

teo

lögia

harmadik évfolyam



1

TEOLÓGIA

negyedévi folyóirat

III. évfolyam

1-4. szám

Felelős szerkesztő: dr. Radó Polikárp

Főmunkatársak: dr. Gál Ferenc és dr. Szennay András

A szerkesztőség titkára: dr. Csanád Béla

Felelős kiadó: dr. Várkonyi Imre

TANULMÁNYOK

BÁLINT JÓZSEF: A Lélek Egyháza	75
BENCZE L. ANZELM: A keresztény ünneplés	214
BODA LÁSZLÓ: A teremtés magjai	232
CSANÁD BÉLA: A lelkipásztorkodás modellje a Zsinat szerint	81
FILA BÉLA: Gabriel Marcel, a keresztény egzisztencialista	218
GÁL FERENC: Örök megváltó-várás	208
GÁL FERENC: Túlvilági hit és antropológia	163
HAJDÓK ZSOLT: Teilhard de Chardin hüperfizikájának értéke	225
LANTOS-KISS ANTAL: Szélsőséges progresszívek és konzervatívok a Zsinat után	87
MEDVIGY MIHÁLY: Erkölc és világnézet	145
NYIRI TAMÁS: Fejlődéstan és teológia	93
PASKAI LÁSZLÓ: Az ember szabadsága	157
RADÓ POLIKÁRP: A végleges új miserend	100
RÓNAY GYÖRGY: Sik Sándor lelkiisége	9
ROSTA FERENC: Isten népe	31
SCHILLEBEECKX, EDWARD: Törekvések, feladatok a ma teológiájában (Interjú)	203
SZÉNÁSI SÁNDOR: A kenyérszaporítás Szent Márknál	151
SZENNAY ANDRÁS: „Az emberélet útjának felénél”	71
SZENNAY ANDRÁS: Valóban feltámadt (Lk 24,34)	3
TARNAY BRUNÓ: Hogyan dolgozzék a teológus?	23
TOMKA FERENC: Az Egyház mindig elkésett?	16
TOMKA FERENC: Hatalmi Egyház vagy kegyelmi Egyház?	139

TÁVLATOK

A tekintély válsága (<i>Bernhard Häring</i>)	170
A vallásgyakorlás szociológiája (<i>nr.</i>)	43
Jézus, a törvény és magunk (<i>Heinrich Spaemann</i>)	174
Krizisjelenségek az Egyházban? (<i>nr.</i>)	240
Merre tart a teológiai oktatás? (<i>nr.</i>)	105

MEDITÁCIÓ

RADÓ POLIKÁRP: Az Eukarisztia titka	51
RADÓ POLIKÁRP: Isten akaratahoz igazodunk	177
RADÓ POLIKÁRP: Karácsony misztériuma	243
VARJU IMRE: Öröm és optimizmus	112

FÓRUM

A negatív irányú születésszabályozás indokai (<i>Sz-c tanulm. és 8 hozzászólás</i>)..	117
Hozzászólások a „Negatív irányú születésszabályozás indokai” c. tanulmányhoz (<i>Geborzam Ferenc, Stojalovszky Sándor, Vida Zoltán</i>)	254
Hozzászólások Lantos-Kiss Antal tanulmányához (<i>Hollós János, Vida Tivadar, Laurenty Sarolta, Büki Attila, Magassy Sándor</i>)	253
Magyar nyelvű énekes szertartásaink kérdéséhez (<i>Domokos Pál Péter</i>)	254
„Szélsőséges progresszívek és konzervatívok” (<i>Nyiri Tamás, Rónay György, Szennay András, Hajdók Zsolt</i>)	183

FIGYELŐ

<i>b. m.</i> : Gondolatok az asketika reformjáról	60
<i>Gál Ferenc</i> : Nemiség és erkölcs	56
<i>g. f.</i> : A celibátussal kapcsolatos viták	189
<i>Hageman Frigyes</i> : A „magános” bűn lélektana és kezelése	130
<i>Ikvay László</i> : In memoriam Romano Guardini	59
<i>Lantos-Kiss Antal</i> : Pater Pire emlékére	192
<i>Miklós Dezső</i> : Az Ökumenikus Direktórium	262
<i>Paleta Éva</i> : A Láthatatlan	264
<i>Radó Polikárp</i> : Az új holland katekizmus	258
<i>Sólymos Szilveszter</i> : Hibás szövegek a Szent Vagy Uram-ban	126
<i>Sonkoly István</i> : Bogosich Mihály	187
<i>Vönöczky Gyula</i> : A három új kánon a lelkipásztorkodásban	129
<i>V. T.</i> : Korai fejezetek a dialógus történetéből	193

Teológiai jegyzetek

A „dialógikus teológia” (<i>nr.</i>)	134
A „gyóntatószék” (<i>d. a.</i>)	197
A lektorok felkészülése (<i>Csanád Béla</i>)	195
A názáreti Jézus és a hit Krisztusa (<i>l. c.</i>)	62
A tabghai ásatások meglepő eredményei (<i>Majsai Mór</i>)	65
Charles Davis „lelkiismereti ügye” (<i>s. r.</i>)	63
Gondolatok a papnevelés gyakorlatáról (<i>Ebele Ferenc</i>)	62
Kálvin ökumenikus szemléletben (<i>Miklós Dezső</i>)	196
Szent Pál ereklyéiről (<i>Gyéressy Béla</i>)	133

Gondolatok, idézetek

Angelus Silesius: Karácsonyi párversek (Csanád Béla ford.)	257
Boros, Ladislaus: Evolúció	55
Boros, Ladislaus: Gondolatok az imádságról	66
Boros, Ladislaus: Krisztus követése	50
Claudiel, Paul: Jób és Krisztus	150
Guardini, Romano: A János-evangélium Krisztusa	104
Guardini, Romano: Jn 1,1	74
Guardini, Romano: Jn 1,18	111
Gutzwiller, Richard: A mi Atyánk	156
Gutzwiller, Richard: Isten uralma	162
Joly: Ismeretek és problémák	144
Mauriac, François: Megtestesülés	182
Merton, Thomas: Természet és szentség	231
INHALTSÜBERSICHT (német nyelvű tartalmi ismertetés) 67, 135, 199,	267
RÉSUMÉ (francia nyelvű tartalmi ismertetés)	198, 266
SOMMAIRE (francia nyelvű tartalomjegyzék)	67, 135

teo lógia

III. évfolyam, 1. szám

1969 március

SZENNAY ANDRÁS: Valóban feltámadt (Lk 24, 34)	3
RÓNAY GYÖRGY: Sík Sándor lelkiége	9
TOMKA FERENC: Az egyház mindig elkésett?	16
TARNAY BRUNÓ: Hogyan dolgozzék a teológus?	23
ROSTA FERENC: Isten népe	31
TÁVLATOK	
A vallásgyakorlás szociológiája	43
MEDITÁCIÓ	
<i>Radó Polikárp</i> : Az Eukarisztia titka	51
FIGYELŐ	
Nemiség és erkölcs (<i>Gál Ferenc</i>)	56
In memoriam Romano Guardini (<i>Ikvay László</i>)	59
Gondolatok az aszkétika reformjáról (<i>b. m.</i>)	60
Teológiai jegyzetek (A názáreti Jézus és a hit Krisztusa. – Gondolatok a papnevelés gyakorlatáról. – Charles Davis „lelkiismereti ügye”. – A tabghai ásatások meg- lepő eredményei.)	62
SOMMAIRE, INHALTSÜBERSICHT	67



TEOLÓGIA

negyedévi folyóirat

megjelenik március, június, szeptember és december közepén

Laptulajdonos: Actio Catholica Országos Elnöksége

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

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

(A kéziratokat kizárólag ide kell küldeni)

Felelős szerkesztő: dr. Radó Polikárp

Főmunkatársak: dr. Gál Ferenc és dr. Szennay András

A szerkesztőség titkára: dr. Csanád Béla

Felelős kiadó: dr. Várkonyi Imre

Egyházi jóváhagyással

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

Minden jog fenntartva

692774 MTA KESZ Sokszorosító. F. v.: Szabó Gyula

Az egyháznak feladata, hogy mélységes ragaszkodással, tisztelettel és szeretettel forduljon az emberi szóban inkarnálódott örök Ige, a szentírásban is köztünk élő Krisztus felé [1]. E tisztelet igényli és nagyrabecsüli a szaktudósok munkáját, mellyel a szentírás mélyebb megértését segítik elő. Ugyanez a szellem azonban azt is megparancsolja, hogy Isten népe felemelje szavát és egyértelmű nem-et mondjon akkor, amidőn oly szentírásértelmezéssel, oly tanítással találkozik, mely kiüresíti a keresztény hitet, meghamisítja a szentírás mondanivalóját [2]. Az teljesen mellékes, hogy ez a hamisítás, kiüresítés szándékában áll-e valakinek vagy sem. Nem a szakemberek, hanem az esetleges tévedés ellen kívánja az egyház a szentírást megvédeni.

Korunk egyik teológiai irányzata a *Heidegger-féle egzisztencializmust* teszi – teljes mértékben vagy részlegesen – magáévá. Kétségtelen, hogy minden újszerű gondolkodási forma termékenyítőleg hathat a teológiai munkára is. Amidőn azonban egyesek egy „modern”-nek vallott szemlélet alapján mondanak kritikát, sőt ítéletet minden „hagyományos” bibliai tanításról, amidőn teljességgel „átértelmezik” a nyilvánlatkoztatott tanítást, sőt magukat a tényeket is, – már aligha helyeselhetünk. Az említett irányzat szellemében működő teológusok elutasítanak mindent, ami Istennek az emberrel való földi kapcsolatára vonatkozik. Szemükben mindez nem egyéb, mint egy letűnt kor mitikus gondolkodásának visszatükröződése. Ezért radikális „*mitosztalanítást*” kívánnak a szentírással kapcsolatban végrehajtani.

Az új irányzat követői szerint a bibliai szövegek és események értelmezésének alapja (Vorverständnis) az az egzisztencialista szemlélet, mely követeli az „*entmythologisierende Interpretation*”-t. Azt az értelmezési módot, melyben az üdvösségtörténet élő Istene filozófiai fogalommal halványul, sőt lassan el is tűnik a látóhatárról. Isten így előbb-utóbb meghal. S ez nem is lehet másképp. Lezárt világunkban ugyanis az ember csakis az emberrel találkozhat (Mitemenschlichkeit), Isten abban legfeljebb az emberi kapcsolatok értelmezésénél kaphat szerepet.

Ennek az értelmezésnek következetes alkalmazói Krisztus üdvöthozó tetteiben, megtestesülésében és feltámadásában egyaránt, nem látnak egyebet, mint eszközt és segítséget ahhoz, hogy az ember eljuthasson tulajdon önmagához (zu seiner Eigentlichkeit). Nem fontos, vallja ez az új hermeneutikai felfogás, hogy pl. Krisztus valóban feltámadt-e? Csakis annak van jelentősége, hogy *mit jelent számomra, az ember számára ez a szó: „feltámadt”?* [3]. R. Bultmann még erőteljesebben fogalmaz, amidőn hangoztatja: a feltámadás nem történeti tény, hanem a kereszt jelentőségének kifejezésre juttatása. Az ember – vallja Bultmann – azt kívánja kifejezni, hogy Krisztus halála nem közönséges emberi halál volt, hanem „Isten felszabadító ítélete a világ fölött; oly ítélet, mely a halált, mint olyant, megfosztja hatalmától” [4]. Számunkra ezért a feltámadás *csakis az ígehirdetés szavában válik üdvöztörténeti ténnyé*. A húsvéti hit valójában csakis *ebbe a szóba* vetett hit [5].

Bultmannak és követőinek írásaiból – hasonló szellemű tartalommal – hosszan lehetne idézni. S bár összefüggő szövegből idézeteket kiragadni általában nem minősíthető tudományosan értékelt eljárásnak, – az adott esetben csak az enyhébben, kevésbé élesen fogalmazott szemelvényeket mutattuk be [6].

A bultmanni szemléletben tehát a bibliai híradás: Krisztus „valóban feltámadt”, – *nem tényközlés, csupán az ősegyháznak, a hívőknek egyfajta értelmezési kísérlete*.

Oly értelmezés, mely egy bizonyos, közelebről meg nem határozható „húsvéti esemény” (Osterereignis) nyomán született meg. A hívők lelkében ugyanis lassan az a meggyőződés alakult ki, hogy Jézus „ügye” a kereszthalállal nem ért véget. Ez az absztrakt megfontolás szülte azután a tanítványoknak „látását”, majd később a konkrét formulát: Jézus feltámadt. Az a „bíd”, mely a kereszttől a pünkösdi igehirdetésig vezetett: a tanítványok lelkében lejátszódó értelmezési folyamat volt. Ami Krisztus megjelenését illeti, azok realitásáról nem lehet szó. Ezért idézi pl. H. Ebert a bultmanni iskola szellemében író H. Grass-t, aki szerint ott, ahol olyasmit lát valaki, amit a mellette álló nem lát és aminek láthatóságát így nem lehet bizonyítani, csakis valamiféle vízióról beszélhetünk. S itt azután tág tér nyílik a különféle „víziótípusoknak” bevonására [7]. Úgy véljük azonban, hogy az ilyen vízióknak pusztán említése is – legalábbis – megdöbbenhet. A megjelenések nagy része ugyanis nem egyedül álló emberek előtt ment végbe. S ráadásul olyanok előtt, akik nem egykönnyen „törődtek bele” a jelenések valódiságába. Mária Magdolna pl. tanácstalan, azt hiszi, a kertészt látja. Az emmauszi tanítványok „egy embert”, egy vándort vesznek közre, azzal beszélgetnek hosszú időn át. Amidőn Jézus a tizenegynek megjelenik, ezek előbb azt hiszik, szellemet látnak. Csak a „kontroll”, az érintés-próba, az évés-próba után győződnek meg (Lk 24, 38). Az apostolok tehát józan kételyekkel küszködnek, csak lassan győződnek meg az igazságról. Nem oly szubjektív élményekről kapunk itt hírt, ahol az első felindulás, a lelkesedés állapít meg valamit. Nem, itt előbb a felülvizsgálat, a józan kritika kap szerepet.

Nem kétséges, *valóban az a bizonyos „bíd” dönt itt el mindent.* R. Bultmann hatására újabban szép számmal akadtak teológusok, akik Jézus élete, kereszthalála és a húsvéti „élmény” között felégetették a hidat. Nem így pl. napjaink egyik legnevesebb biblikausa, Max Zerwick. Ő, akit „maradisággal” ugyancsak nem vádolhat senki, ezeket írja: „A híd mégis áll. Először is azért, mivel a feltámadás csakis akkor vezethetett a ‚Messiának és Úrnak’ (Apcs 2, 36) felismeréséhez, ha az apostolok visszaemlékeztek mindarra, amit Jézus még életében mondott saját messiási küldetéséről. Továbbá – és mindenek fölött – a szegyenletes kereszthalált meg kellett magyarázni. Az apostoloknak ezért feltétlenül szólniuk kellett arról, hogy miként is került arra sor; szólniuk kellett Jézus nyilvános életéről, a bűnösök és kitaszítottak iránti szeretetről, Jézus messiási öntudatáról. Arról, hogy ő, az Isten Fia a Messias, – ha egészen más értelemben is, mint ahogyan azt a korabeli zsidók elképzelték. Mindez jelenti tehát azt a hidat, azt a történeti érdeklődést, – láncszemet –, mely a húsvét utáni időből visszavezet Jézus nyilvános működésének idejére” [8].

A mítosztalanítás végrehajtói nem akarnak tudni e „hidról”. S ha mégis, azt legfeljebb csak az „értelmező bitben” jelölik meg. A híd realitásának visszautasítása mellett újra és újra felvetik az „egzisztenciális értelmezés” szükségességét. Nem az a fontos, hogy tényről van-e szó, hogy megtörtént-e valami vagy sem, hanem, hogy mit jelent az „én számomra”, a mai ember számára a feltámadás? A konkrét válaszsal azonban – mind ez ideig – adások maradtak.

Nem kétséges, a mítosztalanító program szemében eltörpül minden ténynek, eseménynek jelentősége. „A mítoszt fel kell számolni”, mivel minden tényt pótol a hit. Gyenge hite van annak, aki tanúkra, tanúsításra tart igényt! Így és hasonló módon nyilatkoznak Bultmann iskolájának követői. Maga Bultmann meg is jegyezte egyszer, hogy a mítosztalanítás során a protestáns teológiának „sola fides” elvét akarta a végsőkéig alkalmazni [9].

Félreértés ne essék: *a hit jelentőségének, az egzisztenciális fontosságú hívő döntésnek értékét semmiképp sem csökkenthetjük.* Ugyanakkor azonban arról sem feledkezhetünk el, hogy a hitnek *kettős aspektusa* van. Mint *fides qua creditur*, valóban bizalomteljes engedelmisség, Istenre való hagyatkozás, igennel válasz Isten kinyilatkoztató szavára. Mint *fides quae creditur* viszont oly biztos meggyőződés, mely nem

kételkedik annak valóságáról, amit Isten kinyilatkoztatott és amit a megtestesült Ige véghezvitt. Ez utóbbihoz viszont éppúgy hozzátartozik a kereszthalál realitása, mint a feltámadás ténye is.

A Jézus Krisztus feltámadásáról szóló *legősibb tudósítást* Szent Pálnál találjuk. Az *első korintusi levél 15. fejezetében* ezeket olvashatjuk: „Elsősorban azt hagytam rátok, amit magam is kaptam: Krisztus meghalt bűneinkért, amint az Írás is mondja. Eltemették és harmadnapon feltámadt. Ez is az Írás szerint. Megjelent Péternek, azután a tizenkettőnek. Majd egyszerre több, mint ötszáz testvérnek jelent meg, akik közül legtöbb még ma is él, néhány pedig már meghalt. Azután Jakabnak jelent meg, majd valamennyi apostolnak. Mindnyájuk után pedig, mint idéetlenek, nekem is megjelent” (3–8). A szakemberek egybehangzó véleménye szerint nem kétséges, hogy itt a legősibb tudósítás áll előttünk. E szentpáli szövegnek különleges értéke van. Az újszövetségi szentírásban ez az egyetlen hely – amint erről M. Brändle ír –, ahol egy tanú a saját maga és mások számára történt megjelenésről egyidejűleg szól. Az evangéliumok tudósítása ugyanis nem saját tapasztalatok közléséről, hanem mások tanúsításáról szól. Még a Máté- és János-evangélium szövegének figyelmes olvasása is arról tanúskodik, hogy azokban a megjelenésekről harmadik személyben esik szó. Nem így írnak: nekem és a többi apostolnak megjelent az Úr; vagy: megjelent nekünk...; hanem: „amint meglátták (Jézust), leborultak előtte” (Mt 28, 17), – „megjelent kettőnek közülük”, „végül a tizenegynek jelent meg” (Mk 16, 12, 14) – „Jézus megjelent közöttük” (Lk 24, 36) – „eljött Jézus, közéjük lépett és így szólt hozzájuk: Békesség nektek!” (Jn 20, 19).

Ha e kiragadott néhány helyet a szentpáli szöveggel összehasonlítjuk, az utóbbinak kétségtelenül *történetkritikai elsőbbséget* kell tulajdonítanunk. Több ok miatt is. Ismeretes, hogy a modern ember számára valamilyen „jelenés” említése idegenül hat. Napjaink embere kritikus, mivel tapasztalatból tudja, mily naivan és könnyelműen szólnak olykor bizonyos „szentküti” jelenésekről. Épp ezért a tanúnak „minősége” rendkívül fontos, bármily jelenésről is veszünk hírt. S Pálnak e vonatkozásban tán az összes újszövetségi szerzőknél is nagyobb tekintélye van. Hisz ő adja magáról a leghiánytalanabb „portrét” írásaiban. Ugyanez áll a róla szóló tudósításokról is. Pálnak karakteréről aligha lehet valakinek kétsége. Kézműves volta, missziós útjainak eseményei igazolják, hogy nem csupán „teológus”, spekulatív képesség, hanem gyakorlati ember is volt. Ismerte az élet kemény realitásait. Így hát Pál, amidőn a többieknek és saját magának a Feltámadottal való találkozásáról, annak „megjelenéséről” tudósít, a leghitelreméltóbb, legjobb tanú.

Mindezt még nyomatékozza az 1. korintusi levél keletkezésének *ideje* is. A szakemberek a levél megírását 53 körüli időre helyezik. Tehát még nagyon közel vagyunk az eseményekhez. A formátörténeti és irodalomkritikai analízis pedig arról értesít, hogy az 5–7. versek (megjelenés Péter és a tizenkettő, illetőleg Jakab és az apostolok előtt, majd az ötszáz testvérnek) *már kialakult, meghatározott formában továbbadott mondatok*. Ezeket már maga Pál is ily formában vette át. – Végül, mivel a „Péter és a tizenkettő” megnevezés az őskeresztény közösségre utal, az is nyilvánvaló, hogy a *jeruzsálemi ősegyház tanúsítása* áll itt előttünk [10]. Ezért mondotta már Karl Adam: „Az egész ősegyház feltámadásról adott bizonyosságával és tanúsításával állunk itt szemben”.

Az Apostolok cselekedeteinek tanulmányozása könnyen meggyőzhet arról, hogy az *ősegyháznak feltámadás-bite egy és egyetlen történeti tényre épített*. Az ősegyház nem valamiféle irracionális, időn és téren kívüli eseményt látott Jézus megjelenésében. Nem, mindezeket sokkal egyszerűbben, természetesebben vette tudomásul. Épp oly realitásként tekintette, mint Jézus kereszthalálát és sírbahelyezését. Sehol semmiféle jelét nem találjuk annak, hogy a feltámadást és Jézus megjelenéseit valamilyen „szimbolumként” fogták volna fel, hogy minderről szólva a kereszthalált „értelmez-

ték" volna csupán. Erre utal az is, hogy semmiféle tudósítás nem szól a feltámadás „metafizikai” okairól, „teológiájáról”. Azzal a bizonyítási, vagy tán egyszerűbben: tárgyalási móddal állunk itt szemben, melyet minden történeti eseménynél tapasztalhatunk. Ti. azok tanúsításának felsorakoztatásával, azoknak említésével, akik a feltámadással, pontosabban: a Feltámadottal közvetlen kapcsolatba kerültek. „Őt ugyan keresztre feszítették és megölték, de Isten harmadnapon feltámasztotta és nyilvánvalóan megmutatta, ha nem is az egész népnek, hanem az Isten által előre kijelölt tanúknak, vagyis nekünk, akik vele együtt ettünk-ittunk halottaiból való feltámadása után” – olvassuk Péter egyik beszédében (Apcs 10, 40-41).

Kétségtelen, hogy az Isten ígérétebe, a Messiásba vetett *hit* – ha nem is mindenkiben és nem is mindig helyes formában – élt a választott nép fiaiban. A feltámadás hirdetését azonban nem lehet e hit „számlájára” elkönyvelnünk. Hiszen még a „hívők” hitét is reménytelenség váltotta fel nagypétek után. „Azt reméltük, hogy ő fogja majd megváltani Izraelt” (Lk 24, 21). Ami e hitet mégis visszaadta, sőt erőssé tette, az az Úrnak feltámadása és megjelenései voltak. Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy e megjelenések viszonylag *rövid idő – negyven nap – alatt mentek végbe*. Mivel magyarázható, hogy azután teljességgel elmaradtak? És épp akkor szűntek meg, amidőn egyre többen kezdtek hinni. *Ha* a feltámadásba vetett „hitnek” lett volna eredménye mindez, akkor a püskösi események után a megjelenések feltétlenül szaporodtak volna. Hiszen ekkor még többen kezdtek hinni Jézusban és feltámadásában.

Nem kétséges: *a nagypétek katasztrófája után valami egészen nagy dolognak kellett történnie*. Csakis ez adhat a továbbiakhoz reális magyarázatot. S ez a rendkívüli esemény az volt, hogy az a Jézus, akit megfeszítettek, meghalt, sírba helyeztek, – újra odaállt apostolai elé és még sok más ember elé. Persze, ezek az apostolok anynyira félték, hogy számukra ez sem volt akkor még elég. A Jézus által megígért Erősítőre, a püskösi Lélekre volt még szükségük, hogy a világ elé tárják: Krisztus feltámadt.

A feltámadásról szóló kérügmát vizsgálva, abban igen árnyalt fogalmazással találkozunk. S ez érthető is, hiszen *Jézus feltámadásának „szemtanúja” valóban nem volt*. A feltámadás, mint „esemény”, valóban a történelem „peremén” játszódott le. Jézus életének utolsó történeti dátuma – a szó evilági értelmében – sírbahelyezésének ideje volt. Igaz, a feltámadás s az azt követő negyven nap a földön végbement eseményekről ad hírt, mindazonáltal olyanokról, melyek már a földöntúli szférához is tartoznak. Krisztus megdicsőült, feltámadott emberségében már az eljövendő esemény, a végső megdicsőülés híradása jelentkezett világunkban. Eljövendő sorsunk, feltámadásunk, megdicsőülésünknek példanélküli „bemutatása” áll a Feltámadottban előttünk. Mindazonáltal *ez az egyedülálló esemény történetileg is rögzített*. Az őskeresztény tudósítás világosan szól is erről, amidőn hangoztatja, hogy Krisztus „harmadnapon” támadt fel. *Időben, a világtörténet egy meghatározott időpontjában* történt tehát a feltámadás. S a mi világunkban, *földünkön* történt. Lehet-e másképp érteni az ősi ígehirdetésben szereplő hely-megjelöléseket? Azokat az eseteket, amidőn a Feltámadott meghatározott helyen és – többnyire – időben is állt a „kiválasztott tanúk” elé?

A feltámadásnak *üdvörténeti jelentősége* – ehhez semmi kétség sem férhet – annak realitásával, tényével áll vagy bukik [11]. Amint a feltámadott Úr maga győzte meg a benne hívőket, hogy kereszthalálával beteljesítette a megváltás művét, megjelenéseivel pedig mintegy „foghatóan” igazolta eszkatológikus reménységük realitását, – épp így, *e megjelenéseknek hitelre méltó tanúsításán nyugszik minden idők keresztényeinek is hite*. Ezért helyezett oly nagy súlyt az őskeresztény ígehirdetés a megjelenések tényének tanúsítására. Lehet-e tehát kétségünk arról, hogy mindaddig,

amíg csak a földön az „ország evangéliumát” (Mt 24, 14) hirdetni fogják, a keresztény igehirdetés e történeti tanúsításáról, annak a szó szoros értelmében vett „alapozó” erejéről soha le nem mondhat?

A feltámadást gyakran Krisztus „legnagyobb csodájaként” említik. A kifejezés nem egészen pontos. A „csodának” kategóriája nem világítja meg kellőképp azt az eseményt, ami a feltámadásában előttünk áll. Itt nem egyszerűen egy halottnak „feltámasztásáról” van szó. Nem arról, hogy valaki élt, meghalt, majd „csoda” folytán ugyanazzal a testtel él tovább. Nem, mivel a *Feltámadott egészen más létmódban állt újra tanítványai elé*. Olyanban, mely az ember számára a végső időkben elkövetkező, eszkatológikus tökéletességet tükrözött. Ezért is mondjuk teljes joggal, hogy a feltámadott Krisztus a világ végezetéig mint „elsősülött a holtak közül” (Kol 1, 18) áll előttünk.

Erre gondolva, amidőn visszautasítjuk a Bultmann-féle radikális mítoszتانítást, *nem esbetünk a másik végletbe sem*. Már Aquinói Szent Tamás figyelmeztetett, hogy az apostolok látták Jézust, de ez a látás *a bivő szemek látása* volt [12]. Ezért is tudja a feltámadást csakis a hitnek szemé a realitások világában elhelyezni [13]. S épp ezért mondhatjuk azt is, hogy Krisztus teste nem valami rendkívüli „csoda” folytán, hanem egészen „természetes” módon jelent meg zárt ajtókon át apostolai előtt. Ti. a megdicsőült test számára ez valóban természetes volt. – Hogy ezt „józan ésszel” nem lehet megérteni? – az csak természetes. Minden tudott és megértett tény mindig csak hétköznapi, közönséges esemény marad. De „ahová az értelem felfogóképessége már nem hatolhat, ott jogaiba lép a hit” [14].

A feltámadás – lényegét illetve – *misztérium*. Ténye túllép minden evilági, történeti kategórián. Általa és benne a „másik világ”, a misztérium világa jelentkezik. Nem oly tény, melyet szemtanúk – ma úgy mondhatnók: tudósítók, riporterek – közvetítettek. Rendkívüli lények, angyalok adnak róla hírt. Ez is utal rá, hogy a „másik világ” lépett itt be a földi életbe. Igaz, a Feltámadott eszik-iszik, beszélget, mégis rendkívüli módon, zárt ajtókon át jelenik meg. És nem is mindenkinek, csakis a hit világában élőknek. Ezért nem vállalkozhat senki arra, hogy a húsvéti eseményeknek „lényegét”, üdvöthozó és titokkal terhes lényegét feltárja. Ugyanakkor viszont azt is valljuk, – s itt teljesen szemben állunk a Bultmann-féle interpretációval –, hogy a történeti vonatkozások, *a dolgoknak történeti „oldala” is a misztérium lényegéhez tartozik*. Hogy az, aki a tanítványok előtt ismételtelen megjelenik, ugyanaz a Jézus, akivel földi élete során jártak-keltek, akit keresztre feszítettek, aki meghalt és sírba helyeztek. Igaz, az „üres sír” tanúsítása „néma tanúsítás” csupán. De az is igaz, hogy e sziklasírnál kezdődött el az egészen új. Annál a sírűrengél, mely látta a „régit” is, a sírba helyezte Jézust.

Napjaink jeles teológusai – a legkiszálóbak is – nem vonják kétségbe Bultmannak és iskolájának *bizonyos értékeit*. J. Bourke pl. hangoztatja, hogy az egész kereszténység hálával is tartozik Bultmannak. Annak ellenére, hogy „elmélete mélységesen téves, sőt eretnek tanítás”. Megtanulhatjuk azonban tőle, hogy szemünket ne csak a külső eseményekre, tényekre szegezzük. Nem, hanem ennél tovább, ezeknél mélyebbre is kell néznünk. Csakis így tárulhat fel előttünk Jézus „titka”, így kerülhetünk közelebb a megváltás misztériumához. Jézus élete, megváltó halála és feltámadása ugyanis Istennek oly gesztusai az ember felé, melyek nyomán örök üdvösség fakad számunkra [15].

Nem lehet kétséges, hogy az az exegézis, mely kizárólag a mítoszتانító törekvéssel közeledik a feltámadáshoz, *téves eredményhez, téves tanításhoz vezet*. Ezen az úton semmivé foszlik a tárgy, a tény, – minden pusztá „gondolatá” válik csupán. S tény hiányában azután a gondolat tovább formálható, új gondolatokká alakítható. Oly képzeleti játék, értelmezésbeni manipuláció számára nyílik így út, melynek nyo-

mán a személy, az esemény helyébe az „értelmezés” lép. Ezt viszont minden időben jogosan lehet újjal felcserélni. S bármennyire is tiltakozzék ez állítás ellen Bultmann, irányzata mégis a régi *gnóziának* új formája. Modernebb szóval: *racionalizmus*.

Az elmondottakat a nagynevű würzburgi biblikus, R. Schmackenburg gondolataival szeretnők összefoglalni [16].

Az egész keresztény hit arra a meggyőződésre épít, hogy Isten a megfeszített Jézust feltámasztotta. Így lett a Messiás és Úr üdvösségünk szerzőjévé. Az ősegházban Jézus feltámadásának tényét azoknak tanúsága alapján vették tudomásul, akiknek a Feltámadott megjelent. Hitünk számára e megjelenések és a róluk szóló tanúsítás ma is alapvetően fontos tények.

Amidőn Jézus feltámadásának történeti bizonyítását vizsgáljuk, meg kell állapítanunk, hogy ez azoknak a tanúknak tanúsításán áll vagy bukik, akiknek Jézus feltámadása után megjelent. Természetesen a konkrét történész – annál inkább, minél szkeptikusabb – e rendkívüli eseményeket fenntartással mérlegeli. Nem feledhetjük, hogy Jézus feltámadása valóban egészen rendkívüli és egyedülálló esemény.

Ahhoz sem férhet kétség, hogy a Feltámadott már nem tartozik a földi világhoz. Épp ezért *megjelenései is kinyilatkoztatásszámba mennek*. Kiválasztott tanúknak ad hírt önmagáról, megjelenik előttük. Oly emberek előtt, akik e földi világhoz tartoznak. Olyanok előtt, akik számára nem lehetett könnyű feladat e rendkívüli találkozásokról beszámolni. Mégis, egészen egyszerű és félreérthetetlen szavakkal szólnak a szemük láttára történekről.

Krisztus megjelenései oly kinyilatkoztatások, melyek a földi élet realitásában, a történelemben állnak, mégis egy más, eljövendő világról adnak hírt. Mert a feltámadás, történetisége mellett és ellenére – lényegét illetve – *eszkatológikus esemény*. De: történetileg is kellőképp megragadható esemény.

A feltámadás oly valóság, mely egyszersmind *a hitnek titka* is; melyet hit nélkül – a maga teljesértékű valóságában – semmiképp sem lehet elfogadni, sőt még megközelíteni sem. A tanítványok tanúsítása, a történetiség kategóriája a hívő embernek elégséges bizonyosságot nyújt ahhoz, hogy hite megalapozott legyen. Ugyanakkor azonban semmiféle történeti tudósítás nem lesz soha elégséges a hithez. A hit ugyanis mindig az ajándékozó isteni kegyelemre adott választ, *személyes döntést* is követel.

JEGYZETEK

1. Dei Verbum, 13. – 2. Vö. a német Püspöki Karnak 1967. szept. 22-én, az igehirdetők számára kiadott pásztorlevelét. – 3. *Ebert*, H.: Die Krise des Osterglaubens. in: Hochland, 1968. 313. Ebert itt R. *Marlé-t* idézi s véleményét magáévá teszi. – 4. Neues Testament und Mythologie. Tin: Kerygma und Mythos I. 1960. 44. – 5. Uo. – 6. Vö. *Kosztolányi* I.: Bultmann és tanítása. Teológia, 1968. 225–231. – 7. *Ebert*, H.: i. m. 318. – 8. Das „neue” in der katholischen Exegese. in: Der Seelsorger, 1967. 92. – 9. *Id. Schick*, E.: Offenbarung und Geschichte, Mainz, 1968. 60. – 10. *Brändle*, M.: Zum urchristlichen Verständnis der Auferstehung Jesu, in: Orientierung 1967. 65–71. – 11. *Schick*, E.: i. m. 68. – 12. S. Th. III. 52, 2. ad 1. – 13. S. Th. III. 54, 1. – 14. Szent *Ágoston*, Sermo 247. – 15. Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. in: Concilium 1966, 22. – 16. Die Auferstehung Jesu als Ausgangs- und Angelpunkt des urchristlichen Glaubens. in: Alte Fragen, neue Antworten? Neue Fragen, alte Antworten. Würzburg, 1967. 119–121.

Rónay György SÍK SÁNDOR LELKISÉGE

A „lelkiség” szó nem a legszerencésebb; de a „spiritualitás”-ra sajnos nincs jobb magyar szavunk. Szokták – és maga Sík Sándor is próbálta – használni a „jámborság”-ot. Ehhez viszont a mai értelmezésben óhatatlanul valami pejoratív mellékíz tapad. Maradjunk hát jobb híján a „lelkiség”-nél. Mégpedig ebben a kettős értelemben: valakinek a személyes lelki élete, vallásosságának minősége, lelki, vallási magatartása, szemlélete; és ugyanakkor egyáltalán a lelki életnek, vallásosságának, vallási magatartásnak, szemléletnek az az iránya, amely – ebből a személyes élményből fakadva – mások számára adódik. Nagyjában abban az értelemben tehát, ahogy *Brémond abbé* a „sentiment religieux” kifejezést használja.

Ennek a *lelkiségnek*, *spiritualitásnak*, „*sentiment religieux*-nek” a vizsgálata – ugyancsak sajnos – nemhogy „gyerekcipőben járna nálunk”, de voltaképpen még a gyerekcipőig sem igen jutott. Talán mert nekünk nem volt Brémond abbénk? Éppen Sík Sándor lehetett volna az (gondoljunk a magyar költők istenélményéről írt, egyelőre nagyobb részében kiadatlan, akadémiai székfoglaló dolgozatára), ha sokféle, sok hiányt és sok embert pótló munkássága egy-egy ilyen „egyetlen” főladatától szűkegképpen el nem tereli; mint annyi mindenben, ebben is csak a megszívlelendő és követendő jelzés, útmutatás, mintegy az alapkövetétel gesztusával kellett beérnie. És a magyar „sentiment religieux” történetének kutatása helyett valami végülis sokkal nagyobb és lényegesebbel foglalkoznia: *egy új magyar „lelkiségnek” a megalapozásával*, útnak indításával, személyében pedig példás, paradigmaszerű kiteljesítésével.

Ennek a lelkiségnek ma talán éppen az újsága a legkevésbé szembeötlő. De ez nemcsak Sík Sándorral van így; így van ma már például *Teilbard de Chardin*-nel is: spiritualitásának számos „forradalmi” (s a maga idején már-már tilalmazott) gondolata mára közhellyé vált. Közben ugyanis történt valami: a *Zsinat*; legfontosabb eszméiket magáévá tette, és ezzel mintegy az Egyház tanításának, vagy legalábbis ajánlásának anonimitásába emelte; ezek ma már nem sajátosan Teilhard, vagy mások, hanem egyszerűen és általánosan az Egyház gondolatai. Dehát ez szokott lenni az úttörők és útkészítők „tragédiája”, vagy ha tetszik, dicsősége; Sík Sándor nyilván inkább dicsőségének érezné ma, ha az e fajta dicsőséget és érdemet eleve el nem hártotta volna magától.

A Zsinatnak, tudjuk, semmiféle hivatalos előkészítésében nem vett részt. De volt világszerte egy „nemhivatalos” előkészítés, lelkekben, igényekben, szemléletben, magatartásban, és ebből ő is derekasan kivette a részét. A maga helyén és módján ő is egy olyan lelkiség kialakításán dolgozott, amelyből – egyetemes méretekben – végülis a Zsinat fakadt, és amelyre végülis a Zsinat nyomta rá a javalló és igazoló pecsétet.

Keresztény világkép című tanulmányában írta: „Aki látja az Isten gondolata szerint való embert, megsejti az Istent” [1]. Annak, aki közelebről ismerte őt, aki „szerencsés volt az ő földi tartózkodásának atmoszférájában élni” (mint ő mondta egyszer Prohászkaról), lehetetlen az idézett mondatról nem őrá magára gondolni, és az idézetet nem őrá magára visszafordítani (ugyanúgy, ahogyan az *Élő vizek forrása* szavait szellemesen ő is visszafordította szerzőjükre). De a fönti mellé kívánkozik nyomban egy másik szakasz is, Newman-tanulmányából: „Magatartása az első perctől az utolsóig, ha nem is küzdelmek és elsötétülések nélkül, de mindvégig egyenesen és töretlenül a szenté: teljes, alázatos belenyugvás és engedelmesség, de ugyanakkor belső szabadságának teljes és félreérthetetlen megőrzése” [2]. Vegyük a „szent” szót az ő

állandó értelmezésében (úgy, ahogyan az apostolok is használják leveleikben): a fenti soroknak félig-meddig vallomásértéket tulajdoníthatunk. Magatartása valóban kezdettől mindvégig töretlenül a teljes belenyugvással és engedelmességgel párosított teljes és félreérthetetlen belső szabadságé volt, de „nem küzdelmek és elsötétülések nélkül”.

Nem tartozott a „valló” természetek közé; akik ismerték, tudják, hogy egyéniségének egyik legjellemzőbb vonása bizonyos szemérmesség volt. Mégis van egy pontja, jobban mondva szakasza pályájának, ahol a figyelő fülnek, úgy hiszem, mindenképpen meg kell hallania egy „elsötétülésnek” a vallomását. Nem a misztikusok módján valaminő „lelki sötét éjszakáét”, valaminő kételyét, magarahagyatottságát, valamiféle „sivatagét”. Inkább csalódásnak lehetne nevezni. Addig többé-kevésbé „diadalmas” útja egyszerre, és akaratlanul, belefut egy rajta kívülről származó, történelmi méretű kudarcba. Ezt is, mint annyi mindent, amiről egyébként hallgatott, a költő fogalmazta meg. Annak, aki figyelemmel olvassa, félreérthetetlen világossággal.

