanánt hangoztatják, hogy kerygma-értelmezésem szerint *Jézus a kerygmában támadt fel*. Elfoga-

dom ezt az állítást. Teljesen helyes, ha helyesen értik. Ez feltételezi, hogy maga a keryma eszkatologikus történet; és azt mondja, hogy Jézus a kerygmában valóban jelen van, hogy az ő szava az, amit a hallgató a kerygmában hall. Ha ez az eset, úgy minden elgondolás a feltámadt létmódjáról, minden elbeszélés az üres sírról és minden történelmi tény magyarázatát tartalmazó legenda egyremegey. A kerygmában jelenlévő Krisztusban hinni – ez a hűsvéti hit értelme” [19]. – Így tehát Bultmann szerint az egész feltámadás kérdése áttevődik az egzisztencia síkjára. Míg a két előző szöveget lehetett úgy ahogy magyarázni, itt azonban *Krisztus csak a kerygmában* (hivatalos igehirdetés) *van jelen*. Így érthető, hogy 1 Kor 15, 1–11 szövegéről azt mondja, hogy kísérlet arra vonatkozólag, hogy Krisztus feltámadását, mint objektív történelmi tényt elhihetővé tegye [20]. Pedig a szöveg mást mond. Egymás mellett sorolja fel: „Krisztus meghalt... és eltemették... és feltámadt... és megjelent...”. Mind a négy történetet kifejező ige egymás mellé van rendelve, s ha elfogadom, hogy Jézus halála és temetése történelmi tény, akkor a feltámadás és a megjelenés is az, még akkor is, ha az „és” után következő „hogy”-ra hivatkozva valamilyen kész formát vett volna át Pál, amely akár a liturgiában, akár a prédikációban alakult ki. A formula is csak tényeket rögzített. Különböztetést nem tett (Mt 16, 21; 17, 23; 20, 19; Mk 8, 31; 9, 31; 10, 34; Lk 9, 22; 18, 33), sőt a tanítványok értetlenségét nem is próbálja érthetővé tenni, mert a szavak eredeti értelmükben veendőek (Mk 9, 32; Lk 18, 34).

Bultmann kritikája

Ha most kritika alá vetjük Bultmann tanítását, javára kell írni, hogy rámutat a modern ember hitnehézségeire, amelyet úgy próbál kiküszöbölni, hogy hangoztatja a kinyilatkoztatás egzisztencialitását, hogy a hitet az ember elfogadja és bensővé tegye döntése által. Újszerű benne, hogy a hermeneutikai szabályok pontosabb és finomabb megfogalmazását kívánja módszerében.

Ha azonban tanítását a másik oldalról nézzük, meg kell állapítani, hogy Bultmann *eljárása kifejezetten racionalista*. A hit tárgyából ki akar küszöbölni mindent, ami nehézséget okoz, hogy az ész számára ne jelentsen akadályt. Azonban a természetfeletiben mindig marad valami, ami az ész számára megközelíthetetlen, ezért kell a hit, hogy elfogadjuk, de ez a hit ésszerű, mert bizonyos mértékig mégis tudom magyarázni. *Bultmann a természetfeletit*, vagyis az Isten belenyúlását a történelemben, *meg akarja fosztani természetfeletti jellegétől*, amikor mítosztalanít, ez pedig racionalizmus. Ebben az esetben még Istennek döntésre felszólító szavai is csak „flatus vocis”, levegőverdesés lesznek. Hiába állítja végcélul a hitet, ez nem hit a szó eredeti értelmében, ez csak vakhit, értelmetlen, megokolatlan állásfoglalás, mely nem tudja ésszerűvé minősíteni hitünket.

A további kérdés, mi a mítosztalanítás kritériuma? Bultmannak az a felfogása, hogy egy kijelentés akkor nem mitikus, ha az az emberre vonatkoztatható. Ha ez igaz, akkor nincs szükség mítosztalanításra, mert ezt maga az Isten elvégezte, amikor mondanivalóját szavakba foglalta. A testet öltött Ige miszteriumot jelent emberi természete ellenére is, ugyanígy a szavakba öltött Ige is miszterium jellegű marad, amelyet nem lehet maradék nélkül tudássá tenni, hanem *az akarhatnak is meg kell bódolnia előtte*, vagyis el kell hinni éppúgy, amint Bultmann mítosztalanított írásait. De ez nem vakhit lesz, hanem szerepel benne az értelem munkája éppúgy, mint a kegyelem. Végeredményben ez a legfontosabb a hitben és ez segíti át az embert a nehézségeken.

Amint már említettük, a keresztény kinyilatkoztatás lényeges tulajdonsága, hogy mítoszmentes. A mítosz nem áll a történelem jegyében, míg a kereszténységben a történésen van a lényeg, amely a maga egyszerűségében vissza nem fordítható „minősített történelmiséggé lesz, amint ez Krisztus személyében és tettében „egyszer s mindenkorra” (eph' hapax) való történésé vált. Ebből következik igénye az igazsághoz, a mérvadáshoz és az abszolútumhoz” [21].

Ha Bultmann a mitoszalanításban szembefordul a képekben, hasonlatokban való beszédmód ellen, akkor tudni kell azt is, hogy ez a beszédmód *éppen Isten beszédében van a helyén*, mert miszteriumairól csak képekben és hasonlatokban beszélhetünk, mert annak lényegét fel nem foghatjuk, és ez meg is felel a történelemben végbemenő, de a fölül emelkedő üdvtörténetnek.

Ha a mitoszalanítást Bultmann elgondolása szerint hajtják végre, az elvezet az igehirdetés kiüresítéséhez, mert az elvi feltételezések nem egyeztethetők össze az Újszövetségben lévő tényekkel. Ilyen feltételezés az ember radikális romlottsága, ugyancsak a radikális dualizmus az Isten és a világ közt, ahol az Isten nem hathat a természetre, mert ez már mítosz lenne. Még azt sem lehetne megállapítani e föl-tételezések mellett, hogy a Krisztus-igehirdetésben volt-e és milyen szerepe volt valamilyen tényleges mítosznak. A kerygmának ezenfelül lényegéhez tartozik, hogy objektíven tudósít jelentős Krisztus-történelekről, beleértve a feltámadást is, mert csakis akkor lehet az embernek megalapozott hite, ha történetileg igaz, hogy Jézusban az Isten működik.

Ha most Bultmann eljárását szűkebb körben az evangéliumokra nézve vizsgáljuk, megállapíthatjuk, hogy nem a tényekhez alkalmazkodik, hanem *elgondolásához igazítja a tényeket*. Az *evangéliumok* sem tartalmilag, sem formailag *nem az őskeresztény közösségek alkotásai* [22]. Amit leírnak, amiről tudósítanak, azoknak *történeti alapja a názáreti Jézus*. És ha az *ő működése* képezi az *evangéliumok kialakulásának első, az apostolok igehirdetése a második és az evangélisták munkája a harmadik állomást* [23], ez mindenkor tényeken alapszik. Hogyan lehetséges az, hogy az időben előbb keletkezett Pál-levelekben Jézus elsősorban isteni lényként szerepel, míg a később keletkezett Márk-evangéliumban Jézus embersége áll előtérben? Ennek csak egy magyarázata lehetséges, hogy Jézus emberi emlékei annyira élénkek voltak, hogy a történelem ellenállt a teológiának [24]. Legfeljebb a tények beállítására, megvilágításra körül lehet beszélni a hagyomány alakító szerepéről, de a rögzítő formák mögött tények állnak és ezért az apostoloktól hirdetett *Jézus alakja nem az ő alkotásuk, hanem meghatározott időben és helyen működő történeti személy, akit Megváltónak hittek*. Így lett a meghirdetett történeti Jézusból a hit Krisztusa.

JEGYZETEK

1. *Läpple*: Die Botschaft der Evangelien – heute. München 1966, 15 old. – 2. *Bultmann*: Neues Testament und Mythos. I. Hamburg 1960, 18 old. – 3. *Daniélou*: Der Gott der Heiden... Mainz. 1957, 22 old. – 4. *Kittel*: Theologisches Wörterbuch. IV. 771 old. – 5. *Bultmann*: Das Evangelium des Johannes. Göttingen 1957, 301 old. – 6. *Trilling*: Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. Düsseldorf. 1967, 21 old. – 7. Az egzisztencializmus (*Köpeczi Béla* válogatása). Bp. 1966, 156 old. – 8. *Bultmann*: Begriff der Offenbarung im N. T.: Glauben und Verstehen. III. Tübingen. 1960, 29 old. – 9. *Bultmann*: Jesus Christus und die Mythologie. Hamburg 1965, 100 old. – 10. *Robert-Feuillet*: Introduction I. 302 old. – 11. *Szörényi*: Újszövetségi Szentírás: Bevezetés. Bp. 1967, 29 old. – 12. *Läpple*: Die Botschaft der Evangelien-heute. München 1966, 16 old. – *Guittton*: Le problème de Jésus. I. Paris. 1950, 126 old. – 14. *Bultmann*: Das Evangelium des Johannes. Göttingen. 1957, 86 old. 2. jegyzet. – 15. Ua. 131 old. – 16. Ua. 159 old. 8. jegyzet. – 17. *Bultmann*. N. T. und Mythologie. (Kerygma und Mythos.) Hamburg-Volksdorf 1954, 44 old. – 18. Ua. 46 old. – 19. *Bultmann*: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, Heidelberg 1962, 27 old. – 20. *Bultmann*: Karl Barthtal való vitája: Glauben und Verstehen. I. Tübingen. 1933, 54 old. – 21. *H. Fries*: Lexikon für Theologie und Kirche. 3. k. 1959, 902 old. – 22. Instructio de historica Evangeliorum veritate. 1964. – 23. Ua. – 24. *Guittton*: Le problème de Jésus I. Paris 1950, 134–35 old.

IANUA VITAE

(Döntés a halál pillanatában?)

A halál az élet kapuja... ősi megállapítása nem csupán a hívő keresztényeknek, hanem számos, a lélek halhatatlanságát valló vallás követőjének. Érthető tehát, ha régen csakúgy, mint napjainkban a keresztény teológia sokat foglalkozott a halál problémájával. A leg-higgadtabb bölcsele sem tud közönyösen elmenni a halál sorsunkkal összeforrott ténye mellett. Hívó vagy nem hívó ember itt egyaránt „izgatottá” válik. A különbséget – hasonlattal – tán úgy fejezhetnők ki, hogy míg a nem hívő inkább az élet végére helyezett *pontként*, a hívő *kettőspontként* tekint a halálra.

Hans Urs von Balthasar szerint a „végső dolgokról”, így a halálról szóló megfontolások „napjaink teológiájának oly viharfelhők jelentik, mely felől viharfelhők érkeznek, hogy megterméke nyítsék, fenyegezzék és felfrissítsék a teológia egész világát” (Eschatologie, in: Fragen der Theologie heute, 403).

Egyhez semmiképp sem férhet kétség: a halál mindenki számára „halálosan komoly” ügy. A hívő vagy nem hívő filozófus csakúgy, mint a teológus, mindig tisztelettel és komolysággal fordul a halál, mint „téma” felé is. Napjaink nagyszámú keresztény és ateista *filozófusának* írásaiból most csak két szerző gondolataira utalunk. A magát öntudattal ateistának valló *Milan Machovec* írja többek között: Terveimben és vágyaimban a halállal „számolnom” kell s azután eszerint kell egész életemet irányítanom. – Életideáljaimat úgy kell alakítanom, hogy azokat a halál meg ne semmisítse, hanem teljessé tegye. – Az ember a halálos ágyon vagy a biztos kivégzés előtt már nem hazudik és nem taktikázik... a halál színe előtt látja,

ismeri fel igazán, miről is volt szó valóban egész életében. – Csak ritkán fordul elő, hogy a halál az életet „megkoronázza”... amilyen az élet volt, olyan a halál, mondja a közmondás is. – Az a tény, hogy valaki elutasítja azt, hogy nyugodtan, pozitív érzelmekkel gondoljon a halálra, mint a legnagyobb bizonyosságra, csakis úgy érthető, hogy az ilyen nem tud élni, hogy nem képes saját életét „halálosan komolyan” venni (in: Neues Forum, 1967. 737-8).

Szent Tamásnak csakúgy, mint Heidegger gondolatainak jeles interpretátora *Bernard Welte* freiburgi professzor, aki számos írásában a bölcsele szemével néz szembe a halál problémájával. Így pl. egzisztenciális jelentőségű ténynek ismeri fel, hogy egy-egy embertársunk ravatalánál annak egész életére, életművére mutatunk rá. Arra a „műre”, mely maradandó értéket jelent a halál kapuját átlépő számára is. A halál összeforrott az emberek életével, élete munkájával, nem is tekinthető attól elszakítva. Nem, mivel olyan, mint a zene záróakkordja. Az is csak a mű legvégén szóval meg, mégis a teljes zeneműhöz tartozik. A kettő együtt jelenti az egészet, a teljességet. Welte ismételtelen a halálnak összegyűjtő, egybefoglaló jellegét hangsúlyoztatja. Mint az okmányon a pecsét a szöveget hitelesíti, úgy áll a halál is életünk írása végén. – Egyszermind arra is figyelmeztet Welte, hogy a halálról nem lehet, nem is szabad, mint tapasztalati módon igazolható eseményről szólnunk. Aki azt átélte, nem szólhatott róla, aki előtte áll, szakrális határ falába ütközik. A halál a maga hallgatag fenségében mintegy így szól: ne beszélj és ne számolgass, ne követelj és ne gondolj ki

semmit. A halál szent kapuján a végtelen és szent titok világába lép át az ember: ez a halálnak transzcendenciája. – Még nem a teológus, hanem a bölcselő hangján figyelmeztet Welte: A halál értésére adja az embernek, hogy üdvössége útján a végtelen és szent titokra van utalva. A halál hallgatag sötétsége figyelmeztet, hogy az ember óvakodjék a „halál ügyében” minden magabiztos bizonyosság hangoztatásától (vö. Heilsvorständnis, Freiburg 1966, 127–40).

A kiragadott néhány gondolat is rámutat a nagy igazságra: a halál misztériumának „izgató”, titkokkal terhes valósága felé, a bizonytalan biztos felé az ember csak saját életének egzisztenciális bázisa felől tekinthet. A tapasztalás a halálig tart, a halálban és azon túl a titok világa int felénk. Természetesen a gondolkodó, az értelmező, jelen és múlt súlyos problémáit bogozgató ember a halál titka felé is érdeklődve fordul. *A titok világa, a mysterium mortis vonzza az embert.* S a titok nyitja felé két úton közeledhet: a bölcselő és a kinyilatkoztatásra építő teológus útját járva. Természetesen a két utat harmonikusan össze is lehet kapcsolni.

A teológia közel kétezeréves útján Krisztus szavaira, illetőleg a teljes kinyilatkoztatásra építve közvetítette és mondja el ma is a hívők számára a keresztény tanítást. A filozófus azonban – a keresztény filozófus is – legfeljebb arra ügyel, hogy normaként vessen pillantást a kinyilatkozott tanításra. Egyébként szelleme szabadon szárnyalhat, hipotéziseket kereshet, illetőleg állíthat fel.

Az elmúlt néhány évben a keresztény bölcselők és teológusok egész sora fordult érdeklődéssel a halál misztériuma felé. Tán a legnagyobb figyelmet és legtöbb vitát *Ladislav Boros* műve, a „*Mysterium mortis*” (Olten–Freiburg, 1964), illetőleg az ebben kifejtett „*Endentscheidungshypothese*”, a végső döntésről szóló teória váltotta ki. Boros hipotézise – amint erről pl. *Alois Winkhofer* is ír (Theol. der Gegenwart, 1968. 20–26) nem egészen új. Már a múlt században többen képviselték (pl. Machet,

1817; Klee, 1835; Mayerhofer, 1814 stb.). Az ismertebb auktorok közül *H. Schell*, *P. Glorieux* nevét lehet említeni. Napjainkban épp Winkhofer könyve nyitja meg a sort (Ziel und Vollendung, Ettal 1951), majd *Karl Rahner*, *H. E. Hengstenberg*, *O. Betz*, *F. Mussner*, *P. Schoonenberg* és még számos szerző írására utalhatunk.

Boros több kiadást megért művében és számos egyéb írásában hangoztatja, hogy „*hipotézist*” kíván nyújtani. Amidőn a halál misztériumáról elmélkedik, az élet egyik nagy titkáról szól. Hipotézisét *tételszerűen* így fogalmazza: a halálban tárul fel az ember számára a lehetőség, hogy első teljes személyes aktuát (zu ersten vollpersonalen Akt) végrehajthassa; így az lényéhez mérten legmegfelelőbb helye (seinsmässig bevorzugte Ort) az öntudatraébredésnek, a szabadságnak, az Istennel való találkozásnak s az örök sorsunkról való döntésnek.

Boros könyvének első két nagy részében módszertani és bölcséleti alapozását nyújtja teóriájának. *Blondel*, *Maréchal*, *Bergson*, *Heidegger* gondolataival, illetőleg azoknak alkalmazásával találkozunk itt. A teológiai nagy fejezetben is e szerzők nyomán alkalmazott bölcséleti megfontolást használ fel hipotézisként a teológiai fejtegetés számára. Konklúzióként megállapítja, hogy *a halál szakramentális szituáció – a Krisztussal való titokzatos és legmagasabbrendű találkozása az emberéletnek.*

E röviden, tételszerűen felsorolt, „száraz” tanítás mögött igen gazdag, szinte azt mondhatnók: húsba-vérbe vágó tartalmat találunk. A részletesebb ismertetésnek mindjárt bevezetőjében megállapíthatjuk: nem kis feladatra vállalkozott Boros, amidőn hipotézise előadásánál a „halál pillanatára” (Moment des Todes) utal, s azt kérdezi: mi történik valtképp a halálban. Tehát nem előtte és nem is az után. A felvetett kérdés valóban nagy horderejű. Nem csupán az egyes ember számára, de elvi, teológiai szempontból is. A tisztító tűz, örök kárhozát és mennyország, a meg nem keresz-

teltek és a Krisztust nem ismerők sorsa, az áteredő és személyes bűn egész problematikája összefügg e hipotézissel.

Hogy a halál „pillanata” döntő fontosságú az ember szempontjából, hogy ez az utolsó *chance* az ember számára, – ezt nem csak feltételezhetjük. Erre utal az egyház évezredek liturgikus gyakorlata s az a tanítás, hogy a halálban való végső kitartás kegyelméért imádkoznunk kell. Ezért könyörög az egyház „*in expiratione*” még az öntudatlan, a környezetéről már tudomást venni nem képes haldokló mellett is. – Boros azonban ennél *továbbmegy*, amidőn azt állítja, hogy a halál pillanatában van csak valóban lehetőségünk a teljes, személyes és szabad állásfoglalásra (einer ganzheitlichen Stellungnahme). Hipotézisének értelmében a halálban minden ember számára fennáll a lehetőség, hogy képességeinek birtokában, tisztán és szabadon az előtte megjelenő, tüzesszemű, átható tekintetű Krisztussal kapcsolatban – mellette vagy ellene – véglegesen döntson. A halálban a lélek számára egy egészen sajátos, *sui generis* pillanat (Zeitmoment) áll rendelkezésére, hogy ekkor teljes személyi döntést (vollpersonale Entscheidung) hozhasson.

Amint e hipotézis állítja, az ember testhezkötttségének állapotában még sohasem teljesen „önmagá”, még soha nem „egységes” („*wir selbst*” – „*nie ganz einheitlich*”). Tán helyesen értjük Boros teóriáját, amidőn kissé kiélezve így fogalmazunk: az ember életében egyszer – a halál pillanatában – teljesen szabadon dönthet. Az emberélet folyamán ugyanis számos „elidegenítő” tényező – előítéletek, környezet, nevelés hatása, kialakított értékrend stb. – saját személyünket idegen tényezőkkel terheli. A földi élet folyamatos változásai, a jövőbe való „belevenés” során az embernek nem állhat módjában, hogy akárcsak egyetlen pillanatban is az „osztatlan jelenben” éljen.

A „halál pillanata” tehát a szabadság, a teljesen szabad döntés az ember számára. Felmerül itt a kérdés: mi ennek a döntésnek tárgya? Továbbá: *hogyan* zajlik le az? – A testtől elváló lelket –

vallja a hipotézis – nagy világosság tölti el. E pillanatban mindent megért, amit csak teremtett szellem megérthet. Egy-ségben látja saját életét és felfedezi abban Krisztus hívását és vezetését. Látja az egész világot és azt is megpillanthatja, hogy a feltámadott Krisztus titka hatja azt át. Így a halálban az ember mindent megismer és tud, amit csak tudhat és épp ezáltal válik képessé arra is, hogy teljesértékű döntést hozzon. Ezt a döntést pedig a Krisztussal való, élesen kirajzolódó találkozás nyomán hozza meg. E nagy pillanatban egyszerűen lehetetlen, hogy elmenjen Krisztus mellett. Döntenie kell – így vagy úgy. S amilyen döntést itt, a halálban hoz, ez valóban döntő, végleges marad számára. E döntés azért ily definitív jellegű, mivel az ember egész valóját mintegy „beleadja” abba. Az ember itt egyetlen döntéssé válik (ganz zur Entscheidung wird). Így, ebben a döntésében él azután örökké. Az ember örökkévaló élete nem egyéb, mint kibontakozása (seinshafte Entfaltung) annak, ami e pillanatban történik. Így lesz a halál valóban születés az ember számára. Amidőn az ember szemtől szembe áll a feltámadott Krisztussal s e döntő találkozásnál öellene határoz, saját sorsát véglegesen megpecsételi. Mégis, mindez nem változtat Krisztusnak feléje áradó szeretetén. Csakhogy az ilyen döntés nyomán a szeretet nem melegengetni, hanem örökké égetni fogja (ez a pokol). Ha viszont az ember Krisztus mellett dönt, akkor a döntés fény, melegség, boldogság – mennyország lesz számára. Így tehát e végső és egyetlen teljesen szabad „igen” vagy „nem” lesz egyben az ember örökké érvényben maradó ítélete is.

