

teo



lógia

harmadik évfolyam

3

teo



lógia

III. évfolyam, 3. szám

1969 szeptember

TOMKA FERENC: Hatalmi Egyház vagy kegyelmi Egyház?	139
MEDVIGY MIHÁLY: Erkölc és világnézet	145
SZÉNÁSI SÁNDOR: A kenyérszaporítás Szent Márknál	151
PASKAI LÁSZLÓ: Az ember szabadsága	157
GÁL FERENC: Túlvilági hit és antropológia	163
TÁVLATOK	
<i>Bernard Häring</i> : A tekintély válsága	170
<i>Heinrich Spaemann</i> : Jézus, a törvény és magunk	174
MEDITÁCIÓ	
<i>Radó Polikárp</i> : Isten akaratához igazodunk	177
FÓRUM	
„Szélsőséges progresszívek és konzervatívok” (<i>Nyíri Tamás, Rónay György, Szenay András, Hajdók Zsolt</i>)	183
FIGYELŐ	
Bogosich Mihály (<i>Sonkoly István</i>)	187
A celibátussal kapcsolatos viták (<i>g. f.</i>)	189
Pater Pire emlékére (<i>Lantos-Kiss Antal</i>)	192
Korai fejezetek a dialógus történetéből (<i>V. T.</i>)	193
Teológiai jegyzetek (A lektorok felkészülése. – Kálvin ökumenikus szemléletben. – A „gyóntatószék”.)	195
SOMMAIRE, INHALTSÜBERSICHT	198

TEOLÓGIA

negyedévi folyóirat

megjelenik március, június, szeptember és december közepén

Laptulajdonos: Actio Catholica Országos Elnöksége

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

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

(A kéziratokat kizárólag ide kell küldeni)

Felelős szerkesztő: dr. Radó Polikárp

Főmunkatársak: dr. Gál Ferenc és dr. Szennay András

A szerkesztőség titkára: dr. Csanád Béla

Felelős kiadó: dr. Várkonyi Imre

Egyházi jóváhagyással

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

Terjeszti a Magyar Posta

Minden jog fenntartva

692776 MTA KESZ Sokszorosító. F. v.: Szabó Gyula

Tomka Ferenc

HATALMI EGYHÁZ VAGY KEGYELMI EGYHÁZ?

Miben látja a zsinat az Egyház lényegét? Mi az Egyház szerepe a mai szekularizált világban? Minek tartja az Egyház önmagát? – Gyökerekig nyúló kérdések... Valamiképpen minden zsinati döntés kapcsolatban van ezzel: az *Egyháznak önmagáról alkotott képével*, de ebből kell kiindulni, illetve eszerint kell átalakulni a mai keresztény magatartásnak is. És noha e szemlélet tisztán krisztusi – az utóbbi századok szemléletéhez hasonlítva mégis döntően új.

A kérdés története

Elevenítsünk fel magunk előtt néhány képet a kérdés történetéből.

A *keresztényüldözés századaiban* egészen világos és logikus volt az Egyháznak magáról vallott elképzelése: nem akart – és üldözött kisebbségi helyzeténél fogva nem is akarhatott – mást, mint azt, amit Krisztus feladatául tűzött: kovász lenni, mely alkalmas arra, hogy átjárja az egész világot; Krisztus kegyelmét közvetíteni az emberiség számára. Világosan kidomborodott a két szempont, mely Krisztus életének is irányelve volt, s mely fő célja kell hogy legyen testének az Egyháznak: Az első, hogy a világ elé élte az Istennel való kapcsolatból fakadó életet; a második, hogy létében megvalósította az Istennel való kapcsolatot: képviselte és közvetítette Krisztus kegyelmét a világban. E második gondolatot abból a szemszögből is átérték, melyet szt. Pál emel ki: „kiegészítem testemben, ami híja van Krisztus szenvedésének...” [1]. Az Egyház maga Krisztus – Krisztus misztikus Teste –, természetes tehát, hogy a tagoknak részt kell venni megváltó szenvedésében és a világ számára való kegyelem-közvetítésben.

Az *üldözés megszűntével* az Egyház világhatalmi tényezővé válik, s ez lényeges szemléletbeli eltolódást hoz magával. E folyamat hosszú történelmi tanulmány tárgya volna [2] – itt csupán a végeredményre szeretnénk rámutatni. Az előző századok átérték, hogy az Egyház a világ kovásza kell hogy legyen. Most e gondolat – illetve Krisztus szavainak második részére került a hangsúly: mely szerint e kovásznak az egész világot át kell járni [3]. – Ez is kétségtelen igazság, de e szempont túlságos materiális szemlélete és túlhangsúlyozása által alakul ki a triumfalista felfogás az Egyházban.

A *világegyház* gondolata, mely Krisztusnál azt jelentette, hogy kegyelemhozó az egész világ számára, egyre inkább *világhatalmi egyház* elképzeléssé változik. Az „egyházon kívül nincs üdvösség” (extra Ecclesiam non est salus), dogmatikai elv a köztudatban már nem mint kegyelmi tanítás él, mely szerint minden kegyelmet Krisztus és Teste, az Egyház által kap az emberiség, hanem a szó megmerevedett értelmében: azaz ha valaki nem katolikus, nem üdvözülhet. A *papi, kegyelmi hatalom*, mely *szolgálatra* volt rendelve, „non serviri, sed servire” [4], lassan a szó szoros értelmében vett *batalommá válik*, s a papság *felsőbbrendű kasztá*; – a liturgia, Isten és ember találkozása pedig a „felsőbbrendűek” számára fenntartott magasabbrendű dologgá.

E talajon keletkeztek a keresztesháborúk; az inkvizíció, vagy a – ma sok esetben elítélt – kiközösítések: a támadó felé való *visszavágások és megtorlások* az Egyház részéről. Ezek megítélése ugyan ismét nem történhet néhány szóval, mert a törté-

nelmi háttér ismerete itt is elengedhetetlen. A keresztesháborút vagy az inkvizíciót az Egyház legnagyobbjai közül pl. sokan helytelenítették. E szemléletnek egészen szélsőséges formái is kifejlődnek, pl. mely szerint a pápa politikai téren is a legfőbb hatalom, s a világi hatalom csak tőle kapja jogát. VIII. Bonifác az „Unam sanctam” bullában (1302) kifejti az ún. két kard elméletet, hivatkozva Luk. 22, 38-ra, ahol Krisztus visszaadja Péternek a két kardot. A két kard szerinte a világi és egyházi hatalom jelképe, s ott Jézus mindkettőt a pápára bízta.

E szellemre tehát az a jellemző, hogy a keresztények túlságosan emberien fogták fel a Krisztustól kapott tanítást az Egyház kulcsfontos hatalmáról, jelentőségéről és feladatáról, s e kegyelmi rendben kapott megbízatást közvetítették és érvényesíteni kívánták a világi hatalom területén. A kovász, melynek csendben, belülről kell átjárnia a téstát, nem volt többé általános ideál.

Az *újkor* megingatta a hatalmi álmokat, s a fölényes szemléletet lehetetlenné tette. Mint *König* bíboros jellemzi a helyzetet: „Az Egyház úgy állott a világgal szemben, hogy önmagát sziklának tekintette, a zajló világ közepette. Bevehetetlen várnak gondolta magát, sziklán épült háznak, amely győzedelmesen túlél minden támadást. Azonban a világ hullámai már tovább viharoztak – kissé kiélezetten fogalmazva –, a vár őrsége nem került már kapcsolatba az ellenséggel, és ezzel elvesztette kapcsolatát a világgal” [5]. Így részben a történelem teremtette meg a helyzetet, mely által „az Egyház megértette, hogy nem szabad a világ elől menekülnie, és azt nem legyőznie, hanem meggyőznie kell: megértéssel, veleérzéssel és szolgálatkészséggel” [6]. – Számptalan hatalmi tényezőtől való kényszerű megszabadulás után a keresztények szemléletében újra központi gondolattá válik az Egyház kegyelmi küldetése. A zsinati dokumentumok – elsősorban az Egyház és az Egyház a mai világban kérdéssel foglalkozók – teljes mértékben e krisztusi szemlélet alapján állnak: mely szerint az Egyház nem több – és nem kevesebb –, mint Isten képviselője – maga Krisztus – az emberek közt. *Nem több:* azaz minden korábbi téves elképzeléstől megszabadulva, „nem földi becsvágy ösztönzi; egyetlen célja van... hogy a krisztusi művet folytassa” [7]. De *nem is kevesebb* az Egyház, mint Krisztus művének folytatója: a Megváltó egész művét kell folytatnia. – Főlöszleges szócséplésnek látszik ezt emlegetni, hiszen ez természetes. Tudatalatti világunkban azonban – és a lelkipásztori gyakorlatban is – nagyon hat még a hatalmi Egyház gondolat, mely magával hozza a kegyelmi lényeg sorvadását.

Az Egyház: élet Krisztusban

Túlságosan beleéltük magunkat abba, hogy nálunk van az út, melyen minden becsületes embernek járnia kell; elégedetten szemléltük a teli templomokat; az első-áldozók és bérmálkozók tömegét, vagy a katolikus szervezeteket – örültünk, hogy „divat” volt a vallás. Éppen ezért nagyon nehéz belehelyezkedni az új helyzetbe, melyben, a régi értelemben – a vallás már nem divat, s melyben a legtöbb helyen már egyáltalán nem beszélhetünk tömegekről.

Az uralkodó Egyház képével megterhelt keresztény mindezt csak kétségbeesés szemlélheti. De ha visszanezünk az ősegyháznak, vagy magának Krisztusnak példájára, azonnal megoldódik a gordiuszi csomó: az Egyház a történelemben élő Krisztus, akit az emberek éppúgy elfogadnak vagy elutasítanak, mint magát az Istenembert. Mindent el kell követnünk, hogy elfogadják, de tudomásul kell venni, ha elutasítják. És e visszautasításokat nagy krisztusi öntudattal kell végigélnie, s nem pedig a harag vagy kétségbeesés összeszorított fogaival: hisz „sokan nem tudják, hogy mit cselekszenek”. S ezek számára végül – minden *tagadásuk ellenére is* – *Krisztus közvetítette a kegyelmet*, és közvetíti a kegyelmet Egyháza által is. Igen.

Mert ezek számára is Krisztus – ma az Egyházában élő Krisztus – az Istennel való találkozás jele és megvalósítója. Hogy e találkozás mikor és mi módon fog megtörténni? Ez az isteni igazságosságra és jóságra tartozik.

Ez a tudat – az eredményesség tudata tesz *derűs tanúságtevőkké*, akik tudnak dialogizálni. Derűsekké, mert biztosak a kegyelem hatásában. *Dialogusra készökké*, mert hisznek a másik jóindulatában [8]. Hisznek nemcsak akkor, ha annak velünk egyenlő felkészültségét látják, de akkor is, ha számunkra bosszantó logikai ugrásokat tesz, csak hogy ne kelljen Krisztust elfogadnia. Az embert és Krisztus tanítását ismerve, itt sincs jogunk ítélkezni. Egyrészt, mert az ember túl összetett ahhoz, hogy egy másik ember megítélhesse, másrészt (bizonyára épp az előbbi ok miatt) ezt Jézus magának tartotta fenn.

Már hittanórákon erre kell nevelni a gyermekeket: az igazi kereszténységre; Krisztus misztikus Testében a másokért való felelősségre. Meg kell magyarázni nekik, hogy a katolikusok csak egy részét alkotják az emberiségnek, a falunak vagy városnak, ahol élünk – s lehet, hogy a kisebbséget. Helytelen volna, ha mindenkit elmarasztalnánk, aki nem azt hiszi, amit mi. Ellenkezőleg: rá kell döbbsenteni a gyermekeket, hogy ő is felelős tagja Krisztusnak; hogy *nekünk katolikusoknak* – tehát neki is – *meg kell szerezni a kegyelmet a körülöttünk élők számára*; hogy a mi kereszténnyé való kiválasztottságunk ingyenes ajándék, mely kötelezettséget hordoz magában; hogy éppen ezért egészen szeretnünk kell az Úr Jézust, tehát pl. ne csak nagy ünnepeken járuljon szentáldozáshoz, hanem minden vasárnap stb. (Tapasztalatom szerint e gondolatokat a II. osztályosok jól megértik már – a maguk szintjén.) – Ez a szellem – a másokon való segítség tudata – emberileg, lélektanilag is szublimálja a kisebbségérzetet, és nagymértékben fejleszti az öntudatot.

Hittanoktatásban szívesen beszélünk a hatalmas Egyházzal, de szeretjük elkenődözni a problémákat. (Mint pl. a papi hivatások csökkenése, vagy a létszám-vesztés az Egyházban.) Ehelyett – ha nem is kell minden problémát felvetni a gyermekeknek – feltétlenül reális szemléletre kell nevelni: melyben van helye a nehézségeknek is. – A vázolt egyházzemléletbe befér minden társadalmi vagy korprobléma.

Szentbeszédekben még sokszor hallunk panaszzkodást a tömegek elvesztése miatt. Vajon épít ez? Melyik hallgatónak jó ez? – Beszédeinkben központi témaként kellene szerepelni ez örömteli és – nem fölényes értelemben véve, de – diadalmas gondolatnak: „Ti Krisztus Teste vagytok, tehát Krisztus hivatásával kell élnetek a világban – mind a tanúságtétel, mind a kegyelemkövetítés által. S így feltétlenül értékes és sikeres az élet!”

Mit várjunk Krisztus tagjaitól?

Megkapó az a természetes egyszerűség, mellyel az Egyházzal szóló hittani rendelkezés a Krisztusban való életből fakadó következményeket tárgyalja. Nem vár többet az Egyháztól, mint amit Krisztustól lát, de *azt elvárja*. – Élő, Krisztusból és Krisztusnak élő tagokat tételez fel, akik – mint az Egyház hivatása megköveteli – valóban életükkel és szavukkal „mindenütt kell, hogy tanúskodjanak Krisztusról” [9], és létükkel – az Istennel való kapcsolat által – „mintegy belülről, kovászként járuljanak hozzá a világ megszenteléséhez” [10]. – Ez mindenkire vonatkozik. A zsinat a világiak elé épp úgy az *egyetemes felelősség* magasztos célját és feladatát állítja, mint a papok vagy püspökök elé; kinek-kinek a maga szintjén.

Valójában itt jutunk legfontosabb kérdésünkhöz: *kit tartunk katolikusnak?* A kérdés lelkipásztori vetülete lényegbevágó, mert ezen dől el, hogy milyen igényekkel lépjen a lelkipásztor a rábizottak elé. E kérdés a *vallásszociológia* (és dogmatika)

sokat feszegetett kérdése, mely külön tanulmány tárgya kellene hogy legyen [11]. Most csupán néhány megfoghatónak látszó szempontra térünk ki.

Az Egyházzal szóló rendelkezés félreérthetetlenül fogalmazza meg a keresztyének létbeli helyzetét és hivatását: „Jézus Krisztus a világiak által is folytatni akarja tanúbizonyságtételét és szolgálatát!” [12]. „*Mindenegyed* világinak az Úr Jézus föl-támadásáról és életéről *kell tanúskodnia* és az élő Jézus jelének kell lennie a világ előtt” [13]. „Arra vannak hivatva, hogy az Egyház növekedésére és folytonos megszentelődésére fordítsák *minden erejüket*” [14]. – „A keresztyén hivatás az apostolkodásra való meghívás is” [15].

E határozott kijelentéseknek feltétlenül befolyással kell lenni a gyakorlati lelkipásztori magatartásra.

Lelkipásztori megfontolások

A pasztorációban – nyíltan, vagy tudatalatt – még mindig kísért a „divat-keresztyénység” – a tömegek, mutatós ünnepek utáni vágy stb. Az ezekért való munka, ezek utáni vágy elfelejteti, hogy igazi keresztyénnyé igyekezzük formálni a ránk bízottakat. Még sokkal lényegesebb ok azonban, hogy *félünk, ne hogy mi legyünk azok, akik a „megroppant nádat eltörik*”, akik az utolsó szálát is elszakítják, egy ember és az Egyház között. Sokszor ezért nem merjük határozottan megkívánni azt, amit Krisztus és a zsinat megkövetel; ezért nem merjük nyíltan hirdetni Jézust, csak annyit belőle, amennyit elviselhetőnek tartunk; s ezért engedjük le lassan a „színtet”, hogy a félig-, vagy sehogyanse-keresztyéneknek is megfeleljen. Így azonban magunk gátoljuk meg az igazi keresztyénység kialakulását.

Különben Jézus szavát illetően határozott különbséget kell tennünk. Ha valaki csupán szokásból óhajt az Egyházzal kapcsolatban lenni, pl. felvenni egyes szentségeket – nem tehetünk eleget kérésének a Szentírásra hivatkozva: ez ui. aligha az az eset, melyre Krisztus gondolt, amikor arról beszélt, hogy ő „a megroppant nádat nem törí el, a füstölgő mécsbelet nem oltja ki” [16]. A füstölgő mécsbél, vagy a megroppant nád a még meglevő, de esetleg megtört hitet jelenti. A csupán megszokásból származó külső vallási cselekedetek – esetleg szertartásokon való részvétel – nem feltétlenül hitből fakadnak. – Elgondolkoztatóak az ide vonatkozó felmérések, melyek azt igazolják, hogy a magukat katolikusnak vallók jelentős része alapvető hitigazságokban, esetleg Isten létében sem hisz. Nyíri Tamás idéz pl. egy ilyen felmérést a *Vigiliában*. Eszerint a magukat katolikusnak mondó anyák 76 százaléka volt csak istenhívő, 50 százalék hitt abban, hogy Isten teremtette a világot és 33 százalék a személyes örök életben. „E katolikus anyák 64 százaléka feltétlenül egyházi esküvőt óhajtott gyermekei számára, de csak 16 százalék tartotta felbonthatatlannak a keresztyén házasságot, és legalább 60 százalékuknak nem volt elvi kifogása fiaik vagy leányaik házasság előtti nemi élete ellen” [17].

E hagyomány-keresztyének a tradicionális szentségeket még szívesen felveszik, de ez nagy részüknél bizonyára nem érvényes. Helyes-e, ha *lelkipásztorokodásunk az ilyen nem katolikusokra van beállítva?* Egyáltalában, ha ez ilyen általános jelenség – már pedig az –, akkor nem kötelessége-e a papnak a szentségekre való előkészítés (elsősorban talán a házasságkötés) alkalmával kikérdezni az érdekelteket, hogy miért óhajtják felvenni a szentségeket? S ha nem látszik remény a jelentkezők lelki elmélyítésére, akkor nem kötelessége-e – szeretettel, de – elküldeni őket? A mai gyakorlatunk legtöbb helyen még az, hogy: „lehetőleg kerüljük a kényes kérdéseket, és örülünk, hogy egyáltalán eljöttek”. – Kétségtelen, hogy általában a lelkekért, az Egyházért való aggodás vezeti e felfogást. De ha – kisarkítva – szembeállítjuk a „hatalmas-Egyház” és „kegyelmi-Egyház”, a mennyiség-látszat és minőség-lényeg

Egyház képeket, nem az első kísértését és befolyását kell-e sokszor felismerni magatartásunkban? S nem feledkezünk-e meg ilyenkor az Egyház megváltó és tanúságtévő lényegéről, mely Krisztus, a Szentírás, az ősegyház és a zsinat közös alap-gondolata?

Gyakorlati kérdések

Befejezésül néhány jól ismert példán vizsgáljuk meg pasztorális magatartásunkat, felvetve az eddig is feszegetett kérdést: vajon gyakorlati *eljárásunk kedvez-e az élő* – kegyelemben élő, kegyelmet közvetítő, és élet életpéldájával Krisztusról tanúságtottevő – *kereszténység kialakulásának*. Vajon nem cselekszünk-e sok területen még a „mennyiség” kísértésének hatása alatt? (Az alábbi problémák néhány helyen már részben megoldódtak, sok helyen azonban még égetően időszerű a felvetésük.)

Ilyen kérdés már a *keresztelés*. Megkeresztelhető-e az a gyermek, akinek szülei semmilyen élő kapcsolatban nincsenek az Egyházzal, sőt esetleg – bár semmilyen akadályja nincs – szentségi házasságot sem kötnek? S bár e kérdésre az egyházjog egyértelműen nemet mond (can. 750) – ui. itt nincs „biztosítva a gyermek katolikus nevelése” – a gyakorlat ellenkezően jár el.

Vibető-e elsőáldozáshoz az a gyermek, akiről a jelek alapján tudjuk, hogy jövőre és azután semmilyen kapcsolata nem lesz az Egyházzal? Jól lemérhető ez ott, ahol a nagyobb testvér már „átesett” az elsőáldozáson – amint sok helyen mondják –, s ezért nem jár már templomba, hittanra. (Ó, de sok helyen csinálunk még presztizs-kérdést a létszámból! Nem merjük azt mondani, hogy még várjon egy évig a gyermek az elsőáldozással, mert: „hátha megsértődik a család, s akkor nem jönnek el soha”. – Vajon ez esetben sokat veszítene-e bárki?)

Engedbetünk-e bérmlásra olyanokat, akik évek óta nem járnak templomba, hittanra, csupán esetleg a bérmlási oktatáson jelentek meg?

Helyes-e, ha szülők és rokonok által igyekszünk nyomást gyakorolni ifjú párokra, hogy kössenek *szentségi házasságot*? – E házasság bizonyára egyáltalában nem lesz „szentségi”, mert ha el is jöttek a fiatalok a szertartásra, csak a szülők kedvéért tették.

Az előbbiekkal kapcsolatos a *keresztiszülők és bérmaszülők* problémája. Szinte magunkat tesszük nevetségessé, amikor pl. keresztelés előtt magyarázzuk a kereszt-szülő feladatát: – ő kell hogy a szülő mellett, vigyázzon a gyermek vallásos fejlődésére – s közben tudjuk, hogy az illető érvénytelen házasságban él, és füttyül az Egyházzra, de a társadalmi szabályok értelmében őt illeti meg a keresztanyaság.

Bizonyára fölösleges kihangsúlyozni, hogy e problémák válaszaként *nem hideg és fölényes* – ismét triumfalista! – *elutasításra*, elzárkózásra gondolunk. Még kevésbé passzivitásra. Sajnos előfordul, hogy valaki ridegségének és ölbetett kezű kényelmének dogmatikai igazolására szeretné használni a fenti gondolatmenetet. A zsinat szemlélete feltételezi a *szerepet* és a mély *apostoli felelősséget*. Ez utóbbiról mondja a világiak apostolkodásáról szóló határozat, hogy „az Egyház arra született, hogy *a föld minden pontján terjessze Krisztus országát, az Atyaisten dicsőségére...* s azt a tagot, amely nem működik közre a maga mértéke szerint a test növekedésében, haszontalannak kell mondani, mind az Egyház, mind a maga számára” [18]. – Így magától érthetődik, hogy a felsorolt esetekben *mindent el kell követni* a vallásosság elmélyítésének érdekében, s *csak a végső esetben kell elutasítani* valakit. A nagyobb követelményektől pedig szintén nem kell megijednünk, mert a tapasztalat szerint annak van nagyobb vonzóereje, amit nem könnyű megszerezni. (Egy haldokló társulatba nem szívesen áll be senki.)

Kétségtelen, hogy e kérdéseket csak *egyetemes* püspöki (vagy pápai) *rendelkezés* oldaná meg, s azt bizonyára *egyházmegyei vagy nemzeti zsinat* kellene, hogy megelőzze, mert sok szempontot kell figyelembe venni. – Másrészt a gyakorlati eljárás számtalan lényeges kérdésére – jelen esetben pl. a hit és hagyomány viszonyára és arányára – csak alapos *vallásszociológiai felmérésekkel* tudnánk pontos választ adni. (Nagy szükség volna ezekre. Nem véletlen, hogy külföldi országokban sok egyházmegyének külön pasztorálszociológiai központja van, képzett szakemberek vezetése alatt.) Viszont ezek nélkül is fel kell vetni a kérdést, hogy nem ellentétes-e a ma még sok helyen bevett magatartásunk a krisztusi, s ami ugyanazt jelenti, a zsinati szellemmel? Ismét *König* bíborost idézem: „Minden ateizmusnál veszélyesebb azok ateizmusa, akik magukat keresztényeknek nevezik, de akiből a hit siralmasan kiesett” [19]. Azokból pedig kivessz a hit, akik nem akarnak részt venni az Egyház tanúságtevő és kegyelemközvetítő küldetésében – ti. csak az igaz hitre gondolhatunk, mely „tettek nélkül hatott” [20].

Számunkra *így foglalatlanánk össze* a fenti gondolatmenetet: újra át kell élnünk, mi az Egyház, s ennek a krisztusi és zsinati egyház-élménynek öröme kell hogy áthasson bennünket, lelki életünkben és lelkipásztori magatartásunkban egyaránt. Eszerint az Egyház elsősorban nem világhatalom vagy világtekintély, hanem „Krisztusban mintegy jele és eszköze az Istennel való bensősége egyesülésnek” [21]. – Jele és eszköze, függetlenül a külső körülményektől. Mert a körülmények és a látszat nem ránk tartoznak; ez – ha szabad így mondani – az Isten dolga. A keresztények – világiak és papok – feladata: krisztusi kovászként élni a világban, és Krisztusból élő életükkel megszentelni és üdvözíteni a világot. Krisztus maga sem tett többet, s a tanítvány nem lehet nagyobb Mestérénél. Krisztus így váltotta meg a világot, s úgy akarja, hogy általunk is folytathassa megváltó művét a világ végéig.

JEGYZETEK

1. Kol. 1, 24. – 2. Vö. *Félegybázy*: Az egyház a korai középkorban, Bp. 1967. – 3. Luk. 13, 21. – 4. Mt. 20, 28; vö. Hittani rendelkezés az Egyházzól (LG) 27. – A zsinat mérlege, Bécs, 1968, 24. – 6. I. m. 25. – 7. Az Egyház a mai világban (GSP) 3. – 8. Vö. *Ecclesiam Suam*; GSp. 92; Vallásszabadságról szóló rendelkezés. – 9. Határozat a világiak apostolkodásáról (AA), LG. 10, 11, 17, 33 stb. – 10. LG. 31. – 11. Vö. *Menges-Greinacher*: Die Zugehörigkeit zur Kirche, Mainz, 1964; Teológia III/1, 43; Lex. f. Theol. u. K. Herder, 1961, 222 k. – 12. LG. 34. – 13. Uo. 38. – 14. Uo. 33. – 15. AA. 2. – 16. Mt. 12, 20. – 17. Kirche in der Stadt, Wien, 1968. Vigilia 1969/IV, 163. – 18. AA. 2. – 19. I. m. 26. – 20. Jak. 2, 26. – 21. LG. 1.

Amikor az ember ismerete kisméretű volt, az ember értelme előtt a problémák is kisméretűek voltak. De ma, amikor a tudomány hatalmas kiterjedésű, a kérdések megdöbbentő módon tolnak előtérbe és mindenesek előrelépés hihetetlen módon növeli a problémákat. (Joly: *Le beau risque de la foi*. Paris. 1937. 68. old.)

Hogyan merül föl az erkölcs az emberi életben? Ennek a kérdésnek kettős arculata van a gondolkodó ember számára. Feletet várhatunk elsősorban arra a problémára, hogy honnét kerültek az ember tudatéletébe az erkölcsi élményvilág elemei: a költelességrzés, a felelősségtudat, az érdemesség-élmény és a lelki furdalás stb., vagyis mindazok a tudattartalmak, amelyek leírására az erkölcs *fenomenológiája* van hivatva. A kérdés elsődleges értelme tehát: hogyan keletkezett az erkölcsi tudat? Ez *pszichológiai* probléma. Felvethető azonban az erkölcs fölmerülésének kérdése egy másik, mélyebb összefüggésben, filozófiai értelemben véve is. Erről az oldalról megközelítve a kérdés így szól: hogyan következik az erkölcs ténye az emberi élet alapadottságaiból, és ésszerűen hogyan illeszkedik be a valóság egészébe? Ez már *lételméleti* probléma, de egyszersmind *logikai* is, hiszen az erkölcs fogalmát kell oly tartalommal megtöltenünk, hogy logikusan, ellentmondás nélkül beilleszkedjék lételméleti ismereteink rendszerébe, sőt hogy szervesen következzen is belőlük. Végzetes hiba, „probléma-vakság” volna meg nem látnunk a kérdésnek ezt a másik oldalát; de nem kevésbé végzetes következményű tévedés, „pszichologizmus” volna a kérdés két oldalát összehavarnunk egymással. Hasonló helyzetben vagyunk itt, mint a filozófiai istenproblémánál. Ott szintén fenyeget az említett két tévedés veszélye, mind a problémavakságé, mind pedig a psziché és a logosz egybemosásáé. Mert a problémának ott is két oldala van. Más dolog az istenezsme felmerülésének lélektani, néprajzi, művelődéstörténeti magyarázata, és ismét más dolog Isten létének a valóság adataiból kiinduló, logikai igazolása. E két külön feladat megoldására csakis egymástól egészen különböző tudományos módszerekkel vállalkozhatnak a szakemberek.

Az erkölcs pszichés felmerülésének kérdésére ma még nem adnak egyértelmű feleletet az emberrel és műveltségével foglalkozó szaktudományok. Elméletekkel próbálják megközelíteni a megoldást, egyrészt mélylélektani, másrészt társadalmi kiindulású ötletekkel. Nézeteik eltérése azonban nem érinti a másik vállalkozást, az erkölcs lételméleti-logikai leszármaztatásának útját. Eleve különben sem lehetünk biztosak afelől, hogy a filozófus hajlandó lesz-e az erkölcs megtisztelő nevével illetni mindazt, amit a különböző kultúrákörök összehasonlító pszichológiája és néprajza erkölcsi jelenség gyanánt előtálal. Itt sem áll másképp a dolog, mint az istenproblémánál. Az a sokféle valaki vagy valami, akit (vagy amelyet) a történelemből ismert vallások jó része „istennek” nevez, koránt sem azonosítható azzal az „Abszolút Való”-val, akihez egyaránt eljutnak gondolatmeneteikkel a görög *Anaxagorász* [1] és *Arisztotelész* [2], az arab-tadzsik *Avicenna* [3] a zsidó *Majmoni Mózes* [4], valamint középkori és újabb követőik. Jellemző, hogy az istenbizonyító *Szokratész* és *Arisztotelész* éppen az istentelenség vádját vonták magukra a Periklész-korabeli Athénben.