Az *Összes versek* 1941-es keltezésű „új versci” közt van egy *Ó, milyen szabadá* című és kezdetű; [3] egyike azoknak a legfontosabbaknak, amelyeket általában nemigen emlegetnek; később ő maga sem vette be az *Őszi fecske* válogatásába, föltehetőleg azért, mert túl személyesnek és vallomásosnak érezte. Így kezdődik: „Ó, milyen szabadá oldottál engemet, Isten, – Ebben az esztendőben, – Melyet átadtál a sötétség hatalmainak, – Hogy az ő órájuk is üssön, – És próbára vessék az igazakat”; majd elmondva mindazt, amit „látott”: borzalmat, árulást, tagadást, így folytatja; vagyis ennek a – történelmi – élménynek a belső, személyes, lelkiéleti konklúziója a következő: „Én mindezt láttam és megéltem: – Élek, élek, de már nem én, – Nem az az én, aki voltam. – Belül, belül – Valamik elszakadtak észrevétlenül, – Amikről nem is tudtam. – Hála, hála, – Hogy ettől a beste világtól, – Parázna pompájától, – Haramja-ígéreteitől – Megszabadítottál!”

Ami a vers „életrajzi hátterét” illeti: a közismert tényekre aligha kell bővebben kitérni; de mindenesetre utalni kell *Kardos Klára* szép és alapos, az anyag legapróbb részleteit is ismerő tanulmányára, s annak is kivált arra a *Fázó csillag* című fejezetére, amely ezekkel a nehéz évekkkel foglalkozik [4]. Olvashatjuk ott Sík Sándornak azt a program-följegyzését is, amelyet mintegy válaszul fogalmazott meg a történelem nyomására: „Kifelé – mindent folytatni... kötelességeim nem változtak, lelkem nem változott, küldetésem nem változott... Én nem szorulok vizsgáztalásra, és nem is vagyok magamban. Istennel és enyémmel...” A vers tanúsága szerint azonban valami mégis változott, illetve éppen most változik. Bizonyos értelemben a „lelke”: úgy, hogy azért ugyanaz marad a változásban. Csak most már másként ugyanaz.

Sík Sándor a „*diadalmas világnézet*” jegyében indult; dinamikus egyéniségének jórészt meg is felelt ez a tevékeny, mozgalmasság, a szó nem-imperialista értelmében vett hódító lendület és magatartás. Hogy a viszony közte és a – sommásan és pontatlanul szólva – Mozgalom közt nem volt mindig teljességgel zavartalan, arra nem egy jel mutat (többek között a *Fekete kenyér* egyik-másik versében); általánosságban azonban ténynek láthatjuk, hogy – minden esetleges belső fönntartás mellett – elfogadta azt, vagy inkább talán csak beleilleszkedett abba, amit – ugyancsak sommásan és pontatlanul, de a kifejezés akkor közkeletű politikai értelme szerint – „keresztény Magyarországnak” nevezhetnénk. Nehezen is képzelhető el, hogy az adott időben és társadalomban egy hozzá hasonló munkát végző, és hasonló jelentőségű pap hogyan lehetett volna mindezen kívül, vagy éppen mindezzel szemben, nyílt ellenzékben; hiszen ennek a társadalomnak bőven megvoltak rá a módjai és eszközei, hogy egy ilyen különállást vagy szembefordulást azonnal és hathatósan „sterilizáljon”. Az egyetlen járható és hasznos út (amelyen egyáltalán el lehetett érni valamit) csak a belülről való reformálás kísérlete és törekvése lehetett. Ennek – a reformálás szükségének – mind világosabban a tudatára ébredt, és érdekében tőle telhetőleg mind

erőteljesebben meg is tett mindent. Hogy hogyan és mennyire: tanúk rá többek között azok, akik Szegeden a tanítványai voltak, és egész – kellő jelentőségében még mindig nem méltányolt és földérintett – kapcsolata a *Szegedi Fiatalok* mozgalmával.

Hogy ő maga mennyire ebben a belülről reformáló munkában érik meg igazán, és mennyire itt és ekkor talál vissza igazán az egyéniségéhez leginkább illő magyar hagyományhoz, egyrészt a Vörösmarty–Kölcsey–Széchenyi-féle magyar romantikához, másrészt Aranyhoz: erről is világos tanúságaink vannak, egyrészt verseiben, másrészt irodalmi tanulmányaiban. Ám ugyanakkor történik az is, hogy az addigi „keresztény Magyarország” báránypöréből mind észrevehetőbben és mind tevékenyebben kibúvik valamiféle kártékony, álkeresztény, fasiszta természetre kapó farkas-Magyarország. Pontosan akkor, amikor Sik Sándor hagyományokból táplálkozó és hagyományokat élő, hiteles keresztény magyarsága kiteljesül; és éppen ez az a pillanat, amikor, ha talán nem is ténylegesen őrá mutatva, de mindenesetre őrá is vonatkozólag ezt a humanista keresztény magyarságot, ennek hitelét, magyarságát, egyáltalán ezt a magyar keresztény humanizmust a politikai-jobboldali „kereszténység” jegyében tagadásba veszik, megbélyegzik, nemzetietlennek minősítik.

Érthető, ha most, mint valami számadásban, minden elmélyült, és minden mérlegre kerül benne. „Átadtál a sötétség hatalmainak”, mondja a vers. Az igazakat próbára vetik; és az igazak elsősorban magukat vetik próbára. Sik Sándort eddig „vitte” a Mozgalom; most ugyanez a Mozgalom – esetleg csak hallgatólágoosan, esetleg elnézőleg és mentesítőleg, de esetleg nyiltabban is – lényegében megtagadta. Mintha egy hullám, melyen eddig egy folyam élén haladt, most egyszerre kivetette volna egy szigetre, a Tömegből, mely eddig tapsolt neki, a nagyon kevesek és hozzá hasonlóan többé-kevésbé szintén kirekesztettek, vagy legalábbis „gyanúsak” közé, akik szeretik. Itt történik benne valami váltás, azonosnak-maradás mellett is valami lelki „váltás”. Azonosság, hiszen „élek, élek”: de változás ebben az azonosságban: „Már nem én, nem az az én, aki voltam.” Valami – talán valami tudattalan tapadás a „világhoz”, dinamikus mozgalomhoz, tömegmozgató tevékenységhez – „elszakadt”; és elkezdődik ebben az „éjszakában” (s jellemző: megszaporodnak éjszakai környezetű versei) valami „más”. Rögtön az ő sajátos és jellegzetes dialektikája szerint kivíva a szenvedéssel és kétséggel szemben a belső szabadságot és függetlenséget; „elfogadta”; ami adódott; a nyilván Gondviselés akarta helyzetet, de máris kereste abban, és abból ki és föl az utat, nyilván ismét csak a Gondviselés akarata szerint. Olyasféle fordulat, vagy inkább fejlődés ez, mint aminőt – természetesen *mutatis mutandis*, de ezekből a benső élményeitől aligha függetlenül – jóval később, a huszadik század konvertitáiról tartott konferencia-sorozatának utolsó – egyelőre kiadatlan – elmélkedésében Foucauld atya pályájában tapintott ki. A két pálya íve lényegében hasonló, csak éppen a fogalmakat kell behelyettesítenünk: Sik Sándornál az *első szakasz* nem a túlzott aszkézis, mint Foucauld-nál, hanem a „mozgalmi” munkáé, a szervező tevékenységé, bizonyos kifelé (vagy kifelé *is*) irányulása; a *második* pedig, Foucauld-hoz hasonlóan, az elmélyedő, sikerrel nem törődő, többé-kevésbé magányos, és mindenképpen „hinterland nélküli” szolgálaté, „teljes egyszerűségben és alázatban”, „diadalmas” külsőségek nélkül, de ugyanakkor teljes benső szabadságban.

Hogy ennek megvannak a maga szerves előzményei, az természetes, hiszen a személy akkor is ugyanaz maradt, ha már „nem az, aki volt”. Elég ezzel kapcsolatban utalni arra az 1917 nyaráról való lelkigyakorlatos följegyzésére, arra a lelkiéleti programra, amelyet Kardos Klára idéz említett tanulmányában [5]. A beállott légüres, legalábbis légritka térben Sik Sándor mindenesetre keserű személyes élményként is tapasztalhatta, milyen veszélyes és megtévesztő a vallás területén mindenfajta tömegben való gondolkodás, s mennyire nem a Mozgalom a lényeg, hanem a Személy. Az Ó, *milyen szabaddá* verse záró hálaadása nyilván nem pusztán retorikus fordulat; a „hála” nem absztrakt, hanem nagyon is konkrét „veszedelmektől” való megszaba-

dulásra utal, s a „világ”, amelyről szó van, nagyon is konkrét szituációra és társadalomra vonatkozik.

Utólag nézve ez a megpróbáltatás, magány, sivatag, éjszaka voltaképpen *előkészítés* volt egy következő, új helyzetre és föladatra. A közismert tényeket bizonyára ezúttal sem kell részletezni. Tudjuk, hogy a két háború közti magyarországi kereszténység általánosságban, kivált közéleti arculatában – miért, miért nem: nem ide tartozik – a kelletténél jobban odakötődött a „beste világhoz”, és a kelletténél több hitelt adott „haramja-ígéreteinek”; sokkal jobban és sokkal többet, semhogy a társadalmi rendnek, melyhez idomult, teljes összeomlása, és az ígéreteknek, melyekkel áltatták, tökéletes kudarcra után tanáestalanná ne vált és talaját ne veszítette volna. És mert a jövő perspektíváira nem készült föl, szükségképpen a múlt felé fordult; mert a *lesz* nem volt ingyére, elkötelezte magát a *volt* mellett. Ez a lényegében ismét csak „haramja-ígéretekre” építő, koncepciótlan koncepció aztán rövidesen csödbe jutott; az elsőre következett a második, még súlyosabb, még nagyobb megrázkódtatással járó összeomlás. A magyarországi kereszténység, és elsősorban a katolicizmus, egy percig a teljes tanácstalanságban vesztegelt, olyan útját vesztetten, mint egy vakvágányra futott vonat.

Ebben a második, teljesnek és jóvátehetetlennek látszó úttalanságban látott neki Sík Sándor egy *szigorúan lelki* – vagyis nem egyházpolitikai – jellegű úttörésnek, útépitésnek: egy a korábbihoz képest gyökeresen új, személyesen elkötelezett, Isten iránt is, társadalom iránt is felelős, a természetet és a „mai világot” nem megtagadó, hanem megszentelni törekvő, tőle nem elforduló, hanem bizalommal és munkásan beleálló „lelkiségnek”, egy modern fogalmazású keresztény humanizmusnak a kialakítását kezdte el. Ha lehet szó modern, mai, a mához szabott, *hic et nunc* „posszibilis” és „pozitív” keresztény spiritualitásról Magyarországon: ez a vetés jórészt az ő magvetéséből sarjadt, az ő évről évre tartott adventi és nagybőjti konferenciáinak az eredménye.

A „keresztény humanizmus” kifejezés az ímént nem véletlen volt, és nem is csak úgy általánosságban értendő. Sík Sándor nagyon tudatosan, és nagyon alapos ismeretek alapján építette lelkiségét – mégpedig mind a maga, mind mások számára – arra az irányra és a keresztény „jámborságnak” arra a formájára, válfajára, amit a spiritualitás története „*keresztény humanizmus*” néven tart számon, és aminek legnagyobb alakja *Szalézi Szent Ferenc*, klasszikus vezérkönyvei pedig a *Filotea* és – magasabb fokon – a *Teotimus*. „Ha az ember jól áttanulmányozza Szalézi Szent Ferenc gondolatvilágát, látja, milyen nagyszerű életfölfogás és életforma épül arra, ha valaki ebből indul ki” – mondta a szeretetről tartott konferenciák második elmélkedésében, 1952 nagybőjtjén [6], mintegy maga is utalva spiritualitásának egyik, alighanem legfontosabb forrására.

Mik ennek a lelkiségnek a legjellemzőbb vonásai? „Először is – mondta – az egész élet, vallási és profán élet mindenestül az istenszeretetre koncentrálódva helyezkedik el. Másodszor pedig – és ezt nem tudjuk eléggé megbecsülni – ebből teljes lelki szabadság és nyíltság következik a világ értékeivel szemben. Ez a világ Isten szeretetének tárgya; azért született, azért jött létre, mert Isten szeretett, és hogy Isten szeretessék. Ezt a látható, érzékelhető világot avatta fel magasan istenivé, isteniessé az Úr. Itt le van győzve egyszer s mindenkorra a gnózis, manicheizmus és platonizmus, minden világmegvető fölfogás. Optimista és aktív álláspontot követel a profán világ értékeivel szemben is.”

Mindennek a maga korában való újsága és jelentősége csak akkor domborodik ki igazán, ha szemügyre vesszük „a maga korát”. Vallási és profán élet *együttes és egységes* Istenre koncentráltsága eléggé újnak, egyesek fülében egyenesen botránkoztatónak hatott abban a szituációban, amelyben – a nagyon is közeli összeütközések és

vereségek hatására – a két terület, vallási és profán tudathasadással (vagy tudathasítással) föléroleg elkülönült; és amikor sokan a vallásit csak mint a profán merev ellentétét, tagadását, vagy mint érte való kárpoztást, esetleg előre való menekülést tudták elképzelni. Sík Sándor ezzel szemben, félig-meddig öntudatlan, de nagyon határozott „*perszonalistaként*” erőteljesen hangsúlyozta az emberi személy bonthatatlan egységét. Nincs külön állampolgár, és külön katolikus hívő ugyanazon emberben; az egészséges lelki élet ott kezdődik, hogy a kettő közt megteremttem magamban a személyes egyensúlyt és összhangot, fölismerve, hogy az *egész* életnek a központja Isten, nemcsak a vallásié. S ha ezt föl ismerem, illetve kidolgozom magamban, megszűnnek a különféle „gátlások” és görcsök, s eljutok a világgal szemben a „teljes lelki szabadságra és nyíltságra”. Vonatkozik ez anyagra, természetre, társadalomra egyaránt. Mégpedig szemben mindazokkal a „gnosztikus” és „manicheus” kísértésekkel, amelyek – az imént említett okokból következőleg – ott lappangtak, s többé-kevésbé érvényesültek is az akkori idők magyar kereszténységében. S ebben a történelmi „kontextusban” különösen súlyt nyertek a szeretet-sorozat harmadik konferenciájának azok a mondatai, amelyek arról szóltak, hogy a *Szeresd a te Uradat, Istenedet* parancsából kifolyólag nemcsak a sztoikusok módjára „*elfogadni*”, hanem *szeretni* is kell Isten akaratát (ismét a keresztény humanizmus, *Szalézi Szent Ferenc* és *Páli Szent Vince* egyik kedves gondolata), mégpedig Isten akaratát a fejlődésben is. „Minden, ami halad, ami előre megy, egy jó gondolatot kifejlődni segít: mind az Isten akarata. A keresztény ember nem lehet közönyös azzal szemben, ami a történelem fejlődése és haladása: Isten akaratát látja benne. Közönyös sem lehet, hát még ellene hogy szegülhetne! Nem keresztény, aki visszafelé akar nézni, és vissza akarja fordítani a fejlődés, a haladás menetét.” Az *attentizmus* fénykorában, 1952-ben nemcsak bátor szó volt ez, hanem „kemény szó” is; és volt, aki azzal utasította el, hogy „ki hallgatja!” De akik „hallgatták” és meghallgatták, azokban sok dilemmát megoldott; és akik elindultak az általa jelzett úton, csakhamar ráeszméltek, hogy nemcsak egyéni, illetve személyes egyensúlyukat találták meg, hanem ugyanakkor dolgoznak a kereszténység „társadalmi életképességének” történelmi dokumentálásán is.

Aki ismeri Teilhard de Chardin-t, annak nyomban föltűnik e gondolatok rokonsága az ő „*en haut et en avant*” elvével, vagyis azzal, hogy a kereszténynek egyszerre kell, és egyazon munkában kell „*fölfelé*”, azaz üdvösségéért, és „*előre*” vagyis a világ és társadalom javáért dolgoznia [7]. Kettejük közt azonban nem ez az egyetlen rokonság, anélkül, hogy hatásról szó lehetne. Egy-egy olyan mondatnak, mint az 1952 nagybőjtjén tartott második konferenciában annak, hogy „mint valami kozmikus sugárzásban, úgy járunk a kegyelemben”, megtévesztően teilhard-i rezonanciája van. Sík Sándor azonban, noha később tudott róla, alaposabban nem ismerte Teilhard de Chardin-t; legföljebb az *Études* egyik-másik számában olvashatta, vagy azokat a gépelt írásait forgathatta, amelyek az akkor még dupla – egyházi és világi – záron keresztül is eljutottak hozzá egy barátja jóvoltából. De „teilhard-i” gondolatai, élményei, eszméi már az előtt is voltak, mielőtt bármiféle érintkezésbe juthatott volna a „tilalmazott jezsuitával”; rokonságaiknak rokon jellegű világlélményük a magyarázata. Rokon módon látják (minden különbségük mellett) az ember, illetve a hívő világban való helyzetét és hivatását, kettős – „isteni” és társadalmi – elkötelezettségét, és a kettő dialektikus egységét; rokon módon becsülik és értékelik a természetet, és szűkebben az emberi természetet, rokon módon emelve szót mindenféle manicheista–janzenista hajlandóság ellen; mindebből következőleg rokon az „aszketikájuk” is. Ha az iménti idézet a kegyelem „kozmos sugárzásáról” óhatatlanul Teilhard „isteni miliójének” gondolatát társítja bennünk: ugyanolyan rokon frekvenciával visszhangzik egymásnak Teilhard *Isteni miliója* egyfelől, másfelől mindaz, amit Sík Sándor ebben az „aszketikus” vonatkozásban mond.

Nyoma sincs nála annak a sokáig szinte kizárólagos, és maig szívósan tovább élő

aszketikai hagyománynak, amely a „két lélek” bennünk való küzdelmét valamiféle tragikus pesszimizmus színébe burkolja. A két lélek küzdelme ugyan nyilvánvaló tény; de – mondja Szalézi Szent Ferencre hivatkozva – ebben a küzdelemben „én vagyok az erősebb”, vagyis a szellemi lény. „Első tétele ennek a fölfogásnak: a kettő közül én a lelki ember vagyok. Második: a testi ember azért nem ellenségem, a testi embert nem elpusztítani akarom, nem megfojtani... hanem átjárni szellemmel, átjárni a természetfölötti erővel, fölemelni és megnemesíteni, és így helyreállítani az egyensúlyt. És ehhez – ez a harmadik tétel – nem vagyok magamra hagyatva, hanem Isten kegyelme segít.”

Ez is egyik sarktétele, épp úgy, mint Teilhard-nak (de Teilhard-tól nyilván függetlenül): természet és kegyelem alapvető (bűn-előtti) harmóniája, és föladatként harmonizálása. „Így kell elindulnunk Isten felé: a természetre építeni. Szívünk természetes ösztönével kell keresni a jót” [8]. És: „Ahhoz, hogy Istenhez eljuthassak, először a természethez kell fordulnom, lelkem természetén keresztül kell eljutnom Hozzá. Majd azután az Úristen tovább segít.” Tehát – mind Teilhard – valósággal megfordítja az általában hagyományos (de aligha minden „manicheus” beütés nélküli) utat: Istent nem a természet *ellenére*, hanem a természetet át, *annak alapján*, annak segítségével keresi és keresteti; nem a természet *megtagadásának*, hanem a természet kiegészítésének, *beteljesítésének útja* ez. Mint egy versében mondja, vallo-másul is, tanácsul is: „Nem erőlködni befelé sem” [9].

Nem erőlködni; és nem komplikálni a dolgokat, élményeket, törekvéseket. Sík Sándort lelkisége teljes érettségében és letisztultságában a „*lelki gyermekség*” egyszerűsége jellemzi. *Lisieux-i Szent Teréze*re hivatkozva írja: „Ne is törekedjünk a lelkiéletben, hacsak Isten különös indítását nem érezzük, nagy dolgokra, nagyjuk azokat a nagyokra, hanem éljük a legnagyobbat: az Isten és az emberek szeretetét, a szeretetnek mindennapi apró tetteiben és apró áldozataiban” [10].

Ebben már lényegében benne van a misztikáról való fölfogása is. *A magyar költők istenélménye* elvi részében Spranger *Lebensformen*-jának „*immanens misztika*” fogalmát ismerteti, ami „értékbölcseleti álláspontonról kiindulva” az élet értékírányzatainak a föltétlenül és legmagasabbig való fokozásában áll. Amit aztán ehhez fűzve mond, az megintcsak személyes vallomásul fogható föl. „Realizmus és misztika közt nemcsak hogy ellentét nincs, hanem – legalább a vallás körében – egyenesen belső összefüggés van köztük. A realista lélek, ha egyáltalán vallásos, akkor föltétlenül, legalább bizonyos fokig, misztikus lesz, az előbb említett értelemben, az immanens misztika formájában. Realizmusa ugyanis éppen abban jelentkezik, hogy idegen számára minden, ami elvont, vértelen, »nem e világból való«. Így a vallást is csak »foghatóan«, a világ értékeiben képes megélni, ha másként nem, »ezeknek az értékeknek a föltétlenül, a legmagasabbig való fokozásában.«”

Az ő vallásosságát is ez jellemzi: hogy „szerves, eget-földet átölelő, és életalakításban egyaránt érvényesülő, harmonikus”; ami azonban nem azt jelenti, hogy problémátlan, és mentes a lelki harctól, „a lelki élet bárminő drámai és tragikus dilemmájától. De ezek a harcok az istenélmény világán *belül* folynak le; nem vallásos élményért kell küzdenie, hanem csak a magától értetődő vallásos élménynek és a külső-belső élet ez ellen támadó hatalmainak dialektikájával, a bűnnel, a szenvedéssel, a *mysterium iniquitatis*szal... De Istennel nem harcolnak [11].

Ilyen – gyermeki és „immanens” (már amennyiben az iménti értelemben vesszük) – az imádsága is. Ugyancsak a keresztény humanizmus vidékére utal: „A legtöbb mai világi ember valószínűleg annak az imának a »zenéjét« fogja magáénak érezni, amely a Néri Szent Fülöp és Szalézi Szent Ferenc szelleméből táplálkozik, és melyet Newman tiszta bensősége és egyszerűsége ad elénk a legmaibb hangszerelésben” – írja egyik tanulmányában [12], és Newmanról adott jellemzése ezúttal is teljes egészében alkalmazható rá, az ő imádságára. „Imádságát is, mint pályáját, mint az egész em-

bert a legteljesebb becsületesség jellemzi; az a csendes, mérsékelt, de tiszta és zengő evangéliumi hang, amely a nagy mintát, a Miatyánkot. Semmi egzaltáció, semmi érzelmi kitörés, »elragadtatás«, semmi ékesszólás, »szép szavak«, semmi túlzás, erőlködés, semmi »átvett«, nem-belülről-fakadó, nem-szerves hang; mindenütt az a nehezen meghatározható, de ma nekünk talán a legfontosabb valami, amit hitelességnek szeretünk nevezni.” Főnmaradt imádságai ennek a cicomátlan, közvetlen „hitelességnek” az iskolapéldái [13].

Ezek Sík Sándor spiritualitásának, modern keresztény humanizmusának leglényegesebb vonásai. Ez az, amit ő maga hol keresztény relizmusnak, hol pozitív kereszténységnek nevez, és aminek meghatározó jegyeit, a „keresztény világgép” alapelemeit a folytonos továbbmenésben, a nyitottságban és a tágulásban látja [14].

Folytonos továbbmenés: „A keresztény gondolat nem ismeri a nyárspolgári önmegelégedést. A keresztény ember soha nincs »készen«: amíg él, fejlődni kell, nőnie, tágulnia.”

Nyitottság: „Ezért nyílt, lezáratlan, táguló a keresztény ember világgépe is – nyitva áll minden igazság számára. Nyitva áll minden filozófia, minden rendszer, minden világot építő gondolat igazság-tartalma számára, nyitva a tudomány minden fejlődése számára; mert minden igazság a miénk, mind a mi régi, nagy igazságunkat világítja meg. Nyitva áll mindennel szemben, ami tény, valóság.”

Táguló kereszténység: „Aki a kereszténységet kötöttnek véli, annak sejtelve sincs róla, mi a kereszténység... A keresztény világgép szüntelen tágul, minden új igazság, minden új találmány, az emberélet minden színe belé tartozik, tágitja, mélyíti.”

Ez a „keresztény ember” egyszerre jelent elvet is, követelményt is. Jelenti a Sík Sándor kívánta embert: azt, akivé ő magát kidolgozta, és azt, akivé lelkiségével másokat segíteni igyekszik. Azt az „Isten gondolata szerint való” mai keresztény embert, aki a maga környezetével és társadalmával épp úgy megsejteti – és megbecsületi – Istent, ahogyan ő megérezte mindenkivel, akinek megadatott a szerencse, hogy „földi tartózkodásának atmoszférájában élhetett”.

JEGYZETEK

1. Vigília, 1951. 183. l. – 2. Vigília, 1955. 342. l. – 3. *Sík Sándor Összes Versei*, 1941. 433–54. l. – 4. *Sík Sándor belső fejlődése*, Vigília, 1968. 582–595. l. – 5. Uo. 586. l. – 6. Némileg átdolgozott formában az egész sorozat megjelent a Vigília 1962. és 1963. évi folyamában. – 7. *Le coeur du problème* című tanulmánya, az *Oeuvres* ötödik kötetében (*L'avenir de l'homme*), 337–349. l. – Teilhard de Chardin és Sík Sándor „párhuzamai” egyébként megérnének egy külön tanulmányt. Jellegzetesen „teilhard”-i például a népek különféleségükben való egyenlőségéről vallott nézete: az uniformizálással szemben a sokszerűségben és a sokszerűség Isten akarata küldetésében való egyenlőségük. A közösségi szeretetről szólva mondta az 1952 nagybőjti konferenciasorozat hatodik elmélkedésében: „Minden haza, minden nép Isten külön gondolata... Nem véletlen, hogy annyi nyelv van, annyi nép van, annyi haza van; mindegyik akar valamit, és mindegyikkel valami mást az Isten, akinek a sokféleség a gondolata.” – 8. Vigília, 1960. 200. l. – 9. *Mint a Mátra*, 1955. *Őszi fecske*, 1959. 11. l. – 10. Vigília, 1956. 183. l. – 11. *A magyar költők istenélménye*, Akadémiai székfoglaló, 1948. Negyedik fejezet. (Kéziratban.) – 12. *Newman, az ember és az imádkozó*. Vigília, 1955. 347. l. – 13. Legtalálékosabban talán *Jézusnak* lehetne nevezni Sík Sándor imádságát. Így jellemzi ugyanis Jézusét: „Józan, logikus, természetesen közvetlen jellegű. Ez magyarázza meg, miért nincs szüksége arra, amit misztikusnak mondanak.” (Az 1951 nagybőjti Jézus Krisztus címmel tartott konferencia-sorozat Jézus egyéniségéről szóló elmélkedésében. Kézirat.) – 14. *Keresztény világgép*. Vigília, 1951. 57–64. l.

A történelem bizonyítja, hogy néhány kivételtől eltekintve az Egyház mindig a „fennálló rendszer” pártját fogta – azt hirdetve isteni eredetűnek – s tartózkodott elítélni a társadalmi visszaéléseket. S ha nyilatkozott is társadalmi kérdésekben, mindig elkésett. Elkésett XVI. Gergely a rabszolgaság elítélésével, hiszen előtte már régóta ezt hirdette a felvilágosodás. Elkésett XIII. Leó a *Rerum Novarummal*: – Marx jóval korábban megbélyegezte a liberális kapitalizmust. Elkésett az Egyház az iparosodás jelentőségének felismerésével: – hosszú időn át a fejlődés gátja volt azáltal, hogy a feudális társadalom formáit sírta vissza; és késve érkezett a gyarmatosítás elítélése is XII. Pius, majd utódai részéről.

Sokszor halljuk e kijelentéseket. És még jó néhány példát felsorolhatnánk, melyekben ugyancsak a vád: „*az Egyház elkésett!*” – A probléma valódiságát még hangsúlyozza, hogy *nemcsak „kívülről”* – vádként – hangzanak el a kijelentések, hanem *az Egyházon belül* is, mintegy önbírálatként. – E. Kellner a Paulus-Gesellschaft által rendezett marxista–keresztény találkozón (1965-ben) – a katolikusok képviselőjeként! – súlyosan hibáztatja az Egyházat, hogy „Isten Országának egyoldalú, eszkatologikus várásától elvakítva eltúrta a rabszolgaságot”, hogy a legújabb korig a katolikus szemléletben „szabadság, egyenlőség, testvériség csak Krisztusban létezett, de nem a politikai, társadalmi valóság területén”, hogy – a katolikus tanítás szerint – a szegény legfeljebb alamizsnát kapott a gazdától: „*ex caritate* (a szeretet alapján), és nem a társadalmi igazság alapján” stb. [1].

E vádak mindegyikének kétségtelenül *valóságos alapja van*, kiélezett beállításuk *mégsem reális*, mert alapvető szempontokat hagy figyelmen kívül.

Mindenekelőtt *a történelmet mindig egészében kell vizsgálnunk*. Az idézett állítások is csak *a társadalom- és szellemtörténeti báltérrel együtt szemlélve* lesznek igazak, s ilyen összefüggésben sokszor egészen más a jelentésük a megbírálásuk. Hasonlóan a *teljes képhez* tartozik az Egyháznak a társadalmi haladás érdekében való jelentős munkája. (E két történeti szempont kidolgozása külön könyvek témája volna. Az alábbiakban csak példaként utalunk egy-egy jellemzőbb eseményre.)

Másik alapvető szempont, melyről a vádak elfeledkeznek, hogy *az Egyház hivatása elsősorban a lelkek vezetése*, és nem a társadalom irányítása. Kétségtelen tény, hogy az Egyház – legalábbis mai szemmel nézve – nemegyszer hibásan vagy elkésve foglalt állást társadalmi kérdésekben (amint erre rá fogunk mutatni), de ugyanakkor elsődleges hivatásához, a lelkek vezetéséhez mindig hű maradt.

Ezzel az „elsődleges hivatással” függ össze az Egyház társadalomszemléletének beállítottsága:

A személyiség-elv

A keresztény társadalomszemlélet központja az ember. Mivel az ember Istentől kapja személyes létét, s életének célja az Istennel való találkozás, – létében és hivatásában felülmúlja a társadalmat. Erre a tényre utal a *Gaudium et Spes* konstitúció is, mikor megállapítja, hogy „az emberi méltóság legfőbb elvi alapja abban van, hogy az ember az Istennel való közösségre van hivatva” [2]. Ugyanakkor az egyén a társa-

dalomnak is építő tagja kell, hogy legyen, hiszen ez feltétele az Istennel való találkozásnak.

A kereszténységnek *társadalmi szempontból alapvető nagy tette* volt, hogy az egyént állította a központba; hogy ki merete mondani: *legjobb érték az* – anyagon túlról hivatott – *ember*. Platón, Arisztotelész és az ókor még föltétlen előnyben részesítette a kollektívumot. – K. Rabner szerint a keresztény humanizmus lényege ez, – amit „a Krisztus előtti, vagy a kereszténységen kívüli vallások éppúgy nem mertek soha kimondani, mint a modern ideológiák – ti. hogy minden konkrét embernek abszolút jelentőséget és érvényt tulajdonít” [3]. – Ez a szemlélet képesítette az Egyházat arra, hogy a történelem folyamán minden emberhez legyen biztató szava; hogy minden emberbe, még a rabszolgába is erőt és reményt tudjon önteni, s így eleget tegyen hivatásának. Ez a szemlélet készteti ma arra, hogy elítélje a korlátlan gazdasági versenyt, sőt az önmagában hasznos, országok közti tudományos versengést is, olyan esetekben, ha czáltal aránytalanul nagy teher nehezedik az egyes emberekre. Mert az ember a cél, és nem a gazdasági haladás vagy a nemzeti presztizs [4].

Vizsont tény, hogy az Egyház az egyéni, lelki cél megadásán túl hosszú időn át *nem törődött a társadalom helyzetével*. – Mert bár a keresztény társadalomtudomány alapelveit a teológusok, főleg Sz. Ágoston és Sz. Tamás kidolgozták, ezek azonban csupán a *társadalomfilozófiai* alapok voltak [5]. Valójában a XIX. századig mind az egyházi megnyilatkozások, mind a teológusok, illetve moralisták az *egyént* tartották szem előtt, s a társadalmi életre ennek megfelelően csupán az általános erkölcsi normákat alkalmazták. Az ún. *társadalmi kérdésbe* az Egyház – néhány kivételtől eltekintve – nem szólt bele. S ha szólt, nemegyszer egyoldalúan, helytelenül ítéli meg a társadalmi-gazdasági helyzetet: hivatásához hűen védte a személy értékeit, de csak a *személyt* tartotta számon, s elfelejtkezett a *társadalmi* dimenzióról. – Lényeges változást csak a XIX. század hozott.

Lássuk tehát e megállapításokat közelebről; lássuk az Egyház társadalomszemléletében beállt változás főbb állomásait.

Az Egyház és a rabszolgaság

A XIX. század előtti Egyház társadalomszemléletére jellemző a rabszolgaság kérdésében tanúsított magatartása.

Hosszú idők legégetőbb kérdése volt a rabszolgaság. Ezt a társadalmi formát – tudvalevően – az ókor legnagyobbjai, Platón és Arisztotelész éppúgy természetesnek tartották, mint a középkor és újkor jelentős humanistái, pl. *Mórus Tamás*, *Grotius Hugo* és *Goethe*. Ugyanígy természetesnek fogadta el az Egyház is.

Sokat írtak az Egyház és rabszolgaság kérdéséről. Ezeket összefoglalva megállapíthatjuk, hogy bár az Egyház nem hirdetett forradalmat, tanításával és példájával megteremtette azt a szellemet, mely *megérlette az emberiséget a rabszolgaság megszüntetésére*. Gondoljunk az Egyház gyakorlatára, melyben a rabszolga mindig teljesjogú embernek számított. Gondoljunk a missziók szeretetvekenységére (pl. a dél-amerikai indián redukciókra; a missziók kulturális munkájának jelentőségére), a középkor rabszolgakiváltó szerzetesrendjeire, vagy a pápák és egyháziak hivatalos közbenjárására a rabszolgák érdekében.

Még többet mondanak e cselekedetek, ha velük párhuzamosan megvizsgáljuk a kor magatartását: pl. *Cromwell Olivér*, akit a modern eszmék harcosának tartanak, politikai és vallási gyűlöletről fehéreket is, főleg íreket, ezrével adott el Amerikába rabszolgának. Az angol kormány szerződésben állt a spanyol kormánnyal a néger rabszolgák kiszállítására vonatkozóan, s csak a bécsi kongresszuson, 1815-ben sikerült

az európai nagyhatalmakat, köztük Angliát is, közös megegyezés alapján rábírní a rabszolgakereskedelem beszüntetésére.

Mind e tények azonban legfeljebb érthetőbbé teszik az Egyház állásfoglalását – illetve állást nem foglalását –, de meg nem magyarázzák. A probléma ui. az (s ezt nem szokták kiemelni), hogy az Egyház, ha enyhítette, vagy egyes esetekben el is ítélte a rabszolgákkal való embertelen bánásmódot, *sosem ítélte el a rabszolgaság intézményét*. Ezt, a kor szemléletét követve, olyannyira tarthatónak vélte, hogy maguknak a keresztényeknek sem volt tilos a rabszolgatartás. Tudunk kolostoroknál, missziókban dolgozó rabszolgákról még a IX. században is. – Aquinói sz. Tamás, bár hangsúlyozza a rabszolga emberi jogait, a rabszolgaságot a népek jogából levezethetőnek tartja [6]. Bár itt azt is látjuk, hogy a „rabszolga” fogalom már egészen új jelentéssel bír: – a rabszolga már nem lélektelen tárgy – „res” –, akivel ura azt tehet, amit akar [7].

E kor Egyházára tehát az jellemző, hogy az egyes emberhez szól, de tartózkodik a társadalmi kérdésekben való állásfoglalástól. – Egy másik megállapítást is tehetünk: ha az újkori egyházi megnyilatkozások állítják, hogy csak Krisztus tanításának következményeit vonják le, amikor az emberek és népek szabadságát, a társadalmi egyenlőséget hirdetik, akkor a korábbi szemlélet legalábbis nem vonta le mindenben következetesen Krisztus tanításának társadalmi következményeit. S bár újból hangsúlyozni kell, hogy a történelmi tényezőket nem hagyhatjuk figyelmen kívül, mégis – ha egyáltalán lehet ilyen összehasonlítást tenni – a „mai Egyház” bizonyára *ítéletet mondana* a rabszolgaságról is, ha abban a korban élne.

A rabszolgaság intézményének megszűnését a felvilágosodás kora követelte először. A pápák közül elsőnek XVI. Gergely bélyegezte meg e társadalmi berendezkedést 1839-ben. A társadalmi reform gondolata tehát nála vetődik fel először, bár ez is olyan időben, mikor a tárgyalt kérdés már útban van afelé, hogy lezártnak legyen tekinthető.

A katolicizmus és a kapitalizmus

A szorosán vett, ún. „keresztény társadalmi reform” az ipari forradalom okozta társadalmi válságban születik meg, ugyanabban a korban, mikor a mai értelemben vett „társadalmi kérdés” megszületett. – A társadalmi kérdés e korban egyenlő a munkáskérdéssel. Az új társadalmi osztály, a *proletariátus* olyan viszonyok között él, ahol az emberi személyiség alapjait fenyegeti veszély: létbizonytalanság, a tőkének való teljes kiszolgáltatottság a sorsuk. E központi kérdéssel kapcsolatos a társadalom és gazdaság szerkezetében beállt gyökeres változás problémája, mely fenyegető következményekkel járt: megsemmisítette az eddigi bevett formákat, s ezáltal sok területen mintegy kihúzta az emberiség lába alól a biztosnak vélt talajt. A fenti okok, és a jelenség széles körű, az egész társadalmat magába foglaló volta készíteti az Egyházat cselekvésre.

E korban is érdekes megfigyelni, hogy mennyire a hagyományos szemlélet alapján fognak munkához, sokszor teljesen tévesen ítélve meg a helyzetet. A katolikusok ui. látva a létrejött aránytalanságokat, a személyi értékeknek – a személyiség kibontakozásának, szabadságának és önállóságának – veszélyeztetését, elutasító álláspontra helyezkedtek az egész iparosodással szemben, s a földműves-kézműves gazdaságot állították ideálnak, ahol, mint megállapították, az egyének sokkal nagyobb volt a jelentősége és szabadsága, mint a kapitalizmusban. – Itt ismét a személyiség-elv irányított, a *szemlélet* tehát gyökerében humanista, csak a helyzet *megítélése* volt helytelen.

E magatartásával a katolicizmus kétségtelenül a kapitalista fejlődés gátja volt, viszont épp itt tűnik ki, hogy az ítéletalkotásban több szempontot is figyelembe kell venni.

Már *Max Weber* szemére vetette a katolicizmusnak, hogy az bűnnek tartja a korlátlan nyereségvágyat, pedig ez a fejlődés rugója; – hogy kamattilalmával és általános szemléletével gátat vet a kapitalizmus fejlődésének [8]. Kimutatja – vádként! –, hogy a katolikus területeken a liberális kapitalizmus nem tudott tért hódítani. *W. Sombart* ugyanerről beszél [9]. – Ugyanakkor a katolikus területeken – ha lassabb is, de az egyén számára kedvezőbb, lényegesen arányosabb volt a fejlődés. Egy protestáns tudós, *Müller-Armack*, is megállapítja, hogy a katolikus-lakta területeken „jóval nagyobb gonddal tartották meg a kereskedelem és gazdaság hagyományos formáit”; – ez képesítette őket „életképes, és – a szabadverseny fellobbanásához viszonyított – minden gazdasági gyengesége ellenére is összességében imponáló kulturális teljesítményre” [10].