Mindeme – sommásan ismertetett – megállapításból néhány fontos következtetést von le Boros: 1. Senki sem kárhozhat el pusztán azért, mivel valami véletlen folytán hirtelen meghal. Vagy mivel Istent élete során soha helyesen nem ismerhette meg; mivel oly családban nőtt fel, ahol nem kapott semmi szeretetet, s így Isten lényegéről sem lehet fogalma; mivel téves istenfogalmá-

val Istent pl. valamilyen zsarnoknak képzelte el. 2. Senki sem üdvözülhet pusztán azért, mert pl. jámbor szülei voltak; mert kispolgári előítéletei, félelme miatt került csupán a rosszat; mivel őt is szerették és ezért könnyen elhitte, hogy Isten is szereti őt. – 3. Isten nem kicsinyes és nem kényúr, ezért csak akkor kárthat el valaki, ha teljes világossággal Krisztus ellen foglal állást. Sem szellemi, sem anyagi örökség nem dönthet az üdvösség kérdésében, hanem csakis a végső, Krisztus mellett, vagy ellen hozott döntés. 4. Minden embernek legalább egyszer lehetősége van, hogy a Fel-támadottal találkozzék, őt személyesen megismerje. Áll ez a pogányokra és pogányként meghaló keresztényekre is, a valláserkölcsi vonatkozásokban kiskorú szinten maradtakra, sőt olyanokra is, akik Istent gyűlölték, mivel benne pl. a kapitalista „kizsákmányolás” eszközét látták csupán. S áll ez a gyengeelméjűekre és keresztleletlenül meghalt gyermekekre is. Mindezek számára – a hipotézis értelmében – nyitva áll a lehetőség, hogy a nagy találkozáskor személyes, végső döntésükkel foglaljanak Krisztussal kapcsolatban állást. 5. Mindannyiunknak ébereknek kell lennünk, hiszen senki nem adhat számunkra biztosítékot, hogy a halálban majd helyesen döntünk. Amit a jövőben szeretnénk, már a jelenben kell munkálnunk. Az élet kis döntéseivel kell a végső nagyra felkészülni. Ezért az élet nem más, mint folytonos begyakorlása az ítéletnek (Einübung in das Gericht). Már a jelen pillanatban kell megtérnünk, ha őszintén kívánjuk a halálban való hazatérést. Az ily előzetes kis döntések félreállítására azért nem más, mint egzisztenciális hazugság. Ki kezeshet arról, hogy az utolsó pillanatban életünk egész irányát megváltoztathatjuk? Csakis mi magunk – és ma... A végső döntés hipotézise ezért nem csupán „felszabadít”, de követel is (vö. L. Boros: Erlöster Dasein. Betrachtungen über den Tod. Mainz, 1965. 93–97.).

Boros más írásában is (Tod als Verheissung, in: Christus vor uns. Frankfurt/M. 1966. 111–118) erélyesen tiltako-

zik a vád ellen, hogy hipotézise letérítene a keresztény élet útvjáról. Újra hangoztatja, hogy a végső döntés az embertől függ, s azt előzetesen elő kell készítenie. Ezért a halálban való döntés gondolata az éberséget nem csökkentheti – ellenkezőleg!

Mint említettük, a „végső döntés” hipotézise nem egészen új a teológiában. Különösen a megkereszteltetlen gyermekek sorsának problémáját igyekeztek e teóriával magyarázni. Természetesen a tárgyilagos vizsgálódás fel kell hogy vesse azt a kérdést is, vajon az egyháznak közel kétezeréves, a kinyilatkoztatásra építő teológiája miért nem írt a közelmúltig soha ily szellemben? Egyben amellet sem mehetünk el szótlantul, hogy az ismertett hipotézisnek *komoly bírálói is akadnak*. A számos kritikai megjegyzés közül ezért egy-kettőt szintén ismertetünk.

Alois Spindeler (Mysterium mortis. Theologie und Glaube, 1966. 144–159) részletesen foglalkozik a végső döntés teóriával. Az elvontabb, inkább bölcséleti ellenvetések ugyan szervesen a bíráló megjegyzéseihez tartoznak, itt azokat azonban csak érintjük. Spindeler nehézséget lát a halál pillanatának (Moment des Todes), a halálban való döntés hangsúlyozásának kiélezésében. Oly „időtlen pillanatról” van itt szó (ein zeitloser Umbruch, dessen Zeitlosigkeit aber einen zeithaften Übergang bedingt), melyet az idő kategóriájában élő ember sem elképzelni nem tud, sem soha nem tapasztalhat meg. Ebben a „sui generis” pillanatban – a hipotézis szerint – a lélek mégis képes egész sor aktus végrehajtására. Ha az elméletre – mint szerzője állandóan hangoztatja – a hipotézis fogalmát kell alkalmaznunk, akkor az e pontra valóban nagy mértékben áll.

Hogy az ember egész élete során soha teljes értékű, szabad aktust nem hajthat végre – olvassuk tovább a kritikát –, ez teremtett mivoltunk lényegi velejárója. Mindazonáltal minden normális ember halála előtt is világosan, személyes állásfoglalásokkal dönt a jó mellett vagy

ellen, – így dönthet Isten mellett és ellen is. Továbbá: e döntéseket – míg él – szüntelenül revideálhatja, módosíthatja is, pl. a „tökéletes bánat” vagy a halálos bűn által. Mindaz, aki ily döntés realizációját tagadná, tagadnia kell a halálos bűnt csakúgy, mint az Isten felé forduló szeretetet is. S itt Spindler kritikájának – saját véleménye szerint – döntő pontjához érkezik el. Felteszi ugyanis a kérdést: vajon az ember életében végrehajtott minden jó és rossz cselekedet, mivel azokat az ember – a hipotézis szerint – saját lényének idegenségében (in der Fremdheit seines eigenen Wesens) és nem eléggé összeszedetten hajtotta végre, – főlegesen tán és nem számítanak? Ez a kinyilatkoztatással és az egyház hitével ellenkeznek. Vajon hiába szól a Jelenések könyve a „halálig tartó hűségről” (2, 10)? Vagy miért beszél a szentírás oly gyakran éberségről és a jócselekedetekért járó jutalomról?

Spindler nem látja helyénvalónak a Krisztus megváltói halálára, halálában való döntésére, önátadására való hivatkozást. Krisztus örök isteni döntése ugyanis itt a földön már a megtestesülés pillanatában realizálódott (engedelmes volt a halálig és nem: a halálban). A szentírásban más vonatkozásban sem találkozunk olyan kijelentéssel, melyben a halál, mint a végső döntés pillanata szerepelne. A halált a kinyilatkoztatás csakis abban az értelemben nevezi végső, utolsó döntésnek, hogy *utána* már nincs lehetőség többé dönteni. Oly végső pillanat ez, melynek idejéről egyedül Isten dönt, s mely a lelket készen kell hogy találja.

Ezzel szemben a szentírás ismételtelenül szól a *halál előtti* jócselekedetek sorsdöntő jelentőségéről, érdemszerző voltáról. Ugyancsak beszél az életben végrehajtott rosszcselekedetekért járó büntetésről. Spindler néhány szentírási példát is említ. Így pl. a jobb lator esetét, akinek Krisztus, midőn az hozzá fohászkozik, azt feleli, hogy még ma vele lesz a paradicsomban (Lk. 23, 43). Egyszerűen fejetetejére állítanók e világos, egyszerű szavakat, ha – a hipotézis szellemében

– így értelmeznők azokat: Majd ha haláloz pillanatában újra találkozol velem, akkor egészen és véglegesen dönthetsz mellettem vagy ellenem. – Számos egyéb helyet lehetne még a szentírásból felsorakoztatni, így pl. a jó gyümölcs terméséről, a nyolc boldogságról, a legkisebbnek nyújtott vagy elmulasztott segítségről, a farizeusokhoz intézett jalkiáltásokról, Jézus kortársaihoz intézett korholásairól, a megbocsátó szeretetről stb. szóló krisztusi tanítást. Isten kinyilatkoztatott szava nem azt mondja: mivel halálozban a jót akartad tenni, helyesen akartál választani – jöjj, Atyám áldotta, hanem: jöjjetek Atyám áldottai, vegyétek birtokba a világ kezdetétől nektek készített országot. Éheztem ugyanis és ennem adatok...” (Mt 25, 34–46).

Számos egyéb probléma érintése után Spindler felteszi a kérdést: lehet-e egy bölcséleti hipotézist, mely az egzisztencialista szemlélet ateista és pesszimista világából fakad, mely nélkülözi az emberi tapasztalás támaszát, s ellene mond azon tapasztalatoknak, amelyet mások halálánál szerzünk – teológiai tanítás, megfontolás teljesértékű alapjává tenni? Egyébként a hipotézis ellene mond a kinyilatkoztatásnak, a keresztény tradíciónak és legalábbis megkérdőjelezi az emberi élet, küzködés, munka értelmét és értékét.

Úgy véljük, nem kétséges, hogy Spindler ismertetett kritikájában valóban *súlyos problémákra* mutat rá. E problémák realizációját érzékelteti a bevezetőben bemutatott néhány szemelvény egy ateista és egy keresztény bölcselő írásából is. De érezte – úgy tűnik – a nehézségeket Boros is, aki maga is hangoztatja az „előzményeknek”, az emberéletnek jelentőségét örök sorsunk szempontjából.

Spindler egyéb kritikai megjegyzést is tesz. Így pl. utal arra, hogy a halálban minden bizonnyal *még nem* beszélhetünk a Krisztussal való találkozásról, mint „*visio beata*”-ról. A keresztény hit szerint ugyanis a boldog istenlátás már a beteljesedés, a végső és visszavonhatatlan istenbírást. *Milyen akkor ez a találkozás Krisztussal?* Vajon a hitben, a

hit által valósul-e meg? S ez a hit – ha valóban az – hogyan képes negatív döntést hozni? S miként történik e hívő döntés a kisgyermeknél? Vajon náluk a kegyelem *minden* esetben csodát művel-e, átugorva a természetes biológiai-szellemi fejlődés és a kinyilatkoztatás minden lehetséges megismerésének útját? Nem kétséges, Isten mindent megtehet. De akkor miért választotta volna az embereknek csak igen kis számánál a kinyilatkoztatás, a szentségek „rendes” útját, és miért tette oly körülményessé épp ezt a rendes utat? Mi több: miért tette *kötelességünké* ezt az utat? „Ha valaki nem születik újjá a vízből és Szentlélekből...” Ki jogosíthat fel továbbá arra, hogy e rendkívüli, mi több, „csodás” utat, melyről a kinyilatkoztatás egyetlen szót sem ejt, a rendes út elé vagy fölé helyezzük azáltal, hogy minden ember számára érvényesítjük? Nem kell-e a hipotézis szellemében elismerni, hogy megtestesülés, megváltó halál és feltámadás, illetőleg keresztség, eukarisztika, bűnbánat, keresztthorozás, felebaráti szeretet csak azok számára szükséges, akiknek Isten különösen nehezzé és körülményessé kívánja tenni az életet, a feléje vezető utat? Ha az „igazi” és „végső” döntés dönt valóban és az élet összes más döntése csupán „begyakorlás”, előkészület erre az egyre s ez az egy – legalábbis elvben – megsemmisítheti az élet összes vérverítékes áldozatát – hogyan lehet akkor a hipotézis vallóinak épp Isten igazságosságára s mindenkit üdvözítő szándékára hivatkozni?

Nem kétséges, Spindeler itt igen súlyos kérdéseket tesz fel. S az sem kétséges, hogy oly kérdéseket, melyekről egyetlen hívő ember vagy teológus sem mondhatja el, hogy „mondvacsínált” problémák, teoretikus kérdések csupán. Tán épp ellenkezőleg – úgy tűnik – minden Krisztust és embert szerető, Istenért és emberekért áldozatot vállaló, öntudattal a kereszt útját járó, s minden bűnös gyarlóság mellett bünt bánó ember számára e kérdések a léleknek, a keresztény egzisztenciának mélyéből fakadnak. S ami tán ennél is fontosabb: épp az iste-

ni kinyilatkoztatás, Krisztus tanító, intő szava nyomán törnek elő a lélekből. Épp ezért – mondja a kritika – itt nem arról van szó, hogy „nem ellenkezik”, vagy „összeegyeztethető”-e a hipotézis a kinyilatkoztatással, hanem: *mit tanít de facto* az emberi életről és a halál után jutalmazó, büntető Istenről a kinyilatkoztatás.

Spindeler elismeri, hogy a megkereszteletlen gyermekek, és az igazi Krisztussal – legyen bár ez a helytelen hithirdetés vagy tanúságtétel fogyatékosága miatt – soha nem találkozó emberek üdvössége szempontjából e hipotézis tán valamit megsejt, bölcséleti-teológiai megfontolások segítségével feltár egy részt Isten titkos útjaiból, a halál misztériumából. Mégis kockázatos vállalkozás, mivel a Krisztustól kinyilatkoztatott és az egyház által hirdetett utat – minden tradíció híján – hirtelen „rendkívüli”-nek minősíti. Ugyanakkor az ember által semmiképp sem ismerhető, titkokkal terhes útját az isteni gondviselésnek, azt, melyről senki biztosat nem tudhat (azonkívül, amit Isten maga közölt), azt, melyről Isten jónak látta, hogy hallgatásba burkolózzék – az üdvösség rendes, mindenki által megjárható útjának minősíti. Hol húzható meg itt a biztos határ, ahol Krisztust, az ő tanítását, az üdvösséget kijelölő útját önmagával szembeállítjuk? Nem veszítjük-e itt szem elől a szeretet tetteit jutalmazó, az *evangéliumban előttünk álló* Krisztust? Többet mond-e számunkra a fényes ragyogásba öltözött, a tüzes tekintetű Krisztus az evangéliumi Jó Pásztornál? S nem megnyugtatóbb-e épp ennek a pásztornak ítélete elé állnunk, mint önmagunk viszszavonhatatlan döntése elé remegve tekintenünk? Nincs-e jobb kezekben Istennél, mint saját kezünkben, végső döntésünk hatalmában saját örök sorsunk? A hipotézis ugyanis oly döntésről beszél, mely a halálban születik és az örökkévalóságon át tartó állapotban bontakozik ki (zum Zustand entfaltende Entscheidung). Lehet, hogy *egyesek számára* talán ez lesz az üdvösségre vezető út. Megfontolandó azonban, hogy erre az útra

nem Isten, hanem századunk néhány teológusa mutat rá – fejezi be fejtegetéseit Spindeler.

Spindeler nem minden élt nélkülöző és aggódó kritikáját megértjük, ha arra gondolunk – erről a tapasztalat tesz tanúságot –, hogy *sok jószándékú hívőt, sőt papot is megzavart már az ismertett hipotézis*. A valóban magas bölcseleti és teológiai szinthez fel nem emelkedve, elhangzottak már ily kijelentések is: miért a nagy igyekezet és izgalom, majd a végén jól fogok dönteni. Hisz lehet-e ésszerűen a ragyogó Krisztus ellen állástfoglalni? Félreértés ne essék: sem Boros, sem mások ily szellemben soha nem írtak; épp ellenkezőleg, az élet komolyságára, a döntés előkészítésének fontosságára hívják fel a figyelmet. A hipotézis elgondolónak szándéka nyilvánvalóan az, hogy bizonyos felmerülő problémák megoldásához adjanak segítséget. Hogy képesek-e erre, arra a hipotézis egyik fenntartásos védelmezője, *Alois Winkelhofer* azt válaszolja: időt és chance-ot kell számunkra, illetve a hipotézis számára adni (Theol. d. Gegenwart, 1968. 20–26).

Még mielőtt Winkelhofer megjegyzéseire kitérnénk, egy másik bíráló felfogását is ismertetjük. Bruno *Schüller* a „Theologie u. Philosophie” folyóiratban szolt hozzá a kérdéshez (Todsünde – Sünde zum Tod? 1967. 321–40). Mint moralista a felmerülő problémának elsősorban etikai vonatkozásaira tér ki. Mindenek előtt azt helyteleníti, hogy többen a hipotézis vallói között oly biztos teológiai pozícióban érzik magukat, hogy nem veszik a fáradságot a valóban komoly bizonyításra (és nem csupán a *lebetséges* feltevésre) rámutatni. A teóriával kapcsolatban felmerülő nehézségek – legalábbis – tartózkodásra intenek. Különösen aggodalmat keltöek a hipotézisnek egyesek által kidolgozott *következményei*. Ezek közé sorolandó elsősorban *Piet Schoonenberg*-nek *Theologie der Sünde* c. írása (Einsiedeln, 1966). Sommásan vázolva Schoonenberg gondolatait, *a bűnnek nem csupán két fajtája*

van – amint ezt az egyház mind ez eddig tanította –, ti. a halálos és bocsánatos bűn, *hanem bárom*. S e harmadik épp a végső döntés, az *optio finalis* során meghozott, Krisztussal végleg szembe helyezkedő tagadás, a „Sünde zum Tod”, azaz a halálba taszító bűn. Amennyiben a praemissa, azaz a végső döntés teóriája helytáll, akkor Schoonenberg állítása is helytálló. Többek között ezért is kellene behatóbban foglalkozni az *optio finalis* hipotézisével és azt valódi bizonyítékokkal alátámasztani. Viszont – hangoztatja *Schüller* – az Endentscheidungshypothese-vel kapcsolatos számos nehézséget nem tudjuk kellőképp teológiailag feloldani. Mindaddig, míg ez így van, a Schoonenberg-féle állítást semmiképp sem lehet „sine formidine errandi” tanítani, elfogadni.

Schüller a továbbiakban figyelmeztet arra, hogy a végső döntés teóriája nemcsak azt tartja, hogy Isten ha így akarja, még a halálban is döntés elé állíthatja az embert, hanem azt, hogy ezt Isten *minden egyes embernél* meg is teszi. Mi több, nem is tehet másképp. Egyszerűen azért, mivel az ember csakis a halálban kerülhet abba a szabad döntésre képes helyzetbe, hogy üdvössége felől véglegesen döntsön. *Schüller* az egyházi tradícióból hoz számos érvet e szemlélet ellen, majd felhívja a figyelmet arra, hogy a hipotézis szellemében épp *a kegyelemről szóló bibliai tanítást* állítanak félre. Sőt, így nemcsak fölöslegessé, de lehetetlenné nyilvánítanak az isteni kegyelem működését épp a végső, döntő pillanatban. A végső megtérésre készülő lélek ugyanis így nem Isten irgalmára, a kegyelem támaszára, hanem arra a *jogra* építene, mellyel majd a halál pillanatában élhet. Röviden: ha a nevezett hipotézis helytálló, akkor egyáltalán nem lehet belátnunk, miképp lenne a megváltás, a bűnök bocsánata Istennek szabad, nem érdemeink szerint kijáró, nem jogaink szerint követelhető ajándéka.

Schüller nem téveszti szem elől, hogy a halálos és a halálba taszító bűn fogalmát a keresztény teológiában lehet helye-

sen is értelmezni. Egyet azonban nem feledhetünk: mindkét „fajta” halálos bűn, *ha csakis a bűnös embert tekintjük*, ha csakis az emberi erőre gondolunk, helyrehozhatatlan, tehát végleges. A halálos bűnt elkövető ember azonban még abban az állapotban él, hogy Isten kegyelméből a megváltás gyümölcseit élvezhesse. A halálba taszító bűnnél viszont ezt már nem mondhatjuk el. Arra a kérdésre tehát, hogy vajon az ember halálos bűnét, melyben a halál pillanata éri, még egy új, szabad aktussal „halálba taszító bűnné” változtatja-e, – minden valószínűség szerint nem-mel kell felelnünk. Az ilyen ember ugyanis radikális következményében is azzá válik, amivé tudatos halálos bűnével is lenni akart, ti. amidőn bűnével Isten ellen döntött. A halálos bűn belső dinamikájának következménye, hogy – ha így éri az embert a halál pillanata –, akkor egyben halálba is taszít. Ez a halálos bűn immanens konzekvenciája. Ehhez nincs szükség új, szabadon választható és végrehajtott aktusra.

Schüller a végső döntés „folyamatos begyakorlásának” lehetőségét is vizsgálja. Itt arra az eredményre jut, hogy ennek *lehetősége* valóban fennáll, e lehetőségességnek azonban csak valószínűségéről és nem bizonyosságáról beszélhetünk. Schüller itt az erények „begyakorlásáról”, ill. a habituális bűnről szóló teológiai tanítására, a vonatkozó párhuzamra hivatkozik. A „*begyakorolt*” szabad *választás azonban nagyon ellentmondásos tartalmat rejt*. Nem állítja, hogy e probléma később nem válik megoldhatóvá. Figyelmeztet azonban, hogy még eddig *de facto* nem oldották meg a végső döntés hipotézisének e súlyos, belső ellentmondásokkal terhelt következményét.

A legsúlyosabb problémának Schüller minden kétséget kizáróan azt tartja itt, hogy a hipotézis a földi életnek az üdvösség szempontjából való – kinyilatkoztatott – jelentőségét leértékeli, mi több, megfosztja valódi jelentőségétől (*das irdische Leben des Menschen um seine Heilsbedeutung gebracht werde*). Ne feledjük – figyelmeztet befejezésül Schüller –, hogy mindaz, aki élő hittel, re-

ménnyel és szeretettel hal meg, a legnagyobb fokú személyes állásfoglalással lépi át az élet kapuját. S ezért nincs szüksége – rendes körülmények között – még valamilyen „minősített” döntésre. S bár a hipotézis – jobb híján – a megkereszteletlen gyermekek esetében alkalmazható, illegitim törekvés lenne azonban azt minden további érvelés, bizonyíték felsorakoztatása nélkül minden emberre alkalmazni.

Már utaltunk fentebb *Alois Winklhofer*-re, aki egy hosszabb tanulmányban (*Zur Entscheidung im Tode*, Theol. u. Glaube 1967. 187–210) foglalkozik a végső döntés problematikájával. Ennek eredményeit foglalja össze a fentebb idézett folyóiratban (*Theol. d. Gegenwart*, 1968. 20–26). Winklhofer hangoztatja, hogy a szóban forgó hipotézis egy posztulátum eredményeként állhat előttünk, melyet azonban sem a biblia, sem a tradíció nem tartalmaz. Igaz szerinte ellene sem lehet e forrásokból érvet felhozni. A hipotézis érdeme az, hogy fényt vethet a halál sötétségére, ezért adhatunk és hagyhatunk számára bizonyos időt és *chance*-ot.