Az erkölcs felmerülésének kérdésében is tanácsos tehát – a pszichológiai vizsgálódás jogosultságát kétségbe nem vonva – a „logikai” utat végigjárunk, vagyis pontosabban szólva kidolgozunk a lételméleti begyökérszésű szemléletet [5]. Többszörösen hasznát vehetjük, sőt időnként meg épp a pszichológusnak is szüksége lehet rá [6]. Az ő igényeitől eltekintve, alkalmas lesz egyrészt arra, hogy a társadalomban felvetődő különféle „erkölcsök”, azaz értékítéletek és konvenciók helyes vagy helytelen voltát lételméleti szempontok szerint elbírálhassuk ugyanúgy, amint a jog-

bölcseleonek is szembe kell néznie a jogtalan „jog” kérdésével. Hogy ez az utóbbi mennyire nem mondvacsinált probléma, legyen elég utalnunk a már *Voltaire*-től alaposan megjellemzett „hadijog”-ra [7] vagy a hitleri jogalkotás jelenségeire. Másrészt csak az erkölcs felmerülésének lételméleti tisztázása teszi lehetővé eligazodásunkat a mai embert gyakorta foglalkoztató, sőt kínzó számos kérdésben. Változékony-e az erkölcs, vagy örök? Lehetséges-e vallás nélküli erkölcs? Lehet-e azonos erkölcs az eltérő világnézetű embereknek? Van-e sajátosan keresztény erkölcs, és mitől lesz az erkölcs kereszténnyé? E kérdések annyira időszerűek, hogy ma – az egészen elmi foktól eltekintve – még az iskolai erkölctanítás sem mellőzheti az erkölcs felmerülésének némi lételméleti megvilágítását.

Ha meg akarunk felelni e korszükségletnek, egyáltalán nem kell járatlan utakat törnünk. Amikor az 1967. évi római püspöki szinóduson – épp az előadói, vita-indító előterjesztésben – felbukkant az *erköcsi rend tárgyi megalapozásának szükségese*, nem olyan feladatként jelentkezett, amelynek nyitját majd csak ezután kell még felfedeznünk. Az erkölcs lételméleti begyökérezése örökletes kincese a keresztény bölcseletnek, szemben egyrészt *Kant* „formalista” erkölctanával, másrészt modern ellenlábásának, *Scheler*-nek „emocionalista” megalapozású értékelméletével vagy az egzisztencialisták ötletszerű önkényével. *Kant* – mint ismeretes – a cselekvést értékelő, gyakorlati észnek elvont, tárgyi tartalom nélkül való törvényében látja az erkölcs alapját. Szerinte „a jónak és a rossznak fogalmát nem lehet az erköcsi törvény előzményeként meghatározni, hanem csak utána és általa, noha úgy látszik, hogy éppen meg kellene alapoznia a törvényt. ... A gyakorlati ész meghatározó alapja csak formai jellegű törvény lehet, vagyis olyan törvény, amely az irányelvek legfelső feltételül az ész számára semmi továbbit elő nem ír, csupán az ész egyetemes törvényhozásának formáját” [8]. *Scheler* viszont *Pascalt* követi abban, hogy „a szívnek olyan bizonyosságai vannak, amelyekről az ész mit sem tud”. Az a meggyőződése, hogy érzelmi természetű értékeléssel ragadjuk meg a valóságtól különböző értékvilágot: „Van egy olyan tapasztalásmód, amelynek tárgyai teljesen el vannak zárva az értelem elől, minthogy oly vak az irányukban, mint a fül és a hallás a szín irányában; az említett tapasztalásmód mindazonáltal igazi, rajtunk kívülálló tárgyakhoz és a közöttük fennálló örök rendhez vezet el bennünket: éppen az értékekhez és rangsorukhoz” [9]. Ennek a tárgyi értékvilágnak megismerhetőségét vonja kétségbe az egzisztencializmus, és a szüntelen változó szituációkban az egyén szabad döntésére akarja hagyni az erkölcsöt: „Ezt vagy azt választani annyi, mint egyszersmind értékesnek állítani, amit választunk. ... Halljak bár szöveget, mégis csak nekem magamnak kell döntenem róla, hogy angyal szava-e vagy sem” [10]. Az értékek visszavezetése a létre *Aquinói Szent Tamás* rendszerének egyik közép-ponti gondolata, amint a *De veritate*-ben alapvetésként kifejti [11] és a *Summa Theologicá*-ban számos erköcsi kérdés megoldására alkalmazza is. Az ő nyomán járt *Horváth Sándor*, amikor a létviszonyok elemzésével úgy tisztázta a földi javak egyetemes használatának és az egyéni tulajdonjognak ütközéséből adódó súlyos erköcsi problémát [12], ahogyan – egy jó évtized múltával – az Egyház is hivatalosan hirdetni kezdte a megoldást [13]. Szintén a létösszefüggésnek feltárása alapján nyújtott erköcsi eligazítást *VI. Pál* pápa „*Humanae vitae*” körlevele is legutóbb, a születésszabályozás kérdéseiben.

Az erkölcs sajátosan emberi jelenség. Lételméleti gyökerét tehát azok között a mozzanatok között kell keresnünk, amelyek az emberi élet különállását jellemzik a természet egészében. Az emberi életnek két ilyen sajátos főága van: az értelmi megismerés és az önelhatározásból fakadó, szabad cselekvés. Embervoltunk tragikumája, hogy mind a két tevékenységünk lehet nemcsak helyes, hanem helytelen is. Megismerésünk akkor helyes, ha híven tükrözi a lét adottságait; a benne ilyenkor felbukkanó érték az *igazság*. Ha tehát megállapítanám, hogy a síkháromszög szögeinek

összege 270°, megismerésem nem lenne igaz, mert nem felelne meg a való adottságoknak. Hasonló helyzet adódik az emberi cselekvés körében is. Cselekvésünk akkor helyes, ha híven beilleszkedik a való adottságokba; a cselekvésben ilyenkor fölmerülő érték az *erkölcs*. „Való adottságokon” értjük a cselekvő ember mivoltát, létfontosságú összefüggéseit és a dolgoknak az emberre vonatkoztatott természetadta rendeltetését. Ha tehát egy ember úgy él, mintha semmivel sem lenne több az állathoz képest: cselekvése erkölcstelen, mert nem felel meg emberi mivoltának. Ha valaki úgy él, mintha nem lenne szükségszerűen másokra utalva létének kibontakoztatásában: cselekvése erkölcstelen, mert nem illeszkedik bele a létfontosságú összefüggésekbe. Ha valaki a maga tulajdonát embertársai kiuzsorázására használja: cselekvése erkölcstelen, mert nem rendeltetésük szerint gazdálkodik a természet javaival.

De lehet-e ugyanaz a magatartás egyszer erkölcsös, másszor erkölcstelen? Az egzisztencialista *Sartre*-nál [14] – Az Ördög és a Jóisten című drámájában – a történelmi szituáció alakulása veti fel ezt a problémát. Más szóval: változékony-e az Erkölc? És ha igen, akkor csakis egzisztencialista módra értelmezhetjük-e változásának lehetőségét? Nem lesz-e az erkölcsből a szüntelenül változó léthelyzetekre erőltetett kényszerzubbony, ha Szent Tamással beleyökerezettjük a lét adottságaiba? Éppen nem. Minthogy az erkölcs a való adottságokhoz illeszkedő cselekvésben áll, a kérdést úgy is fogalmazhatjuk, hogy változékonyak-e az erkölcs szempontjából szóba jövő adottságok. Ha vannak – márpedig bizonyos, hogy vannak – változatlan létviszonyok, akkor örök a velük kapcsolatos erkölcs is. Változatlan például két ember korkülönbsége, amely a legkülönbözőbb léthelyzetekben is állandó marad. Ugyanígy, ellenkezőjére nem fordítható létviszony van Teremtő és teremtmény között. Az istenkáromlás ezért mindenkor is erkölcstelen marad. Ám az egyébfajta létadottságok változásaival együtt természetesen változniuk kell az erkölcsi helyességet kifejező tételeknek is. Volt idő, amikor teljes joggal erkölcstelenség számba ment kamatot szedni a kölcsönpénzért; ma pedig már nem kifogásolható, hiszen az évszázadok folyamán lényegesen megváltozott a pénz gazdasági szerepe [15]. Persze ha a változások során időnként azonos értelmű léthelyzetek térnének vissza, világos, hogy ugyanaz az erkölcsi értéktétel vonatkoznék rájuk. Az erkölcs ilyen értelemben viszonylagos és feltétlen, változékony és örök egyszerre.

Az erkölcs lételméleti értelmezése után felelni próbálhatunk arra a kérdésre is, hogy *mi összefüggés van vallás és erkölcs között*. A vallás a legfőbb érték szolgálata: Istenhez alkalmazza életünket; az erkölcs viszont a való adottságokba illeszti be az emberi magatartást. Mindazok számára tehát, akik meg vannak győződve, hogy Isten léte is a való adottságok közé tartozik, a vallás és az erkölcs szükségszerű egységbe kerül. Sőt úgy látják, hogy Istentől való függésünk a leginkább létfontosságú, alapvető jelentőségű létviszony. E szemléletnek megfelelően a teremtmények egymásrautaltsága vagy természetadta rendeltetése is a természet Szerzőjének szándékaira megy vissza végelemzésben. Így magasztosul az erkölcs egyúttal istenszolgálattá, hiszen a helyes cselekvés szabályait a Teremtő akarata szentesíti. Ezen az állásponton lesz az adottságból feladat, és így lesz az erkölcstelenség egyszersmind *bűn* is. Isten nélkül az erkölcsöt csak a kényszer szentesítené. De sem a külső, hatósági kikényszerítés, sem a hazug vagy lételles magatartás nyomában járó önvád belső kényszere értelmesen meg nem okolná a lelkiismereti kötelezettséget [16]. Ilyennek ugyanis csak akkor van elegendő alapja, ha személyes létünk legbenső, önmeghatározó magja is hatalom alatt áll.

Újra meg újra szó esik *vallás nélküli erkölcstről*. A francia állami iskolarendszerben például ily értelmű „*laikus morál*” pótolja a valláserkölcsi oktatást. Ez még nem feltétlenül vallástagadó álláspont, hiszen mindössze annak kifejezése lehet, hogy az állam, mint közület, nem teszi magáévá a lakosság egyik csoportjának világ-

nézetét sem. Mihelyt azonban elveti valaki a világtól különböző Isten objektív létének tételét, már álláspontja kényszeríti, hogy függetlenítse az erkölcsöt a vallástól – legalábbis ha a vallást a szónak eredeti értelmében veszi. Egy bizonyos vallásszerű magatartástól ugyanis sehogyan sem menekülhetünk. Valamilyen legfőbb értéket mindenképp elismer az ember (ha mást nem, éppen a gáttalan emberi függetlenséget), és annak szolgálatában látja az élet helyes értelmét. Hogy e magatartás mennyire rokon a vallással, bizonyosága például *Petőfi* költői nyelve [17], amelyben a vallási szókincs a hazaszeretet és a szabadságkultusz szolgálatába áll; vagy a szabadkőművesség, amely valóságos liturgiát és hierarchiát alakított ki a felvilágosodás és a humanitás eszménye körül. Ugyanezt tanúsítja Richard Wagner, midőn a művészetet kínálja valláspótlékkul [18] és alkotásainak mondanivalójával folyton-folyvást az evilági szinten értelmezett egyéni vagy kollektív megváltás eszme körében kering. *Nietzsche* egyenesen a evangélium nyelvén írja meg a nagy végcélről, az Emberfölötti Emberről szóló tanítását [19]. Mindezek voltaképpen *az embert állítják Isten helyébe*, ha nem is azoknak durva és kezdetleges módján, akiről az Apostol „sírva mondja”, hogy „istenük a has” [20]. Az itt bemutatott „transzponált vallásosságban” olykor sok emberi nemeslelkűség is megnyilatkozik, másszor azonban szörnyű gyümölcsöket érlel, mint például az emberáldozatok hekatombáit, amelyeket egy gyászosemlékű gondolatrendszer dobott az „északi faj” felsőbbrendűségének oltárára nem is olyan régen.

A dolgok mivoltát, létfontosságú összefüggéseit és rendeltetését, vagyis az erkölcs szempontjából jelentős létadottságokat *világnézet* néven foglaljuk egységes képbe. Erkölcs és világnézet összefüggése tehát még közvetlenebbül nyilvánvaló, mint vallásé és erkölcsé. A gyakorlatban persze olykor igen következtelenek az egyes emberek értékítéletei, mert nem igazodnak saját világnézetükhöz, hanem a társadalmi környezet szokványos nézeteinek csapásán járnak. Elméletben azonban annyi erkölcsi szabályrendszernek kellene lennie, ahány egymástól eltérő világnézet van. Találón mondja a szocialista költő: „Ahány igazság, annyi szeretet” [21].

A katolikus tanítás – a kereszténység optimista formája – sohasem vonta kétségbe, hogy az emberi elme természetfölötti segítség nélkül, a maga erejéből is képes világnézeti dolgokban az igazság megtalálására [22]. Elismerjük tehát a lehetőségét az igazságérték szempontjából helytálló természetes világnézetnek. A benne tükröződő létadottságokhoz igazodik a *természetes erkölcs*. Ámde a keresztény ember tudja és vallja azt is, hogy Istennek módjában áll megtétegni a természet adottságait. Így jön létre a „természetfölötti rend”. A természetes ész meglátásait is kiegészítheti a közvetlenebb isteni tanítás. Ez az új ismeretforrás a „kinyilatkoztatás”. A kinyilatkoztatáson alapszik a természetfölötti világnézet, és hozzá igazodik a *keresztény erkölcs*. Szintén a katolikus optimizusból következik az a meggyőződés, hogy a kétféle erkölcs között nincs ellentmondás, és hogy nem is lehet. A vélt ellentétek türelmesen folytatott párbeszéddel tisztázhatók. Vagy merő félreértésen alapulnak, vagy elhamarkodott állításokon, amelyek nélkülözik a kellő megalapozást akár a hit, akár a természetes tudás oldalán. Hiszen a természetfölötti nem rontja le azt, ami természetes, hanem inkább kiegészíti, megtámogatja és megkoronázza. Ami helytelen a természetes erkölcs szerint, az a természetfölötti erkölcsben is tilos: ezért volna bűn szent célokat kegyes hazugságokkal szolgálnunk. Ugyanígy nem vet véget a Krisztushit az emberszeretés és az egyetemes emberi egybetartozás kötelességeinek, az örök boldogság reménye a földi létfeladatok komolyanvételének, hanem éppen újabb indítékokkal nyomósítja mindezt. A természetes és a természetfölötti élet szerves kapcsolata érteti meg azt a kívülálló részére éppen nem magától értetődő jelenséget, hogy az Egyház erkölcsi tanítást hirdet oly merőben természetes dolgokról is, mint a házastársi szerelem [23], a kultúrafejlesztés [24], a bémunkaviszony [25], a

népesedés és születésszabályozás [26], vagy a nemzetközi kereskedelmi kapcsolatok [27].

Ha végül azt kérdezi valaki, hogy miben kell látnunk a keresztény erkölcs legjellemzőbb vonásait, négy fontos – részben természetes, részben természetfölötti – létadottságra kell rávilágítanunk, amelyeknek súlyponti jelentőségük van a keresztény világnézetben:

1. Az ember *teremtény*. Tehát nemcsak önmagáé, hanem sokkalta inkább, mindeztől Istené. A protestáns kereszténységnek is becsületére válik, hogy mindenkor hűségesen így tanított, ahogy például a Heidelbergi Káté fogalmazza: „Testestül-lelkestül, életemben-halálomban nem a magamé vagyok, hanem az én Uramnak, Jézus Krisztusnak tulajdona”.

2. Az ember – emberlétébe vágóan – *közösség tagja*. Anyagi és szellemi értelem-ben egyaránt csak más emberek összemunkálása árán lehet igazán azzá, ami. Tehát elszigetelten, egymagában nézve nem is lehet mértéke a helyes cselekvésnek. E mozzanatot emelte ki a keresztény szemlélet összefüggéséből Kant, és tette, immár egyoldalú formalizmussal, erkölcsi rendszerének alaptörvényévé: „Úgy cselekedj, hogy akaratod irányelve egyetemes törvényhozás szabálya lehessen!” [28]

3. Az ember *személy*, vagyis nem mindenestül a közösségé, mint az állati „társadalmak” egyedei, a hangyák, méhek, hanem egyénenként önálló rendeltetése van, mégpedig nemcsak az örök életben, hanem már a földi élet folyamán is: az ember-voltában adott jó lehetőségek kibontakoztatása. A társadalmi élet, az emberi együttélés épp arra való, hogy ezt lehetővé tegye a személy számára. Ebben áll az újabban oly sokat hangoztatott *perszonalizmus* lényege [29]. Ne feledjük különben, hogy csak a kereszténység óta nem rendelkeznek korlátlanul gyermekeik életével a család-apák!

4. Az embert a *természetfölötti rendbe* emelte a teremtő és megváltó Isten. Végső célunk – a boldogító istenlátás – meghaladja minden természetes erőnket. Célunk érdekében tehát igénybe kell vennünk természetfölötti eszközöket is (a kinyilatkoztatást, a segítő és megszentelő kegyelmet, az Egyházat, a szentségeket).

Az első három létadottság zömében voltaképp a természet rendjébe tartozik, noha hitünk is tanúságot tesz mellettük. Következetes képviselőtükkkel a kereszténység egyúttal a humánium letéteményesévé is válik [30]. A negyedik azonban már egészen más *szféra*: a természet gazdag rendje fölé boruló csillagos égboltozat. És ez is a miénk [31]. Ily értelemben mondja *Probászka* egy ízben, Szent Pál szellemében újra fogalmazva a pogány *Terentius*-tól származó [32] szállóigét: „Theologus sum, et nil divini et humani a me alienum puto” [33]. A hívő tudás birtokosa vagyok: sem isteni, sem emberi dolog nem idegen tőlem.

JEGYZETEK

1. Pauler Ákos: *Anaxagoras istenbizonyítéka*. Budapest 1926. – 2. Arisztotelész: *Physica* 7, 1; *Metaphysica* 12, 7. – 3. Ibn Sina (Avicenna, 1037): *Kitab as-Sifa* (A gyógyulás könyve) XIII 8, 1. – 4. Majmuni Mózes (1204): *Moreh Nebuchim* (Tévelygők kalauza); vö. W. Kluxen: *Maimonides und die Hochscholastik*, Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Fulda 63 (1954) 151–165 lap. – 5. A magyar szakirodalomban vö. Jánosi József: *Az erkölcs metafizikai gyökere*. Budapest 1943. – 6. Vö. Rudolf Allers: *Das Werden der sittlichen Person*. Freiburg im Breisgau 1929. – 7. Voltaire: *Candide*. 1759, 3. fejezet. – 8. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. 1788, I. Teil, 1. Buch 2. Hauptstück. Kant Sämtliche Werke (kiadta G., Hartenstein) 5. Band, Leipzig 1867, 66 és 68. lap. – 9. Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 3. kiadás. Halle 1927, 262 lap. – 10. Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme* (1946). Teljes egészében közli Walter Kaufmann: *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Cleveland and New York 1968, 291 és 293 lap. – 11. De Veritate I. 1. – 12. Alexander Horváth: *Eigentumsrecht nach dem bl. Thomas von Aquin*. Graz 1929. – 13. XII. Pius: *Rádió-*

szózat 1941 pünkösdjén, AAS 47 (1955) 27 lap; XXIII. János: *Mater et Magistra* körlev. (1961) 41–44 és 119 sz.; II. vatik. egyet. zsinat: *Gaudium et spes* lelkipászt. rendelk. az Egyházzól a mai világban (1965) 69 sz.; VI. Pál: *Populorum progressio* körlev. (1967) 22–24 és 48–49 sz. – 14. Jean-Paul Sartre: *Le Diable et le Bon Dieu*, 1951. – 15. Ibrányi Ferenc: *A kamatkérdés erkölcsstudományi problematikája*. Theologia, Budapest 3 (1936) 222–233 és 301–314, 4 (1937) 40–52, 121–139, 311–327, 5 (1938) 35–42, 123–17. – 16. Vö. Rudolf Allers i. m. „Unechtheit als Grundzug der Neurose” c. fejezet. – 17. Például *Honfi-dal* (1844). – 18. Richard Wagner: *Religion und Kunst*, 1880. – 19. Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, 1883. – 20. Fil 3, 19. – 21. József Attila: *Vers* (1936–37). – 22. I. vatik. egyet. zsinat: *Dei Filius* hittani rendelk. a kat. hitről, 14. sz. (Denz, 1795). – 23. II. vatik. egy. zsinat: *Gaudium et spes* lelkipászt. rendelk. (1965) 49. sz. – 24. I. m. 57–59 sz. – 25. XI. Pius: *Quadragesimo anno* körlev. (1931) 27–32. sz.; XXIII. János: *Mater et Magistra* körlev. (1961) 68–75. sz.; II. vatik. egy. zsinat: *Gaudium et spes* 67 sz. – 26. II. vatik. egy. zsinat i. m. 50 és 87 sz.; VI. Pál: *Populorum progressio* körlev. (1967) 37 sz. – 27. VI. Pál i. m. 56–60 sz. – 28. Kant i. m. I. Band 1. Hauptstück, § 7, 32. lap. – 29. Vö. Jacques Maritain: *La personne et le bien commun*. Paris 1947. – 30. II. Vatik. egyet. zsinat: *Gaudium et spes* 3. 39, 43, 58 és 72 sz.; VI. Pál i. m. 20 és 42 sz. – 31. I Kor 3, 22. – 32. Terentius: *Heauton timorumenos* I 1, 25. – 33. Schütz Antal: *Probászka pályája*. Budapest 1929. 136 lap (Prohászka Ö. M. 25, 136 lap).

Jób egyik legrégebbi részét képezi a bibliai irodalomnak. És íme, az irodalmi út másik végén, mely a századok folyamán húzódik végig, megjelenik előttünk egy másik Jób, de mennyivel fájdalmasabb... Megérkeztünk, ott vagyunk a Getszemáni kertben. Többé nem gazdag földbirtokról van szó, aki elvesztette vagyonát, családtyáról, akinek meghaltak gyermekei, testről, mely vak ellenségnek a zsákmánya és aki nem tudja, mit csinál. Getszemániban vagyunk és Istenről van szó, aki emberré lett. Isten, aki az emberiség minden borzalmát felvette. Nézz oda, öreg Jób! Te felelősségre vonod őt és íme, válaszol idézésedre. Te követeled, hogy úgy jelenjék meg, mint egyenlő az egyenlő előtt. Megtörtént. Mit szólsz hozzá? Eléggé megfosztotta magát istenségétől? Hiába keresnél meztelenebbet és elhagyatottabbat. Jóbnak voltak barátai, akik ugyan ügyetlenül, de mégis őszintén érdeklődtek sorsa iránt. Neki is voltak barátai, akiket három éven keresztül szíve legbensejéből és gondolataival táplált, sőt azt is lehet mondani, hogy testével és vérével. Ott fekszenek a földön és horkolnak, s mikor felébrednek ostoba álmukból, azért teszik, hogy minél előbb otthagyják. Az egyik, a legkedvesebb, megtagadja őt és a másik pénzért elárulja. (Paul Claudel: *J'aime la Bible*. 16–17. old.)

Szénási Sándor

A KENYÉRSZAPORÍTÁS SZENT MÁRKNÁL

(Mai katolikus exegézis)

Ez a rövid biblikus tanulmány kettős célt szeretne elérni. A *közelebbi célja* az, hogy egy konkrét példán, az evangéliumok egyik igen jellemző csodájával: a kenyérszaporítással kapcsolatban figyeljük meg a mai, modern katolikus exegézis módszereinek alkalmazását; azokét a módszereket, melyeknek alkalmazására fontos egyházi dokumentumok biztatnak és jogosítanak fel. A másik, *távolabbi cél* pedig ez lenne: mivel a kenyérszaporítás csodája már az apostoli ígéhirdetésben eucharisztikus értelmezést nyert, azért egészen természetes, hogy a jelen perikópával való alaposabb foglalkozásnak bennünk is *eucharisztikus gondolatokat*, az Eucharisztia iránt áhított és mélyebb hitet kell ébresztenie. Annál is inkább, mivel jól tudjuk, hogy manapság egyházi berkekben is mennyi bizonytalanság, mennyi végig nem gondolt s ezért helytelen nézet, mennyi lényegyet elködösítő, újdonsághajhászó eszme kering az Eucharisztia titka körül is. Csak egyet-kettőt említsünk itt: vannak akiket nem elégít ki az átlényegülés, a *transsubstantiatio* hagyományos és biztos tana, helyette valami *transsignificatio-t*, vagy *transfinalisatio-t* emlegetnek, mely azt jelentené, hogy a kenyér és bor csak új értelmet, új jelentést, új célra irányítást nyer a misében [1]. Vagy hallatszik ilyenféle hang is: csak az abban a misében konzekrált színekkel áldoztassák meg őket, mert nekik konzerv-Krisztus nem kell [2]. Vagy: olyan túlzásokról is hallunk, hogy katolikusok és protestánsok kölcsönösen megáldoztatják egymást a szentmisén, illetve az úrvacsora kiosztásánál.

Az ilyen túlzásokkal s ködösítésekkel szemben jó nekünk a józan, egészséges és biztos katolikus tanítás alapján megmaradni, és ebben a mai eszmei zűrzavarban szem elől nem téveszteni a hit biztató, eligazító csillagát. A most következő, és a kenyérszaporításról szóló gondolatok is segítsenek hozzá bennünket az Eucharisztia titkába vetett hitünk elmélyítéséhez.

E néhány bevezető gondolat azonban nehogy azt az érzést keltse az olvasókban, hogy valami nagyon konzervatív s ma már elavult nézetek felsorakoztatása fog itt következni. A dolog nem így áll. Mert a modern katolikus exegézis, melynek módszerével dolgozni fogunk, ahhoz a bibliai családtyához hasonlít, aki kincseiből régít és újat szed elő (Mt. 13, 51). A mai katolikus exegézis Isten szavának kincsesházából a mai kor mai nemzedéke számára igyekszik feltárni az üdvösség üzenetét, és ehhez régít és újat hoz elő: vagyis a régi igazságokat igyekszik új fényben felragyogtatni, s olyan új módszereket próbál találni, melyek még inkább segítenek a Szentírás értelmének feltárásában, s abban, hogy a Szentírás éltető, mindennapi kenyér legyen a mai keresztény ember életében.

Egy vagy két kenyérszaporítás?

De lássuk már konkrét példákat, a kenyérszaporítás Szent Márk-féle elbeszélését. Hogy ez a feltűnő csoda igen jelentős eseménynek számított már a legrégebbi vagyis az apostoli hagyományban, azt bőven igazolja az a tény, hogy ezt az evangéliumi jelenetet mind a négy evangelista elmondja, sőt Máténál és Márknál két kenyérszaporítás szerepel. Aztán Márknál és Jánosnál *fontosabb teológiai tanítás* kapcsolódik hozzá, így Márknál a farizeusok kovászától való tartózkodás (8, 17–21), Jánosnál pedig a *bíres kafarnaumi eucharisztikus beszéd* (6. fej.). Mind a 4 evangé-

lumban úgy szerepel ez a csoda, mint Jézus életének és messiási mivolta kinyilatkoztatásának igen fontos mozzanata. Érthető hát, hogy a katakombák falain is talán ezt a jelenetet ábrázolták a legtöbbször, s mindig eucharisztikus jelentéssel.

Márk evangéliumában, mint Máténál is, két kenyérszaporítási elbeszélés található. Az első a 6, 34–44 részletben („A” változat), a másik 8, 1–10 („B” változat). Itt persze a modern katolikus exegeta felteszi a kérdést: vajon két teljesen különböző esemény van-e itt közölve, vagy ugyanaz az esemény van kétféle formában elbeszélve? Még rövidebben fogalmazva: egy vagy két kenyérszaporítási csoda történt-e az Úr életében? Ha valaki nagyon „konzervatív” módon gondolkodnék, azt mondaná erre a kérdésre: ha Márk két kenyérszaporítást írt le, akkor biztosan kettő is volt belőle, hiszen különben tévedés lenne a Szentírásban. Hanem ez a nézet afféle szélső-jobboldali, s túlságosan konzervatív nézet lenne. Főleg a régebbi katolikus szentírástudomány csak az Isten könyvét nézte a Bibliában, mintha az készen hullott volna le az égből, s mintha az emberi szerzők írói egyénisége, tanultsága, világfelfogása, teológiai gondolkodása semmiféle nyomot nem hagyott volna benne. Nekünk tehát a szentíró, mint embert is néznünk kell, mint saját korának és kultúrkörének emberét, és a sugalmazás hatása alatt megírt művét emberi könyvnek is kell tekintenünk – irodalmi műnek. Így tanít már az 1943-ban kiadott *XII. Pius-féle Divino Afflante Spiritu* körlevél is. Márk tehát egyáltalán nem tévedett akkor, ha az egyszer megtörtént kenyérszaporításról két különböző apostoli közösségben kialakult kétféle hagyományt vett fel evangéliumába, annál is inkább, mert mindkettő közlésével más-más célja és teológiai mondanivalója volt.

A világosabb látás kedvéért állítsuk itt egymás mellé a problémával kapcsolatban a hagyományos és az újabb felfogás érveit, kihangsúlyozva, hogy nem dogmatikai természetű dologról van itt szó, hanem pusztán irodalomtörténeti kérdésről.

A hagyományos felfogás szerint tehát két eseményről van szó, azaz két kenyérszaporításról, mert a két elbeszélés között jelentős különbségek vannak. Így az „A” változatban a tanítványok veszik észre a nép szükségét, a „B” változatban azonban Jézus. Az időtartam is különbözik. „A” szerint csak egy nap, „B”-ben három nap szerepel. Végül különböző számok szerepelnek a két változatban a kenyereket, a kosarakat és a tömeg nagyságát illetően:

„A” 5 kenyér, 12 kosár, 5000 ember,

„B”: 7 kenyér, 7 kosár, 4000 ember.

E különbségek mellett természetesen igen sok a hasonlóság a két elbeszélés között mind szókincsben, mind az elbeszélés felépítésében. A hagyományos felfogás hívei szerint ezt meg lehet magyarázni azzal, hogy a két nagyon hasonló eseményt szükségszerűen majdnem azonos módon lehet csak elbeszélni.