Vagyis a vádat részben megfordíthatjuk: Bár igaz, hogy a katolikus tanok akadályozták a „minél gyorsabb” fejlődést, de tarthatjuk-e ideálnak a liberális kapitalizmust, még ha nagy teljesítményekre is képes? Gazdaságtörténetileg elfogadottnak mondható megállapítás, hogy az individualizmus a katolikus világ- és emberszemlélet válságából (reformáció, felvilágosodás) született meg; – a liberális kapitalizmus viszont az individualizmus gyermeke [11].

A *Rerum Novarum* elkésett?

Az iparosodást elutasító magatartás nem tarthatott soká. A híres mainzi püspök, *W. E. v. Ketteler* ismeri fel a helyzetet és állapítja meg, hogy a történelem kerekét nem lehet visszafelé forgatni. Ugyanakkor a keresztények felelőssége is óriási, mert, mint *Ketteler* már 1848-ban belekiáltja a keresztények fülébe, a kapitalizmus okozta mai társadalmi helyzet tömegeket tart embertelen sorsban, s a munkások részére „erkölcsileg lehetetlenné teszi keresztény kötelességeik teljesítését” [12]. Segíteni kell tehát.

Nemegyszer halljuk, hogy a *Rerum Novarum* elkésett, hiszen a Kommunista Kiáltvány 1848-ban jelent meg, Marx Tőkénének első kötete 1867-ben; a *Rerum Novarum*-ban a pápa pedig csak 1891-ben mert állást foglalni a kérdésben. E megállapítás igaz, de az Egyház és a munkáskérdés viszonyáról alkotott kép csak akkor helyes, ha tudjuk, hogy a *Rerum Novarum* lényegében nem újat hozott, csupán összegezte azt, ami már ki volt dolgozva, sőt aminek megvalósítását több helyen ki is próbálták. XIII. Leó ilyen összefüggésben nevezi Kettelert „nagy elődjének” [13]. Az Egyház és munkáskérdés kapcsolata tehát jóval korábbi időkre nyúlik vissza, mint a *Rerum Novarum* megjelenése.

Talán elsősorban *Ketteler* hatására ébredt fel a helyes szemlélet és a társadalmi felelősség a keresztények körében, bár mellette és előtte is voltak jelentős személyiségek, akik ugyanilyen elveket hirdettek. Bizonyos büszkeséggel állapítja meg *Messner*, hogy „a proletársors lényegét, mint a bérmunkásnak a liberális szabadversenyből következő létbizonytalanságát és társadalmi függését, a katolikusok között ismerték fel először” [14]. *A. Müller* († 1920) a bérmunkás sorsát a rabszolgáéhoz hasonlítja, aki egész létében a gyárostól függ. Még világosabb *Fr. v. Baader* († 1841), aki a szabadversenyt, mint „a kapitalista gazdaság alapszabályát (principium formaléját)” teszi felelőssé a „proletár-sorsért”; felismeri a társadalom osztályokra való bomlását, s utal a megoldásra, ti. hogy a munkások szervezkedjenek a tőke hatalma ellen [15]. Ugyancsak egy neves katolikus tudós és politikus, *J. Buss* az első, aki a munkáskérdést egy német parlament elé vitte 1837-ben. – Rouen érseke 1838-ban tiltakozik, és elítéli a gyermekeknek egészségükre káros dolgoztatását, sőt egy német (München-

Glabdachi) plébános már az 1820-as években beadványt intéz a kormányhoz az éjjeli gyermekmunka ellen. Az első törvény is egy katolikus, *de Montalembert* szorgoskodása nyomán jött létre ez ügyben (1841 márc.). – Bécsben 1816-ban, majd 1839-ben egyházi hatósági utasítás jön ki, felszólítva az egyházi szervezetet, hogy gondoskodik a munkások gyermekeiről. Rövidesen – csak Bécs területén – húsz otthon áll a gyárban dolgozók gyermekei részére [16]. – A katolikus szemléletre jellemzően *P. Reichsperger* az ötvenes években – bár helyesli az iparosodást – elveti a „minél gyorsabb fejlődés” elvét, s csökkentett munkaidőt kíván, hogy a munkás személyisége is kibontakozhassék.

A „társadalmi reform” gondolat kialakulása

A munkáskérdés – kapitalizmuson belüli – megoldásában is először a *bagyományos módszerekkel* próbálkoznak, amelyek nem érintik a társadalom szerkezetét, s csak idővel jutnak el a *társadalmi reform* gondolatához. Lássuk a fontosabb megoldási kísérleteket.

1. *Karitatív kísérlet*: Egy ideig azt képzelték, hogy a keresztény szeretet elég lesz a kérdés megoldására. Karitatív szervezetek és egyesületek tömege alakul, enyhítve a testi-lelki nyomort [17]. A legkülönbözőbb területeken dolgoznak: – mindenütt, ahol társadalmi igazságtalanságot vagy aránytalanságot tapasztalnak. Az imént említett példákon kívül jellemző, hogy pl. 1869-ben Bécsben egy minisztertanács ülésen egyik liberális miniszter azt kifogásolja, hogy „jelenleg csak klerikális irányzatú emberek foglalkoznak a munkáslakások kérdésével” [18].

2. *Lelkipásztori kísérlet*: Mivel nyilvánvaló volt, hogy a kapitalizmus az individualista szellemből nőtt ki, mely a keresztény lelkiélet hiányát tanúsítja, célul tűzik ki a *lelkiélet mélyítését*, a lelkipásztori munkán kívül pl. folyóiratok, előadások által. E gondolat képviselői a kor nagy nevelői: Ausztriában *P. M. Schwartz*, Németországban *A. Kolping*. Náluk már a *szervezkedés* gondolata is szerepel. Széles körű munkájukra jellemző, hogy pl. Kolping halálakor (1865) 24 000 tagja van az általa alapított legényegyleteknek, s gondolata terjed Németországon kívül Ausztriában, Svájcban, Magyarországon, Horvátországban, sőt Észak-Amerikában is [19].

3. *A munkásszervezés gondolata*: Már a múlt század ötvenes éveiben kezdenek rájönni, hogy a hagyományos módszerek nem képesek megoldani a problémákat, magában a *kapitalista társadalomban és gazdaságban kell változást eszközölni*.

Eleinte még mindig a múltból próbálnak példát venni: azon gondolkoznak, hogyan lehetne a gyárat (a céghez hasonlóan) nagy családdá alakítani. Megjegyzendő, hogy e gondolatban mély meglátás rejlik, ha önmagában – társadalmi reform nélkül – elégtelen is volt. Ma ui. újra sok szó esik – szocialista és kapitalista világban egyaránt – arról, hogy a gyárnak közösséggé kell válnia. (Vö. *human relations*; üzemszociológia) [20].

További felismerés, hogy a *munkásságnak saját lábára* kell állnia. Takarékn-, nyugdíj-, betegsegélyezőpénztár, szakszervezetek létesítését sürgetik. E gondolatnak Németországban 1848 előtt nem is lett volna tere, ui. nem volt egyesülési szabadság. Megemlíthetjük itt pl. a katolikus *L. Harmel* francia textilgyárost († 1915), aki gyárában tökéletesen megvalósította e gondolatokat, sok területen önrendelkezési jogot adva a munkásoknak. Megvalósították továbbá – talán elsőnek – az üzemi tanácsot, a családi fizetést; gondoskodott a munkások kulturális felemelkedéséről stb. 20 évvel a *Rerum Novarum* előtt! IX. Pius, majd XIII. Leó külön brevét intéztek Harmelhez [21].

4. *A társadalmi reform*: A munkásság szervezésének gondolata már a társadalom szerkezetét lényegileg érintő elképzelés volt, de önmagában ez sem volt elég a tőke

hatalmának korlátozására. Ez a sikertelenség szülte meg a felismerést, hogy a kereszténységnek, ha megoldásra akar jutni, végülis az egész társadalmi kérdésben állást kell foglalnia, ítéletet kell alkotni az államról is, mely idáig engedte fajulni a helyzetet. Ekkor mondják ki, hogy az állam kötelessége gátat vetni a korlátlan gazdasági versenynek; az államnak kötelessége gondoskodni a személy – a munkás – emberi jogairól; az államnak kell gondoskodni a társadalom és gazdaság egyensúlyáról.

Az állam szerepének felismerését a történelmi helyzet késleltette ily sokáig. A XVII–XIX. században ui. Egyház és állam közt éles ellentét alakult ki. „Mit is várhatott volna a keresztény társadalmi reform az államtól, a rendőrállamról szerzett tapasztalatok után”, mely az ember és a vallás jogait egyaránt megnyirbálta – írja Messner e kérdéshez szólva [22].

A társadalmi kérdéshez való viszony tehát lényegileg más a XIX. század második felében, mint akár néhány évtizede. A fejlődés három mozzanatát megfigyelhetjük magánál Ketteleternél is: Eleinte csak a felebaráti szeretet gyakorlását, a keresztény lelkiület mélyítését sürgeti. Később az „önsegély” gondolat hirdetője, ti. hogy a munkásság saját összefogásával, saját erejéből álljon ellen a tőke hatalmának.

Csak ezen elképzelések elégtelenségének belátása után jut el a végső gondolatra: hogy a társadalom és gazdaság újjärendezése, az egyensúly fenntartása az állam feladata. – Jellemző, hogy XIII. Leó a „Quod Apostolici Muneris” körlevélben (1878) még az első szemléleti fokon áll – szeretetgyakorlás által megoldhatónak véli a társadalmi kérdést; a Rerum Novarum viszont már világosan állítja, hogy a probléma megoldása nem csupán a felebaráti szeretet feladata, hanem a gazdaságpolitikáé, az államé.

A „társadalmi reform” gondolat térhódítása — A gyarmatosítás kérdése

A döntő fordulat akkor következett be, amikor uralkodóvá vált a vélemény, hogy az eddig lelki síkon hirdetett tanok társadalmi következményeit is le kell vonni. Ennek következetes, minden téren való keresztülviteléhez azonban időre volt szükség. XIII. Leó idejében természetszerű volt, hogy elsősorban a munkáskérdéssel foglalkoztak. Más területek felé csak később fordult az érdeklődés, párhuzamban azzal, ahogyan az emberiség és a kereszténység szociális érzéke fejlődött.

Számtalan példán lehetne ezt szemléltetni, most csupán egyet lássunk: a gyarmatosítás kérdését. – XIII. Leó még helyesli a gyarmatosítást. Természetesen nem a gyarmatosítók általi elnyomást igenli, hanem azt, hogy kultúrát és felemelkedést vigyenek az elmaradott népeknek a gyarmatosítás által. A keresztény társadalomtudomány fejlődésével és elmélyülésével ez a szemlélet is tartbatatlanná vált. Az önállóság és a kölcsönös segítés – a szolidaritás és szubszidiaritás – elvek érvényesek itt is, ezek pedig szöges ellentétben állnak a gyarmatosítás gondolatával, mint erre már XII. Pius rámutatott [23], a „Mater et Magistra” óta pedig ez a pápai megnyilatkozások természetesnek vett elve.

A gyarmatok megítélésében is megtaláljuk az imént jelzett báromlépcsős fejlődést a keresztény társadalomszemléletben, csupán jó néhány évtizedes eltolódással. Ti. korábban megelégedtek e téren is az „irgalmasság cselekedeteinek” gyakorlásával, bár e tevékenység – a kórházak, iskolák –, felmérhetetlenül sokat jelentett az elmaradott népek nagykorúvá válásában. Fejlődés volt az „önállóságra segítés” gondolata, ti. segítségadás abból a célból, hogy a fejlődő népek saját lábukra állhassanak. – A keresztény szemlélet az „Egyház a mai világban” című zsinati rendelkezésben és a „Populorum Progressio” enciklikában éri e téren a megoldást: ezekben van követke-

zetesen végigvezetve a szolidaritás és szubszidiaritás elve. Ma már valóban egyetemes felelősségről, nemzetközi gazdaság- és társadalompolitikáról beszélhetünk.

E témával kapcsolatban megemlíthetjük, hogy a hierarchiának több helyen jelentős szerepe volt a népek önállóságának kivívásában [24]. *Fr. Méjan* könyvében bőszégesen találunk erre bizonyítékokat, bár ő ellenkező céllal gyűjtötte össze azokat, ti. e tevékenysége miatt Franciaország és Európa elárulásával vádolja az Egyházat [25].

Befejezésül, miután beszéltünk az Egyház hivatásáról, valamint társadalomszemléletének és társadalmi magatartásának alakulásáról, a bevezetésben felvetett két szempontra ezt a választ adhatjuk:

1. *Az Egyház a társadalmi kérdésekben* – pozitív tettei mellett is – *nemegyszer tévedett, vagy elkésett*, legalábbis mai szemmel nézve. Erre utal a vázolt szemléletbeli fejlődés.

A XIX. század előtti egyházi szemlélet ui. tudomásul veszi a fennálló társadalmi rendet, s ezen belül hirdeti az emberek alapvető egyenlőségét, anélkül azonban, hogy a társadalom megváltoztatására törekedne. A társadalmi egyenlőtlenségeket, sokszor a leghősiesebb módon, szeretetgyakorlatok által igyekszik enyhíteni. Az alapelv tehát: „*ex caritate*”.

A XIX. század közepe táján kezd kialakulni az új látásmód, mely az eddig csak lelki téren hirdetett egyenlőség és a krisztusi tanok következményeit társadalmi síkon is levonja, vagyis már nemcsak az egyén, hanem a társadalom elé is követelményeket állít. Ekkor kezdetünk beszélni „keresztény társadalmi-reform” gondolatról. Az alapelv eltolódik az „*ex iustitia*” irányába: *a társadalmi egyenlőség, felemelkedés nem a gazdagok alamizsnája, hanem az ember alapvető joga*. E folyamat csúcspontja az Egyház a mai világban című zsinati lelkipásztori rendelkezés és a „*Populorum Progressio*” enciklika.

E felfogásbeli átalakulás nyomkövetése érzékelteti, hogy a korábbi szemlélet a maihoz viszonyítva hiányos volt. E téren is érvényes az isteni kinyilatkoztatásról szóló zsinati rendelkezés megállapítása, ti. hogy „az Egyház a századok folyamán állandóan az isteni igazság teljessége felé tart. Egyre fokozódik az áthagyományozott tények és igék felfogása [26].

2. Kétségtelen viszont az is, hogy az Egyháznak elsősorban *az isteni életre hivatott egyénekhez van küldetése, s csak közvetve a társadalomhoz*. S mivel első feladatát mindig betöltötte, helytelen az olyan beállítás, mely szerint az Egyház történelmének egyik lényegi megnyilvánulása az „elkésés”. – Vajon el fogja-e ítélni anyját az a gyermek, akit anyja a legféltebb szeretettel nevelt fel, de mikor felnőtt, az anya féltő szeretetében arra igyekszik őt rábeszélni, hogy még vonatra, autóra se üljön, nehogy baleset érje?! – Ez az anya eleget tett elsődleges hivatásának, s még tévedése is e hivatásból fakadó szeretettel függ össze. – Nagyon hasonló a helyzet az Egyházzal kapcsolatban is.

Ezért áll meg az elfogulatlan szemlélő tisztelettel az Egyház előtt, ha tud is a hibákról. A neves marxista *Kautsky* pl. így ír: „Bármilyen is állásfoglalásunk a kereszténységgel szemben, bizonyos, hogy az emberiség történetének egyik leghatalmasabb jelenségét kell látnunk benne. Nem tagadhatjuk meg csodálatunkat a katolikus egyház láttán” [27].

JEGYZETEK

1. *Christliche Humanität und marxistischer Humanismus* – Dokumente der Paulus Gesellschaft, München, 1965; 24–26. – 2. 19. bekezdés. – 3. Az 1. jegyzetben idézett műben, 110. – 4. Vö. MM; PT; PP. – 5. Vö. *Kecskés Pál*: A keresztény társadalomelmélet alapelvei, Budapest, 1938, A keresztény társadalomelmélet története című fejezet. – 6. S. Th. 2. II. p. 57. a. 3. ad 2. – 7. 2. II. q. 104 a. 5. c. és 6. ad 2. – 8. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen,

1934, 57-9. - 9. Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig, 1911; VIII. - 10. Religion und Wirtschaft, Stuttgart, 1939, 538. - 11. Vö. Balla A.: A legújabb kor gazdaságtörténete, Bp., 1935, 226; Sombart: i. m.; Müller-Armack: i. m. 548; Hofstätter: Einführung in die Sozialpsychologie, Stuttgart, 1963, 176. - 12. Lexikon für Theologie und Kirche, Herder, 1961, 2; VI. 129. - 13. Uo. - 14. Die soziale Frage, Innsbruck-Wien-München, 1956, 6; 300. - 15. Uo. 301. - 16. Vö. Schasching J.: Die soziale Botschaft der Kirche, Innsbruck-Wien-München, 1963, 2; 31. k. - 17. Vö. Bibl-meyer-Tüchle: Kirchengeschichte, Paderborn, 1959, 16; III. 447. - 18. Brügel L., Geschichte der österreichischen Sozialdemokratie, Wien, 1922; IV, 181. - 19. Lex. f. Th. u. K. VI. 401. - 20. Vö. Hegedüs A.: A szociológiáról, Bp., 1966, 25. k. - 21. Vö. Mibelics V.: Modern katolikus fejek, Bp., 1935, 135. k. - 22. I. m. 313. - 23. Utz-Groner, Soziale Summe Pius'XII. Freiburg/Schweitz, 1954-61, 6371. - 24. Pl. a francia madagaszkári püspökök 1959-ben az „anyaországgal” szemben nyíltan elismerték Madagaszkár önállósághoz való jogát. - 25. Le Vatican contre la France d'Outre-Mer? Paris, 1957. - 26. De div. rev. 8. - 27. A kereszténység eredete, Bp., 1950, 17.

Tarnay Brunó

HOGYAN DOLGOZZÉK A TEOLÓGUS?

„A teológusoknak nincs irgalom!” – kiáltják *Dürrenmatt* drámájának tragikomikus zürzavarában Utnapistim, a simulékony fíteológus felé, aki mesternek bizonyul az égi akarat és az emberi egoizmus összegegyeztetésében („Angyal szállt le Babilonba” III. felvonás).

Ennek az ítéletnek súlyát jól ismeri a ma teológusa. Sokak szemében szemfényvesztőnek számít, aki fogalmak tornáztatásával élőnek tüntet fel rég halott hiedelmeket. Űgyes rendezőnek, aki a közvélemény alakulása szerint díszletet, told, kihagy vagy fordít egyet színpadán.

Rögtön ellen kell vetnünk: akik a ma teológiáját divatoskodással, opportunistikus-sal vagy eklekticizmussal vádolják, azok aligha ismerik kialakulásának történeti vonalait. Az új nézetek szokatlanok és megbotránkoztatóak számukra, mert a drámai erők kibontakozását csak az utolsó felvonás kirobbanó zürzavarában – a Zsinat után – vették észre.

De nem áll az ítélet a mai teológia egészére. A nevére méltó teológus felfogását összefüggően, a legmagasabb értelmi és erkölcsi indítékok alapján építi fel.

Hogyan történik ez? *Hogyan dolgozik a teológus?*

Sokak csak definíciók és döntések összegyűjtésére gondolnak. Ami ezen túl van, azt némi bizalmatlansággal kezelik. Önkényeskedés, túltengő fantázia vagy költői hajlamok számlájára írják.

Ezzel szemben – VI. Pál pápa egyik allokúciója értelmében – a teológus *alkotó munkája: közvetítés*. Egyrészt az Egyház közösségének „élt hitét” (la foi vécue) kell vizsgálnia: igazságát, az árnyalatokat és hangsúlyokat, a kérdéseket és törekvéseket, amelyeket a Lélek ébreszt Isten népében („quid Spiritus dicat ecclesis?...”) (Apk. 2, 7 stb.). A teológus összeveti ezt az „élt hitét” Isten írott és áthagyományozott szavával, egyben pedig beállítja a történeti tapasztalás és emberi gondolkodás világába. Nagy szolgálatot tesz ezzel az Egyház Tanítóhivatalának.

Másrészt a hívő nép felé közvetíti a Tanítást. Nem gépies elismétléssel, hanem szerves és rendszeres formában kifejtve, hogy tápláljon és válaszoljon [1].

Ez a munka *szabadságot és változatosságot kíván*: Isten szavát nem kendőbe takarva és földbe ásva kell őrizni, hanem azt minél inkább a pénzváltó asztalra dobni. Megforgatni, sok oldalról megvilágítani, mindig mélyebben átfogni, hogy az Egyház

igazán az „élet igéit” hirdethesse. Innen a teológiák sokfélesége, pluralizmusa, amely az üdvötadó tanítást szolgálja.

De a sokféleségben feltűntethetők a nagy erővonalak, a különféle irányzatok. Éppen az irányzatok kialakulása (és átalakulása!) kezeskedik a teológusok munkájának komolyságáról és következetességéről.

A hittény: a teológiák fundamentuma [2]

Viszonylag kevesen tudatosítják, hogy egy adott teológia jellegét – és értékét is – a hitről kidolgozott felfogása szabja meg. A hit ugyan – alanyi és tárgyi értelemben egyaránt – minden katolikus teológiában egy és ugyanaz: „Egy az Úr, egy a hit...” (Ef 4, 6), a teológiai irányzatok abban térnek el egymástól, hogy különféleképpen *adnak számot* a hitről. Éppen ezért a hittény elemzésének (analysis fidei) kérdése nemcsak „keresztje és kópája” az újkor teológiájának [3], hanem egyben kulcspont. Ennek az alapvető problémának megválaszolásától vagy legalább megfogalmazásának módjától függ az egyes részletproblémákra adott válasza.

A hit tényére vonatkozóan az Egyház Tanítóhivatala annyit jelent ki, hogy az természetfeletti, ésszerű és szabad. Természetfeletti, – mert amit Isten kinyilatkoztattott, azt „Isten tekintélye alapján” hisszük, nem azért, mert igaz-voltát a természetes ész erejével átlátjuk. Ésszerű, – mert a Kinyilatkoztatás isteni eredetét biztosan felismerhető jelek igazolják. Szabad, – mint minden emberi szinten végbemenő tevékenység. A tanítást az ész elfogadhatja, de el is vetheti [4].

A további kérdés a „*gondolkodó hit*”, vagyis a teológia számára: hogyan ésszerű az, ami természetfeletti? Hogyan szabad az, ami ésszel igazolt és isteni tekintélyre épült?

A természet és kegyelem találkozásának egyik sajátos esete ez. Mint mondtuk, megoldásának kísérlete messzemenően meghatározza az adott teológia részleteit.

„Tudós” vagy „okos” teológia?

A múlt egy jónevű teológusa azt vetette ellenfele szemére, hogy elgondolása „lehetlenné tesz minden tudományos és egzakt teológiát”! [5]

Ellenkezésképp, hangzott a másik oldalról, ez az elgondolás a „feltétele minden okos teológiának”! [6]

J. M. Faux SJ, a kitűnő belga teológus, a nevéhez illő hamiskás modorban e vitára utalva különbözteti meg az „okos” teológiát, a „tudós” teológiától [7].

A szellemes és sokat sejtető ötletet a magunk részéről a következőkben fejtjük ki.

A tudós teológián azt az irányzatot értjük, amelynek felfogásában a hittény lényegileg természetfeletti, mert indítéka Istennek, a kegyelem Szerzőjének megragadása. Egyazon aktusban fogja át az értelem a hit tárgyát és a hit indítékát (forrását, azt aényt, hogy Isten a Kinyilatkozató). Ez a természetfelettség nem jelent valami megfoghatatlan, értelemmel áthatolhatatlan „megtapasztalást”. Egyszerűen a teológiai Isten-eszme elemzéséből adódik. „Isten” ugyanis a tudós teológia számára nem csupán bölceleti fogalom, hanem konkrét jelentésében a kegyelmi rend Szerzője, „Ábrahám, Izsák és Jákob Istene...” Mivel pedig egy és ugyanaz az Isteni Igazság a természetes ismeret és a természetfeletti hit forrása, azért a hit természetfelettségében is intellektuális jellegű.

A hitténynek ez az értelmezése számos nehézséget vetett fel. Impozáns nagyszerűségében mégis számos kitűnő szellemet vonzott. Előkészítői a régi tomista iskola képviselői: *Cajetanus* († 1534), *Capreolus* (1444). Szerzője: *F. Suarez* (1617) [8], a

„salamancaiak” [9], *Scheeben* [10], *R. Garrigou-Lagrange* [11]... és sok teológus honfitársunk!

Hit-analízisének megfelelően a tudós teológiát a fogalmi kidolgozásnak és a diszkurzív eljárásoknak tudományos szigora jellemzi. A teológiai munkát *a hit természetfeletti világossága* vezeti, ez pedig nem csupán szubjektív (vö. alább, az okos teológia felfogásával), hanem valódi noétikai, ismeretani többlet. A hit világossága nem fikció („a világosság a sötétségben világít” Jn 1, 5), igazán áthatja az értelem művét. Amit alkot, annak objektíve kifogástalannak kell lennie. Ezért a tudós teológia mindig kész az érvelésre, megvédi argumentumainak tudományos érvényét. A hit-igazságok összefüggő, ellentmondástalan rendszerét építi fel. A tárgyi nehézségek elől sohasem tér ki, mégha misztériumokról volna is szó.

Eszményi kiadásában nem marad tér a csapongó vallási fantázia, a műkedvelő spekulációk számára. Fáradhatatlan érvelése, mint biztos lépcsősor vezet az isteni Kinyilatkoztatás magasságaiban...

Nem lesz ilyenformán a hittudomány emberi mű? Nem szorítja ki az ésszerűség követelménye a természetfelettit?

„Nem”! – válaszol szívós következetességgel a tudós teológia. Minden érvelés, meggondolás, fogalmi kidolgozás mellett is a hit indítéka: egyedül Isten természetfeletti módon megismert tekintélye. – Ez az irányzat a diszkurzív, objektív gondolkodás Istenszolgálata.

Mit tart az „okos” teológia?

Nem fogadja el az isteni tekintély természetfeletti megragadására vonatkozó elemzéseket. Egyáltalán, a hit „világossága” nem lehet elemzés eredménye. Ez az „*empirikusnak*” nevezett teológia csak arra épít, ami tapasztalható, lélektanilag körülírható. A hit nem valami világosság révén természetfeletti. Szubjektív bizonyossága, az elfogadás ereje, a szilárd ragaszkodás energiája származik a kegyelemből: ezért nem lényegileg, hanem csak módja szerint természetfeletti. A hit indítéka, az isteni tekintély megragadása nem intellektuális jellegű, nem szolgáltatathat a hit-tudománynak ismeretani, noétikai többletet. Az irányzat késői képviselői a hit hódolatáról, odaadásáról beszélnek. Személyes, mélységesen szubjektív meggyőződés születik a hívőben: úgy hisz Istennek, mint a gyermek édesapjának vagy mint a szemekben olvasó jóbarát...

Az okos teológia szerint tehát egy teológiai tétel igazsága lehet a kegyelem hatására szubjektíve kétségtelen akkor is, ha tudományos igazolhatóságát kétségbe vonom. Ezért a diszkurzív-objektív eljárások nem kerülnek az első helyre. Az érvek, a logikai építmények semmivel sem meggyőzőbbek a hit felcsillanása után, mint előtte voltak. Számára sokkal értékesebbek a pozitív egyházi nyilatkozatok, az autentikus hagyomány, vagy a „*sensus catholicus*”.

Ennek az irányzatnak szerzője *Juan de Lugo* bíboros († 1660) [12] – csatlakozik *Molina* és a molinisták legtöbbje [13], *Cbr. Pesch* [14], kibontakozik és árnyaltabb formákat ölt a *perszonalizmus* és *egzisztencializmusok* légkörében *J. V. Bainvel*, *L. Billot* [15] bíboros, *Van Noort* [16] műveiben. Számos itthoni teológusunk és lelkipásztorunk teszi magáévá e felfogás egy-egy változatát.

Állásfoglalásuk gyakran nem elvszerű és tudatos, de jól felismerhető, mint magatartás!

Az „okos teológus”, aki a hit természetfeletti, szilárd bizonyosságát félti naiv, efémer vagy a modern tudományos módszerekkel visszaelő argumentumuktól. Hítét inkább egyéni, féltett élményként zárja el bensejében.

A „tudós teológus” viszont a hit és a hitelözetek tárgyi, tudományos érvényét félti

a szubjektív tényezőkre való hivatkozástól. Érvelni akar, mégha érvei századok során érthetelenné torzultak is a ma embere szemében.

Az „okos” hiperesztéziás, ha a hit személyes, egzisztenciális értéke kerül veszélybe. A „tudós” féltékenyen vigyáz az apologetika és teológia tudományos komolyságára.

Érdekes ellentmondás: a tudós teológia jóval kevésbé ügyel a modern természettudomány, történettudomány vagy lélektan felhasználása alkalmával a szakszerűsége, mint az okos!

A teológiák vitája és válsága

Történeti megvalósulásában mindkét irányzat karakterisztikus nézeteket alkotott.

Például: Suarez és Molina szerint egyaránt előretudottak a jövő, feltételes, szabad cselekedetek (az isteni akarat döntéseitől elvonatkoztatva is!). A „tudós” Suarez nézete szerint azonban az esetleges tények közötti összefüggés objektív, logikai érvényessége, fennállása révén [17], míg az „okos” Molina a teremtett akarat teljes és kimerítő ismeretére (supercomprehensio), végeredményben a Teremtő és a teremtett szubjektivitás elemezhetetlen, titokzatos kapcsolatára hivatkozik.

A dogmafejlődés kérdésében: Suarez [18] és De Lugo szerint [19] egyaránt dogmaként definiálható mindaz, ami a kinyilatkoztatott tételekből bármi módon logikailag levezethető. A megokolás azonban rávilágít gyökeresen különböző felfogásukra: Suarez szerint azért van így, mert a levezethető tételek önmagukban, időtlenül érvényesek – De Lugo szerint azért, mert az ilyeneket az apostoli időkben egész biztosan ténylegesen és kifejezetten hitték.

A tudós teológia – mint a felsorolt nevek is mutatták – egészen különböző iskolákat egyesít (tomisták–molínisták; scotisták–suareziánusok–tomisták). Mégis, minden iskolában megvan bizonyos diszkurzív technika [20] áthagyományozása és mintegy családi örökségként tisztelt pozitív anyag megőrzése. Kimeríthetetlen információkkal rendelkeztek: az angyalok mivolta, részletes természetrajza, a teremtés körülményei, az első ember fantasztikus kiválóságai, a paradicsomi állapot részletes leírása, az antikrisztus művei... iskolás hagyományuk tisztelve őrzött kincsei voltak [21].

Az „okos teológia” igyekezett különbséget tenni az iskolás hagyomány és egyetemes, doktrinális értékű tradíció között. Ám a dogmatikai tényeknek számukra kizárólagos fontossága nem egy ferde nézetre vezetett. Így pl. *Palmieri* és *Mazzella* a tanító Egyház karizmáját a jurisdictionális hatalom körébe utalta [22]. Ha tételeik számára lehetetlen volt a tradícióban argumentumokat találni, akkor a „*magisterium tacitum*”, vagy a sokáig elfogadott „*disciplina arcani*” feltételezéséhez folyamodtak [23].

Az igazi veszély akkor merült fel, amikor a fogalmi feldolgozást megvetve, a bizonyítási lehetőségeket lebecsülve a Tanítóhivatalt csaknem „pozitivistikus” teológiai ismeretforrásnak tekintették, amelynek döntéseit semmiféle teológiai munkával nem kell és nem lehet (!) megalapozni. A Tanítóhivatal L. Charlier ilyen állításokat tartalmazó munkáját proscibálta [24].

A tudományos, diszkurzív módszerek kizárólagossága is zsákutcába jutott. A kitűnő *J. M. Scheeben* „a természetfeletti” éles fogalmi, apriorisztikus kidolgozásával akarta a Kinyilatkoztatás kegyelmeit meg alapozni. A szilárd pozitív, kritikai alapon dolgozó Grandérath SJ bemutatta, hogy ellentétbe jutott azzal, aminek megalapozását célul tűzte ki [25].

A Tanítóhivatal nem tett mást, mint elmarasztalta a szélsőségeket. A szubjektivizmus tarthatatlan nézeteitől elhatárolta magát a modernizmus elítélésével [26]. – De a racionalista-objektívizmus szélsőségeit sem tette magáévá. Utalunk az I. Vatic. egy döntésének kialakulására. A hihetőség indítékaival kapcsolatban *Franzelin* a követ-

kező szöveget terjesztette az atyák elé: „A helyes ész bebizonyítja a hit igazságát – a hit elfogadását megelőzően is.” A Zsinat által elfogadott végleges szöveg lényegesen rezerváltabb: „A helyes ész a hit *alapjait* bebizonyítja.” A többit törölték! [27]

Bölcs teológia felé

A karakterológia ismer jellegtelen, temperált alkatokat. Ha ilyen módon egyeztetnénk a vázolt irányzatokat, csak hybrid képződményeket kapnánk.

Am a lélektan tud arról is, hogy öntudatos és akaratlagos neveléssel kiegészülhet, integrálódhat egy karakter egyoldalúsága. Önismeret kell ehhez és az ellenkező alkat értékelése.

Talán így alakul ki a ma és holnap teológiájában az az új irányzat, amelynek az előzők értékeit és korrekcióit egyaránt tartalmaznia kell.

Vagyis meg kell tartania azt, amit a tudós teológia vallott, hogy a hittény egész nivoltában (és nemcsak módja szerint) természetfeletti. Másrészt meg kell valósítania, amit az okos teológia igényelt: rá kell mutatnia a hittény valamilyen értelemben tapasztalható intentionális-noétikai többletére.

Az út az új teológia számára az ember szélesebb és teljesebb értelmezése.

A teológia virágzó korszakaiban jól ismerték és alkalmazták is a diszkurzív és empirikus módszereket egyesítő, kiegészítő, integráló szemléletet. A teológiai racionalizmus vagy szubjektívizmus egyoldalúságával szemben állandó ellensúlyt képviselt a „negatív teológia”, amely módszeresen igazította az emberi tapasztalatból vett fogalmaink jelentését a „tagadás” és „fokozás” útján. Hasonló funkciója volt a „biblikus”, a „perszonalisztikus”, az „üdvörténeti” teológiának. Általában, a teológiát nemcsak tudománynak, hanem bölcsességnek tekintették. Ez pedig azt jelentette, hogy a legmagasabb és legmélyebb elvek fényében ítélt és rendszerez. Annak is tudatában voltak, hogy ezeknek a végső elveknek meghatározása nem a „ratio inferior”, a diszkurzív, vonatkoztató ész (Verstand) körébe esik. Az egész ember hangoltsága, cselekvésének iránya, felfelé vagy lefelé mutató készségei, világa játszanak döntő szerepet [28].

Ezen a nyomon halad a ma „bölc” teológiája is. Felszámolja az atomisztikus szemléletet. Integrálni, egyesíteni akar.

A hit csak egészében érthető, nem lehet alkatrészeiből összeszerelni. Egészét nézve pedig minden az üdvösségre vezető kegyelem a hitben. Isten a kezdet és a vég, tőle kiindulva és hozzá visszatérve teljesül a hit. Ebből következik pl. hogy a hit ésszerűségét aligha lehet üdvözítő funkciójától elvonatkoztatva megmutatni.

A hit továbbá a magát valósító, szabad személy aktusa. A szabadság útjai végtelenül változatosak. Ezért nem törekszik a bölc teológia arra, hogy a hit genezisést, tapasztalati sokféleségét egy logikai séma közös nevezőjére hozza. Vizsgálatának körébe vonja katolikusok és másvallásúak, szilárdak és kételkedők, hívők és hitetlenek (csíraszerű) hitét.

Nem helyes az ellenvetés: „Mi egyedül, kizárólag a katolikus hit szószólói vagyunk!” Igaz, de éppen a katolikus hit alapján sokakat kell magunkénak vallanunk, hiszen „ugyanaz az Isten!” Hiszen „minden általa, belőle és érte van” (Róm 11, 36). Ezért nemcsak a tanítás logikai mérlegelése és bírálata, hanem az élet és tapasztalás, amelyből a tan született, foglalkoztatja a ma teológusát. *Agoston, Pelagius, Luther* vagy *Bergson* „hitéről” legyen szó: az élet és az ember éppoly fontos számunkra, mint a tan szétboncolt elemeiből készült preparátumok!

Pozitív megoldások

Hogyan mutatkozik a természetfeletti az ember hitében? Kegyelem és természet találkozása a hitben – ez volt alapvető kérdésünk. Ettől függenek a részletkérdések. Hogyan fogalmazzuk meg a hit igazságait úgy, hogy „erő legyen mindenki számára, aki hisz”? (Róm 1, 16). A szűkkeblű, merev vagy túl aggodalmas értelmezés számára idegen elem marad az Evangélium természetfeletti gazdasága a mai ember világában. A bölcs teológia ezzel ellentétben azt akarja, hogy eleven „kapcsolatban maradjon az emberiséggel, úgy ahogyan az ma él, konkrét, aktuális történetiségében” (VI. Pál pápa) [29].

Itt csak a fentebbi alap-kérdés megválaszolásáról adhatunk vázlatot.

Amikor az ember bálványaitól (mai értelemben!) az igaz Istenhez tér, isteneszméje, s ezzel együtt életét meghatározó eszményei helyesbítést, korrekciót nyernek. Egyben világossá válik előtte, hogy ez az új az értékesebb, az igazi. E felfogás szerint tehát a hit természetfölöttisége többlet: fogalmilag és értékmegetapasztalásban egyszerre [30].

Ezzel szemben *P. Rousselot* már a múltban rámutatott, hogy a hit nem ad merőben új, belétköntött fogalmakat. Hívőnek és hitetlennek egyformán pontos fogalmi ismeretei lehetnek a kereszténység tanításáról. A hívő és hitetlen lélektani különbsége: az „állítás”, „beleegyezés” ténye. Ez nem csupán ismerettani hajszál, hanem aktív tény, amely önmagunk teljes elkötelezéséhez vezet. A hívő így tapasztalja önmagában, hogy életének középpontja többé nem önmaga, hanem Isten. A hit tapasztalata tehát nem irracionális valami. Inkább a természetes ész és érzék gyógyulása s újjászületése. Az ember a lét, a teljesebb emberi Lét értelmezésének új elvét találja meg hitében [31].

A hit tapasztalatának hasonló felfogását s egyben a félreértéseket eloszlató pontosabb meghatározását adja *Jean Mouroux*. Meg kell különböztetni a töredékes, részleges, nem-megítelt, mozaikszerű „empiriát” (egy futó benyomás, színfolt vagy hangfoszlány) a tudományos, módszeresen előidézett és ellenőrzött „experimentálás”-tól. Az a tapasztalás, amelyben a hit kegyelme megnyilvánul, mindkettőtől különbözik, ezért más elnevezést is nyer: „expérientiel”. Személyes, sokrétűen felépülő teljesség, amelyben rátalálunk önmagunkra a világban, Isten színe előtt. Tiszta öntudat és a szeretet nagylelkűsége kíséri [32].

De honnan veszi érvényét az az ítélet, amellyel a hívő tapasztalatát értékeli? A bölcsesség – mint utaltunk rá – éppen az ítéletalkotás kritériumainak helyes megválasztásában áll.

Újabban *Max Seckler* (általános elismerést és széles körű vitát kiváltó művében) [33] arra mutatott rá, hogy az értékelő ítélet inkább ösztönszerű, mint reflektált (cognitio per connaturalitatem), ezért joggal nevezhető tapasztalatnak. Ez a tapasztalás elsősorban „nem megfogalmazott tételek elfogadása, hanem a szabadság első, alapvető és mindent átfogó mozgása Isten felé”. Az elmének ez az ösztönszerű mozgása (instinctus mentis) minden igazság és erkölcsi érték megítélésére képesít. Ha a Kinyilatkoztatás értékeire irányul és a kegyelem indítására lép működésbe, akkor is a természet visszhangját képviseli. A hit egyben mindig önmagunk megtalálása, „hazatérés”. A Kinyilatkoztatás így mélyen vet horgonyt a természetfeletti tartozékokkal felszerelt természet mélyén („Ingrediencien”).