Foglalkozik Winklhofer számos teológus, így Spindeler és Schüller ellenvetésével is. A vonatkozó reflexiók meglehetősen sommások, írójuk is vallja, hogy inkább egy sajátos, a maga által megfogalmazott teória mellett akar érvelni.

Ami Spindeler ellenvetéseit illeti, itt Winklhofer megjegyzi, hogy az élet, ill. halál problémájánál némi fogalomzavar áll fenn. Spindeler ugyanis nem úgy értelmezi Heidegger-t, amint azt Boros teszi. Kiemeli, hogy a halál nem oly radikális vég az ember számára, mint az állatnál. (Úgy véljük, ezt egyetlen hívő ember sem állíthatja, – és ily formában Spindeler sem teszi.) Winklhofer – Borossal együtt – hangoztatja a halálban, mint emberi aktusban megnyilatkozó aktivitást, személyes közreműködést, hozzáfűzi azonban, hogy természetesen ezt semmiféle emberi tapasztalás nem igazolhatja. Épp ezért itt valóban csak keresztény magyarázat kísérletéről lehet

szó. A teológiai interpretáció itt még valóban nem mondható kiérettnek.

Helyteleníti Winklhofer, hogy Spindeler nem látja be: az ember egész életében nem képes teljesen szabad, minden külső és belső zavaró, gátló momentumtól ment döntést hozni. Sem a „tökéletes bánatban”, sem a halálos bűnben. Ezért nehéz belátni, miért kellene a végső szabad döntést a halálos bűn tagadásának minősíteni? Kétségtelen, hogy a keresztetletlenül meghalt gyermekek sorsa Isten kezében van. Mivel azonban Isten erről semmit nem nyilatkoztatott ki, azért erről semmit sem tudhatunk. Ki gátolhatná azonban az értelmes hívő embert abban, hogy gondolkodjék a hit titkain, hogy jogos teológiai spekulációval foglalkozzék?

Joggal hozza viszont Spindeler az el-
lenvetést, hogy a szentírás sehol sem te-
kinti a halált, mint a végső döntés aktu-
sát, soha ily szellemben arról nem szól.
Persze – írja tovább Winklhofer – új
teológiai kutatómunka új biblikus szem-
pontokat is vethet majd fel, s erre ő
maga is tesz kísérletet. – Ami a Boros
által említett „Grundintention”-t illeti,
mely azután befolyásolná a halálban való
döntést, ezt tán valóban nem zárja ki
az a körülmény, hogy a szentírás csakis
a halál előtti cselekedetekről szól. A
hipotézis ugyanis nem „radikálisan új”,
elő nem készített döntést akar propagál-
ni, hanem az emberi alap-magatartásnak
mintegy véglegesítése lenne az (Verend-
gültigung der menschlichen Haltung).
Más szóval: a végső döntés nem egyéb,
mint az egyes döntések összefoglaló sum-
mája (valóban ezt akarja mondani a
hipotézis?). – Winklhofer így fejezi be
a Spindeler kritikájával kapcsolatos
megjegyzéseit: ha helyesen értjük, akkor
aligha állíthatjuk, hogy L. Boros hipoté-
zise ellentétben állna a hit adottságaival.

Mint említettük, Winklhofer itt hosz-
szabb tanulmányának összefoglalását ad-
ja, így – bár röviden – érveinek, felfo-
gásának lényegét közli. Ugyanígy csak a
lényegre mutat rá Schüller nehézségeire
adott válasza. Schüller ellenvetéseit ma-
gas teológiai kvalitásúaknak tartja. El-

ismeréssel nyilatkozik Winklhofer arról
is, hogy itt nem merev szembehelyezke-
déssel találkozunk, hanem jogos, érveket
követelő, további munkára serkentő kri-
tikával. Kifogásként említi, hogy nem
követi teljesen Boros elképzeléseit (úgy
véljük, Schüller nem is erre vállalkozik
tanulmányában). Hivatkozik továbbá
arra, hogy már a múlt századból is ismert
az ún. „illuminációs elmélet”, mely sze-
rint Isten a végső pillanatban megvilá-
gítja az embert, aki azután e fényben
hozza meg Istennel és önmagával szem-
ben döntését. Így – e teória szerint – a
kegyelem és az emberi szabadság számá-
ra egyaránt megfelelő hely áll rendelkez-
ésre. Ez a sajátos fény nem a „visio
beata” világossága még, tehát még nem
a végső és visszavonhatatlan állapot.
Persze – mint Winklhofer maga is mond-
ja – itt újra csak egy hasonló „teóriát”
hívunk segítségül s nem bizonyítékokat,
nyomós érveket hozunk.

Winklhofer írását olvasva feltétlenül
szembetűnik, hogy ő általában csak a
„lehetséges”, „alighanem” stb. szavakkal
tudja a hipotézisnek tarthatóságát olva-
sói elé állítani. – Tanulmánya végén sa-
ját hipotézisével egészíti ki Boros (és
mások) „optio finalis” teóriáját, mely az
emberi aktivitásnál, döntésnél sokkal
fontosabbnak jelöli meg Isten végső aján-
dékát. S úgy tűnik, ez a szemlélet meg
is felel az egyház közel kétezeréves imád-
ságos liturgikus praxisának is. A „jó ha-
lál kegyelméért” mondott votív-mise és
a haldoklók imája is erre utalnak.

Nem bírálatnak szánta tanulmányát
Josef Ratzinger tübingeni dogmatika-
professzor, még csak meg sem említi a
szóban-forgó hipotézist. Néhány idevágó
gondolatát mégis hasznos lesz ismertet-
nünk (Von dannen er kommen wird zu
richten die Lebendigen und die Toten,
in: Hochland, 1968. 493–498). Az Úr
újrajövetele, írja, nemcsak az üdvösséget,
hanem a világ végső állapotát is jelenti
majd. S ez a végső állapot nem valami-
lyen természeti folyamat feltarthatatlan
eredménye, hanem sokkal inkább a sza-
badságban gyökerező felelősség kibonta-

koztatása nyomán születik majd meg. Erre utal az újszövetség is, amely – annak ellenére, hogy a kegyelem áradásáról szóló örömhír –, kitart amellett, hogy az embereket Krisztus „tetteik szerint” fogja megítélni, hogy a számadásra mindenki saját életét viszi majd. Az embernek – a kegyelem működése mellett – mindig marad elégséges szabadsága ahhoz, hogy saját végső sorsát ne életével hozott döntése (Lebensentscheidung) ellenére kényszerítsék rá. Nem véletlen, hogy az egyházatyák kora óta döntő feladatának tekintette a keresztény igehirdetés, hogy a felelősséget tudatosá tegye, s azt az „Uram, Uram” mondásának hamis bizakodásával szembeállítsa. *A kegyelem radikalitása és az embert nap mint nap igénybe vevő felelősség: e kettő együtt* jelenti a keresztény embernek Krisztusra építő és felé tartó életét. Erre gondolva cselekszik nagy öntudattal és felelősen az ember, mivel tudja, hogy élete, tettei nem játék, hogy számot kell adni sáfárcodásáról. Életünknek épp e komolyságában rejlik annak méltósága is.

A várt és bekövetkező ítéletben valóban nem más, mint Jézus Krisztus lesz bíránk. Épp erre gondolva tudjuk, hogy az ítélet felé nemcsak remegve, de reménységgel is haladhatunk. Teljes reménységgel, mivel az ítéletet tartó nem

valaki idegen, hanem testvérünk: az emberré lett és az embersorsot ismerő, emberi testét a dicsőségbe is felemelő Krisztus. Az, aki minden embertestvérének – ha láthatatlanul is, ha felismeretlenül is – pályatársa volt életútján. A felelős tettekben lépkedő és épp ezen az úton valóban emberi életet hordozó teremtmény így a nagy találkozásnál az elé a bíró elé áll majd, aki így szólítja meg: Ne félj, én vagyok!

A „végső dolgok”, így a halál problematikája is – mint bevezetésünkben említettük – valóban „viharsarka” ma a teológiának. Tisztító, felkavaró, termékenyítő gondolatok – egyben súlyos nehézségek is jelentkeznek a halál misztériuma, az „élet kapuja” árnyékában. Ami pedig a „végső döntés” hipotézisét illeti, mellyel behatódobban – bár így is csak néhány problémát említve – foglalkoztunk, Winklhoferrel együtt elmondhatjuk, hogy az *optio finalis* minden eddigi variánsa még további tisztázásra és biblikus alapozásra szorul. Csak ezen az úton kerülhet ki abból a helyzetéből, hogy kivédhesse a kritika állítását, ti. hogy nincs megfelelő érv sem ellene, sem mellette. Röviden: a halálban való végső döntésről szóló teória ma még nem több, mint hipotézis.

nr.

LADISLAUS BOROS magyar földön született 1927-ben. Középiskoláit Kalocsán végezte, érettségi után a jezsuita rendbe lépett. Filozófiai tanulmányait Szegeden kezdte, majd Innsbruckban és Chieriben folytatta. Münchenben avatták a filozófia doktorává. Teológiai tanulmányokat Belgiumban, Franciaországban és Angliában végzett. Most Zürichben él, 1959 1963 óta a vallástudományok megbízott előadója Innsbruckban. Könyv alakban megjelent nagyobb munkái: *Mysterium mortis* (1962), *Der anwesende Gott* (1964), *Erlöstes Dasein* (1965), *Im Menschen Gott begegnen* (1967), *In der Versuchung* (1967). Könyvei nagy sikert értek el, a legtöbb sorozatos kiadásban jelent meg, így például az *Erlöstes Dasein* c. másfél év alatt öt kiadásban forgott közkézen.

Boros kiváló képviselője az ún. kérégma-

tikus teológiának. Minden írása rendkívüli meditatív képességeiről és keresztény optimizmusáról tanúskodik. „Központi” dogmája, amelyből általában kiindulni szokott: Isten emberré válása, a megtestesülés. Szerinte ez a tény, a megtestesülés az ember méltóságának és nagyságának igazi titka, az emberi evolúció forrása, a keresztény humanizmus lényege. Kevesen írtak olyan mély és szép gondolatokat az Incarnatióról, mint Boros.

Munkamódszere – ahogy ő maga előadja –: a meditáció (imádságos megragadása az igazságnak). Munkájában irányítói: a Szentírás, főleg az Evangélium és Aquinói Szent Tamás – ezekhez adja hozzá a modern problémák, igények és törekvések hangját.

(cs. b.)

MEDITÁCIÓ

GÁL FERENC

KARÁCSONY KÉRYGMÁJA

A keresztény teológia és igehirdetés tulajdonképpen évszázadokon át feltételezte, hogy az emberek tisztában vannak azzal, mit kell az „Isten” fogalom alatt érteni. Még *Szent Tamás* is így nyilatkozik: „Mindenki előtt világos, hogy mit jelent az Isten szó” [1]. Azért inkább csak létét bizonyították és sajátosságairól beszéltek, de világfelettségének és felfoghatatlanságának misztériumát kevésbé érintették. Ma már maga a *Zsinat* felhívta a figyelmet arra, hogy az istenfogalom elutasítása mögött sokféle lélektani magatartás lehetséges. Akárhányan tagadnak egy nevet vagy egy fogalmat, ami semmiképpen sem azonos a kereszténység Istenével [2]. A filozófusok nagy része pedig *Kant* óta kétségbevonja annak lehetőségét, hogy a tapasztalati dolgokból való következtetéssel elérhetjük-e egyáltalán Istent. *P. Tillich*, a protestáns teológus nem habozik kijelenteni, hogy Isten létének állítása és tagadása egyformán ateizmus, hiszen ő egészen más, mint a mi világunk, tehát semmit nem állíthatunk róla [3]. Az „Isten halála” néven emlegetett teológiai mozgalom képviselői egyenesen azt tanácsolják, hogy amíg valami jobb kifejezőmódot nem találunk, addig egyelőre ne is beszéljünk Istenről, hiszen a természettudomány és technika kategóriáiban gondolkodó mai ember úgysem érti, mit akarunk mondani [4].

Merleau-Ponty fenomenológiai gondolkodásmódjából kiindulva úgy véli, hogy a keresztény hitet, illetve az Istenről szóló tanítást nem lehet többé fenntartani – legföljebb tomista alapon (szerinte a valóságtól elszakadt fogalmakkal), vagy talán akkor, ha a kereszténység egy dogma nélküli hitté alakul át, azaz sajátos tartalom nélküli hívő kitérüléssé [5]. *Bultmann* a mitosztanítással meg is közölte az ilyen „kereszténységet”.

Az ismeretelméleti kifogások mellett jelentkeznek a *gyakorlati ellenvetések*, hogy az istenfogalom korlátozza az ember szabadságát, sőt kiskorúságban tartja, mások a világban tapasztalható rosszat nem tudják összeegyeztetni a Teremtőről alkotott képpel, ismét mások a hívők emberi gyarlóságát írják az általuk vallott Isten számlájára. Mindez eléggé mutatja, hogy valóban nem könnyű Istenről beszélni, s még kevésbé könnyű úgy beszélni, hogy szavunk visszhangra találjon a modern ember lelkében. Ez a probléma csendül ki az ószövetségi hitet valló *Martin Buber* szavaiból:

„Isten... ez a legjobban megterhelt emberi szó. Egyetlen más szót sem hurcoltak és tépáztak meg annyira, mint ezt. Éppen azért nem nélkülözhetjük. Az emberi nemzedékek félelemmel teli életük terhét erre a szóra rakták rá s a földre nyomták, azért a porban fekszik és mindenki terhét hordozza. Vallási küzdelmek céltáblája volt ez a szó: öltekte érte vagy meghaltak érte, rajta van ujjuk lenyomata és vérük foltja. De hol találunk még egy szót, amellyel kifejezhetnénk a legmagasabb dolgot? Ha a filozófusok legbelső kincstárából a legtisztább, a legtündöklőbb fogalmat veszem elő, csak semleges gondolatképet kapok benne, nem pedig annak jelenlétét, akiről tudom, hogy emberi nemzedékek rettenetes életükkel és halálukkal tisztelték vagy lealacsonyították. Órá gondolkok, akire a pokol kínját átélő és az eget ostromló emberi nemzedékek gondoltak. Igaz, hogy karikatúrát rajzolnak és aláírják, hogy „Isten”; öldöklök egymást és azt mondják: „Isten nevében”. De amikor minden düh és acsarkodás elcsendesül, amikor a sötétben egyedül maradnak velem, már nem Ő-t mondanak, hanem úgy sóhajtoznak, hogy Te, s mindnyájan ugyanarra az Egy-re gondolnak. Ha még hozzáteszik, hogy „Isten”, akkor nemde a valóságos Isten, az Egy, az emberiség Istene az, akihez kiáltanak? Ő pedig hallja és meghall-

gatja őket... Érthető, ha egyesek inditványozzák, hogy egy ideig hallgassunk a „végső dolgokról”, amíg a szavak, amelyekkel visszaeltünk, megtisztulnak. De így nem fognak megtisztulni. Mi nem moshatjuk tisztára az „Isten” szót és mi nem tehetjük egészzé. De úgy ahogy van, beszennyezve és megtépázva, felemelhetjük a földről és egy-egy gondterhes órában rátekinthetünk” [6].

A keresztény hívő tovább mehet, mint az, aki csak az ószövetségi kinyilatkoztatásból táplálkozik. Az isteni Szó, az *Ige megtestesült*, magára vette életünk terhet, bűncinket, a keresztrefeszítés gyalázatát, de harmadnapra feltámadt. Elénk állította, hogy az Isten neve így halad végig a történelmen: rajta van a kereszt botránya és a feltámadás dicsősége, a gyengeség és az erő, a hatalom és a megbocsátó könyörület. Mivel Isten, azért misztérium, s mivel teremtő, azért mindig emberi probléma marad.

A megtestesülés

Az Isten emberrélevésének első látszatra mitológiai íze van. A régi vallások beszélnek az istenek megjelenéséről, de egyrészt azokat soha senki térben és időben nem rögzíti, másrészt nem kísérlik meg annak megmagyarázását, hogy a világleletti istenség milyen módon érzékelteti magát. Különbben a világlelettség maga is csak elmosódott fogalom marad. Jézus Krisztus esetében azonban nem arról van szó, hogy őt utólag az istenek sorába iktatták, vagy hogy az istenség megszűnt volna Isten lenni, amikor emberré lett. A keresztény teológia már az első századokban igyekezett a misztériumot megközelíteni. Kiindulása az volt, hogy az értelmes lényekben meg lehet *különböztetni a személyt és a természetet*. A *személy* befelé oszthatatlan, azonos az én-nel, kifelé azonban abban nyilvánul meg, amit elmondhat magáról és amit birtokol. A személynek ezt a külső tükröződési formáját nevezzük *természetnek*. Krisztusban az Isten megtestesülése azt jelenti, hogy az emberi természet konkrét jegyeiben fejezte ki magát: vagyis az isteni személynek megvolt az emberi teste, lelke, gondolkodása, érzélemlvága. Ő egy valóság, egy személy, de kifejezi magát az örök isteni természetben és abban az emberi természetben, amit születésekor vett magára.

Ma a kalkedoni zsinat által meghatározott *dogmáról* sokan megállapítják (Barth, Bonhoeffer), hogy *csak a „lélet” magyarázza*, de nem ad eleven képet arról a dinamizmusról, amivel Isten a megtestesülésben az ember felé fordult. A kalkedoni atyák az akkor vitatott kérdésre adtak feleletet, hogy Krisztus csak ember-e, akit Isten utólag gyermekkévé fogadott, vagy valóságos Istenember? A dogma megszövegezése ebből a szempontból nem hagyott kívánni valót. Ha azonban a mai kérdésre akarunk válaszolni, hogy Isten *milyennek mutatta magát* Jézus Krisztusban, akkor vissza kell mennünk az eredeti apostoli ígíhírdetéshez.

Meg kell jegyeznünk, hogy az *újszövetségi* Szentírásban az „Isten” általában az Atyát jelenti, szemben a Fiúval, az „Úrral” és a Szentlélekkel. A názáreti Jézus konkrét emberi alakjában *egynek* mondja magát az Istennel. Ilyen következetességgel ezt még soha senki nem merte állítani magáról. Halálos ítéletét is azért mondják ki (Mt 26, 64), mert isteni tulajdonságot és hatalmat követelt magának. Az apostoli tanítás nemcsak azt állítja Krisztusról, hogy ezt vagy azt tette érdekünkben, hanem létünk értelmét hozza vele kapcsolatba: általa és érte teremtett minket (Kol 1, 16), benne kaptuk a kiválasztást (Ef 1, 4), ő szerezte meg bűncink bocsánatát, benne lettünk tagjai Isten országának. Ő az elsőszülött a teremtmények közül (Kol 1, 15), tehát az a megdicsőülés, amit a feltámadásban magára öltött, az egész kozmoszra vonatkozik. Az ő fősege alatt valósul meg a végső természetfölötti rend, amely tükrözni fogja Isten bölcsességét, szentségét és szeretetét (Ef 1, 10).

A Szentírás előadásában két állítás tükröződik: az apostolok teljes ráhagyatkozással fordulnak Krisztus felé, kezébe teszik üdvösségüket, beléje vetik hitüket, reményüket s miatta tesznek fel mindent a szeretet parancsára. *Krisztus* viszont teljes magától értetődöttséggel fogadja ezt a ráhagyatkozást, sőt követeli, hogy ne botránkozzanak benne; úgy higgyenek neki, mint az Atyának, s ha életüket elvesztik érte, visszaaadja azt nekik az örök életben. Szavai és csodái nem hagynak kétséget aziránt, hogy teljes meghatalmazása van a bizalom elfogadására, mert minden hatalom az övé a mennyben és a földön. Benne tehát találkozunk egy emberrel, aki „radikális és egyéni módon egy az Istennel” [7]. Hogyan közelítsük meg őt a tudat oldaláról?

A gondolkodó ember alapvető élménye annak meglátása, hogy valahonnan jön és valahová megy, a múlt és a jövő, az elindulás és a cél között érzi magát. Úgy létezik, mint jövevény és megszólított, kimondhatatlan titok előtt áll és a lét értelmét célzó állásfoglalása – minden tévedés és húzódozás ellenére – csak igen vagy nem lehet. Ez a valahová tartozás és valamerre irányulás a teremtő Isten ajándéka és az ember tette. Minél inkább tudomásul veszi ezt a lébeli elhivatottságot, annál szabadabb, annál inkább kitöltve érzi életét. Krisztusban teljes volt a meglátás: az Atyától jött és őhöz megy vissza. Benne az emberi lét existenciális kérdése teljes feleletet kapott, ezért tudatában nincs homály, magatartásában nincs ingadozás. Annyira radikálisan képviseli az Atyához való relációt, hogy tanítását, tetteit is vele hozza kapcsolatba, sőt kijelenti, hogy rajta keresztül az Atyát szemlélik (vö. Jn 14, 9). Állításából kicsillan az a tétel, hogy *emberi alakja* nem egyéb, mint az *Isten önkimondása az emberiség felé*. Benne az Atya egészen és visszavonhatatlanul a világ felé fordult. A *proféták* esetében csak emberi szót használt fel tanításának közlésére vagy az általuk véghezvitt csodákban mutatta meg erejét. Itt most az *emberi élet összképében* mutatkozik meg: szava, tette munkája, mosolya, szenvedése mind az Isten kifejezőmódja az emberek világában. Azért lehetséges ez, mert az ember teremtésében az Isten képe lett. A képnek egyszer ilyen isteni fényvel fel kellett csillanni, hogy ráébredjünk az emberi lét igazi értékére. *Congar* szavaival élve, azzal, hogy az ember a teremtésben Isten képe (eikon) lett, megkapta az alapvető képességet arra, hogy valahol Isten teljes kinyilatkozásának (epiphania) tükre legyen [8].

Krisztus embersége tehát *nem jelmez*, nem álruha, hanem *eleven kép*: „a láthatatlan Isten képmása” (Kol 1, 15). Isten az emberi élet kategóriáiban tárul ki felénk, így hidalja át világfelettségét.