Velük szemben a modern felfogás vallói, köztük sok neves katolikus tudós is [3], így érvelnek: csak egyetlen eseményről van szó, ami kétféle hagyomány alapján két változatban szerepel Márknál és Máténál. Ugyanis ugyanaz a két elbeszélés tartalma, ugyanaz a szerkezeti felépítés is. Ha két ilyen csoda zajlott le, miért az a nagy zavar és csodálkozás a „B” változatban a tanítványok részéről? Ha ugyanis már egyszer átéltek egy teljesen hasonló eseményt, akkor hogy magyarázzuk meg, hogy újra tanakodnak, aggodalmaskodnak, s még csak eszükbe sem jut, hogy Jézus képes megújítani a kenyérszaporítást. Az is jó érvük, hogy Jánosnál, aki csak egy kenyérszaporítást ír le, az elbeszélés néhány eleme a Márk-féle „A”-val egyezik, más elemei a „B”-vel, ismét mások mindkettővel [4].

Már most vegyük tekintetbe, hogy a csoda megtörténte és az evangéliumok írásba rögzítése között 30–40 év telt el, s közben szóbeli áthagyományozás útján, azaz az apostolok élőlőzében történő ígéhirdetése útján maradt fenn a csoda elbeszélése. Viszont a szóbeli áthagyományozásnak megvannak a sajátos törvényei. Ilyenek: az

áthagyományozás folyamán olykor a világosabb kifejtés kedvéért kibővül az anyag. Jelentéktelen mozzanatok viszont eltűnnek. Kisebb jelentőségű részletek, pl. hely- és személynevek, aztán számadatok, nem állandóak. De mindig állandóak a nagyobb jelentőségű elemek, így az *elbeszélés szerkezete és fő mondanivalója*. Végül is azt mondhatjuk: a szóbeli úton áthagyományozott elbeszélés lényegében ugyanaz marad. Ezeket a törvényeket figyelembe véve, azt mondhatjuk tehát a kenyérszaporításról: *valószínűleg egyetlen eseményről*, ugyanarról a csodáról van szó a két változatban, de erről az eseményről két párhuzamos hagyomány alakult ki. A „B” változat Márknál a *hagyománynak egy későbbi stádiumát* mutatja. Megállapítható, hogy mindkét elbeszélésnek megvan a sajátos jelentése és külön mondanivalója. És ezért érthető, hogy Márk és Máté mindkettőt felvették evangéliumukba. Viszont ez a tény azt is igazolja, hogy az evangelisták nem annyira történetírók voltak, hanem sokkal inkább teológusok.

Márk szerkesztői munkája és a szinoptikusokat megelőző hagyomány

Gondos elemzéssel azt is meg lehet állapítani a kenyérszaporítás Márk-féle elbeszélésében („A” változatban), hogy mi az, amit a szinoptikusokat megelőző, szóbeli hagyományból merített Márk, s mi az, amit saját írói művészetéből és teológiai felfogásából adott hozzá az elbeszéléshez. Mert ne feledjük: az evangélista sugalmazás hatása alatt se veszti el saját egyéniségét, stílusát, és felfogását.

Először azt figyeljük meg ebben a perikópában: mi az, ami *Márk sajátja*? Mi az tehát, amit a csoda többi elbeszélésében nem találunk meg, így ezek az elemek tőle valók, az ő szerkesztői munkájának számlájára írandók. Mindjárt a perikópa bevezetésében azt olvassuk, hogy Jézus elhívja apostolait a pusztába ezzel a megokolással: „jőjtek, pihenjétek ki magatokat egy kicsit”. Máté evangéliumából tudjuk, hogy azért hívta ide az Úr apostolait, hogy kitérjenek Heródes Antipas ellenséges magatartása elől (Mt. 14, 13). Történetileg ez a megokolás a valószínűbb. Márk azonban írói és teológiai megfontolásból mással okolja meg az apostolok elhívását ide a pusztába. A 34. versben a „*pásztor nélküli jubok*” emlegetése is Márk sajátja ebben az összefüggésben. A 39. versben azt halljuk, hogy „*csoportonkint*” kellett letelepedniök. A görög szöveg szerint „szimpozion-szerűen”, vagyis a lakoma rendje szerint. Ez az adat is feltűnő sajátossága Márknak. A „*zöld gyepré*” való letelepedés is bizonyos hangsúllyal szerepel Márk elbeszélésében, bár János is említi, hogy azon a helyen sok fű volt. A perikópa folyamán *ötször* fordul elő a *kenyér emlegetése*, s ez is Márk sajátja. Ezekre a saját részekre majd nemsokára visszatérünk, amikor Márk teológiájáról lesz szó.

De mit vett át Márk a szinoptikusokat megelőző hagyományból? Mindazt, amit az előbb nem úgy emlegettünk, mint sajátját. És itt külön kell vizsgálni a 41. verset: az *egész elbeszélés legfontosabb részletét*. Ezt a verset illetően már a Márkot megelőző hagyományban két stádiumot lehet megkülönböztetni. Ugyanis szóról szóra fordítva a görögből, így hangzik e vers: „Jézus fogta az öt kenyeret és a két halat, majd föltekintve az égre, megáldotta és megtörte a kenyereket (tehát csak azokat!) és odaadta tanítványainak, hogy osszák szét. És a két halat is szétosztotta mindenkinek.” Kétszer szerepel tehát ebben a versben ez a formula: „és a két halat”. De a vers végén csak olyan odavetett záradék részeként. Sokan azt gondolják tehát [5], hogy ami a formula két említése között áll, az későbbi beillesztés egy korábbi stádiumot képviselő szövegbe. Vagyis az *eredeti megfogalmazás* egyszerűen így hangzott: „*És fogta az öt kenyeret és a két halat és szétosztotta mindnyájuknak*”. Ezek a szavak pedig: „és föltekintve az égre, megáldotta, megtörte a kenyereket és oda-

adta tanítványainak” . . . még a Márk előtti korból való eucharisztikus értelmezésből ered. Ezt az *értelmezést* természetesen még az *apostolok* adták a csodának, amikor élőszóval elprédikálták.

A három fázis elmélete

Most érkezünk el a leglényegesebb mondanivalóhoz. Hogyan, milyen módszerrel értelmezhető ez a fontos perikópa a legalkalmasabb módon? A módszer kulcsát az a fontos dokumentum adja kezünkbe, amely 1964-ben jelent meg a Pápai Biblikus Bizottság kiadásában és az evangéliumok történetiségével foglalkozik [6]. Ennek az instrukciónak fontosságát alig lehet túlbecsülni a modern katolikus exegézis szempontjából. Kihangsúlyozza ugyanis, hogy a katolikus exegétának gondosan meg kell különböztetnie azt a *bárom fázist*, amelyen keresztül Jézus élete és tanítása hozzánk eljutott. Ezek az áthagyományozó fázisok történeti sorrendben a következők: 1. Jézus nyilvános működése, 2. az apostoli-ősegyházi igehirdetés, végül 3. az evangéliumok írásbafoglalása. Viszont ahogy mi *megismerhetjük* Jézus életét, ebből a szempontból a *sorrend fordított*. A mi számunka az első megismerhető elem maga az írott evangélium. Ebből kell tapogatózva visszamenni a 20–30, sőt 50 évig tartó evangéliumi őstörténetbe: az apostoli igehirdetés korába. Majd ebből az ősi hithirdetésből kell visszakövetkeztetni az ősforrásra, arra, ami Jézus életében valósággal megtörtént és ajkán elhangzott.

Most tehát *alkalmazzuk e módszert* a kenyérszaporítás elbeszélésére. Kérdezzük tehát: mi volt a csoda jelentése, amikor valósággal megtörtént Jézus életében? Aztán milyen új értelmet kapott az apostoli igehirdetésben, s végül milyen teológiai színezetet nyert Márk előadásában?

A csoda *eredeti elbeszélése*, amely megfelel a valóságos történéseknek, kb. ennyiből állott: Jézus a pusztában látja az Őt követő nagy tömeget, megszánja őket s néhány kenyérral és hallal *csodálatos módon* jótartja őket, s még marad is belőle. Az eseménynek *kettős jelentése* volt ott: egyrészt Jézus *irgalmas szeretetének* megnyilvánulása volt, másrészt a *messiási gondolat* is kifejeződött általa. Tudjuk ugyanis Jánosból, hogy a tömeg a csoda láttán királlyá akarta Őt tenni. Vagyis azt a *Messias-királyt* látták Jézusban, aki új Mózesként megismétli a pusztai nagy csodát: az égből való kenyér kiosztását.

De nézzük a *következő fázist*: milyen új *értelmezést* kapott a csoda az ősi, apostoli igehirdetésben? Már láttuk a 41. verssel kapcsolatban, hogy még az evangéliumok írásbafoglalása előtt, vagyis az ősi igehirdetésben *eucharisztikus jelentést nyert a csoda*. Ez jól kielemezhető Márk evangéliumából is, főleg ha összehasonlítjuk ezt a 41. verset és az *Utolsó Vacsoráról* szóló 14, 22-öt:

6, 41: fogta a kenyeret
megáldotta azokat
megtörte
és tanítványainak adta.

14, 22: kenyeret vett a kezébe
megáldotta
megtörte
és nekik adta.

A két szöveg közt tapasztalható jelentéktelen eltérések igazolják, hogy ez az eucharisztikus értelmezés *nem Márknak, hanem az őt megelőző hagyománynak* tulajdonítható. Különben Márk jobban összehangolta volna a két szöveget. Mind-ebből világosan következik, hogy már a legősibb igehirdetésben úgy szerepelt a pusztában megszorított csodás kenyér, mint az oltárszentségi kenyér előképe és ígérete. Erre az összefüggésre jellemző, hogy az Eucharisztia alapítására vonatkozó evangéliumi helyeken sehol sem szerepel ez a kifejezés: „És föltekintett az égre”,

éz tehát a kenyérszaporítás elbeszéléséből került bele a római mise-kánonba, a konzekráció szövegébe.

Ennél a fázisnál egy fontos megjegyzést kell tennünk. Honnan vették az apostolok azt a bátorságot, hogy az Úr életében megtörtént eseménynek, és olykor szavainak is, új értelmezést adjanak? Az Instrukció szövege erre nézve a következőket mondja: „Nem lehet tagadni, hogy az apostolok az Úr valóságos tetteit és szavait azzal a teljesebb értelemmel („pleniore intelligentia”) adták tovább hallgatóiknak, amit ők maguk nyertek, mikor tanúi lettek Krisztus feltámadásának és részesei a Szentlélek megvilágosító kegyelmének”. Ez egyszerűbb szavakkal azt jelenti, hogy az apostolok azokat a dolgokat, amelyek Jézus nyilvános életében valamiképp homályosnak és nehezen érthetőnek tűntek, nem valami konok hűségre való törekvéssel adták tovább, hogy ugyanolyan homályosak maradjanak, hanem azzal az új felismeréssel és mélyebb látással, amit Jézus feltámadása és a Szentlélek eljövetele ajándékozott nekik. Vagyis biztos, hogy Jézus tetteit és szavait, a már idézett Zerwick szerint, nem a filmfelvevő gép és a magnószalag hűségével adták tovább [7], hanem híveik lelki szükségleteihez alkalmazva, s újra értelmezve. De ebben az eljárásban a Szentlélek segítette őket, aki az Úr ígérete szerint elvezette őket a teljes igazságra (Jn. 16, 12–14).

És most következik a harmadik fázis: *Mi a csoda értelmezése Márk megfogalmazásában?*

Hogy mi volt itt Márk teológiai elgondolása, világosan kitűnik azokból az elemekből, amelyek perikópánkban az ő szerkesztői eljárásának eredményei. Körülbelül ezt mondhatjuk itt: szerinte az apostolok Jézus parancsára egy „magányos helyre” vonulnak vissza, *hogy ott „megpibenjenek”* (31. v.). Ebben a Máténál szereplő Jézus-mondás visszhangja csendül fel: „Jöjjetek hozzám mindnyájan... és én felüdítélek titeket és nyugalmat találtok lelketeknek” (Mt. 11, 28–29). Ez a „nyugalom” őszötvetségi felfogás szerint a Szentföld birtoklását jelenti a pusztai vándorlás után, s így már messiási értelmet kap. A 34. versben említett „*pásztor nélküli jubok*” a jó Pásztor eszméjét adja hozzá az elbeszéléshez. Márk szerint Jézus az igazi pásztor, mert megkönyörül népén, elkezd tanítani őket, lakomát rendez, s kinyilatkoztatja magát. Hogy szerinte csoportokban, asztaltársaságszerűen kell a népnek letlepednie, ezzel a kenyérszaporítás lakoma-jellegét hangsúlyozza. Messiási lakoma ez, melyet Jézus híveinek készített. A „zöld gyep” emlegetése pedig a lakoma eszméjével együtt a gyönyörű 22. Zsoltárra való utalás nála, melyben arról van szó: „Az Úr az én pásztorom, kövér gyepen ott ad helyet tanyáznom... Asztalt készítesz szemeim előtt, s színlőtig habzik serlegem”. Tehát a zsoltárra való finom utalás is Jézus jópásztori mivoltára és a messiási lakomára irányítja Szt. Márk szerint a figyelmünket.

Összefoglalásul ezt mondhatjuk: a kenyérszaporítás csodájának jelentése a hagyomány három fázisában a következő:

1. Magában a történeti keretben, azaz Jézus életében: szíve jóságának megmutatása és messiási jelleg.
2. Az apostoli ígéhirdetésben és liturgiában: az Eucharisztia előképe.
3. Márk evangéliumában: messiási lakoma és Jézusnak, mint jó Pásztornak bemutatása.

Ezenkívül a gondos elemzés azt is megállapíthatja, hogy a csoda elbeszélésének Márk-féle két változata közül a „B” perikópa a hagyomány egy későbbi stádiumát rögzíti, s valószínűleg nem palesztinai, hanem hellenista környezetben alakult ki. Ezt abból lehet látni, hogy az „A” változattal szemben nem hangsúlyozza annyira a „puszta” fogalmát, a messiási jellegét és a tanítványok szerepét. Mindez zsidó-

keresztény környezetre vallana. De feltűnő, hogy jobban kiemeli Jézus tekintélyét és szerepét, jobban hangsúlyozza a nép fizikai szükségét, és ami a legfontosabb: az eucharisztikus jelentés még kiemeltebb. A 8, 6-ban ugyanis azt mondja: „Fogta a hét kenyeret, hálát adott, megtörte és odaadta tanítványainak, hogy osszák szét”. Itt tehát szó sincs a halakról. Az csak később, szinte mellékesen van megemlítve. Az a tény is, hogy a „B” változat a hetes számot hozza a kenyerekre és a kosarakra nézve is (az „A”-ban 5 kenyér, 12 kosár szerepelt), a hagyománynak későbbi állapotára mutat. Ugyanis nagyobb az egyszerűsítés, a stilizálás.

Aki járt Rómában, annak egyik legmaradandóbb emléke kétségtelenül a katakombákhoz fűződik. E sorok írójának is felejtethetlen emléke marad, amit a Priscilla katakombában, az ún. Görög Kápolnában látott. A bejáratnál szemben, szinte oltárképszerűen a falra festve, egy ívben hajló asztal látható. Mögötte hét férfi helyezkedik el. A bal kéz felől való szélső, aki a főhelyet foglalja el, kinyújtott karral megtöri a kenyeret. Előtte az asztalon egy kupa alakú pohár látható, majd a kenyérszaporításra emlékeztető öt kenyér és két hal. Az asztal mellett pedig hét kenyereskosár [8]. És ez a könnyen érthető, beszédes eucharisztikus ábrázolás a II. század elejéről való. Tehát az apostolok korát követő időből. Mindebből az a megnyugtató gondolat következik, hogy a katakombák korának hite és a mi eucharisztikus hitünk teljesen azonos az apostolok hitével, s mindnyájunk hite annak a Krisztusnak szavára épül, aki számunkra az égből szállott szent Kenyér.

JEGYZETEK

1. A „transsignificatio” és „transfinalisatio” fogalmak a „Mysterium fidei” enciklika szerint (megjelent 1965. szept. 3-án: A. A. S. 57/1965/N. 11.) önmagukban nem képesek kifejezni a kenyér és bor szubsztanciájának Krisztus testévé és vérévé való csodálatos átváltozását. – 2. Ez a zsinati Liturg. Konstitúció 55. pontjában ajánlott egyébként helyes elvnek oktan eltűlése. – 3. Pl. *de la Potterie*, a római P. B. Intézet neves exegetája; aztán *Schmid, Blinzler, Ziener, Van Jersel, Nisin*. – 4. Pl. Jn 6, 7: „kétszáz dénár áru kenyér” a „A”-val egyezik (Mk 6, 37); Jn 6, 11: „hálát adott” a „B”-vel és „A”-val is egyezik (Mk 8, 4: „honnét veszünk... kenyeret” – Mk 6, 36: „hogyan egyenek?”). – 5. Főleg *Van Jersel*: *Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition*. Nov. Test. 1964. – 6. *Instructio de historica Evangeliorum veritate*. Megjelent 1964. április 21-én. – 7. cf. M. *Zerwick* előadása a Bécsben 1966 decemberében tartott Lelkipásztori Kongresszuson. – 8. cf. Guida d'Italia: Roma e dintorni. Milano 1962. 311. o.

Az ember nem egyedül áll az Isten előtt, hanem testvérei között. Éppen az által, hogy az Isten a mi Atyánk, vagyunk és leszünk egymás között testvérek. A testvériség a közös Atyában való hit nélkül frázis, szólam és üres fecsegés. Az Istenből való közös származás, azonos feltekintés az Istenre és azonos imádkozás az Istenhez, mint Atyához, köt minket össze bensőleg fivérek és nővérek családjává. A Miatyánk így rombolja le az egoisztikus és csupán individualisztikus ima egész falát, kinyújtja velünk kezünket jobbra és balra, míg közösen nem állunk fivéreinkkel és nővéreinkkel a közös Atya előtt összekötve a hitben és szeretetben. (Richard Gutzwiller: *Meditationen über Matthäus I.* Zürich-Köln. 1961. 84–85. old.)

AZ EMBER SZABADSÁGA

Korunkat különösen jellemzi a szabadság eszménye. Nemcsak politikai és társadalmi téren válik mind hatékonyabb erővé, hanem az újszerű emberkép kialakításában is, főleg korunk egzisztencialista és perszonalista áramlataiban. Ebben az emberképben a személyes szabadság központi helyet foglal el. Már nem csupán az erkölcsi élet feltétele és követelménye, hanem a személyiség kiteljesedésének az alapja és az igazi erkölcsi érték kifejezője. Ez a sokat vitatott, de mégis központi kérdés milyen tartalommal rendelkezik és milyen jelentést mutat a mai gondolkodásban?

A klasszikus filozófiai és a mai gondolkodás szabadság-eszménye

1. A *klasszikus filozófia* a szabadság tartalmát elsősorban *elméleti, fogalmi* szempontból közelítette meg. Szabad az, akit mások nem kényszerítenek [1]; szabad az, aki saját maga dönt cselekvéseiben [2]; szabad az, akinek cselekedeteiben nem érvényesül a determinizmus. A természetben található determinizmus klasszikus megfogalmazása után [3] a szabadság a determinizmus tagadását jelentette. A determinizmus nem érvényesül, legalábbis részben, az emberi cselekvésben. Ezért a szabadság az akarat tulajdonsága és így fogalmazható meg: amikor a cselekvéshez minden lehetőség megvan, sem a külső kényszerítés, sem a belső szükségyszerűség nem határozza meg a cselekvést, hanem az akarat dönt a lehetőségek között.

2. A klasszikus filozófia meghatározásával szemben a *mai gondolkodásmód* nem elvont, fogalmi szinten közelíti meg a szabadságot, hanem a *személyes élmény* alapján. A fogalom elvont, általános jellegű, és éppen az marad ki belőle, ami egyéni, személyes, a szubjektív világ mélységét mutatná meg. Mit fejez ki az elvont szabadság-fogalom abból a vívódásból, amely nehéz döntések kísérője? Mit fejez ki a lelkiismeret vádolásából, amely kétségbeesésbe sodorhat? Mit fejez ki a személyes lét mélységéből, amelyet csak a szabad cselekvés tárhat fel? Mindezt csak az egyéni élmény tárhatja fel. Ezért használják ma szívesebben a konkrét esetek megrajzolását az elvont eszmefuttatások helyett. Tanúi vagyunk annak, hogy a filozófiai kérdések taglalása szakkönyvek helyett a szépirodalom lapjaira és a színházak dobogóira került át.

A mai kor gondolkodását minden téren az jellemzi, hogy *kiszakad a statikus szemléletből és a dinamikus oldalt emeli ki*, mert a valóság dinamikus jellegű. Amint az anyagvilágot sem lehet statikus szemléletben megérteni – a mozgás és az energia ugyanis a dinamika törvényeit állítják elénk – ugyanúgy az embert sem lehet megérteni csupán az elvont fogalmak síkján, mert a személyiség mélysége szubjektív egyéni világot tükröz, amelynek jellemzője a cselekvés.

Az egzisztencializmus, bár a legkülönbözőbb irányzatokat foglalja magába, finom elemzéssel rajzolja meg a cselekvő személy szubjektív világát és szabadságát. Az élet a különböző helyzeteiben *döntés* elé állítja az embert. *Fogolgtatja* a lehetőségeket, *latolgtatja* a következményeket; de ha a lehetőségek mindegyike jót és rosszat egyaránt magában hord, a vívódásban éli meg a szabadság mélységét. Magára hagyottan, vagyis teljesen egyénileg és személyesen kell döntenie. Talán szeretnénk elmenekülni a döntés kínja elől, másokra hárítani a döntést, törvények és parancsok fedezete mögé vonulni. De ha ezt teszi az ember, éppen legszemélyesebb életét

árulja el. Döntenie kell. Az értelmi megfontolás a lehetőségeket mutatja meg, de a döntés már nem értelmi megfontolás, hanem a legegényibb és legszemélyesebb tett.

Azért is nehéz a döntés, mert a *cselekedet következményeit* nem lehet előre látni. Szükség van tehát *merészségre*. De szükség van a *kockázat*, a *rizikó* vállalására is. És ehhez kapcsolódik a *felelősség* tudata. Ha egyszer személyes döntésből született meg a cselekedet, vállalva minden kockázatot, akkor kell, hogy a cselekvő ezt a tettet magáénak is vallja: ő a felelős érte. S ha menekül a felelősség elől, önmagát árulja el.

A szabadságnak ez a *dinamikus megközelítése a személyt állítja középpontba*, de egyben ajtót nyit a személyiség *belső tartalmának* a meglátásához is. Bármennyi vívódást jelentsen is a szabad döntés, bármilyen félelmet, szorongást hozzon is létre, az igazi személyes lét a szabad döntésben jelenik meg és bontakozik ki. Éppen ez különbözteti meg az embert a körülötte lévő tárgyi világtól. A köznapiságban élő ember nem figyel fel arra, hogy döntenie kellene; cselekszik a szokás, a közvélemény, a környezet hatása szerint. De ha ebből kiemelkedik és lesz bátorsága az egyéni döntésre, akkor a köznapiságból kiemelkedve eljut az önálló, személyes létre.

Az emberi szabadság belső tartalma

A kétféle szemléletmód – a klasszikus és egzisztencialista – ugyanabból a forrásból fakad: belső tudatvilágában mindenki átéli a szabadságot. De a két felfogás nem egyformán tükrözi vissza a szabadság tartalmát, s talán bizonyos ellentmondás is megmutatkozik bennük. A tudatélmény elemzése tárhatja csak fel, hogy mit tartalmaz a szabadság élménye.

1. A szabadság kérdése mindenekelőtt *dialektikus kettősséget* mutat. Egyrészt a tudatélmény világosan megmutatja, hogy *a személy cselekvésében szabad*, legalábbis vannak ilyen cselekedetei. Lehetőségek előtt áll, önmagának kell döntenie, felelős tetteért. Itt jogosan hivatkozunk a tudatélményre, mert a tudatvilág belső tartalmát az önmagára reflektáló átélés és megtapasztalás tárja fel. Másrészt az is tény, hogy *a személy konkrétan determinált és strukturált természetben* jelenik meg, amelyben változatlanul fennállnak a *fizikai világ törvényei*, konkrétan megfogalmazható *pszichikai törvények* érvényesülnek.

Amíg azonos síkon keressük ennek a két ellentétes sajátosságának az összefüggését, megoldást nem kaphatunk. Lényegében innen ered az az évezredek óta vita, hogy szabad-e az ember cselekvésében. Akik a természeti törvény determinált formáiból indulnak ki, kénytelenek a szabadságot az illúziók világába utalni. Akik viszont a szabadság élményéből indulnak ki, folytonosan beleütköznek a fizikai és pszichikai törvények stabilitásába.

A szabadság problémájának a megoldása, hogy ne azonos síkon, ne azonos kategóriák szerint keressük mindkét tény összeegyeztetését. Viszont éppen ez a kettősség mutatja meg a szabadság belső természetét, hozza közelebb annak tartalmát.

2. Kiindulásként az összefüggést hasonlattal világítjuk meg. Az űrhajó egy másik égitestre éppen azért tud eljutni, mert a kozmikus térségben konkrétan determinált törvények uralkodnak és az űrhajó is konkrétan determinált struktúrával rendelkezik. A gravitációs energiák pontosan megszabják az űrhajó helyzetét és mozgását. Az űrhajó tervezője, ismerve ezt a szituációt, valósítja meg egyéni tervét. Ha rendelkezik megfelelő saját energiaforrással, le tudja győzni a kozmikus térségben ható erőmezők determináló hatását. Ha a gravitációs erőmezők nem rendelkeznének konkrét determináltsággal, hanem szabálytalanul, ötletszerűen működnének, az űrhajós sohasem tudná tervét megvalósítani. Ha az űrhajó szerkezete nem pontosan működ-

nék, meghibásodna, vagy ott is szabálytalan, ötletszerű volna a működés, hasonlóképpen lehetetlen volna a terv megvalósítása.

Ennek a képnek a segítségével közelebb hozhatjuk a szabadság belső természetét. A személynek lehet, sőt kell hogy legyen *egyéni terve*. Ezt az egyéni tervet realizálja személyes döntésében és cselekvésében. Személyes *belső energiája* eredményezi, hogy *a különféle determináló erőket* legyőzheti. És ez éppen azért lehetséges, mert konkrétan adott szituációban van és konkrétan adott természettel rendelkezik.

3. Ez a kép természetesen csak hasonlat. Hasonlat azért, mert a fizikai világ természetét nem alkalmazhatjuk közvetlenül a tudatvilágra. Itt *analógiára* van szükség. A szabadság és a determináltság közti ellentét oka abban rejlik, hogy *a szabadságot a fizikai világban tapasztalható determináltság ellentétéként* állítjuk. Ez egyet jelentene *a szabálytalansággal, az ötletszerűséggel*. Nem értelmezhetjük úgy az emberi szabadságot, hogy a természeti törvényeket tetszés szerint megváltoztathatjuk vagy megszüntethetjük.

Szellemünk az *értékek* világában tájékozódik. A különböző értékek közt választ, döntése alapján cselekszik. Ez pedig azt jelenti, hogy értékszemlélete és döntése szerint *irányítást* tud létrehozni konkrét szituációjában. *A fizikai világra érvényes az irányíthatóság*. A determinizmus klasszikus fogalma nem állja meg a helyét. Hisz ebben az esetben sem életről, sem evolúcióról nem beszélhetnénk. A tudatvilág a maga döntését úgy realizálja, hogy irányítást adhat a determináló erőknél. A kettő között *az irányító és irányítható kapcsolata* áll fenn, el nem felejtve, hogy *nem ugyanazon a létsíkon*: az egyik a pszichikai világban, a másik a fizikai világban történik.

Pszichikai világunkban vannak determináló erők. Sőt mai ismeretünk alapján ezeket egészen a sejtek struktúrájáig, a kromoszómák felépítettségéig nyomon kísérhetjük. Hatásukat mindaddig érvényesítik, amíg más, belső energiaforrás le nem győzi. Amint az űrhajó is a gravitációs mező által meghatározott úton halad mindaddig, amíg belső energiaforrása azt le nem győzi, ugyanúgy az ember is a pszichikai determináló erők hatása alatt áll mindaddig, amíg belső, személyes energiája azt le nem győzi. És amint az űrhajó struktúrája meghatározza azt, hogy vezetője milyen tervet valósíthat meg, sőt a végrehajtás módjára is rányomja a bélyegét, ugyanúgy a pszichikai struktúra is meghatározza, hogy milyen tervet tűz ki valaki maga elé, és a cselekvésmódban is megmutatkozik a karakter jellege. Érthető, hogy minél erősebb ez a pszichikai, ösztönös determináló hatás, leküzdéséhez annál nagyobb belső, akarat energiára van szükség; vagy esetleg annyira erőssé válik, hogy adott helyzetben már nem is irányítható.

4. Az elmondottak azt jelentik, hogy a szabadság *sobasem kész tényként* adott az emberben. Mint *lehetőség* szerepel, vagy a skolasztika terminológiája szerint *képességiség, potentia* formájában van jelen. Mindenki ott vannak a pszichikai determináló tendenciák. És mindaddig, míg az akarat belső energiája fel nem lép, az ösztönös determináló tendenciák érvényesülnek. Lehet ugyan hivatkozni arra, hogy *a konkrét megfigyelés, vagy a statisztika* azt mutatja, hogy az ösztönös cselekvések érvényesülnek az emberek bizonyos csoportjában, vagy akár nagyobb részében is. De ez a tény ilyen értelemben *nem a szabadság cáfolatát* jelenti, hanem csak azt, hogy *hiányzik a személyes akarat energiája*, amely a meglévő determináló erőket legyőzhetné.

Éppen ez az emberi élet tragédiája, hogy kevés erővel rendelkezünk. Amikor a kereszténység Isten kegyelmére hivatkozik, Isten segítésére számít, nem azt jelenti, hogy Isten elveszi a döntés lehetőségét, vagy megszünteti az egyéni erőfeszítést, hanem segíti a személy belső energiáit az ellentétes erőkkel szemben.

A szabadság első tekintetre a folytonos választást jelenti. Behatóbb vizsgálattal azonban mélyebb tartalmat fedezünk fel benne. Rámutat *a személy belső természete*

tére: a különböző determináló tendenciák között a személy saját tervének megfelelően determinálja önmagát. Csak a felületes látásmód gondolja azt, hogy ott van csak igazi szabadság, ahol *mindig más és más döntés szerepel*, ahol a szempontok és értékek folytonosan változnak egyéni elgondolások szerint. Az igazi szabadság az a belső energia, amellyel *leköti magát valaki az igazi értékek mellett*. És ha valaki már annyira lekötötte magát személyes döntésében, hogy *semmilyen másirányú erő nem determinálhatja, akkor jutott el a személyes szabadság igazi teljességéhez*.