Mások nem látják helytállóknak az olyan felfogást, amelynek értelmében a természetfölötti felé való átmenete közvetlen, folytonos. Közvetítésről (Vermittlung) kell beszélni.

Karl Rabner szerint Isten egyetemes üdvözítő akarata és a ténylegesen fennálló természetfölötti üdvrend olyan miliót alkot, amelyben minden ember, az egész emberiség története be van ágyazva. Ez a milió nem maga a kegyelem, de nem is az emberi

természet velejárója. Esetlegesen, történeti alapadottság; mai műszóval élve: Existential (vagy rahneri kifejezéssel: „übernatürliche Grundbefindlichkeit”). Ennek következménye, hogy az ember mindig kegyelmi világban él. Ha a kereszténységtől idegen filozófiák világítják meg az ember helyzetét és rendeltetését, akkor is rábukkannak olyan elemekre, amelyek nem az ember pusztán lényegéből (Wesen) eredeztethetőek. Az ember konkrét léte az igazi filozófiák színe előtt szédítő mélység. Isten üdvözítő szándéka nyitotta az ember világában az Őrt, amely Isten mélységeibe torkollik [34].

K. Rabner hangsúlyozza a legkövetkezőzetesebben, hogy a diszkurzív teológia integrálásában az antropológiának döntő szerepe van. Ez értelmezi a dogmatikai kijelentések emberi vonatkozásait, ez világítja meg hihetőségüket. Meg kell mutatni, hogy az evangélium válasz az ember alapvető „felnyíltságára” (Offensein), vagyis arra a tényre, hogy az abszolút, végtelen szeretetre irányul. Ennek a ténynek elemzése nélkül a kegyelem és hit világát talán lehet objektíválni, ám egzisztenciálisan indifferens marad. A kegyelem ajándéka nem határozza meg a teremtmény valóságát, csak egy „dolog” a sok közül, amely az ember világán kívül marad. A hitetlen szemében így a dogma többé-kevésbé mitikus szószaporítás, az alany bensőségének visszhangja nélkül.

Ebből adódik a módszertani következtetés: „perikhóresisre kell törekednünk a dogmatika és a fundamentális között, jobban, mint a múltban” [35].

Nem fenyeget így az a veszély, hogy – a klasszikus kifejezésekre visszatérve – a „potentia oboedientialis”, a „cor inquietum” a Kinyilatkoztatás mértékelője lesz?

Ezzel kapcsolatos H. Urs von Balthasar óvása. Isten Igéje, Krisztus, nemcsak az emberi alanyra vonatkoztatva (für mich), hanem attól elvonatotva is (an sich) az Atya dicsősége és lényegének képmása. A vitatott tapasztalható elemet nem az egzisztenciális antropológia elemzéseiben keresi. Lehetséges az isteni „doxa” olyan megragadása, amely „theória” a szó teljes értelmében (vö. Jn 17, 24), s valamiképpen az esztétikai intuícióval rokon [36].

Azok a szerzők is, akik tagadják, hogy volna a hitindítékra vonatkozó sajátos tapasztalat, mint Yves Congar [37] és E. Schillebeeckx [38], nem fogadják el, hogy maga a természet vagy az ember milliója valamilyen értelemben „kegyelmi” lenne, – beszélnek a hittel kapcsolatban valamilyen negatívnak nevezhető tapasztalásról. A hívő tudatában van annak, hogy nem önmagára, hanem Isten erejére támaszkodik (Congar). Ha tapasztalatnak nevezzük ezt, úgy csak saját egzisztenciánk különleges megtapasztalására gondolhatunk, az, amelyben felhangzik az isteni, hívó szó. – A domonkos iskola hagyományai kerülnek itt szemben Rabner, Seckler, Balthasar nézeteivel.

A bölcs teológia ez utóbbi képviselőinek szemében a hit tárgyi, mégpedig konkrét tényekben és jelekben megnyilatkozó világossága ismét nagyobb jelentőséget nyer. Jellemző, hogy a második háborúig az elfogadás ténye, mint elszánt, vakmerő vállalkozás állt az előtérben (Wagnis!). Ma hangsúlyozzuk, hogy ez az elfogadás nem vakmerő halálugrás a képtelen sötét mélységébe. Nemcsak vállalkozás, hanem birtoklás is („Aneignung”): a hitet úgy próbáljuk ki, magunkévá tesszük. A hit konkrét igazságainak belső vizsgálata és átélése révén lehetséges ez, amelyek életünk kérdéseire értelmes feleletet adnak!

Ezen az úton haladva – nézetünk szerint – azok jutottak az új szintézis vonalán legmesszebbre, akik a hittény elemzését a hittel nyert emberi egzisztencia, a krisztusi létmód kifejtésével vezetik végig.

Juan Alfaro így fogalmazza meg az alap-kérdést: „Igazán elidegenedést okoz a hit – vagy ellenkezőleg, megfelel az emberi egzisztencia alapvető dimenzióinak?”

Keressük a választ Krisztusban, aki a „hit Szerzője és Beteljesítője” (Zsid 12, 2). Benne a hívő egzisztencia tökéletes mintaképét találjuk. Az ember mai szemléletünkben nem zárt természet többé, hanem „projet”, magamagát megtervező és előrevetítő

szabadság. Hogyan dönthet létének végleges értelmét illetően úgy, hogy igazán megvalósítsa magát szabadságának beteljesítő tényében? Véges szellemisége, amelyet a halál gondolata jelenít meg szeméi előtt szüntelen, s ezzel együtt gyökeres, feloldhatatlan bizonytalansága és magánya, mintha meghíusulásra ítélnék.

Krisztus szeretetből vállalt halálában, amely a hit „modellje”, feloldódik az elmentmondás. A hívő is elveszíti egzisztenciáját ebben a világban, de megalapozza hitében, a halálon túl. Krisztus halála hitünk mintaképe: Isten abszolút ajándéka azonosul benne az ember abszolút feleletével, a kegyelem egyesül az ember végső odaadásával. Ez az abszolút válasz az egzisztencia teljessége (l'acte total). A hit nem elidegenedés, hanem az emberi lét e teljességének átélésére vezet. Isten hívása elől menekülve ellenben az ember legbensőbb önmagától menekül. A hittény ebben a „modellben” szemléltetve magában hordja hihetőségének biztosítékát.

*

Vajon a „bölc” teológia jobban meg tudja alapozni hitelét, mint elődei?

Reméljük. Kutatásának sugarát szélesebbre tárta: a kizárólag *diszkurzív-objektív* és csakis *empirikus-szubjektív* utakat egyesíti *transzcendentális-egzisztenciális* kezdeményezéseiben.

Az *első* fogalmi objektivizmusa miatt eltávolodik a konkrét valóságtól, a *másodikat* szubjektívizmusa elszigeteli az embertársak világától. A *harmadik* arra mutat rá, ami a hit tényében nemcsak önmagában érvényes, hanem közölhető is, mert a szabadság számára élhető, utánozható. „Humanum dico...” – mondja az Apostollal (Róm 6, 19).

Hadd térjünk vissza tehát egy pillanatra *Dürrenmatt* játékához. „A teológusoknak nincs irgalom!” Valóban ez a végső szó?

Nem lehet. A végső jelenetek vibráló szimbolizmusa szentesíti *Kurrubi*, az ég ajándéka és a Koldus szerelmét:

„Keresel valakit, aki nem létezik!” – „Létezik, mivel szeretem!” – „Szeretsz valakit, akit sohasem fogsz megtalálni!” – „Megtalálom, akit szeretek, egyszer, valahol.”

A teológia testvére annak a szerelemnek, amely a Koldus és *Kurrubi*, a Költő és az *Ihlet*, a nincstelenségben élt Szabadság és az Ártatlanság között szövődik. Életünk valóságait a végsőkig lebontva fedi fel ezt a testvériséget. A végső elemek: az Ember és a Kegyelem.

A végsőkig eljutni nem tud más, csak a Bölcsesség.

JEGYZETEK

1. A római teológiai kongresszus résztvevőihöz. La Docum. Cath. 1966. okt. 16. col. 1729-34. –
2. „Actus fidei” megjelölésnek a magyar teológiai nyelvben bevett fordítása. Ld. *Schütz A.* Dogmatika, Budapest, 1937. 222. l. – 3. *S. Harent*, art. „Foi”, Dictionnaire de Théol. Cath. VI. 469-512. – 4. Trienti Zs. VI. ülés, 5-6. f. BD 797-8. „Akik a hitet hallás révén magukba fogadják, szabadon indulnak el Isten felé.” Még részletesebb az I. Vatic. 3. ülés, 3. f. DB 1789-1794. II. Vatic. „Dei Verbum” Const. 6. pont. – 5. *A. Gardeil*, Réponse au P. Bainvel, Revue Pratique d'Apologétique, 1908. 280. l. – 6. *H. Pinard*, Bulletin d'Apologétique, Rech. de Sciences Religieuses, 1913. 453. – 7. L'expérience de l'acte de foi, Nouvelle Revue théol. 1965. 1009-22. – 8. De fide, I. 3., 6. és 12. Paris, 1858. 64-66, 101-106. Az „analysis fidei” kérdése csak a trienti zsinat utáni teológiában lesz általános vita tárgya; az említett irányzatok megkülönböztetése is csak innentől jogosult! Mindazonáltal a probléma epistemológiai gyökerei *D. Scotus* és a nominalisták kérdésfeltevéséig vezetnek. Ld. *A. Forest*, *F. Van Steenberghe*, *M. de Gandillac*, Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle, Bloud & Gay, 1951. 355-6. – 9. Cursus theol. Paris, 1878. t. 9. 344 ssq. – 10. Theologische Erkenntnislehre, Freiburg, 1959. 287-440. – 11. Főként: De Revelatione, Roma, 1929, 3. 458-514. – 12. De virtute fidei divinae. – 13. Ld. *Harent*, i. h. 448-88. – 14. Praelectiones dogmaticae, Freiburg in Breisgau – Zeitschrift für kath. Theol. 1884. 50-

70. – 15. De virtutibus infusis, Roma, 1928, 4. 255–294. – 16. Tract... necnon de fide divina, Amsterdam, 1911. 244. – Áttekintésként: Y. Congar, La foi et la théologie, Tournai, 1962. 83–90. és J. Feiner–M. Löhrer, Mysterium Salutis, I. 878–886 (J. Trütsch). – 17. Lex. f. Theol. und Kirche, IX. 551. – 18. De fide theol. II. VI. 18. – 19. De virtute fidei divinae, II. n. 69. – 20. A különbségeket gyakran az ontológiai alapfogalmakban kell keresnünk, mint arra rámutatott A. Marc, L'idée de l'être, Archives de Phil. X. 1–144. és mások. – 21. Ld. J. Bellamy, La théologie cath. au XIX. siècle, Paris, 1904. 186. – 22. Uo. 232–233. – 23. Ld. Chr. Pesch, i. m. VI. n. 91. E tévhiedelmet Batiffol oszlatta el: Études d'histoire et de théol. positive, Paris, 1902. 1–41. – 24. A lojalitás és tekintélytisztelő kontézésben a legveszedelmesebb agnoszticizmus rejtőzött. Essai sur le problème théologique, Thuilles, 1938. Indexre került 1942-ben. – 25. J. Bellamy i. m. 258–61. – Scheeben gondolata: a Szentlélek inhabitatioja új, személyes viszonyt alapoz meg Isten és az értelmes teremtmény között – nem idegen a mai teológiától. Az eszmét azonban nagy pozitív anyag felvonultatásával képviseli ma H. Mühlen, Der h. Geist, als Person, Münster, 1966, 7–10, 16–20, 241–329. – 26. Nem árt azonban megjegyezni, hogy a modernizmussal szemben is szélsőséges irányzatok alakultak ki, ezért helyes higgadt megfontolással megalkotni a modernizmus mérlegét, mint pl. R. Rouquette, Bilan du modernisme, Études, 1956. juin 321–343. – 27. Coll. Lacensis, VII. 510. – 28. Pl. Aug. De Trinitate, 12, 14. – Albertus M. In III. Sent. d. 13. – a. 17. S. Thomas, Summa Th. I. 1., 6. et ad 3. cf. I–II. 68, 2. – Duns Scotus, Opus Oxon. Prol. 4, 28. – 29. Id. allokúció. – 30. M. Van Caster, L'expérience humaine et la foi face à la révélation, „Lumen Vitae” 1967/3. 467–475. – 31. Les yeux de la foi, Rech. de Sc. Rel. 1910. 249. 469. – 32. L'expérience chrétienne, Paris, 1952. 24. – 33. Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz, 1962. Bírálattát lásd E. Schillebeeckx, Approches Théologiques, I. Révélation et Théologie, 1965, 2. 287–321. H. Nys, Le salut sans l'Évangile, Paris, 1966. 135–6. – 34. Philosophie und Theologie, Schr. zur Th. VI. 91–104. Théologie et Anthropologie, in Théologie aujourd'hui et demain, Paris, 1967. 109–110. 115. Továbbá: Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, Schr. zur Th. IV. 401–428. art. „Anthropologie” Lex. Th. Kirche, I. 619. „Concilium” 1965. VI. 1. – 35. Herrlichkeiten, Einsiedeln, 1961. I. 391–94. A „realista” és „fenomenológikus” teológiát nagyon világosan, de élesen szembeállítja G. Van Riet, Exégèse et réflexion philosophique, „Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1967. nov. 389–404. Közös vonásaikat értékeli: L. Malevez, Présence de la théologie à Dieu et à l'homme, „Nouv. Rv. Th.” 1968. 785–800. – 36. Y. Congar, i. m. 87. E. Schillebeeckx, i. m. 285–304., 314. – 37. E. Biser, Glaube im Zeitalter der Technik, Wort und Wahrheit, 1964. 2. sz. m. 89–102. A fentebb említett „perszonalisztikus” teológiának az „objektív” elemekkel való kiegészülését figyelhetjük meg. A perszonalizmus kezdeteit némi joggal támadták szubjektívizmusáért (Renouvier!). A hit analizisét egyedül az „En–Te” viszonylatok keretében értelmezni: a teológia alapkérdésének nem megoldása, hanem megkerülése. Hiszen a kérdés marad (bármilyen építőek és gondolatindítóak is Buber, Marcel vagy Mouroux lapjai): a hitben létrejött kegyelmi kapcsolat eredeti, elsődleges tapasztalás s ennek mintájára fogjuk fel emberi kapcsolatainkat – vagy fordítva: az emberi személyes kapcsolatok analógiájára fogom fel a hitet, és Isten eszméje adja meg a kegyelmi közösség sajátosságát. – A perszonalisztikus teológia nagy lépéseket tett abban az irányban, amelyet „bölcsek” nevezünk: a személy igényeinek az elfogadott hit tárgyi igazságában való megvilágításával, így R. Guardini, Annahme des Glaubens, Annahme seines Selbst, 1960. (Bisertől veszem az adatot). – 38. Der Glaube, als persönliche Hingabe, Concilium, 1967/1. 27. Foi et existence, Nouv. Rv. théol. 1968. 561–580.

Rosta Ferenc ISTEN NÉPE

A katolikus teológusok, akik az „Isten népe” fogalmát felújították, hasonlítanak a bibliai családtyára, ki „profert de thesauris suis nova et vetera”. Maga a kifejezés ugyanis régi, bibliai kifejezés: I Pét 2, 10 kifejezetten használja Ozeás profétát idézve; hasonlóképpen utal R. Sz. Pál is a Róm 9, 25-ben. A liturgiában meg szinte mindennaposak az olyan fordulatok, mint pl. a p. u. 17. vasárnap könyörgésében: „Da quaesumus, Domine, populo tuo diabolica vitare contagia...”, hol a „populus tuus” egyértelmű a „populus Dei”-vel.

Az „Isten népe” fogalom az újabkori teológiában mégis az újdonság erejével hat a közelmúlt századok hangsúlyozottan jogási egyházfogalmával szemben.

Ez a jogási egyházszemlélet kihívta maga ellen századunk második negyedének nagy mozgalmait: a *liturgikus* és *biblikus* mozgalmat, valamint az *Actio Catholica*-t, mely mozgalmak a világi elem – tehát a „nép” – aktívvá tételét írták zászlajukra.

E mozgalmak nagy felfedezése volt, hogy az Egyház „*Krisztus Titokzatos Teste*”, mely testben minden tagnak, tehát a világi hívőnek is megvan a maga sajátos, az egész Egyház szempontjából fontos szerepe. A „*Corpus Christi Mysticum*” valósággal jelszavá, minden problémát megoldó kaptafává kezdett fajulni, mikor *M. D. Koster* német dominikánus „*Ekklesiologie im Werden*” c. könyvében 1940-ben élesen szembezárt a *Corpus Christi Mysticum* áradatával és az Egyház természetének meghatározásaként az „Isten népe” fogalmat ajánlotta. A francia *L. Cerfaux* kanonok 1942-ben megjelent, „*La Théologie suivant Saint Paul*” c. munkájában kimutatja, hogy Sz. Pál számára a „*Corpus Mysticum*” nem az Egyház lényegét meghatározó alapfogalom, hanem csak az Egyház egyik *átfogó, jellemző sajátága*. Az Egyház lényegét kifejező *alpfogalom* Sz. Pál számára *Cerfaux* szerint az „*Isten népe*”. – A protestáns *Oepke* arra mutat rá, hogy ismerjük az átmenetet a nép fogalmából a „test” (szervezet) fogalmába, de fordított irányban nincs átmenet. A „test” fogalma mestersegesen alkotott, nem ősfogalom, mint a „nép”. Szent Pál egyháztana *Oepke* szerint is az „Isten népe” gondolon nyugszik. – *Frank B. Norris* (*God's own People*, Baltimore, 1962) tanulmánya szerint az Egyház az a nép, mely előbb Izrael történelmének méhében rejtőzött, míg aztán az Isten testté lett Igéje és a Szentlélek küldése által az előttünk ismert Egyház alakjában megjelent [1].

Ilyen előzmények után ült össze a *II. Vaticanum*.

Az Egyházzól szóló Rendelkezést előkészítő zsinati bizottság tervezetében az I. fejezet címe az volt, ami a végleges Constitutióban olvasható: Az Egyház titka. A második fejezet az lett volna, ami most a harmadik fejezet: „Az Egyház rangfokozati alkotmánya, különösen a püspöki méltóság”. Maguknak a zsinati atyáknak kívánságára a *Koordinációs Bizottság* nyúlt bele a dologba és iktatta be II. fejezetként azt, amelynek címe: „*Az Isten népe*”. A cél az volt, hogy miután az I. fejezet megjelölte az Egyház létökait a Szentháromság egy Istenben és Isten Fiának megtestesülésében, most alapvetésként rá akart mutatni a Zsinat arra, ami az Egyház minden tagjának, pusztán keresztény mivoltánál fogva, minden rangfokozati megkülönböztetés előtt *közös méltósága*.

A fejezetek pusztá sorrendje sokat mond. Ha meg is alkotta a Zsinat az Isten népéről szóló fejezetet, azt elhelyezhette volna a harmadik helyen is. Így a fejezetek sorrendje (Az Egyház titka – A hierarchikus rend – Az Isten népe) azt inszинуálta volna, hogy az Egyházban a legfontosabb, a legfőbb érték a hierarchikus rend, a tagok alá- és fölérendeltségi viszonya. Ténylegesen azonban a hierarchikus rendet tárgyaló fejezet elé került az Isten népéről szóló, és e besorolási tény arra mutat, hogy az Egyházban *a legfőbb érték*: Krisztus tanítványának, az *Egyház tagjának lenni*. A további, rangfokozati (hierarchikus) felépítmény mind ennek az alapvető ténynek a szolgálatára van. Papokra, püspökökre, pápára csak azért van szükség, azért rendelte őket az Egyházat alapító Krisztus, hogy ezt *a legfőbb értéket szolgálják*, azaz tanítással, szentségek kiszolgáltatásával a nép szolgálatára legyenek. A pápák kedves aláírási formulája: „*Servus servorum Dei*” nemcsak alázatokodó kifejezés, és nem csupán úgy értendő, hogy a pápa a többi püspök szolgálatára rendelnek éri magát, hanem úgy, hogy őt és az egész hatalmas hierarchikus apparátust Isten népének szolgálatára rendelte ez Úr Jézus. Az Egyházban az alapvető érték tehát az emberi lélek, az Isten népe [2].

Őszövetségi gyökerek

Az Isten újszövetségi népe nem minden előzmény nélkül jelent meg a történelem színpadán, hanem szerves folytatása Isten őszövetségi népének: „... Istennek úgy tetszett – mondja a Zsinat –, hogy ne külön-külön szentelje meg és üdvözítse az embereket, ... hanem olyan néppé tegye őket, mely őt igazságban elismeri és szentül neki szolgál. Saját népének választotta tehát az izraelita népet, szövetséget kötött vele és fokozatosan tanította... Mindez azonban csak előkészítője és előképe volt a Krisztusban megkötendő új és tökéletes Szövetségnek és annak a teljesebb kinyilatkoztatásnak, melyet maga a megtestesült Ige fog közölni. „Íme napok jönnek, úgy mond az Úr – idézi a Zsinat Jer 31, 31–34-et – és új szövetséget kötök Izrael házával és Júda házával...”. Ezt az új szövetséget Krisztus alapította meg, nevezetesen a saját vérével szerzett testamentumot (vö. I Kor 11, 25). Zsidókból és pogányokból hívta meg magának ezt a népet, hogy ne test szerint, hanem lélekben olvadjon egységbe és az Istennek új népe legyen... Így lesz belőlük végül „választott nemzetség, királyi papság, ... Isten népe” (I Pét 2, 9–10)” [3].

Az ókori Egyháznak egyik sorsdöntő határozata volt, hogy *elvetette Marcion tanát*, ki az Újszövetséget meg akarta „tisztítani” az őszövetségi elemektől. Így magát az Úr Jézust tette volna érthetlenné, hiszen Ő magát annak tartja, kiről az őszövetségi próféták jövendölései szólnak, ő az, aki „eljövendő” és nem kell másra várni, Benne teljesednek mind az ígéretek, melyeket Isten a pátriárkáknak és rajtuk keresztül népének tett (Mt 11, 2–6). Hogy Jézus mennyire Isten őszövetségi népébe akarja saját új népét gyökeresztetni, mutatja az a jelentéktelennek látszó tény is, hogy annyi apostolt választ maga mellé, ahány törzsből Isten őszövetségi népe állt, hogy a 12 apostol mintegy Izrael 12 törzsét jelképezze az új népben. Jézus Egyháza „az új Izraelnek nevezi magát; ezzel megőrzi és megtiszteli ezt a nevet. Ha Jézus az Írásról beszél, az őszövetségi Szentírásra gondol, ... mikor imádkozik, a zsoltárok szavával teszi ezt... A jeruzsálemi templomról úgy beszél, mint Atyja házaról. És mikor Jézus az emberi élet tökéletes befejezéséről szól, akkor azt mondja, hogy: aszthaloz ülnek Ábrahámmal, Izsákkal és Jákobbal a mennyek országában” (Mt 8, 11) [4].

Az Istennek új népe magán hordozza az őszövetségi nép életének sok vonását. Csak néhány fontosabbat említék.

Miként az őszövetségi népet szuverén jóságból, tiszta kegyelemből maga az Isten hívja meg és teszi „választott” néppé, ugyanígy Istennek Krisztusban testet öltött, ajándékozó szeretete hívja létre az újszövetségi népet is. E nép létezése is, a hozzá való tartozás is Isten kegyelmi jóindulatából forrászik, ez is „választott” nép.

Az Izraellel való szerves kapcsolat jelenti még azt is, hogy az Izraelnek adott ígéretek örökségként szálltak tovább ez új népre részben mint beteljesedett valóságok, részben mint tovább élő reménységek. E reménységek legnagyobbika, hogy ismét eljön az Úr, hogy népét végleg hazavigye az Atyához. Így Isten új népe, akárcsak a régi, nem önelégült, nem stagnáló, hanem a jövőt fürkésző, eschatologikus, vagy ha tetszik, messiási nép.

Igen, mély párhuzamot jelent a két nép között az is, hogy miként az őszövetségi theokrácia népe papi nép volt, ugyanúgy papi nép az Isten új népe is.

Egyetemes papság és túlzott klerikalizmus

Az egyetemes papság elve annyit jelent, hogy a nép legfőbb ura maga az Isten, és hogy a nép minden tagja papi szolgálatra hivatott, ha nem is mindnyájan egyenlő mértékben.

Isten újszövetségi népe számára ez a Zsinat tanítása szerint a következőket jelenti:

„Krisztus Urunk, az emberek közül való főpap (vö. Zsid 5, 1–5) az új népet „Istennek, Atyjának országává és papjaivá tette” (Jel 1, 6; vö. 5, 9–10)” [5]. – Krisztus főpapságában tehát az egész nép részesedik: a ma megkeresztelt gyermek is, a pápa is. Persze nem egyenlő mértékben. Bár különbséget kell tennünk a hívek általános papsága és a szolgáló, azaz hierarchikus papság között, valójában mindkettő ugyanazon egy papságnak, Krisztus örök főpapságának megjelenítése, belőle vett részesedés, „mert – ahogy a Zsinat mondja – egyikük is, másikuk is a maga külön módján részesedik Krisztus egyetlen papságában. A hivatalosan szolgáló pap... alakítja és kormányozza a papi népet, Krisztus személyében végzi el az Oltáriszentség áldozatát, és az egész népnek nevében ajánlja föl. Hívei viszont – királyi papságuk erejében – közreműködnek a szentmiseáldozat fölajánlásában, és a szentségek fölvételével, az imádsággal, a hálaadással, szent életük tanúságával, önmegtagadásukkal és tevékeny szeretetükkel gyakorolják papságukat” [6].

A Zsinat részletekbe menően is kifejti a híveknek az egyes szentségekben megnyilatkozó, egyetemes papi küldetését, de e részletezéstől mi most eltekintünk [7].

Az egyetemes papságról szóló tanítás előtérbe helyezésével nagyban segíti a Zsinat századunknak azokat az egészséges mozgalmait, melyekről főntebb már szóltunk, s melyek a túlbujrázó klerikalizmussal szemben a világi elem fontosságát hangsúlyozzák az Egyház életében (liturgikus mozgalom, biblikus mozgalom, actio catholica). Nemcsak arról van szó, hogy a klérus a maga papi-apostoli küldetésének morzsáit átadja a világiaknak (mint azt az AC vezetői itt-ott vélték), hanem arról, hogy a világi híveknek Istentől kapott küldetésük van az Egyházban – mintegy „missio ordinaria” – akár tetszik a klérusnak, akár nem. A Zsinatot megelőző négy évtized ez irányú „népmozgalmára” adta áldását már XI. és XII. Pius pápa is. Ez utóbbi 1946. február 20-án, az újonnan kinevezett bíborosokhoz intézett beszédében mondta a következőket: „A hívek, közelebbről a világiak, az Egyház életében a legelső vonalban állnak; általuk érvényesül az Egyház, mint az emberi társadalom életelve. Ezért szükséges, hogy ők maguk mindig világosabban tudatára ébredjenek: mi nemcsak hozzátartozunk az Egyházhoz, mi vagyunk az Egyház, a földön élő hívek együttese a közös fő, a pápa és a vele egyesült püspökök alatt: ők az Egyház” [8].

A Zsinat az egész Egyház nevében teszi fel a koronát ezekre a mozgalmakra, és amikor az Egyházat Isten népének nevezi, egyik fő szándéka éppen a világi elem fontosságának hangsúlyozása és a világi hívek tényleges szöhozzjuttatása az Egyház életében. A jelen tanulmányhoz is alapul vett, az Egyházzal szóló Rendelkezésben az egész 4. fejezetet a világi hívek feladatainak és jogainak kifejtésére szenteli, akiket pozitív formában így határoz meg: „Világiakon értjük... azon Krisztus-hívőket, akiket a keresztség Krisztusba iktatott, Isten népévé rendelt, Krisztus papi, prófétai és királyi hivatalának részeseivé tett, mindegyiküket a maga módján: és akik így az egész keresztény nép küldetését gyakorolják az Egyházban és a világban” [9].

E meghatározásból látszik, hogy a világiak cselekvő részvétele az Egyház életében elméleti alapját az „Isten népe” gondolatban és az egyetemes papságnak ezzel szorosán összefüggő tanában találja meg. Mert ők az Isten népe, mert ők az Egyház, „a világiak apostolsága... részesedés az Egyháznak üdvözítő küldetésében. Erre az apostolságra maga az Úr – tehát nem a klérus! – rendeli őket a keresztséggel és a bérnállással. A szentségek aztán – különösen az Oltáriszentség – közlik és táplálják az Isten meg az emberek iránti szeretetet, az egész apostolságnak lelkét. A világiak főképp arra vannak hivatva, hogy jelenlevővé és tevékenyvé tegyék az Egyházat azokon a helyeken és azok közt a körülmények közt, ahol csak általuk lesz az Egyház a föld sója” [10]. „Így erősödik a világiakban saját felelősségük érzése, felszítódik cselekvőképességük, és erejük könnyebben társul a pásztorok munkájához” [11].

Mindez persze nem annyit jelent, hogy most már csak a világiak számítanak az Egyházban. Továbbra is létezik az egyházi rend szentsége, mellyel tudvaleg

papokká és püspökökké szentelik azokat, kiket Isten meghív a rangfokozati, hierarchikus papságra. Amikor azt mondjuk, hogy az Egyház Isten népe, ebbe a néphe belezárjuk a világi híveket is, a hierarchikus papságot is. Populus az Isten népe, nem plebs: jól rendezett, szervezett nép istenrendelte vezetőivel együtt.

Összefoglalva az eddig mondottakat, megállapíthatjuk, hogy az „Isten népe” elnevezés nagyon előnyös, mert könnyen, közvetlenül érti mindenki, az egyszerű ember, a gyermek is; előnyös, mert eszünkbe juttatja, hogy Isten újszövetségi népe, az Egyház, szerves folytatása Isten ószövetségi népének; és előnyös végül azért, mert ráirányítja figyelmünket arra, hogy nem a hierarchia az Egyház, hanem a hívek összessége.

Mindezek az előnyök az „Isten népe” fogalomtartalmából, jelentéséből (comprehensio) adódnak. Mintegy külső, előnyös velejárója ennek a fogalomnak, hogy rajtunk kívül mások, nem-katolikus keresztények is előszeretettel használják az Egyház jelölésére és így megkönnyíti a velük való párbeszédet.

Ökumenikus távlatok

Elsősorban protestáns testvéreinknek tetszik az „Isten népe” kifejezés. Tetszik nekik, mert bibliás kifejezés. Tetszik továbbá, mert benne cseng a kifejezésben, hogy Isten válogatja és hívja össze ezt a népet: az Isten kegyelme a kezdeményező. Mondanunk sem kell, számunkra ez nem új dolog, hiszen dogmatikánk mindig hirdette, hogy a hit Isten ajándéka, melyet kiérdemelni nem lehet. Következésképpen Isten meghívásának köszönheti az ember, ha az Egyházhoz tartozik. Mindezt eddig is mondtuk, de *most ugyanúgy* mondjuk, mint ők, és értjük egymást.

Ugyancsak előnyös az ökumenikus párbeszéd szempontjából, hogy az „Isten népe” kifejezéssel eltűnt, vagy lassan majd eltűnik az Egyház fogalmából a túlzottan klerikális színezet, az Egyház életéből pedig a *klerikális túlsúly*, ami mindig szálka volt protestáns testvéreink szemében, és ami bizony csak felesleges teherként volt katolikus Egyházunk életében, mert kitenyészette a teljesen passzív világi katolikus típusát, ki a kisujját sem volt hajlandó mozdítani Egyháza ügyeiben, mert majd elintézik a papok.

Ezek után még fel kell tennünk a kérdést, hogyan állunk az „Isten népe” *fogalom alkalmazási körével* (extensio). Kiket sorolunk Isten népe közé? Csak a katolikusokat? Vagy a protestánsokat is? Esetleg másokat is? Annyit már előre megállapíthatunk, hogy az „Isten népe” *tág fogalom*, rugalmasan kezelhető és könnyen alkalmazható ellentétesnek látszó embercsoportok egybenezésére, egységként való kezelésére, mert hiszen a „nép” az elképzelhető legtarkább sokadalmat jelöli. És tény, hogy rajtunk kívül mások is, így elsősorban a protestánsok, de a zsidók is Isten népének vallják magukat. Nézzük, jogsan-e.

Isten népe és a nem-katolikus keresztények

Azzal a szűkkeblű elképzeléssel, hogy csak a katolikusok tartoznak hozzá az Isten a Biblia szavával Isten népének. Vajon ki merné tőlük ezt a szép nevezetet megkeresztelkedik, üdvözül” [12]. Semmi kétség, a katolikusokon kívül is sokan vannak, akik „hisznek és megkeresztelkednek”. Tehát ezek előtt is nyitva áll az üdvösség kapuja, ezek is hozzátartozhatnak Isten népéhez. Keresztény testvéreinkre gondolunk, kik a katolikus Egyháztól elkülönülve élnek ugyan, de a keresztység szentsége révén beiktatódtak Krisztus egyetlen Egyházába, őszinte odaadással hisznek az Úr

Jézus Krisztusban és rajta vannak, hogy – legjobb lelkiismeretük szerint – megvalósítsák maguk között Krisztus Egyházát.

Ezek a testvéreink, mint mondtuk, különös kedvvel és örömmel nevezik magukat a Biblia szavával Isten népének. Vajon ki merné tőlük ezt a szép nevezetet megtagadni? A Zsinat semmi esetre sem teszi ezt. Az *Ökumenikus Határozatban* félreérthetetlenül kijelenti, hogy a nem-katolikus, hívő keresztény emberekben és vallási közösségekben – ha nem is teljesen, de sok elemével – jelen van Jézus Krisztus egyetlen Egyháza [13].

Az *Egyházzól szóló Rendelkezés* (ER) pedig ezeket a szép sorokat szenteli nekik: „Az Egyház tudja, hogy többféle szálon össze van kötve azokkal, akiket megkeresztelt voltukért a keresztény név díszít, bár nem vallják a teljes hitet, vagy nem tartják meg a közösségbeli egységet Péter utóda alatt. Sokan vannak ugyanis, akik tiszteletben tartják a Szentírást, mint hit- és életszabályt, és őszinte vallási buzgóságot tanúsítanak; szerető szívvel hisznek a mindenható Atyában és Krisztusban, Isten Üdvözítő Fiában, megkeresztelkednek, és ez összeköti őket Krisztussal; sőt elismernek és elfogadnak más szentségeket is saját egyházaikban vagy egyházi közösségeikben” [14].

Megítélésünk szerint ezek a testvéreink Isten országának egy távolabbi, szegényesebb tartományát lakják, de nem vitatjuk el tőlük a jogot, hogy Isten népéhez tartozónak mondják magukat, amit váltig hangoztatnak is.

Némi meglepődésükre és örömeikre szolgál, hogy ezt a Zsinat sem vonja kétségbe, mikor – protestáns szerzőknél olvastam ismételtelen a Zsinat egyháztanának ezt a szemléltetését – Isten népét koncentrikus körökben helyezi el: a legelső körben a katolikus Egyházat, mint amelyben minden alkotó elemével, azaz teljesen (ha nem is tökéletesen) jelen van Krisztus Egyháza, a távolabbi körökben pedig a többi keresztény egyházat, mint amelyekben Krisztus Egyházának igazi elemei élnek, ha nem is teljes számban [15]. Ez utóbbiakról is kijelenti a Zsinat, hogy „akik hitből megigazultak a keresztségben, máris beiktatódnak Krisztus testébe. Jogosan ékesíti őket a keresztény nevezet, a katolikus Egyház gyermekei pedig méltán ismerik el őket testvéreiknek az Úrban” [16]

Nem kétséges, ők is hozzátartoznak Isten népéhez, ha némi megszorítással is.

Isten népe és a mai zsidóság

Fentebb már rámutattunk, milyen szoros és szerves a kapcsolat az Ószövetség választott népe és Isten újszövetségi népe, az Egyház között. Most vizsgáljuk meg, mi a viszony az Egyház és a Krisztus utáni zsidóság között, ideértve a mai zsidóságot is. Természetesen csak a teológia síkján és eszközeivel keresünk feleletet a kérdésre, vajon a mai zsidóság Isten népnek mondható-e, s ha igen, milyen értelemben. Eleve kizárunk minden politikai és egyéb nem-teológiai szempontot, ahogy a Zsinat is teszi, mikor ezt a kényes kérdést tárgyalja.

Szent Pál teológiájában találjuk meg az eligazítást.

Ez a teológia egyrészt utal az ó- és újszövetség folytonosságára, szerves kapcsolataira, mikor Izraelt Isten nemes olajfájának mondja, melybe beoltattak a vadolajfa hajtásai, a pogányból lett keresztények [17], masrészt meg fájó szívvel látja, hogy a hitetlenség miatt a nemes olajfának sok ága letörött, „de ők is be lesznek oltva, ha nem maradnak meg hitetlenségükben, mert Istennek van hatalma ahhoz, hogy újra beoltsa őket” [18]. Sőt elsősorban ők hivatalosak Isten messiási, új népébe, mert „ha téged levágtak... a vadolajfáról és a természet rendjén kívül beoltottak a nemes olajfába, mennyivel inkább lesznek beoltva saját olajfájukba azok, akik a természet szerint is odavalók?” [19]. Bármennyire kénytelen is Pál sok zsidóban az evangélium ellenségét látni [20], félreérthetetlenül kimondja a zsidókérdés elbírálásának teológiai

alapelvét: „Azt kérdezem tehát: Vajon Isten elvetette népét? Szó sincs róla! Hisz én is izraelita vagyok, Ábrahám véréből, Benjamin törzséből. Isten nem vetette el népét, melyet öröktől fogva kiválasztott” [21]. Más szóval ez annyit jelent, hogy a zsidóság továbbra is hivatalos, sőt elsősorban hivatalos Isten messiási népébe: „Isten ugyanis nem bánja meg kegyelmi adományát és meghívását” [22]. Az atyáknak adott ígéret tehát továbbra is, ma is érvényes.

Olyannyira érvényes, hogy Sz. Pál próféta látomása szerint eljön a nap, amikor Izrael újból, egészen Isten népe lesz: „Nem szeretném, testvérek, hogy tájékozatlannok maradjatok e titok dolgában... a vakság csak részben veri Izraelt, míg a pogányok teljes számban meg nem térnek. Akkor majd egész Izrael üdvözülni...” [23].

A kérdésre tehát, hogy hozzátartozik-e Isten új népéhez a mai zsidóság, csak azt válaszolhatjuk, hogy a jóhiszemű zsidóság bizonyos értelemben igenis hozzátartozik Isten népéhez.

És hogyan értsük ezt?

Ez a hozzátartozás nem teljesértelmű, de valóságos. Mint mondtuk, a kereszténység nem légtüres térbe épült, hanem az ószövetségre. Az Úr Jézus, saját szava szerint, nem lerombolni jött a törvényt, hanem teljessé tenni. Ha mármost a Krisztus utáni zsidóság őszinte hittel – és nyilván nem Isten kegyelme nélkül – tartja ezt a befejezetlen, de Istentől származó törvényt, ennyiben egy úton, vagy legalábbis párhuzamos úton jár Isten népével. Útja az örök élet irányába vezet, nemcsak azért, mert őszinte hittel, jó lelkiismerettel teszi azt, amit tesz (szubjektív jó), hanem azért is, mert jó az, amit tesz (objektív jó). Kár, hogy az objektív jónak csak egy része.

Maguk a nevesebb mai zsidó teológusok (Martin Buber, Schalom Ben Chorim) állítanak ilyeneket: „Mi elfogadjuk Jézus hitét, Jézus a mi nagy testvérünk a hitben, de nem fogadjuk el a hitet Jézusban... Jézus hite egyesít, a Jézusban való hit elválaszt bennünket...” [24].