Nem merészség annak a következtetésnek a levonása, hogy ami jó az emberben, az mind Istenre emlékeztet. Az emberből utak nyílnak Isten felé. A jóság, igazságosság, lelki erő, felelősség, szeretet mind túlmutat az emberen. A szellemi értékek megvalósításánál érezzük, hogy tudatos létünk nyitott kérdés. Soha nem láttuk volna meg a történelem igazi értelmét, ha Isten nem ad megfellebbezhetetlen feleletet. A kinyilatkoztatás az *Igének* a megtestesüléséről beszél. Amikor az Atya az ember számára mondja ki magát, akkor annyira az emberhez méri a szavát, hogy az *isteni személy marad*, de *emberré is válik*. Az isteni közlés csodájával állunk itt szembe, épp úgy, mint az eukarisztániál. Krisztus is szeretete övét (Jn 13, 1), velük akart maradni, mint áldozat és táplálék. Az ajándékban annyira személyes szeretetét adja, hogy a kenyér és bor mindenható szavára testvére és vérévé változik. Nemcsak *jelképezi* jelenlétét, hanem valóságban *tartalmazza*.

Az isteni szó mindörökké hangzik el és tartalma kimeríthetetlenül gazdag. Az egyháznak a világ végéig az ő teljességéből kell merítenie (Jn 1, 16). Nemcsak a kinyilatkoztatás teljességét látjuk meg benne, hanem egyúttal az ember lényegi lehetőségének végső megvalósulását. Benne az Istennel fennálló egység a teremtett lét alapjánál kezdődik, ezért az a dicsőség, amit a feltámadásban magára

öltött, minden teremtmény számára a hazatalálás ígérete. Az ilyen isteni Szó hatékonyságát nem szabad fizikai eszközökkel vagy társadalmi jelenségekkel mérni. A mértéket Krisztus adta meg: „Az ég és föld elmúlik, de az én tanításom nem múlik el” (Mk 13, 31). Mivel ő az „elsőszülött”, azért ebben a teremtésben minden feléje irányul. A természet ereje, szépsége, a kultúra értékei, az erkölcsi rend normái és tettei az Istennel való találkozás felé hívnak, ami őbenne mint emberben végső fokon megvalósult. Az Egyház küldetése az, hogy a történelemben hallhatóvá tegye az isteni Szót. Nem beszélhet róla csupán úgy, mint a múlt emléké-ről, hanem meg kell őt elevenítenie, mint a feleletet minden kor és minden ember életének végső kérdésére. Ehhez szükséges a megtestesülés tanának existenciális szemlélete.

Isten atyasága

A tudat a lét kifejezése. Ezt a megállapítást Krisztus emberi tudatára is alkalmazni kell. Ő egyszerre Isten és ember, ezért úgy beszél Istenről, hogy abban az ember is benne van, viszont amikor az emberről szól, Istennel fennálló kapcsolatát tartja szem előtt. Őbenne az emberi természet alkalmas volt arra, hogy Isten kimondja magát benne, ebből viszont legalább annyi következik, hogy a földi élet kerete alkalmas Isten keresésére és megtalálására. Krisztus ezt a gondolatot még tovább viszi Isten atyaságának emlegetésével. Az atyaság és fiúság egymás felé néző, egymást feltételező és magyarázó fogalmak. Egyik nincs a másik nélkül. Ha már most Krisztus az Isten szót egyszerűen azonosítja az Atyával, ennek az atyaságnak egyetemeseznek kell lennie, azaz minden ember felé ki kell tárulnia. Ugyanakkor viszont minden emberben benne kell lenni az alapvető képességnek arra, hogy Isten gyermekévé váljék. Ma, amikor a kereszténység érzi, hogy a hagyományos teológia fogalmaival nem könnyű Istentől beszélni, ezek a meglátások nem fölöslegesek. „A vallás terén a legtöbb ember azt gondolja, hogy abszurd dolgokat kell igaznak tartania és olyan világgéppel dolgoznia, ami a mindennapi élet számára irreális. A kinyilatkoztatáshoz való hűségünket csak úgy őrizhetjük meg, ha a hitet a mai nyelven fejezzük ki” [9]. Schillebeeckx ezt az eltolódást annak tulajdonítja, hogy elveszett a folytonosság a „természetes teológia” és a keresztény hit között. A természetfölötti rend bármennyire más és magasabbrendű, mint a „természet”, mégis ugyanannak az Istennek az ajándéka, aki a természetet megalkotta. Hozzá kell még tennünk, hogy a kegyelmi rend nem a mi hitünk alapján kezd működni, hanem mint ingyenes adomány, megelőzi a hitet és minden tudatos vallási tettet. Az egész kozmosz bele van foglalva Isten megváltó és üdvözítő akaratába.

Mindebből arra akarok következtetni, hogy Isten atyaságának és az ember fiúságának találkozása valószínűleg sokkal egyetemesebb, mint hogy arra a körre szorítsuk össze, amit a hit tudatos megvallásának nevezünk. Mivel Krisztus egyesítette magában az isteni és emberi természetet, azért az Istennel való találkozást megkísérelhetjük úgy is, hogy az emberről beszélünk. Schillebeeckx ilyen gondolatmenetet ajánl: Észre kell vennünk, hogy rengeteg embernek megvan a bizalma az élthez, olyanoknak is, akik a kifejezett „vallásosságig” nem jutottak el. Gyengeségük és tévedéseik ellenére is őszintén borzadnak az igazi rossztól és a végső szót a jótól várják. Az a totális magatartás, amely az életet igazi értékeivel együtt átfogja, másként nem értelmezhető, csak a „numinózum” megsejtésével. Ezek számára a tényleges emberi élet valamilyen formában üdvösségi ígéret, ami nem magyarázható a konkrét emberi létből. Ezt minden ember vagy elfogadja vagy tagadja, hiszen vagy vállalja az életet értékeivel együtt vagy elveti. A bűnt illetően a megátalkodottságot úgy kell tekintenünk, mint az élet igazi céljának, értelmének

elutasítását. Gondoljunk arra, hogy valójában minden bűn a szeretettel való visszaélés, a szeretet pedig a legalapvetőbb igény, amitől megnyugvást, bátorítást, boldogítást várunk. A történelem ellenkező jelei ellenére, az ember tekinthető úgy, mint ajándék embertársa számára. A Szentírás ezt az alázat támasztja alá, hogy az Isten országának kegyelme az emberek világában valósul meg: mint az igazságosság, szeretet és béke országa; olyan ország, amelyben már nem lesz rossz és nyomorúság, s ahol minden könnyet letörölnek (vö. 2 Pét 3, 13; Jel 21, 4). A keresztény remény bizonyosra veszi, hogy ezt a lehetőséget kegyelmileg valóban megkaptuk. Ezért a keresztény ember abban a hívő tudatban él, hogy az evilági rend érdekében tett befektetése nem hiábavaló” [10]. Itt ugyan soha sem jutunk el a teljességéhez, a kinyilatkoztatás világosan meg is mondja, hogy Isten országának teljes győzelme odaát vár ránk, de nem mint emberségünkől idegen megoldás, hanem olyan, ami személyes tudatunk és társas természetünk vonalába esik. Mindenesetre aki őszintén fáradozik az egész ember boldogításán, arról először is feltételezhetjük, hogy a mindenütt jelenlévő kegyelem hatása alatt áll, másodszor nem tud napirendre térni afölött, hogy a jó a rossz martaléka legyen.

Krisztus nem látta reménytelennek vállalkozását, amikor az Isten országát hirdetni kezdte, sem akkor, amikor művét rábízta apostolaira. Arra a természetre épített, amely hivatva van az istenfiúságra, s amely alkalmas arra, hogy felfogja az Atya hívását. Akárhányszor a teológiai szemléletbe is becsúszott a partikularizmus, mintha az emberiség ki lenne szolgálatva az áteredő bűnnek és a személyes bűnnek. A bűn kétségtelenül szomorú valóság a történelemben, de Isten atyai irgalma ezt a bűnös emberiséget irányítja az üdvösség felé. Isten nem közömbösen nézi vívódásunkat, hanem kegyelmével megelőzi akaratunkat. Atyaságának az a bizonyítéka, hogy szerette ezt a világot és megszületett Fiát adta érte... Nem azért küldte Fiát a világra, hogy elítélje a világot, hanem hogy a világ üdvözüljön általa (Jn 3, 16-17). Az igehirdetésnek meg kell állni az ilyen kijelentések mellett, örülni kell nekik, nem pedig egy kishitűségből megfogalmazott *de*-vel gyengíteni azok erejét.

Nem kétséges, hogy akad elég rosszakarat és a kárthat is valóság, de maga Krisztus sok földi túlkapást annak tulajdonít, hogy az emberek „nem ismerik sem az Atyát, sem őt” (Jn 16,3). Nincs ebben felhívás arra, hogy Isten atyai megnyilatkozásainak nagyobb teret biztosítsunk az igehirdetésben? Nem idegen dologgal állunk szemben, hanem azt hirdetjük a hit bizonyosságával, amit burkoltan a töprengő ember is megsejt, amikor nem tud belenyugodni a gondolatba, hogy a személyes lét céltalan legyen. Az Egyház a tudatos hittel a kifejezett találkozást teszi lehetővé azok számára, akik előbb csak jelképekben tapogatóztak az Isten után. Ez a költészet az élet prózájában.

Krisztus az Atya képe

Az apostoli igehirdetés *feltűnően hangsúlyozza a kettősséget* Krisztus vándorélete és megdicsőülése között. Az Atya jobbján embersége megkapta a beteljesülést, de a keresztény hit kezdettől fogva arra mutatott rá, hogy „az istenség egész teljessége testi formában benne lakott” (Kol 2, 9), ő volt az „Atya titka” (Kol 2, 2), még vándoréletében állította magáról, hogy „aki őt látja, az látja az Atyát” (Jn 14, 9). Ő tehát testi valóságban a világ megváltásának és megdicsőülésének szentsége. Nagy Szent Leónak kedvenc gondolata az, hogy Krisztus testi születésével megnyílt az út kegyelmi újjászületésünkhöz [11]. Szent Tamás is kifejti, hogy a Fiú örök születésének vetülete történeti születése Máriától, annak vetülete pedig a mi kegyelmi újjászületésünk.

Krisztus élete igazolja, hogy benne tükröződik az Atya tudása, hatalma, szentsége, irgalma, szeretete, tekintélye. De az igehirdetés nem térhet ki annak tisztázása elől sem, hogy milyen keretet választott mindezeknek a tükrözésére. Nem a megdicsőült természet állapotát, hanem a „szolga alakját”. A betlehemi gyermek, a názáreti serdülő fiú, a baltát forgató ács, az igénytelen külsejű vándor tanító és a kereszttúton meghurcolt vértanú alkalmas arra, hogy az Atya tökéletes képe legyen. *Robinson* anglikán püspök híressé vált könyvében más célzattal mondja, hogy Krisztus semmit sem akart maga felé irányítani [12]. Ezt elfogadjuk mi is azzal a megszorítással, hogy mindent az Atya felé irányított. Krisztus igazi emberi képet akart festeni az Atyáról, minden fény és díszlet nélkül. Vezetőszeret helyett vállalja a próféta feladatát, az egyéni meggyőzést, a helyállást, a példaadást, a szó és tett azonosságát, a kitartást és türelmet. Félreteszi a hatalom jelvényeit és az elért pozíció díszleteit. Akárhány emberről elmondhatjuk, hogy technikai vagy irodalmi alkotásaiban nagy. De itt már az alkotás elszakadt az embertől. Krisztus emberségében nagy: viselkedésében, szavaiban, a belőle kiáradó erőben, a szeretetben. Az apostol azt állítja róla, hogy „a jóság és emberszeretet jelent meg benne” (Tit 3, 4).

Amilyen emberi Krisztusnak a megjelenése, annyira emberi a tanítása, elsősorban példabeszédei. Ilyen keresetlenül és ennyi ösztönző erővel csak az Isten szólhat teremtményeihez. Magából beszél, hiszen ő a megtestesült Ige, ugyanakkor a nyelvet szokatlan kozmikus gazdagság hatja át. Példabeszédei így kezdődnek: Az Isten országa hasonlít a földbe vetett maghoz, a háléhoz, a szőlősgazdához, az elrejtett kincshez, a királyi lakomához. A megbocsátó Isten olyan, mint gyermekét visszafogadó atya, mint az eltévedt bárányt kereső pásztor. Krisztus előadásában a mezei virág, a világító mécses, az utcán játszadozó gyermek, a hajnal pírja, a forrás vize mind alkalmas arra, hogy az Isten országának egy-egy kegyelmi mozzanatát kifejezze.

A tanítás formája nem előadás, nem fejtegetés, nem is olyan kazuisztika, amilyennel a korabeli rabbik büszkélkedtek, hanem párbeszéd. A hallgató egyúttal meghívott vendégnek, munkásnak vagy valamilyen szerep vállalójának érezheti magát. Termést kell hoznia, ötvenszereset vagy akár százszorosot. Látja, hogy Isten egészen lefoglalja, maga felé irányítja, mégis a helyén kell maradnia, hogy embertársát szeresse és segítse. Ez a beszéd nem a szenvedélyt korbácsolja fel, nem tömegjeleneteket akar létrehozni. Csak arra tart igényt, hogy mint magot befogadják s ott majd kezd gyökeret verni. *P. Claudel* ezt a tanítási módot akarja utánozni, amikor így ír: „Tedd, hogy legyek olyan, mint aki a csendet veti. Aki meghallja szavamat, szálljon magába, legyen nyugtalan és hallgató” [13].

JEGYZETEK

1. S. Theol I. qu. 2, a 2. – 2. Az Egyház a modern világban, 19. – 3. *P. Tillich*: Systematische Theologie, I. Stuttgart, 1955, 288. – 4. Lásd elsősorban *Cox*: The Secular City és *Robinson*: Honest to God, könyvét. – 5. *Merleau-Ponty*: Sens et non-sens, Paris, 1948, 149. – 6. *M. Buber*: Werke, I. München, 1962, 309, idézve: Theol. der Gegenwart 11/1968/134–5. – 7. *K. Rabner*: Schriften zur Theol. VIII, 1968, 214. – 8. *Yves Congar*: Jésus-Christ, Paris, 1966, 127. – 9. *Schillerbeeckx*: Sollen wir heute noch vom Gott reden? Theol. der Gegenwart, 11/1968/125. – 10. Uo. 129. – 11. Sermo 26, 2; 29, 3. – 12. *Robinson*: Honest to God, németül: Gott ist anders, 79. – 13. *P. Claudel*: Grandes Odes, La maison fermée, 288.

A LITURGIKUS TÉR KIALAKÍTÁSA

A kívülről szemlélőnek, a csak sátoros ünnepeken templomba járó katolikusoknak liturgiánk megújulásából a magyar nyelv térfoglalásán kívül az tűnik leginkább szemébe, hogy a pap a misét nem egy helyen, nem az oltárnál végzi, hanem több helyen elosztva. A Magyar Püspöki Kar 1966. szeptember 14-én kelt közös pásztorlevele és annak nyomán az egyes egyházmegyék körlevelei több-kevesebb rendelkezést hoztak arról, hogy a templomokat az új liturgikus előírásoknak megfelelően át kell rendezni. A templomokban általában állítottak is papi széket és ambórt, szaporodnak a hívekkel szembe fordított oltárok is. Az eddigiekben azonban inkább csak arról esett szó, hogy eddig úgy volt, ezután pedig majd így kell lennie, arról már kevésbé, hogy mindez mirevaló. Ezért az történt, hogy kellő elméleti megalapozás hiányában a papságnak egy része nem látja tisztán a változtatások értelmét és szükségét, s ennek megfelelően vonakodva hajtja végre a rendelkezéseket, az átrendezésben pedig helyenkint ki nem elégitő megoldások születnek. Ugyanakkor a hivatalos római megnyilatkozások azt sürgetik, hogy a provizóriumok helyét lassan foglalják el már a végleges berendezések. Ezért nem lesz talán haszontalan, ha a következőkben összefoglaljuk vezető liturgikusok és egyházművészeti szakemberek idevágó kiérett nézeteit.

Mint mindnyájan jól tudjuk, a változások özöne előtt a II. Vatikáni Zsinat Liturgikus Konstitúciója húzta föl a zsilipet. Minden, ami eddig történt, és még inkább minden, aminek ezután kell történnie, azokból az alapelvekből következik, amelyeket a Liturgikus Konstitúcióban fektettek le a zsinati atyák.

Közülük a legelső és legfontosabb alapelv az, amelyik megköveteli a híveknek a szent cselekményekben való *teljes*, tudatos és cselekvő részvételét. Legvilágosabban a 14. art. fogalmazta meg: „Az Anyaszentegyház nagyon is kívánja, hogy minden hívőt vezessenek el a liturgikus cselekmények bemutatásakor ahhoz a teljes, tudatos és cselekvő részvételhez, amelyet magának a liturgiának természete is követel... Az egész népnek ez a teljes cselekvő részvétele a szent liturgia megújításában és ápolásában a minden eszközzel és fáradtsággal elérendő cél. Mert ez az első és ez a nélkülözhetetlen forrás, amelyből a hívők az igazi krisztusi szellemet merítik.”

Nem kevesebb határozottsággal szól róla

még többek között a 11., 48. és 50. art is. Nem nehéz belátni, hogy a *híveknek ezen a bekapcsolódásán fordul az egész liturgikus megújulás jövője*, tőle függ, hogy valóra váltja-e a hozzá fűzött reményeket, forrása lesz-e az egész keresztény élet megújulásának.

Ennek a teljes, tudatos és cselekvő részvételnek az érdekében szükségessé a változások. Le kell omlania a latinság válaszfalának, és világosabbá, mindenki számára érthetőkké kell válniok a szent cselekményeknek: „A szentmise rendjét úgy kell újra átdolgozni, hogy az egyes részeknek sajátos értelme és a részek kölcsönös összefüggése világosabban kitűnjék, és így a hívőknek buzgó és tevékeny részvétele könnyebb legyen” – mondja az 50. art.

Talán vegyük még ide a 28. art-t, amely azt szövegi le, hogy a liturgia nemcsak a fölszentelt papság ügye, hanem szerepe van benne minden hívőnek, aki rajta megjelenik: „A liturgikus cselekményekben mindenki – mind a liturgiát végző pap, mind pedig a benne részt vevő hívők –, a maguk földadatának gyakorlásában csak azt tegyék, de azt mind tegyék is meg, ami a dolog természetéből és a liturgikus szabályokból rájuk vonatkozik.” A 29. art. külön megnevezi azokat, akiknek a hívők köréből *kiemelkedőbb liturgikus szerep jut*: „A minisztránsok, lektorok, kommentátorok és a templomi énekar tagjai igazi liturgikus szolgálatot végeznek.”

A liturgia isteni színhátéka nemcsak időt, hanem *teret is igényel magának*. És ha a megújulás útjához hozzátartozik, hogy újra világosan elkülönítsük a liturgia, különösen a szentmise, egyes részeit, pontosan kijelöljük a szereplőket és azok szerepeit, mindez nem maradhat hatás nélkül annak a térnek a kialakítására, amelyben a liturgia lejátszódik. Egyszerűen szólva meg kell mutatkoznia a templom építésének, beosztásának és berendezésének mind az elméletében, mind a gyakorlatában.

A II. Vatikáni Zsinat után szükségessé vált a *liturgikus térképezés, a templomépítés teológiai alapjainak új végiggondolása*. Ez részben már megtörtént, részben még most folyik.

Günter Rombold két teológiai alapvetést lát: a közösség és liturgia alapvetést. Az Újszövetség igazolja azt a történelmi tényt, hogy *előbb volt keresztény közösség és liturgia*, mint keresztény templom. Az első keresztények az apostolokkal az élükön még a jeruzsálemi ősi templomba jártak imádkozni (Ap. Cs. 3, 1.),

amikor már „házanként”, tehát magánlakásokban végezték a „kenyértörést”, a szentmise legősbibbi liturgiáját. (Ap. Cs. 2, 46; 20, 7.). Az első keresztény templomok csak jónéhány nemzedék múlva, az üldözések szüneteiben épültek a már régen meglévő közösségnek és liturgiájának használatára.

A mai templomépítés vezérgondolata ismét a használat a célszerűség: „Akár akarjuk, akár nem, egy templomnak a teológiai jelentősége, fő értéke nincs sem vallási szimbolizmusában, sem szakrális légkörében, sem építészeti kifejező erejében, hanem gyakorlati sajátágaiban” – írja *Frédéric Debuyt*.

A templommal szemben ma ez a legfőbb igény: nyújtson megfelelő teret a liturgikus cselekmények számára. A leghivatalosabb megnyilatkozások is ezt kívánják. A Liturgikus Konstitúció 124. art.-a és az 1964. szeptember 24-i Instrukció 90. pontja szinte szó szerint egyezően ezt mondja: „Templomok építéskor, felújításakor, vagy átrendezéskor gondosan ügyelni kell rá, hogy azok alkalmasak legyenek a szent cselekmények igazi természetük szerint való végzésére, és a hívők cselekvő részvételének megvalósítására.”

Vannak többen (pl. *Theodor Filtbaut*), akik a célszerűséget egyoldalúan hangsúlyozzák, azért *Debuyt* helyesen állapítja meg: „Ma az az általánosan uralkodó felfogás, hogy a liturgikus gyülekezet igazi teológiája minden más előtt a személynek a tárgyakkal szemben való elsőbbségét hangsúlyozza. Ez annyit akar jelenteni, hogy elsődleges dolgunk nem az, hogy a kultuszhelyeket a funkcióknak megfelelően rendezzük be, sem az, hogy az egyes berendezési tárgyakat liturgikus jelentőségük szerint hierarchikus rendbe soroljuk, hanem egyszerűen, hogy formát adjuk egy élő közösségnek. E célból a domus ecclesiae fogalmából kell kiindulnunk, akár tetszik, akár nem, vagyis egy olyan korszerű házból, amely a keresztény nép számára épült.”

Ezek az elvi alapokon többen megkísérelték korszerűen meghatározni azt, hogy mi a katolikus templom. Maga *Debuyt* ezt mondja: „A templomot joggal jellemezhetjük úgy, mint a hűsvéti találkozás helyét, mint *„hűsvéti gyülekezeti”* teret”. Arra utal ebben, hogy a gyülekezet a templomteret elsősorban a hűsvéti titok, a szentmise megünneplésére használja. Ugyanő idézi a nemrégien meghalt hollandi püspöknek, *Bekkersnek*, a definícióját: „A templom lényegében, egy sajátos fajta nagyobb lakószoba, ahol a hívők összegjönnek, hogy az Úrral találkozhassanak és hogy az Úrban egymással találkozzanak.” De talán a legvelősebb mégis *Herbert Muck* meghatározása, aki a közösség és a liturgia elvét egyaránt szem előtt tartja: „A templom tér a Krisztusban való egység és a cselekvés céljaira.”