5. Mi már most a *szabadság tartalma*? Elsősorban azt jelenti, hogy amikor a cselekvésre már minden lehetőség adva van, *maga a személy dönti el, hogy a lehetőségek közül mit válasszon*. De ehhez a statikus megfogalmazáshoz a teljesség kedvéért a dinamikus oldalt is hozzá kell adni: jelenti *a személy szituációját*, amelyben önmaga dönti el és realizálja saját tervét. Mélységében pedig *a személy sajátos energiája*, amellyel felül emelkedik a különböző determináló tendenciákon, hogy önmagát realizálja [4].

A szabadság jelentése

A szabadság tartalmához hozzá tartozik annak elemzése is, hogy mi a jelentése a személy életében.

1. Mindenekelőtt azt látjuk, hogy *a személy szabad*. A tudatélményben, mint pl. az „én szeretek” vagy „én gyűlölök” élményben, mindig a személyes cselekvés domborodik ki. Elméletileg az „én” és a cselekvés szétválasztható, külön-külön elemezhető, de tartalmilag mindig összetartozik. A cselekvésnek megvan az objektív formában is vizsgálható természete, de ugyanúgy az „én” szubjektív vonatkozása is. A szubjektív és az objektív pólus összetartozik. A perszonalisztikus szemléletben kifejezőbbnek látszik, ha a személynek tulajdonítjuk a szabadságot, mintha azt mondjuk, hogy a személy rendelkezik szabad akaratral. Ezért is használják ma szívesebben a szabadság kifejezést a szabad akarat helyett.

2. Ha a személyre vonatkoztatjuk a szabadságot, benne *a személy tökéletességét és igazi egzisztenciáját* láthatjuk meg. Éppen a személyesség hiányzik annak az embernek a cselekvésében, akiben az ösztönös determináló erők működnek. Minél határozottabb döntéssel választja meg valaki önmaga tervét, és valósítja meg azt szabadságában, annál tökéletesebben jelenik meg személyisége. Mondhatjuk, hogy a szabadság jelöli a személy egzisztenciális tökéletességét, a személy érettségét, amikor a külső tényezők hatását elhagyva, önmaga irányítja életét.

A személyiségnek ez az egzisztenciális tökéletessége és érettsége komoly *belső erőfeszítést és energiát* kíván meg. A személyiséggé válás nem könnyű. Sokkal kényelmesebb a külső hatások alatt állni, mint belső erőfeszítéssel ezek determináló tendenciáit legyőzni. A szabadság a személyiség értéke, de *nem kész formában, hanem feladatként*, amelyet az élet cselekvéseiben kell realizálni.

Ebben a szemléletben érthető, hogy a személyes szabadság biztosítását fontosnak találja a mai ember. Igényli, hogy *maga alkotbassa meg önmaga tervét*. Ne mások döntsenek helyette, ne parancsok írják elő, hogy mit tegyen, ne tekintély szabja meg azt, hogyan kell cselekednie. Lázad minden törvény ellen, minden tekintély ellen. Tettéért ugyanis ő a felelős, és ezt a felelősséget nem veheti el senki tőle. És aki elfogadja mások irányítását, az elveszíti szabadságát, ezzel együtt személyiségének az értékét is. Egyébként minden ember szituációja más és más, nem is lehet azt általános jellegű törvényekkel előre eldönteni.

Így lesz a mai ember életében a szabadság *az egyetlen erkölcsi érték*. A szabadságot önmagáért akarjuk, amint *Sartre* mondja [5]. Nem a cselekedetnek van erkölcsi értéke, hanem a személynek, a szerint, hogy mennyire szabadon döntött és cse-

lekedett. Ezért az igazi bűn is a bánat volna, mert ebben szabad, személyes döntésünket tagadjuk meg.

Az ilyen beállítottság *a legteljesebb szubjektívizmusba* jut el és eredménye az értékek anarchiája. *A lelkiismeret szabadságában* sem lát egyebet, minthogy mindenki egyénileg döntsön külső tekintély befolyása nélkül és a lelkiismeret igazi szabadsága még a bűn rizikóját is megkívánná.

3. Ennek a beállítottságnak a szempontjából milyen jelentést adhatunk a személyes szabadságnak?

Igaz, hogy a személy mindig konkrét szituációban cselekszik és ebben a szituációban szabadon kell döntenie. De ugyanakkor az is igaz, hogy *maga a személy is szituált*. Szabadsága nem azt jelenti, hogy értelmezhet mindent a maga szubjektív felfogása szerint, hanem a konkrét adottságok, sőt saját maga természete is irányt szab cselekvésének.

A személy szituáltsága elsősorban *az értékek és a végső cél* területére vonatkozik. Az értékek a személytől függetlenül fennállnak; ezeket felismerheti, jelentésüket magáévá teheti, döntésében elkötelezheti magát mellettük. De azok *tartalma tőle független*. Megteheti, hogy függetleníti magát az objektív értékek világától. Szabadsága megmarad, de ez már nem a szabadság tökéletességét, hanem *a szabadsággal való visszaélést* jelenti; s ez már nem a személy tökéletességét hirdeti, hanem *a személy tragédiáját okozza*. A korábban említett példához visszatérve: az úrhajós megteheti, hogy a gravitáció törvényeit nem veszi figyelembe, de akkor ez a szabadság a pusztulását eredményezi. Megteheti az ember is, hogy nem veszi figyelembe az értékek világát; a szabadságnak ilyen megnyilatkozása azonban tragédiáját okozza, éppen azért, mert az értékek világa tőle függetlenül fennáll.

Ezen a ponton kell világosan látnunk, hogy mit jelent *az erkölcsi törvény, az erkölcsi tekintély*. Ha a társadalmi törvények mintájára bennük *csak a kényszerítő természetet* látja valaki, akkor személyi szabadsága kibontakoztatásában akadálylós lesz. Ha viszont *erkölcsi normát, az erkölcsi értékek irányjelzőit* látja benne, akkor ezek tartalmát szabad döntésében magáévá teszi és az engedelmesség nem csökkenti, hanem felemeli a személy értékét. Mennyire finoman juttatja kifejezésre ezt a tényt már az Ószövetség, amikor a törvényt „út”-nak nevezte, amelyen haladni kell. Épp az az Ószövetség, amelyben a törvény irányítása központi helyet foglalt el.

Végeredményben nem a helyesen megalkotott törvény vagy a helyesen alkalmazott tekintély rontja le a szabadságot, hanem *az egyéni álláspont*, ahogyan ezekre tekint. Aki csak a kényszerítő erőt látja meg bennük, annak szabadságát tönkre teszik; de ha valaki odáig felemelkedik, hogy az erkölcsi törvényt és tekintélyt értékjelző normának fogja fel és szabadon ezek mellett dönt, akkor ezeknek az elfogadása személyi értékévé válik.

Első pillanatra tetszetős az abszolút szabadság hangoztatása, a szubjektívizmusnak odáig való kitágítása, hogy csak a függetlenséget vegye értéknek. De éppen Sartre filozófiája mutat rá a tévedés következményére: kiszakítva a személyt a maga szituáltságából, *értelmetlenné és abszurdá válik a személyes egzisztencia, személyes szabadság* és kénytelen az abszurditás filozófiáját vallani [6].

4. Hajlamosak vagyunk arra, hogy korunk eredményének tekintsük a szabadság egzisztenciális értelmezését. Ez a felfogás – sokkal mélyebben – *a kereszténységben* gyökerezik. *Isten fiainak szabadságát* a kereszténység mindig vallotta. Nem szubjektívista elgondolásban, nem Isten akaratának szabad döntésből fakadó elfogadásában. Isten fiainak a szabadságát így fogalmazhatjuk meg: „Belső önállóság és erő, amellyel a ‚lelki’ ember választja és egész szívéből megteszi azt, ami Isten előtt kedves; . . . igazi szeretettől indítva fordul a jó felé és elfordul a rossztól; . . . önmagát irányítja és ezért felesleges az ‚írott törvény’, mert azt már belső törvényévé tette” [7]. Küzdelmet jelent ez az ember számára, a „belső” és „külső” ember küz-

delmét, a „belső” embernek le kell győznie a „külső” ember determináló tendenciáit. De csak ezen a módon valósítható meg az a szabadság, amelyet maga Isten adományozott az embernek. Nem gép az ember, akinek gondolkodás nélkül kell elfogadnia az erkölcsi parancsokat és akinek aprólékos előírások szabják meg életstílusát; a keresztény a Krisztushoz tartozás tudatában *öntevékenyen* ismeri fel, mit kell tennie és el tudja dönteni önállóan, mi a helyes, mi kedves Isten előtt.

5. Végül a személy szituáltságának van még egy tartalmi mozzanata. A szabadság nem önmagáért van, hanem a személyért. Ha a személy belső értékéhez és igényéhez hozzá is tartozik, hogy szabadon döntsön és cselekedjék, ez azért van, hogy legbensőbb igényét realizálhassa. Ez a legbensőbb igény pedig *önmaga közlése*, hogy egy másik személyre rátaláljon, hogy *legyen valakié és önmaga is birtokoljon valakit*. Vagyis a személy legmélyebb igénye *a személyes szeretet*. Ez végső fokon az Istennel való személyes találkozásban valósul meg.

A személyes egzisztencia alapja és tökéletessége a szabadság, de célja a személyes találkozás. Ezért nem lehet a szabadságot úgy célként felfogni, hogy az a személyes szeretet-kapcsolatot elzárja. A szabadság akkor éri el a maga teljes értékét, amikor minden más determináló tendencia ellenére szétválaszthatatlanul összekapcsolódik azzal a személlyel, akiben önmagát megtalálhatja, vagyis Istennel.

Ha a szabadság jelentését nézzük, benne a személy igazi értékét találjuk meg. Nem kész adottságként, hanem feladatként, amely személyes erőfeszítést kíván meg. Ezt a szabadságot teljesen csak a személy szituáltságából lehet megérteni: abban az értékvilágban, amely körülveszi, abban a személyes igényben, amely léte mélyéből fakad. Az igazi szabadság akkor valósul meg, amikor már visszavonhatatlanul elkötelezte magát valaki az igazi értékek mellett és megtalálta a szeretetben az őszinte személyes kapcsolatot. Alkalmazhatjuk ide is *Szent Ágoston* mondását, hogy a szeretetben már nincs semmiféle megkötöttség sem és benne a teljes szabadság érvényesül: *Ama et fac quod vis*.

JEGYZETEK

1. Főként *Aristoteles*, *Nikomachoszi Etika*, III. 1–8. – 2. Főként *Szent Tamás*, *S. Th. I.* 83, 3; *De veritate* XXIII. 6. – 3. *Laplace*, *Essais sur le calcul des probabilités*. – 4. *Ivan Goby*, *La personne*. 1966. Paris. 120. – 5. *J. P. Sartre*, *L'existentialisme est un humanisme*. 1948. Paris. 82. – 6. *J. P. Sartre*, *L'être et le néant*, 1943. Paris, 631. – 7. *C. Spicq*, *Théologie morale du Nouveau Testament*. 1965. Paris. 652.

Az Isten országa Isten uralmát jelenti. Istennek joga van uralkodni minden felett és mindenkin. De a valóságban ez még sincs meg, mert az ember szabadságát tekintetbe veszi és nem kényszeríti, hogy uralmát elismerje. (R. Gutzwiller: *Meditationen über Matthäus I.* Zürich-Köln. 1961. 87. old.)

Manapság a Szentírás és a vallás „mitosztalanításának” kétségtelenül sok túlzásával találkozunk. Az általános elvet azonban el kell fogadnunk, hogy az emberi kifejezőmód mindig függvénye a szellemi fejlődésnek és ez alól a kinyilatkoztatott vallás *sám kivétel*. Az ó- és újszövetségi szent könyveket a palesztinai és a hellén kultúra nyelvén fogalmazták meg, tehát a kifejezőmód kötve van a régi ember szellemi horizontjához. Gondolkodásunk képszerűségéből következik, hogy a hozzá nem férhető dolgokról *modellt készítünk* s azon keresztül adjuk tovább az ismerettartalmat. A természettudomány is beszél atom-modellről, a pszichológiának is megvannak a modelljei a belső lelki folyamatokról, s ezeket az újabb kutatás eredményeivel *állandóan tökéletesíteni lehet*.

A túlvilágról szóló keresztény tanításban erősen érezhető a hagyományos modell vázlatossága. Beszélünk a test és a lélek szétválásáról anélkül, hogy kellőképp figyelembe vennénk azok egymásrataltságát, illetőleg az ember egységét. Emlegetjük a túlvilági boldogságot, Isten színélését, de nem igyekszünk megmagyarázni, mennyiben nevezhető ez még emberi életnek és boldogságnak. Főleg pedig csaknem kizárólag a testtől elvált lelket állítjuk az ember helyére, felruházzuk teljességgel, személyiséggel, s így a feltámadásnak már csak valami *járadékos kiegészítő szerep jut* az örök életben. Az a látszat, hogy ott az élet egészen más, egészen új, a test és az anyagvilág itt marad, sőt könnyen nélkülözhető. De akkor mi köze van az örök életnek a földi ember vágyaihoz, igényeihez és sajátos emberi kapcsolataihoz? A hagyományos egyházi nyelvhasználat minduntalan a „*lélek*” *megmentését*, üdvözítését emlegeti, mintha az ember a másvilágon megszűnnék testi lény lenni.

A mindennapi elgondoláshoz tartozik az is, hogy a lélek valamilyen másik emeleten „*várja*” a test feláadását. Van ott még egyáltalán idő és várás? Az idő ennek a bontakozó földi életnek a kerete, éppúgy, mint a tér, tehát a mi világunk egymásutániságát nem vetíthetjük bele abba a másik világba. A várás különben is egy távoli cél közeledését jelenti. A halállal azonban lezárul a fejlődés, az ember a célhoz ér, és vagy birtokolja, vagy elveszti azt. Mindenesetre, ha az örök élet az ember jutalma vagy büntetése, akkor fel kell tételeznünk, hogy ami az emberből a másvilágra jut, az személyes egyedi öntudattal *emberi életet él*, tehát kell hogy a léleknek ott is köze legyen testéhez, hiszen a lélek önmagában nem ember és nem is lehet emberi élete.

Mi a túlvilág?

Érezzük, hogy ma *nem könnyű a végső dolgokról* szóló igehirdetés. A régi kifejezések, lélek, mennyország, pokol, ítélet, többnyire nem találnak visszhangra az emberekben. Úgy gondolják, jelentés nélküli szavak, amelyeket a régi vallási pedagógia használt ösztönzésre vagy megfélemlítésre. A hívőkben ezen a téren található a legtöbb ki nem mondott kérdés vagy csendes kételkedés. Az igazságosság, a boldogság és a megmaradás utáni vágy ma sem kevesebb, mint máskor, tehát az eszkatológia iránti fogékonyságnak meg kellene lennie. Igaz, hogy a természettudomány és a technika uralma a szellemet empirikussá tette és *látszólag elterelte* a természetfölötti dolgoktól. De az is igaz, hogy a földi értékek egyetemesebb meglátása egyre jobban előtérbe hozza az élet értelmének és céljának kérdését. A régi terminológia talán

azért nem elégti ki az embereket, mert *komolyan veszik az antropológiát*, az ember eredetének, képességeinek, erőinek, feladatainak kutatását. Minden oldalról felülvizsgálják azt a platoni tételt, hogy bennünk lakik egy lényege szerint szellemi, halhatatlan lélek, amely a testhez viszonyítva más létrendet képvisel és ezért a halál után könnyen megbirkózik sorsával. Ma szeretnek osztatlan emberi működésről beszélni, nem testről és lélekről. A halált ontológiailag komolyan veszik, mint az ember végét, és nem értik, hogy a szellemi, halhatatlan lélek miért nem enyhíti az elmúlás tudatát [1].

Az átlagos igehirdetés nem mond többet annál az elképzelésnél, hogy a túlvilág valamilyen előre gyártott elemekből készült haza, ahol a lélek Isten trónja körül az angyalok társaságában éli szellemi életét. Boldogságának lényege Isten színelátása. *De lehet az ilyen szemlélődést életnek nevezni?* Nincs igaza azoknak, akik megállapítják, hogy a kereszténység a túlvilág gondolatával elidegeníti az embert földi feladataitól? Hiszen minduntalan azt halljuk, hogy *csak „érdemeinket”* visszük át magunkkal, minden egyebet itt hagyunk. Az érdem is határozatlan fogalom marad: értjük alatta a kegyelem növekedését, ami odaát arra képesít, hogy Istent jobban szemléljük és jobban szeressük. Nem csoda, ha az ilyen elvont kifejezésekből csak olyan örök életre következtetnek, amely előbb-utóbb unalmassá válik. Ha ennyi lenne a túlvilág, akkor a megtestesülés és a megváltás csak azt jelentené, hogy Krisztusban az Isten belépett bűnös földi világunkba, szenvedésével és halálával „megnyitotta az eget”, s ha lelkünk a bűnbánatban megtisztul, bejuthat ebbe a mennyi országba.

A kinyilatkoztatás azonban *sokkal realisabb*: az ember, illetőleg a világ megváltásáról beszél. Krisztus anyagi világunkat szentelte meg és a földi embernek szerzett üdvösséget. Márpedig csak olyan üdvösség méltó az emberhez, ahol Isten jelenlétét is emberségünkhöz mérten éljük meg, tehát testi-lelki valóságban, s ahol emberi értékek végelegesülnek. Isten a *mi* boldogságunk akar lenni, ezt pedig nem azzal éri el, hogy természetünktől idegen világba emel bennünket. Igaza van *Congarnak*: „A menny, vagyis az üdvösség akkor valósul meg, amikor tökéletessé válik a világmindenséget alkotó létezőknek az Istenhez való viszonya. Pál apostol a dolgoknak ezt a végső állapotát így fejez ki: Isten lesz minden mindenben, 1 Kor 15, 28” [2]. Ezt úgy kell érteni, hogy semmi nem vész el, nem válik fölöslegessé, hanem *az egész teremtés megdicsőül*. Az ember testi-lelki valóságában részesedik Isten életében, akinek közelsége, ereje, bölcsessége és szentsége áthatja az egész anyagvilágot: az atom és kristály törvényszerűségét, a színek és formák változatosságát csakúgy, mint a személyek egymás iránti hűségét és szeretetét.

Csak ott beszélhetünk igazi értelemben vett túlvilágról, ahol az ember nem veszti el egyéniségét, sajátos érdeklődési körét és *nem szívódik fel Isten végtelenségébe*. Ezért pl. a hagyományos indiai vallásnak, a *brahmanizmusnak* nincs túlvilága. A lélek nem egyéb, mint az ősi Egy-nek, a Brahmannak a test által körülhatárolt része. Ha a test meghal, a lélek beolvad a Brahmanba, megszűnik az egyéni öntudat, ami különben itt is csak látszat és csalódás volt. A *görög mitológiában* a testtől megszabadult lélek a Hades-ben éli árnyszerű életét. Nem emlékszik földi múltjára, nincs öröme és jövője. *Platón* a filozófus nagylelkűségével az igazság szemléletében oldja fel ezt a tengődő állapotot.

Az *Ószövegség nem ismeri* a test és lélek *éles megkülönböztetését*, illetőleg szembeállítását, amit mi görög hatásra használunk. A két fogalom ott is szerepel, de a test legtöbbször az egész embert jelenti, amennyiben törékeny és halandó, a lélek (*nefes*) szintén az egész emberre vonatkozik, amennyiben tudatos lény és kapcsolatot tarthat Istennel. „Ha van is külön anyag és szellem az emberben, azt úgy kell elgondolni, hogy csak egyesülésükben alkotják az embert” [3]. A Szentírás szerint az ember hal meg, nem a test. Az első bünt megelőző parancs szankciója is így szól: „Amely napon arról eszel, meghalsz” (Gen 2, 17). A halál az erőtlenné válást, a

feloszlást, az elevenség elvesztését jelenti. Az Istentől kapott életerő, a *ruab*, elhagyja az embert és visszazáll Jáhvéhoz. De ez a *ruab* nem azonos a platóni értelemben vett szellemi lélekkel. Nem a *nefes* vagy a *ruab* lesz az alvilág lakója, hanem a halott, de úgy, mint önmagának az árnyképe [4]. Amikor tehát az Ószövetség állítja, hogy az egész ember meghal, *nem mondja* egyúttal azt is, hogy *semmilyen módon nem létezik* tovább.

De a halál egyszersmind elszakítja a Jahvéval fennálló eleven vallási kapcsolatot. A holtak nem dicsőítik Isten nagy tetteit (Zsolt 6, 6; 88, 13), nem érzik jóságát és hűségét. A Sheolban már csak az ember fátyolszerű mása lakik, ezért kívánatos a hosszú földi élet. Az Ószövetség még nem ismeri a túlvilági boldogság gondolatát, a héber nyelvnek nincs is szava a halhatatlanságra. A Sheolban levő lét olyan tengődés, hogy azt igazában nem lehet halhatatlanságnak nevezni: hiányzik az öröm, a társas kapcsolat és Jáhve szolgálata, vagyis mindaz, ami egy hívő életnek tartalmat ad. Csak a fogság utáni bibliai könyvekben jelentkezik a *feltámadás gondolata* és vele együtt a jutalom vagy büntetés.

Az *Újszövetség* is keveset beszél az elhunytak sorsáról. A túlvilág hite szinte felzívódik Krisztus közeli eljövételének várásában, amikor majd teljesednek az ígéretek és megtörténik a holtak feltámadása. Az evangéliumok tanúsága szerint Krisztus nagybárá a *bagyományos kifejezéseket* használja a megholtak tartózkodási helyének jelölésére: örök hajlékok (Lk 16, 9), Ábrahám kebele, azaz társasága (Lk 16, 22), a paradicsom (Lk 23, 43). Közvetlenül halála és megdicsőülése előtt azonban már azt ígéri, hogy a benne hívők *vele* lesznek. Ezzel vigasztalja tanítványait (Jn 14, 3), a jobb latort (Lk 23, 43) és minden hívőt: „Atyám, akarom, hogy akiket nekem adtál, ott legyenek, ahol én is vagyok és lássák dicsőségemet, amit tőled kaptam” (Jn 17, 24). Az ilyen kijelentések alapján az apostoli ígéhirdetés az üdvözültek állapotát egyszerűen azzal jelzi, hogy „Krisztussal vannak” (1 Tesz 4, 17; Fil 1, 23; Ef 2, 6). István diákonus is hozzá imádkozik: „Úr Jézus, vedd magadhoz lelkemet” (Ap Csel 8, 59). Mivel a halál vele egyesít, jogos az a kifejezés is, hogy a hívők az Úrban (Krisztusban) hunynak el (1 Tesz 4, 16; Jel 14, 13).

Kétségtelen, hogy az apostoli egyházban is élt a *meggyőződés a lélek valamiféle szellemiségéről*, de tudták, hogy a lélek halhatatlansága önmagában nem hoz üdvösséget, azért nem is foglalkoznak vele. *Pál apostol* az 1 Kor 15. fejezetében fejt ki tanítását arról, hogy az örök élet alapja Krisztus feltámadása és általában a feltámadás. Ha ez nincs, a lélek szellemiségének sincs sok jelentősége: „Ha a holtak nem támadnak fel, akkor együnk, igyunk, mert holnap úgyis meghalunk” (1 Kor 15, 32). Az apostol itt egyszerűen alkalmazza Krisztus kijelentéseit, hogy ő az élet (Jn 14, 6), azért jött, hogy övéinek életet adjon (10, 10), hogy aki benne hisz, az ne vesszen el, hanem örök élete legyen (6, 40). Ezért nevezi őt Péter is az „élet szerzőjének” (Ap Csel 3, 15).

A Krisztussal való kapcsolat fölöslegessé tette a lélek *tartózkodási „helyének” keresését*. Krisztus az Atyához ment, a mennyben van, tehát vele vannak az üdvözültek is. Azt mindenki tudta, hogy a test feltámadása csak Krisztus eljövetelekor történik meg, de mivel egyrészt eljövételét közelinek gondolták, másrészt hitték, hogy saját életét és örökségét osztja meg övéivel, azért nem kerestek közelebbi magyarázatot a testtől elvált lélek élet-lehetőségeire. A 2. század íróinál, *Justinusnál*, *Tatiánusnál* és *Iréneusnál* még megfigyelhetjük, hogy a lélek túlvilági életében több jelentőséget tulajdonítanak a kegyelmi tényezőknek, mint a szellemiségnek [5]. Ezzel egyúttal ellene mondtak annak a túlzott görög dualizmusnak is, amely a lelket szinte függetlenítette a testtől. Ezzel kapcsolatos *Tertullianus* megállapítása is: *Caro cardo salutis*, az üdvösség sarkköve a test. Ha a test nem támad fel, akkor a túlvilágon nem beszélhetünk emberi életéről és emberi üdvösségről [6].

Mivel a kárhozottak kizárták magukat a feltámadt Krisztus éltető hatásából, sor-

suk az „örök halál”, vagy a „második halál” (Jel 2, 11; 20, 6, 14; 21, 8). Rájuk is vonatkozik, hogy az embernek örök sorsát is testi-lelki valóságban kell viselnie, de nekik az „ítélet feltámadása” jut (Jn 5, 29).

Egyelőre ennyi elég is annak megállapítására, hogy a kinyilatkoztatás a túlvilági örök életet nem az ember természetes képességeiből vezeti le, hanem a megváltás gyümölcseként tekinti, de olyan életet ért alatta, ami a testből és lélekből álló ember élete lesz. A Jel 6, 9–11 még arról beszél, hogy a vértanúk lelkei a mennyei oltár alatt vannak, tehát Isten közelében és követelik az igazságosság végső győzelmét. Fehér ruhát kapnak, azaz elnyerik a dicsőséget, de várniuk kell, amíg társaik sorsa is beteljesül. Az állapotnak valamilyen tökéletesedése tehát még odaát is lehetséges és ezt a földi történet lezárása, a feltámadás és a végítélet hozza meg. Arról azonban nem hallunk, hogy a halál és a feltámadás közötti tartamot – amit mi hajlandók vagyunk időnek mondani – *bogyan éli meg a lélek*. Mindenesetre annyit megállapíthatunk, hogy bármilyen egyszerű is a Szentírás kifejezőmódja, nem vetíti bele a túlvilágba úgy az idő és a tér fogalmát, ahogy azt a későbbi ígéhirdetés megtette.

Test és lélek

Már az előbbiekből láttuk, hogy a testet és lelket nem tekinthetjük úgy, mint *két külön „dolgot”*, amelyből egy harmadik lesz. Pedig a platóni filozófia hatása alatt hajlamosak vagyunk erre. A arisztotelészi-szenttamási felfogás közelebb áll a Szentíráshoz. Itt a lélek a test formája, éltető elve, ahogy azt a vienne-i zsinat dogmaként is kimondta. Ebben a tanításban kifejezésre jut, hogy a test és a lélek a lét síkján összetartoznak és csak a kettőből lesz egy valóságos létező, az ember. A katolikus tanítás kötelez annak megvallására, hogy a lélek mint szellemi principium, nem bomlik fel és ezért halhatatlan [8], de ez még nem jelenti, hogy független a testtől. Azt sem jelenti, hogy a halálban megszűnik a lényeges ráutaltsága a testre. Az emberben minden rész test és lélek együtt, hiszen a test a lélek által él és működik. Metz így fejezi ki ezt a kölcsönösséget: „A lélek a test érthetősége, a test pedig a lélek tapasztalhatósága” [9].

Amint láttuk, az Ószövetségben is feltételezték, hogy az embernek valamilyen szellemi árnyéka a halál után is létezik a Sheolban, de ezt a létezést nem tekintették életnek. Nekünk is óvakodnunk kell attól, hogy a szellemi lélek romolhatatlanságát és halhatatlanságát azonosítsuk túlvilági életével. A lélek szellemisége csak olyan fokú és csak arra való, hogy a testnek emberi létet és öntudatot adjon, nem pedig arra, hogy önálló életet kezdjen. Így kell értelmeznünk a mai teológusok kijelentéseit, amelyekkel erre a relatív létezési módra rámutatnak. *Gonzalez-Ruiz* pl. így ír egyik tanulmányában: „Az emberben *magától* nincs semmi isteni, semmi halhatatlan. Csak Isten mindenhatósága adhatja meg neki a lehetőséget, hogy legyőzze a veleszületett múlandóságot. A halált és a feltámadást nem szabad úgy felfognunk, hogy az emberben marad valami gyökér, ami áttelel. A hagyományos teológia a képek egész világát rajzolta meg, hogy konkrét feleletet adjon az eszkatológia bizonyos kérdéseire, de mindig a platóni felfogásból indult ki. Pedig az örök élet a Szentírás szerint egészen az Isten adománya” [10]. A lélek szellemisége csak alapot szolgáltat az örök élet befogadására, de ha ezt nem kapja meg, sorsa – minden szellemisége ellenére – „örök halál”.

Közelebb jutunk a lélek mibenlétéhez, ha a szokásos *sztatikus szemlélet* helyett *dinamikus* funkciójára gondolunk. *H. Rondet* szerint „a lelket úgy kell felfognunk, mint a létező reláció egy fajtáját. Azt mondhatnánk róla, hogy szellemivé vált lendület, vágy, vagy mint *Rousselot* kifejezte: kiáltás az abszolút lét, Isten felé” [11].

Szent Tamás is azért mondta az embert a teremtés befejezésének, mert lelke által az anyagi test tudatra ébred és visszatekint a Teremtőre.

Ezeket a megállapításokat akkor is figyelembe kell vennünk, ha a testtől elvált lélek sorsára gondolunk. Eltúloznánk szellemiségét, ha megfélemlenénk a testtel fennálló létebeli kapcsolatáról és arról, hogy az örök élet kegyelmi ajándék. A közkeletű felfogással szemben nagyon helyénvaló *H. Volk* figyelmeztetése: „Óvakodnunk kell attól, hogy azt az elevenséget, személyességet és tevékenységet, amit a szenteknél elgondolunk és közbenjárásuknál feltételezünk, egyszerűen a lélek természetes halhatatlanságából vezessük le” [12]. Mi valljuk ezt a halhatatlanságot, de az örök életet, mint valódi életet mégis a megváltásból fakadó kegyelemnek tulajdonítjuk. A kegyelem az isteni élet vetülete bennünk, illetve részesedés a feltámadt Krisztus életében, s a túlvilági életet ezen az alapon mondhatjuk színesnek, gazdagnak, személyesnek.