Nagy párhuzam és nagy ellentét zsidóság és kereszténység között – ez ennek a pár mondatnak a mérlege. De még az ellentétben is ott izzik egy közös, vagy legalábbis párhuzamos, nagy érték: a reménység. A zsidók várják az Országot és az Eljövendőt, de a keresztények is várják Jézust, hogy eljön ismét, és az a reménységük, hogy akkor majd beteljesedik az Ország és „Isten lesz minden mindenben” [25]. A zsidók az Ismeretlent várják, mi Azt, akit ismerünk, de a kettő egy. Ezt egész Izrael be fogja egyszer látni, s csak akkor jön el Az, aki közös Üdvöztőnk lesz, mert „akkor majd – Sz. Pál idézett szavai szerint – egész Izrael üdvözülni”, azaz újból és egészen Isten népe lesz velünk együtt.

Röviden összefoglalva talán elég ennyit mondani a teológia nevében Isten népének és a Krisztus utáni zsidóságnak viszonyáról. A Zsinat lényegében ugyanezt tanítja [26].

E világos teológiai alapon álló keresztény számára magától értetődik, hogy zsidó felebarátaival szemben is kötelezi a törvény, melyet Jézus főparancsnak nevezett: „Szeresd felebarátodat”. Annál is inkább, mert, mint azt egy keresztény-zsidó bizottság az ún. *Schwalbach-i Tézisekben* közös meggyőződésként leszegezte: „10. A keresztény idők zsidói is Isten ígéretében maradnak; Isten üdvöztető szándéka nem ismeri egy népnek végleges elvetését ezen a világon. Ezért... senki sem tekintheti magát Jézus Krisztus követőjének, hacsak nem követi Őt népéhez való szeretetében is” [27].

Ezt a lelkületet tárta ország-világ elé XXIII. János pápánk, aki egy zsidó küldöttséget ezekkel a páratlanul kedves, megdöbbentő szavakkal fogadott: „Én József vagyok, a ti testvéretek” [28].

A pápának ezek a szavai nagy szemléletességgel és tömörséggel foglalják össze a keresztény ember helyes magatartását a kánaáni szegénységben visszamaradt zsidó testvérekkel szemben, mialatt mi Isten megváltott népének teljesjogú tagjaiként a

kegyelem egyiptomi dús asztalainál ülünk. Mint egykor József, úgy várjuk őket mi is, hogy jöjjenek utánunk a Törvény kánaáni szegénységéből az evangélium egyiptomi gazdagságába.

Isten népe és a pogányok

Még egy kérdést kell tisztáznunk: milyen viszonyban állnak az Isten népével a kinyilatkoztatott vallások. Egyszerűség kedvéért most valamennyit „pogányok”-nak nevezzük. Vajon hozzátartoznak-e *valami módon* *ők is az Isten népéhez?*

Ez a kérdés egyidős a teológiával, de modern korunkban igazán égetővé lett, mióta a történelemből és a földrajzból megtudtuk, hogy időben és térben is messze vagyunk attól, hogy Egyházunkat külsőleg igazán egyetemesnek lehetne mondani.

Elődeink úgy képzelték, hogy a történelem Krisztus előtt 4000, azóta 2000 évet ölel fel, s ezt a 6000 esztendő tégyszólván elejétől végéig beragyogja az isteni kinyilatkoztatás fénye. Hasonlóan szűknek képzelték az emberiség földrajzi életterét: Közelkelet, Földközi-tenger melléke – ez volt számukra a „világ”, s ami ezen túl volt, azt a térképen úgy jelölték, hogy „hic sunt leones”. Mi már mindezt másképp látjuk. Tudjuk, hogy az emberiség életkora nem 6000, hanem legalább hatszázezer, de inkább kétmillió esztendő, s azt is tudjuk, hogy ahová őseink azt írták: „hic sunt leones”, oda azt kell írni: „hic sunt homines”, mégpedig nagyon sokan, úgyhogy a kinyilatkoztatott vallások (keresztények + zsidók) híveinek együttes száma (kb. 900 millió) az emberiség összlétszámának nem is egészen egyharmada. Akik tehát akár időben, akár térben a kinyilatkoztatott vallások keretein kívül éltek vagy élnek leéltüket, egyáltalán nem „elhanyagolható mennyiség”, hanem az emberiségnek messze nagyobbik része, és a teológia nem mehet el mellettük vállvonogatással. Nem is teszi ezt.

Az Atyák kora mély és komoly megoldásra törekedett, pedig a probléma a hiányos történelmi-földrajzi ismeretek miatt akkor még sokkal jelentéktelenebbnek látszott. Később sem volt hiány a komoly megoldás keresésében, de mégis akadt sok teológus, aki azzal vélte a kérdést elintézni, hogy ezeket az embereket az üdvösség „rendes útján” kívül, „rendkívüli utakon” vezetni Isten az örök üdvösség felé.

Azt ugyanis nemigen lehetett mondani, hogy rájuk nem vonatkozik Isten üdvözítő terve. Ehhez túlságosan világos a Szentírás szava: Isten „azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön... Hiszen... Jézus... váltságul adta magát mindenkéért” [29].

A tény tehát, Isten egyetemes üdvözítő szándéka, nem vitás. A kérdés most az, mi legyen e ténynek teológiai értelmezése. Az üdvösség „rendkívüli útjaival” *ma már nemigen lehet előhozakodni*, már csak azért sem, mert furcsa lenne, hogy a rendkívüli úton üdvöt keresők és nyerők száma sokszorosan meghaladja a rendes úton célba jutókat. Minek akkor a rendes út? De meg aztán ez a magyarázat alig egyeztethető össze egy (katolikusok és protestánsok által) általánosan elfogadott elvvel, mely kimondja, hogy „extra Ecclesiam nulla salus”. Ha tehát pogányok is jutnak az üdvösségre – mint ahogy meggyőződésünk szerint sokan odajutnak –, akkor helyesebbnek tűnik az a magyarázat, hogy *valami módon* *ők is hozzátartoznak az Egyházhoz*, Isten népéhez. Ezt tanítja a Zsinat is: „Az Isten népének ebbe az egyetemes egységébe... minden ember meg van hívva. Különböző módokon bár, de ehhez az egységhez tartoznak vagy ehhez vannak rendelve mind a katolikus hívek, mind Krisztus más hívei, mind pedig általában az összes emberek, akiket az Isten kegyelme meghívott az üdvösségre” [30].

Ez eléggé világos beszéd, próbáljuk megalapozni.

Mindenek előtt egy *lélektani operációt* kell magunkon végrehajtanunk. Le kell

számolnunk azzal a gyerekkorunkban ránkragadt és bizony jócskán gyerekes elképzeléssel, hogy a kereszténység határain túl mindenütt csak bálványimádás és annak förtelmes undoksága lakozik, meg hogy gonosz varázslók ördögi praktikákkal tartják béklyóban az emberi lelkeket az istentelenség éjszakájában. A valóság nem így fest. Persze vannak ilyen állapotok is, de nem ezek vannak túlsúlyban. A nem-keresztény világban is *sok igazi vallási érték él*. És nem képzelhető, hogy Isten akarata lenne ezeknek az értékeknek lebecsmérlése, vagy tüzzel-vassal való kiirtása. A Zsinat is azt állítja, hogy „a katolikus Egyház *semmit el nem vet* abból, ami e vallásokban *igaz és szent*” [31].

A keresztény–zsidó körökön kívül élő vallásokat *három nagy csoportba* lehet osztani: kozmikus, etikai és szoteriológiai vallások csoportjára. E csoportok mindegyikében ott rejlik egy-egy pozitív vallási alapérték, ami nem idegen a kereszténységtől, sőt amit a kereszténység pozitív előkészítőjének kell tekintenünk.

A *kozmosz* vagy *természetvallások* alapmagatartása a hódolat a természetben megnyilatkozó bölcsesség, szépség és erő, végeredményben a természet Ura, a teremtő Isten előtt, ki a látható világ csodás képeskönyvében ad hírt önmagáról, nyilatkoztatja ki magát. – Az *etikai* vallások arról tesznek tanúságot, hogy az emberi lelkiismeretben abszolút törvények élnek, melyeknek alkotója nem lehet más, mint az Isten, kinek feltétlen engedelmisséggel tartozunk. – A *szoteriológiai* vallások pedig az ember büntudatából forrásznak, s abból a reménységből élnek, hogy a titokzatos isteni hatalom kiemeli az embert elesettségéből és besegíti abba a szebb világba, melyet a történelem hajnalán ragyogó, de aztán elveszett paradicsomkert, aranykor vagy más efféle jelképez [32].

A „pogány” vallások tehát tisztultabb formáikban valóban vallások és nem babonák, förtelmek csupán. A vallás ugyanis legáltalánosabb megfogalmazásában (Sz. Tamás szerint): *ordo hominis ad Deum*, az embernek Istenhez-rendeltsége, viszonya. Nem kétséges, a kozmikus, etikai és szoteriológiai vallások mindegyike ezt szorgalmazza, ennek útját egyengeti. Igazi vallások tehát, komoly vallási értékekkel.

Elképzelhető-e, hogy Isten átka van ezeken az értékeken? Azt hiszem, nyugodt lelkiismerettel állíthatjuk az ellenkezőt. Ezek a vallási elemek Isten szemében is értékek. Azok az emberek pedig, kik ráteszik életüket ezeknek az értékeknek a szolgálatára, nincsenek kizárva, hanem valami módon hozzátartoznak Isten népéhez, rokonai Isten keresztény népének, mely – ezt ki kell hangsúlyoznunk – saját vallási életében is alapelemnek tekinti a *hódolatot* a világ Teremtője előtt (akárcsak a kozmikus vallások követői), a feltétlen *engedelmességet* a lelkiismeret szavában szóló isteni törvényhozóval szemben (akárcsak az etikai vallások követői) és az esdeklő, bizakodó reménységet a *bűntől megszabadító*, Önmagához felemelő Istenben (mint a szoteriológiai vallások követői).

Szent Pál és a vallásos pogányok

Mint már említettük, ez a probléma egyidős a keresztény teológiával. Attól kezdve, hogy megindult az igehirdetés a pogányok között, szembe kellett nézni a kérdéssel, mi történjék a pogányságban fellelhető, pozitív vallási értékekkel. A klasszikus megoldást Sz. Pál areopáguszi beszéde szolgáltatja: „Athéni férfiak! Látom, hogy minden szempontból nagyon vallásos emberek vagytok” – mondja elismerőleg, majd így folytatja: „Amint ugyanis körbejárva megtekintettem szentélyeiteket, olyan oltárra akadtam, melyen ez a fölírás állott: Az ismeretlen Istennek. Nos én ezt hirdetem nektek, akit ti ismeretlenül is tiszteltek” [33].

Ugyanez a Sz. Pál fogságból írt leveleiben Krisztusról hirdeti a *kozmosz vallásoknak* a természetben Istent magasztaló aiaptételét: minden Benne, Általa és Érte te-

remtetett, „Ő előbb van mindennél, s minden benne áll fönn” – írja [34]. A Római levélben pedig azt állítja a pogányokról, hogy „ami... Istenről megismerhető, az világos előttünk, mert Isten nyilvánvalóvá tette számukra... Hiszen... a világ teremtése óta művei alapján értelemmel felismerhető” [35].

Az *etikai vallások* alapját képező emberi lelkiismeretről is azt állítja a Római levél, hogy annak szavában Isten rendelkezik: „Fölsímték ugyanis – az ocsmány bűnököt elkövető pogányok – Isten rendelkezését, hogy aki ilyesmit tesz, méltó a halálra...” [36].

A *szoteriológiai vallások* alaphangja is bele-belecsendül a szentpáli teológia zengő akkordjaiba. Saját emberi gyarlóságai láttán így kiált fel: „Én szerencsétlen ember! Ki szabadít meg a halálra szánt testtől?” [37] Még a lelketlen természetben is a megváltás után való vágyakozást látja: „A sóvárgással eltelt természet Isten fiainak megnyilvánulását várja... megmarad az a reménye, hogy a múlandóság szolgálai állapotából felszabadul Isten fiainak dicsőséges szabadságára” [38].

Vagy utaljunk Szent Pálnak nagy harcára azért, hogy a pogányból lett keresztényeket ne kényszerítsék „zsidózás”-ra?

E harc mögött is az a meggyőződés áll, hogy a pogányságban is lehetnek olyan komoly vallási értékek, melyek szükségesek és elégséges előkészületet jelentenek a kereszténység felvételéhez. Más szóval: nemcsak az ószövetség választott népe van szerves összefüggésben Isten végleges (eschatológikus), újszövetségi népével, hanem Isten „pogány népei” is, ha szabad ezt a szokatlan kifejezést használni. Természetes, hogy a pogány vallások nyújtotta alap sokkal szegényesebb, mint az, amit Isten az ószövetségi kinyilatkoztatott vallásban külön gonddal kiépített, de kétségtelenül létezik ez is. Ez pedig annyit jelent, hogy az ószövetségi néphez hasonlóan a pogány vallások követői is hozzátartoznak valami módon, ha nagyon szerény értelemben is, Isten népéhez.

Ez a szentpáli teológia élénk folytatásra talált az alexandriai iskolában, mely igyekezett „a görög filozófiának és pogány vallásnak... krisztusi értelmezést adni: ezek – az ószövetséghez hasonlóan – Krisztusra előkészítő nevelők, praeparatio evangelica” [39].

A probléma újból akuttá vált, mikor a nagy földrajzi felfedezések nyomán a pogány vallásokkal való nagyarányú érintkezés újból felvetette a kérdést: gyökerestől kiirtandók-e, avagy pozitív értékeiket meg lehet-e „keresztelni”, azaz át lehet-e menteni a kereszténységbe. Ez utóbbi, szentpáli–alexandriai, megoldást választotta a híres kínai hithirdető, *Matteo Ricci*, ki többek között átvette Isten legfontosabb kínai nevét, a „Menny Urá”-nak nevezte őt és „nem új Istent hirdetett, mintha Kína eddig istentelen lett volna, hanem erről a Menny Uráról, kit Kína ősidők óta tisztelt”, hirdette az egy igaz Istenről szóló tanítást. Eredmény: „1692-ben államilag elismert vallás lett a kereszténység, melyhez bárki csatlakozhatott. Nyitva állt az út Kína átfogó miszcionálásához. Páratlan tragédia, hogy ezt az utat elzárta a „ritusvita” – mely tudvalevőleg megtiltotta a jezsuiták alkalmazkodó módszerét. Ez a Kína-misszió végét jelentette, a kereszténység újból a külföldiek vallása lett” [40].

Kár, hogy így történt. S azért történt így, mert akik a döntést hozták, amellet, hogy a hit tisztaságát féltették, nem látták meg Isten népének – talán nagyon is elmosódott – arcvonásait a kínai lélekben, és először európaivá akarták tenni, hogy keresztény lehessen, ami nem ment és felesleges igyekezet volt, akárcsak az első pogány missziók idején a mindenkit előbb zsidóvá tenni akaró, pállelles zelotáké.

Napjainkban *J. Daniélou* hívta fel rá ismételtelen a figyelmet [41], hogy Ádámmal és Noéval is kötött szövetséget az Isten, jóval megelőzve Ábrahám meghívását és a választott néppel kötött szövetséget. Szerinte a Noéval kötött szövetségre utal Sz. Pál is lisztrai beszédében, mikor kijelenti, hogy Isten „az előző korszakban megengedte,

hogy a pogányok mind a maguk útját kövessék. Bár ekkor sem maradt bizonyíték nélkül, mert jót cselekedett: az égből esőt és termékeny időt küldött számotokra, s bőven adott eledt és szívderítő italt” [42].

A Zsinat tanítása

A keresztény teológia forrásaiból és múltjából vett eme néhány utalás talán elég világosan mutatja, hogy a II. Vatikáni Zsinat nem újdonságot tanít, mikor ünnepelesen Isten népének nevezte az Egyházat, olyan tágan, Isten mértékével húzza meg annak határait, hogy mindazokat Isten népéhez tartozóknak tekinthessük, kiket „Isten kegyelme meghívott az üdvösségre” [43]. Még azokat is, akik sohasem hallottak kereszténységről, de a természetben, lelkiismeretükben és szívük vágyakozásában megsejtik és keresik az „ismeretlen Istent”. „Azoktól sincs távol az Isten – mondja a Zsinat –, akik homályos képekben keresik az ismeretlen istenséget, minthogy ő ad mindenkinek életet, lehetet és mindent. Az Üdvözítő is azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön. Mindazok elnyerhetik ugyanis az üdvösséget, akik önhibájukon kívül nem ismerik Krisztus evangéliumát és Egyházát, de őszinte szívvel keresik az Istent, és a kegyelem hatása alatt törekednek rá, hogy tetteikkel teljesítsék az ő akaratát, melyet fölismertek lelkiismeretük szavában. Még azoktól sem tagadja meg az isteni Gondviselés az üdvösségre szükséges támogatást, akik önhibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére, de – aligha az isteni kegyelem nélkül – iparkodnak a helyes út elérésére. Mert ami jó és igaz náluk, azt evangéliumra való előkészületnek értékeli az Egyház és Isten adományának. Ótőle kapták, aki megvilágosít minden embert, hogy végülis életük legyen” [44]. Krisztusban „leli meg az ember a vallásos élet teljességét, és őbenne engesztelődött ki Isten az egész világgal” [45].

A végső magyarázat tehát az, hogy „nincsen üdvösség senki másban, mert nincs senki az emberek között az ég alatt, akiben üdvözülnünk lehetne” [46], – ahogy Péter a béna koldus gyógygyógyítása után a főtanács előtt kijelenti – csak az egy Megváltó Jézus Krisztusban, aki viszont az Írás egy másik szava szerint mindenkiért adta magát váltságul [47], nemcsak egy kised nyájért. Tehát Krisztus az egyetlen és ugyanakkor az egyetemes Megváltó.

Az Ő megváltása az Egyházban nyeri állandó történelmi jelenlétét. Párhuzam, sőt egyezés van Krisztus és az Egyház tevékenysége között: Jézuson kívül nincs megváltó, Jézus Egyházán kívül nincs üdvözülés. De ott is meg kell lennie a párhuzamnak, ahol arról van szó, hogy Jézus mindenkiért meghalt. Ez a párhuzam pedig azt jelenti, hogy az *Egyház mindenkié*. Persze kinek-kinek a mértéke szerint.

A II. Vaticanum után már nehéz lenne olyan szűkkeblű elképzeléseket fönntartani, hogy az egész emberiség a bűn és kárhózat tengerében fuldoklik, s csak azok a kevesek menekülnek meg, akik a tengeren mentődeszkeként úszó Egyházba kapaszkodnak. E kép alapja az „*extra Ecclesiam nulla salus*” elve. Az elv igaz. De az nem igaz, hogy az Egyház csak afféle kis mentődeszka a tengeren. Nem, az *Egyház akkora, mint maga a világ* [48].

Ahogy ugyanis Krisztus megváltásának nem vet gátat sem tér (hisz mindenkiért halt meg), sem idő (hisz az ő megváltásának erejében üdvözültek Izraelnek, sőt az Izraelt megelőző időknek igazai is) – ugyanígy nincs térbeli korlát, mely határt szabna az Egyház jelenlétének (hisz mindenki, aki üdvözül, az „Egyházban” üdvözül), sem a történelem nem tud olyan nemzedékről, melynek életében már ne lett volna ott az Egyház (hisz Istennek mindig volt népe a földön, az Isten népe pedig az Egyház). Így ma újból kezdjük érteni és értékelni az Atyák kedves beszédét, mikor a „*paradicsomi Egyházról*” írnak, melyet „Ecclesia ab Abel” megjelöléssel is illetnek [49].

A térben és időben így már *valóban egyetemes Egyháznak* ezt a csodálatos látomását foglalja szavakba a Zsinat, mikor azt mondja, hogy „az Egyház szentsége (sacramentum), vagyis jele és eszköze... az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének” [50]. Isten Szentlelke teszi azzá, kit az Üdvözítő elküldött tanítványaira „és általa az üdvösség egyetemes szentségévé tette (universale salutis sacramentum constituit) önnön testét az Egyházat” [51].

Így az Egyház Isten szemében már akkor is az volt, mikor még csak tizenkét tanulatlan halászból és néhány jámbor asszonyból állott, ami a világ szemében csak akkor lesz, amikor „a pogányok teljes számban megtérnek” és „egész Izrael üdvözülni” [52]: *vere catholica*.

Az Egyháznak talán ez az „ismertetőjegye” csendül ki a leghallhatóbban abból a kifejezésből, melyet értelmezni próbáltunk, hogy ti. az Egyház az „Isten népe”. És ezzel adva van a felelet dolgozatunk második felében feltett kérdésünkre is, hogy ti. mekkora az „Isten népe” fogalom alkalmazási köre (extenzió-ja): amekkora az emberek világa.

Egy marék kovászként helyezte Isten a véka lisztbe, mely a világot jelenti. Látható formában még nem erjesztette meg az egész lisztömeget, de az már mégis láthatatlan erjesztő erejének hatása alatt áll [53]. E kettő: a kovász és a liszt végleg egymáshoz van rendelve és nem lehet többé elválasztani őket egymástól, mert a kettőt egybefogja a véka és az egész lisztben csendesen dolgozó erjesztő erő. Ugyanígy soha többé nem lehet elválasztani egymástól az Egyházat és a világot, mert a kettőt egybefogja az, amit a véka és az erjesztő ereje jelképez: az Isten hatalmas keze és szeretete. Ő akarta hogy így legyen.

JEGYZETEK

1. Vö. *Yves Congar*: Die Kirche als Volk Gottes. Theologisches Jahrbuch (Leipzig, 1966), 11–14. o. – 2. Uo. 9–10. o. – 3. II. Vatikáni Egyetemes Zsinat: Hittani Rendelkezés az Egyháztól (ER) 9. – 4. *Heinrich Fries*: Wir und die andern. Stuttgart, 1966, 213–216. o. – 5. ER 10. – 6. Uo. – 7. Uo. 11. – 8. Idézi *Hans Küng*: Strukturen der Kirche, Herder, 1962, 96. o. – 9. ER 31. – 10. ER 33. – 11. ER 37. – 12. Mk. 16, 16. – 13. Vö. „Keresztények egysége” című fejtegetéscsomet erről a kérdéstről. „Teológia”, 1968/3, 135–144. o. – 14. ER 15. – 15. Vö. *Per Erik Peterson*: Die zwei Blickrichtungen. „Oecumenica”, Jahrbuch für ökumenische Forschung, Strassbourg 1966, 143. o. – 16. II. Vatikáni Egyetemes Zsinat: Határozat a keresztény egységretörésekről, 3. – 17. Róm. 11, 17–18. – 18. Uo. 23. – 19. Uo. 24. – 20. I Tessz. 2, 14–16. – 21. Róm. 11, 1–2. – 22. Uo. 29. – 23. Uo. 25. – 24. Vö. *Fries*, i. m. 217. o. – 25. I. Kor. 15, 28. – 26. II. Vatikáni Egyetemes Zsinat: Nyilatkozat az Egyház viszonyáról a nem-keresztény vallásokhoz, 4. – ER 16. – 27. *J. Hasenfuss* után idézi *Fries*, i. m. 230–231. o. – 28. *Fries*, i. m. 233. o. – 29. I. Tim. 2, 4–6. – 30. ER 13. – 31. Nyilatkozat az E. viszonyáról a nem-keresztény vallásokhoz, 2. – 32. Vö. *Fries*, i. m. 250–251. o. – 33. Csel. 17, 22–23. – 34. Kol. 1, 16–17. – 35. Róm. 1, 19–20. – 36. Uo. 32. – 37. Róm. 7, 24. – 38. Róm. 8, 19–22. – 39. *Fries*, i. m. 253. o. – 40. Uo. 254. o. – 41. Vö. *Fries*, i. m. 252. o. – 42. Csel. 14, 16–17. – Vö. Gen. 9. – 43. ER 13. – 44. ER 16. – 45. Nyilatkozat az E. viszonyáról a nem-keresztény vallásokhoz, 2. – 46. Csel. 4–12. – 47. I. Tim. 2, 6. – 48. Vö. *K. Rabner*: „Das Volk Gottes” című tanulmányát *Sandfuchs*: „Das neue Volk Gottes” című kiadványában (Arena Taschenbücher 114), 34–36. o. – 49. Vö. *Fries*, i. m. 269. o. – 50. ER 1. – 51. ER 48. – 52. Róm. 11, 25. – 53. Ennek a láthatatlan erjesztő hatásnak jó példáját hozta napfényre az 1965. évi japán népszámlálás, melyen – számomra ellenőrizhetetlen rádióhír szerint – kereken 3 millió ember vallotta magát kereszténynek, holott a keresztény felekezetek híveinek együttes létszáma alig haladja meg a 700 ezret. A többi, 2 milliónál több kereszteletlen „keresztény”, valószínűleg csak filozófiai szimpatizáns, de nyilván dolgozik bennük az evangéliumi kovász.

TÁVLATOK

A VALLÁSGYAKORLÁS SZOCIOLÓGIÁJA

A zsinat – az „idők jeleit” vizsgálva – megállapította: „*Mind nagyobb tömegek bagynak fel a vallás gyakorlásával*” (Gaudium et spes, 7). Az érdeklődő ember, ha nagyszámú egyedi esetet ismer is, ezekből mégis nehezen tudja csak megrajzolni a mai sokrétű és gyorsan változó társadalom típusait, nem tudja megállapítani a változásoknak méretét. Szüksége van ezért a társadalom életének törvényszerűségeit megvilágító szociológiai vizsgálatokra. Ezért is mondja kifejezetten a püspökök lelkipásztori feladatairól tárgyaló zsinati határozat: „Vegyék figyelembe az embereknek nemcsak lelki és erkölcsi, hanem szociális, demográfiai és gazdasági helyzetét is. Ennek hatékony és gyümölcsöző elérésére nagy segítséget nyújtanak a lelkipásztori szociológia intézetei útján végzett társadalmi és vallási kutatások: ezek mindenképpen ajánlatosak.”

A vallásszociológiai kutatások 1945 óta nagymértékben fellendültek. E tény egyrészt mutatja a vallás iránti érdeklődés növekedését, másrészt annak a meggyőződésnek megerősödését, hogy a vallás fontos tényező a társadalom életében. A Nemzetközi Szociológiai Szövetségnek külön Vallásszociológiai Csoportja alakult. Franciaországban a Tudományos Kutások Országos Központja külön Vallásszociológiai Csoportot állított fel, melynek nemzetközi folyóirata 1956 óta az „Archives de Sociologie des Religions”. A csoport elnöke Le Bras párizsi egyetemi tanár, akinek művei alapvetőek a francia vallási élet szociológiai vizsgálatában.

A katolikus tudósok egyik jelentős tanácskozási fóruma a Vallásszociológia Nemzetközi Konferenciája, amelyet 1948 óta átlag kétévénként tartanak. Működik több vallásszociológiai intézet is.

Újabban a marxista szakemberek is bekapcsolódtak ezekbe a kutatásokba, nemcsak egyénileg, hanem a szocialista országok Nemzetközi Vallásszociológiai Kollokviumain is. Az első Jénában (1965), a második Prágában (1966) és a harmadikat Budapesten (1968) tartották meg. Munkálataik széles körű érdeklődést keltenek. Ez érthető is, mert amint Fiamengo sarajevói professzor kifejtette, a szocializmus egészen új környezetet jelent a vallások és a vallásos emberek számára. Fiamengo tanulmányát az Archives de Sociologie des Religions (1956, 116–206) közölte s részletesen ismertette azt a Vigilia is (1958, 535–7).

A kutatások anyagából – célkitűzésünknek megfelelően – csak a vallásgyakorlásra vonatkozó megállapításokat foglaljuk össze. Írásunk így nem a tágabb értelemben vett vallásszociológia, hanem a lelkipásztori szociológia körébe tartozik (vö. Pastoralsoziologie – Religionssoziologie, Lexikon f. Theol. u. Kirche).

Az adatok közlése előtt fel kell vetnünk a kérdést: kiket kell egy felekezet tagjainak tekintenünk? Statisztikai adatokkal kapcsolatban ugyanis az első kérdés: hogyan aránylik a vallásukat gyakorlók száma a felekezet összes tagjainak számához?

Itt mindjárt nagy nehézségbe ütközünk. Sok országban népszámláláskor nem kérdezik meg az emberek vallását, így az adatok csak becslésen alapulnak. Angliában pl. a Kat. Évkönyv 3 400 000-ben jelölte meg a hívők számát; a Newman-Társaság viszont az 50-es évek végén végzett felmérés és demográfiai kutatások alapján 5 250 000-re teszi ezt a számot. A nagy eltérés okát abban látja, hogy a hivatalos egyházi évkönyv nem vette figye-

lembe az utóbbi évek nagyarányú ír bevándorlását.

Ott, ahol jelentős a *felekezetenkívüliek* száma (az Egyesült Államokban kb. 40%), a vallási életre vonatkozó adatokat nem lehet egyszerűen egybevetni az egész lakosság számával. Más képet mutat a statisztika, ha pl. csakis a „gyakorló” egyháztagokat vesszük figyelembe (mint teszi Hollandiában) és mást, ha az összes megkereszteltek számítanak (a legtöbb ország felmérésében). Abban sincs egyöntetűség, hogy a vallásgyakorlatra kötelezettek számából mennyit vonnak le akadályoztatás címen (öregek, betegek, 7 éven aluliak). Általában 15–20%-ot szoktak venni.

A vallásgyakorlás adatai közül a szentmishallgatásra és a hűsvéti szentáldozásra vonatkozókat szokták elsősorban összegyűjteni. *Különböző módszerek ismeretesei*: a templomban jelenlévők megszámolása, a közvéleménykutatás szabályai szerint (ún. statisztikai mintafelvétellel, tehát az egész csoportot megfelelően képviselő) kiválasztott emberek megkérdezése, egyházi személyek becslése. Ez utóbbi eljárás a legbizonytalanabb, megvan ugyanis a hajlam az adatok „szépitésére”. De elég bizonytalanok a kérdőíves módszerrel szerzett adatok is. Amikor a *Nyugatinémet Közvéleménykutató Intézet* így tette fel a kérdést: mit szokott vasárnap csinálni? – 34% említette, hogy templomba megy. A kifejezett kérdésre azonban: jár-e vasárnap templomba? – 43% mondott igent. (Az adatot a *Világosság* közli, 1968. 123). Az őszinteségnek különféle akadályai lehetnek. A magyar ifjúság

között végzett legutóbbi felméréskor kifejezetten kizárták a középiskola IV. osztályosait, a közelgő érettségi – illetve a továbbtanulással összefüggő ideológiai minősítés – miatt nem akarták kockáztatni a válaszok őszinteségét (vö. *Magyar Ifjúság*, 1968. márc.: Ön például istenhívő? – Erre utal az *Új ember* 1968. ápr. 7. „Katolikus szemmel” rovata is). Az sem kétséges, hogy csak *kevés fiatal tud kiforrott feleletet adni vallási kérdésekben*, mivel ez az életszakasz jellegzetesen a keresés, kételkedés kora. Nagyon igaza van annak a IV. éves műszaki egyetemi hallgatónőnek, aki ezt írta a kérdőívre: „Igennel és nemmel nem lehet ilyen bonyolult kérdéseket eldönteni. Az ember maga is vitakozik önmagával ezek felett a kérdések felett” (*Új Ember*, 1965. dec. 5.). A *lengyel egyetemisták* közt végzett felmérésben szerepelt az a kérdés is, hogy mi volt álláspontja 4 évvel ezelőtt? Mintegy 50%-uk azt válaszolta, hogy véleménye változott (*Pawelczynska*: Les attitudes des étudiants varsoviens envers la religion. Archives... 1961, 113). Az is igaz, hogy a fiatalság jó része nem akar dönteni a vallási állásfoglalás kérdésében; inkább az „elkötelezettség nélküli vallásosság” hívei ők (*Wöllner*: Religion ohne Entscheidung. Göttingen, 1959).

A megfelelő következtetések levonásához nem elég az egyéni megnyilatkozottatásokat vizsgálni: nem, mivel a vallásosság külső megnyilvánulásait nagymértékben a környezet határozza meg. Tanulmányozni kell ezért a vizsgált személyek társadalmi kapcsolatait, életkörülményeit is.

A vallásgyakorlás adatai

Az 1950–60 közti évek összefoglaló jellegű adatai közül néhány fontosabbat ismertetünk (forrás: *Herder Korrespondenz*, 1959–60, 443–85).

Angliában a 16 éven felüliek 44%-a volt templomban a közvéleménykutatás időpontját megelőző vasárnapon. A 15–25 évesek egy másik felmérés szerint 73%-ban voltak templomban. – *Ausztriában* a hívek 34,5%-a jár rendszeresen

szentmisére (E. *Bodzent*: Die Katholiken in Österreich, Wien, 1962). *Belgiumban* elég nagy az eltérés a flamand és a vallon országrész között. Az előbbiben a híveknek 51,2, az utóbbiban csak 34,6%-a a rendszeres templomlátogató. – *Franciaországban* a katolikusok 31, a 16–24 közti fiatalok 37%-a jár vasárnap misére. – *Hollandiában* 80, *Németországban* 47,9, *Olaszországban* 37% a részvé-

tel arányszáma. (Utóbbi adat: S. Burgalassi: Italiani in Chiesa, Brescia, 1967.)

A húsvéti szentáldozást elvégzők arányszáma Ausztriában 46,5, Németországban 53,7 és Hollandiában 87,9% – tehát mindenütt magasabb a vasárnapi misehallgatás számadatainál. Ez érthető, hiszen a húsvéti áldozás ünnepi cselekedetként számít egy viszonylag jelentős réteg szemében s olyanok is elvégzik, akik egyébként nem járnak rendszeresen templomba.

A többi európai országból nincsenek összefogó adatok. Sok helyütt a nagyvárosi hívek arányszámát közlik, akik részt vesznek a vasárnapi szentmisén. Így pl. Párizs 15–16, Bécs 19,5, Brüsszel 25, München 28–30, Innsbruck 37,5, Amsterdam 55%.

Magyarországról 1935–40 közti időről vannak adataink. Ezek szerint az összes híveknek alig 40%-a járt vasárnap templomba. Ebből kb. 13%-ot tettek ki az iskolások, akik számára a misehallgatás akkor kötelező volt.

Az utóbbi évtizedben többször végeztek kisebb méretű vizsgáldozást a *magyar ifjúság* vallási magatartásáról. Figyelemre méltó Varga Iván munkája, melyet „A magyar ifjúság szekularizációja” címen a VI. Szociológiai Világkongresszuson, Evianban mutatott be 1966 szeptemberében (Archives de Sociologie des Religions. 1967, 45–64). Vizsgálatait kérdőíves módszerrel végezte 900 budapesti III. osztályos gimnazista fiú és leány között, valamint 100 vidéki III. oszt. tanuló és 300 falusi fiatal között. A vallásosság mértékére *öt fokozatú tipológiát állított fel*:

1. Hagyományosan vallásosak azok, akik hisznek a vallások tanításában, megtartják a valláserkölcös parancsait és eleget tesznek a vallásgyakorlat követelményeinek. 8–10% sorolható ide.

2. A nem-hagyományosan vallásosak hite bizonytalan, vallásgyakorlatuk rendszertelen, inkább csak környezetük nyomására történő. Számuk kb. 15%.

3. Közömbös a vallás tanaival, sőt világnézeti-ideológiai kérdésekkel szemben is a megkérdezett fiataloknak mintegy fele (városban 60–65%, falun 40–50%). Ezek a társadalmi-közösségi kérdések

iránt is kevésbé érdeklődnek, mint a világnézetileg elkötelezettek (azaz a hagyományosan vallásosak és a marxista világnézet alapján álló tudatos ateisták).

4. A nem-hívők közé kell sorolni azokat, akik ateista gondolkodásúak s csak szűkebb családi környezetük hatására vesznek részt vallási szertartásokon. Ateizmusukat különféle világnézeti elem színezi. Számuk kb. 15%.

5. A marxista világnézet alapján álló tudatos ateisták az előző csoporttól abban különböznek, hogy világnézeti elveik megfelelnek a marxizmus tanításának, ennek alapján foglalnak állást vallási kérdésekben. 8–10% sorolható ide. (Varga I. többféle képpen csoportosította adatait. Ennek a közlésnek alapja: *Világosság*. Melléklet az 1968 februári számhoz, 22–3.)

Varga Iván arról is beszámol (*Világosság*, 1968, 328), hogy közös kérdőíveket állítottak össze a vizsgálatban részt vevő szocialista országok számára. A lengyel és cseh fővárosban meg is volt a felmérés, de az eredmények egybevetése még nem történt meg.

A *budapesti vallásszociológiai Kollokviumon* az ifjúság és vallás kérdését behatóan tárgyalták. A szovjet, keletnémet, bolgár, jugoszláv, cseh és magyar adatok alapján a következő képet rajzolták meg:

A 17–28 év közti korosztályban a vallásos fiatalok száma az egyes országokban változó, de mindenütt 20% alatt van. A 30–40 évesek közt általában 5–10%-kal több a vallásos emberek aránya, s ezek száma 40 év fölött még magasabb lesz. A városi fiatalok körében a vallásosság számottevően kisebb, mint falun. Fordított arány áll fenn képzettségi szint és vallásosság között. Végül a vallásos fiatalok körében nincs lényeges különbség a fiúk és a lányok százalékarányában. A nők nagyobb vallásosságára csak az idősebb nemzedék magatartásából lehet következtetni (a részletesebb adatokat l. *Világosság*, 1968. 329–30).

Hogyan mutatkozik a *vallásgyakorlás differenciálódása a nem-szocialista országokban?* – Az egyes országokat egy-egy számmal jelző vallásgyakorlati adatok

nem érzékeltetik azokat a nagy különbségeket, amelyek fennállnak az egyes országrészek között. A területi eltéréseket részletes térképek mutatják legjobban. Franciaország vallásgyakorlata a szinte 100%-os templomlátogatást felmutató breton falvaktól a missziós területeknek számító vidékekig terjed. Pl. Párizstól délkeletre számos faluban 20%-nál több a megkereszteltlen gyermek, a vasárnapi misén pedig férfit egyáltalán nem lehet látni. Ausztria térképe nem mutat ilyen szélsőségeket, de ott is vannak nagyobb területek, ahol 20%-nál kevesebben járnak rendszeresen misére. Tirolban a vallásgyakorlat viszont 60–80%-os.

A pontos felmérés alapján készülő nagyvárosi adatok és az újabb egyházmegyei statisztikák általában feltűntetik a társadalmi rétegződés szerinti vallásgyakorlatot. Több európai ország adatai nyomán a következő képet kapjuk: a parasztság általában a legbuzgóbban templombjáró réteg. (Ez persze nem áll Franciaország egészére!) A hagyományos értelemben vett polgárság – kisiparosok, kereskedők, az állami alkalmazásban nem álló értelmiség – a közfelfogás szerint még a buzgó réteghöz számít, a statisztika fényében (pl. Németországban) azonban alig emelkedik az átlag fölé. Az új társadalmi középréteg – hivatalnokok, alkalmazottak – vallásgyakorlata jelentősen az átlag fölött van. Hasonló képet adnak sok helyen a szakmunkások, akiknek társadalmi súlya az elmúlt évtizedekben jelentősen növekedett. Ezért nem lehet a munkásságot minden megkülönböztetés nélkül az egyháztól távolállónak mondani. Általános azonban, hogy a munkásság alsó rétege – segédmunkások – az utolsó helyen áll a vallásgyakorlatban.

Az életkort tekintve legtöbben a 8–14 éves iskolások vannak. A 14. év után csökken a vallásgyakorlat, 20–40 év között a legalacsonyabb, majd az öregkorban emelkedik. A 7–8 éveseket külön is vizsgálták s a nagyvárosok adataiból arra a megállapításra jutottak, hogy ezek kb. oly mértékben vannak vasárnap templomban, mint a családos felnőttek. Ebből azt

következtették, hogy felnőtt korokban is általában azok gyakorolják vallásukat, akiket a családi nevelés erre már kisgyermekkorukban rászoktatott.

Ugyancsak általános a nemek arányára vonatkozó adat. Nők többen járnak templomba, mint férfiak. Magyarázatul azt mondják, hogy a férfi lelki beállítottsága kevésbé irányul a vallásra, inkább a nagyobb evilági érvényesülésre; azután kevésbé tudja magát túltenni az egyházi élet történetileg kialakult torzulásain.