A mondottak alapján a templomnak olyan térnek kell lennie, amelyben

1. létrejöhet a híveknek a Krisztusban való egysége;
2. adjon helyet mindenféle liturgikus cselekmény számára;
3. fejezze ki azok értékrendjét.

Herbert Muck megjegyzi még ezekhez, hogy az építés az *Epiphania*, az Úr megjelenése számára készít teret, amely a mindnyájunk közreműködésével végbevitt liturgiában valósul meg. Nem szabad tehát olyan teret kialakítani, amely ezt a várva várt eseményt szükségtelenné tenné, amelyen mindaz készen van, amire a liturgikus közösség várakozással készül. A templom belső tere tehát legyen üres, olyan értelemben, hogy az a várakozás képét nyújtsa.

Hogy mennyi problémát vet fel egy jó templomter kialakítása, álljon itt az az összeállítás, amelyet egy német mérnök, *Max Rosner* készített. Egy új plébániatemplom építésénél szerinte a következőket kell megvalósítani:

1. A vasárnapi istentisztelettel kapcsolatban: A hívők elhelyezése az igeistentisztelet alatt. – A pap helye az igeistentisztelet alatt: ambó és papi szék. – Az oltár helye. – A közösség fölállítása az Eukarisztia ünneplése alatt. – A hívek áldozásának helye. – Az orgona és az énekkar helye. – A liturgia kifejlődésének a helye. – A skrestyce elhelyezése és a pap bevonulásának útja. – 2. A vasárnapi misén kívüli követelmények: Az Eukarisztia őrzésének és imádságának helye. – A keresztelő-kút. – A gyóntató helyiség. – A közösség elhelyezése nem liturgikus összejöveteleken és ajátatosságokon. – Mária-kép és a templom védőszentjének képe, szobra. – Magánimára szolgáló helyiség.

Abban mindenki egyetért, hogy a templomban az elsőség az eukarisztikus kultuszt, annak változatai közül is a plébániai közösség vasárnapi miséjéit illeti meg.

A miséről ezt mondja a Liturgikus Konstitúció 56. art.-a: „A mise mintegy két részből tevődik össze: az Ige és az Eucharisztia liturgiájából. De ez a két rész oly szorosan kapcsolódik egymáshoz, hogy egyetlen egységes istentiszteleti cselekményt alkot.”

A mise tehát két részből tevődik össze, és ennek a két résznek más és más a jellege. Az Ige liturgiájában Isten népe a fölszentelt pap vezetésével, illetve vele váltakozva imádkozik, majd ajkáról hallgatja az Isten igéjét a szentírási olvasmányokból és a hozzájuk fűzött homiliából. Ennek a legtermészetesebb módon az egymással szemben való elhelyezkedés felel meg, mégpedig olyan térkiképzéssel, amely kifejezi a pap részéről a vezetést (amint szívesen mondják: az elnöklést), a hívek felé a közlést, – a hívek részéről pedig kifejezi a vezetettséget, a befogadást. Tehát a papnak ülőhely (elnöki szék) kell az imák alatt és emelvény a felolvasáshoz, a hívek számára pedig ülőhely.

Az Eukarisztia ünneplésének az felel meg, ami az utolsó vacsorán is történt: *körülvenni*

az Úr asztalát, és részesülni a rajta bemutatott áldozatban. Ehhez szükséges egy szent asztal: az oltár mellett elégedő hely a pap, illetve a papság részére, a híveknek meg kellő elhelyezkedés az oltár körülvételében és könnyű mozgási lehetőség az áldozáshoz.

Ugyanakkor ez a két rész mégis szoros egységet alkot. A nekik szánt terek sem szakadhatnak el tehát teljesen egymástól, hanem egy *magasabb tér-egységbe kell olvadniok*. Ezért nem járható számunkra az az egészen radikális út, amelyet az észak-afrikai őskeresztények jártak. A kiáoszt templom-alapfalakból ugyanis azt lehet kiolvasni, hogy két részre különült a templomuk. A hívek az Ige liturgiájának végétével átvonultak az Eukarisztia ünneplésére szánt templomrészbe. Ugyanígy nem jöhet ma szóba az a még régebbi gyakorlat, amikor a mozgatható asztal-oltárt csak az Igeliturgia után állították föl.

Az eddigiekből világos lehet most már, hogy a Zsinat utáni megnyilatkozások miért nem beszélnek szentélyről és hajóról, és miért nem szeretik az elválasztó korlát jellegű áldozató rácsokat. Hiszen ezek a papság és a hívek elkülönítését sugallják, a néhány *cselekvő* és a tétlenül szemlélő *tömeg* szembeállítását – éppen azt, amit a liturgikus megújulás föl akar számolni.

Meg kell azonban vallanunk, hogy a legújabb templomépítés sem tudta még maradéktalanul megoldani ezeknek a több tekintetben ellentétes igényeknek teljes összehangolását. Sok bátor és biztató kísérlet történt az utóbbi években, de csak ritkán sikerült a különböző rendeltetésű terek egymáshoz rendezése és az egésznek egyetlen hibátlan egységbe fogása.

Az föltétlen követelmény, hogy az *oltáré legyen* a központiség, hozzá igazodjék minden más. Az egyes funkciók körleteket azonban nem szabad kiemelni, nehogy megbontsák az egész tér egységét. Ezért a papság mozgására és a liturgia kibontakozására szánt tér (jobb neve nincs, mint: presbitérium vagy plánum) csak egy lépcsőfokkal legyen magasabb a hívek szintjénél. Rajta az oltár, az ambo és a papi szék ismét kaphat azután egy-két lépcsős kiemelést. A szent cselekményt végző pap ugyanis a Zsinat szellemében nem uralkodó, hanem szolgálattevő papság tagja. Maga is beletartozik Isten népébe, viszont a hívők köztöisége sem tétlen szemlélő többé, hanem tevélegesen részes a liturgiának. Ma már meghaladott a szentélynek az a soklépcsős kiemelése, amelyet a modern templomépítés kezdeti fázisában annyira kedveltek (nálunk pl. Győr-Gyár városban, Budapest-Városmajorban, Csornán stb.). Túlságosan emlékeztet a színpad és a nézőtér szembeállítására, ahol a színpadon folyik minden cselekmény, a nézőtér közöisége pedig csak szemléli azt.

Az oltár körüli csoportosulás ránkmaradt történelmi templomaink közül csak a székesegyházakban és a közösen zsolozsmázó szerzetesek templomaiban volt ismeretes a stallumok

formájában. Most ez lett az egész templom berendezésnek irányító gondolata. A zsolozsmázó kanonokok és szerzetesek helyett azonban azután az *egész hívő nép veszi körül az oltárt*. Ebben az elhelyezésben igazán élményé válhat az egyetemes papságra a keresztségben nyert hivatás.

A legszerencésebb az, ha a hívek befogadására szánt *padok három oldalról veszik körül az oltárt*, és a presbitérium terét. Az új templomokban *számos variációt látatunk* a leggyözezerű elhelyezéstől a T-alaprajzúig. Minden esetben lényeges, hogy ne alakuljanak ki nagy padtömbök, hanem inkább rövidebb padokból álló csoportok, köztük közlekedő folyosókkal. Így az egyes hívők nem olvadnak bele a névtelen tömegbe és az áldozási, vagy egyéb mozgások alkalmával kényelmes a közlekedés.

Régi templomok átrendezésekor előfordulhat az, hogy az *elől felépített új oltár mögött üresen ott marad a régi nagyméretű szentély*. Ezt *semmiképpen* sem szabad a hívek elhelyezésével hasznosítani, mert az oda kerülők számára ismét a régi helyzet újul föl: csak a miséző pap hátát fogják látni.

Aránylag elég egyszerű volt a hívek oltár körüli elrendezésének módját megtalálni. Sokkal bonyolultabb feladat magán a presbitériumon belül az egyes liturgikus körletek egymáshoz való helyes viszonyítása és berendezése.

Másképpen alakul a probléma, ha az oltár, a papi szék és az ambo elhelyezéséről van szó, és ismét másképpen, ha a tabernákulum is hozzájárul negyediknek.

Nézzük először ezt az utóbbi esetet. Ma általános az a nézet, hogy el kell választani egymástól az áldozat oltárát és az őrzés tabernákulumát. Az elválasztást az Instrukció 95. pontja megengedi, a gyakorlat pedig egyszerűen megköveteli. Az okok részletes kifejtését ezúttal mellőznünk kell, elégedjünk meg Herbert *Muck* rövid összefoglalásával:

1. Az oltáron álló tabernákulum a hívekkel szemben történő misézéskor zavarja a látást, teljesen eltakarja a kelyhet és a paténát.

2. Az igeistentisztelet és a főljánlási előkészületek közelebb visznek az Úr érkezésének pillanatához, amely az adományainak átváltozásakor valósul meg. Ezt a kifejlődést lerontja a már jelenlévő Eukarisztia.

3. Az áldozat cselekménye, a *sacramentum transiens* előbbrevaló, mint az őrzött Szentségnek, a *sacramentum permanens*-nek imádása.

Egészítsük ki még a mondottakat *Theodor Filthaut* okos meglátásával: Az oltár az áldozati cselekmény helye, a tabernákulum viszont az őrzése. Márpedig a cselekmény és őrzés egészen más jellegű két dolog, természetes, hogy jellegének megfelelően mindegyik más-más jellegű helyet is igényel a maga számára.

Kevés az olyan nagy templom, amelyikben a székesegyházak eddigi gyakorlatának példájára elkülönített szentségi kápolna berendezé-

sével lehetne megoldani a kérdést. Tehát meg kell találnunk a *szentségháznak* az oltárhoz és az oltártér többi berendezési tárgyához *való helyes viszonyát*. A variálási lehetőség a helyi adottságoknak megfelelően igen bő. Az *ideális megoldáshoz* a következőket kell figyelembe venni.

1. Úgy válasszuk meg a tabernákulum helyét és formáját, hogy kitűnjék az *oltár elsősege*, amelyet az áldozat elsőbbsége biztosít számára.

2. A szentségház *ne essék* az oltártól túlságosan *távolra*, hogy áldoztatáskor megközelíthető legyen. De *ne essék* túlságosan *közel se*, hogy az Oltáriszentség jelenléte ne zavarja a liturgia menetét, főleg ne tegyen szükségessé sok reverenciázást.

3. A templomba ájtatoskodni betérők *könnyen találják meg* és ismerjék föl, anélkül azonban, hogy a szentmisét ünneplő közösségnek látási középpontjába esne. Igen ajánlatos számára a templom főterének és egyik mellékterének érintkezési pontja.

4. Ne kerüljön se a papnak, se a híveknek a *báta mögé*. Mély szentélyű régi templomok átrendezése esetén csak akkor állhat az oltár hátamögött annak tengelyében, ha tekintélyes távolság (legalább 6–7 m) marad a miséző pap háta és a tabernákulum között, de akkor is föl kell annyira emelni, hogy a miséző ne takarja el.

5. Legyen közelében nyugodt és csendes tér az elmélyülő magánajátosság számára.

Megjegyezhetjük még ehhez a témához, hogy újabban kísérletezzenek azzal, hogy az oltár közelében elhelyezett tabernákulumot közösségi mise idején függönnyel takarják el a hívek tekintete elől.

Négypólusos (oltár, tabernákulum, ambo, szék) *elrendezése* esetére legideálisabbnak látszik az, ha a presbitérium középtengelyében a hívekhez legközelebb áll az oltár, egyik oldalán (lehetőleg az régi „lecke-oldalon”, a hívek felől nézve az oltártól jobbra) a tabernákulum, a másik oldalon az Ige liturgiájának körlete: az oltártól nem messze az ambo, a kettő között, de hátrább, a papi szék. A négy pólus szabálytalan négyszöget zár be (1. ábra).

Négy pólus esetében is lehetséges *háromszöges elrendezés*: a háromszögnek a hívek felé néző csúcsában az oltár, hátsó csúcsában a hívek felől nézve jobbra a tabernákulum, balra az ambo, a papi szék pedig az oltár mögött az átfogó közepén. Ilyenkor a széket annyira meg kell emelni, hogy még ülés közben se takarja az oltár a celebránst (2. ábra).

Előfordulhat, hogy az Eukarisztiát külön kápolnában őrzik, vagy a tabernákulum annyira távol csik az oltártól, hogy a presbitérium berendezésénél nem kell rá tekintettel lenni. Ilyenkor beszélünk *hárompólusos* (oltár, ambo, szék) *elrendezésről*. Legegyyszerűbb változatai a háromszög alaprajzúak:

1. A háromszög csúcsával néz a hívek felé és ott áll az oltár, az egyik hátsó csúcsban a régi „evangéliumi oldalon” az ambo, a másikon a szék (3. ábra).

2. A háromszög befogójával néz a hívek felé. Egyik csúcsában, a hívek felől nézve jobbról, az oltár, a másikban az ambo, a hátsó csúcsban a papi szék (4. ábra).

A felsorolt megoldások természetesen csak tájékoztató jellegűek. Nincsenek egyedül üdvözítő formulák, minden helyre érvényes sablonok. Mindig egyedileg, a körülmények kellő mérlegelése után kell az egyes tereket berendezni. (Természetesen liturgikus és építészszakértő meghallgatásával!) Arra mindenképpen ügyelni kell azonban, hogy *az egyes körletek ne zsúfolódjanak össze*. Mindig legyen köztük levegős tér. Ezért szűk helyen nem kell ragaszkodni pl. ambo felállításához. Vezetheti a papi széktől is az egész igeliturgiát a celebráns. Ne törekedjünk továbbá minden áron szimmetriára, mert merevségre vezethet.

A presbitériummal kapcsolatban kell még megemlékeznünk a karvezető, az *énekkear* és az *orgona*, illetve orgonista elhelyezéséről, hiszen ők is kiemelt részei a liturgiának. Helyükre vonatkozóan az Instrukció 97. pontja ezt mondja: „A scholát és az orgonát úgy kell elhelyezni, hogy világosan kitűnjék, hogy a schola és az orgonista az összegyűlt közösségnek egy része, továbbá, hogy a liturgikus tisztaságukat lehető legalkalmasabb módon láthassák el.”

Legmegfelelőbbnek látszik ezért, ha *helyük átmenetet képez a hívek és az oltárkörlet között*. Vannak, akik ezt a helyet az oltár közelében, a presbitérium valamelyik oldalán keresik a hívő közösség közelében, kevésbé alkalmas az a megoldás, hogy az oltár mögött legyenek. Terüket mindenesetre meg lehet emelni egy lépcsőfokkal.

A liturgikus megújulás egyik törekvése, hogy a *keresztség szentségét* ismét az őt megillető magas méltóságra emelje és lehetőleg ünnepléssé és közösségivé tegye kiszolgáltatását. A Liturgikus Konstitúció elrendeli szertartásának felülvizsgálását (64–69. art.). Az Instrukció pedig így emlékszik meg kiszolgáltatásának helyéről a 99. pontban: „Ha a keresztlő helyet (baptisztériumot) építenek és rendeznek be, gondosan ügyeljenek arra, hogy világosan kitűnjék a keresztség szentségének méltósága, és hogy a hely alkalmas legyen közösségi szertartás végzésére.” A keresztlő helyiség kiképzésének tehát a keresztlés cselekményéhez kell igazodnia. A szentség méltósága pedig megkívánja, hogy azt a helyet kizárólag csak a keresztség kiszolgáltatására használják.

A keresztség az egyházba-lépés szentsége. Ezért sokan a bejárat közelében kívánják elhelyezni a baptisztériumot. Nevelő erőt látnak abban, hogy a hívek a templomba lépve lássák és így saját keresztlésükre emlékezzenek, fölújítsák magukban a keresztségi ígéretek és keresztényi méltóságuk tudatát. Mások éppen a szentség fontosságának és méltóságának kieme-

lésére valahol az oltártér közelében kívánják fölláztatni. Régi templomok átrendezésekor nemegyszer az üresen maradt régi szentélybe állítják.

Nincs olyan rendelkezés, amely újra megengedné a külön épületben lévő baptisztérium használatát. Ezért helyiségének a templom főtere felé nyitottnak, legfeljebb ráccsal elzártan kell lennie. Így a keresztlő kút mindenkör látható és a hívő közösség is követheti az ünnepeles keresztelés menetét.

Kiképzésénél ügyeljünk arra, hogy méreteivel és alakjával valóban jelképezze a megújító fűrdőt. Igen jó, ha néhány lépcsőn lefelé lépve lehet megközelíteni, és keresztelés után belőle feljönni. Így érvényesülni tud a Krisztussal együtt való meghalás és föltámadás szimbolikája. Van hely, ahol állandóan folyó kút keretébe építik be, hogy az örök életre szókellő forrás jellege kitűnjék.

A második keresztséggel, a *bűnbánat szent-ségével* kapcsolatban is hasonló szándék érvényesül. Annak is meg kell adni a maga méltó helyét, mégpedig a templom főterén kívül. Hogy hol, arra nézve nem lehet általános érvényű szabályt fölláztatni. Vannak olyanok, akik a keresztlő kúttal együtt a bejárat közelében látnák szívesen, éppen a két szentség egymásra való vonatkozásai miatt is. Mások úgy látják, hogy ezzel is lehet az oltár felé közelíteni, de természetesen nem szembeszökő és ezért gátlást okozó helyre.

Godfrey Diekmann hangoztatja, hogy a gyóntatószék ne legyen valami titkos, homályos kabin, hanem jelképezze a paruzia Krisztusának kegyelmi és bírói trónusát. Legyen benne a gyóntató oldalán annyi fény, hogy a hívő láthassa a fölloldozás mozdulatát, a gyónó oldaláról pedig annyi, hogy a pap láthassa: felnőttel, vagy gyermekkel, férfival, vagy nővel van-e dolga. Mindenképpen legyen elég tágas a kényelmes üléshez, illetve térdepeléshez, és legyen szellőztethető.

Vannak annak a nézetnek is szószólói, hogy a gyóntatószék helyett gyóntató szoba álljon a gyónók rendelkezésére. Szerintük a gyóntatószék zártsága és homálya nyomasztólag és gátlólag hat sokakra. Képtelenek lesznek a kitárulkozásra, sőt teljesen elriadnak a gyónástól. A gyóntatószoba semmiesetre se legyen azonos a sekrestyével. Külön erre a célra szolgáló helyiségben álljon a gyóntatószék, illetve a gyónó térdepelője, s az a helyiség legyen derűs és barátságos.

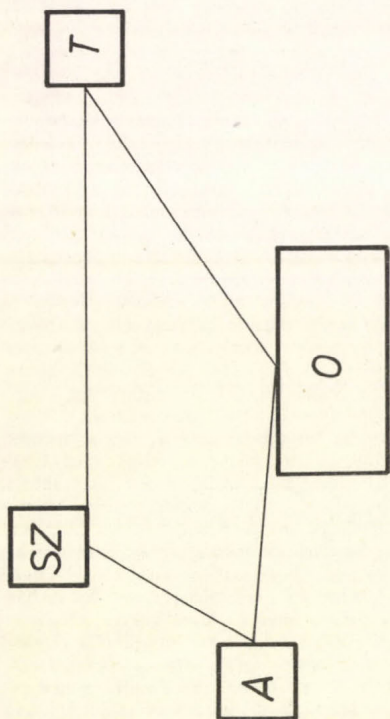
Az elmondottakat teljes mértékben csak egészen újonnan tervezett és épített templomban lehet megvalósítani. A mi égető problémánk viszont *meglévő templomaink átrendezése*. Mindkettőnek tudatában mégis az ideális állapot fölvázolásának útját választottam, hiszen egy-egy templom átrendezése annál töké-

letesebb lesz, minél jobban megközelíti az eszményi állapotot.

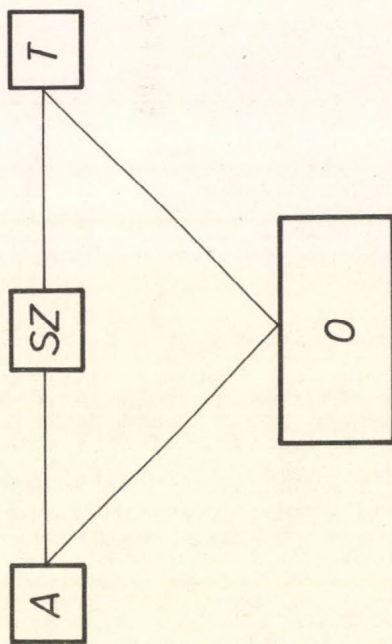
IRODALOM

Constitutio de Sacra Liturgia. Róma 1963. dec. 4. - *Dambeck, Franz*: Die Neuordnung alter Kirchen. Christliche Kunstblätter Linz. 1966/3, 70-73. - *Debuyst, Frédéric*: Die Bedeutung religiöser Orte Chr. Kunstb. 1968/1. 17-18. - *Debuyst*, Kritische Gedanken zum Kirchenbau der Gegenwart, Das Münster, München, 1967/3. 185-190. - *Diekmann, Godfrey* Liturgischer Kirchenbau: Concilium, Einsiedeln-Mainz, 1965/2 10-114. - *Dümmerling Ödön*: A katolikus Egyház liturgikus reformjainak műszaki vonatkozású problémái. Budapest 1966. - *Filtbaut Theodor*: Kirchenbau und Liturgiereform. Mainz, 1956. - *Instructio ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinanda*. Roma 1964. szept. 26. - *Kablefeld, Heinrich*: Wortgottesdienst und Kirchenbau; Chr. Kunstb. 1964/3. 86-88. - *Klostermann, Ferdinand*: Kirche als Gemeinschaft. Chr. Kunstb. 1964/3. 83-85. - *Lengeling, Emil Joseph*: Der Ort der Taufspendung im Kirchenraum Chr. Kunstb. 1967/1. 1-4. - Die Bedeutung des Tabernakels im katholischen Kirchenraum, Lipcse 1967. - *Lercaro* bíboros 1965. jún. 30-án kelt levele a püspöki bizottságok elnökeihez. Notitiae 1965/3. - *Lőrincz Imre*: A megújuló liturgia temploma, Vigilia, Budapest 1967/2, 81-88. - *Martimort, Aimé-Georges*: Handbuch der Liturgiewissenschaft. Lipcse, 1965. 1967. - *Merkle, Hans Werner*: Gedanken zum Kirchenbau: Chr. Kunstb. 1966/1, 15. - *Muck, Herbert*: Der Funktionsbereich für den Wortgottesdienst Chr. Kunstb. 1964/3. 91-96. - Die Gestaltung des Kirchenraumes nach der Liturgiereform, Münster, 1966. - Erneuerte Liturgie in alten Kirchen: Chr. Kunstb. 1966/3, 55-59. - Liturgie und Kirchenraum, in: Bibel und Liturgie 1965/6, 413-431. - Klosterneuburg. Ort und Form des Tabernakels: Chr. Kunstb. 1964/3, 97-102. - Sakralbau heute. Aschaffenburg, 1961. - *Notitiae*. A Liturgikus Konstitutio végrehajtásának irányítására alakult tanács havi lapja. Róma, 1965-től. - *Radó Polikárp*: Enchiridion Liturgicum, Róma-Freiburg-Barcelona, 2. kiad. 1966. - Ua. Oltár, tabernákulum, keresztlő, Katolikus Szó, 1967. 8-9 sz. - *Rombold, Günther*: Raumqualitäten: Chr. Kunstb. 1964/3, 89-90. - Theologische Prinzipien des Kirchenbaues: Chr. Kunstb. 1966/3, 50-54. - Zum Problem des Sakralen und des Profanen: Chr. Kunstb. 1968/1, 1-5. - *Rosner, Max*: Konzil und Kirchenbau: Der Baumeister, München, 1966/1.