Így megmarad a lehetőség, hogy a halált bibliai értelemben engedjük érvényesülni. Az valóban egészen halál, az ember vége. Tehát nem arról van szó, hogy a „tudatot hordozó lélek”, ha kínok közt is, de benső érintetlensége nélkül leveti a testet és utána folytatja szellemi életét. Az ember test és lélek, tehát nem lehet tisztán szellemi élete. A lélek megmaradása nem mond ellen a halál pusztító erejének. Megmaradásán alapszik a személy azonossága, de *az örök élet több, mint szellemi megmaradás*. A Szentírás úgy emlegeti a halált, mint büntetést, bajt, szerencsétlenséget, amitől természetünk irtózik, de *nem mondja*, hogy aki meghalt, az semmiféle módon *nincs többé*. A testtől elvált lélek állapotát csak úgy foghatjuk fel, hogy valamiképpen mégis erre az anyagvilágra támaszkodik, hiszen ebbe van beleteremtve, de ugyanakkor már a feltámadt Krisztustól kegyelem alakjában elővételezheti a feltámadt test képességeit.

Jelen és jövő

Ma minden irányban megfigyelhetjük az érdeklődés és értékelés kiszélesedését. Azelőtt a történelmi szemlélet egyenlő volt a múltbanézéssel, ma inkább úgy tekintjük, mint a jövő alakulását, amelynek formálásában magunk is részt veszünk. A múlttal szemben a jövőnek van elsősége, a múlt csak lépcsőfok, amelyen idáig haladtunk. A történelemfilozófia nemcsak az események rugóit kutatja, hanem azt szeretné kideríteni, merre tart a haladás, mi határozza meg irányát.

Isten világleftettségének kérdésében is megtaláljuk ezt a változást. Örökkévalóságának emlegetésénél elsősorban arra gondoltunk, hogy ő mindig volt, őt az különbözteti meg a teremtményektől, hogy neki nincs kezdete. Természetesen teológiai igazság volt az is, hogy neki nem lesz vége, de ez a gondolat valahogy nem lépett előtérbe. Ma azt hangoztatjuk, hogy az ember egész tudatával és akarásával a jövő felé irányul és nyitva áll minden lehetőség előtt. Ki vagy mi lesz a jövője? A soha le nem záruló nyitott lehetőség, vagy a világleftti Isten, a lét teljessége? A világban tapasztalható természetes célirányosság már eleve elfogadhatóvá teszi a nyilatkozat megállapítását, hogy az ember célja csak az abszolút jövő, Isten lehet. „Isten nemcsak az egészen más, hanem az egészen új, az eljövendő, ezért a vele való találkozás az ember jövőjét is egészen újjá teszi” [13].

A Szentírásban egyáltalán nem szokatlan az a gondolat, hogy *az ember jövője Isten*. Az Ószövetségben a remény alapja a Jáhvába vetett hit, aki a múltban és jelenben úgy nyilatkozta ki magát, amint akinek terve van népével. A múlt és a jelen az alap, illetőleg a biztosíték a jövő mellett. A múlt eseményeinek magyarázása egybeesik a jövő várásának erősödésével. Jáhve a múltban igazolta szabadító

erejét, tehát megvan a hatalma, hogy szabadulást szerezzen népének. Így alakul ki a meggyőződés, hogy a történelem Isten ígéreteinek fokozatos megvalósulása.

Az ígéret Krisztusban teljesedett, vele elérkezett az idők teljessége. Megváltásunk teljes, de még reménybeli (Róm 8, 24), azaz csak rejtett kegyelmi alakban birtokoljuk. A jövő már nem adhat újat, csak ezt a rejtett kegyelmi valóságot bontakoztatja ki. Azért úgy is kifejezhetjük magunkat, hogy az üdvösség történetében „a jövő a jelennek egyik dimenziója” [14]. Az összefüggés meghatározza a vallásos kifejezésmódot is. Ha a jelen és a jövő áthatja egymást, akkor *egyiket a másikkól lebet és kell értelmezni*. Maga a Szentírás is alkalmazza ezt a kifejezésmódot. Vanak helyei, ahol a kegyelmileg telített jelenből magyarázza a jövőt; ezt nevezzük *eszkatológiának*, másutt viszont a jövő természetfölötti eseményeinek leírásával utal a jelenben feszülő kegyelmi erőkre s ezt mondjuk *apokaliptikus* stílusnak [15].

Ha a Szentírás arra utal, hogy a másvilágon „Krisztussal leszünk”, ott nem kaphatunk mást, mint amit megváltói tevékenységével megszerzett számunkra és megadott, mint kegyelmi életet. Ennek végső formája az, hogy „*Isten lesz minden mindenkiben*” (1 Kor 15, 28). Az örök élet tehát nem valami előre gyártott valóság, nem környezet, ahová az ember lelkének el kell jutnia, hanem természetfölötti állapot, ami mindnyájunk számára ebben az életben alakul ki. A „világ kezdetétől nektek készített ország” (Mt 25, 34) csak azt jelenti, amit Szent Pál is hangoztat: kiválasztott a világ teremtése előtt, meghívott és megdicsőített (Róm 8, 29). A testből és lélekből álló ember számára a mennyei dicsőség Krisztus feltámadásával kezdődött, hiszen *földi teremtmény öbenne dicsőült meg először*, s mi csak mint *társörökösök* (Róm 8, 17) *részeseidünk az elsőszülöttnek* és főnek a dicsőségében. Az örök élet a hívő tevékenység gyümölcse s ami kialakul bennünk, az az istengyermek-ség, illetőleg a Krisztushoz való hasonlóság. Nem azért teljesítjük kötelességünket, hogy takarékbetét módjára gyűjtjük érdemeinket, amelyeket odaát beválthatunk az ottani ország javaira. Az örök élet itt kezdődik meg bennünk, amikor Krisztus kegyelme révén a Szentháromság életének hordozóivá válunk. Odaát csak az éri el befejezettségét és csak az válik nyilvánvalóvá, amit már itt megéltünk és magunkban hordoztunk.

A Szentírás nemcsak azt hangoztatja, hogy odaát Isten letöröl minden könnyet (Jel 21, 4), hanem azt is, hogy új eget és új földet várunk, ahol „igazságosság lakozik” (2 Pét 3, 18). A Szentírásban az igazságosság az Istennel fennálló szövet-ségnek megfelelő élet. Az evangélium és a megváltás lehetővé teszi ezt az életet, ezért az Isten országa már köztünk és bennünk van (Lk 17, 21). De mivel csak hitben és reményben éljük meg, azért még imádkozni kell érte és várni eljövételét. Így találkozunk bennünk a jelen és az abszolút jövő. Ennek az örök életnek várása nem lehet menekülés a jelen feladatok elől s nem is idegenít el bennünket emberségünk-től. *Schillebeeckx* szavaival élve „az eszkatológia nem útlevel a túlvilágra, hanem felelős kötelességvállalás a földi történelemben... Az örökkévalóság nem az idő vagy a történelem után jön, hanem ennek a földi történelemnek a transcendenciája és mégis belső kifejelete” [16].

A kinyilatkoztatás a végső kegyelmi állapotot „*új teremtésnek*” mondja. Újdonsága és újszerűsége tehát kétségtelenül meglesz, de ez nem hozza magával az azonos vonások kiküszöbölését. Az ember egész földi tevékenységével együtt az Isten képe, s mikor a kép eljut az ősváltságához, az nem jelenti felszívódását, hanem az azonos vonások kiemelését és megdicsőülését. Az apostol elsősorban a szeretet megmaradásában látja az azonosságot (1 Kor 13, 8). Arról a szeretetről beszél, amely türelmes, jóságos, nem féltékeny, nem gerjed haragra, nem tapintatlan, nem féltékeny, a rosszat nem rója fel és amely mindent remél. Szóval azt a szeretetet, amely közösséget teremt és jövőt épít, tehát azt, ami igazi emberségünket megmozgatja és eltölti tartalommal.

Az örök élet mégis a *befejezettség állapota*, nem új célok követéséé. Csak az tehet bennünket boldoggá, ha emberi igényeink és képességeink telítődnek. Itt még az idő azt jelenti, hogy nyitva állunk a jövő felé. Az örökkévalóságot úgy éljük majd meg, hogy az egész lehetséges jövőnk jelenné vált. Ezért nincs többé hiányérzet, nincsenek új célok. Múltunk azonban ott lesz, hiszen az egyet jelent saját egyéniségünkkel. Az örök élet dinamizmusát találóan jellemzi *L. Boros*: „Ahogy az élet állandóan a múltból a jövőbe folyik át, úgy fogjuk múltunkat és jelenünket Istenben és Istenből kiindulva újra meg újra meglepő módon felfedezni” [17].

Hogyan gondoljuk el ezt a célhozérést és befejezettséget, ahonnan már nem vezetnek új utak a jövőbe? Nem a szellemi horizont zárul le, hanem a *végtelen jelenléte teszi a jövőt jelenné*. A szemléltetés csak ilyen hasonlatokból indulhat ki: aki hosszú vergődés után rájön egy probléma megoldására, az úgy élvezi az igazság birtoklását, mint az élet igazi tartalmát. Aki fáradságos küzdelemmel elér egy magaslattal, azt nem a további út zaklatja, hanem örül a fősínes látványnak. Aki egész szívből megbocsátott valamilyen sérelmet, az úgy érzi, hogy a lelki békében megtalálta önmagát. Ha egy fiatal pár tiszta szerelemben egymásra talál, meg vannak győződve, hogy számukra lezárult a keresés időszaka s megnyugodnak egymás jelenlétében. A befejezettség érzése mindig ott jelentkezik, ahol *szabad személyes elhatározással nagy értékek felé fordultunk* és azok birtoklása megszünteti a hiányérzést és a bizonytalanság érzését.

Ahol az ember teljes szellemi összeszedettségben és szabadságának birtokában egészen dönt magáról, ott az időt átviszi a végérvényességbe. Isten végtelensége és létteljessége miatt ez az állapot nem válhat merevvé. Az élet lendületét a végtelen szellemi távlat határozza meg. A világból szereshető tudás bele van foglalva abba a kimeríthetetlen gazdagságba, amit Isten látása jelent. A teremtett világ szépségének szemlélete mögött mindenütt felcsillan a Teremtő fősége és teljessége. Az emberek egymás iránti hűsége, tisztelete, ragaszkodása és szeretete át van szöve a személyes isteni szeretettel, amely mindent feltétlenné és maradéktalanná tesz. Az emberinek és isteninek ez az egybeolvadása magyarázhatja az apostol kijelentését: „Szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív föl nem fogta, amit Isten azoknak készített, akik őt szeretik” (1 Kor 2, 9). Ha úgy kapunk mindent, mint a *szeretet viszonzását*, akkor benne kell lenni legmélyebb emberségünk megdicsőülésének. Erről nem szabad megfeledkeznünk a kereszteni tanításban.

JEGYZETEK

1. *Schoonenberg*: Concilium 5 (1969) 43. – 2. Jésus Christ, Paris 1966, 34. – 3. *H. Volk*: Tod, Handbuch Theol. Grundbegriffe, II, 672. – 4. *Haag*, Bibellexikon, 1262. – 5. *Justinus*: Dialogus 6, PG 6, 489 B; Tatianus, Oratio ad Graecos, 13, PG 7, 833 A; *Ireneus*, Adv. Haer. II, 34: PG 7, 835 B. – 6. Lexikon für Theol. und Kirche, 6, 904. – 7. D 481. – 8. D 738. – 9. Leiblichkeit, *Fries*: Handb. Theol. Grundb. II, 34. – 10. Concilium, 5 (1969) 40. – 11. Nouvelle Revue Théol. 1961. 386. – 12. *Fries*: Handb. Theol. Grundb. II, 672. – 13. *Schoonenberg*, Concilium, 5 (1969) 19. – 14. *Schillebeeckx*, Concilium, 5 (1969) 21. – 15. Schriften zur Theologie, IV, 401 kk. – 16. Concilium 5 (1969) 23. – 17. Orientierung 25 (1961) 252.

TÁVLATOK

Amidőn e rovatunkat az 1968. 1. számban útra indítottuk, többek között ezeket írtuk: „... a 2. vatikáni zsinat eredményeit bemutató teológiának, továbbá napjaink teológiai törekvéseinek főbb témáit kívánjuk e helyen ismertetni. Napjaink egyházi tudományosságának és életének legfontosabb témáit korunk jelentősebb teológusainak írásaiból vett szemelvényekkel... ismertetjük”. – E törekvés szellemében szeretnénk most két írást olvasóink elé tárni. Az elsőnek szerzője: Bernard Häring, a neves morálteológus, a római Academia Alphonsiana és számos egyetem professzora. Neve összefűződik több zsinati okmány, elsősorban „Az egyház a mai világban” megszövegezésével. Tavaly hazánkban is tartott a Hittudományi Akadémián a magyar papság számára előadást. – Heinrich Spaemann szintén neves egyházi író, számos könyv szerzője, jelenleg egy bencés apácakolostor lelki-igazgatója. Mindkét tanulmányt – némi rövidítéssel a „Der Seelsorger” 1969 márciusi számából vettük át.

Bernard Häring

A TEKINTÉLY VÁLSÁGA

Sokat beszélnek manapság mind a társadalomban, mind az Egyházban a tekintély válságáról. Véleményem szerint azonban nem gondolkodtak eleget, hogy felismerjék: *mi az okai, és hogy orvosságot találjanak rá.* A következő gondolatok nem tartanak igényt teljességre. Azonban további megfontolásokra ösztönözhetnek talán.

Nagyon *összetett a helyzet az Egyházon belül.* Az Egyház sok részében sokminden történt már, hogy számot vessenek az új életérzéssel. Alázatosság, önzetlen szolgálat, a kritika elfogadásának igaz készsége sok oldalról *megszilárdította az egyházi felsőbbtség tekintélyét.* A II. Vatikáni Zsinat reformok iránti készsége *még a bivek körén túl is* megerősítette az egész Egyház és az egyházi felsőbbség tekintélyét. A *paternalizmus* azonban részben mégis tovább él az egyházon belül. A *magas kort megért prelátusok között* jó néhány tekintélyviselő személy még patriarkális szervezetszerű családból származik, s ugyanilyen szervezetszerű szemináriumokba járt. Sok esetben nem volt részüik szociológiai képzésben, és ezért *nem tudnak különbséget tenni, mi a járulékos és mi a maradandó a tekintélyben.* Így aztán a tegnapelőtti tekintély stílusát tartják „a tekintély”-nek. Az igazság kedvéért azonban meg kell mondanunk, hogy Korunk Egyháza is meg volt áldva *nagy pápákkal és püspökökkel, akik magas kort elérve is csodálatra méltó fogékonysággal rendelkeztek minden új iránt, amennyiben az életet bordoz és jó.* Gondoljunk csak János pápára, Bea kardinálisra, Maximos Saigh patriarchára, s hogy ne feledkezzünk meg az élőkről sem, Lercaro és Leger kardinálisra. Azonban *a fiatalok kritikus szeme* inkább azt veszi észre, ami kiöregedett, túlhaladott, mint azt, ami normális. Vagy talán azt is mondhatjuk: a fiatalok, éppen mert látják a nagyot és a jót az Egyházban, szigorú mércét állítanak fel mindazzal szemben, ami sem az Evangéliumnak, sem pedig az új szükségleteknek nem felel meg.

Mit gondolnak a mai életet hordozó elemek a szegény apostolok követőinek *öltözékeiről és fellengzős címeiről?* Vajon nem tartják ezt a külső megjelenési formát majdnem szükségszerűen egy letűnt uralkodói stílus maradványának és jelképének? Jó néhány prelátus nem hallja szívesen, ha a világsajtó arról beszél, hogy *a konstantini kornak vége;* nem hiszik el, hogy sokmindent meg kell változtatni. Nem látják, hogy az abszolutizmus, centralizmus, feudalizmus és az öröklött monarchiák különféle formája, az ügyintézés kamarilla-stílusa, a világi törvénykezés mennyire viszatükröződött az egyházi életben is. Vajon mindez egyszerűen már a múlté? Azt hiszem, nem. Az abszolutizmus legsötétebb korszakaiban az Egyház volt az az intézmény, amely a despotizmus kísértéseinek még jobban ellenállt. Amikor pedig a civil

világ a testvériség, a demokrácia értelmében, a férj-feleség egyenrangúságának szellemében revideálta uralkodói stílusát, *az egyházi felsőbbtség nem baladt együtt vele, sőt olykor még a civil világot illetően is elítélte a demokratikus irányzatokat.* Gondoljunk csak a *Syllabus* IX. Pius által keményen elítélt utolsó tétéleire (1864. dec. 8., Nr. 80). Ennek értelmében „az Egyház valamennyi gyermekének mindenestől elítéltnek, elvetettnek és kárhóztatottnak kell tekintenie” a tételt: „a római pápa ki kell hogy béküljön és ki tud békülni a haladással, a liberalizmussal és a modern kultúrával”. Róma ezt az ünnepélyes elítélést kifejezetten sosem vonta vissza. Természetesen már XIII. Leó egy szintre helyezte a demokráciát és a monarchiát. Azonban *egészen napjainkig* az Egyház monarchikus szervezetéről beszélnek, és így eltitkolják, hogy az Egyház más, mint a világi társadalom; oly *belső szabadsággal* rendelkezik, hogy az Evangélium szellemét különféle stílusformákban is kifejezhesse.

Sok ország hierarchiája, majdnem minden fokon, sokat veszített a tekintélyéből, mivel ismételten a legnagyobb ünnepélyességgel és Istentől származó megbízatására hivatkozva *olyan dolgok mellett állt ki, amelyek egyáltalán nem voltak isteni eredetűek és minden tekintélybevetés ellenére sem voltak már tarthatók.* Gondoljunk csak az egyházi felsőbbtség sok ünnepélyes megnyilatkozására a divat kérdéseit illetően, és azoknak a törekvéseknek ismételt éles elítélésére, amelyek a liturgiában és a teológiában a népnyelv alkalmazásáért szálltak síkra.

A mai demokratikus kultúra és a férj-feleség egyenrangúságának háttérével a *biblikus teológia* és az *egyház történet* jobban megvilágította az egyházi tekintélyi formák megváltoztathatóságát és tényleges változásait. Az egyház tekintélyviselői ezekkel a tanulmányokkal szemben vagy közömbösek vagy ellenségesek voltak.

A *római Kúria tekintélye nagyon megcsorbult* ebben az évtizedben, éppen mert legmarkánsabb képviselői egy ideig leplezetlenül kritizálták XXIII. János pápát, különösen a zsinati atyák többségét, sőt magukat a zsinati határozatokat is. Sok kúriai férfiú a zsinat alatt azt tartotta első feladatának, hogy figyeljen. Ha valamennyien ezt az irányt követték volna, a kúria és így az Egyház egész központi kormányzata megerősödve került volna ki a zsinatból. A modern hírhírlő eszközök révén jól ismert és talán itt-ott el is túlzott tény, hogy a kúria néhány hatalommal rendelkező tagja minden eszközzel mindvégig ellenállt a reformtörekvéseknek és a zsinat után is kifejezésre juttatta elégedetlenségét; így megerősítette azt a bizalmatlanságot, amely manapság annyira el van terjedve, azt a félelmet, hogy a kúria miatt meghiúsulhattak volna az újító törekvések.

A *kritika legélesebb kirobbanása az egyetemeken* mutatkozik napjainkban, mert a fiatalság szenvedélyes érdeklődést mutat a kritika szelleme és funkciója iránt. Az ifjúság általában nem hagyta magát elcsüggeszteni. Az összes kontinensre kiterjedő tüntetési hullámok jelensége nagyon sokrétű. Itt-ott kétségtelenül céltudatos forradalmi vagy anarchista törekvések álltak a háttérben. Egészében véve azonban a *fiatalok bátor akarataról van szó*, hogy hadat üzenjenek kiöregedett struktúráknak és magabiztos hatalmi törekvéseknek, hogy *utat nyissanak jobb formák számára.* Mindenek előtt a *párbeszéd* jogáért küzdenek, *együttes felelősségvállalásba* való belenövésért az egész kulturális, társadalmi és politikai életben.

Az államok és egyetemek vezetőinek bölcsessége próbára van téve a kritika spon-tán és szervezett hullámaival szemben. A gyöngye engedékenység éppen úgy nem megoldás, mint az a kísérlet, hogy egyszerűen elnyomják az ellentmondást. Miközben pl. Tito azzal erősítette meg pozícióját, hogy volt bátorsága az egyetemi hallgatókkal való párbeszédre és teljesítette jogos kívánságaikat, mások komoly tekintélycsorbulást voltak kénytelenek szenvedni, az egyetemi hallgatók és értelmiségiek kívánságaival szemben tanúsított merev vonalvezetésük miatt.

Utak a tekintély válságának legyőzésére

Mivel a tekintély válsága sem nem pusztán világi, sem nem pusztán vallási jelenség, itt is *az Egyház és a világ szolidaritását kell látni és megvalósítani*. Minden területen keresni kell az okokat és a megoldáshoz vezető utakat. Ebben *az Egyháznak természetesen egészen sajátos helyzete van*. Isteni és emberi sokkal közvetlenebb módon érintkezik egymással benne. Mivel járulhat hozzá az Egyház az Istentől akart tekintély megerősítéséhez társadalmi síkon? Hogyan tudja megoldani saját problémáit, anélkül, hogy akár egy pillanatra is elfelejtené a világ szolgálatát és a világban való létét? Melyek a közös utak, és mivel járul hozzá mindenkor az Egyház, és mivel a társadalom, hogy meglássuk és felhasználjuk a jelenlegi szituáció konstruktív elemeit?

Első helyen említem *az Egyház és a társadalom prófétai szerepét*. Az ószövetségi próféták a követelés, a megkülönböztetés és az építő kritika bátor szavával szóltak mind az egyházi, mind az állami és társadalmi szféra tekintélyviselőivel szemben. Az Egyház az evilág hatalmasságaival szemben csak akkor tudja gyakorolni prófétai hivatását, ha a hivatalos Egyházat és az Isten népét megérinti és megmozgatja *az igazi kritika prófétai felhívása*. Jó, ha az Egyház komolyan veszi a világ részéről őt érő kritikát az állandó megújulásra való isteni felszólítás fényében. *Végzetes tévedés lenne*, ha az egyházi tekintélyviselők arra hivatkozva, hogy csak az Istennek tartoznak felelősséggel, merevek lennének a részben jogos kritikával szemben, ahelyett, hogy a párbeszédet keresnék, hogy kölcsönösen tanuljanak. Az Ószövetség királyai és főpapjai „Isten fölkejtjei” voltak. Isten azonban általában nem látomásokkal és álmokkal vezette őket, hanem sokszor nagyon is kellemetlen intésekkel és figyelmeztetésekkel, prófétai jellegű bátor férfiak és nők által.

Arra is gondolok természetesen, hogy *több prófétai hangra lenne szükségünk, akik bátran szót mernek emelni a felületes és romboló kritika ellen*, függetlenül attól, hogy ez kedvessé vagy kegyvesztetté teszi őket. Világos, hogy a kritika kereszt-tűzében álló hivatalviselőket alig fogják meghallgatni, ha szót emelnek a kritikusok ellen. Amilyen ma a helyzet, nyilvánvaló a *szerepcsere* egy időre: a *hivatalviselőknek* mindenekelőtt előremutató, valóban prófétai hangoknak kellene lenniük, anélkül, hogy egyszerűen ki akarnák vonni magukat a kihívó kritika alól. A *teológusoknak és publicistáknak* pedig, akiknek bizonyos prófétai szerep jutott, és kilátásuk van arra, hogy meghallgassák őket, a megfelelő időben a tekintély érdekében is bátran szót kellene emelniük.

A *katolikus Egyház lassan elhagyta az ideigtartó dolgok fölötti hatalomról és a „trón és oltár” szent szövetségéről való elképzeléseit*. Amióta hozzálátott, hogy ezt meggyőzően tegye, *újra prófétai hanggá vált a világban*. Gondoljunk csak a nagy szociális enciklikákra XIII. Leótól XXIII. Jánosig és VI. Pálig. Azonban *csak akkor tudja az Egyház megtenni teljes hozzájárulását a tekintély válságának legyőzéséhez saját sorain belül és a világi társadalomban, ha teljesen elbagyja azokat a stílusformákat, amelyek korábbi, többé-kevésbé sikerült alkalmazkodásokból erednek és ma már semmi értelmük sincsen*.

Pluralista, dinamikus, gyorsan változó társadalmunk egész szerkezetét tekintve elengedhetetlenül szükségesnek látom az igazi, *építő kritikára való tudatos nevelést*. A tömegtájékoztatási eszközök és a tömegszervezetek korszakának embere szabadságának nagy értékét csak úgy tudjuk megőrizni, ha „kritikus”, vagyis ha megtanulkülönbséget tenni minden területen. *Ha a felelősök nem akarják meglátni a kritika pozitív jelentőségét, a dinamikus erőktől származó kritika részben el fog vadulni*; a minden további nélkül alkalmazkodásra hajló elemek pedig nemcsak a jogos, de a jótalan uraknak és parancsoknak is engedelmessé válnak. *Az igazi megoldás: adjunk helyet a kritikának az erények között, hogy az önkritikával párosult építő*

kritikát meg tudjuk különböztetni a romboló, ellenséges kritikától. – A kritika megszelídítésének ezt a folyamatát a vadász-kultúrából a földművelésre és pásztorkodásra való áttéréshez lehet hasonlítani. A felsőbbbségnek azok a képviselői, akik manapság minden kritikát elutasítanak, vagy azt gondolják, hogy állandóan vadászatra kell vonulniok a kritikusok ellen, visszatérnek egyszerre a totemvadászok kultúrájába.

A vadul burjánzó kritikának *építő és az igazi szabadságot védő kritikává való átalakítása csak a felelősség morálisának és az ennek megfelelő társadalmi stílusnak keretei között lehetséges, amely megkívánja a felelősségekben való minél szélesebb részvételt* az élet minden területén. Az egyoldalú engedelmességi etika zárt, statikus társadalomban honosodott meg. Ma helyet kell adnia a felelősség elmélyült etikájának, amelynek célja a nagykorú, megkülönböztetésre képes ember. Természetesen az *engedelmesség erényének és különösen a hivatalviselők alázatosságának és egyszerűségének jó helye van a felelősség és a közös felelősségvállalás erkölcsstanában.*

Ugyanide tartozik az a kívánság is, hogy *a lehető legjobb legyen a képviselőt a döntő hivatalviselők választásánál vagy kinevezésénél.* Manapság már világos, hogy csupán az örökösödési jog vagy a szolgálatban elért magas kor nem tesz még képessé a tekintély gyakorlására. A közjó mindenkor a legalkalmasabb személyt kívánja. A *széles körű együttműködés* a fontos funkciókra és hivatalokra alkalmas emberek megtalálásában ma jobban szolgálja a felsőbbbség nagyobb erkölcsi presztízsét, mint néhány ember titokban történő megkérdése, akik esetleg nem is illetékesek, nem is érdekeltek. Szinte halaszthatatlannak tűnik ma az egyházi előjárók választásának és kinevezésének bátor revíziója, ha erkölcsi tekintélyükre gondolunk és hathatósan akarunk szembenézni a tekintély válságával.

Minden felsőbbbség az Istentől származik, és nincs igazi felsőbbbség, amelyet nem az Isten erősít meg (Róm 13, 1). Ez az ige különösen is érvényes az egyházi tekintélyre. Krisztus maga alapította az apostolok szolgálatát és a Péter-hivatalt. Ezért mind a kritikára, mind pedig a választások és kinevezések új szabályozására áll, hogy nem szabad gyengítenie vagy esetleg lerombolnia a pápa, a püspökök és plébánosok tekintélyét. Mindennek segítenie kell az igazi tekintély elmélyült megértését és hathatós megerősítését.

Egészen biztos azonban, hogy nem szolgáljuk ezt a pozitív célt, ha *túl hamar bivatkozunk isteni eredetére*, ahol a valóságban csupán kinevezések, előléptetések és választások történetileg kialakult formáiról van szó. Mondhatjuk, hogy sokak meggyőződése szerint a püspökök és plébánosok korhatárával a kérdés még nincs kielégítően megoldva. Egy nyolcvanéves püspök, aki elveszítette a kapcsolatot a néppel és főleg a fiatalokkal, s akinek hivatali stílusa nem okoz sem nyílt lázadást, sem pedig csendes hanyatlást, egész biztos nem teszi jól, ha vonakodik helyet adni egy alkalmasabb személynek, s azzal akarja igazolni vonakodását, hogy a püspöki hivatal isteni alapítású. Hiszen ekkor magának az Istennek a tekintélye ellen vétkezünk, ha felelőssé akarjuk őt tenni minden nagyon is emberi dologért, ahol pedig a megoldást csakis a változtatásban és reformban kereshetjük.



Heinrich Spaemann

JÉZUS, A TÖRVÉNY ÉS MAGUNK

(A mai kereszténység nemzedéki problémáihoz)

Hagyomány és Jézus tradíciója

A törvény őrei keresztfára szögezték Jézust. Ha a betű elszakad az értelemtől, ha a külsőséges részleírás kerül a főparancs helyére, ahelyett, hogy szolgálatában állna, ha a törvény megtartása már nem szeretetet fakaszt és nem a nagyobb szeretet felé irányul, ha már nem kegyelem – akkor a törvény a szeretet elkeseredett ellenségévé lesz. „A betű öl, a lélek él” (2 Kor 3, 6). Jézus halála és feltámadása nyilvánvalóvá tette, hogy Szent Pálnak ezt a szavát egészen betű szerint kell érteni.

Sokféle módon elzárkózhat az ember a megmentő új kezdés elől, amit az Isten akar végrehajtani velünk, csak hogy megmaradjon változatlanul a régi. Az egyik, talán a legvégtetesebb, a saját magunk buzgó tegnapijára való hivatkozás, amibe az ember beleélte magát, mint egy szilárd falakkal és elrejtő szögletekkel rendelkező házba; nem történhet itt semmiféle összeomlás, semmiféle megindulás. Úgy, ahogyan az Istent szolgáljuk, ahogyan vele tisztába jövünk, megtörténik már mindaz, ami elégséges, ami érvényes; minden, ami szükséges, kéznél van, „bejátszva”, biztosítva. Alapjában véve csak azért kell felelnünk, hogy semmit se változtassunk meg. – Nagyon meggondolandó, hogy felelősségtudattal rendelkező, buzgón vallásos emberek feszítették keresztre Jézust, és megegyeztek ebben a pogány világi batalommal – mert meg voltak győződve, hogy semmi sem változtathatja meg az Istenről alkotott elképzelésüket.