Hogy a vallásgyakorlás adataiból meg-alapozottabb következtetéseket lehessen levonni, meg kell vizsgálni ennek történeti kialakulását is. E téren a francia kutatók nyújtottak legtöbbet (pl. lelkipásztori szempontból kiemelkedő fontosságú: F. Boulard: Premiers itinéraires en sociologie religieuse. Paris, 1966. – A városokról: J. Chélini: La Ville et l'Église. Paris, 1958). A legrégebbi időkből indulnak ki. A Clermont-Ferrand és Limoges közötti, nehezebben megközelíthető vidéken fekvő falvak még ma is missziós területeknek számítanak. Ezért felvetik a kérdést: vajon megtörtént-e ennek a területnek igazi megtérítése? Nem a kereszténységgel szembe forduló, régi pogány magatartás hagyománya-e ez az állapot? Továbbá: a XIII. századi albigens eretnekség, a reformáció, a janzenizmus igen különböző hatással voltak az egyes vidékekre. Elterjedésük összefügg a kérdéses terület gyengébb vallásosságával is. Ahol viszont – a földrajzi és társadalmi tényezők elelnére – ma is buzgó vallásgyakorlat van, ott általában megállapítható, hogy a XVII. és XVIII. században elmélyült lelkipásztori tevékenység folyt. – A legújabb fejlődés irányát Le Bras 1951-ben így vázolta: „A falvak buzgósága csökken, a városokban azonban, legalábbis néhányban, kb. 60 év óta emelkedés mutatkozik. Így Franciaország egyöntetűbb gyakorlat felé halad, egy kisebbségnek, de vallásos kisebbségnek gyakorlata felé”.

Nagy érdeklődésre tarthat számot a legújabb időben tapasztalható folyamat változása.

Amíg pl. Hollandiában 1960-ban az egyházzal eleven kapcsolatot tartó hívek-

nek 80%-a járt rendszeresen templomba, ez az arányszám 1966-ban 65%-ra csökkent.

Erika Kadlecova, a Csehszlovák Tudományos Akadémia Vallásszociológiai Intézetének vezetője egy észak-morvaországi körzet vallásosságát vizsgálta meg 1963-ban és adatait összevetette az ugyanott 1946-47-ben lefolyt közvéleménykutatással. Az 54 községből álló körzetben egyaránt vannak mezőgazdasági és ipari jellegű települések. A megkérdezettek 30%-a vallotta magát vallásosnak, 40%-a közömbösnek, mert sem nem vallásos, sem nem ateista, 30%-a pedig ateistának. 58% tekinti magát valamilyen vallásfelekezethez tartozónak, 42% kívül áll minden egyházi közösségen. (Adatok az *Új Ember* nyomán, 1968. ápr. 28.) – Arra a kérdésre,

hogyan hisz-e Istenben? – 1946-ban 64% válaszolt igennel, 1963-ban 34%. A templombajáráásra vonatkozó adatok (az 1946-os és 1963-as százalékos megoszlás): rendszeresen 20-13; időről időre 43-21; nagy ünnepeken 14-15; soha 24-25. (Adatok: Herder-Korrespondenz, 1966, 319.)

Elgondolkoztató az a megjegyzés, amely ennek a cseh fölmérésnek egyik nyugatnémet ismertetőjéről származik: „Ha a kutatások eredményeinek főbb adatait nyugati államok hasonló kutatásaival egybevetnénk, valószínűleg nagyon hasonló eredményeket kapnánk. Ez azt jelenti, hogy a vallási fejlődés szempontjából Keleten és Nyugaton egyforma rend – statisztikailag megállapítható fejlődésirány – mutatkozik” (Herder Korrespondenz, 1966, 320).

A hanyatlás okai

Milyen magyarázatokat hoznak fel a vallásgyakorlás csökkenése nyomán? Általában három emlegetnek: a vallásgyakorlat hanyatlik 1. a városokban, 2. a műveltség terjedése következtében, 3. a munkásság között.

1. A szokásokon alapuló vallásosság fennmaradásának az *elzártság* kedvező talajt nyújt. Franciaországban pl. a nyugati vallásos tömb határvonala jórészt egybeesik az erdős vidék határával, ahol a múltban a nagy kiterjedésű élősvény nehezítette meg a behatolást. Ilyen adatot más országban is könnyű volna találni. Nincs azonban szükségszerű kapcsolat a földrajzi viszonyok és a vallásgyakorlat között. A franciaországi északi vallásos tömb – Lille és a tengerpart között – síkságon, nagy ipari települések közelében fekszik.

Láttuk már, hogy nem állítható ma általánosan a falu nagyobb vallásossága. Sok francia pap igen örülne, ha falujában a hívek 50%-a járna misére, miként pl. Amsterdamban. Ugyancsak fel kell figyelni a német Ruhr-vidék iparvárosainak viszonylag nagyobb vallásosságára. Igaz, e városok már nem mint régen, embertelen életkörülményekre kényszerítő, egymásra zsúfolt bérkaszányákból,

hanem inkább kertes településekből állnak – „kertvárosok” –, s az egyházi szervezet a plébániák létesítésével illi lépést tartott a település növekedésével.

2. A *vallásosság és műveltség szembe fordulását* szélesebb rétegekben a 19. század folyamán tapasztalhatjuk először. A nagy francia író, Paul Claudel, még gimnazista korában elveszti hitét, s mint később maga mondja, e fordulatra akkor tájt minden bátorította. „Emlékeztünk csak vissza a szomorú 1880-as évekre, a naturalista irodalom kibontakozásának korszakára. A materializmus igája sohasem látszott erősebbnek. Akinek csak neve volt a művészetben, tudományban, irodalomban – vallástalan volt. A századvég úgynevezett nagy emberei mindnyájan kiténtek az egyház iránti ellenséges magatartásukkal” (Retour à la foi.). Ma viszont épp Franciaországban jelentős szerepet visz a katolikus értelmiség. Azt mondhatjuk, hogy a vallásosság és műveltség csak sajátos történelmi helyzetben kerül szembe egymással, lényegében azonban inkább segíti egymást. Jól mutatja ezt pl. az olasz, spanyol és portugál helyzet. Mindhárom országban az északi rész műveltségben és vallásosságban egyformán jelentősen felette áll a

déli résznek, amely tudatlanságában a hit elemeiből is alig ismer valamit.

Itt említhetjük meg a *lengyel vallás-szociológusoknak* a vallásgyakorlat csökkenésével kapcsolatos magyarázatát. *Maika*, a lublini katolikus egyetem vallás-szociológiai intézetének vezetője rámutat a nagy többségnek pusztán hagyományokon és érzelmi elemeken nyugvó vallásosságára. Ezt nem alapozza meg megfelelő tudás és a papság jó része sem ad kielégítő oktatást és gyakorlati eligazítást. Az ilyen „vallásosság” nem tud ellenállni a modern kultúra hatásainak. A marxista *Jaroszewski* viszont abból indul ki, hogy mind általánosabb lesz a természettudományos gondolkodásmód, az emberek egyre inkább megkívánják a feltevéseknek kísérleti igazolását és gyakorlati alkalmazását. Ezzel szemben a teológia megismerési útja egyre értéktelenebbnek látszik szemükben. Még döntőbb szerinte az átalakító termelésbe való bekapcsolódás; ezzel ugyanis gyakorlatilag tagadják meg egy mindenható, gondviselő, felsőbb lénybe vetett hitüket (vö. *Herder Korrespondenz*, 1967, 410).

3. A munkássággal kapcsolatban ismételtelen mondják, hogy az egyház egyik legsúlyosabb mulasztása e társadalmi rétegnek elvesztése. („Rétegről” és nem „osztályról” szólunk, mert számos vallás-szociológiai közlemény is ezt a terminológiát használja.) Mindenesetre fel kell vetnünk a kérdést: vajon az egyházzé volt-e valamikor is a nagyvárosi munkásság? Azok az emberek, akik kiteszítva megszo-kott életkörülményeikből, a nagyváros nyomorúságos bércaszárnyáiban egymásra zsúfoltan éltek? Találón jegyzi meg *Le Bras*: „A nyomortanya egyszerre újí el az igazi emberséget és Istent.” A városokba település gyakran a vallásgyakorlás abbahagyását vonja maga után. Sokaknál a templombajárás feltétele valóban a lak-helyhez fűző szorosabb kapcsolatok ki-alakulása. A valóságot inkább így fogal-mazhatnók: a nagyvárosokban a munkás-ság soha sem volt az egyházzé, így hát nem is vesztetett el számára.

Nyilvánvaló, hogy a vallásgyakorlás hanyatlását nem vizsgálhatjuk a társadal-

mi életfolyamatokból kiszakítva. A szociológus nem foglal állást abban a kérdésben, hogy a személyes vallásosságnak mik a lelki indítékai. A vallásosság megnyilvánulását viszont mindig egybe kell vetnie a társadalmi magattartás alakulásával. A francia vizsgálatokból pl. levonták azt a következtetést, hogy a vallásgyakorlás buzgóságát elsősorban a családi köteleknek, a tekintélytiszteltetnek és a község hagyományörzésének ereje biztosítja. E tényezők közül legfontosabb a *család*. A vallásos vidékeken nagy a családi élet összetartó ereje, a válás ritka, a gyermek-áldás átlagon felüli s a szülők tekintélye csorbitatlan. Így tehát a vallásgyakorlás hanyatlása párhuzamosan folyik a családi kötelek lazulásával, a tekintélytiszteltet csökkenésével és a közösségek társadalmi ellenőrző szerepének megszűnésével. Mindeme jelenség összefüggésének vizsgálatánál a *társadalmi értékrend* fogalmából kell kiindulnunk. Ebben az irányban érdekes kutatások folynak, melyek ismertetésére itt nem térhtünk ki. Viszont mindenképp tudatosítanunk kell a régi „valláserkölcs” alpjáról történő elindulás elégtelenségét.

Mivel a múlthoz viszonyítva a statisztikailag mérhető vallásgyakorlás csökkent, általánosan szólnak az ún. „*elkereszténytelenedésről*”. *Le Bras* azonban nagyon csalóka fogalomnak nevezi ezt, hiszen egyformán alkalmazkák a vallásgyakorlás szándékos abbahagyására, azután a fokozatos elsovadására, végül még az olyan emberi környezet alakulására is, mely sohasem volt keresztény. E fogalomnak használata feltételezi a múlt olyan vallásos buzgóságát – és nem csupán a külsőleges magattartást –, amely erősen vitatható. A dán vallásbölcse *Kierkegaard* már a múlt század derekán panaszkodott, hogy olyan emberek ezreit nevezik keresztényeknek – és az állami statisztikák is így tartják őket nyilván –, akik sohasem járnak templomba, nem is gondolnak Istenre, nem jut eszükbe Isten iránti kötelezettségük. – Úgy tűnik, hogy napjainkban az elkereszténytelenedés magyarázata általában primitív. Amíg a múltban inkább az ellenséges erők tevé-

kenységéről, a kedvezőtlen társadalmi viszonyokról beszéltek, ma inkább az egyháziak mulasztásai kerültek előtérbe, hibáik felsorolásán fáradoznak. Pedig, ha az ilyen *bonyolult jelenséggel* kapcsolatban csak egy okot említünk, magyarázatunk igazságtalanul egyoldalúvá válik. Ilyenkor jogosan lehet felvetni a kérdést: vajon az ilyen magyarázat alapjában véve nem inkább belső lelki konfliktusaink kivételése? E gondolat és kérdés jogosságával behatóan foglalkozik M. Eliade: *Le Sacré et le Profane*. Paris, 1965.

A vallás jövője

A statisztikai adatok fejlődésirányát nézve, felvetődik a *vallás elbálásának* problémája. De vajon a történeti erők csak egy irányban hatnak-e? Nem kell-e a *folyamatok dialektikus jellegére* is gondolnunk? Utaltunk már rá, hogy a városiasodás ma már nemcsak a vallás-gyakorlás csökkenését eredményezi, hanem ellenkező folyamatot is erősít. Arról sem feledkezhetünk el pl., hogy a kereszténység először a nagyvárosokban terjedt el, a „pogány” szó eredetileg „falusi embert” (paganus) jelentett. Ezért pl. a neves jezsuita, *Brockmüller* meggyőződéssel hangoztatja, hogy az ipari kultúra bizonyos értelemben jobb feltételeket teremt az igazi keresztény vallásosság számára, mint az agrárkultúra feudális rendje (vö. *Vigilia*, 1965, 420–25).

Kadlecova gondolatát idézzük, melyet ahhoz a megállapításhoz kapcsolt, hogy Cseh-szlovákiában a vallás az utóbbi 15 évben jelentős veszteségeket szenvedett. „Maga az a tény, hogy a vallás megszűnt ideológia lenni, amelyre a társadalom támaszkodik, továbbá, hogy kizárták a hatalmi szférából, nagyon sokat jelent. A vallás külső hatalma és mesterségesen fenntartott tekintélye összeomlott. Az a meggyőződés is szétfoszlott, hogy az ember méltósága és tisztessége megkívánja a valamilyen egyházhöz való tartozást, s hogy a vasárnapi istentiszteletről való távolmaradás társadalmi bűn. Mindez azonban csak látszólag érinti a vallást, mivel az foszlott szét, ami vallásként mu-

A nácik által 1945-ben kivégzett német protestáns teológus, *D. Bonhoeffer* élete vége felé hangoztatta, hogy a keresztények számára a normális társadalmi légkör, amelyben élniük kell, nem a vallásos, hanem az evilági (vö. *Kretzschmar: Volkskirche im Umbruch*. Berlin, 1967). A világ vallásnélküliségét alapvető állapotnak kell tekintenünk. Az ember ugyanis nem születik kereszténynek, hanem fáradtságos önműveléssel lesz azzá. A világ a jelen üdvtörténeti rendben mindig megszentelésre váró világ marad.

tátkozott, de valójában nem maga a tulajdonképpeni vallás volt. A tisztulás valójában jót tett a vallásnak” (vö. *Új Ember*, 1968. ápr. 28).

Schillebeeckx megállapítása szerint csakis egy formalisztikus-polgári (nálunk inkább talán paraszti) vallásosság elhalásáról beszélhetünk (*Teológia*, 1968, 38). Ennek helyébe lép az *öntudatos személyi állásfoglaláson alapuló vallásosság*. Aki csak egy kicsit is kapcsolatban van a mai vallásos élettel, annak feltétlenül találkoznia kellett ezzel az „új” típussal. Hogy ezeknek száma kevés és kevés is lesz, azt már az ószövetségi próféták is emlegették. Már Ámosztól kezdve szólnak arról a szent maradékról, szent sarjról, amely Isten kezében elég lesz a hit fenntartására és újból való felvirágoztatására. Modernebb kifejezéssel élve: a keresztények sorsa ma diaspora-helyzet, azaz világszerre kisebbségben vannak egy közömbös-ellenséges környezettel.

Az elmondottakhoz egy-két *gyakorlati gondolatot* szeretnénk még fűzni:

1. A jelenlegi társadalmi változásokat élesen figyelő lyoni *Babin* nyomán megállapítható, hogy nemcsak a nagy nehézségeket kell az igehirdetésben (katekézisen) észrevennünk, hanem a nagy lehetőségekre is fel kell figyelnünk. *A hit nem békés birtoklás, hanem azt mindennap át kell élnünk, újra birtokba kell vennünk*, mint Isten adományát. És nem tudjuk továbbadni, ha nem fedezzük fel értékét az Isten iránti szeretetben és az egyházhöz

való ragaszkodásban. Beszédünk valóban „evangélium”, jó hír legyen, mely elősegíti a Krisztussal való találkozást. De segítse az *emberi teljesség* elérését is, alakítsa ki a művelt, munkás életet, melyben összefogunk másokkal az egész emberiség szolgálatára. De tárja fel az *isteni teljességet* is, melyet akkor élünk át, ha az isteni szóban feleletet találunk saját kérdéseinkre. A mai világban való tevékenységünket segíti a hitben való szabadságra nevelés, hiszen az állandóan változó körülmények között nem tudunk mindig tekintélyhez fordulni problémáinkkal. Az *erkölcsi elveket* tehát úgy oktassuk, hogy az emberek mindig feltegyék és meg is válaszolják a kérdést: mi következik számomra ebből? (Options. Lyon, 1966).

2. A lipcsei egyetem evangélikus teológiai karán tanító *Kretzschmar* nagy alaposággal vizsgálta meg három keletnémet evangélikus egyházközség életét (i. m., I. fentebb). Általános tanulásként *Mitzenbeim* evangélikus püspök gondolatát idézi: „A keresztény közösségekben láthatóan és hatásosan mutatkozzék meg

az egész nép számára az evangélium gyógyító ereje. Az egész egyház és minden egyes keresztény a szolgálat szellemével tanúskodjék a kereszténységről az egész nép előtt”. Könyve végén *Kretzschmar* hosszan idézi a *Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának* azt a hozzászólását, melyet az *Egyházak Világtanácsának* genfi konferenciáján, 1966-ban terjesztettek elő. Ebben a „*diakoniát*”, a *szolgálat életformáját* jelölik meg legfőbb feladatként. Ez pedig egyaránt jelenti Isten országának, Krisztus evangéliumának hirdetését, másrészt pedig a szeretetnek minden irányban felajánlott szolgálatát.

Befejezésül újra a zsinati konstitúciót idézzük: „Az egyháznak egyetlen célja van, hogy a krisztusi művet folytassa a Szentlélek vezetésével. Krisztus munkáját, aki azért jött, hogy tanúságot tegyen az igazságról; azért, hogy üdvözítsen, nem pedig, hogy elítéljen; azért, hogy szolgáljon, nem pedig, hogy neki szolgáljanak” (3)

nr.

Krisztus követése

A megélt kereszténység lényege: Krisztus élő, jelenlévő közelsége. A keresztény első gondolata minden életkörülményben az kell, hogy legyen: mivel szolgálhatok leginkább Krisztusnak, mit vár tőlem ebben a pillanatban, ebben az egyszerű situációban. Az élet és a gondolatvilág nagy forradalma megy végbe a mai korban. Számos szokás és értékelés túlhaladottnak bizonyul, sőt gyakran üres formának, amellyel ma sokan nem tudnak mit kezdeni. Maga a hit is – ahogy ezt féltreérthetetlenül mutatja maga a zsinat is – elvesztette problémátlan biztonságát. Sokan kérdezzétek, ugyan mi következik még? Mintha elveszett volna a tájékozódást segítő lámpásunk. Éppen ezért van szükség, sürgősebben, mint bármikor, a keresztény élet olyan centrumára, amelyre támaszkodva megnyugodhatunk. Ez a Centrum: Jézus Krisztus, jobban mondva a Vele való élő kapcsolatunk. Kell, hogy Krisztus, mint életünk középpontja, egyre inkább *létünk* centruma legyen. Kell, hogy létünk valóságosan „felszívja” Őt, nyugodt, előrehaladó, szemlélődő és érlelő elmélkedésben.

Ha Krisztust követni akarjuk, legyen bennünk szeretet, legyenek barátaink. Ezt olyan világban kell megvalósítanunk, amelyben a szeretet és az áruság ugyanabban az emberi szívben szorosán egymás mellett van. Azáltal, hogy szeretünk, félelmetes tragédia veszélyének tesszük ki magunkat. Ettől a tragédiától csak az menekülhet meg, aki elzárkózik, szívét senkinek sem ajánlódja oda. A szeretetben egy más valaki kezébe adja magát az ember, szeretete és hűsége veszélyben forog – mindazonáltal nincs más út a boldogsághoz, mint ezt a veszélyt elvállalni...

A keresztény mosoly nem valami biológiai folyamat. Mosolyoghatunk ugyan biológiailag is, mert emberek vagyunk. De tulajdonképpen a keresztény és a nem keresztény közti különbségnek abban kell megmutatkoznia, hogy az egyik még képes örülni ott is, ahol a másik már a bölcsességének a végére jutott.

(*Ladislaus Boros* kézíratos lelkigyakorlatos jegyzeteiből.)

MEDITÁCIÓ

Radó Polikárp

AZ EUKARISZTIA TITKA

Új névvel illeti az egyház a Zsinat óta Jézus testének és vérének valóságát. Nem használja az eddig inkább szokásos nevet: „Oltáriszentség”, mivel ezt általában az emberek a misétől elválasztott, kitett Szentségre értik elsősorban, esetleg még a szentáldozást is beleértik. Manap az egyház „a szent eukarisztia misztériumának”, magyarul titkának, nevezi a szent áldozatot, a szent áldozást és az eltett és kitett Szentséget egyaránt. Az így értett eukarisztia „a liturgiának, sőt az egész keresztény életnek a középpontja” (1967. máj. 25. Instrukció n. l. ezentúl így idézzük).

Garizim

1. Palesztínának középső tartományában két párhuzamos, kopár heglánc húzódik: a Garizim és szemben vele az Ebal. Zöld, termékeny völgy választja ketté, egy városka közelében ősi, immár négyezer éves kút áll, Jákob ősatyja ásatta azt a hagyomány szerint. Mellette ült porosan, fáradtan Jézus, tanítványai a városkába mentek edelt vásárolni. Egy szamaritánus asszony közeledett, vizet akart hazavinni a kútról. Jézus inni kért tőle, a nő pedig csodálkozott, hogy szóba állt vele. Beszélgetés közben Jézus megmutatta, hogy szívében olvas: öt férfié volt már és akivel most van, az sem a férje. A szamariai asszony ekkor látta, hogy profétával van dolga és fölvetette a szamaritánusok ősi kérdését: „Atyáink ezen a hegyen imádták az Istent, ti pedig azt mondjátok, hogy Jeruzsálem az a hely, ahol imádni kell őt.” A Garizimre mutatott, miközben ezt mondta. Az imádáson a hivatalos ószövetségi liturgiát értette, ez áldozatok bemutatásából, énekekből és imádságokból állt. Jézus pedig jövődőléssel felelt a nőnek: „Eljön az óra, sőt már itt is van, amikor az igazi imádók lélekben és igazságban imádják az Atyát. Az Atya ilyen imádókat kíván” (Ján 4, 19–25). Jézus ezekkel a szavakkal az ő új és örök szövetségének istentiszteletét jövődölte meg, amelyben nem lesz állatok feláldozása, nem egy hegyen, hanem napkelettől napnyugtáig minden helyen tiszta áldozattal hódolnak az Úrnak. Ez a tiszta áldozat, az új szövetség áldozata: az eukarisztia.

2. Amint már mondtuk, az eukarisztia titka *egységes valami*. Az eukarisztia: a szent mise, a szentáldozás, és a misén kívül történő istentisztelet egysége, ez a lélekben és igazságban való imádás. A szent eukarisztia vallásunknak és életünknek a középpontja a maga hármasságában. „Az eukarisztikus titkot tehát teljes tágasságában kell szemlélni, mind a mise ünneplésében (amelyben az áldozás is benne foglaltatik), mind a szent színek tisztelésében, amelyeket a mise után megőriznek, hogy az áldozat kegyelmét kiterjessze (3. n. g.).

Az eukarisztia hármasságából az első isteni működés a szent áldozat, a mise, ez Jézus megváltó halálának és föltámadásának „emlékjele” (memoriale). Azáltal lesz a mise emlékjellé, hogy az átváltozáskor Jézus jelen van a kenyér színe alatt és külön jelen van a bor színe alatt is: ez a tény pedig a vér kiömlésére emlékeztet, mely egykor a keresztfán történt. A mise tehát emlékjele Jézus életáldozatának. – De emlékjele föltámadásának is: mert nem valóságban van az oltáron szét-

választva Jézus teste, vére kiömölve, hiszen Jézus teljes egészében van jelen a kenyér színe alatt is. Feltámadt ugyanis és így a halál már nem győzedelmeskedik rajta.

Ennek az emlékjelnek megtörténése egyúttal *szentséges áldozat*, amely szétosztja és egyesekre alkalmazza a Kálvária egyetlen áldozatának a hatásait („gyümölcsseit”): a jelenlévőkre és az egész egyházra. Egyúttal mérhetetlen imádással, hálaadással, engeszteléssel és könyörgéssel fordul a mindenható Atyához. A mise tehát *nem önálló* áldozat, hanem csak *relatív* áldozat. *Egyedül és egyszer* a Kálvárián történt a megváltás áldozata. Nagypénteken ezért nem engedi az egyház, hogy a viszonyított áldozatot, a misét bemutassuk. A sok millió mise tehát nem önálló, külön áldozat, hanem *viszonyított* áldozat, de természetesen megvan a maga fontos szerepe. Továbbadja ugyanis meghatározott személyeknek az egyedül a Kálvárián történt *ős-áldozatnak* végtelen isteni hatásait. Olyan tehát a számtalan mise a Kálvária egyetlen áldozatához mérve, mint a transzformátorok a központi erőműhöz viszonyítva.

3. Jézus azután az igazság és lélek szerint való „imádással” azt is akarta, hogy az újszövetség istentisztelete által a hívő *bensőségesen összeköttetésbe* is kerüljön vele, amit így fejez ki a szentírás: az ember Jézusban legyen és Jézus öbenne. Azaz, hogy emberi nyelven beszéljünk: a legbensőségesebben egyesüljön vele. Ez az *egyesülés* latinul „*communio*”, a szent áldozat „*létesítménye*” a kenyér és a bor színe – azaz látszata alatt, mert nem kenyér és nem bor –, magát Jézust vesszük magunkhoz. A világegyházban egyedülálló magyar elnevezéssel ezen vétel által „*áldozunk*”, azaz *áldozatot mutatunk be*: az vesz ugyanis teljes tökéletességgel az *áldozatban* részt, aki a közösséget is magához veszi, az „áldozik” igazán. Ez az igazi „áldozás”, az áldozatnak beteljesítése, ha magához is veszi a szent áldozat eredményét. *Kommunio* nélkül is áldozat, hogy misén részt vett a hívő. De *nem „integer”, nem teljes* az áldozat áldozás nélkül. Ha valaki a misén kívül áldozik, azt persze kellő okból bármikor teheti: de az áldozás a misén kívül nem áldozatban való részvétel. Ne feledjük: az áldozat és a szent lakoma a misében egy és ugyanaz a titok és nagyon szorosán kapcsolódik egybe (n. 3. b.).

4. A hármastitokhoz tartozik még, hogy az eltett, megmaradt szentostyákat *továbbra is tisztelet illeti*, mert Jézus továbbra is a színek alatt tartózkodik. Ez az állandósított (permanens) jelenléte Krisztusnak sem nem az *áldozat*, sem nem az *áldozás*, de *állandóan ezekre emlékeztet bennünket*: áldozatból származunk, áldozásra készen vagyunk. – Ekként *hármastitok* az eukarisztia titka. Egymást kiegészítik, egymást a három általjárja. Isten imádása: ez az, ami áthatja a hármastitokot, vagyis a tökéletes odaadást Isten iránt. „*Imádói*” Istennek, akik áldozatot mutatnak be, imádják a krisztusi jelenlétet, akik az „*egyesüléshez*” jutnak, imádjuk a színek alatt eltett krisztusi valóságos jelenlétet. A nagy titkok három részének egyazonos a neve: *eukarisztia, azaz hálaadás*. Joggal, mert hálát adunk Istennek, hogy *feláldozta magát* értünk, hálát mondunk neki, mert *egyesülni óhaj*t velünk és hálás lélekkel *látogatjuk meg*, bármikor is kedvünk van hozzá. Engesztelésünk és kéréseink az áldozatba bele vannak illesztve, belefórasztva isteni erővel; ebből mérhetetlen súlyt nyertek. Ugyanezekért imádkozunk az „*egyesüléskor*” és ezért könyörgünk, midőn meglátogatjuk a szentségi Jézust.

Kafarnaum

A misében és az áldozásban megvalósul az, ami Kafarnaumban: az volt Jézusnak saját városa, „*az ő városa*”. Az ő városává, lakóhelyévé szentelődik a közöttünk élő szentségi Jézus által minden város, minden falu, ahol templom van, ahol áldozás által vele egyesülnek, ahol imádják eltett szent testét. *Jézus kafarnaumi életéből* vonunk le hitünk számára tanulságokat

1. Innen, a Genezáret-tó parti városból, ahonnan a nagy országutak vezettek, indult

Jézus családjával nyilvános élete első húsvétjára. Nem sokkal a kánai csoda után elindult Jézus, édesanyja, „testvérei” (közeli rokonai) és tanítványai (Ján 2, 12) – „mert közel van húsvét” – mondták. Az *eukarisztia a mi húsvétunk*, mondja az egyház, benne van ugyanis az egyháznak egész lelki java (Presb. 5), hiszen a keresztyén élet alapállása, hogy meghalunk vétkeinknek és feltámadunk az igazság természetfölötti életére. Mindezt az eukarisztia közvetíti nekünk.

2. Kafarnaum, akkoriban, eleven, viruló város, Jézus városa lett, ide tért vissza vándorútjai közben, itt volt Péter háza és családja, ahol sokszor megszállt (Mt 4, 12 és 9, 1). A mai Kafarnaum a templom, vagyis „az imádság háza, ahol az eukarisztiát ünneplik és őrzik, ide gyűlnek össze a hívők, itt van jelen az áldozati oltáron Jézus, az Isten fia, „üdvözítőnk”, – jelenti ki az egyház (i. h.). Olyan örömmel találkozunk itt Jézussal, mint ahogyan a kafarnaumiak fogadták, ha megérkezett: a ház előtt tele volt az utca emberekkel, akik zibongva várták, hogy szóljon hozzájuk, gyógyítsa betegeiket (Mt 2, 1). – Itt bocsátották Jézus elé a *bémut embert*, Jézusnak megcsesett a szíve rajta s azt is látta, hogy bűneinek súlya nyomja. Ezért így szólt hozzá: „Bízzál, fiam! Bocsánatot nyertek bűneid!” (Mt 9, 2). Ez valósul meg a földi Kafarnaumban is, a templomban, ahol a papok tanítják a hívőket, hogyan bánják meg bűneiket és töredelmes szívvel vessék alá magukat az egyháznak a bűnbánat szentségében (Presb. 5).

3. Kafarnaumban a *hitnek ragyogó portréit* találjuk. A „tenger útja” mellett, amely Palesztínát Egyiptommal összekötötte, volt a vámház. Benne ült *Máté*, a vámos, a nyilvánvalóan ismert bűnös ember. Hallhatta már Jézust, ezért, midőn Jézus tanítványaival a vámház mellett elvonult, csak reá pillantott és mondta neki: „Kövess engem!” Mire az felelt, mindent otthagyt és Jézus követője lett (Lk 5, 27). – Másik szép példa a kafarnaumi garnizon *egyik századosa*, akinek alázatos és hittől telt szavait áldozáskor mondatja velünk egyházunk. Egész háznépével együtt Jézus híve lett (Lk 7, 2–10). Mélységes hit volt a lelkében, Jézusnak egy szava elég és megtörténik, amit kérünk. – Harmadik portré a kafarnaumi *zsinagóga elöljárójáé*. Ez a *jairus* nevű ember Jézus lábához borult, akit nagy tömeg vett körül és kérte: „A kislányom halálán van, jöjj, tedd rá kezedet, hogy meggyógyuljon és életben maradjon!” Nagy és töretlen hite láttára Jézus elindult és ekkor a Jézusban való hitnek egy másik csodája történt. Egy tizenkét éve *vérfolyásos asszony* ugyanis odafurakodott közben Jézushoz, nem szólt semmit, magában ellenben ezt gondolta: „Hacsak a ruháját érintem is, meggyógyulok.” Meg is szűnt vérfolyása abban a pillanatban, az Úr pedig mondta neki: „Leányom, a te hited meggyógyított téged. Menj békével és maradj egészséges!” Közben hírvivők jöttek és Jairusnak odakiáltották, ne fárasssa a mestert, leánykája, sajnos, meghalt. Jézus azonban biztatta a megtört apát: „Ne félj, csak higgy!” És keze illetése nyomán a halott felkelt, járt, és Jézus enni adott neki (Mk 5, 21–43).

Az eukarisztiát is *csak hittel* fogadjuk el. Minden érzékünk cserben hagy, fehér ostyát észlelünk, ízelelünk és bort, de hittel Isten mindenhatóságában tudjuk Jézus jelenlétét a szent színek alatt. Ebben a hitben egyesülünk Jézussal s misénkben, áldozásunkban följajnljuk magunkat, munkánkat és minden teremtett dolgot Jézussal együtt az Atyának (Presb. 5).

4. A kafarnaumi tartózkodás *csúcspontját* akkor érte el, amikor Jézus a kenyérszaporítás nagy csodája után másnapon a *kafarnaumi zsinagógában* elmondotta híres *eukarisztáról szóló beszédét*. Itt elmondotta az élet kenyérérről, hogy az ószövetségi manna helyett ez a valóban égből származó kenyér, hogy ez az élet kenyere és ez a kenyér semmi más, mint ő maga, teste és vére. Tanítványai hitét külön megerősítette előző éjszaka, midőn a vizen járt és lecsillapította a vihartól hánytorgó hullámokat. Mégis nemcsak sok ember, aki megélte a kenyérszaporítás hatalmas csodáját, hanem még szoros tanítványai közül is egynémelyik elhagyta őt, mondván: „Kemény beszéd

ez, ki fogadhatja el?" (Ján 6, 60). – Az eukarisztia elfogadásához *alázat kell*: ezt Jézus éppen Kafarnaumban egy *bázi tanításával* kötötte tanítványai lelkére (Mk 9, 33–37). Hazaérkeztek, Jézus összehívta tanítványait és megkérdezte, mit beszéltek az úton? Hallgattak, Jézus pedig a ház gyermekei közül egyet karjaiba zárt és kijelentette, hogy aki *első* akar lenni közülük – mert az úton arról volt szó, ki a nagyobb – az legyen az *utolsó* és mindenkinek szolgája. Az *alázatosság* (a gyermek példája) és a *diakonia*, a szolgálat szelleme abszolút szükséges az eukarisztia titkának elfogadásához.

Quarantania

Jézus kedvelte a magányt, alig várta, hogy vissza vonulhasson és Atyjával szőljon. Először is: életének csak *egyötöd részét* töltötte nyilvános működésben, az csak három évig tartott és legalább harminc évig élt Názárethben elrejtve; műhelyben dolgozott, semmi csodát nem tett, senki sem sejtette, hogy ő a világ megváltója. A magánosság csodája ez. – Azután, rövid nyilvános élete alatt: a kezdetén negyven napra elvonult Júda sivatagjába, a *Quarantania* hegyre – a hagyomány szerint – és itt élt és böjtölt és imádkozott negyven napig. Nemezszer vonult vissza működése idején „elhagyott pusztára helyre” (eremosz), hogy egyedül lehessen. Sokszor ment fel egy *hegyre, magaslatra*, míg tanítványai aludtak és ő „eltöltötte az éjszakát Isten imádásában”. A nép tömegesen kereste föl nem is egyszer és Jézus tüstént szóba állt velük és nekik szentelte magát. Máskor is, ha egyedül keresték, rendelkezésre állott: András és Péter, a Keresztelőnek két tanítványa kérde: „Mester, hol lakol?” és Jézus hívja őket: „Jöjjetek, nézzétek meg!”

Jézus magányában közöttünk él az *eltett eukarisztiában*. Szívesen veszi, ha fölkeressük őt. Az eukarisztia közös látogatása, mint mikor a *néptömegek* magányába betörték: ez a nyilvános szentségtszetelet, amikor *egyes tanítványai* látogatták: ez a szentséglátogatás.

1. A *nyilvános szentségtszetelet* az egyház véleménye szerint nagyon helyes dolog. Így mondja ki véleményét: „A szentségnek kitétele akár az áldoztató kehelyben (ciborium), akár a szentségtartóban (monstrancia) történjék, azért van, hogy 1. a hívek figyelmét Krisztus csodás jelenlétének elismerésére vezesse, – 2. felhívja őket arra, hogy szívükkel egyesüljenek vele. Így tehát a szentségkítétel a legkiválóbban elősegíti a lélekben és az igazságban való istentiszteletet” (n. 60. 1).

Ez a nyilvános szentségtszetelet azonban *nem a mise alatt* történik ezentúl, más szóval: nem lesz többé mise szentségkítéssel. Ennek oka: az egyház ma nap helyesnek tartja, hogy *fokozatosan bontsa ki* Jézus megjelenésének különféle módzatait és így ezek a krisztusi jelenlétek egymásután nyilvánuljanak meg a szentmisében. Krisztus ugyanis 1. jelen van a gyülekezetben, amely az ő nevében jött össze, – 2. jelen van szent *igéjében*, amidőn a szentírást olvassák és magyarázzák, – 3. jelen van az ő szolgájának, a *papnak* a személyében, – 4. különleges módon jelenik meg az *eukarisztikus* színek alatt. Már pedig, mondja az egyház, ezért illendőbb, ha az oltáron, ahol miséznek, nincs meg mindjárt kezdettől fogva Krisztus szentségi – tehát legintenzívebb – jelenléte, hanem fokozatosan bontakozik ki. Ezért, ha lehet, ne legyen a közösségi mise oltáran *szentségház* (n. 55), szentségkítételes misék pedig ezentúl már ne legyenek (n. 61), sőt a templomban misézni sem szabad, amíg a kitétel tart.

2. Ezzel az egyház *nem eltörölni* óhajtja a szentségkítételt, ellenkezően *ki akarja* a maga tiszta imádásában *emelni*. Az eukarisztikus hit megváltásának a *módja* változott ezzel. A szentségtszetele éppúgy megmaradt ezentúl is, például első (vagy újhhold) vasárnapján, vagy első pénteken stb., sőt még szebb, értelmesebb lesz.

Az egyház ekként okolja meg a *nyilvános szentségkítétel értelmét* (n. 60, 1). A szentségkítételt *jól kell megrendezni*, ez a papok és velük egyesült híveknek a dolga.

Ügyelni kell arra – mondja az egyház –, hogy megnyilvánuljon az a szoros viszony, amelyben a szentség a szentmisével van. „Ezért mindent kerülni kell, ami bármiképp is elhomályosítaná Krisztus szándékát, aki a szentséges eukarisztiát elsősorban azért rendelte, hogy mint eledel, mint gyógyítószer és enyhület álljon rendelkezésünkre” (n. 60. 2). Ha rövid ideig tart a szentségtisztelet, akkor a ciboriumot vagy a szentségtartót tegyük *magára az oltárra*: ezzel legszebben jelezzük, hogy a szentséges áldozatból ered. Ha hosszabb ideig – órákon át – tart a szentségtisztelet, akkor *lebet* (de nem kell) *a szentségtartót trónusra tenni*, de ez a trónus ne legyen magas és távol a hívektől. Egyházunk gondolata, hogy túlságosan „királyi” hódolatot elkerüljük, Jézus a miénk, mi az ő testvérei vagyunk, barátai, tehát *családias közelségben* legyünk vele.

3. Jézust azután meg lehet *látogatni magánosan* is. Egyházunk ennek a magánlátogatásnak gyönyörű kis vezérkönyvét állította össze (Mysterium fidei enciklika, 1965. szept. 3.). A szentatyá először elsorolja, *miért helyes* dolog, ha megjelenünk Jézus előtt: ez a látogatás a *bálás* lelkület kifejezője, illik megköszönni az Istentől vett jókat. Azután ezzel *szeretetünket* fejezzük ki, továbbá kötelesség is, mert hitünk mondja Krisztus jelenlétét és ez magával hozza ennek elismerését. *További céljai* is vannak a látogatásnak, ezeket is felsorolja az enciklika:

Ha már az áldozat elmúlt és Krisztust magunkhoz vettük, Krisztus közöttünk akar még maradni, „*valódi Immanuel*, azaz: velünk az Isten”. És ezután elmondja, *mi mindent cselekszik a közöttünk lakó Krisztus*. Erkölcsi magatartásunkat, jellemünket felépíti, felszereli, ellátja. Az eltett eukarisztiában „*elrejtőzött Isten*” *minden erénynek iskolája*: Az alázatosság félrehúzódása, az abszolút engedelmesség az Atya iránt, a hallgatni és meghallgatni tudás, a szerénység, az önfeláldozás mind megtalálható a kenyérszínben rejtőzében, hiszen az eukarisztia a passiónak a gyümölcse.