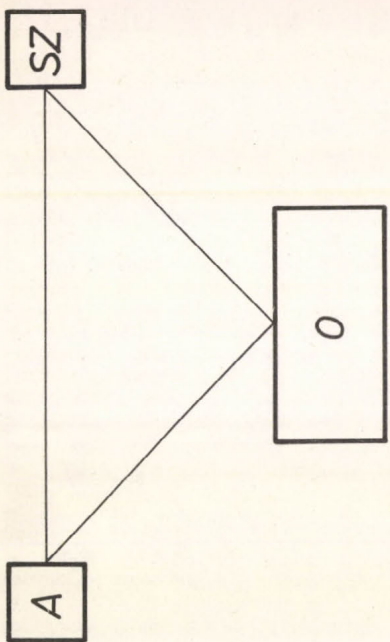
LŐRINCZ IMRE



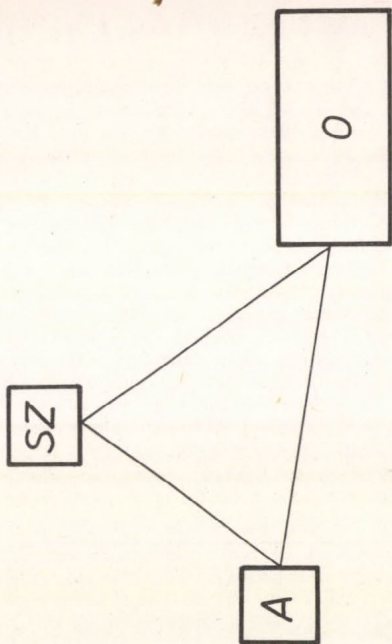
1. ábra



2. ábra



3. ábra



4. ábra

A HUMANAE VITAE ENCIKLIKA ÉRTÉKEI ÉS PROBLÉMÁI

Az 1968. július 25-én megjelent enciklika ékes bizonyítéka annak, hogy a kereszténység és az Egyház a kinyilatkoztatás ellenére mennyire bele van ágyazva a történelembe és konkrét esetben az igazság megtalálása mennyire függ az általános emberi fejlődéstől. Pápai megnyilatkozás *rikkán váltott ki olyan széles körű visszhangot*, mint ez az enciklika. A téma közérdekű, hiszen a születésszabályozás nemcsak erkölcsi vagy népesedési kérdés, hanem gazdasági, lélektani, jogi és szociológiai. A fogamzásgátló szerek gyártása és propagálása sokak számára üzlet, a kormányok félnek a túlnépesedéstől, a nemzeti egyensúly felborulásától, a népek elszegényedésétől. Jellemző pl. hogy az Egyesült Államok kormánya legutóbb a gazdasági fejlesztési segély folyósítását feltételhez kötötte: az elmaradott országok egyidejűleg vezessék be a születések korlátozását.

Valójában az enciklika *címe nem teljes* és a napi sajtó még jobban leegyszerűsítette a témát. Nemcsak a születésszabályozásról van szó, bár a keresztény közvélemény is főleg ezt ragadta ki belőle. Az igazi téma nem a fogamzásgátló módszerek, nem is a nemiség vagy az erkölcs, hanem *az élet iránti tisztelet és felelősség*. Ez a szempont készíti a pápát arra, hogy az egész problémakört érintse, ami kapcsolatos a házassági szerelemmel és az élet továbbadásával. Kénytelen vitáznia a zabolátlan *nemiség hirdetőivel*, akiknél megvan a veszély, hogy felforgatják az erkölcsi rendet s az emberi célt összetévesztik az önzéssel. A *tudomány* képviselőit figyelmezteti arra, hogy gondoldjanak a nők egészségére és a jövő nemzedékeképségére is. A *politikusok* és *nemzetgazdászok* pedig lássák meg, hogy az élet legintimebb szférájába nyulnak bele. Az egyes tudományágak szempontjaival szemben a pápa arra az álláspontra helyezkedik, hogy ezt a kérdést az emberi élet teljességében kell szemlélni, mert csak onnan kaphatunk megfelelő eligazítást.

ELŐMÉNYEK ÉS AZ EGYHÁZ ILLETÉKESÉGE. A *Casti Connubii* enciklika (1930) még általánosságban elítélt mindenféle praxist, amely a születés korlátozására irányul. Abból a hagyományos teológiai nézetből indult ki, hogy a házasság elsődleges célja a gyermek. *XII. Pius* 1911-ben nyilatkozott az *Ogino-Knaus* módszer megengedtségéről ott, ahol azt kellő ok javallja, s egyben kifejezte reményét, hogy ezt a módszert a tudomány még tökéletesíti. 1958-ban ugyancsak ő megengedettnek mondta bizonyos tabletták használatát gyógyítás céljából akkor is, ha azok mellékesen gátolják a fogamzás lehetőségét. A zsinat idején *XXIII. János* pápa életre hívott egy bizottságot, amely az egész kérdés-komplexumot tanulmányozni

kezdte. *A zsinat maga is érintette a témát* az Egyház és a modern világ kapcsolatáról kiadott konstitúcióban. Elvileg helyeselte a születésszabályozást, de természetesen a keresztény erkölcs normáinak figyelembevételével. *VI. Pál* pápa 1966-ban kibővítette a szakbizottságot s az a következő évben meg is tette *javaslatát*. A nemhivatalosan nyilvánosságra hozott szövegből tudjuk, hogy a többség *a házassági szerelem valóban önálló értéknek* tekintette s nem látott különbséget a steril időszakok megválasztása és a technikai módszerek alkalmazása között. A kisebbség viszont elítélt minden mesterséges eszközt.

Az enciklika csak annyit mond a bizottság munkájáról, hogy lehetővé tette a pápa számára a dolognak több oldalról való mérlegelését. *De munkáját nem tekintette véglegesnek*, főleg azért, mert egyes megállapításai ellenkeztek a tanítóhivatal hagyományos útmutatásaival (6 §).

Közben *protestáns teológusok* is nyilatkoztak a kérdésben és erkölcsileg nem láttak különbséget az úgynevezett természetes és mesterséges védekezés között. Az *Anglikán egyház* Lambeth-konferenciáján (1958) szerint a szülők lelkiismeretük alapján szuverén joggal határozzák meg gyermekeik számát. Kimondott bűnek csak a gyermek, illetve magzat megölését tartják.

Az enciklika a születésszabályozás kérdését beleállítja a mai idők problémakörébe. A föld népességének szaporodása azt a látszatot kelti, hogy az élet lehetőségeinek biztosítása veszélyben forog. A táplálék és energia előállítása nem tart lépést a szaporodással. Az egyes családokban megváltoztak a munka feltételei és a lakáviszonyok. A gyermekek nevelése, iskoláztatása rendkívüli terhet ró a szülőkre. Nagyobb számú gyermek elfogadása lehetetlennek látszik. Megváltozott a nő helyzete is a társadalomban, újszerű lett a házassági szerelem értékelése, másként látják a házassági aktus és a szerelem összefüggését is. Szellemi téren az általános átértékelés magával hozta a *természeti törvénynek* és a *házasság értelmének* felülvizsgálását. Az ember az egész természetben uralkodni akar, s rájött arra, hogy a termékenységet is lehet befolyásolni. Hatalmát ki akarja terjeszteni testére, fizikai erőire, a neki élet adottságaira, az élet átadásának módjára. Felteszi a kérdést, nem kell-e jobban bízni értelmében és akaratában, mint szervezetének biológiai ritmusában?

Az Egyház tanítóhivatala tehát *nem térhet ki a felelet elől*. A mai helyzet azt követeli tőle, hogy újra és mélyebben átgondolja a házasságról szóló erkölcsi alapelveket. Meggyőződése mindig az volt, hogy tanítása a *természeti törvényt értelmézi a kinyilatkoztatás* világánál. Ezen az alapon tulajdonítja magának az illetékességet, hogy joga van tekintélyi ta-

nitást adni a születésszabályozás erkölcsi vonatkozásairól.

A KERESZTÉNY TANÍTÁS ALAPELVEI.
A születésszabályozás kimondottan emberi probléma, tehát az *ember egész* természetes és természetfölötti *bivatásával* kell kapcsolatba hozni. Nem elégséges a demográfiai, pszichológiai vagy szociológiai szemlélet. Az ember a földi élet hordozója és az örök élet várományosa, ezért az *erkölcsi rend* áthatja minden tevékenységét.

Amikor a *családtervezés* jogosságáról van szó, mindenütt két dologra hivatkoznak: a *házassági szerelemre* és a *szülői felelősségre*. Akik megengedtetnek tartanak mindenféle előzetes védekezést, azzal érvelnek, hogy a házasság nemcsak a gyermekért van, hanem a házastársi szerelemért is. Továbbá a szülői felelőség is azt kívánja, hogy ne vállaljanak több gyermeket, mint amennyinek emberhez méltó életet tudnak biztosítani.

A pápa azonban ezt a két fogalmat *pontosabban körülírja*. Ami a *házastársi szerelem* illeti, értelmét és méltóságát végső forrásában kell megtalálni, a teremtő Istenben. A házasság nem biológiai erők fejlődésének következménye, hanem a bölcs Isten rendelése. Ezen keresztül akarta az emberre vonatkozó tervét megvalósítani. A házastársak kölcsönös, személyes és kizárólagos önatadásban törekszenek arra, hogy személyes életközösségben és tökéletesedésben együtt működjenek a Teremtővel az új élet nemzésében és nevelésében. A keresztények házassága ezen felül még szentség, tehát a kegyelem forrása is.

A házastársi szerelemnek megvannak a jellemző vonásai. Elsősorban *emberi közösség*, tehát testi és lelki kapcsolat. Nemcsak az ösztön nyilvánul meg benne, hanem *személyek fordulnak egymás felé*. Ez teszi közösségüket *teljessé*: létrejön a sajátos személyes barátság, mindent megosztanak, kizárják az önzést és önmaguk átadásával egymást gazdagítják. A szerelem *büszkes, kizárólagos és termékeny*. A házasság és a felek szerelme természete szerint a gyermek nemzésére irányul. A gyermek a házasság legkiválóbb gyümölcse, a szülők végső fokon benne találják meg életük értelmét. Nem vitás, hogy a hagyományos teológia a házassági szerelmet inkább csak eszköznek tekintette a gyermek nemzéséhez. Ma az önértéke sokkal inkább nyilvánvaló, de mint a pápa később kifejti, nem választható el az élet faszasztásának lehetőségétől.

A *felelősségteljes szülői bivatás* ott kezdődik, hogy az ember megismeri és megtanulja tisztelni a biológiai funkciót és vállalja annak az értelem és akarat uralma alatti felhasználását a házasságban. A felelőség kiterjed arra is, hogy figyelembe vegyék a fizikai, gazdasági, lélektani és szociális körülményeket s úgy határozzák meg gyermekeik számát. De mindig ismerjük el az erkölcsi rendet viselkedésükben. Kötelességeik vannak Isten iránt, maguk iránt

és a társadalom iránt. Nem járhatnak el kényük-kedvük szerint, Isten elgondolását kell követniük, amit kifejezett a házasság természetében, aktusainak struktúrájában és az Egyház állandó tanításában.

A születésszabályozás *módjára* vonatkozólag ezek az enciklika *döntő megállapításai*: Az Egyház a természeti törvényre hivatkozva tanítja, hogy minden házassági aktusnak *nyitva kell lennie* az élet továbbadása előtt. Az aktus két szempontját, az egysülést és a nemzés lehetőségét nem szabad egymástól elválasztani. Az olyan házassági aktus, amely nincs tekintettel ezekre a feltételekre és erre a következményre, nem is igazi szerelmi aktus és ellene mond a házastársak közötti erkölcsi rendnek. Az ellentétes magatartás lerombolja a szerelmi aktus természetét, jelentését, ellene mond a természetes rendnek, a férfi és nő legintimébb kapcsolatának, s ezért ellene mond Isten akaratának is. A pápa a végső megalapozást ebben látja: „Az élet forrásainak nem vagyunk urai, hanem csak Isten teremtő akaratának végrehajtói” (13 §). A nemzőképesség természete szerint az élet továbbadására irányul.

Részletekbe menően az enciklika elítéli a *terhesség megszakítását*, még orvosi terápia céljából is, az időleges vagy állandó *sterilizálást*, férfinál és nőnél egyaránt, továbbá házassági aktust megelőző, kísérő vagy követő *minden olyan beavatkozást*, aminek célja vagy hatása a nemzés megakadályozása. Az eljárás nem menthető azzal, hogy a kisebbik rosszat választják a nagyobb helyett. A rosszat nem szabad eszközként alkalmazni a jó cél érdekében. Ezzel szemben az Egyház nem ellenzi az olyan gyógyítási módokat, amelyeknek *méltó következménye* az esetleges sterilizálás. – Ugyancsak megengedtetnek tartja a *terméketlen napok kiválasztását*, mert ez a mód egyezik azzal az eljárással, ahogyan az ember a természet erőt megfigyeli és felhasználja. A *fizikai eszközök* alkalmazása azért sem javasolható, hogy általuk biztosítsák a család harmóniáját, békéjét és a meglévő gyermekek nevelését. A megfelelő napok kiválasztása és a fizikai eszközök alkalmazása között az enciklika lényeges különbséget lát.

A pápa számol azzal, hogy tanítása ellentmondással vagy meg nem értéssel találkozik. Ezért kijelenti, hogy az Egyház nem teremt az erkölccsant, hanem a kinyilatkoztatásból kapja. Amikor a mesterséges beavatkozást elítéli, a házasság méltóságát védi s elejét akarja venni az erkölcsiség süllyedésének. A testünkre vonatkozó jogainknak határai vannak. Ahol ezt nem veszik figyelembe, ott kialakul az önzés és megfogyatkozik a nőnek, mint élettársnak a tisztelete.

Az enciklika tanító részéből kiténik, hogy a pápa eligazítást akar adni egy súlyos erkölcsi kérdésben, s mint legfőbb tanító, igényt tart arra, hogy szavait hittel és engedelmességgel fogadják. *Nem szándékozik* azonban

„*ex cathedra*” nyilatkozni, s ez az oka annak, hogy az Egyházon belül is sokan feltételezik a tanítás további fejlődését, tisztulását. Az emberi magatartásnak, viselkedésnek sok összetevője van: ide nem elég az elméleti döntés, hanem biztosítani kell a megértést, a jóakaratot és meg kell teremteni a törvény megtartásának feltételeit. Ezzel foglalkozik az enciklika harmadik része.

LELKIPÁSZTORI ELŐÍRÁSOK. Az egyházi törvényhozásnak nem lehet az a feladata, hogy kellő alap nélkül terheket rójon a hívekre, hiszen a Szentírás meghirdette Isten gyermekeinek szabadságát. A pápa a jelen esetben is megalapozta tanítását azzal, hogy az egyházi tanítóhivatal mindig így értelmezte a házasságot szabályozó természeti törvényt. A követelményeket azonban atyailag hangoztatja. Együtt érez azokkal, akik az élet terhét hordozzák és buzdítani akarja őket. Az erkölcsi törvény csak Isten kegyelmének segítségével valósítható meg. Használják fel tehát a kegyelem forrásait, s egyidejűleg gyakorolják azt az önuralmat, aszkézist, fegyelmezettséget, ami biztosítja a lélek vezetészerepét az ösztön felett. Ugyanakkor mindenkinek kötelessége, hogy a közelében hozzájáruljon az erkölcsiség és tisztaság klímájának megteremtéséhez, hiszen az érzelmeik állandó izgatása a családi életet is kedvezőtlenül befolyásolja. A pápa külön szól a kormányokhoz, hogy ne engedjék elveszni népük erkölcsiségét, emeljék a jólétet, a lakásvizonyokat, hogy a gyermekek vállalása ne jelentsen crón felüli megterhelést a házastársak számára.

Mindenekelőtt ismeretes, hogy az Ogino-Knaus-féle módszer megbízhatatlan. Azért az enciklika kitér a tudósok és orvosok munkájára is. A házastársaknak, a családnak és a lelkiismeretnek békéjét szolgálják azzal, ha hozzájárulnak a helyes és kielégítő módszerek megtalálásához. Már a zsinat megállapította, hogy nem lehet ellentmondás az isteni törvények között, amelyek szabályozzák az élet továbbadását és táplálják a házassági szerelmet (Egyház és a modern világ 51). Ha előbb szó volt arról, hogy a fizikai szerek alkalmazása a házassági szerelem igazi lényegét is eltorzítja, akkor kell lenni olyan megoldásnak, ami megteremti az összhangot az erkölcsi rend és a házassági szerelem között. Viszont éppen ebből adódik az enciklika egyik súlyosnak látszó problémája: a mai hívők sokkal nehezebb helyzetben van, mint lesznek azok, akik számára az orvostudomány már megtalálta a kiutat. Ez a sorok között lebegő nehéz kérdés részben megoldást nyer az enciklika hangjában. Összehasonlítva a Casti Connubii-vel, megállapíthatjuk, hogy ez inkább *lelkipásztori irat, mint felülről jövő döntés*.

A papságot természetesen elsősorban az érdekli, hogyan kell az ügyet kezelni a lelki vezetésben és a bűnbánat szentségével kapcsolatban. A Casti Connubii után kialakult egy

módszer, amely visszaeső bűnösöket látott a fogamzást megakadályozó házastársakban és hajlandó volt a feloldozást is megtagadni. Igaz, hogy az utóbbi években enyhült ez a praxis, de sokan attól félnek, hogy az új enciklika visszahozza a régi szigorú. A Humanae Vitae enciklika azonban nem beszél visszaeső bűnösökről. Megkívánja ugyan, hogy a papok ne gyengítsék a pápai tanítás kijelentéseit, de látjuk, hogy az egész kérdést sokkal átfogóbban, valóban az egész ember szempontjából tárgyalja, mint azelőtt a Casti Connubii. A papok buzdítsák és erősítik az embereket s amellet utánozzák az irtalmas Krisztust, aki nem elítélni akarta a világot, hanem megmenteni. Az enciklika tanításának *bamis beállítása* volna az a félig szigorú, félig megértő eljárás, hogy a fogamzásgátlás ugyan bűn, de aki nem tehet mást, az csak jöjjön nyugodtan győnni. A keresztény erkölcsben az Isten akarata szerinti életet keresi, nem a lelki foltozást. Különben nagyon találóan állapítja meg *König bíboros* az enciklikával kapcsolatban, hogy „az egyéni bűn kérdését az erkölcsi norma felállítása önmagában nem oldja meg. Ott sok más tényezőt is figyelembe kell venni” (Wiener Kirchenzeitung, 1968. aug. 11.).

A hívők és a papok több megértést tanúsítanak az enciklika iránt, ha világosabban látják, hogy *mi az igazi témája*. Itt utalok a francia moralteológusnak, a jezsuita *G. Marteleit*-nek tanulmányára, amelyet előszóként írt az enciklika francia nyelvű fordításához. Az igazi téma a *jog kérdése*, nem a ténykérdés: egyáltalán erkölcsös lehet-e a gátlószerek használata? A felelet az, hogy a házassági szerelem egybe van kapcsolva az élet nemzésével, tehát attól nem szabad elválasztani. Az enciklika nem vonja kétségbe a szülők jogát a gyermekáldás szabályozására, hanem csak a módot tárgyalja. A házassági szerelemnek mindig figyelembe kell venni azt a kapcsolatot, amely belülről az élet fakasztásához fűzi. A tilalom tehát nem más, mint abszolút tisztelet az élet előtt. A házasságból fakadó élet követeli, hogy ne legyen magzatölés, hogy ne semmisítsék meg az élet keletkezésének lehetőségét sem. Aki csak a tilalmat látja, nem veszi észre a felhívást és a buzdítást arra a szemléletre, amely az életet védi és tiszteli. Az erkölcsi cél az, hogy eljussunk a szerelem teljességéig és az élet teljességének megértésére. Az enciklikából kiérezhető az aggodás, hogy milyen lesz az a világ, amely túlteljesíti magát ezeknek az értékeknek a megbecsülésén. Népek jövője áldozatul eshet az önző ösztönnek vagy a hatalmi szónak, amely önkényesen előírja a gátló szerek alkalmazását.