A történetben, amely Jézus keresztrefeszítéséhez vezet, ott vagyunk valamenynyien; mi, a vallásosak, és mi, a világiak, mi bűnösök, együttesen és külön-külön. Közösen gyilkoltuk meg az Igaz Istent, azt, aki meghaladja minden felfogóképességünket, mert azt akartuk, hogy maradjon minden a régiben, mert meg akartuk tartani saját életstílusunkat vagy az Istenről alkotott saját fogalmunkat, saját világi vagy vallásos életstílusunkat.

Pilátus és a főtanács, a Golgota vidékének földi és lelki tekintélye, az elszánt pogányság és az elszánt igazhitűség képviselői, közös ügyet hajtottak végre, amikor olyan valaki lépett föl, aki halálba akarta taszítani a régi embert. A buzgó hagyomány szolgálatába veszi a pogány szentségtelenséget, hogy önmagát abszolutizálja. „Hagyományaink miatt” (Mt 15, 3; Mk 7, 13) – mivel Jézus lényege nem illett bele a hagyományos Isten- és emberképbe – halálra adják azt, aki az élő Istent nyilatkoztatja ki. A régiak hagyománya átcsap Krisztus tradíciójába.

Azonban az új kezdetnek látszólagos megbíúsulása, amelyet Isten Krisztusban visz végbe az emberiséggel, minden kezdet kezdetévé vált. A megmentő kegyelem vizsgálható ereje, melynek központja a Golgota, azt a tradíciót bizonyítja, amelyben Isten odaadja magát a bűnösökért, hogy így betöltsön minden igazságosságot, mint minden eddigi és minden eljövendő tradíció rejtett tartalmát. – Az emberi öntörvényűség és engedetlenség legélesebb ellentéte Isten kinyilatkoztatott üdvözítő akaratával szemben csupán felvillantja az Írás üdvtartalmát.

„Nem ezt kellett Krisztusnak elszenvednie, hogy így bevonuljon dicsőségébe?” „Be kell teljesülnie mindannak, amit Mózes törvényében, a prófétáknál és a zoltároknak megjövendöltek rólam” (Lk 24, 44). A törvény minden óhajának célt kell érnie, be kell teljesednie. A törvény teljessége azonban a szeretet, amely „a végső kig való” (Jn 13, 1), amely a világi vagy vallásos szenvedélyének, igazságtá-

lanságának vagy öngazolásának fogságában lévő emberért inkább elszenvedi mind- azt, amit ő szenved, minthogy otthagyná őt saját lényének fogságában. „Akkor meg- nyitotta elméjüket, hogy megértsék az Írásokat. Majd így folytatta: Meg volt tehát írva, hogy a Messiásnak szenvednie kell és harmadnapon halottaiból föl kell tá- madnia” (Lk 24, 45).

Jézusnak e tradíciójáért, Istennek Jézus Krisztusban való önátadásáért, hogy el- érjen minden nemzedéket, volt és van tehát az érvényes hagyomány. Egyúttal azon- ban minden hamisan értelmezett hagyománytól mentes ez a tradíció. *Miközben Jézus a betűk által elszenvedi a halált, meg is szabadítja azt a betűtől; mivel halálában ajándékozza a Lelket, aki éltet.* Vére pecsételi meg az új szövetséget, amely a prófétai ígéret szerint abban áll, hogy az Isten saját lelkét helyezi az emberekbe, akik hisznek a Megváltóban: ezáltal viszi végbe a mindent átjáró bocsánatot, és teremtményi összhangot hoz létre lényével, belső készséget kinyilatkoztató igéjének meghallgatására és erőt a megvalósításra, amelyben megszünik a betű törvénye.

Az atyák és fiúk megtérése

A hagyomány problémája korunkban sosem sejtett új nyomatókkal lép föl. Mélyre- ható korszakváltozásban élünk. Az Egyház egy korszakának vége. Sok olyan eszköz, amely az elmúlt évszázadokban arra szolgált, hogy hirdesse és felépítse az Evangé- liumot a világban, tarthatatlanná vált: a mitikus világ eszközei, a nemzeti, politikai, társadalmi és gazdasági privilégiumok. A legtöbb megkeresztelt ember ma már nem olyan társadalom keretei között él, amely keresztény volna. A régi szokásoknak az ő életükkel és szokásaikkal sokszor semmi kapcsolatuk sincs már. Egyházi tör- vények, amelyek a hitnek, reménynek és szeretetnek akartak szolgálni, amelyek azonban olyan korból nőttek ki, ahol az egyházi és polgári élet még bizonyos egy- séget alkotott, sokak számára érthetetlenek már, idegen, értelmetlen előírásoknak tűnnek. *Ami az öregebbeket az életre vezette, a fiatalabbak számára nehezen le- küzdhető akadályt jelent a hit előtt.*

A kereszténységben eddig ismeretlen szakadék támadt a nemzedékek között. Em- lékezünk, hogy Malakiás próféta jövendölt erről a végső időkkel kapcsolatban, s egy ígérettel kötötte össze; ez a jövendölés az Ószövetségi Írás utolsó szava: „Íme én elküldöm nektek Illés prófétát, mielőtt eljő az Úr nagy és rettenetes napja. És ő az atyák szívét a fiakhoz hajtja, és a fiak szívét atyáikhoz, netalán eljőjtek, és megverjem a földet átokkal” (Mal 3, 23).

Ha a világban meggyorsul a változások üteme, ugyanakkor megszilárdul a kitartás akarása is önkéntelenül azoknál, akik elegendő felelősséggel rendelkeznek, legyen szó akár régóta fennálló társadalmi rendek és struktúrák működéséről, akár pedig meghatározott, időtől független értékek tudatos és átélt elismeréséről. Azonban *nem ritkán fennakadnak a külsőségeken, s nem kérdezzünk mélyebbre, mi az, amit a későbbi emberek üdvössége szempontjából minden világváltozáskor meg kell tartani.*

A keresztény „atyák” is veszélyben vannak, hogy egy történetileg kialakult rendbe, a vallásgyakorlás meghatározott, begyakorlott módjába kapaszkodjanak, és magukat s ezzel egyúttal Istent is egy bizonyos intézményes egyházképhez kapcsolják; nem történhet ezen a területen semmiféle összeomlás vagy megindulás. (Öregkorban az ember nem szívesen lakik sátorban.) Az Isten nem lehet új, nem lehet más. Aki így gondolkodik, meg kell hogy térjen. Nem ismeri el, hogy *az Isten népe lényegében prófétai közösség, nyitott, előre tekintő; hogy az eljövendő Isten a jövő Istene és a jövővel van; hűséges Isten, de a mindig új kezdetek Istene is...*

A keresztény embernek, bármilyen történéj is, tudnia kell, hogy végül is *a történelem Ura munkálkodik. A kor történéseivel szemben való félelem és a merő tagadás:*

hitetlenség. Még az egyházi korforma oly érezhetően gyorsuló összeomlása és szét-hullása is Isten üdvözítő szándékait szolgálja, végül is pozitív értelmű. Kitérultnak lenni ez iránt, felfedezni, megvalósítani: a legyőzhetetlen, *az élő hitből fakadó keresztény remény feladata.* Ma már annyi mindent fel tudunk ismerni, miután sok egyházi berendezés és struktúra kérdéssé vált: ha *az Egyház* – amennyiben „intézményes vallás” – saját körén belül is mindig kikerülhetetlenül megtapasztalja és elismeri, hogy „evilág formája” múlandó, úgy éppoly kikerülhetetlenül *rá van kényszerítve, hogy emlékezetébe idézze, mi a tulajdonképpeni lényege* igehirdetésre szóló feladatának, és affelé forduljon, ami kinyilatkoztatott hitéből elengedhetetlen – majdnem úgy, amint a kereszténység önmagára találásának első idejében. Akkoriban is meg kellett szabadulni a mélyen begyökerezett szokástól, és ez annak a vallásnak, amelyben felnőttek, szinte valamennyi intézményes és rituális elemét érintette.

Mi maradt meg a tanítványoknak a zsinagógától való elszakadás után és a hamarosan elkövetkező üldözés idején? Az Evangélium, a kenyértörés, az imádság, az eljövendő Úr várása, a kölcsönös szeretet, a testvéreknek nyújtott szolgálat. A csupasz lényeg. Azonban mindez mennyire sugárzott! Mindig újabb és újabb emberek csatlakoztak ehhez a fiatal „rendhez”.

Hogy a fiatal kereszténység néhány évszázad alatt egész földrészekre ki tudott terjedni, csak ennek a *belső szabadságnak* alapján volt lehetséges; semmi sem akadályozta meg a keresztényeket abban, hogy azt, ami sajátjuk, élővé tegyék minden kultúrában és szokásban, minden életterületen, és így Mt 28, 19 szerint „tanítványnyá tegyenek minden népet”.

Vajon nem arra törekszünk-e, hogy visszaszerezzük ezt a szabadságot? S remélhetünk-e mást, minthogy ezzel a szabadsággal és az evangélium közvetlen nyelvvel elérjünk egy olyan világot, amely nagyon is meg van fosztva minden szakrálisról és el van idegenedve minden mitikus gondolkodástól.

Ez a szabadság azonban *nem kötetlenség.* Ha „felülről” jön, Jézus Lelkétől, akkor *az élő Istenhez fűző legmélyebb kötelék, és egyúttal köteléket jelent üdvözítő közösgéhez is, az egy Egyházhoz,* amely az időkön keresztül létezik és egyúttal még csak a reményben van meg. Világos a végső idők *veszélye a fiatal nemzedék számára,* amint Malakiás leírta; a „fiak” számára, hogy nem veszik elég komolyan ezt a köteléket. Megtérésüket kérdőjelezi itt meg. A két világháború után érthető kritikájuk minden pusztá külsőséggel szemben, kétkedésük az előre adott rendszabályok szerint való léttel kapcsolatban, mintha a tradíció csak konvenciót jelentene, fokozott tendenciával halad a függetlenség felé. Saját felelősség alapján akarja élni az ember a hitét, és nem látja többé, milyen mélyen gyökerezik az atyák örökségében. A felebaráti érzés horizontális elemét hangsúlyozzák, s nem akarják elfogadni, hogy a felebaráti mivoltnak van egy vertikális dimenziója is. A Biblia sok nemzetiség-táblája és a Messiás mindkét családfája: kinyilatkoztatás az emberről. És nem véletlen, hogy éppen a negyedik parancshoz kapcsolódik a hosszú élet kifejezett ígérete.

Azonban legyen szabad még egyszer mondanunk: *minden egyházi hagyományban magának az Istennek a tradícióját értjük.* Hogy az Istennek a megfeszített Jézus Krisztusban való önátadása legbensőkben érintsen minket megtérítő erejével, *egyedül ettől függ az üdvösségünk, erről volt és van szó minden hagyományban, és ezért van egyáltalán hagyomány.* Az Egyház tradicionális szokásai, szabályai és törvényei önálló értékkel nem rendelkeznek, valamennyi az igehirdetés és a szeretet megvalósításának szolgálatában áll, ezért kell *újra és újra megkérdezni, mi az értelmük, valóban a hitet szolgálják-e, azt aktualizálják-e, felismerhetővé teszik-e Krisztus üdvösséget szerző művét itt és ma, helyet készítenek-e az Evangéliumnak az emberek szívében, akik ma élnek és akik majd élni fognak?*

MEDITÁCIÓ

Radó Polikárp

ISTEN AKARATÁHOZ IGAZODUNK

Hány tízezerszer mondtuk: legyen meg a Te akaratod! Ez a *Fiat*, a legyen, *pasz-szív* valami: beletörődés, vagy elfogadás. Szenvedést, anyagi veszteséget, lelki sérelmet, minden mást jelenthet. Isten akaratát ennél többet is jelenthet, ha *aktív* módon állunk hozzá, megragadom az isteni akaratot, teljesen magamévá teszem, bár nem értem, mi okból. Két akarat szerepel itten, Istené és az enyém, a *Fiat* azt jelenti, hogy *kettős-egy akarat* lesz belőle, Istené és az enyém. A római misekönyv egy könyörgése így fejezi ezt ki: „... mi a Te akaratodban *egyformájúak* legyünk veled”. A latin szó: „*conformis*” [1] azt jelenti, hogy azonos formájú, alakú, minőségű legyen a mi akaratunk az Istenével, a „forma” eszménykép, példakép is lehet.

Conformatio — Isten akaratához igazodás

Azért kell ez a *conformatio*, mert *Jézus, a nagy példakép* ezt tanítja és mutatja példájával. Felejthetetlen jelenet, amint az Úr zöldellő völgyben, az akkor mintegy kétezeréves Jákob kútjánál ül a földön. Tanítványai étellel kínálják – ő elhárítja: „Olyan eledelem van, amelyet ti nem ismertek” [2]. A tanítványok tanakodnak, ki hozhatott neki ennivalót. Jézus felelte: „Az én eledelem az, hogy megtegyem annak az akaratát, aki küldött engemet”. – Az ételre egészséges egyén örömmel gondol, ha éhes, szívesen veszi magáéhoz, magába építi azt: *eggyé lesz vele*. A hasonlat alapja tehát az, hogy Jézus éhezik arra, hogy *eggyé* legyen az Isten akaratával, megvalósítsa azt, amint az étellel történt.

Ez az igazodás Jézus földi létezésében is tökéletes volt. Emberi akaratát ugyan *nem azonos az istenivel*, nem vagyunk monotheisták. De: mert Jézusban *nem két Én van*, hanem egyetlen egy – a második isteni személyé: ennek más akaratát nem is lehet, csak az, ami az Atyáé. Hiszen a három isteni személynek egyetlen, számbelileg azonos természete van. Jézusnak mint Istennek tehát nem is lehet más akaratát, mint „embernek”, hiszen akaratát az isteni Én irányítja. Jézus ezekkel a szavaival föltárta előttünk benső mibenlétét. Ez azonban nem jelenti azt, hogy *emberi „természete”* (nem Én-je) nem borzadt volna attól, amit vállalt: „Mindazonáltal ne az én akaratom (emberi természetének akaratát) legyen, hanem a Tied” [3]. Ez íme a példakép, világosan látható – de borzalmas valami a követése.

A példakép követése ugyanis emberi *értelmünkkel* – lehetetlen. Szívesen követném: elfogadok Isten kezéből mindent. De jönnek a kérdőjelek: kiélezem őket. Egy hitvány ember – ez is lehet /feljebbvalóim között – ez közvetíti Isten szavát? Rosszat akar, rosszul informált, micsoda emberi pókháló szövevénye boríthat be egy derék embert! Életművét, egészségét tönkreteszik, intrikák áldozatává lehet, mégis Jézus szava: „Aki szeret engem, megtartja szavamat és hozzá megyünk majd” [4]. És tény, hogy a háromszemélyű Isten hozzánk jön, bennünk lakik: ez a kegyelem élete. De ennek *föltétele* van: ha megtesszük az ő akaratát. Az ószövetség isteni írása jelenti ki: „Sokféle terv van az ember szívében, de csak az Úr akaratát áll meg... Az Úrra bízod dolgaiddat... az Úr az, aki lépéscidre irányítja” [5]. Ez a feladatunk,

mert „elmúlik a világ és annak vágyakozása, de az, aki megteszi az Isten akaratát, megmarad mindörökre” [6].

A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy minden megfontolt cselekedetében a lelket már nem az ő botladozó és állhatatlan akarata irányítja, hanem egyedül Isten akaratát vezeti. Isten örök akarata önmagára is vonatkozik, amint majd tüstént látjuk, de azt is akarja, hogy bennünket egyedül, kizárólag az ő akarata indítsa, mozgasson. Nem veszik el, nem semmisül meg saját akaratunk: a lélek Isten szerelmétől megragadva lemond saját akaratáról, elhagyja vágyakozását, kedvteléseit. S ez a veszteség a legfőbb nyereség lesz számára: megtalálja majd saját akaratát, amely mint a konzekrációban a kenyér és a bor, egészen átváltozott istenivé. Az emberi akaratnak ez az átlényegülése a tökéletes éltszentség. Ez a lényeg, az esetleges rendkívüli kegyelmek, misztikus jelenségek nem jelentenek mást, mint eszközt, de nem jelentik a célt. A cél az emberi akaratnak tökéletes hozzáalakulása, konformációja az isteni akathoz [7].

Isten akarata önmagával

Isten örök akarata önmagára is vonatkozik. Ennek szemléltetésére az anyagot azokból az imákból vesszük, amelyeket Egyházanyánk ad ajkunkra *a liturgikus könyörgésekben*. Csak jó lehet az, amit egyházunk ősidők óta megszövegezett. Egyházunk tudja, hogy az Isten mindezt valóban akarja is. Először azt állítjuk össze, amit Isten önmagára vonatkozóan akart.

1. Azt akarta, hogy a Második Személy *emberi testet és lelket* vegyen magára: „Isten, te azt akartad, hogy a Boldogságos Szűz Mária méhéből a te Igéd testet öltösn” [8]. Ó, az a szent „uterus”, gyermekökölnyi nagyságú anyaméh, midőn megtermékenyült, az egész Kozmosz legszentebb pontja lett, mert benne az Ige testté lőn. Mi történt ekkor? „Isten Egyszülöttje az Isten dicsőségében övele együtt örökkévaló, *a mi testünk* valóságában látható módon megjelent” [9]. Amint a karácsonyi himnusz mondja: „*vagit infans*” – sírt a beszélni nem tudó, és pólyálták, ringatták és néhány hetes korában menekülni kellett lennie. Mert: Isten akarta így.

2. Isten akarta, hogy Egyszülötte harminc évig Názáretben *rejtett életet* éljen. A cél az volt ezzel, hogy a Szent család példája által tanítson minket [10]. *Nyilvános életében* Krisztus nemcsak tanított, hanem Isten akaratából *alapított is*: a vallást, Egyházát, szent titkokat, áldozatot, amint többször mondják a könyörgések, hogy így „a szent titoknak szent intézményeit véghez vigye” [11]. Így méltán örülünk hivatásunknak, mert amint az úrnapi ünnepi ének mondja: „Szent szerzesen mit tanultunk – Kenyeret s bort változtatunk – Üdvös ostyává mi át” [12] Ahogy földi életében megmentette Jézus tanítványait, úgy menti meg földről való távozása után is az ő híveit. Egy könyörgés tanúsítja ezt: „... A Te jobbod mentette meg *Péttert*, mikor a hullámokon járt, hogy el ne süllyedjen”. Földi élete után is így volt, mert hozzáfűzi: „... és apostoltársát *Pált is*, ki háromszor hajótörést szenvedett, a tenger mélyéből megszabadította” [13].

3. Krisztus földi életével azt akarta az Atya, amint Krisztus maga is kijelentette – „*én példát adtam tínéktek*” [14]. Éljenjárom volt Jézus, ezért *pásztorhoz* hasonlítja magát, akit a nyáj követ. *Királynak* is mondja magát, ezt is az Atya akarta így: „Mindenható, örökkévaló Isten, ki Egyszülötted *örök főpappnak* és a mindenség királyának kentet föl” [15]. Az Univerzum királya akkori életében „*elrejtőzött király*” volt; szenvedésében pedig végleg elrejtette egy gonosztevő kivégzésének leple alá istensége fenségét.

4. A nyilvános élet után ugyanis *a szenvedés* Isten különleges akaratából ered, éppen úgy, mint az utána következő megdicsőülés: „Isten, te azt akartad, hogy Fiaid

miérettünk a kereszt bitófáját vegye magára” [16]. Nemcsak azt akarta az Atya, hogy a kereszt bitófáját vállalja, hanem azt is, hogy „Egyszülöttjét a *katona lándzsája általszúrja*” [17]. Ezután rögtön, rövid úton el is temették őt, mert amint az Egyház imája mondja: „Uram, Te azt akartad, hogy a sírba helyezzenek el tégedet” [18]. Célja pedig mindezzel az volt az Istennek, hogy az emberi nemnek példát adjon az *alázatosságra* és ezért akarta, hogy Üdvözítőnk testet öltson és a keresztet vállalja [19]. – Ez azonban mintegy mellék cél. A fő cél a szenvedés eszközszerűsége: általa talált engesztelést Isten mérhetetlen igazságossága, mert Isten „az ő Egyszülöttjét a világ megváltójává tette meg és vére által akarta a kiengesztelődést” [20].

A keresztthalál engesztelése alapította meg az új- és örök szövetséget. Mindez Isten kifejezett akarata, aki azt akarta, hogy a keresztthalál áldozatával méltó módon engesztelődjék ki az Isten [21]. Az eukarisztia áldozata pedig semmi más, mint az egyetlen engesztelő áldozatnak megemlékezése, amelyben annak hatását az egycsokra alkalmazza az Isten. A szenvedés földi életét azután az új élet, a megdicsőülés követte. Az Atya föltámasztotta Jézust halottaiból. „És ezzel Krisztus a föltámadás példáját ajándékozta híveinek” [22]. – A szenvedést és a megdicsőülést az ősegyház egyben szemléli, természetes, hogy a régi szentatyák és a keresztény ókorban gyökeres liturgia is így tesz. Ez az egyben-látás a *húsvéti misztérium*, amelyet a II. Vatikáni zsinat átvett és több dokumentumában alapvetőnek kijelentett. Például: „Az isteni kegyelem a krisztusi szenvedés, halál és feltámadás húsvéti misztériumából fakad, ebből nyerik a szentségek és szentelmények erejüket” [23].

Íme, ilyeneket akart, rendelt el az Isten önmagára nézve. Most azt szemléljük, micsoda:

Isten akarata mivélünk

1. Elsőnek hozzuk Isten legsürgősebb és legkiválóbb akaratát, amelyet oly sokszor lelünk meg Egyházunk imádságaiban: *Isten mindenkit üdvözíteni akar*. „Isten, Te azt akarod, hogy minden ember az üdvösségre jusson” [24]. – *Negatív módon* kifejezve az Egyház így szólítja meg az Urat: „Isten, Te azt akarod, hogy senki sem kárhozzék el” [25]. Hogyan kell nekünk ennek az akaratnak megfelelni azt Krisztus példája („forma Christi”) mutatja be, az Egyház szava szerint annak a példának követésében találjon bennünket az Isten, amely Krisztusé, akin keresztül az Atya-istennel együtt van a mi emberségünknek mivolta („nostra substantia”) [26]. Az Istenséggel a Második Személy által mindörökre ott van a mi „*miség*”-ünk, a mi „*mivolt*”-unk (nem a skolasztikus substantia fogalmat értjük itt). Valóban: a kéttermészetű Második isteni Személy birtokolja a mi mivoltunkat, azaz test-lélek *kettősségünket*. És mi azt kérjük, hogy Isten kegyelme segítsen ahhoz, hogy majd a döntő pillanatban, életünk végén „Krisztus formájában”, vagyis az ő „példaképének” megfelelő állapotban találjassunk olyannak, amilyennek ő a hívek részére példaképpül megmutatta önmagát [27].

Isten akarata velünk elsősorban az ő *parancsainak megtartására vonatkozik*, hiszen ezzel éri el üdvözítő szándékát: „Tedd, hogy parancsaidhoz mindig ragaszkodjam”, mondjuk az áldozás előtti második könyörgésben. Isten azzal teszi ezt, hogy *orvosló működésével* segít meg bennünket [28]. Ezért adjuk oda szívünket Isten parancsolatainak, odaadóan teljesítsük azokat, hiszen Isten akarata, hogy nagyon, szerfölött tartsuk meg parancsolatait [29].

2. *Tanító-nevelő tevékenységet* fejt ki az Egyház Isten kegyelme révén. Ezért Isten tanít ilyenekre a liturgia könyörgésein keresztül: „Add meg könyörgő híveidnek, hogy a Te sugallatodra azt gondoljuk, ami helyes és a Te kormányzásod mellett mindezt meg is tegyük” [30]. Isten felvilágosító működése az, hogy helyes

eljárás jut az eszünkbe, segítő kegyelme pedig „kormányoz”, hogy meg is tegyék azokat. – Mert Istennek ez a „kormányzó”, vezérlő tevékenysége (a „kegyelem”), kiterjedt, összetett valami. A liturgia így nevezi: „a megváltásnak folyton tartó működése” [31]. Számos rokonértelmű szóval és hasonlattal fejezik ki ezt a könyörgések: „folyton tartó pártfogás, szülői gondozás (pietas), biztonság, állandó védelem, segítség” [32]. – Ehhez a folytontartó isteni akarathoz, annak működéséhez tartozik az *isteni irgalmasság ténye*. Hiszen ez a hajtóereje ennek a működésnek. Az irgalmasság hozza létre az elvétett cselekedetek megbocsátását. Isten tegye népét biztonságossá irgalmának gazdagságával, „irgalmasságának bőségéről biztosítsa az ő népét” [33]. Hiszen Isten nem mérlegeli, méricskéli az embernek érdemét, hanem bőkezű ajándékozója a megbocsátásnak. Nem becsüs, ármegállapító (aestimátor, aki római hivatalnok volt), hanem nagyúr, aki pazarlóan, bőven ad („largitor”). Valóban, ne higgyük egyoldalúan, hogy a lelkek hópelyhek sűrűségével hullanak a kárhozatba. Itt van a kereszttáldozat és annak szétosztása az eukarisztia, amelynek feladata „*az egész világ bűneinek feloldozása*” [34]. Krisztusnak egyszer történt feláldozása, az egész világnak minden idők minden emberének minden bűnét „*relaxálta*”, azaz „*tággá tette, kioldotta, megnyitotta*”, vagyis megszabadított tőlük. Higgyük: Istennek ez az adakozó pazarlása a liturgia szavai szerint „*mérbetetlen*” [35].

3. Isten akarata, hogy *őriz minket*, előre óv, legtöbbször anélkül, hogy tudnánk róla. A kegyelemnek ez a *profilaktikus*, azaz *előre őrködő működése* igazi szülői vonás. Isten, édesatyánk mindentudó szemével előre látva a veszélyeket, vigyáz reánk. Istennek ezt az előre őrző tevékenységét tükrözi vissza ez a könyörgés: „Megadod nekünk, hogy az Isten részesedésében örülhessünk: ne engedd, hogy a veszedelmekben elbukjunk” [36]. – Az Eukarisztia ereje „*lelkünket a tisztátalan gondolatoktól sértetlenül óvja meg*” – kérjük a liturgia egyik imádságában [37]. Ugyanezt kéri a pap, amikor önmagát áldoztatja: „*Az Úr teste őrizzen meg engem az örökéletre*”. Minden sakramentumra, a *szent misztériumok egész életére* áll a megható könyörgés: „*Urunk, óvják meg a sakramentumok a te híveidet*” [38]. Mindenben, ami körülvesz minket, Istennek kegyelme működik, erről a kegyelemről mondja Egyházunk, hogy „*Isten kegyelme minket mindig előzzen meg és kövessen bennünket*” [39].

4. A *folyton tartó irgalmazás, könyörülés* az isteni működés, amelyet mindnyájunkkal végbevisz. Ez a kegyelem megelőz bennünket, a szentek példái is ezt mutatják. *II. Henrik császárt* a „kegyelem bővelkedésével megelőzte az Isten és így a világ csábításait legyőzte vele” [40]. *Limai Szent Rózá*t is az égi kegyelem harmata megelőzte s így a szűzesség ékességében virágoztatta őt fel az Isten akarata [41]. Isten működik mindenben és mindenben. „*Ne a mi érzésünk* (gondolatvilágunk, hangulataink, ítélőképességünk) előzze meg cselekedeteinket, hanem mindig a mennyei adomány működése”, vagyis a szent Eukarisztiából áradó kegyelem [42]. Nem lehet feledni az atyai szeretetnek és gondoskodásnak rövidségében is a jóságot föltáró fogalmazást, ahogyan az oratók teszik ezt, például: „*Családodat, könyörögünk, Uram, folytonos atyai szeretettel őrizd*”, figyelj, vigyázz reá és a megokolás: „*mert egyedül a mennyei kegyelem reménységére támaszkodik*”. Micsoda hitvallás: egyedül a kegyelem reménye, nem: aszkétikus módszerek, karrier, jólét számít. Másunk nincs, amiben remélhetünk, mint Istennek kegyelme [43]. Így van ez a Vízkereszt utáni 5. vasárnapon. Mi viszont a következő vasárnapon magatartásunk megjavítását kérjük, ezt is az Istentől. „*Mindig ésszerű dolgokon járjon az eszünk* (rationabilia meditantes) – az *egyetlen igazi „rationabile”* az, ami az Istennek tetszik – a Teneked tetsző módon beszéljünk és cselekedjünk”. Egy bizonyos: mindent mindig, magunkat is ötle várjuk, mert az Isten ajándéka az is, ha jók tudunk lenni.

5. *Minden az életben ajándék*. Ezért az irgalomban gazdag Istentől várjuk és kérjük ezt a mindent, föltételezve persze mindig az annyira szükséges emberi együttműködést az isteni eljárással. Ez az együttműködés az istenivel szükséges a földi

téreken tévelygő embernek. Anyira fontos ez az emberi csekélység, a teherviselés, görögül *hüpomoné*, a teher alatti *megmaradás*, latinul: „*elszenvedés*” (patientia), magyarul a „*béke (= békén) tűrés*”, röviden a *türelem*. A szentírás lépten-nyomon hangoztatja ezt a türelmet. Az ember legyen mindig türelmes, teherviselő, megokolás: *az Isten mérhetetlenül türelmes*. Mindig újra megbocsát, újra és újra, vár a büntetéssel is. Ezt mondja az Úr: „Minden gondolatom a béke és nem a pusztulás. Hívjatok segítségül és én meghallgatlak titeket” [44]. Ha nézzük az Isten mérhetetlen hosszú-tűrését, hogyan *táplál, éltet* az isteni szakramentumokkal [45] és nem hagyja abba minket folyton az isteni titkokkal *megújítani, reparare* = újra és újra fölkészíteni lelkünket, nem sajnálja újra helyreállítani azt [46]. A liturgia biztosít minket, hogy bízunk Isten türelmes erejében, aki „szeretett Fiában mindeneket helyre akart állítani” [47]. Ha ezt végig gondoljuk és magunkra nézünk, azt kell mondanunk: *valóban megújítja* az Isten kimondhatatlan szent titkaival az egész világot [48]. Ez a folytonos újjáépítő, újjászülő tevékenységünk miatt nevezzük a *szakramentumokat „kimondhatatlanoknak”*. Valóban elmondhatatlan, hogy az Isten újra és újra megbocsát, folyton-folyvást eltűr bennünket. A türelmes jóság örök folytatása: az Úristen.