A tabernákulum lakója azonkívül *gyarapítja az erényeket*, mint valami erőmű, energiát sugároz. Például a *hit* hogyan növekedik: az alázatos, mit sem látó ember hite növekszik a látogatás által. Ugyanígy van a *reménnyel* és a *szeretettel*, hiszen az eukarisztia kétségtelenül elsősorban a szentáldozással gyarapítja a lelket, de az eltett szentostya is táplál, ha imádással és szeretettel fordulunk feléje.

Ezenkívül a látogatás, a Jézus elé borulás *vigasztal*; ne a földi vigasztalás, az emberi megértés legyen egyedüli nyugtatónk. „Mindenkint, aki Hozzája járul, utánzására édesget” – mondja még a pápa. Aki az eukarisztiát tiszteli, látogatja, megtapasztalja majd, „mit ér a Krisztussal együtt töltött rejtett élet, mennyire értékes dolog Krisztussal beszélgetni, semmi kedvesebb e világon ennél nincsen.”

Az eukarisztia teljes titka, az áldozat bemutatása, a benne rejtő egyesüléssel s a megőrzött eukarisztia szerető tisztelete legyen „minden keresztény közösségnek lelki középpontja, sőt az egész egyházé és az emberiségé” – mondja VI. Pál pápa.

Evolúció

Az evolúciónak szívós, elpusztíthatatlan szorításában bizonyos kozmikus vágy vehető észre. Világunkban sehol sem elég az, amit már elértünk. Az emberben – bennem, ebben a kozmikus nyílban – összesűrűsödik a mindenség nagy vágya. A világ hatalmas Isten utáni vágását hordozom bensőmben, azt az erőt, amely a világejlődést átjárta és még ma is a létezés egyre magasabb fokára hajtja. Megnyilvánul ez bennem, mint remény, mint vágy, mint törekvés, mint kínzó nyugtalanság, mint versenyfutás és honvágy...

(Ladisláus Boros kéziratok lelkigyakorlatos jegyzeteiből.)

FIGYELŐ

NEMISÉG ÉS ERKÖLCS

A szociológiai, lélektani és vallási irodalomban sok szó csik arról, hogy napjainkban a „nemiség bulláma” vonul végig az emberi társadalmon. A nemiség mindig egyik oldala volt az életnek, de az ösztönnek a korlátok közé való szorítását azzal is jeleznik akarták, hogy nem engedtek neki nyilvánosságot. Most éppen az a *nyilvánosság az új jelenség*. Ahol a gazdasági életben szinte korlátlan szerep jut az egyéni ötletnek, ott a nemiség egyenesen a kirakatba kerül. A fogkrémtől az autógigáig lehetőleg mindent alig öltöztet, fiatal nő képével reklámoznak. A pornográf irodalomtól kezdve a filmig, televízióig és mulatóhelyekig bő alkalom nyílik az intimítások publikálására. A nemiség tehát valahogyan *gazdasági tényező lett*. A kereskedelem azt az érzékenységet akarja az áruk iránti érdeklődésbe belevinni, amivel az ember a másik nem felé fordul. Általában csak a női testet reklámozzák, úgy látszik, mintha a mozgalom csak a férfiaknak szólna, pedig a női divatot is hasonló módon kínálják. A pszichológusok azonban beszélnek két lélektani faktorról, az *azonosításról* és a *kivetítésről* s a reklám ezen a téren kívánja elérni hatását. Sok nő tudatalattal azonosítja magát az ábrázolással, maga is ki akarja fejteni a vonzóerőt, bámulat tárgya akar lenni, s ez befolyásolja az áru keresésénél [1].

A művészet mindig hivatkozott arra a jogára, hogy az emberi testet a maga természetes szépségében ábrázolja, ma méginkább hangoztatják ezt a jogot. Az irodalom és a szórakoztató ipar sem marad ki ebből a bemutatóból. A jogászok viszont úgy vélik, hogy a közérkölciség befolyásolása jogi probléma is, hiszen hatással van a férfi és nő kölcsönös értékelésére, a családi élet szilárdságára és főleg az ifjúság nevelésére. *H. Thielicke* idevágó vizsgálatainak összegét abban látja, hogy a *nemiség valamiképpen önállósult*, az ösztön és a személy egységre felborult, a nemiség – főleg a fiatalság körében – nem egy személyre, még kevésbé a házastársra, hanem csak az élvezetre irányul [2]. *M. Shofield* megállapítja, hogy az ilyen környezet hatása alatt az ifjúság nemi érése meggyorsult és rohamosan emelkedett azok száma, akik egészen fiatalon nemi kapcsolatot keresnek. A partner gyors cserélése arra vall, hogy nem akarnak semmiféle lelki vagy személyes tőkét befektetni. A tömegpszichózis hatása alatt sokan csak azért keresik az alkalmat, mert nem akarnak „lemaradni” vagy „naivnak látszani”. Az ilyenek számára a ne-

miség nem lesz a személy kiteljesedéséhez tartozó adottság. A sok szomorú példa ellenére *Shofield* mégsem akarja az egész ifjúságot romlottnak nevezni [3]. *H. Sebelsky* azt állapítja meg, hogy a mai körülmények között a prostitúció visszafejlődött, nem erkölcsi okokból, hanem azért, mert szélesebb körű lett a szabad nemi érintkezés. Az orvostudomány viszszaeszközölte a nemi betegségeket, a technika javította a fogamzás elleni védekezési lehetőséget, tehát egyiktől sem kell annyira félni. Továbbá a nemi hullám a közfelfogást is annyira befolyásolta, hogy a nő nem fél hírnevének elvesztésétől [4].

Az *angol egyházak* 1966. évi jelentése is érinti a kérdést. Tények helyett inkább az elvekről beszél. Megállapítja, hogy az új fejlemények kérdésessé teszik azt az objektívnek látszó erkölcsi mértéket, amit eddig alkalmaztak. Lehet-e szó egyáltalán ilyen mértékről? Mint gyakorlati megoldást, inkább a fogamzásgátló és a betegségeket megelőző óvintézkedéseket ajánlja. Pedagógiai szempontból pedig ezt hangoztatja: „Nem arról van szó, hogy a férfiakat és nőket a nemi erkölcs egy bizonyos állásához kössük, hanem közölni kell velük a nemiségnek a személyre irányuló jellegzetes beállítottságát” [5].

A jelenség mindenesetre arra készíteti a szakembereket, hogy alaposabban tanulmányozzák a kérdést. Mélyebb adottságról van szó, mint amit egyszerűen az „*ösztön*” szóval kifejeztünk. *Freud* még egyszerűen biológiai szempontból értelmezte a nemiséget, amit csak az aktuális társadalmi formák módosítanak, *Adler* már védelmezte a célirányosságát. A mai lélektani és szociológiai szemlélet a teljes, személyes emberi képbe illeszti bele. A katolikus erkölcsben is a tárgyi rendből akarja az idevágó erkölcsi normákat levezetni. A nyilvánlatkozgatás helyes értelmezéséhez is hozzátartozik az emberi természet objektív szemlélete.

A nemiség az emberben

Az embernél a nemiség nem csupán biológiai adottság, mint az állatnál. Be van építve az ember személyes alkatába és ez új értéket ad neki. A nemiség az ember egész viselkedését áthatja, nemcsak a testét. Az egyik fél nem a másiknak a nemisége után vágyik, hanem a nemiséget hordozó személy után. Legalábbis ez az egészséges magatartás. A két fél polaritása

egymás kiegészítését célozza, testi és lelki vonalon egyaránt.

Egyes régi teológusok úgy gondolták, hogy a nemi gyönyör az áteredő bűn következménye, s egyenesen valami démonit láttak benne. Ilyen irányban a nemiséget éppen úgy el lehet szakítani a személyiségtől, mint előbb a „nemi hullám” jellemzésénél láttuk. A kinyilatkoztatás nem hagy kétséget aziránt, hogy a férfi és nő nemi kettőssége az istenképesség egyik vonása. Csak így van meg benne az élet folytonossága és a szeretet dinamizmusa. Egymás kiegészítése is utal azaz a meglátással, hogy „nem jó az embernek egyedül lenni”. Az önatadás pedig olyan erős, hogy az ember „elhagyja apját és anyját, s a feleségéhez ragaszkodik”.

A biológiai értelmezés csak a férfi és nő különböző élettani szerepét vizsgálja. Mi a személyes szellemi tényezőkkel együtt nézzük az embert. A szeretés képessége, mint szellemi adottság, be van ágyazva az élő testi valóságba. A személyes kapcsolat keresi a kifejezést egészen a nemi régióig, és megfordítva, a nemi ösztön személyes odafordulást indít el. A nemiség önmagában valóban ösztön, biológiai jelenség, de a személyes erők az állandó jellegű szeretet-kapcsolat eszközüvé és hordozójává teszik. Ennek az ösztönnek az emberben szellemi értékmérője van. Ezért vonatkozhatnak az erkölcsi normák is a nemi jellegű cselekvésekre.

A szeretettel való kapcsolat a nemiséget a házassághoz köti. A. Auer [6] azt fejtegeti, hogy ez a benső struktúra ellenzi a nemi gyönyör tisztán öncélú kihasználását. A nemi kapcsolat a házasságban a visszavonhatatlan személyes önatadás kifejezése és pecsétje, azért tartalmilag különbözik a házasságon kívüli érintkezéstől. Sőt ha a házasságban is nem ennek az igazi én-té közösségnek a jele, akkor csak lopott élvezet marad. Az is igaz továbbá, amit *Herbert Doms* hangoztat, hogy „ha két ember a házasságban egész életre szólóan elkötelezi magát, ez a kötöttség követeli a szellemi gondoskodást is, illetőleg annak vállalását, hogy az élet közös útján a személyi tökéletesedésben is segítséget nyújtsanak egymásnak” [7].

A nemiséget tehát nem szabad úgy felfogni, mint *különálló adottságot*, amivel az ember kénye-kedve szerint rendelkezik. A nemi tett nem marad a szervek körében, nem marad pusztán biológiai jelenség, hanem két ember személyes kitérülése egymás felé. Ahol ilyen mély találkozás folyik le, ott az emberek nem viselkedhetnek úgy, mintha semmi sem történt volna. Viszont nem is mehetnek bele ebbe a találkozásba anélkül, hogy ne legyen meg az egész életre szóló közösség kölcsönös vállalása a szeretetben, illetőleg, hogy ezt magukra nézve kötelezőnek ne ismernék el. A nemiség a nemző erő miatt nemcsak az egyén javá, hanem az egész emberiségé, ezért használatát át kell hatni a felelősségnek. A szerelem lehetséges következménye az új emberi élet. A gyermeket pedig nemcsak elfogadni kell, hanem nevelni és be-

vezetni a társadalomba. A szerelem és az élet tehát összetartozik, egyik felelős a másikért.

Itt térünk ki arra, miért tartja az Egyház a házasságon kívüli nemi kapcsolatot az *erkölcsi renddel ellenkezőnek*. A hívő számára elégséges felelet lenne az, hogy a kinyilatkoztatás a nemiséget a házassághoz kötötte. Azonban az elmondottak alapján hivatkozhatunk arra, hogy a nemiség *belső tárgyi rendje is* ezt tükrözi. A nemi kapcsolat olyan bensőséges öntáradást, két személynek olyan maradéktalan kölcsönösséget jelenti, hogy az természete szerint megköveteli az állandóságot, a kizárólagosságot és a véglegességet. Amíg a teológiában azt hangoztatták, hogy a házasság „elsőleges célja” a gyermek, addig könnyű volt arra hivatkozni, hogy a házasságon kívül a gyermek nevelése nincs biztosítva, tehát a nemi élet is tilos. Ma a házassági szerelmet és a gyermeket együtt emlegetjük, mint a házasság célját, tehát könnyebben felmerül a kérdés, hogy ha a szerelem megengedett dolog a házasságban, miért nem a házasságon kívül is?

A bonni morálteológus, *Franz Böckle*, itt is a *nemiség személyes struktúrájához* folyamodik: „A férfi és nő teljes személyi odaadásának olyan sok feltétele van, hogy harmonikus teljesítésük a felelős emberektől egyszerűen megköveteli a házasságot. A nemi találkozás nemcsak szobát, lakást, ágyat, közösséget, hanem bizonyos társadalmi állapotot is megkíván; hogy valóban személyes tett és ne csupán testi folyamat legyen; hogy valóban igent fejezzen ki, amely a másik ember megértéséből és az egész személyiség odaadásából fakad. A nemi odaadás, ha megfelel a névnek, megköveteli az ember totális és végleges kötöttségét. Vagyis éppen a személyes nemi étosz igényli a kötöttséget, az állandó együvértartozást és hűséget. Ez pedig nem más, mint éppen a házassági akarat, a házassági beleegyezés” [8]. A pusztán csak gyönyört kereső, futólagos kapcsolatknál ilyen belső szellemi jegyek hiányoznak, a személyes természetet jавai szenvednek csorbát, azért vannak ellentétben az erkölcsi renddel.

Bár a férfi és nő között a legmélyebb szeretet-kapcsolat a házassági szerelem, az emberi természet rétegzettségé miatt lehetséges az is, hogy a másik személyt ne a nemisége oldaláról szemléljék és szólítsák. Az élet rendje ezt gyakran megkívánja és meg is kell kívánnia. Ott is lehetséges gyümölcsöző együttműködés férfi és nő között, ahol nincs testi közelség, jóllehet mindkettő magával viszi adottságait.

A nemi erkölcs

Az *őszövetségi* vallási törvényhozás a „szívek keménysége miatt” elnézte a többnejűséget és a válást, más részről azonban különleges szigor alkalmazott. Halállal büntette a házasságtörést és a nemi erőszakot. Tükröződik benne az régi szemita hiedelem is, hogy a nemiség zavarja az Istennel fennálló kultikus kapcsolata-

tot. Testi jelenségei kultikus tisztátalanságot idéznek elő, s ezt még a szülésre is vonatkoztatták. Az *újszövetség* ezeket elhagyja, ellenben kívánja a szív tisztaságát. Itt is, mint az erkölcsi élet egész vonalán, csak a rosszakarat, a bűn szennyezi be az embert.

Az *Egyház története folyamán* időnként vizsgálatot a *manicheizmus* kísértése. Még *Szent Agoston* is úgy tekintette a nemi gyönyört, mint fogyatkozást az egyébként jó emberi természetben. Ez a fogyatkozás az eredeti bűn következménye. De pl. *Nagy Szent Albert* tiltakozott az ellen, hogy a test természetes gyönyöreit önmagukban bűnnek tekintsék. A bűn mindig a személyes elhatározásban, az akaratban van, nem az ösztönben. Olyanok is akadtak, akik elismerték, hogy a nemi közösség a házasságban önmagában a természet java, de gyakorlatilag bűn nélkül nem, vagy csak alig hajtható végre. Ezért igazoló okokat kerestek hozzá, mint a nemzést, a hűtlenség kerülését, a másik fél iránti kötelességet. Sokan az aszkétikában a bűntől való féltelmezt átvitték a nemiségre magára, mintha attól jobban kellene félni, mint a többi ösztöntől és szenvedélytől.

Kétségtelen, hogy a bűn megzavarta a nemiség harmóniáját is. *Öncélúságra törekszik* s csak erős, céltudatos magatartás képes megtartani személyes irányú rendeltetésében. Maga a nemiség lényeges emberi érték, de lehet a rossz eszköze is, mint minden adottság. Krisztus az egész embert megszentelte s a házasságban a szerelmi kapcsolatot a kegyelem forrásának tette meg. A *pszichológus* ilyen követelményt támaszt: „A normális ember nem térhet ki egyszerűen a nemiség hatalma elől, hiszen önmagától kellene menekülnie, s ezt a menekülést kétes következményekkel fizetné meg. A tisztaság nem azt jelenti, hogy a nemiséget ki kell küszöbölni vagy félni tőle, hanem erőit felhasználni és átfórmálni. A nemi ösztönt be kell építeni a személy teljességébe, hiszen az olyan adottság, ami a férfit és a nőt a maga sajátosságában egészen jellemzi. Tehát a nemiségnek nem valahol kell az emberben beépítve elrejtve lennie, hanem a megfelelő rendben a maga helyén kell megnyilvánulnia és a maga világos rendeltetése szerint hozzájárulnia az élet alakításához és a szeretet képességének kifejlesztéséhez” [9]. Valóban az a tapasztalat, hogy ahol a nemiség nem a maga helyén van és nincs beépítve a személy egészébe, ott önzővé teszi az embert és tönkreteszi a szeretet képességét is. Viszont a megtartóztatás önmagunk önzetlen birtoklásához vezet. Mivel pedig az emberben minden erény gyakorlás és fejlődés eredménye, azért a fiatalok megtartóztatásához is szükséges, hogy önmagát birtokolva lépjen házasságra és valóban képes legyen magát egészen lekötni házastársa számára.

F. Böckle elsősorban a *házassági erkölcs* megszövegezéséhez keresi az alapot, de megállapításait az egész nemiségre értelmezhetjük: „Normáknál figyelembe kell vennünk hogy itt

egy alapvető emberi viszonyulásnak kell format adni, amely kapcsolatban áll az élet továbbadásával, a termékenységgel, az emberiség közös javával és kultúrájával. Nekünk mindezt az alapvető keresztény törvénynek, a szeretetnek kell alávetnünk. Tehát a férfi és nő szembenállását úgy kell tekintenünk, mint ajándékot és feladatot. A kettő léténck az a teljes értelme, hogy tartósan egymásért legyünk” [10].

A katolikus erkölcs tan tehát a mai időkben sem lát semmiféle alapot arra, hogy a nemi élet gyakorlását ne kizárólag a házasság keretéhez kösse. Nem mint menekülést a bűn elől, hanem mint a házasság lényeges alkotó elemét, mint a kölcsönös szerelm egyik tartalmát és jelét. A házasság egyszerre biológiai és szellemi, erkölcsi és kegyelmi közösség. Elvileg nem lehet ellentét az igazi szerelm és a házasság többi célja között. Önuralomra és áldozatra természetesen itt is szükség van, de nem szabad olyan erkölcsi és aszkétikus normákat előírni, amelyek közvetlenül veszélyeztetik az igazi szerelmet. Legújabbban a *Humanae vitae* enciklika pl. az erkölccsel ellenkezőnek mondja a fogamzásgátló eszközök használatát, de nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a tudomány még találhat olyan módokat, amelyek nincsenek ellentétben a természettel. Különbö a házasságnak is megvan a tisztasága: követeli azt, hogy minden személyes szerelm és öntadás hordozója legyen és mutasson készséget az élet szolgálatára.

A házasságon kívülálló esetekben is érvényesíteni kell az elvet, hogy a bűn az akarat elhatározásban, a személyes állásfoglalásban van, nem az érzelemben vagy a gyönyörben. Másrészt a szeretetnek és a szerelmnek lehetnek külső jelei, amelyek még nem jelentik a nemiség aktualizálását. Elkerülhetetlen pl. hogy a házasság előtti szerelmnek ne legyenek olyan megnyilatkozási formái, amelyek a bizalmat, a kizárólagosságot és a szerelmekben való lekötöttséget igazolják. Az ember testi és lelki összetettsége miatt itt az ösztönös gyönyör is jelentkezhet, viszont a jegyesekben meglehet az ösztinte elhatározás, hogy nem akarják a nemiséget aktualizálni. A negatív figyelmeztetések helyett sokkal célravezetőbb módszer az, ha az ifjúságban felébresztjük az egymás iránti felelősséget, a személyes méltóság tisztetét és a nemiségben rejlő erők értékelését.

A kereszténységen kívül általában meglegészenek az ifjúság biológiai felvilágosításával. Kellő keretek között és az ifjúság korának megfelelően erre valóban szükség van. A tisztaságot, a szüzességet nem szabad azonosítani a tudatlansággal és naivsággal. Az erény csak tudatos állásfoglalás gyümölcse lehet. Azonban a biológiai felvilágosítással együtt kell járni a lelkiület alakításának. Az erkölcs tan kazuisztika – néha talán túl aprólékosan – megkísérelte a „*materia gravisnak*” a bemutatását, vagyis hogy mit nevezhetünk ezen a téren súlyos bűnnek. Arról nem lehet vita, amit a nemiség teljes aktualizálásának mondunk, felté-

televé természetesen a teljes beszámíthatóságot. Ami ezen felül a két nembeli fiatalság szórakozásába belevegyül, az erősen a divat és a közszellem hatása alatt áll. Azért itt kár lenne a kazuisztikával kísérletezni. Inkább vissza kell térnünk *Pál apostol* kifejezéséhez: „Mint nappal, járjunk tisztességesen” (Róm 13, 13). Ez a tisztesség vonatkozik az öltözködésre, beszédre, viselkedésre. Benne van önmagunk és mások megbecsülése, a közjóért való felelősség, a szérénység és az igazi szemérem. A szellemi tényezőknél a közösségi életben való kiemelése az egyént is hozzásegíti ahhoz, hogy a nemiséget besorozza az igazi emberi magatartásba.

Jegyzetek:

1. *Güntber Struck*: Sex and morality, Concilium, 4, 1958, 372. – 2. *H. Thielicke*: Sex – Ethik der Geschlechtlichkeit, Tübingen, 1966. – 3. *M. Sbofield*: The sexual behavior of young people, London, 1966. – 4. *H. Schelsky*: Soziologie der Sexualität, 1956. – 5. Sex and morality, London, 1966. – 6. *A. Auer*, Geschlechtlichkeit, Theol. Grundbegriffe, 500. – 7. *Feiner-Löbner*: Mysterium salutis, II, 739. – 8. *Mérleg*, 1967, 3. füzet, 223. – 9. *Güntber Struck*, uo. Concilium, 4, 1968, 372. – 10. *F. Böckle*: Geschlechtliche Beziehung vor der Ehe, Mainz, 1967, 27.

Gál Ferenc

IN MEMORIAM ROMANO GUARDINI

1968. október 3-án nyolcvanhárom éves korában elhunyt Romano Guardini, korunk egyik legjelentősebb teológusa és legképzettebb, leg-sokoldalúbb gondolkodója. 1885. február 17-én született Veronában, de egészen fiatalon Mainzba került és Németországban él és működik élete végéig. Eredetileg vegyésznek készül és Tübingenben tanul, majd a berlini egyetemen közgazdasági előadásokat hallgat és végül beiratkozik a freiburgi egyetem teológiai karára. 1910-ben pappá szentelik. Több évi lelkipásztori működés után 1922-től magántanárként dogmatikát ad elő a bonni és breslaui egyetemen, 1928-ban a berlini egyetemen a vallásbölcselet és katolikus világnézet tanára, 1939-ben a hitleri uralom alatt megfosztják tanszéktől, 1945-ben újra katedrát kap Tübingenben, majd 1948-ban Münchenben, ahol egészen az 1963-ban bekövetkezett nyugalmobavonulásáig tanít.

Tudományos munkássága doktori értekezésével kezdődik, amelyben szent Bonaventura megváltásánál foglalkozik. Majd filozófiai tanulmányt ír az ellentmondásról, amelyben már megmutatkozik kiváló tehetsége. Guardini egyéni gondolkodó és eredeti teológus, aki új szempontokkal gazdagította a filozófiai és teológiai irodalmat. Elsőként alkalmazza a fenomenológiai módszert hittudományi problémák megvilágítására, nyelve és terminológiája is egészen újszerű, elűt a hagyományos skolasztikus műnyelvtől, átveszi a modern filozófia kifejezéseit, hogy minél jobban megközelítse a mai ember gondolatvilágát. Mindazonáltal teológus marad, akinek központi gondolata: Isten, a kegyelem, a megváltás és az ember üdvössége. Sokoldalúsága és alkalmazkodása ellenére teológiai koncepciója nem eklektikus, hanem szerves egész. Ez magyarázza azt a rendkívüli nagy hatást, amelyet kortársaira kifejtett. Ehhez nyilván hozzájárult az a szerencsés helyzete, hogy személyében egyesült, olasz eredete folytán, a latin szellem világossága és szintetizáló ereje a német alaposággal és analízáló képességgel.

Elévülhetetlen érdemeket szerzett a *liturgia* terén és ezért méltán tekinthető a liturgikus

megújulás egyik elindítójának és a II. vatikáni zsinat által kezdeményezett liturgikus reform előfutárának. Tulajdonképpen ő fektette le a liturgikus reform szolid alapjait. Már 1918-ban megírja *A liturgia szelleme* című könyvét, majd a szent jelekről szóló művét, amelyben kiemelte a liturgia szakrális dráma-, játék- és közösségi jellegét, amit *Huizinga* is nagyra értékelt és felhasznált *Homo ludens* című híres munkájában. Guardini nagy tekintélyével kiállt a liturgikus mozgalom mellett annak támadóival és a maradiakkal szemben, azonban ugyanakkor óva intett a túlzásoktól.

Ugyanilyen előremutató volt *egy új ekkleziológia* kidolgozását célzó tudományos munkássága is. Az Egyház lényegét egészen új oldalról közelítette meg, amikor felfedezte és kihangsúlyozta közösségi jellegét. Az Egyház nem pusztán üdvintézmény, tanítóhivatal, hanem a hívők és megkeresztelték élő közössége, *a corpus Christi mysticum értelmében*. Tőle származik a szállóigévé vált mondas: „Az Egyház hívei lelkében él és ébred öntudatra”. És ebben a vonatkozásban is elmondhatjuk, hogy alig akadt teológus, aki a II. vatikáni zsinat gazdag programját ennyire korán, már több mint negyven évvel ezelőtt ily pontosan előre körvonalozta.

Ugyancsak igen jelentősek azok az új szempontok, amikkel az Egyház *krisztológiai* tanítását gazdagította és ezzel szervesen kiegészítette liturgikus és ekkleziológiai téren kifejtett munkáját, mivel e három témakör nála szorosan összefügg és teljes egészet alkot. Legismertebb művében: „*Der Herr*” (Az Úr) foglalta össze krisztológiai mondanivalóját, ami nem a régi summák értelmezésében vett iskolás rendszerezés, hanem inkább exegetikák formájában kifejtett tanítás. Ebben a könyvében Guardini igen nehéz feladatra vállalkozott, amikor megkísérelte, hogy két évezred Krisztus-képet új vonásokkal egészítse ki, mert vajon mi újat adhatott még hozzá? Ez azonban a legmesszebbmenően sikerült neki, mivel a modern fenomenológiai, lélelektani és antropológiai módszerek segítségével megrajzolta az Istenember-

nek azt a konkrét történelmi és emberi portréját, ami híven tükrözi Jézus „személyiségét”. Ez a könyv méltán tekinthető Guardini főművének.

Krisztus személyén kívül az *emberi személyiség* különösen érdekelte és számos könyvben és tanulmányban foglalkozott a személy fenomenológiájával, aminek a keresztény világnézet szempontjából oly nagy jelentősége van. Guardini mutatott rá elsőként arra, hogy az emberi személyiség egyetlen konstitutív eleme nem – amint eddig egyoldalúan tartottak – sztatikus, individuális lezártágában, elkülönülésében, egyszerűségében és közölhetetlenségében, hanem egyben a mások, a közösség felé való megnyíltóságában áll, tehát hogy az embernek nemcsak individuális elhivatottsága, hanem szociális küldetése is van. Ezen a téren is úttörője volt annak a *perszonalista irányzatnak*, amit azután *Emmanuel Mounier* külön filozófiai és szociológiai rendszerré fejlesztett ki.

A történelem teológiai-antropológiai értékelésével foglalkozik *Az új kor alkonya* című 1950-ben megjelent könyvében, ebben bírálja a természettudományos-technikai korszak naiv optimizmusát, amely a természettudományok és technika fejlődésétől várta az emberiség megváltását és rámutat korunknak arra a legnagyobbat veszélyére, hogy az emberiség szellemi fejlődése nem tart lépést a tudomány és technika szédületes fejlődésével és így módon oly mérhetetlen potenciák (atomenergia) és ha-

talom halmozódnak fel olyanok kezében, akiknek személye, erkölcsi erők fejletlensége miatt, vajmi kevés biztosítékot nyújt arra, hogy e mérhetetlen lehetőségeket az emberiség javára, ne pedig rombolásra használják fel. A kiutat és megoldást Guardini a technika humanizálásában, az etikai erők fejlesztésében, a hatalom korlátozásában és az individuális personalizálásában jelöli meg és megkísérli könyvében az új, kialakuló világméretű vonásait megrajzolni, amit szerinte az atomfizika, a biológia, a mélypszichológia és a széles néptömegek történelmi szerepéhez juttatása fog döntően meghatározni.

Guardini sokoldalú érdeklődését jellemzi, hogy elmélyült teológiai és filozófiai tanulmányai mellett *szellemi-történeli, művészettörténeli és irodalmi* problémák is élénken foglalkoztatták, így *Sokrates, Szt. Agoston, Pascal, Hölderlin*, valamint kora legtalányosabb és bonyolultabb költőegyénisége: Rilke. Egy külön tanulmányt szentelt *Dosztojevszkij* „vallásos alakjainak” is.

Tevékeny részt vett a katolikus *ifjúsági mozgalmakban* is, számos gyakorlati broszúrát szerkesztett liturgikus, aszketikus eligazítás céljából és hogy a lelki életet elmélyítse.

Guardini teológus, fenomenológus és nevelő is volt egy személyben, akinek különös érzéke volt a modern kor problémái iránt. Valaki talán így jellemezte: benne a gondolkodó hívő és hívő gondolkodó egyesült.

Ikvay László

GONDOLATOK AZ ASZKÉTIKA REFORMJÁRÓL

Napjainkban az Egyház belső újjászületését, a hívők szellemi nagykorúsodását éljük át. Hit-tudósaink a modern kor emberének gondolkodásmódját, tudományos felkészültségét figyelembe véve adják elő az örök igazságokat. Nem kevésbé fontos feladat azonban az *erkölcsi eszmények világának, az etikának és aszkétikának reformja sem*. Sajnos, világlajosság a hitélet elcséyelyesedése, a hivatások számának csökkenése. Ez a tény, gondolom, eléggé indokolja és sürgeti, hogy igyekezzünk a ma embere számára újra életközelpbe hozni, vonzóvá tenni Krisztus örömhírét: a Szeretet szabadságát.

Az aszkétika alapvető eltorzulása, hogy a *hangsúly áttolódott a lényegről* (= a szeretetről) a jogi viszonyulásra (= bünkerülés, érdemszerzés). Az az értékesebb cselekedet, ami több áldozatot kíván. Így került az erények ranglistájának élére a „legnehezebb” erény: az engedelmisség. Isten szeretete pusztán „jószándék”-ká zsugorodott, melyet gyakran föl kell indítani, különben megfélejtkeznénk róla; „a felebarát szeretete Istenért” pedig csupán az érdemszerzés egyik lehetősége, s nem is a legértékesebb, hiszen a természettől jószívű embernek a szeretet gyakorlása nem jelent nagy áldozatot. – Ennek a száraz jogi beállítottságnak az ellenhatása lett a giccses, érdekes-érzel-

gős jámborkodás; megnyilvánulásai gombamódra szaporodtak a vallásos irodalomban és ábrázolásokban, hiába küzdött ellene a hivatalos álláspont, ezzel a jelszóval: „A szeretet nem érzelem!”

Persze hogy nem az. A szeretet az értelem-érzelem-akarát háromságából álló emberi szellem osztatlan érték-igenlése. Nem tudunk tartósan akarni lelkesedés nélkül, és nem tudunk lelkesedni meggyőződés nélkül. – Isten minden érték legfőbb személyes hordozója és forrása. Úgy alkotott minket, hogy véges természetünk végtelenbe nyúló vágyait csak Ő töltheti be teljesen. S mivel szeret bennünket, részesíteni akar örökké boldog isteni életében. Ha egyszerűen csak jutalmat ígérne szolgálatunkért: valóban érdemeink gyarapítására kellene törekednünk. Isten azonban Önmagát ajándékozza nekünk. Őt elfogadni, visszonszeretni pedig annyit jelent, hogy próbáljuk érteni, magunkévá tenni az Ő gondolatait, szempontjait; kezdünk együttérezni, egyet akarni Vele. „Már nem mondalak titeket szolgáltnak, hanem barátainak, mert a szolga nem tudja, mit művel ura” (Ján 15, 15). Az Úr barátai az eszményeket bensőleg értékelik, meggyőződésből valósítják, ha kell, áldozatok árán is – de nem a minél nagyobb áldozat a cél, hanem hogy az Isten szán-

dékaival mindinkább azonosuljanak. Például: nem elég, hogy Isten kedvéért barátságos arcot erőltetünk magunkra, és elviseljük, vagy éppen szolgáljuk egymást azért, hogy teljesítsük a főparancsot. „Ugy szeressétek egymást, amint én szerettelek titeket!” – figyelmeztet Jézus (Ján 13, 34). Az Ő stílusa: őszinte együttérzésből, segítőkészségből fakadó, személyválogatás nélküli emberséges magatartás. Szeretetünk annyira tökéletes, amennyire ezt a mély humánusot kifejeleztetük magunkban.

Es itt előbukkan a *jogász-aszkézis másik jeresége*: mivel csak a természetfölötti erények érdemszerzők, a *természetes emberi értékek* (megbízhatóság, szolidaritás stb.) *báttérbe szorulnak* a tökéletességre törekvő célkitűzéseiben. Profán ténykedéseiket pedig külön felajánlási akussal sietnek értékessé tenni az örökkévalóság számára. Pedig minden, ami szép, igaz és jó az emberi életben: Isten elgondolása; minden kis érték az Ő végtelen gazdagságának csillagása. A tudományos kutatás, a művészetek, az emberi kultúra és civilizáció szolgálata, a közösség érdekében végzett legkisebb munka is az Isten örök terveit valósítja. Csak arra van szükség, hogy ezt a tényt tudatosítsuk, tudatosan akarjuk. A természetfölötti nem is annyira ráépül a természetre, inkább áthatja azt, mint a testet a lélek; a véges részlet-célok az örökkévalóság távlataiba kapcsolja be. Rámutat arra, hogy minden jogos emberi törekvés gyújtópontjában tulajdonképpen az Isten áll, és ezzel egy olyan rendező elvet ad, amellyel az akarások és történések zűrzavarában észrevételi, meglátatja az egységet, a harmóniát.

Harmadik, talán legnagyobb hiba a *lelkiélet individualista beállítottsága*. Minden lelki gyakorlat az „én” tökéletesedését célozza; az esetleges altruista hajlamokat a másokért felajánlott ima, vezeklés van hivatva kielégíteni. Pedig Krisztus titokzatos testében való egységünk, egymásért való felelősségünk véresen komoly valóság: minden tettünkkel akarva-akaratlan közvetítjük vagy elzárjuk a kegyelmet mások felé. A világ bűnének gyümölcse: a szenvedés is kollektív büntetés; nem az egyéni vétkeesség arányában oszlik meg az egyesek között! Ez tény; hiába lázadoznánk ellene. – Krisztusban azonban a szeretet a halálból örök életet fakasztott, s a szenvedést a bűnből-gyógyulás eszközevé tette az emberi közösség számára, amikor keresztáldozatával kiengesztelte értünk a mennyi Atyát. – Természetesen az „engesztelés” szó jelképes kifejezés, nem a haragvó Isten kibékítését jelenti, hiszen Benne nincs változás – nem Ő fordul el tőlünk, hanem a bűnrel mi zárjuk el lelkünket az Ő szeretete elől. – A megváltás lényege, hogy az Isten Fia szolidaritást vállalt az emberiséggel; közénk testesült és megosztotta velünk keserves sorsunkat: ártatlanul vállalta bűnünk következmé-

nyét, a szenvedést és halált; ezzel a legtisztább szeretetből fakadó önfeláldozásával önmagán keresztül új, biztos utat nyitott a kegyelem, az isteni élet belénk-áramlásának.

És itt eljutottunk az *életszentség kulcsához*. A szentek sohasem a „nagyobb érdem”, vagy a „tűlvilági jutalom” reményében hozták áldozataikat, de még csak nem is a szenvedő Jézus egyszerű utánzásából. Ők megértették, hogy Krisztust legfőképpen az *embertestvérekkel vállalt szolidaritásban kell követnünk*. „Nekünk is életünket kell adnunk testvéreinkért” (I. Ján 3, 16). Akinék a lelkiében Krisztus végtelen szeretete visszhangra talál, az kilép önzéséből, és az Üdvözítőt követve tudatosan elfogadja, vállalja az egységet a Titokzatos Testben a szenvedő, beteg tagokkal. Dolgozik, küzd, szenved, már nemcsak önmagáért, hanem az Egész Test, a misztikus Krisztus megdicsőüléséért.

Az életszentség a közönség élettel szemben *nem mennyiségi, hanem minőségi többletet jelent*. A természetfölötti távlatok értelmessé, céltudatosá teszik az élet kicsinyes, sokszor hiábavalónak látszó küszködéseit. Isten szeretetének és az élet (s benne a szenvedés) értelmének tudata súlypontjában támasztja alá az esékény emberi természetet, így biztosítja a lélek egyensúlyát. Az akarat ezért – a felszín természetes hullámzásaitól eltekintve – nem fárad bele az eszmények valósításába. A lelket így nem gyötrik félelmek, aggályok, hiszen figyelmen kívül hagyjuk az Isten van s nem a saját tökéletlensége. Megmenekül a farizeusi gőg és a kicsinyes formalizmus zsákutcáitól is. Gyermeki hálával örül az élet ajánldékainak és küzd minden rossz ellen, de ha kell, készséggel vállalja az áldozatot, szenvedést, mert az Isten ügye fontosabb számára és sokkal inkább kielégíti szellemét, mint a világ múlandó kis örömei. Mit jelent tehát az askétika reformja? Semmiképpen sem azt, hogy tagadjuk, amit eddig állítottunk. Ellenkezőleg: a *modern korszellem pozitívumai* (őszinteség, természetesség, célszerűség, lényegre törekvés, szocializálódás) mint szempontok, *visszavezetnek a lelkiélet legősibb, legtisztább evangéliumi formáiboz*. Kicsinyes, önző érdemlatogatás helyett öntudatos, lelkes, meggyőződésből fakadó együttműködés Istennel a természetnek természetfölötti távlatokba irányuló kiteljesítéséért, – az egyéni tökéletességre-törekvés ambíciójának kiszélesítése és beillesztése az emberi közösség kollektív fölfelétörekvésébe: Krisztus életébe kapcsolódva, Általa, Vele és Benne tudatosan vállalva a szolidaritást, a közös célért – talán ezek azok a vonások, amelyek révén a modern ember is fölismeri majd a keresztény askézisban a maga élet-eszményét.

b. m.

TEOLÓGIAI JEGYZETEK

A NÁZÁRETI JÉZUS ÉS A HIT KRISZTUSA. Az evangélium Jézus ajkán még az Isten országáról szóló hírt jelentette, az apostolok nyelvén azonban már a Krisztusról szóló tanítás kifejezése lett, hiszen Isten országa öbönne jelent meg és őrá épült. Krisztus az emberré lett Fiú, a Megváltó, az üdvösség szerzője. Nemcsak történeti személy, hanem egyben a hit tárgya: emberi és isteni sajátságokat állítanak róla, amit a teológia később úgy fogalmazott meg, hogy benne az isteni „Én”, a személy, két természetet birtokol, az istenit és az emberit. A legrégebbi keresztvárosi hitvallás az volt, hogy „Jézus Krisztus az Úr, az Isten Fia” (vö. 1 Kor 12, 3; Fil 2, 11; ApCsel 8, 35). Az apostoli igehirdetés a húsvéti események után 50 napra kezdődött, szemtanúk végezték, szemtanúknak szólt. Érthető, ha jobban érdekelte őket az, ami Krisztusban a hit tárgya, mint az, ami pusztán történeti adat. A történetiség számukra kézzelfogható volt. Az evangéliumok az igehirdetésnek ezt az állapotát rögzítik.

Az egyházi tanítás központja azóta is Jézus Krisztus. Nem nehéz azonban meglátni, hogy idők folyamán más és más vonást ragadtak ki alakjából a mindennapi vallási élet számára: hol a szenvedő, hol a dicsőséges Krisztust látták benne, hol Isten irgalmának megtestesülését, hol pedig a királyt, aki hódolatot követel. Mi biztosít arról, hogy az apostoli igehirdetés nem ilyen egyoldalú volt? Nem voltak-e ők is annyira koruk gyermekéi, hogy környezetük vallásos áramlatainak megfelelő színében szemlélték Jézust és esetleg olyan képet hagytak ránk róla, amelyben egyik vonás elnyomja a másikat? S mivel ez a kor a mítoszok kora volt, nem kell-e valóban mítosztalanítani a Szentírást, hogy előttünk álljon a történeti Jézus? Isten valóban történetileg nyilatkozott-e meg, vagy a hit nem egyéb, mint konkrét tartalom nélküli kitérülés a lehetséges természetfeletti világ felé?