Az enciklika tehát elítéli a mesterséges módszerek alkalmazását vagy még helyesebben ezeknek a módszereknek az *igazolását*, amennyiben abban akarnák látni az élet autentikus útját. Pedig az ilyen igazolás valójában a házassági szerelem lerombolása. Természetesen az enciklika elítéli azoknak a tárgyi maga-

tartását, akik ezekkel a módszerekkel élnek, ezért viselkedésüket erkölcsileg nem lehet helyeselni. De ez a kifogás nem azonos a személyek elítélésével. Sőt az erkölcsiség szempontjából, vagyis az emberi teljesség megközelítése szempontjából ez az intés inkább a szolgálat és szeretet szava hozzájuk. Megmutatja nekik azt a kifogástalan utat, amely tökéletesebbé teszi őket emberségükben és szerelmükben. A tilalom tehát nem azért hangzott el, hogy elviselhetetlen terhet rakjon az emberek vállára. Inkább úgy kell azt venni, mint „prófétai szót” a házasságról és szerelemről, amit gyakran félreismernek és veszélyeztetnek. Az emberekről csak Isten ítél, lelkiismeretük szerint, s mint előbb említettük, a bűn kérdésébe a személyes tényezők is beletársanak. Itt egy magatartás elítéléséről van szó, amely nem egyezik a házasság és a szerelem belső rendjével. A pápa nem azért szólt, hogy éppen a legjobban hívőkben elkeseredést váltson ki, hanem az egész világ előtt ki akarja nyilvánítani ez élet előtti felelősséget és a házassági szerelem tisztaságát. Hozzá kell venni még, hogy ezt a felhívást a jelen körülmények között az egyház saját hitelének veszélyeztetésével intézte az emberiséghez, hiszen sokan hajlandók egy újabb Galilei-esetről beszélni.

Konkrét helyzetben tehát a hívő köteles saját lelkiismeretében tisztázni állásfoglalását. A hagyományos teológiában megszoktuk, hogy az erkölcsi törvényt kauzisztikusan alkalmazzuk, ami azt jelentette, hogy több helyet kapott benne a törvény, mint az egyén személyes körülményei. Jelen esetben ismét csak *König biberos* szavait idézhetem: „Az enciklikában nem a pirula-kérdésről van szó, hanem az erkölcsileg nem kifogásolható születésszabályozásról. Csak az alapelvekről beszél, s kerüli az egyes esetek tárgyalását. Fontos dolog az enciklikában az utalás a további orvosi kutatásra” (uo.). Különben az egész katolikus sajtó-

ban meg lehetett figyelni, hogy a zsinat óta az Egyházban valóban megindult a *belső dialógus*. A pápai enciklikát kötelező engedelmisséggel fogadták, de őszintén feltárták a nehézségeket is. A neves moráleteológus, *Bernhard Häring* pl. kiemeli, hogy ebben a fontos kérdésben szükség lett volna a *püspöki kolegialitás* érvényesítésére (Informations Cath. 1968 aug. Suppl. 14). Sok ország püspöki kara külön tanácskozáiban vitatta meg az enciklikát és külön deklaráció kíséretében juttatta el a hívekhez. Maga VI. Pál pápa is több ízben hivatkozott az enciklikával kapcsolatos ellenvetésekre. Egy héttel a megjelenés után egyik zárandokcsoport előtt pl. ezt mondta: „Nem olyan szabály ez, amely figyelmen kívül hagyja korunk szociológiai és népességi feltételeit. Nincs ellentétben – mint egyesek feltételezik – sem a születés ésszerű korlátozásával, sem a tudományos kutatással, sem az orvosi terápiával, sem a valóban felelős szülői hivatással, sem a család békéjével és harmóniájával. Ez egy ma érvényes, kötelező és szigorú erkölcsi szabály, amely tiltja az olyan eszközök használatát, amelyek szándékosan gátolják a fogamzást és így kikezdi a szerelem tisztaságát és a házasság célját” (Informations Cath. uo. 15).

Az egyes emberre vonatkozó konkrét választ legvilágosabban az előbb említett jezsuita moráleteológus, *Martelet* adta meg a nagyközönségnek szánt rádió-interjúban: „A jog és a törvény oldaláról tekintve a fogamzásgátló szerek alkalmazása nincs megengedve. A gyakorlatban azonban azt is kell nézni, hogy az egyéni lelkiismeret a törvény határain belül hogyan veheti magára ezt a kötelezettséget saját körülményei között” (Information Cath. uo. 14). A rendelkezést tehát lelkiismeretben komolyan kell venni, de mindig a konkrét körülmények között értelmezni.

—L—C

KARL RAHNER ELŐADÁSA

(Az Egyház magatartása a szekularizáció és az ateizmus iránt)

Karl Rahner, jezsuita, a münsteri teológiai fakultás dogmatika-tanára 1904-ben született. Fő művei: *Schriften zur Theologie*, 8 kötet, *Sendung und Gnade, Vom Segen und Not des Gebetes*. Másokkal együtt szerkesztette a *Lexikon für Theologie und Kirche*, a *Kleines theologisches Lexikon*, a *Questiones disputatae* és a *Sacramentum mundi* sorozatot. Állandó munkatársa a Concilium-nak és több más folyóiratnak.

Teológiai munkásságát elsősorban az jellemzi, hogy a mai ember minden problémájának

keresi a teológiai vetületét és megoldását. Hiszen a teológia a hit tudománya, az ember pedig egész alkatával, testi-lelki egységben, határozott kulturális miljöben áll benne hitében. Rahner egyik úttörője volt annak az irányzatnak, amely a dogmatika problémáit a hagyományosság megtartásával modernizálni és kiszélesíteni törekszik, s amit a zsinaton az Egyház is magáévá tett. Ma nem elég a hagyományos teológiai irodalom ismerete és eredményeinek közlése, hanem azt kell nézni, hogy *milyen kérdéseket vet fel* a mai

filozófia és a mai élet. Ez a körülmény készítette Rahner arra, hogy a hitnek és a hitközösségeknek a problémájával foglalkozzék.

Budapesti előadásában (1968. szept. 19.) először a szekularizáció és az ateizmus fogalmát fejtegeti. A *világ szekularizálódása* elsősorban jelenti azoknak a vallási formáknak a levetkőzését, amelyeket az Egyház a régebbi korokból magával hozott. Ez önmagában még nem a vallásos *szellem* szekularizálása. Azonban ma kétségkívül ez az utóbbi is megtalálható a világban. Értjük alatta azt a magatartást, amely az Istenre való hivatkozás nélkül gondolja el az egyéni és közösségi élet felépítését. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy az egyes emberekben a hittől való elfordulásnak nemcsak ilyen kultúrtörténeti oka van, hanem akárhány más személyes indítók is közrejátszik; legtöbbször az élet tragédiáiból fakadó pesszimizmus.

Az Egyház azt a feladatot kapta, hogy az Istenbe vetett hitet hirdesse a világban. Ezt eredményesen csak akkor teheti, ha ismeri és helyesen értékeli az embert mindenféle antropológiai vonatkozásban. A konkrét emberi természetet figyelembe véve megkérdendzhetjük, hogy egyáltalán megvalósulhat-e az élet teljes szekularizálása? Mint történelmi helyzet, ilyen még sehol teljesen nem alakult ki, s ha szellem alapvető tendenciájára, továbbá ha Istennek, mint a lét teljességének és abszolút igazságnak a mindent betöltő szerepére gondolunk, akkor a teljes szekularizációt elvileg sem tarthatjuk lehetségesnek. Természetesen ezzel nem akarjuk a régi apologetikai felfogást egyszerűen ismétlni, hogy Isten nélkül nem lehet stabil emberi életet berendezni, hiszen a tapasztalat igazolja, hogy amit a régi időkben az egyéni és társadalmi életben az istenhittel stabilizáltak, azt ma kifejezett teizmus nélkül is elérjük. Természetes humanizmusra hivatkozva alakítják ki a jogrendet és az emberi értékek megbecsülését. Számunkra azonban éppen az a kérdés, hogy ebben a „természetes humanizmusban” nincs-e már benne burkoltan az Isten elismerése, s emiatt nem tartjuk lehetségesnek a teljes szekularizációt?

A keresztény felfogás az, hogy az élő Isten létéről és üdvözítő akaratáról szóló tanítás mindenkinek szól. Sem spontán, sem elvileg nem vonhatjuk meg a határt, ahol az Istenről szóló tanúságtételnek meg kellene állnia. Azonban számolni kell azzal is, hogy ez a tanúságtétel az emberiség nagy részében gyakorlatilag nem lesz hatékony. A keresztény igehirdetés tisztában is volt vele mindig, hogy nem fog minden embert és minden közösséget kifejezetten kereszténnyé tenni. Az ilyen embereknek mint „*anonym keresztényeknek*” az üdvösségét mégsem tartotta lehetetlennek. Valami hasonlót tételezhetünk fel a teizmus kérdésében is: gyakorlatilag fennállhat egy széles körű, kifejezett ateizmus, ami azonban a

konkrét emberben együtt létezhet egy burkolt, anonyim teizmussal. Ebből viszont az következik, hogy az Istenről szóló igehirdetésnek, minden alapvető és kötelező egyetemessége mellett, számolnia kell a kifejezett ateizmus és a burkolt teizmus együttes előfordulásával s azt az igehirdetés módszerében és formájában figyelembe kell venni. Amikor a zsinat az ateizmus fajtáit emlegette, feltételezte, hogy az isteneszme elutasítása sok esetben egyáltalán nem a világfeletti Isten kétségbevonása, hanem csak egy olyan eszmének az elutasítása, amit az illető ember maga összetéveszt az istenséggel. A téves isteneszme előtt úgy érezheti magát, hogy bálványimádóvá válna, ha elismerne azt az élet abszolút urának. Ugyanakkor viszont emberi magatartásában elismerheti az abszolút értékeket.

Ezek előrebocsátásával nem idegenkedhetünk attól a feltételezéstől, hogy a kifejezett teizmust valamilyen *elit* módjára lehet, sőt talán kell értelmezni. Az elitet nem társadalmi vagy kulturális szempontból fogjuk fel, hanem üdvőtörténeti vagy üdvrendi szempontból. Vagyis a teizmus nem úgy jelentkezik, mint elméletileg vagy társadalmilag magától értetődő jelenség, aminek már a primitív emberiségben is ott kellene lennie, hanem úgy, mint magasrendű adomány, s csak azoknál van meg, akik létük végső értelmességéig előrehatoltak. Tudatában vagyunk az I. Vatikáni Zsinat határozatának, amely szerint az emberi értelem képes az egy Istent megismerni. De ez csak elméleti megállapítás az emberi értelem erejéről. Arról azonban nem mond semmit, hogy az egyes ember a saját körülményei között hogyan használja értelmét. Tehát a teizmust tekinthetjük úgy is, hogy az a nagy tömeg számára *nem minden további nélkül* elfogadható valóság, anélkül azonban, hogy valakit alapvetően és eleve ki lehetne zárni belőle. Ha a pluralista társadalomban a kifejezett teizmust ilyen módon értelmezzük, a jövőben is kétségkívül megtartja vonzóerejét.

Az elgondolás módot ad arra, hogy a szellemi szekularizációból folyó ateizmust az üdvrend szempontjából is megértsük. Sok keresztény ember úgy érzi, hogy a kifejezett teizmus magától értetődő valami, amit mindenki átláthat és magáévá tehet. Viszont ugyanakkor látnia kell, hogy számosan más véleményen vannak, pedig nem mondhatók sem értelmileg korlátozottak, sem rosszakaratúaknak. Az üdvösség lehetősége fennállhat ezek számára is, amennyiben lelkiismerüket követik és az igazságra törekszenek, jóllehet nem jutnak el az egy Isten kifejezett megvallásáig.

A keresztény igehirdetés a hit oldaláról közelítette meg a felfoghatatlan Isten misztériumát s *értelmileg* igyekezett azt a hívők előtt megvilágítani. Általában ugyanilyen értelmi okoskodással közeledtek a nem hívők felé is. Pedig a kimondhatatlan titok, akit Istennek

nevezünk, az egész emberi létet érinti, nemcsak az értelmi okoskodást. Az igehirdetésnek és a teológiának tanulni kell azokból a nehézségekből, amelyeket a nem hívők a teizmus ellen felhozhatnak akkor megérti, hogy az istenhit-

hez az egész embert érintő felhívás és bevezetés szükséges. Az igazi teizmus annál van meg, aki ki tudja mondani: *Adoro Te devote, la-tens Deitas*. Ezzel a magatartással tesz kifelé is tanúságot Isten léte mellett.

KECSKÉS PÁL PROFESSZOR KÖSZÖNTÉSE

(A Hittud. Akad. évnnyitó kari ülésén 1968. szeptember 23-án elmondta dr. Zemlén György) Ez idei évnnyitó ülésünknek különleges színt és melegséget kölcsönöz az a tény, hogy ma köszönhetjük dr. Kecskés Pál egyetemi nyilvános rendes tanár kollégánkat 40 éves tanári jubileuma alkalmából és egyben búcsút mondunk neki nyugalomba vonulásakor. Öröm, de egyben szomorúság napja is ez az ünnep. Az öröme, mert jólesik megemlékezni arról, aki negyven éven át árasztotta kollégáira és hallgatóira a tudás, a bölcsesség és szeretet sugárait, de a szomorúságé is, mert hiszen Kecskés professzor a jól végzett munka tudatában nyugalomba vonul és nem vesz részt többet a Kar életében.

Nem célok az, hogy akár Kecskés professzor életrajzát, akár tudományos munkálkodását részletesen ismertessem. Az életrajz nagyon egyszerű: hosszú tanulmányok után, melyeknek gyümölcse a bécsi teológiai és a svájci friburgi filozófiai doktorátus, majd rövid egyházmegyei szolgálat után 1928-ban kiváló képességei és munkásságának érdemül fellép a Pázmány Péter Tudományegyetem II. számú bölcséleti katedrájára. Bármilyen mozgalmal volt körülrötte ez a negyven estendő – másodikk világháború, a Hittudományi Akadémia megalakulása, országunk szocialista átalakulása –, Kecskés professzor mindig ugyanaz marad, hűséges, szerény munkás szolgája annak a hivatásnak, amelyet az egyetemi katedra jelent.

Ebben a keretben bontakozik ki Kecskés professzor munkássága, amelynek csak egy-két jelentősebb mozzanatát szeretném kiemelni. Nehéz volna eldönteni, hogy egyéniségében a tudós, vagy az oktató tanár jellemvonásai uralkodnak-e: hiszen élete a szünet nélküli kutatás, – ő maga árulta el egyszer, hogy fiatalabb éveiben napi 10–12 órát dolgozott és csak az utolsó években redukálta nyolc órára a munkaidőt. Munkájának írásban rögzített emlékkövei a sorozatosan megjelenő könyvek és tanulmányok, de legfőbb tere a katedra, az egyetemi tanterem, ahol napról napra lelkesedéssel és lelkiismeretes pontossággal árasztja gazdag tudását a hallgatókra.

Tudományos munkássága több nagy körben mozog. Legelső művei az *etika* körébe tartoznak. Ezek közül kiemelkedik a Szent István

könyvek sorozatában megjelent „Házasság etikája” (1928). De egész életének etikai munkálkodására a koronát „Az erkölcsi élet alapjai” c. műve teszi fel, amelynek második kiadása 1967-ben jelent meg. A keresztény ki nyilatkoztatás felé orientálódó nemes humanista lélek tesz ebben a műben vallomást az igazi emberi értékekről. Mintha saját portréját rajzolná meg, amikor az erkölcsi élet középpontjába a jóság, becsület és tisztesség hármast értékét helyezi. A keresztény hagyomány alapján állva beáll ennek a hagyománynak a neotomizmussal megújuló sodrásába, mégis mindig nyitva áll újabb áramlatok felé, amelyeket ha sokszor nem is fogadhat el, mégis megtermékenyítőleg hatnak keresztény, humanista és nem utolsósorban ökumenikus gondolkodására. A mai idők kavargó teológiai gondolkodásában is biztos eligazítást nyújt Kecskés professzor pontos fogalmazása, világos okfejtése, az örök értékek töretlen tisztelete, az új problémák és megoldások értékelése. A modern problémák felé megnyitult mutakozik meg kisebb tanulmányaiban, amelyek jelentős részben a Vigiliában jelentek meg, amilyenek a humanizmusról, az egzisztencializmusról, Teilhard de Chardin világszemléletéről írt dolgozatai.

Az etika tudós professzora tárgyának természeténél fogva fordul az *ember és az emberi társadalom* felé. Ennek az útnak útjelzői kisebb lélektani dolgozatai, egyetemi előadásai. Megragadja érdeklődését az emberi társadalom problematikája és így alkot magyar nyelven valóban úttörő jellegű műveket a XIII. Leo pápa és XI. Pius enciklikái nyomán meginduló keresztény szociológia terén. Idevágó kutatásait foglalja össze a „Keresztény társadalomelmélet alapelvei” c. 1938-ban, majd „Keresztény társadalomszemlélet irányelvei” címen 1944-ben.

Szinte hihetetlen munkabírásról és szorgalomról tesz tanúságot, hogy ilyen nagyméretű irodalmi tevékenység mellett megírja a „Bölcsélet története főbb vonásokban” c. művét, amely 1943-ban megéri második kiadását. Biztos kézzel, eredeti forrásokra támaszkodva vezet végig bölcsélet történetének útján, szinte aprólékos pontossággal foglalja össze a filozófusok gondolatait, kritikájában pedig megtaláljuk a problémák történet-kifejtése nyomán a keresztény bölcsélet klasszikus összefoglalá-

sát. Ez a történeti érzék mutatkozik meg a nagy sikerű „Szent Ágoston brevárium” és a „Lelkiélet mesterei” c. műveiben.

A magányt szerető, visszavonult életet élő tudós készségesen vesz részt a tudományos élet aktív megnyilatkozásaiban is. 1935–48-ig ügyvezető elnöke az Aquinói Szent Tamás Társaságnak, a Teológia folyóirattal kapcsolatban pedig ő szerkeszti a Bölcséleti Közleményeket. Ugyanakkor elevenen kapcsolódik bele a Hittudományi Kar életébe.

Életének nyitja az igazi katolikus papi egyéniség. Ez a gyökere minden más megnyilatkozásának. A papi szeretet, a szerény visszavonult életben a lelkekért, a közösségért, a

Karért, a növendékekért csendesen elégő, de hatékonyan melegítő papi élet, az Üdvözítő szeretetsugárzásából táplálkozó emberi, keresztény és papi szív.

Az Üdvözítő azt mondja, hogy a gyertyán nem szabad véka alá rejtjeni, hanem arra szolgál, hogy világítson az embereknek. Ez a néhány szó csak szerény hozzájárulás akart lenni ahhoz, hogy Kecskés professzor életműve ne maradjon véka alá rejtve, hanem világítson mindnyájunknak, akik a közelében éltünk és legyen fény azoknak, akik csak távolról ismerik.

ZEMPLÉN GYÖRGY

AZ EGYHÁZ EURÓPA SZÜLETÉSÉNÉL

Félegyházy József hittudományi akadémiai professzor új könyvét adta a Szent István Társulat „Az Egyház a korai középkorban” címmel (520 oldal). A tudós szerző nagyszerű változattal kezeli a korai középkor hatalmas és bonyodalmas történelmi világát. Hosszú tanári pályafutása alatt több tanulmánya és cikke mellett önállóan is megjelent munkái: A középkor Egyháza, Pázmány bölcselete, A tatárjárás kútfoínak kritikája, Verbóczy Hármaskönyve és a Kánonjog – a váci egyházmegye a tatárjárás századában.

Ha az utóbbi évtizedekben megjelent, a középkorral foglalkozó egyháztörténeti művekkel összehasonlítjuk Félegyházy professzor e legújabb könyvét, akkor megállapíthatjuk, hogy mind az anyag rendezésében, mind a feldolgozás változatainak alkalmazásában egészen sajátos utakat választott. Korunk egyik legnagyobb univerzálhistorikusának, az angol Arnold J. Toynbeenak szakkörökben üdvözölt módszere az, hogy egy-egy történelmi periódust annak fő *reprezentása* szellemiségén és munkásságán keresztül mutatja be olvasóinak. Szerzőnk is bizonyos vonatkozásban ezt az utat látszik követni.

A középkor kezdő határának megállapításában klasszikus historikusaink eltérnek egymástól. Szerzőnk is e téren önállóságot mutat. Bátor és szerencsés kezdeményezéssel visszanyúl a keresztény ókor végére. Szent Ágostonnak, mint a középkor eszmévilága magvetőjének, továbbá Szent Benedek fiainak, mint a korai középkor aktivistáinak, s végül az első középkori pápának, Nagy Szent Gergelynek szellemi kincstárán keresztül épít művének fundamentumot és általuk lövell távlati világságot, hogy biztos kontúrok közé állítsa későbbi mondanivalóit. Ez a bevezető, alapvető mód, továbbá az érvelő oknyomozás nemkülönben a kultúrtörténeti és történetfilozófiai beállítás

feloldja, érdekessé és sok helyütt szinte szenzációssá teszi a mű mindenegyes fejezetét.

A *népvándorlás* korának előadása szípközvetítő tartalmú filmszerűséggel perreg. A helyrajz pontos körülírása, a személyek jellem- és társadalombeli felvonultatása mintegy érdekesítő regénnyé avatja az értékes kompozíciót.

Az élet lüktető pontjait külön érzékkel fedezi fel. A „divinum”-nak az egyháztörténelemből elmaradhatatlan jelentőségét felismeri, és ahol erre alkalom nyílik, akár a személy jellemzésében, akár a cselekvés értékében, mint általános morális tényezőt, kifejezésre juttatja. Segítségére van ebben a *thesis és antithesis* szellemesen alkalmazott logikai módszere. Általa érdekes realitások válnak nyilvánvalóvá.

Külön érdekessége a műnek, hogy finom viszonyítással tudja tárgyalni a lelki-szellemi impulzusok mellett a *társadalmi, gazdasági és politikai batóerőket* is, melyek sokszor mai fogalmazásban mutatnak rá az eseményeket alátámasztó „jó és rossz” örök emberi párharcára.

Az individualizáló korokkal szemben felismeri és színesen bemutatja a középkornak a *kollektívumra* alapozott életét és keresztény arculatát. Ez a szellem inkább közösségekben, mint egyéneken gondolkodott, ami a könyvben különös gonddal és részletesen bemutatott nagy európai *missziós* módszerén és eredményein is tükröződik. (A missziók bemutatott hősei közül kiemelkedik Szent Bonifác és a keménykötésű ifjabb Szent Kolumbán.) Kiemelendő az a figyelem és tág tér is, melyet a szerző az akkori Egyház *kulturális szerepének*, irodalmi alkotásainak és az aránylag kevesektől ismert és méltányolt *Karoling-renaisszánsz* pszépgő szellemi életének szentel.