A kiválóbb út

Befejezésül marad az Isten akaratának legszebb megnyilvánulása: *a minden áron való szeretet*. Ha megkérdezzük Jánost, az evangélisták teológusát, hogy *kicsoda* az Isten, ezt feleli: „*Isten a szeretet!*” Megvalósul az egyetlen Isten igaz vallásában, amire a görög sorstragédiáiról vágyakozott: „Nem gyűlölni, szeretni születtem!” Emberi életem: szeretet. Így élni azt jelenti, hogy Isten szíve szerint élünk, amint a liturgia egyik imája kéri: „Engedd, hogy a te szíved szerint tudjunk majd élni” [49]. Ha megszeretjük, akkor keresnünk is kell ezt az utat. Ez az út pedig *az Isten parancsainak útja, amelyen szárnyaló szívvel futunk* [50]. Tág és nagy lelkülettel kell járni, sőt: futni az isteni parancsolatok útján. Mint Isten akaratát látjuk a liturgia tükrében a lelki-testi tisztaságnak eszméjét, legyen meg bennünk a „szemérmesség életereje” (vigor pudicitiae), mert életerő kell ahhoz, hogy tiszta szívünkkel Istennek tetszők lehessünk [51]. A Szentlélek adja az erőt mindehhez, ő az, aki „tisztátalanná lett szívünket is jóságosan megtisztítja” [52]. De ezt az annyira fényes erényt kikönyörgni kell az Istentől, „szabadítsa meg szívünket a gonosz kísértésektől és gondolatoktól” [53]. A szeretet erényének *affektusára* törünk: lelkiállapot ez, szenvedély és vágy: „Add, hogy égjen az én szívem” – mondja a *Stabat Mater* éneke. Ezt kérjük, hogy elmondani lehessen: „Isten az, aki előtt minden szív nyitva áll...” [54]. Mert Isten azt akarja, hogy jóságának melege előtt megnyíljon az emberi szív, mint a tavaszi fényre a virág.

Ne felejtjük: a *szeretet nem nehez*, a szeretet *nem bonyolult*. Isten az szereti, amint Jézus mondotta, aki megteszi az Atya akaratát. Ehhez elválaszthatatlanul hozzátartozik az is, hogy „*őszinte szívből szeretjük egymást is*” [55]. A liturgia rámutat az energiaforrásra is, amelyből szívünk megújul: „Isten, a te Fiadnak szívében a szeretetnek mérhetetlen kincstárát adományozod nekünk” [56]. Ez a mérhetetlen kincs: fény és tűz, azaz látás és erő. Hányszor halljuk, hogy a Szentlélek megvilágosít. Valóban: *fénybe borítja* (illuminat) *szívünket*. Hiszen így hívjuk a pünkösdi himnuszban: „*Jöj el szívünk fényessége*”. És láthatatlan tűznek fényessége ez, amely megvilágít és egyúttal megtisztít, kiengesztel és nem esünk bele a lelki vakságba. Ezért kérjük, hogy a hívek szívét a könyörülő Lélek világítsa meg [57]. Az isteni *szeretetnek tüze ősenergia, lángba borít*. A liturgia mondja, hogy „*kimondhatatlanul lángba borította Mária szívét*” [58]. Magunknak is azt kérjük,

hogy Isten „gyullassa lángra szívünket szeretetének tüzevel [59]. Ez az energia leginkább a *szent Eukarisztiában áll rendelkezésünkre*, ezért szükséges az átélt, öntudatos, nem szokványos „*egyesülés*” *Krisztussal*: „*hogy Egyszülöttedet szívünkbe méltán fogadjuk be*” [60]. Az áldozás által történik meg leginkább, amit kérünk a liturgia szavával: a Szentlélek gyűjtsa lángra szívünket azzal a tűzzel, amelyet Jézus Krisztus küldött a földre és azt akarta, hogy lángozva lángoljon” [61].

JEGYZETEK

1. „*Nos in tua simus voluntate conformes*”: máj. 28. Canterbury Szent Ágoston ünnepén. – 2. Ján 4, 32–34. – 3. Lk 22, 42. – 4. Ján 14, 23. – 5. Példabeszédek 19, 24 és 16, 3. 9. – 6. I Ján 2, 17. – 7. P. *Gabriel*, Geheimnis der Gottesfreundschaft, Wien 1958. III, 380–1. – 8. Márc. 25. Gyümölcsoltó oratója. – 9. Jan. 6. Vízkereszt, „*Intra Actionen*”. – 10. Szent Család oratója: „*exemplis instru*”. – 11. „*Sacri peragat instituta mysterii*”. – 12. *Lauda Sion*, a szerző fordítása. – 13. Péter és Pál votív miséjéből. – 14. Ján 12–15. – 15. Krisztus király prefációja. – 16. Húsvét vigíliája a 4. olvasmány utáni oratóió. – 17. A vegyes könyörgések (diversa) 24. oratio. – 18. Temetőszentelés miséjének oratója. – 19. Virágvasárnap oratója. – 20. Szent Vér júl. 1. oratója. – 21. Hamvazószerda utáni szombat. – 22. Temetőszentelés miséje. – 23. Liturgikus konstitúció art. 61. – 24. Hitterjesztés miséjének oratója. – 25. Nagypéntek 7. számú oratio. – 26. Karácsonyi I. mise oratója. – 27. Vegyes könyörgések 27. oratio. – 28. Pünkösöd után 19. vasárnap. – 29. Mise a békéért és Nagycsütörtökön. – 30. Húsvét után 5. vasárnap. – 31. „*Continua redemptionis nostrae operatio*”, Fehérvasárnap. – 32. A. *Pfliederer*, *Liturgicae orationis concordantia verbalia*, Herder 1964, 118. – 33. 23. votív mise, postcommunio. – 34. Márc. 12. Nagy Szent Gergely miséje. – 35. Vegyes könyörgések 8. oratio: „*Immensa clementiae tuae largitas*”. – 36. Pünkösöd után 23. vasárnap. – 37. Vegyes könyörgések 25. oratio. – 38. Péter vértanú ápr. 29., postcommunio. – 39. Pünkösöd után 16. vasárnap. – 40. Szent II. Henrik császár miséje júl. 15. – 41. Limai Szent Róza aug. 3-iki miséje. – 42. Pünkösöd után 15. vasárnap, postcommunio. – 43. Vízkereszt után 5. vasárnap. – 44. Jeremiás 19, 11. – 45. Vízkereszt után 2. vasárnap. – 46. *Reparare*: Pünkösöd után 10. vasárnap. – 47. Krisztus Király ünnepén. – 48. Nagyböjt 4. vasárnapja utáni pénteken. – 49. Aug. 22. oratója. – 50. máj. 13. Szent Bellarmino Róbert miséje. – 51. Vegyes könyörgések 26. postcommunio. – 52. Praeparatio missae n. 5. – 53. Vegyes könyörgések 25. – 54. Praeparatio missae n. 2. – 55. Nagycsütörtök, a lábmosás éneke. – 56. Jézus Szíve ünnepének oratója. – 57. Nagyböjt 5. vasárnapja utáni szerdán. 58. Aug. 22. Mária ünnepén. – 59. Szept. 17. Szent Ferenc stigmái. – 60. Febr. 9. Alexandriai Szent Cirill miséje, az áldozati adományok könyörgése. – 61. Pünkösöd évszaki böjt szombatja 2. oratio.

Ha nem ismerném Krisztust, az Isten számomra értelemnélküli üres szó lenne. Különleges kegyelem nélkül a végtelen Lény számomra elképzelhetetlen, elgondolhatatlan volna. A bölcselők és tudósok Istene erkölcsi életemben nem kapna helyet. Kellene, hogy az Isten belemerüljön az emberiségbe, s a történelem egy megszábot pillanatában, a föld egy meghatározott pontján húsból és vérből való emberi lényként mondjon ki bizonyos szavakat, vigyen végbe bizonyos tetteket, hogy térdre hulljak előtte. (François Mauriac: *Vie de Jésus*. Paris, 1961. 18. old.)

„SZÉLSŐSÉGES PROGRESSZÍVEK ÉS KONZERVATÍVOK”

(Hozzászólások Lantos Kiss Antal 1969. júniusi számunkban megjelent tanulmányához)

„Miért keresitek az élőket a holtak között” – kérdezte az angyal az üres sír láttán megzavarodott asszonyoktól (Lk 24, 5). Ezt a kérdést kellene feltennünk azoknak az aggodalmaskodóknak, akik attól zavarodtak meg, hogy az Egyház is feltámadt és él. Ki gondolna arra, hogy azért féltsen egy hatalmas fát, mert az nem olyan már, mint harminc évvel ezelőtt volt? Ugyanilyen képtelen gondolat az is, ha valaki az Egyházat félti a változások miatt. A változás az élet jele. Egyszerűen értelmetlen a keresztények életmódjának megreformálásából, a hit korszerű bemutatásából, az Egyház képének a mai ember számára is elfogadhatóvá tételéből, az Egyház szüntelenül megújuló életének megnyilvánulásából zűrzavarra vagy az Egyház belső szétbomlásztására következtetnünk.

Az Egyház élő szervezet és nem konzerv: nem kell féltelnünk a friss levegőtől. Az Egyház nem tartósítható, mert a konzerválás minden csírát elpusztít. Aki csírántalanítaná az Egyházat, az a legdrágábbat pusztítaná el benne: a *mostármagot*, „amelyet fogott a gazda s elvetett kertjében” (Mt 13, 31), a *kovászt*, „amelyet vett az asszony, belekeverte három mérő lisztbe, úgyhogy az egész megkelt” (Mt 13, 33). Mégis úgy tűnik, hogy a konzervatív „hitvédők” legszívesebben konzerválnák az Egyházat. Bár bevallottan az őskortól áthagyományozott értékeket akarják megőrizni, gyakran azonban csak neurótikus lelkialkatuk pedáns, fukar, erőszakos vágyait élük ki purifikátori szerepükben. Az élet – mind a biológiai, mind a pszichológiai, mind a szellemi – a megőrző és haladó erők dinamikus egyensúlya. Ha az emberi pszichén felülkerekednek a tartósító törekvések (regresszió!), akkor elkerülhetetlen a neurózis. A konzervativizmus nem „ártatlan” irányvétel, hanem ennek a neurózisnak a megnyilvánulása.

A konzervativizmusban szenvedők „az igazság történetlenségét” proklamálják. Úgy képzelik el, mintha a Jóisten egy csomó „hitigazsággal” télt zsákokat adott volna át az Egyháznak; s a teológusoknak nincs más feladatuk, minthogy ide-oda rakosgassák azokat, mint színes üvegyöngyöket. Az ilyenféle „örök igazsá-

gok” azonban egyáltalán nem léteznek: nem a mondat vagy kijelentés, hanem az – emberi nyelven tökéletesen soha nem kifejezhető – *ítélet* az, ami igaz vagy hamis. A mondatoknak és a kijelentéseknek meghatározott nyelvi és értelmezési látóhatáruk van. Ennek az értelmezési horizontnak megváltoztatásával azonban értelmetlenné, hamissá, semmitmondóvá, vagy világosabbá és teljesebbé válnak az „igazságok”.

Így van ez nemcsak a profán tudományokban, hanem a teológiában is. Így érthető, hogy sok – húsz-harminc évvel ezelőtt még elidegeníthetetlen katolikus tanításnak vélt – igazság gondolkodásunknak mai háttére előtt elégtelenségnek, sőt jelentéskéltűlinek bizonyult. XXIII. János pápa, amikor meghirdette az Egyház korszerűsítését, hangsúlyozta, hogy a régi tanítás lényege nem azonos annak történeti megfogalmazásával. A pápa – amint a II. vatikáni zsinat igazolja – nem csupán szóbeli újításra, hanem a régi hit alkotó újraértelmezésére gondolt. A konzervatívoknak is be kellene végre látniuk, hogy azoknak, akik a keresztény hit teljesebb megértése kedvéért tekintettel vannak a mai kor értelmezési horizontjára, nem az a céljuk, hogy aláaknázzák az Egyházat, vagy trójai falovat csempésszenek falai mögé.

A helyes lelkipásztori buzgalom sem merülhet ki abban, hogy megvédjük híveinket az új eszméktől, hanem, hogy – amennyiben lehetséges – pótoljuk azt, amit a kellő időben elmulasztottunk megtenni. A híveket fel kell világosítanunk arról, hogy *minden* kor olyan szavakkal és mondatokkal fogalmazza meg a hitet, amelyek megfelelnek a kor emberről, világról, életről alkotott felfogásának. Ha pedig időközben megváltoznak az emberi gondolkodás feltételei, formái és modelljei, akkor – hogy elkerülhessük a félreértéseket – újra kell fogalmaznunk a hit régi kifejezését. Az Egyház – a dogmatörténet kétségbevonhatatlan tanúsága szerint – sohasem tagadta meg egészen azt, amit egyszer teljes tekintélyével tanított, azonban a tanítás előterjesztésének és megfogalmazásának a módja új és nem várt alakot öltött minden korban.

Nem lesz Egyházunk „Isten sírja” a világ-

ban, ha nem félünk az elkerülhetetlen átalakulásoktól, és megvalósítjuk ezeket a halálosan szükséges változásokat.

NYIRI TAMÁS

A Zsinat utáni idő konzervatívjai, tradícionálisai, hagyományörzői (mindegy, hogyan nevezük őket) bőven tudnak felsorolni, és sorolnak is föl példákat arra, hogy „az Egyházban baj van”, nagy baj, súlyos baj, talán halálos is, ha nem vigyázunk: szakadás, üszkösödés, árulás, és így tovább. Arról többnyire nem beszélnek, hogy „az Egyházban baj volt”: elmervedés, közöny, lappangó szklerózis, alkalmazkodási képtelenség. Arról sem, hogy az általuk kárhozott bajok egyik forrása nyilván az általuk elhallgatott bajokban van. Ha például nincsenek sok helyütt a tekintélyi elv indokolatlan túlkapasai, ma bizonyára nem lennének sok helyütt, vagy sokkal kevésbé lennének túlkapasok a tekintély korlátozásában, esetleg egyenesen tagadásában.

De ezek a túlzások, túlkapasok, forrongások még egyáltalán nem azt jelentik, hogy ami történt és történik, az betegség, züllés, bomlás, pusztulás. Minden növekedésnek megvannak a maga vadhajtsái és pattanásai; ebből azonban a legkevésbé sem az következik, mintha *maga a növekedés*, „mint olyan” – mint egy megrogzított *status quo* megváltozása, megváltoztatása – eleve káros lenne. Ellenkezőleg: a növekedés, „mint olyan”, jó, hasznos, helyes, kívánatos; növekedés nélkül nincs élet. Az Egyháznak is együtt kell nőnie a növekvő világgal, hiszen rendeltetése, hogy együtt nőjön vele, beletestesüljön minden növekedésbe (beletestesítse Krisztust a világ növekvő testébe), amely növekedésről tudjuk, hogy végülis a Teremtő Isten szándéka; s az ő dolga együttműködni ezzel a szándékkal, ezzel a világ fejlődésében megvalósuló teremtő tervvel (melyben neki is rész jutott), nem pedig kiállni belőle, vagy éppen szembeeszelni vele. A pattanások ott ütözkönek ki a legkirívóbban, ahol a szervezetben a legtöbb kóros anyag halmozódott föl. De mert pattanás van a karon, nem a kart kell levágni, hanem a betegnek látszó testrészt vérkeringését kell javítani, szövetét egészségessé tenni. Semmiképp sem a „hagyományos” operáló késekkel: kiközösítéssel, anatómákkal, hatalmi megtorlásokkal (a legprimitívebb egyháztörténeti ismeretek is illusztrálhatják egyrészt az ilyen eljárások jóvátehetően kárait, másrészt a velük történt sok, szomorú visszaélést), hanem mindenekelőtt türelemmel és szeretettel. Aminek a kiközösítést követelő, sajnos, egyelőre nem adják túlságosan sok tanújelét.

Az általuk felsorolt túlkapasoknak persze senki sem örül. Mint ahogy nem örül a nem kevésbé bőven sorolható ellenkező túlkapasoknak sem. Álljunk elő „tromfra tromffal”? Minek? Az ügyet, a növekedést nem az ilyen villongások segítik; s végtére mégiscsak az ügy

a fontos, az Egyház növekedése, az a bizonyos *aggiornamento*, ami nemcsak azt jelenti, hogy „alkalmazkodjunk a modern világhoz”, hanem azt is, hogy „*alkalmazzuk ezt a modern világot Istenhez*”. De Istent csak úgy tudjuk közölni vele, ha a *saját nyelvén* szólunk hozzá. Ez még semmiféle árulást nem jelent. Sőt. Ha valóban hiszek az Egyház küldetésének örök állagában, akkor hiszek ennek az örök állagnak a *mindenkori* érvényességében és korszerűségében is, vagyis abban, hogy Krisztus és igazsága *nincs bozzákötve semmijéle zsargonhoz*, se skolasztikushoz, se máshoz, hanem épp úgy tud és akar is mindenkor és mindenféle „nyelveken szólni”, ahogyan az apostolok tudtak és mertek, mert engedelmeskedtek a Szentléleknek.

A legveszedelmesebbek többnyire nem azok a bajok, amelyek külső tünetekkel adnak jelzést magukról. Legjobban azok roncsolnak, belül és befelől, amelyeknek egyelőre nincs nyomuk kívül a bőrön. A suttogó propagandák, a „mószorolások”, a más nézetűk tisztességének hátmögötti kétségbevonása, és a maguk területén jogos és szükséges szabad vélemények többnyire nem nyílt, tehát visszautasítható, hanem alattomban gyanúsítató herézisnek hirtelése. S ha egyfelől panaszt emelnek amiatt, hogy a hagyományörzőkre itt-ott mintha nem vonatkoznék a vélemény-nyilvánítás szabadsága: másfelől ugyanúgy panaszt lehetne emelni a rágalmazások taktikája miatt. De itt is: minek? Legjobb lenne abbahagyni. Ezt is, a följelentéseket is, becsmérléseket is; nyíltan és föl-tételek nélkül való szellemi (és egyben erkölcsi) tisztességgel vitatni a vitatandókat, s építeni – vitázva is – az építendőt.

Mert végül is az a fontos, az egyedül fontos: az Épület, a Növekedés. Ez pedig nem hatalmi kérdés (mert sajnos, a hagyományörzésben olykor némi hagyományos hatalomféltség is érezhető), hanem az *egész* Isten népének *közös* ügye, és földadata, és küldetése.

RÓNAY GYÖRGY

Nem kívánom eltitkolni: én voltam az, aki a szerkesztőségi értekezleten ragaszkodtam Lantos-Kiss Antal írásának cím-változtatásához. Több okból is. Az eredeti címben nem szerepelt a „szélsőséges” jelző. Már pedig – kérdezhetjük joggal – melyik az a hitét valóban féltő, megvalló és szerinte élni kívánó „progresszív” vagy „konzervatív” katolikus ember, aki feltétel nélkül azonosítaná magát az „Isten partizánjai” vagy épp a „Das Zeichen Mariens” és hasonló röpiratok mondanivalójával, hangnemével? Ez lenne az egyik ok. – A másik: nem kétséges, hogy minden élő közösségben – már vérmérsékleti, alkati okok miatt is – voltak és lesznek ún. „konzervatívok” és „progresszívek”. S jól is van így. Ez az üd-vös feszültség, dialektikus belső erő mindig életet biztosít. De lehet-e az olyan vészharangot kongató, a sátán incselkedéseit sejtető

hangból, amelyen jellegű szemelvényeket a tanulmány szinte kizárólag közül a „konzervatívok” táborából s oly kirívó furcsaságokból, amelyek nyomán a „progresszívokat” bemutatja, elérhető képet kapni egyházunk mai életéről? Végül: rendkívül hiányoltam a kérdéses tanulmányban a valóban értéket jelentő „konzervatív” stílusú vagy „progresszív” beállítottságú teológia komoly képviselőinek távollétét. Egy-két név ugyan szerepel, de sematikus mondanivalóval, kiragadott mondattal csupán.

Arról is el lehetne gondolkodni – ezért tartottam a magam részéről fölleslegesnek a tanulmány közzétételét – vajon érdemes-e itt, Magyarországon ezekről az anomáliákról szólni, amidőn nekünk idehaza még komoly „restanciánk” van a zsinati megújulás terén. Nem volna-e gyümölcsözőbb – az egyébként kiváló tollú és érdemes szerzőnek – inkább oly lelkipásztori témákkal hazai olvasóközönségünk előtt jelentkezni, melyek bizonyára az ő számára is „problémákat jelentenek” és segítséget nyújthatnának másoknak.

Nem kétséges, a világegyház életében többen is akadnak ma, akik „mérgezik” a légkört, gyanakvást keltenek nemcsak nagy tehetségű, de mélyen hívő, buzgó teológusokkal szemben is. Azokkal szemben, akik nagy tudásukkal, valódi életközelségükkel (nem szabotudósok!) kívánják szolgálni Isten népét. Nem ok nélkül beszélt legutóbb *Suenens* bíboros a „teológusok elnyomásáról” (oppression). Arról, amelyet az „igaz hitnek” monopóliumát kiszajátítani kívánók a „hit nevében” velük szemben alkalmazni akarnak. Napjaink legkiválóbb teológusainak „keresztútját” mindannyian ismerjük – írja *Suenens*. De nem ez volt-e sorsa már annak idején egy *Mercier* bíborosnak is, akit a római kúria modernizmussal gyanúsított! (Vö. *Informations Catholiques Internat.* 1969. ápr. 15.)

Ha valaki nem röstelli a fáradságot, hogy túlnézzen a „szenzációkat” hajhászó boulevardlapoknak és egyházi zugsajtónak határain, akkor meg kell látnia: egyházunkban az evangéliumi időket idéző élet pezsgése kezd megindulni; a valódi krisztusi szabadság korát kezdjük újra élni, azt, melyben a Lélek életet s amelyben nem tudjuk elviselni, hogy a betű erejével bárkit is megöljenek. A szellemnek ez a szabadsága pedig előbb-utóbb le fogja rázni magáról az önkéntes gettóba-vonulásnak, a fóliáns-teológiának és anakronisztikus rövidlátásnak korlátait.

Úgy vélem, a hitért „aggódóknak”, papoknak és világiaknak egyaránt, olykor inkább lelkiismeretvizsgálatot kellene tartaniuk. A szinte beteges lanyhaság után napjaink fiataljai végre pezsgő élet után vágyanak. Még a „szélsőséges” holland fiatalok is (akiket szeretnek ilyenek kikiáltani a „hitvédők”). Eszükbe jut-e olykor e „hitvédőknek”, hogy míg Rómában a helybeli (nem turista) fiataloknak csupán mintegy 15 százaléka jár templomba, addig a holland fiataloknak 50–60 százaléka?! S amíg számos

„hitet védő” teológus kizárólagosan terminus technicus-okhoz köti az „élet igéit”, addig a holland fiataloknak (és szerte Európában sokaknak) zsebében ott a szentírás, napi olvasmányuk az evangélium. Igen, az egyik oldalon az öncéllá merevedett „hitvédelem”, a másikon viszont a „dolog”, azaz Krisztus és tanítása (mely igazság és élet) áll a középpontban.

Nem ok nélkül mondta már jó néhány éve *XXIII. János pápa*: A zsinat megkezdése óta mindannyian novíciusok lettünk. – S jól tudjuk, hogy a novícius feladata: új életet kezdeni, nem pedig a régit „konzerválni”. S ugyancsak ez a nagy pápa figyelmeztet: tanúcsunk szóban és tetteben megbecsülést egymás iránt (*Mater et magistra*). Azok is, akik megújítani akarnak és azok is, akik számára nem áll már rendelkezésre erő ehhez a sok energiát kívánó munkához.

Sematizálás lenne ezért – s számomra úgy tűnik, hogy *Lantos-Kiss* írása közel áll ehhez a hibához – az Egyházat a szélsőségek nyomatekős bemutatásával „két táborra” osztani. Mert ez nincs és nem is lehet így. Egy test, Krisztus titokzatos teste vagyunk mindannyian. S e testben minden tagnak megvan a maga funkciója, mely szükséges ahhoz, hogy az egész test éljen és fejlődjék. Viszont vannak a testen perifériális jelenségek, tényezők (pl. a köröm, a haj stb.), melyeket időnként nyesegetni kell. Az ilyen jelenségektől ne féltesse soha senki az egyházat, Krisztus élő testét.

Végezetül még csak egyet. Szinte visszavisszatérő aggodalmaskodás, sőt vád a „hitvédők” írásaiban, kijelentéseiben, hogy tekintünk az „elrettentő” példára, a holland egyházra, annak bajaira stb. Nos, befejezésül álljon itt nem egy szélsőséges „újtónak”, nem is „forrófejű” fiataloknak, hanem a *holland katólikus Püspöki Karnak* egyik párszorleveléből néhány gondolat: „Nincs más választásunk: vagy megújulni, vagy megkövesedni. Ez érvényes az egyház életére is. Még azt is meg kell mondanunk: Mindig szükség volt nyugtalanságra, mert szükség volt megújulásra. Ma sincs ez másképp. A tegnap és ma egyháza sokkal több kérdést vet fel, semhogy a mozdulatlan nyugalomát tekinthetők üdvösek.

Ha átépítetek házatokat, hónapokon át por és törmelék között kell élnetek. De szívesen vállaltátok, mert szükség volt az átalakításra. Nos, habozás nélkül mondjuk: az egyházban is égetően szükséges az átalakítás. Ezt már maga az a tény is világosan mutatja, hogy annyian tekintették lakhatatlannak az egyház hajlékát és ezért vagy máshol találtak szellemi házára, vagy pedig ide-oda bolyonganak, de inkább a szabadságot választják, mint a régi hajlékot.

Szomorú szívvel kell mondanunk: az egyházat túl gyakran inkább vezette a világtól való félelem, mint Isten erejébe vetett hite, holott ez az erő az erőtlenségben mutatkozik meg igazán (vö. 2 Kor 12, 1) ... A megújulás

azonban elképzelhetetlen zavarok és bizonytalanság nélkül. Az imént említett hasonlat ezért két tekintetben is sántít. Először: a tervező építész is, a kivitelező is jól tudja, mit kell tenniük. De az egyház, tagjaival egyetemben, legföljeb csak sejti, hogy milyen alakot öltson az új épület...

Másodsor: az egyház átalakulása sohasem lesz befejezett. Hiszen földi életünkben semmi sem végleges és érvényes. Az egyház közössége, csakúgy, mint az egyén, állandóan a fejlődés állapotában van. Ha majd megoldottuk a jelen problémákat, újra oly helyzet adódik, amely megújításra szorul. Ezért tehát inkább hasonlitsuk az egyházat sátorhoz... melyet újra meg újra le kell bontanunk és újra fel kell állítanunk, mielőtt továbbhaladtunk az úton. Ezért sohasem nyújt nekünk maradandó, hanem mindig csak ideiglenes hajlékot. – De éppen minden emberi bizonyosságunknak ebben az ideiglenes jellegében válhat csak világhosszá, mit jelent igazában a hit. Csak az igazi hitben tudjuk elviselni a zavart és nyugtalanságot" (id. Zsinat után, Bécs, 1968, 161).

SZENNAY ANDRÁS

Cui prodest, kinek használ?... Ez a kérdés merül fel bennünk Lantos-Kiss Antal cikkének elolvasása után, amely a „szélsőséges progresszívek” és a még szélsőségesebb konzervatívok harcát mutatja be a zsinat utáni „nyugati” egyházban. Magyarországon, 1969-ben olyan döntő jelentőségű kérdés ez? Arról van talán szó, hogy miután a zsinati rendelkezéseket száz százalékig végrehajtottuk és mindannyiunkat legbensőbb rezdülésünkig áthatott „a zsinat szelleme”, most forró fejjel „szélsőségekbe” estünk volna? Ez a veszély – úgy hiszem – aligha fenyeget bennünket.

Ott vannak-e „négy évvel a II. Vatikáni Zsinat után” mindannyiunk kezében magyar nyelvű fordításban a zsinat aktái? Mindenütt végrehajtottuk-e – a régi megbecsülésével és részleges megőrzésével – a liturgikus reformot? Attól kell-e félnünk, hogy az ökumené területén túl messzire merészkedtünk? Sőt egyáltalán, elérkezett-e mindannyiunk számára „a zsinat utáni időszak”?

Graves egyik könyvében a következő fura paradoxont kockáztatja meg: a helyzetnek még sokat kell romlania, hogy azután javulhasson. Nálunk alighanem fordított a dolog. Még nagyon sokat kell javulnia a helyzetnek – a közszellemben és kinek-kinek a lelkében –, hogy ténylegesen reális legyen a túlzás veszélye. Nagyon-nagyon sokat kell tennünk addig, amíg jogosan tehetjük fel a kérdést: hogyan tovább?

Az pedig, hogy tovább kell-e mennünk, vagy már megállhatunk, még a nagyon messzi jövő kérdése. Elég a mának a maga baja. Ma még világos számunkra, hogy mi a teendő. Tegyük meg mindent, hogy beérjük az időt, a zsinatot „a zsinat utánt”.

Természetesen nem árt tudnunk – éppen a jövőre való felkészülés érdekében –, hogy milyen áramlatok küzdenek egymással ott, ahol már akut a „tovább-kérdése”. De helyes információt kapunk-e erről, ha a „elretten” példákat” sorolják fel nekünk?

Nemde „az élet fáján” is azok az ágak rekedtek meg a fejlődésben, amelyek éppen a „szélsőséget” képviselték? Bizonyos, hogy az egyház eljövendő arcát nem a „homoszexuális férfiak számára nászmiszt celebráló Rotterdam környéki káplán” határozza meg. De azok sem, akik „Alfrink és Döpfner bíborosokat az antikrisztus csatlósainak és az eretnokség fő pártfogóinak” nevezik és valamiféle egyházszekedés félelmetes vízióját rajzolják elénk.

A probléma maga nem újkeletű. Az „újnak” és a „réginek” nem azt mondom, hogy küzdelme, de dialektikája az egyház mindenkori strukturális jegye. Ha aggódnánk egyházunk jelene és méginkább jövője miatt, tanulság számunkra múltja. Emlékezzünk csak Szent Pál és a zsidózók harcára. A zsidózók szüklátóköriően a „hagyományt” féltették: „Körül kell metélni a pogányokat és rájuk kell parancsolni, hogy tartsák meg Mózes törvényét” (Ap Csel 15, 5). Szt. Pál és Barnabás azonban valódi életközben látta, hogy ha olyan terhet raknak az emberek vállára, „amilyet maguk sem bírtak elviselni”, nem tudnak eleget tenni Krisztus „tanítások minden nemzetet” parancsának. A jeruzsálemi apostoli zsinat pedig a Szentlélek asszisztenciájával és saját józan belátása alapján úgy döntött, hogy a „szükséges dolgokon kívül más teherrel” (Ap Csel 15, 28) nem terhelje meg a pogányokat.