A kérdés irodalma már könyvtárakat tölt meg. Biztos, hogy az apostoli igehirdetés a hitet a kor nyelvén fejezte ki, de ezt a hitet azokkal az eseményekkel alapozta meg, amelyet a szemtanúk a názáreti Jézus életében tapasztaltak. A történészeknek nem kellett félreállnia, hogy helyet adjon a hívőnek. Már Pál apostol megteszi a kellő megkülönböztetést, amikor említi, hogy Krisztust lehet „emberi módon” ismerni és lehet „lélek szerint” felfogni kilétét (2 Kor 5, 16). Igaz, hogy tetteit és szavait nem vették filmre vagy hangszalagra, de ez másoknál sem történt meg, ezért ma már mindenféle történettudomány kénytelen elismerni saját határait. Nem mintha nem juthatna el a bizonyossághoz, hanem annyiban, hogy eredményei nem függetlenek olyan személyes tényezőktől, amelyek oktetlenül belejárzanak a kutatásba. Aki leír és elbeszél, az már saját értékelését és ítéletét is beleviszi munkájába. Egyes részeket

kiemel, másokból következtetést von le, de ez nem meghamisítás, hanem a történet emberi szemlélete.

A bibliai és történelmi kutatás eléggé kidrítette, hogy Krisztus esetében számolhatunk azzal a történeti bizonyossággal, mint akárhány más régi személynél és eseménynél. Más kérdés azonban, hogy valaki a szellemi és természetfölötti világot eleve elutasítja-e vagy helyt ad a meggyőző érveknek? A történész az eseményt vizsgálja, a rendkívüli dolgokról legföljebb azt állapítja meg, hogy emberileg nem magyarázhatók. A hívő viszont Istennek és magának tartozik azzal, hogy csak a valószínű eseményt hozza kapcsolatba Isten mindenhatóságával. Krisztus személyét csak az apostoli kerygmán keresztül látjuk, de ez azonos a történeti személlyel. Krisztus alakja a szemtanú és a történész számára titok maradt, a kerygma és a hit ezt a titkot magyarázza. A történész nem oldhatja meg a hitnek feladott kérdést, tehát nem adhat egész feletet. A keresztény egzegézis sem archeológiai kutatás, hanem az élő valóságnak, a misztériumnak a megjelenítése. Teljes képet csak az kaphat, aki a történeti adatokat a hitben feldolgozza.

Az apostoli igehirdetés és a későbbi tanítás között az a különbség, hogy az apostolok még a kinyilatkoztatás közvetítői voltak, nem pedig csupán értelmezői és terjesztői. Igéretül kapták „az igazság Lelkét, aki elvezette őket a teljes igazságra” (Jn 16, 13), és „eszükbe juttatott mindent, amit Krisztus elmondott nekik” (Jn 14, 26). Isteni jótállás gondoskodott arról, hogy teljes képet alkossanak Krisztusról, amely minden időkre szól. A későbbi igehirdetést fenyegetheti az egyoldalúság veszélye, de mindig megvan a lehetőség, hogy visszatérjünk az eredeti teljességhez.

(l. c.)

GONDOLATOK A PAPNEVELÉS GYAKORLATÁRÓL. Feltétlenül foglalkoznunk kell hazai viszonyaink között is a papnevelés gyakorlatával. A régi tridentinumi zárt nevelési rendszer ma már a papnevelésben sem tartható fenn. Ami jó volt akkor, nem jó most. A modern idők önálló, szociális és gyakorlati gondolkodású lelképásztorokat kívánnak. Természetesen ez nem jelenti az elméleti oktatás gyengítését. Azt jelenti, hogy a jobbára elméleti oktatást kapó növendékeket a gyakorlati életre is rá kell nevelnünk. Ez a nevelés ma világszerte kísérleti stádiumban van. Úgy gondolom azonban, hogy elkerülve a szélsőségeket, nagyrészt ma már elfogadható javaslatokat tudunk tenni e téren.

1. Kisnapjaink java része állami iskolában nevelkedik. Ez azt jelenti, hogy soknak bizony hiányos a vallási előkészülete is. Sokan nem tanulnak latinul. Legtöbbjüket nevelni kell még

a Szemináriumba való belépés előtt. Viszont az sem tagadható, hogy szeretik az életet, a sportot, a tevékenységet kívánó feladatokat. Ez nem is baj. Csak megfelelő mederbe kell szorítani bennük a duzzadó energiákat. E feladat elvégzésére javasolnám, hogy *legyen egy előkészítő év az igazi tanulás megkezdése előtt.*

Ez alatt az idő alatt foglalkozhatnak középiskolás fokon a hittannal, megtanulhatják a latin nyelvet – legalábbis az elemi –, bevezetést nyerhetnek az aszketikába. Ezenkívül ebben az évben és a következőkben feltétlenül elsajátíthatnának egy mezőgazdasági vagy ipari szakmát is. Mi is foglalkoztunk pl. könyvkötéssel, villanyszereléssel stb., de ez kevés volt. Egy szakma teljes elsajátítására gondolok, oklevéllel együtt.

Ennek megvalósítása talán nem is ütközne olyan nehézségekbe, mint az első pillanatban azt gondoljuk. A szakmai középiskolák mintájára felállíthatnának a szemináriumokban is néhány megfelelő műhelyt, és alkalmazhatnának oktatókat. Sokan a katonaidő alatt tanulhatnak szakmát. Miért van erre szükség? A szakmai tudásnak az életben sokszor hasznát vehetik. Mihelyen előnyt jelentene például egy végzett kertésznek a plébániái kertben való gazdálkodás. Vagy például egy asztalos megjavíthatná a plébánián az összes ajtót, ablakot. Magam kereskedelmi iskolát végeztem, és nagy hasznát vettem a mai napig könyvelési, gyors- és gépirási tudásomnak. Természetesen az oklevélnek államilag is érvényesnek kell lennie, mert mit sem használna, ha végül is kontárnak minősíthetnék a káplán vagy plébános urat. Amíg a papság anyagi gondokkal küzd, igen hasznos egy ilyen mellékfoglalkozás. A fizikai munka nagyobb megbecsülése, más viszonyt teremtene a papság és a munkásság között is. A hívek is nagyobb megbecsüléssel néznek arra a papra, aki szakmába vágó fizikai munkát is tud végezni. Ne gondoljuk azt, hogy ez árt a hivatásnak. Sajnos, ez volt a háború előtt néhány szerzetesrendünk hivatalos véleménye is, és szerzeteseinknek bármennyire is tudták a szakmájukat, államilag még egyszer meg kellett szerezni a szakmai bizonyítványt. És legtöbbjük nem vesztette el hivatását sem. Gondolok itt főleg a laikus-testvérekre. Természetesen a papságnak nem ez a fő feladata, de mellékesen feltétlenül szükséges. Hány megbecsült régész, történettudós, zenész és irodalmár van papjaink között! De megtaláljuk szinte az összes ipari és mezőgazdasági szakma képviselőjét is. Menynyivel könnyebb lett volna, ha már szemináriumban hajlamaiknak megfelelő irányításban részesülnek! A papi munka mellett szórakozásképpen feltétlenül felüdítő valamilyen szakmai munka.

2. A pasztorációs tárgyak ma a Hamupipőke szerepét játsszák a teológián. Talán ma már a Liturgiáról nem mondhatjuk ezt el, de igenis elmondható a kateketikáról, a homiletikáról, a pedagógiáról, szociológiáról, nem is beszélve pl. a hodegetikáról. Pedig a papságnak kint az

életben legtöbbször erre van szüksége. A hívek sem aszerint ítélik meg, hogy milyen nagy dogmatikus vagy moralista – természetesen ezekre is szükség van –, hanem hogy hogyan bánik az emberekkel. Ezt a művészetet pedig elméletben – a Szemináriumban nem lehet megtanulni.

Feltétlenül szükséges lenne tehát, még a szentelés előtt egy gyakorlati lelkipásztori év. A diakonátus után elküldeném a hallgatókat, mint a káplánokat egy évre a plébániákra. Így és itt ismerhetik meg igazán mi a papi élet. Egyelőre olyan plébániákra, ahol szívesen látnák őket. Később beosztva, sorrendben minden plébánián. Itt részt vehetnének a közösségi Liturgián, többször maguk is kiszolgálhatnák a szentségeket és szentelményeket. (Keresztelés, áldoztatás, házasság, temetés, litánia, szentbeszéd, hitoktatás, bibliaóra.) Ez a gyakorlat részben mentesítené a sokszor elfoglalt plébánost, másrészt mindkettőjük számára örömet jelentene. A kispapok elkísérhetnék a plébánost család- és beteglátogatásra, mennyi baráti beszélgetésre nyílna alkalom, amelyek mind tapasztalatok szerzését jelentenék a kispapok számára. Még a negatívumokból is lehet tanulni. Természetesen ez anyagi áldozatot is jelentene. De így nevelhetnénk rá igazán híveinket is arra, hogy áldozatokat hozzanak a papnevelés érdekében, amikor egy-egy évre nekik is lenne egy kispapjuk. A plébános jelentést küldhetne kispapjáról a szemináriumi előjáróknak. Sőt, megkérdezhetné a hívek véleményét is. Így ők is bekapcsolódhatnak a papok alkalmassági vizsgálatába, ami igen kívánatos lenne. Aztán milyen öröm lenne számukra, ha már ismert személyt kapnának például káplánnak, vagy plébánosnak. Ez a gyakorlat megkönnyítené a feltétlenül bevezetésre váró világi diakonusok helyzetét is.

E téren szép példát láthatunk protestáns testvéreinknél. Ne szégyeljünk tanulni tőlük!

E gyakorlati év tisztázná feltétlenül a kispapok hivatását is. Bevezetést nyernének a gyakorlati lelkipásztori életbe, ami ma, sajnos, szinte teljesen hiányzik kispapjainknál. Talán ezért van több baj a fiatalokkal, mint régen. E javaslatok természetesen a gyakorlati életben fognak vizsgázni. De azt hiszem, hibáznánk, ha nem próbálnák ki őket.

(Ebele Ferenc)

CHARLES DAVIS „LELKIISMERETI ÜGYE”. Bizonyára sokak emlékezetében él még Charles Davis angliai teológiai tanár látványos és szenzációs aposztáziája, aki 1966 decemberében elhagyta a katolikus egyházat és 1967 februárjában feleségül vette Miss Florence Henderson teológát. Aposztáziája után alig egy évvel könyvet írt „A Question of Conscience” (lelkiismereti ügy) címmel, melyet apológiának szánt. A *Hochland* folyóirat tudósítása alapján

tekintünk vissza erre a világsajtóban is nagy port felverő esetre.

Ami Davis-t az egyházból kilépő és megnősülő elődeitől megkülönbözteti, az részben a hallatlan publicitás, másrészt az a tény, hogy nem kopogtatott egy másik egyház ajtaján, hanem az egyház nélküli kereszténység mellett kötött ki. Ezzel a Newman-i mottó – *ex umbris ad veritatem* – bizonyos megfordítását valósította meg: *ex veritate ad umbras*.

A ma 45 éves Davis, mint a westminsteri főegyházmegye dogmatika professzora az angol klerus folyóiratában a Clergy Review-ban kétségkívül a katolikus megújulásért dolgozott és a német meg francia eszméiről volt angol földön propagálója. Rómában a Zsinaton ő volt az egyetlen angol „peritus”. Főnöke, Heenan westminsteri bíboros érsek azonban a Zsinaton sem kérte ki tanácsait. Köztük rejtett, de feszült ellentét élt. Nyílt törésre csak akkor került sor, amikor a kardinális 1966-ban aggodását fejezte ki a teológiai folyóiratban megjelent néhány tanulmány miatt. Davis felajánlotta a szerkesztésről lemondását, amit a kardinális nem fogadott el. Kompromisszumos megoldásként egy szerkesztéségi tanácsadó bizottság felállításában egyeztek meg. Három héttel az első megbeszélés után Davis sajtókonferenciát hívott össze, amelyen bejelentette, hogy megválnak a folyóirat szerkesztőségétől, a papságtól és kilép a katolikus egyházból. A kardinális méltóságáteljes és testvéri szeretetet mutató levéllel köszön el teológusától: „Lelkiismerete és személyes kapcsolatai az ő ügye. Baráti szolgálatunkat azzal mutatjuk ki iránta, hogy kérjük Istent, vezesse élete további útján”. (Az idézetek Davis könyvéből valók, a továbbiakban is.)

Davis ügyének nem használt, hogy az egyházból kilépése után két hónappal megnősült. Túl kézenfekvővé vált ezáltal az az alapjában nem egészen igazságos felfogás, hogy ennél a papnál is a „Cherchez la femme” volt a háttérben. Igaz, hogy könyvében ezt írja: „Hálát adok Istennek, hogy valakit küldött, akinek szerelme által szabadulást találtam”. Charles Davis-nak, a papnak tragédiája itt van: hogy szeretetet találjon, kényszerítve érezte magát az egyház elhagyására.

Fiatal anglikán papbarátja is akadt, aki összeadja őket, mert „az anglikán egyház előírásai elég rugalmasak ahhoz, hogy kiváló keresztényeket megeskessen anélkül, hogy anglikánákná lennének”.

Davis adós marad annak megmagyarázásával, hogyan volt számára lehetséges hónapokon, sőt éveken keresztül eltitkolni környezetétől a névük kételyeit. Visszatekintve könyvében úgy látja, hogy annak a kettőskönyvvitelű katolicizmusnak lett maga is áldozata, amelyet elítelt. „Lassan kezdtem fontolgatni, meddig mehetek el anélkül, hogy egyházi felsőbbsejtem rosszállását nyíltan kihívnam. Ma látom, hogy gondolkodásom mennyire gátolt és ferde lett

abban a törekvésben, hogy elfogadható maradjak.”

Davis tetteiben, egész eljárásában sok minden rávilágít az angol katolicizmusnak mai, nem éppen válságok nélküli helyzetére. A katolicizmushoz mélyesen hű családból származik, paptestvére is van. Tizenöt éves kora óta nincs más életcélja, mint az egyház. Rómában végzi teológiai tanulmányait. 1949-től egy kisváros szellemileg is provinciális környezetében tanít fundamentális teológiát. Az európai katolicizmust akkor már mozgó eszméiről a szigetország katolikusait még eléggé háborítatlanul hagyják.

Annál váratlanabban tört rájuk a XXIII. János pápa és a Zsinat által meghirdetett agrior-namento. Régi ultramontán hűségben fogadták ezt a fölhívást is. Az angol püspökök, akik a Zsinaton is elég színtelen és passzív magatartást tanúsítottak, úgy vélték, hogy a főhadiszállásról érkező utasítást a saját klerikális kereteiken belül a maguk módján hajtják majd végre. Nem ismerték fel eléggé az egyházban a dogmatikus fejlődés vonalát, hiányoztak náluk vezető egyéniségek, akik az egyháztól kívánt megújulást igazi lelkipásztori igénnyé tudták volna fokozni. Davis ezzel a léggörrrel nem tudott megbirkózni. Úgy érezte, hogy süllyedő hajón van, amelyről menekülnie kell. Hogy hova? Paradoxonához tartozik, hogy míg szerinte is egy keresztény felekezet hitének megvallása az egyházhoz tartozás föltétele, mégsem lépett egyik keresztény egyházba se.

Könyvében valójában nem sok újat hoz tetének igazolására. Hogy az egyház csődöt mondott a világban, ezt olyan megállapításokra építi, mint pl. viselkedése a hitleri Németországban, kompromisszumos állásfoglalása az Egyesült Államok faji problémájában vagy a dél-amerikai szociális kérdésben. Szerinte az egyház mai hierarchikus struktúrájával útban áll annak megmutatásához, hogy Krisztusnak és a keresztény szeretetnek társadalmi megtestesítése legyen. Szóba jönnek nála azután a biblikus problémák, Mária-dogmák, a pápai primátus és tévedhetetlenség, mind megkérdőjelezve. Mind ezen kérdések tárgyalásánál ritka képtelenséget árul el abban, hogy teológus létére meg tudja különböztetni a lényegest a lényegtelenről, a ki nem elégit történelmi kifejezési formáktól. Angol-ír tanítóinak meghaladott egyházfogalmával vitatkozik és nem látja, hogy a II. Vatikáni Zsinat új utat nyitott az Egyházban.

Davis ügyére sok katolikus teológus reflektált. Magában Amerikában, ahol most Davis a kanadai Edmondton egyetemen tanít, Gregory Baum, az ateistából a protestantizmuson keresztül katolikus szerzetessé lett ismert teológus külön könyvben válaszolt Davisnak: „A mai egyház hitelreméltósága” címmel. A szerző saját korszerű, vonzó ekkleziológiai szemléletét állítja szembe Davis konzervativizmusával. Az egyház körüli problémákat ő is látja, akárcsak Davis, de azokat a minden emberi intézményt

egyaránt sújtó patológikus adottságokként magyarázza.

Hogy csak a nagyobbak közül említsünk néhányat, *Schillebeeckx* egy televíziós interjújában jelentette ki: „En is úgy találok, hogy sok egészségtelen és helytelen dolog is van ma az egyházban. Róma pánikállapotot mutat és mint-ha nem tudná megkülönböztetni az igazi megújulás kísérleteit a hamisakétól... Azt az alapvető megújulást, amely ma az egyházat átjárja, többé nem lehet megállítani. En személy szerint ebben a Szentlélek művét látom...” Majd ezzel a hitvallással zárta szavait: „Az egyházat elhagyni, ez gyerekes reakció lenne. Ezzel sem az egyház, sem a világ nem nyer. Ha az egyházat úgy tekintem, ahogy Isten népében él, akkor olyan jeleket látok, melyek optimizmussal töltenek el.” (*Informations Cath. Internationales*, 1968. okt. 15.)

A forradalmi gondolkodásáról közismert *Hans Küng* a luxemburgi rádióban így nyilatkozott: „Davis érveinek jelentős része valóban fennálló. De ezek számomra nem elegendők, hogy elhagyjam az egyházat. Alapvető különbség beállítottságunkban: ő elveszítette a reményt, míg énbennem él az; a Zsinat után még megalapozottabban, mint előtte, hogy a hiányosságokat sikerül kiküszöbölni” (uo.).

Befejezésül idekiváncóznak még *de Lubac* szavai, melyeket a luzerni *Civitas* folyóiratban olvashatunk, ahol *Davisra* célozva így ír: „Ez a szent egyház megérte, hogy vakká lettek ajándékai iránt és elhagyják azok, akik mindent tőle kaptak. Megérte, hogy azok verik arcul, akiket táplált... Egyetemes, keserű és érthetetlen kritika szele fúj vele szemben. Ilyenkor anyám megaláztott arcát szemlélve, kétszeresen szeretem őt. És amikor némelyek szinte hipnotizálva vallják, hogy az egyház arca öregszik, szeretetem iránta fölfedeztetni velem annál inkább benne a rejtett erőket, az igazságot, a csendes aktivitást, ami örök fiatalságot ad neki” (uo.).

(s. r.)

A TABGHAI ÁSATÁSOK MEGLEPŐ EREDMÉNYEI. El-Tabgha a *Heptapégon* görög szó elrontott alakja és a Hét Forrás Helyét jelenti. Kafarnaumtól délnyugatra 3 km-re fekszik. Ez a terület tele mindenféle bazalt- és mészkösziklakkal, nem alkalmas földművelésre. Nevét hő- és ásványforrásaitól kapta, amelyek a Genezáreti-tóba ömlenek. Az ősi hagyományok ehhez a területhez három evangéliumi eseményt kötnek: a hegyi beszédet, a kenyérszaporítást és a primátust. Ez utóbbi szerint föltámadása után itt bízta rá egyháza kormányzását Jézus Krisztus Szent Péter apostolra (Jn 21, 15-17).

Mikor VI. Pál pápa 1964. január 5-én e nevezetes helyre zárandókol, kifejezte óhaját, hogy a szentföldi kusztódiá építsen erre a szent helyre a jelenlegi kis templom helyébe méltó bazilikát. VI. Pál pápa azóta már meg is áldotta

az új templom alapkövét, és ő maga is tetemes összeggel járult hozzá a nagy építkezéshez. Ezt megelőzően azonban a Szentsír őrei szakszerű ásatásokat végeztek.

Három kérdésre kellett ugyanis választ kapniuk: Létezett-e Tabghában település Krisztus korában? Mikor készültek itt a hatalmas víztornyok, hogy öntözzék a tőle délre fekvő Ginnosa (Genezáret) síkságot, amelynek neve ma El-Ghuwer-síkság? Milyen korból származnak a Primátus templomának ősrégi falai? Egyesek szerint a Tabgha Krisztus korában Kafarnaum ipari külvárosa lehetett, vagy pedig evangéliumi falu. A Primátus templomának ősi falait viszont eddig a VII. század közepéről, illetve a keresztetek idejéből származtatták. Szükséges volt ezért az építkezés előtt tisztázni e hely történeti hitelességét.

Az 1968-ban folytatott ásatások eredményei meglepőek és kielégítőek. Az adatok szerint Tabgha vidékén sohasem volt igazi falu. Csúpan néhány silót találtak, amelyeket a Primátus templomtól nyugatra vájtak sziklába. Ezek a silók Krisztus idejében vagy még korábban létesültek. E területen minden egyéb építmény későbbi eredetű, és nem keletkezettek előbb, mint a késői római korban vagy a bizánci kor elején, azaz a IV. vagy V. században.

A felkutatott adatok szerint Krisztus idejében ez a zóna lakatlan és alkalmatlan volt földművelésre és nagyrészt ma is az. Megállapították, hogy a Primátus-templom körüli terület kőbánya lett. A sok kivágott üreg egyikében olyan pénzre akadtak, amelyet 108-109-ben vertek és Traján császár képét viseli. Tehát az őskeresztény korból származnak.

A tabghai víztornyokat is megvizsgálták. A szakértők szerint azok a IV-V. századból valók. Ezeket az erős tornyokat a célból építették, hogy a forrásvizek szintjét megemeljék és vezetéseken keresztül juttassák el a Genezáreti-északnyugati partján elterülő El-Ghuwer-síkság öntözésére.

A pápaság alapításának emlékére a mostani kis templom 1934-ben készült. Mikor ennek padlózatát eltávolították, kitért, hogy ezen az egyháztörténelmi nevezetességű helyen a késői római kortól kezdve ötször építették újjá az itteni Primátus-templomot.

Már a IV. század vége felé vagy az V. század elején állott az Étéria által említett tóparti sziklalépcsők mellett szent épület, amelyből ránk csak gyér falmaradványok, vakolatfödrek és sajátosan római agyagedények maradtak. Itt kell megemlítenünk, hogy a kenyérszaporítás és a hegyi beszéd helyén is először a IV. század végén vagy az V. század elején emeltek templomot, valószínűleg a kafarnaumi zsidó-keresztény (minim) hitközség hagyományai és irányítása alatt.

Ezt a kis ősi szentélyt az V. században újjalakították. Ennek a második kis templomnak alapjait három oldalon megtalálták, és csak a szentélye (apszisa) tűnt el. Bizonyos, hogy már az ötödik században ennek az épületnek fontos

része volt az apszis közepén az a szent szikla, amelyet a zarándokok az Úr asztalának (Mensa Domini, Tabula) neveztek. 614-ben a perzsa betörés és 638 körül a muzulmán arabok uralma idején lerombolták a kenyérszaporítás, a Nyolc boldogság és a Prímátus templomait. Ezért 670-ben *Arkulif* frank püspök a források körül csak néhány köoszlopot látott az egykori templomokból.

A Prímátus templomát harmadszor a VII. század végén, vagy a VIII. század elején építették fel. Ekkor az előző templom padozatát a hajó közepétől egészen a szent szikláig körülbelül 30 cm-rel fölemelték. A szent épület ezáltal három térségre oszlott: a bejáratról a hajó közepéig még az ősrégi padozatot használták; a hajó közepétől a szent szikláig az előző padozat felett 30 cm vastag töltés készült, és végül a szentély tere maradt a legmagasabb. Ez utóbbi zárta magába a szent sziklát, amelyet a zarándokok Krisztus asztalának neveznek. Nem tudni, fennállott-e ez a templom, vagy talán romokban hevert akkor, amikor a keresztesvitézek 1099-ben elfoglalták Jeruzsálemet. A X. és a XI. századból ugyanis semmiféle kerámia-töredék nem maradt benne.

1106-ban Dániel apát már megint új templom létezését igazolja e helyen. A Prímátus negyedik templomának nyugati hajóját a keleti hajóéval egy színvonalra hozták. A keresztesek korának sajátos cserépedényeit lelték a negyedik

templom kövei között, amely rövid ideig állott fenn. *Tbietmarus* szerint már 1217-ben romokban hevert.

A XIII. század közepe felé az ötödik templomot emelték az előbbinek romjai fölé, de 1263-ban *Bibarsz* szultán ezt is leromboltatta. Ettől kezdve nincs biztos adatunk restaurálására, kivéve a nyugati homlokzat küszöbgerendáját. A templomocska századokon át elhanyagoltan omladozott. Végül 1934-ben ferencesek emelték a Prímátus hatodik templomát. Falai fehérre meszelték, padozata mésszel kevert vert föld. Itt hiába keresünk mozaikdarabot vagy díszítési részleteket.

Éppen ez az egyszerűség és szegénység hat meg, mert az ősök nehézségeiről és küzdelmeiről tanúskodik. Ékesen beszél azonban az őshívők szívós ragaszkodásáról a Prímátus kicsi templomához is, amelyben áhitattal tisztelték azt a sziklát, amin Krisztus a föltámadás után megvendégelte apostolait és Szent Péterre bízta az egyház kormányzását. Így aztán érthető, hogy ezen a vidéken egyedül állott ez a szerény Isten háza akkor is, amidőn ennek a zónának egyéb, de művészi templomai romokban heverték. (St. Loffreda Ofm: *Gli scavi di Terra Santa a Tabgha*, in „La Terra Santa”, Gerusalemme, 1968, Ottobre, pp. 305–310. – P. D. Baldi Ofm: *Guida di Terra Santa*, Gerusalemme 1961, pp. 411–414.)

(*Majszai Mór*)

Gondolatok az imádságról

Ha az ember az Istentől eredetileg kitervelt és megvalósított állapotban élne, amelyet „paradicsom” szóval szoktunk jelölni, akkor nem volna szüksége imádságra, azaz nem szorulna rá, hogy „crósakkal” emelje fel magát az Istenhez. Valójának minden rostjában tapasztalná, hogy közel van hozzá az Isten. Kéz a kézben járhatna Teremtőjével. Mindenütt meglátná az Istent: minden dologban, minden eseményben, minden emberben. Ez az állapot azonban már nem létezik. Az ember – hol és miként, azt most itt nem kutatjuk – eljátszotta istenközelségét. Olyan térbe dobta magát, amelyben már nem tapasztalja közvetlenül Istent – ahol már nem érzi Isten jelenlétét életének minden tetténél. Azért kell imádkoznia. Meg kell jelenítenie magának, hogy mindenütt, életének minden vonatkozásában Istentől függ és hogy éppen ebben a függésben rejlik tulajdonképpeni méltósága és szabadsága. Az imádságban helyre állítja az ember lényegének egységét: kitarul Isten számára, saját erőfeszítésével Isten jelenlétebe helyezkedik.

A mai ember nem sokat ért az imádsághoz. Voltak azonban idők, amikor az emberekben megvolt az a benső erő, hogy Istent közvetlenül megtapasztalják. Keresztény történelmünkben voltak a rendkívüli kegyelemnek éveí . . .

Barátom, az a feladatod a világban, a te világodban, hogy Isten tanúja légy, hogy étetteddel bizonyítsd be, hogy van Isten. Ez az az imádság, amelyet nemcsak szánkkal mondunk ki, nemcsak elménkben fogalmazunk meg, hanem egész lényünkkel bizonyoságot téve kell átélnünk. De hogy világunk számára ezt az „Isten-láthatóságot” megvalósítsuk, egyéni erőfeszítéseket kell tennünk. Ez az erőfeszítés a mi első, legfontosabb imádságunk. Kell, hogy Isten bizonyossága legyen életünk, sőt még több: Isten nagyságának a bizonyossága. És éppen ez az, ami nem könnyű manapság. Mindannyiunknak – hívőknek és nem hívőknek – el kell viselnünk világunk istennélküliségét. Azt az istennélküliséget, amely számunkra Isten ajándékozta kegyelem. Benne kell ugyanis megtalálnunk Istent. Abban a világban, amely „istentelen”. Nem tagadja Istent, de sűrű köd borítja, amely lehetetlenné teszi számára, hogy átlásson rajta, hogy rajta keresztül eljusson tulajdonképpeni alapjához. És a világnak ezt az istennélküliséget kell magunkra vennünk, mint kegyelmet, elviselnünk és így megsemmisítenünk.

Szentség rejtőzik bennem csupán azért, hogy a világban vagyok és hogy ebből a világból kell áttörnem Istenhez.

(*Ladislav Boros kézíratos lelkigyakorlatos jegyzeteiből.*)

SOMMAIRE

András Szennay, „Il est vraiment résuscité“ (Lc 24, 34). – György Rónay, Le sentiment religieux de Sándor Sik. – Ferenc Tomka, Est-ce que l'Eglise venait toujours trop tard? – Ferenc Rosta, Le peuple de Dieu. – Brunó Tarnay, Comment doit travailler le théologien. – HORISONS. nr. La sociologie de la pratique religieuse. – MÉDITATION. Polycarpe Radó, Le mystère de l'Eucharistie. – REVUE. Ferenc Gál, Sexualité et morale. – László Ikvay, In memoriam Romano Guardini. – *bm.* Pensées sur la réforme de l'ascèse. – Notices théologique.

INHALTSÜBERSICHT

ANDRÁS SZENNAY, *Er ist wahrhaft auferstanden*. Ist es wirklich nicht wichtig, ob Christus wahrhaft auferstanden ist? Genügt es, wenn wir es bloss „interpretieren“ was das Wort „auferstanden“ dem Menschen bedeutet? Die entmythologisierende Bestrebungen unserer Tagen steckte die Brücke in Brand, welche den gekreuzigten Christus und denjenigen, welcher auferstanden ist, verband. Verfasser will anhand namhaften Fachleuten – M. Zerwick, E. Schick, R. Schnackenburg – beweisen, dass die Brücke besteht. Sie steht da in ihrer Realität, und nicht bloss im „erläuternden Glauben“. Über diese Tatsache legen die Apostel Zeugenschaft ab, welche Leben, Tod und Grablegung, sowie die Erscheinungen nach der Auferstehung verkünden. – Die Auferstehung ist eine auch geschichtlich erfassbare Tatsache. Zumal sind jedoch die Erscheinungen des Auferstandenen zugleich auch Offenbarungen. In und durch ihnen meldet sich das Mysterium in unserer Welt. Deshalb ist die Auferstehung eine solche Wirklichkeit, die zugleich auch ein Geheimnis des Glaubens darstellt. Das Zeugnis der Jünger ist ein genügender Beweis, dass unser Glaube ein begründeter ist. Zugleich kann jedoch kein historischer Bericht zum Glauben genügen, weil der Glaube ein Mitwirken mit der Gnade bedingt, und auch eine persönliche Entscheidung fordert.

GYÖRGY RÓNAY, *Die Spiritualität von Sándor Sik*. Der vor fünf Jahren verstorbene Dichter, Wissenschaftler, Universitätsprofessor und Provinzial der ungarischen Piaristen erhält vom Verfasser eine eingehende Würdigung in Betreff seiner Spiritualität, genommen im Sinn H. Bremond's „sentiment religieux“. Verfasser zeigt auch seine Kongenialität mit Teilhard de Chardin auf, den er aber nicht eingehend gekannt hat. Seine geistige Wahlverwandtschaft mit Newman ist unverkennbar. Im ganzen betrachtet ist das weitschichtige und vielfältige oeuvre ein Bild des christlichen Humanisten. Zentral erweist sich in seiner Geistesart Gottesliebe und Christusminne, so bezeichnend für die führenden Geister des 20. Jahrhunderts. Seine Überzeugung war dass das christliche Denken keine spießbürgerliche Sattheit kennt, der Christ ist niemals „fertig“: solange er lebt, muss er sich immer mehr entwickeln, wachsen und sich erweitern.

FERENC TOMKA, *Hat sich die Kirche immer verspätet?* Es ist der Kirche häufig vorgeworfen worden, sie sei betreffs der sozialen Fragen immer zuspät gekommen. Verfasser weist auf, dass man ein reales Urteil auf diesem Gebiet nur dann fällen kann, wenn die Frage sowohl dem sozialen, als auch geistesgeschichtlichem Hintergrund nach untersucht wird. In der Antwort muss man zwei Gesichtspunkte unterscheiden. Zunächst: es ist wahr, dass die Kirche auf dem sozialen Gebiet tatsächlich oft zu spät gekommen ist, bzw. ihr Zeitalter nicht in dem Grade überholt hat, wie es unsere heutige Betrachtungsweise erwarten würde. Man soll dabei nicht vergessen, dass die Kirche neben diesen Verspätungen auch in diesen Fragen, z.B. betreffs der Sklaverei und des Kapitalismus auch grosse Taten aufzuweisen hat. – Sodann: primärer Beruf der Kirche ist die Führung der Seelen, hauptsächlich des Individuums, und dieser Aufgabe ist die Kirche immer treu geblieben. Sowohl aus sozialen als auch aus humanem Standpunkt betrachtet ist es eine sehr grosse Tat der Kirche, dass sie das Individuum in die Mitte stellte, dass sie einem jedem Menschen eine absolute Bedeutung zugemutet hat. – All dies vorausgesetzt, kann man feststellen, dass sich in der sozialen Anschauung der Kirche sich eine wesentliche Veränderung vollzog. Man hat nämlich bis zum 19. Jahrhundert immer nur das Individuum vor den Augen gehalten, in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts begann sich der Gedanke einer „christlichen Sozialreform“ zu entwickeln. Die Kirche hat auch auf dieser Ebene die Konsequenzen der christlichen Lehre gezogen.

BRUNO TARNAY, *Wie der Theologe arbeiten soll*. Der legitime Pluralismus der Theologen, wegen ihrer – wie eine Allokution von Papst Paul VI. zeigte – vermittelnder Funktion gefordert, geht in zwei Richtungen auseinander. Beide Richtungen werden, entsprechend ihrer eigenartigen Auffassung, in der Frage von der „Glaubensanalyse“ gekennzeichnet. Die erste Gruppe betont die Wissenschaftlichkeit der Theologie, ihre wesenhafte Übernatürlichkeit, die eben durch das im strengsten Sinne genommene diskursiv-objektive Verfahren („per analysim metaphysicam“) auf-

weisbar sei. – Die Vertreter der anderen Richtung suchen eine erfahrungsgemäss verifizierbare, folgerichtig keine wesenhafte, sondern modale Übernatürlichkeit, – die entweder durch die, ein wenig „positivistisch“ vorgestellten, kirchlichen Entscheidungen, oder mehr personalistisch, durch eigenartige intersubjektive Gewissheit fassbar sei. – Nach einer skizzenhafter Darstellung der Kontroversien und inneren Antinomien von beider Theologien: der „wissenschaftlichen“ und der „klugen“, weist der Verfasser in den heutigen Tendenzen auf die Möglichkeit einer richtig gestellten Komplementarität der Methoden hin. Mit der Betonung der „Weisheit“, als höchstes Ideal der göttlichen Wissenschaft, wird – jetzt wie ehemals – ein pragmatisches-judikatives Moment mitgedacht, das sowohl jenseits allerlei Objektivierung, als auch über die subjektiv erfahrene Gewissheit, im ganzheitlichen Vollzug des Glaubens besteht. – Der Glaube, als Selbstvollzug der menschlich-christlichen Existenz, auf den unzählbar vielfachen Wegen der Freiheit und Gnade, enthält seine – neuerlich immer stärker betonte – Aufweisbarkeit der inneren Glaubwürdigkeit des Aktes. – Verfasser versucht den Spuren ausgezeichneter Theologen folgend, eine Ausschau auf die neuen Wege dieser, durch existentielle Vermittlung oder direkte Objektivierung integrierten Theologien zu bieten.

FERENC ROSTA, *Das Volk Gottes*. Verfasser betont zunächst, dass der Begriff des mystischen Leibes dem Kirchenbegriff nicht genügend gerecht wird. Dazu gehört unbedingt auch der biblische Begriff „Volk Gottes“, der vom II. Vatikanum so sehr in dem Vordergrund gerückt wurde. Nachdem die alttestamentliche Wurzel aufgedeckt wird, spricht Verfasser über das allgemeine Priestertum aller Christen und über den übertriebenen Klerikalismus. Zum Begriff „Volk Gottes“ gehört die ökumenische Weite, wer alles im Volke Gottes miteinbegriffen sei; jedenfalls alle nicht-katholische Christen, insofern sie die Schrift hochhalten, sodann in Gott und seinem Sohn glauben und durch die Taufe Ihm einverliebt sind. Die getrennten Ostkirchen haben dabei alle Sakramente. – Zum Volk Gottes gehören auch die heutigen Juden, gemäss Röm 11, 17–18. In eschatologischer Sicht wird einmal, am Ende der Tagen, ganz Israel seinen Messias kommen sehen und entdecken, dass er der unsere ist. – Auch die Heidenvölker gehören zum Volk Gottes, allenfalls in eingeschränktem Sinn. In der Welt der Heiden gibt es zweifelsohne wirkliche religiöse Werte. Die Lehre des Konzils wird restlos vorgelegt.

TÁVLATOK = DURCHBLICKE. nr. *Die Soziologie der religiösen Praxis*. Die Religion ist unveränderlich ein wichtiger Faktor des gesellschaftlichen Lebens. In unseren Tagen beschäftigen sich christliche und marxistische Soziologen in wachsendem Mass mit der Religion und ihrer Ausübung. Die religionssoziologische Institute werden in der ganzen Welt gegründet, in diesen werden Einzelangaben der Religionsübung ausgewertet und so die Lage der Religion in der Gesellschaft untersucht. Verfasser beschäftigt sich mit pastoralsoziologischen Untersuchungen, die vom Konzil mit Nachdruck empfohlen wurden. Dabei wurden Angaben aus dem Ausland und aus Ungarn berücksichtigt. Als Quellen verdienen erwähnt zu werden: ausser den inländischen christlichen und marxistischen Zeitschriften in erster Linie die verschiedene Nummern der *Herder-Korrespondenz*, sodann *Archives de Sociologie religieuse*, das zweibändige Werk von *Le Bras*, die *Étude de Sociologie religieuse* (Paris, 1955–56), *Greinacher-Risse*, Bilanz des deutschen Katholizismus (Mainz, 1968) und Religion und Atheismus (Berlin, 1966).

MEDITATION. *Polykarp Radó, Das Geheimnis der Eucharistie*. Verfasser macht die Lehre der Eucharistischen Instruction (25. 5. 67) durch diese biblisch-liturgische Betrachtung anschaulich. Die Eucharistiefeyer wird durch „Garizim“ erklärt, die Prophezeiung des Herrn (Jo 4) beim Jakobsbrunnen, welche er auf die Eucharistiefeyer bezieht. *Kafarnaum*, die Stadt des Herrn veranschaulicht durch die ergreifenden Szenen, die dort sich abspielten, die familiäre Vertrautheit, welche in der Eucharistiefeyer die Teilnehmer erleben können. *Quarantania* ist ein Symbol der heiligen Einsamkeit Jesu in der aufbewahrten Eucharistie, wobei ihr Kult ausser der Eucharistiefeyer besprochen wird.

FIGYELŐ = REVUE. *Ferenc Gál, Geschlechtlichkeit und Moral*. – *László Ikvay*, In memoriam Romano Guardini. – *bm*. Gedanken über die Reform der Aszese. – *Theologische Notizen*.