A korai középkornak alapvető sajátossága az Egyház és Állam szoros viszonya. E két

faktor hol a *cezarpapizmus*, hol pedig a *Doppelherrschaft* legszélső lehetőségeiben csúszosodik ki. Ezen a szinten szemlélhetjük az uralkodók és pápák szellem-kultúrtörténeti és politikai szereplését is. – Külön érdeme a tudós szerzőnek, hogy a *II. Vatikáni Zsinat* szellemét helyezi azon fejezetek élére, ahol a humanus és uniós törekvések nagy gondolatát köteles a történetírás szolgálni (vö. mohamedanizmus; nagy kelet–nyugati egyházszakadás).

Stilusa gördülékeny, jelzői fordulatosság, egyéniek. Nem kétséges, hogy mint Pázmány Péter műveinek alapos ismerője és részbeni magyarzója, stíluszagdasága terén a „magyar bíboros Cicerótól” is ílhétést nyert.

Mindent összevetve, igen értékes műként kell üdvözölnünk Félegyházy professzor gazdag tartalmú és érdekesítően lebilincselő könyvét. Kár, hogy a X. század és a XI. század első felének magyar vonatkozású eseményeivel csak egész röviden tudott foglalkozni. Mint

maga bevallja, ennek oka a nagy anyagtorló-dás volt – de reméljük, hogy feldolgozása nem marad el művének mindannyiunktól várt folytatásában.

A könyv IX. fejezetét, mely a *római liturgia* alakulásáról tárgyal, *Radó Polikárp* hit-tudományi akadémiai professzor írta. Ebben bemutatja a korai középkor különböző típusú liturgiáit, azoknak sajátosságait és fő forrásait. Mint olvasmány is érdekes, ahogy végigvezet a római konzervativizmus, a lokálpatriotizmus, a kollektív lelkiség, a római, a frank, a görög liturgikus határok és alakulások érdekes fázisain és következményein.

A könyv óriási anyagtára, pontos forrás-megjelölései, lendületes magyaros stílusa, sajtóságos és korszerű szakfraezológiája miatt nemcsak a klérusnak, hanem az egész magyarságnak hasznára szolgál.

PELSŐCZY FERENC

TEOLÓGIAI JEGYZETEK

A TANÍTÓHIVATAL TEKINTÉLYE ÉS A HITOKTATÁS SZAKSZERŰSÉGE nem szabad, hogy összeütözközésbe kerüljenek – ez a tanulság Halbfas nyugatnémet professzor esetéből, amely nagy port vert fel Nyugat-Németországban az elmúlt hónapokban. Amint a különböző híradások alapján ismeretes, *Hubertus Halbfas Fundamentalkatechetik* (Alapvető hitoktatástan) című könyve ez év tavaszán *egyházi jóváhagyás nélkül* jelent meg a düsseldorfi Patmos-kiadónál. Frings bíboros és az általa kiküldött teológiai szakemberek véleménye szerint a könyv több helyen súlyosan kifogásolható és félreérthető állításokat tartalmaz, amelyeket nem lehet vagy nehéz összeegyeztetni az I. és II. Vatikáni Zsinat tanításával, illetve a niceai hitvallással. A kifogásolt részeket a következő témakörökben találhatók: istenfogalom, kinyilatkoztatás, hit és vallásosság felfogása, Szentírás, Jézus csodái, Jézus istensége, Jézus feltámadása, szüzi szülés, Eukarisztia. (A témakörök egy része azonos a holland katekizmus problematikuss részleteivel.) A kölni *Kirchenzeitung* szerint azonban az alapvető baj abban van, hogy Halbfas professzor az objektív megismerést leikicsinylő egzisztencializmus és a bibliai racionalizmus erős befolyása alatt áll, éppen ezért a vele való dialógus rendkívül nehéz (Kirchen-Zeitung, 1968. június 14). Miután a bíboros által kezdeményezett megbeszélések a professzorral nem vezettek eredményre, a könyv jóváhagyás nélkül jelent meg, Frings bíboros tiltakozása és figyelmeztetése a német Püspöki Kar elé került. A

német püspökök közös nyilatkozatban csatlakoztak Frings bíboros álláspontjához, és ismételtelen leszögezték, hogy a hitoktatás ügye elsősorban a tanítóhivatalra tartozik, a hitletétemény védelme pedig a püspökök elsőrendű joga és kötelessége.

(cs. b.)

REMETE SZENT PÁL EREKLYÉI. *De-cius* és *Valerius* császárok keresztényüldözése elől egy *Pál* nevezetű thebaisi ifjú az egyiptomi sivatagba menekült, s ott 98 éven át remete életmódot folytatott. 341-ben halt meg 114 éves korában. Az Egyház szentként tiszteli, *Emanuel* keletrómai császár a holttestét szent ereklyeként Konstantinápolyba hozatta, s egy ottani templomban temettetete el. A XIII. század derekán *Örséb*, esztergomi kanonok az ő tiszteletére alapította a *pálosok* rendjét, amelynek fő kolostora a Buda környéki *Szentlőrinc* pusztán emelkedett; a hatalmas kultúrközpont alapfalai mindmáig láthatók a Ságvári-liget közelében. A *bagyomány* szerint idők folyamán ide került a szerzet névadó védőszentjének holttest-ereklyéje. Erről egy XIV. századvégi, ismeretlen szerzőtől származó *magyarországi latin nyelvű kézirat* tudósít. Ezt idézzük alább kivonatosan.

„Elérkezvén az Úr megtestesülésének 1240. éve, bizonyos *Jacopo Lancelo* nevű velencei

polgár meghallotta, hogy Szent Pál... nem tűnt el... El is érte, hogy (a konstantinápolyiak) neki adták Pál szent ereklyéit. Repeső örömmel vitte magával Velencébe, s a Szent Julián nevére szentelt egyházban tisztességgel elhelyezte. Itt Velence népétől illő tiszteletben részesült...

Történt ezután... hogy Magyarország győzelemmel fejedelme, Lajos király... nagy sereggel és nem kis készüllettel hatalmas kezét keményebben Velencére vetette, hogy elnyomja ennek erejét... Elbatározta, hogy ha Isten Velence fölött győzelmet ad neki, Szent Pál érdeméért – aki iránt kiváltképpen bódolattal és bizodalommal viseltetett –, akkor a szentnek tetemét... Magyarországra hozatja... Sok had, nehez bajoskodások után... békét kötött... A velenceket bizonyos évi adóra kötelezte mindörökké... Állhatatos maradt feltett szándékában s be akarta váltani pártfogójának tett fogadalmát. Ünnepeles nagyköveteiket küldött Velence városához: Bálint pécsi és Pál zágrábi püspököket... Nébány országjabeli főúr is velük ment, hogy elnyerjék ezt a szent kincset... Szorgos, igyekvő gondossággal tárgyalták a felülmondottak útját-módját. Végre kívánságuk szerint megnyerték az óhajtott ajándékot.

Az ilyenféle ereklyék azonban kedvesek a népnek. Tanakodtak, hátha a tömeg feldübödik és megzavarja kívánságuk végbevitelét, megakadályozza a dolog megszerzését. A polgárok tanácsa szerint úgy batározta, hogy a világtalan éj titokzatos csendjében vitték fel a szent tetemet... Igen nagy tisztességgel és szerencsével helyezték el egy ékesmivű faladába... Kedvező előjelek közt indultak, Istenküldte széllel. Vihar nem baborította a tengeren szerencsés útjokat... El is vitték szerencsésen Budára... Itt a papság és a nép mindenféle istentiszteleti készüllettel fogadta a szent ereklyéket... A királyi kápolnába hozták... A király és az országnagyok tanácsot tartottak és úgy batározta, hogy a szent ereklyéket a királyi kápolnából vigyék át Krisztus drága vértanújának, Lőrincnek egyházába. Ez nyugat felé van, Budától egy mérföldnyire és egy nevezetes budai hegyn áll. Itt a nevezett szent nevét viselő rend jeles gyülekezete él... A szentnek csodái elterjedtek és mindenfelől alázatosan özönlöttek tetemébe. Kedves lett a hitvalló az ország lakosainak..." (Dr. Biró Bertalan fordítása).

Mindez 1381-ben történt. Az ereklye további sorsáról annyit tudunk, hogy a mohácsi vész után a törökök dühe elől a felvidéki Trencsénbe mentették, s itt egy tűzvész alkalmával a lángok martaléka lett.

Ezek után nem kis meglepetéssel olvastuk Sándor István Sokféle című enciklopédikus folyóirata 1806-os évfolyamának 118. lapján a következőket:

„Szent Pál első Remete tetemeiről eddig mind azt hittük, hogy 1381-ben I. Lajos magyar királyunk békességet kötvén a velenceiekkel, az említett szentnek maradványait valóban megkapta, s azokat a Buda melletti Szent Lőrinc Monostorába letétette, bolott igen nagy tiszteletben valának, messze földről számos zarándoktól meglátogatván, miglen a mobáti vérontás után onnan valabová elvitettek. De hogy nem régen Gróf Eszterházi Pál pécsi püspök, akkor Szent Pál szerzetének feje lévén, Velencében vala, ott a Szent Julianus templomában megmutatták neki Szent Pálnak valóságos tetemeit, s egyetemben bizonyossá tették, hogy az akkori Dózse vagyis velencei vezér Contarenius András s a nemesek I. Lajost megtréjták, s valami más tsontokat adtak volna által éjjel alattomban, tsak hogy a városna, amint mondják vala, meg ne tudja, mert másként a zendüléstől lebetett volna tartani”.

Ezek után e sorok írója jó pár évvel ezelőtt magánlevélben fordult az ügy tisztázása végett a fentnevezett velencei templom gondozójához,

Magyar fordításban így szól a válasz:

SZENT JULIÁN M(ártír)

Örökimádás temploma

Velence

Velence, 1936. január 17.

Tisztelt Uram,

nemi késéssel válaszolok az Ön megkeresésére. A velencei Szent Julián templom 1240 óta leteteményese Szent Pál első remete tetemének, és ez időpont óta annak birtoklása mindenkor báborítatlan volt, késébevonások vagy megszakítások nélkül. Egyetlen kivételt képez a szent testnek a feje, amelyet a lengyelországi remetéknek adományoztak, de nem tudnám megerősíteni, hogy mikor. A test egy márvány urnában nyugszik, amelyet két angyal és egy oroszán támaszt alá, a főltár mögött helyezkedik el, amelynek főképe a Szent Keresztről elnevezett Szent Jeromost ábrázolja és ugyanazon a síkon Szent Juliánt, Szent Floriánt és Remete Szent Pált. Remélve, hogy kellő felvilágosítással szolgáltattam, üdvözlöm

Camilla don Otello
templomigazgató

Ezek szerint nem kétséges, hogy a ravasz velenceiek annak idején egy másik – ismeretlen – szent ereklyéit juttatták el Magyarországra. Hogy melyikét, azt alighanem örök titok fedi. Remete Szent Pál tisztelői mindencetre megnyugvással vehetik tudomásul, hogy a szent tetemei nem égtek el Trencsénben, hanem háborítatlanul nyugosznak a velencei Szent Julián templomban, illetve részint valamelyik lengyelországi pálos kolostorban.

KUNSZERY GYULA

SOMMAIRE

Sándor Bálint, Les saints trois rois dans la tradition antique hongroise. – András Szennay, Science et foi religieuse. – László Boda, Modèles du monde et l'éternelle vie. – József Bálint, Mystère et raison. – István Kosztolányi, Bultmann et sa doctrine. – HORIZONS. Iana vitae. – MEDITATION. Ferenc Gál, Le kérygma du Noël. – REVUE. Imre Lőrincz, La formation de l'espace liturgique. – L. C., L'Encyclique Humanæ vitæ, ses valeurs, ses problèmes. – Ferenc Pelsöczy, L'Eglise à la naissance de l'Europe. – Gyula Kunszery, Les reliques de saint Paul l'Ermite.

INHALTSÜBERSICHT

SÁNDOR BÁLINT, *Die Verehrung der hl. Dreikönigen im alten Ungarn*. Verfasser – Laie, em. Professor der Ethnographie – unterscheidet in der ungarischen Kultgeschichte der hl. Dreikönigen zwei Epochen. Die Monumente des XI–XII. Jahrhunderts sind noch mit der Liturgie des Festes eng verbunden, so das Mysteriumspiel von Raab (Tractus stellæ), die Fresken von Vizsoly, die romanischen Reliefs im Dom von Fünfkirchen (Pécs). Die zweite Epoche steht unter dem kultischen Einfluss der Kölner Dreikönig-Reliquien; Übermittler waren in erster Linie die ungarischen Teilnehmer der „Aachenfahrt“. Die Lebendigkeit des Kultes wird durch die Darstellungen der gotischen Flügelaltäre, der Altarstiftungen und die Kirchenpatrozinien bestimmt. Was diese betrifft, sind sie trotz der grossen Volkstümlichkeit der Dreikönigen spärlich. Im Mittelalter findet man sie am meisten in den deutschen Dörfern der Umgebung von Chremnitz (Kremnica, Körmöcbánya). Im XVIII. Jahrhundert wurden die Dreikönige ebenfalls vielfach von deutschen Einwanderern zu Schutzheiligen bestellt. Es gibt aber auch einige rein ungarische Patrozinien. – Die Dreikönige wurden in Ungarn von den Reisenden, den Pilgern und den Gastwirten verehrt. Im XVIII. Jahrhundert übte man noch die *Benedictio trium munerum pretiosorum*, die Wasserweihe und die Häusersegnung ist bis jetzt im Übung. Dreikönigsspiele kennen wir im Ungarn schon im XVI. Jahrhundert, heutzutage sind sie im allmählichen Schwinden.

ANDRÁS SZENNAY, *Wissenschaft und religiöser Glaube*. Der Artikel ist ein Teil der Gastvorlesung, welche Verfasser unter dem Titel „Der Glaube an die Wissenschaft – ein Ausweg aus der menschlichen Tragik?“ in Trier dargeboten hat (S. 7. 68). Man begegnet heutzutage häufig dem Glauben in der Allmacht der menschen-beglückenden Wissenschaft, ein Erbe des XIX. Jahrhunderts. C. F. v. Weizsäcker sagt, dieser Glaube nehme in unserer Zeit die Rolle der allbeherrschenden Religion über. Es ist klar, dass die Wissenschaft für die Menschheit sehr grosse Bedeutung hat, doch ist die Wissenschaft zugleich eine zweiseitige Waffe. Ausserdem ist die Wissenschaft unfähig zum *ganzen*, zum Mysterium „Mensch“ vorzudringen. Vor und hinter einem jeglichen wissenschaftlichen Bestreben finden wir schon den Glauben und den religiösen Glauben. Selbstredend bedeutet die Wissenschaft keineswegs eine Antithese des religiösen Glaubens, der auch der „anderen Welt“, der Welt des Mysteriums gegenüber offen ist. Der menschliche Geist erhebt sich über das Sinnlich-Empyrische, kennt keine Schranken, wenn er nach alles fragt. Die wissenschaftlichen Bestrebungen werden durch die glaubende, der ganzen Wahrheit zugekehrten Anschauung *ergänzt*. Im Ablauf des „grossen Abenteuers“ der Wissenschaft, nach Erfolgen und Misserfolgen, taucht immer die Frage auf: was harret uns am Ende des Weges? Diese Frage kann nur der verborgene, aber sein Versprechen haltende Gott lösen.

LÁSZLÓ BODA, *Weltmodelle und das Jenseits*. Der Christenglaube unserer Zeitgenossen wird durch die Überbleibsel und überholten Weltbilder behindert. Die Spuren des anti-mittelalterlichen Weltbildes finden sich noch im Volksglauben. Noch störender ist jedoch die Nachlassenschaft des neuzeitlichen mechanistisch-atomistischen Weltbildes, welches nämlich das Jenseits einfach ausschaltet und im Sein nichts anderes sieht, als das immanente Spiel der im absoluten Raum und Zeit sich bewegendem Atome. – Die moderne Physik öffnet wieder die Aussicht zum Jenseits. Sie rechnet nämlich neben den *sinnfälligen* Realitäten auch mit den *übersinnlichen*, was einen Anstoss gibt zur Erforschung der Frage der Dimensionen. Verfasser folgert daraus, dass unsere sich im Raum-Zeit-Rahmen sich bewegendem physische Welt nur das „Sinnfällige“ in sich beinhaltet. Die sinnvollen, rationalen Geschehnisse (Drama) gehören schon in die „fünfte Dimension“. Das Jenseits richtet sich in seinem Sein immensiv (= überdimensional). Dort wohnt nicht in den Sternen, all dies ist zu überprüfen. Das Veralten eines Weltbildes bedeutet nicht das Veralten der Hl. Schrift, oder der christlichen Seinsbedeutung.

JÓZSEF BÁLINT, *Geheimniss und Verstand*. Verfasser macht die Feststellung, dass das II. Vatikanum die Quellen der Erneuerung des christlichen Lebens, somit auch der Theologie aufgezeigt hat. Das theologische Schrifttum ist erfreulicherweise aufgeblüht. Man kann aber kaum leugnen, dass auch Schriften erscheinen, die sich unter Berufung auf das Konzil anmassen solche philosophische und theologische Werte zu bezweifeln, für welche das Konzil ausgesprochen gehaftet hat. Der Artikel bespricht einige Grundfragen der theologischen Untersuchung anhand der Konzilsdokumente und des Gedankensystems des Aquinaten. Die Theologie empfängt die Belege der Offenbarung vom Lehramt. Die Ökonomie des Wortes ist nämlich, dass die Offenbarung durch das von Jesus Christus beglaubigte Lehrorgan zum Allgemeingut wird. Deswegen erfüllt die Theologie ihre hehre Berufung nur dann voll und ganz, wenn sie die *doctrina Ecclesiae* als *regula proxima fidei* niemals aus den Augen verliert. Verfasser umreisst auch die Axiologie der Verstandestätigkeit. Die Theologie bemüht sich um das wissenschaftliche Erarbeiten des Glaubens und seiner Geheimnisse. Deshalb ist die Kenntniss der Beschaffenheit des Verstandes und seiner Betätigung unumgänglich. Verfasser behandelt auch die verschiedenen Erscheinungsformen des Rationalismus und malt auch das Portrait des Theologen. Durch die Gaben des Hl. Geistes wird der Theolog zum *Hierotheus*, gemäss der Lehre des Areopagiten und Thomas von Aquino.

ISTVÁN KOSZTOLÁNYI, *Bultmann und seine Lehre*. Verfasser meint Bultmann sei in katholischen Kreisen aktueller, als bei den Protestanten, wo die „Bultmannsche Renaissance“ im Abklingen begriffen ist. *Die Voraussetzungen* Bultmanns sind: des Weltbild des modernen Menschen ist radikal ein anderes, wie das des Neuen Testament. Die Welt der Naturwissenschaft ist ein geschlossenes System, wo das übernatürliche keinen Platz hat. Sodann ist nach Bultmann die Welt der Bibel eine mythische Welt, Entmythologisierung bedeutet, dass man die biblische Reden in die Sprechweise des heutigen Menschen übersetzt werden müssen. Das Verstehen und den Glauben interpretiert Bultmann im Sinne *Heideggers*, deswegen ist er schwer verständlich, sein Gedankengang und Ausdrucksweise sind dunkel. Das Neue Testament muss „existentiell“ erklärt werden, dass heisst, auf sich selbst bezogen werden. Ähnlich ist es eine Bultmannsche Voraussetzung, dass der Glaube auf keiner rationalen Überlegung fusst, und deswegen keinerlei Beweise braucht. – Was die Bultmannsche Lehre betrifft, wendet er anfangs die formgeschichtliche Methode an, weil man aber solcherweise diese Methode nicht auf alle Texte anwenden kann, kam er auf die Idee der Entmythologisierung, wodurch man zu einen jeden Text vordringen kann.

TÁVLATOK = DURCHBLICKE. IANUA VITAE. Es wird die „Entscheidungstheologie“ überprüft, wie sie seit einigen Jahren von *Ladislaus Boros* vorgetragen wird. Er hat seine Vorgänger: *Macbet* 1817, *Klee* 1835, *Mayerhofer* 1857, besonders *Hermann Schell* am Anfang des Jahrhunderts, dann *Glorieux*, *K. Rabner* und *Hengstenberg*. Der ausgeprägteste Vertreter ist heutzutage *Boros*. Nach ihm ist der „Seinsmässig bevorzugte Ort“ im Moment des Todes, dort begegnet die Seele dem kosmischen Christus und kann die entgeltige Wahl treffen. So hat jede Seele, Heiden, ungetaufte Kinder, die Möglichkeit, dass sie den Auferstandenen erkennen. Die Theorie von *Boros* wurde von mehreren Gelehrten aufgegriffen und teilweise ablehnend beurteilt. Der Rezensent führt diese Theologen eingehend vor: *Alois Spindeler*, *Schüller*, *Winklhofer*, *Joseph Ratzinger*.

MEDITATION. *Ferenc Gál, das Kerygma von Weihnachten*. Während viele Philosophen den kausalen Zusammenhang zwischen Gott und Welt leugnen, viele technisch gerichtete Menschen kein Mangelgefühl haben, woher und wozu ihr Sein ist, haben wir die Lösung in der Menschwerdung Gottes. Die Inkarnation ist die wirkliche grosse Begegnung zwischen Mensch und Gott. Gott hat sich derart offenbart, dass er dem Menschen nicht als ein Fremder vorkomme: die Menschheit Christi ward das vollkommene Bild, der Ausdruck Gottes. So ist also Natur und Dasein des Menschen dazu geeignet, dass sie Gott widerspiegeln. In unserem Bewusstsein erleben wir das Offensein: wir kommen irgendwoher und gehen irgendwohin.

FIGYELŐ = REVUE. IMRE LŐRINCZ. *Ausbildung des Kirchenraumes*. – I. c. *Die Enzyklika Humanae vitae, ihre Werte und Probleme*. – FERENC PELSŐCZY, *Die Kirche bei der Geburt Europas*, Besprechung des Werkes Prof. *József Félegyházy*: Die Kirche im frühen Mittelalter. 1968. – GYULA KUNSZERY, *Die Reliquien Pauls des Eremiten*.