Az egyház ma is, mint minden időben a növekedés válságán megy keresztül. Nem akarja régi kincseit elkótyavetyélni, vagy a „Vatikán pincéibe” zárni. De ma sem akar elviselhetetlen terheket költözni az emberekre. Nem kell aggodalmaskodva, kishitűen feltennünk az egyházat a növekedés krízisétől. Bizonyos, hogy megerősödve fog kikerülni belőle. Nem fog megtorpanni, még kevésbé visszalépni. Nemde Szent Pál még Pétert is megfeddte, amikor az „visszahúzódt” (vö. Gal 2, 11–14).

Az egyház mindig hasonló lesz a jóságos családanához, „aki kincseiből újat és régít szed elő (Mt 13, 52).

HAJDÓK ZSOLT

FIGYELŐ

BOGISICH MIHÁLY

Halálának (1919. aug. 7.) félévszázados évfordulójára

A *hungarica musica sacra* mindig bővelkedett olyan papokban, akik pasztorális tevékenységük mellett buzgólkodtak az egyházzene kifejlesztésén is. Bogisich v. püspök nem mint gyakorlati egyház-zenész szerzett érdemet. Nem szervezett kórust, mint *Glatt Ignác*, *Lajos Gyula* Pécsen, nem komponált miséket, motetteket, mint *Demény Dezső*, nem szerkesztett zenei folyóiratokat, mint *Járosy Dezső*, hanem a kanonoki stalluma mellett fontos alapvető jelentőségű egyházzene-történeti kutatásokat folytatott. S ez nagy jelentőségű volt a múlt század második felében, mert érdeklődésével csaknem egyedül maradt abban az időben. Bizonyára ösztönzést kapott erre egyik mesterétől, *Beliczay Gyulától* is, akinek miséje ma is népszerű, s aki általános érdeklődést keltett számos zenekritikájával és zeneelméleti compendiumával is. Nem véletlen, hogy *Beliczay* másik növendéke, *Vavrinecz Mór* is a Mátyás templomban működött 1886-tól, mint kórusvezető Bogisich plébánosi működése alatt.

Bogisich kutatásainak központjába a régi magyar énekeskönyvek kerültek.

Az egyházi magyar népekeket *egységükben, globális összefüggésükben ő tekintette át első ízben*. Az elhunyt *Mátray Gábor*, jeles zene-tudós örökébe kerülve, mint a M. Tud. Ak. lev. tagja jobb témát, fontosabb problémát nem választhatott volna székgölgájában, mint a magyar egyházi népekek összefoglaló vizsgálatát. Erről értekezett az 1881. II. 21-i ülésen, melyben felmérte és megállapította a protestáns énekeskönyvek jelentőségét is. Nagy elismeréssel adózott a debreceni Maróthi könyvének, s helyesen felismerte a Keserői Dayka-Geleji Katona-féle *Óreg graduale* Jánus-arcát, mely számos latin himnusz, lamentáció közlésével nem szakadt el a katolikus liturgiától, mint a *Szenczi Molnár Albert* javarészt francia dallamokra épülő zsolttáiraival. Molnár Psalteriumát azért nem szívelte, mert ő azzal mezhonosította a franciá, genfi eredetű zoltárdallamokat. Ám, mikor *Goudimel* francia melódiáit idézte, véleményét kiegészíthetjük azzal, hogy *Goudimel*, aki Palestrina tanítványaként ismeretes, gyűjteményében nem saját, hanem *Bourgeois* genfi kántor énekeit dolgozta fel nem éppen haladó szerkesztési elvvel. Uővanis ő mindig a tenorszólamba helyezte a dallamot, amivel a XIV–XVI. századi szerkesztés módszerét követte. Tehát *Goudimel*

nem *phonascus*, dallamkitaláló, hanem mint *sympboneta*, feldolgozó szerzett érdemet. Bogisich mélységesen átérzte a zoltárének fontosságát, de őt a régi, patinás magyar dallamok vonzották, melyek gazdagítják *Illyés István* esztergomi kanonok *Soltári énekek* c. énekeskönyvét. Ám ebben is csatlódnánk, ha tiszta magyar dallam világot várnánk e gyűjteményből, mert „Erős várunk... Mint a szép híves patakra...” melódiát is átvette ő.

Bogisich Mihály a következő évben, 1882. január 2-án elemelte a M. Tud. Ak. ülésén a kéziratban maradt túróci jezsuita énekeskönyvet, melyet, mint fontos nyelvemléket is tárolják a budapesti Tud. Egy. könyvtárának kéziratrárában A 207 sz. alatt. A kézirat rendkívüli fontosságát jól felismerte Bogisich, szörinte „e gyűjteményben találkozunk az év minden ünnepére írt első magyar teljes miseénekekkel, melyek eddigelé... nem fordultak elő” – mondta előadásában. Ám véleménye vitatható, mert *Kájoni* 1676-os Cantionale Cath. már közölt, sőt az általa később ismertetett, két évvel korábbi *Szegedi Lénárt*-féle énekeskönyvben is találunk már magyar miseénekeket [1].

Egyébként igen helyesen, a túróci kéziratot a XVII. század utolsó negyedére datálja. Némi kiegészítésre szorul még az a megállapítása is, hogy itt találjuk az első hangjelzett magyar passiót. Valóban ez az első katolikus énekeskönyv, mely magyar passiót közöl, ám az eperjesi kéziratot graduáléban már megtaláljuk Máté és János evangéliuma szerinti magyar passiót [2]. Hozzáfűzhetjük, a virágvasárnapi passió magyar dallama jól párhuzamosítható a karlsruhei passió melódiával. Helyesen állapította meg a túróci kézirat forrását, mikor rámutatott az 1672 és 1674-es Cantus Catholici-ból átvett énekekre, továbbá az énekeskönyvnek korához képest jó hangjelzésére. Mind a zenére, mind a szövegre egyaránt kiterjedt Bogisich figyelme. Konstatálta a történelmi anyag továbbbélését, hiszen az énekek „legnagyobb része verse szedett szentírási történeti elbeszélés” [3]. Éber figyelmét azonban nem kerülte el a kéziratba beragasztott számos cédula, melyek bizonyára a cenzor utasításait tartalmazzák. Ez az énekeskönyv a gimnáziumi tanulóifjúság részére készült, de miután az 1639-ben nyílt alsófokú gimnázium nyomát „később nem találjuk” [4], az énekeskönyv nem jelent meg nyomtatásban.

Sokoldalas, részletes tanulmányt szentelt

Bogisich az egri *Szegedi Lénárt* püspök bőkezűségéből kinyomatott *Cantus Catholici* méltatására, bőséges példát idézve a kor jelentős gyűjteményéből. Ennek ismertetését is a Magy. Tud. Ak. felolvasó ülésén vállalta 1885. nov. 30-án, melyet már a következő esztendőben szívesen publikált az Akadémia. Figyelme ebben is kiterjedt a verselésre és dallamanyagra egyaránt. Nem mulasztotta el megemlíteni a gördülékeny verssorok mellett a dőcögőket sem. Mégis kimutatta a haladást az 1651-es *Cantus Catholicival* szemben, mely megnyilvánult a szentek tiszteletére szánt versek történelmi hűségében is. Az ádventi és karácsonyi ünnepekről szólva kiemelte jelentőségüket, s a hangjelzést, mely kiállja a versenyt a fontos német kompendiumokkal is. A nemzeti eredetű ének jelentőségére azzal is rámutatott, mikor megemlítette, hogy kevés benne az idegen, jövevény melódia s ami akad is benne, az is latinból kölcsönzött. 11 számat megjelölt a kanciókból, melyek máshol nem találhatók, csak ebben a gyűjteményben. Felismerte az egyik Gyertyaszentelőre szánt ének népdalszerűségét is. Valóban akad néhány ilyen példa is. Így *Jer mi dicsérjük* (120 l) úgy tűnik fel, mintha *Áll a bajó...* című ismert népdal változata lenne. A nyomdai kivitel gyarlóságai, pl. az elcsúszott módosító jelek lényegesen nem csökkentik a több mint 400 éneket tartalmazó gyűjtemény történelmi hitelét.

Utolsó igen jelentős publikációja Bogisichnek az *Őseink buzgótsága* (1897), mely *Harmath Artúr* szerint „eddig legnagyobb részét egészen ismeretlen régi kódexeinkből kiválogatott magyar énekeket tartalmazó ima- és énekeskönyv, ifjúsági vegyeskari letétben. Ha nem is volt minden éneke kifogástalan megfajtású, mégis óriási érdeme, hogy e dalkincsre ő hívta fel elsőt a figyelmet” [5]. Az *Őseink buzgótságában* aránylag kevés ugyan az ádventi és húsvéti ének (mindössze 5-3 akad), viszont számos, szentekről szóló dallamot tartalmaz, így ebben a tekintetben teljesebb másokénál. Bár terjedelemben legjelentősebb kompendiuma *A Keresztény egyház ősi zenéje*, ez nem gazdagítja a hungarica musica sacra irodalmát, mert lényegében a gregorián ének belső dinamizmusából, feszítő erejéből fakadt, és a régi, helyesnek elismert adatanyag komplikációja. Mélységesen átértékelte a gregorián ének alapvető fontosságát már pályakezdő első könyvében 1878-ban, *Melyik a valódi egyházi zene?* c. tanulmányában. Az előbb említett impozáns, több mint 600 lapos könyve függelékében 4 szólamú egyéni összhangosításban találhatunk gregorián miséket is, melyeket egy szólamban szokás énekelni, kivételt képezve, ha egy-egy motívumára, mint kósziklára építi nagy zeneszerző, pl. Palestrina valamelyik művét. Több szólamú egyházi ének feldolgozásait egyébként közölte az 1885-ös Magyar Zeneszerzők Kiállítási Albuma is. Sőt az Orsz. M. Zeneakadémia növendék-hangversenyén is előadta a hallgatók

énekkara ezeket 1884. ápr. 6-án és 1894. június 1-én. Semmivel sem kisebbíti régi énekeskönyvekből publikált átirásainak értékét az új kritika. Így Huber Frigyes szerint „a *Cantus Catholici* énekekből nem egyet indokolatlanul, sőt sokszor személyes szabadsággal fejtett meg” [6]. Valóban transkripciójában nem törekedett okmányhűségre. Am Bogisich korának tudományos köztudata még nem ismerte fel az átirás betűszerinti fontosságát, s belenyugodott az emlékek lekerekítésébe, szépítésébe.

Közéleti eredményekben gazdag és áldásos munkásságának legkiemelkedőbb mozzanata volt az *Orsz. Cecília Egyesület* megalapítása 1897-ben, melynek elnöki tisztjét is betöltötte egészen haláláig. Ennek alapítása nem késett sokáig, hiszen a római Cecília egyesület már 1847-ben, a bambergi pedig 1867-ben megkezdte reformtörekvéseit, s mind Liszt, mind Bogisich is buzgón látogatta a Délnémet egyesület kongresszusait. Ennek eredményeit törekedett átplántálni nemzeti talajba. Bár csak 1897-ben öltött testet elképzelése, de ennek célkitűzését jól előkészítette már 4 évvel előbb az Erney József és Langer Viktor szerkesztésében megjelent *Kath. Egyh. Zeneközlöny* c. folyóirat.

Irányító tevékenységének sokat köszönhet a Budai Zeneakadémia, majd a Nemzeti Zenede, melynek titkári teendőit is lekesen végezte. A Budai Zeneakadémia nagy érdemeket szerzett a többszámú misék, oratóriumok előadásával, s ezeknek megvalósítása is részben Bogisich irányító hatásának köszönhető. Ha zenei kiállítást, kongresszust terveztek valahol, a jó szervezést elősegítette elnökletével. 1913-ban a *Motu proprio* kihirdetésének 10. évfordulóján, aranymiséje alkalmából jó néhány alapítvánnyal buzdította híveit. Ezeknek javadalmából kántorok, az esztergomi középiskolás és a budapesti Nemzeti Zenede tanulói részesedtek [7]. Mecénási nagylelkűsége a német Proske és Haberl példáját követte. Az Esztergomban megtartott aranymiséjén a hercegprímás köszöntötte őt, mint az egyházi zene élen haladó úttörő jelentőségű vezetőjét.

JEGYZETEK

1. Szigeti Kilián: Válasz magyar nyelvű liturg. éneklés k. Vigilia. 1965 jún. 379 l. – 2. Bárdos Kornél: Csomasz Tóth Kálmán: Az eperjesi gradual. *Zenetud. Tanulm. Bp. Ak. k. 1957. 209 l.* – 3. Bogisich Mihály: *Cantionale et passionale Hung. Bp. M. Tud. Ak. 1883. 11 l.* – 4. Gyenis András: Régi magyar jezsuita rendházak. Bp. 1941. 53 l. – 5. Harmath Artúr: Hazai katolikus egyh. zenénk ezer éve. Megjelent Batizi Lajos: A magyar muzsika hőskora c. kötetben. Bp. 1944. 273 l. – 6. Huber Frigyes: *Cantus Catholici. Magyar Kórus VII. (1937) 25. sz. 462 l.* – 7. j. d. Járósy Dezső: Bogisich M. alapítványa. *Kath. Egyh. Zeneközlöny. XI. (1913) 12. sz. 170 l.*

Sonkoly István

A CELIBÁTUSSAL KAPCSOLATOS VITÁK

Amikor az emberi társadalom mindenféle olyan gyors belső átalakulásban van, mint azt körültekintően tapasztaljuk, nem csoda, ha az Egyházban a papságnak is megvannak a belső problémái. A világi sajtó érthető módon legtöbbször a papi nötlenség kérdését feszegeti, mert az ilyen cikkeket a kívülállók is érdekelhetik. A teológiai irodalomban azonban arról van szó, hogy a celibátus csak egyik része annak az átfogó kérdésnek, amely a papság egész életmódjára és munkájára vonatkozik. A törvényhozás és a jogszokás a középkortól kezdve elég aprólékosan szabályozta a papok nevelését, életkörülményeit, ruházatát, munkakörét, társadalmi helyzetét, s most a megváltozott környezetben mindez tehernek tűnhet, a papságot szűk gettóba szoríthatja és akadályos lehet lelkipásztori hatékonyságának. Amikor ma az egyetemi ifjúság mindenütt korszerűbb nevelési módot, több szabadságot követel, nem csodálkozhatunk azon, hogy a klérus életében is szokatlan jelenségek játszódnak le.

A Katolikus Egyház a negyedik századtól kezdve törvénnyel kötelezi a papokat a celibátus megtartására. Átmeneti korokban, mint pl. a reneszánsz kor vagy a felvilágosodás időszaka, újra meg újra akadtak, akik a természet nevében felszólaltak ellene. A zsinat idején is általános volt a várakozás, hogy revízió alá veszik a kérdést. A várakozás természetesen inkább a világiakban volt meg, nem a papságban. VI. Pál pápa kívánságára a zsinat eltekintett a celibátusról szóló vitától, de 1967 júniusában megjelent a *Sacerdotalis coelibatus* c. enciklika, s ebben a pápa leszögezte, hogy az Egyház megmarad a hagyományos törvény mellett, s kifejtette azokat a motívumokat, amelyek a papi nötlenség fenntartását javallják. A papi élet „modernizálásának” vágya azonban már több helyütt a papnövendékeket is megmozgatta. Németországban és Hollandiában néhány szeminárium növendékei aláírást gyűjtöttek és tiltakoztak az enciklika kevésbé haladó jellege ellen. 1966 márciusában az amerikai Bostonban a szeminárium növendékei a püspöki rezidencia előtt tüntettek és a papnevelés modernizálását követelték. Ebben benne volt a celibátus fakultatívvá tétele is. Egy fél évvel később a braziliai Mariána szemináriumát hasonló tüntetés miatt néhány hónapra bezárták. Ugyanez történt a spanyolországi San Sebastiánban is. A portugáliai Guardában a szeminárium majdnem kiürült, mert az előljárók késlekedtek bevezetni a modernebb életstílust. Valóban nemcsak a celibátusról volt szó, s ezt abból is lehet látni, hogy a növendékek a teológiai tanulmányok mellett valamilyen világi szakképzettséget is el akarnak sajátítani. Gondolják, hogy így jobban megtalálják fontosságukat a mai társadalomban.

A fiatalos megmozdulások mellett komoly tanulmányok és kongresszusok foglalkoznak

azzal a kérdéssel, hogyan töltsék be a pap a maga szerepét a mai mozgalmas, technizált és szekularizált világban. A középkori társadalomban kialakult egy papi és szerzetesi eszmény és életstílus, de a hivatások erős csökkenése mutatja, hogy ez az eszmény ma nem vonz eléggé. De mit állítsunk a helyére? A pap szerepe a társadalomban megváltozott. A sokrétű közösség már nem úgy tekinti, mint azelőtt a keresztény lakosság. Sőt régi munkájából nagyon sokat átvettek a világiak: a szellemi nevelést, a tudomány ápolását, a karitatív tevékenységet, a kultúra fejlesztését. Azonkívül ma egész néprétegek forradalmi módon törnek előre, az egész élet dinamikusabb lett, az emberek kérdéssé tesznek sok hagyományt, a vallást alávetik kritikának. Az Egyház számára vége a nagykonstantini időknek, a papságnak is kizárólag az evangélium fényénél kell megtalálnia magatartását, életmódját.

A *Concilium* 1969 márciusi száma ankétot rendezett a papi celibátusról és a világ különböző részeiből kért fel hozzászólásokat, hogy ismertessék saját vidékük hangulatát, elgondolásait. A szerkesztőség egyes országokból (Fülöp-szigetek, Jugoszlávia, Lengyelország) azt a választ kapta, hogy náluk ez a kérdés tabu. Ha valaki írna róla, azt úgy értelmeznék, mintha a papi nötlenség ellen hozna fel érveket. Természetesen az ilyen aggályos féltékenység nem veszi elejét annak, hogy a kérdés ott is ne maradjon probléma, azért többet ér a teljes nyíltság és őszinteség. Amint a pápai enciklika is leszögezte, az Egyház a celibátussal nem leplezett hatalmi igényt ápolgat magában, hanem egy Krisztustól ajánlott evangéliumi tanácsot akar intézményesen gyakorolni, tehát nincs semmi titkolni valója. Kétségtelen, hogy a celibátus megtartásába belejátszanak a teológiai, lélektani, szociológiai és történelmi szempontok, ezért ennek a nyilvános megbeszélése feltételezte az Egyházban is a belső dialógus szellemét.

A német, holland és francia nyelvterületről a német jezsuita, *Friedrich Wulf*, a *Geist und Leben* főszerkesztője számolt be. Szerinte a bíráló hang Hollandiában és Németországban erősebb, mint a franciáknál. A bírálók arra hivatkoznak, hogy a zsinat és a pápai enciklika elszigetelve szemlélte a celibátust, csak úgy tekintette, mint teológiai és lelki kérdést, de nem tért ki arra, hogy a mai papnak nincs elég gyökere a társadalomban. Az enciklika túlságba viszi a misztikus azonosítást Krisztus és a pap között, s ezzel a papot légtüres térbe emeli, elszakítja az Isten népétől, és nem veszi figyelembe, hogy az antropológiai szempontok a lelki életet is befolyásolják. Sérelemként hozzák fel azt is, hogy a házasságkötés miatt kilépett papokat sokkal súlyosabban

mi helyzetnek megfelelően kell megoldani". A jezsuita *De Rosa* viszont az 1. Kor 7, 32-re hivatkozva, belső összefüggést lát a papi hivatal és a nőtlenség között: „Ha a papságot a hivatali ténykedés oldaláról nézzük, a celibátus külső ráadásnak számít, amit nem lehet kötelezővé tenni, de ha úgy nézzük, mint az Egyház Krisztus felé irányuló szeretetének megtestesítőjét, akkor már a nőtlenség jobban összefügg hivatásával.” A gondolat mindenesetre érdekes, de nem mondhatjuk teljesen meggyőzőnek.

Enda McDonagh megállapítása szerint Angliában és Írországbán egyáltalán nem jelentkezett olyan szenvedélyes vita, mint a kontinensen. Ennek okát abban látja, hogy ott nincs paphiány, tehát nem kell új utakat keresni. Az angol teológusok annál többet foglalkoznak az ösztönéletnek azzal a modern, szinte szabados felfogásával, amely a házasság válságához vezetett. A papság komoly lemondó életének ezen a téren tulajdonitanak jelentőséget (*O'Collaghan: Marriage and Celibacy*). Mivel Angliában ismételtelen előfordult, hogy anglikán lelkészek beléptek az Egyházba és mint nős papok működtek, azért ott természetesebbnek tartják a gondolatot, hogy ahol szükség van rá, nős embereket is pappá szenteljenek. Egyelőre azonban a gyakorlatban inkább a papnevelést akarják úgy modernizálni, hogy a jelöltek az élet és az áldozat ismeretében, teljes tudatossággal vállalják hivatásukat.

Amint *Thomas Pucelik-nek*, a peoriai egyetem tanárának beszámolójából megtudjuk, az Egyesült Államokban ezt a kérdést is amerikai módon tárgyalják: közvéleménykutatással, kongresszusokkal, cikksorozatokkal. A püspöki kar 1968 novemberében szükségesnek tartotta egy nyilatkozat közzétételét: „Senki ne tápláljon olyan reményt, hogy a jelenlegi egyházi fegyelem megváltozik; minden ilyen várakozás alaptalan”. Az elmúlt években volt néhány feltűnő aposztázia, s akadtak olyanok is, akik már a demagógiát sűrű hangon szóltak hozzá a problémához, a komoly teológusok azonban tárgyilagosak maradtak. Főleg abból a szempontból, hogy a kérdést az egész egyházi élet szempontjából vizsgálták. Mindenki tudatában van annak, hogy az aprólékosan megszervezett amerikai egyházban a nős papság bevezetése megkövetelné a plébániai és egyházmegyei berendezkedés gyökeres átalakítását.

A kutatás és értekezletek központja legtöbbször a Notre Dame-egyetem volt St. Louis-ban. A *National Catholic Reporter* a plébánosok és magasabb tisztségviselők kizárásával megkérdezett 3000 fiatalabb papot és állítólag 62 százalék nyilatkozott a celibátus fakultatívvá tétele mellett. Ugyanakkor a világi katolikusoktól kiadott *Twin Circle* arról számolt be, hogy a megkérdezett plébánosok és prelátusok 90 százaléka akarja a jelenlegi törvényt fenntartását. Mivel az Egyesült Álla-

mokban nincs sürgető paphiány, a cikkek és tanulmányok nem tudnak feleletet adni arra a kérdésre, hogy tulajdonképpen mennyiben válnék javára az egyháznak a nős emberek felszentelése. Ott a papság és a hívők között különben sem volt akkora űr, mint Európában, tehát még az sem kényszerítő ok, hogy a papság közelebb kerüljön a társadalomhoz. A fakultatív celibátus hangoztatása ott inkább csak a szabadság hangsúlyozása akar lenni. Különbözik mind a püspöki kar mellett, mind a papok nemzeti szövetsége keretében dolgozik egy tudományos pasztorális intézmény, amelynek tagjai papok, teológusok és különféle világi szakemberek s a lelkipásztori problémák mellett a papság problémáival is foglalkozik.

Dél-Amerikában a nagyarányú paphiány terelte a figyelmet a nős emberek felszentelésére. A statisztikai adatok azt mutatják, hogy míg Óceániában 696 hívőre esik egy pap, Észak-Amerikában 732-re, Európában 904-re, Dél-Ázsiában 1661-re, Afrikában 1754-re, addig Dél-Amerikában 4983-re (Pro mundi vita 1968 nov.).

Ilyen körülmények között érthető, ha az egyik braziliai püspök már a zsinaton elő akarta adni indítványát, ami később csak írásban jelent meg, hogy ti. „nem szükséges a meglévő rendet megváltoztatni, ellenben vezessenek be új pasztorális módszert és eszközt, ami átsegít a jelenlegi nehézségeken. A latin-amerikai egyház sorsa forog kockán: vagy felemelik a papok számát azzal, hogy nős embereket szentelnek, vagy végig kell nézni az egyház széthullását”. 1967 augusztusában Chilében működő 219 külföldi pap írt alá egy deklarációt és nyújtotta be a püspöki karhoz, hogy kérjék Rómától az engedélyt nős emberek pappaszentelésére, különben megérík, hogy a lakosság nagy része átmenjen a pünkösdisták felekezetbe. Amíg az összes szemináriumokban együttvéve 40-50 növendék készül a papságra, addig a többi felekezet évente több száz lelkész állít munkába. Ezt a felelősséget érzi a Buenos-Aires-i melkita katolikus exarcha is, amikor így nyilatkozik: „Két jogot kell itt meglátnunk, az egyik az isteni renndhez tartozik, a másik az egyházi jogrendhez. Az első az Isten népének joga ahhoz a lelki vezetéshez, amely az örök üdvösséget biztosítja számára. A második a hagyományos egyházi jog, amely jelen körülmények között nem engedi meg az első érvényesülését”. Érezük, hogy az ilyen megfontolások és ez a történelmi helyzet gyökeres orvoslást követelnek, sokkal inkább, mint azok az elméleti viták, amelyek Európában elhangzanak.

Az afrikai helyzetről *Dániel Pasu-Pasu*, kongói jezsuita szociológus ad hírt. Elsősorban az odavetett megállapítások ellen tiltakozik, hogy a missziós területeken hiányzanak a lelki és kulturális feltételek a celibátus megtartásához. A bennszülött papság egyre inkább értesül az új mozgalmakról, de meglehetősen egykedvűen

veszi. Nem osztják azt a véleményt, hogy a nős papok megoldanak Afrika kereszténnyé tételét. Közvéleménykutatást még nem végeztek, legföljebb szociológiai adatokat gyűjtöttek egyik-másik helyen a papság és a hívők élet-körülményeiről, s a püspöki konferenciák ezt veszik alapul. Az úgynevezett nemiség-hullám jelenleg Afrikában is érezeti hatását és talán hozzájárul a papi hivatás csökkenéséhez, de nem jobban, mint másutt. Inkább olyan vélemények hangzanak el, hogy nem volna-e célszerű egy-egy félreeső helyen egy jól oktatott és rátermett nős embert pappá szentelni. Egyébként a celibátus gondolata nem idegen és nem szokatlan a pogány lakosság körében sem. Bizonyos hivatalok viselőinek egyes időszakokban tartózkodniuk kellett a házasságtól. Harcosok a hadjárat idején kötelesek voltak megtartóztatni magukat. A hagyomány megszegőit akár-hányszor halállal büntették. Hitük szerint a halászat és vadászat sikere is kapcsolatos volt az ilyen lemondással. Kétségtelen, hogy a keresztény szemléletnek semmi köze ehhez a mágiikus felfogáshoz, de annyit láthatunk belőle, hogy a személyes áldozat iránt a primitív népeknél is megvan a fogékonyság. Pasu-Pasu úgy látja, ha az afrikai egyháznak nős papokra is szükségük lesz, akkor a kontinens sokféle szükségének nevében fognak intézkedni, de nem a „természet” nevében, amely az evangéliumi tanács ellen lázad.

A celibátust, mint az egyház életének egyik feltűnő jelenségét, tulajdonképpen mindig ki-

sérte valamilyen vita, de inkább csak kívülről. A kívülállóknak többnyire csak hatalmi, gazdasági vagy szervezeti kérdést láttak benne. Belülről inkább az a kérdés merült fel, hogy a papok nősülése nem venné-e elejét sajnálatos botrányoknak. Viszont az is világos, hogy a házassághoz is lehetnek botrányok, tehát végeredményben a lelkiület a döntő. Amint láttuk, a mai vita sokkal szélesebb alapon folyik. Egyáltalán nem arról van szó, hogy végre az Egyházban is felismerik az ember természetes ösztönzését a házasságra. Az ó- és újszövetségi Szentírás már nagyon alaposan megfogalmazta ezt a természetes ösztönzést. Nem azok mennek papnak, akik nem élik át a természetes ösztönt, hanem azok, akik Krisztus tanácsára „az Isten országáért” lemondanak ennek az ösztönzésnek valóráváltásáról, és bíznak a kegyelmi segítségben, hogy helyt tudnak állni a lemondásban, és egész személyiségükkel feladataik felé fordulhatnak. Persze az eszmény követésében megmaradnak az emberi fokozatok. Mivel az Egyház karizmatikus intézmény is, az evangéliumi tanácsok követése nem fog megszűnni benne. Hogy aztán a kegyelmi adományok követését milyen fokban szabályozzák törvényekkel, az lehet függvénye egy-egy kor szellemének és az Egyház történelmi helyzetének. Éppen ezért nem valószínű, hogy ennek a vitának „beláthatatlan következményei lesznek”, mint ahogy a világi sajtó szereti kifejezni magát.

g. f.

PATER PIRE EMLÉKÉRE

Január 30-án váratlanul fellépett egy trombózis a leuveni kórházban, kioltotta az 59 éves *Dominique Pire* életét. Ez a nagyvonalú dominikánus szerzetes pap – az 1958-as év béke Nobel-díjasa –, akiben mi magyarok *igaz jóbarátot* veszítettünk, megkülönböztetett méltatást érdemel, mert életművével beírta nevét a felebaráti szeretet világtörténetébe.

Előjárói teológiai tanárságra, majd plébánosságra jelölték, a Gondviselés azonban más irányba fordította és sajátos küldetésé bontotta ki élete utolsó két évtizedét. A „Szánom a tömeget” jézusi könyörületre indulása megrendítő élménysorozat keretében pályafutása vezérmotívumává lett, elsodorta a kolostori csendből, hogy az emberszeretet szolgálatában szétossa minden erejét és feleméssze önmagát. A második világháború után bemerészkedett az ausztriai menekülttáborokba, ahol – a használható épkezláb emberek kiválogatása és elszállítása után – különböző országokból összeverődött, 160 000 főre becsülhető tömeg lap-pangott, emberhez méltatlan körülmények között, mint használhatatlan, senkinek sem kellő, rothadásra ítélt réteg. Pire ezt a betegséget és

bűnt párolgó fertőt választotta első nagy tette színhelyévé, mikor tömegesen szabadította ki innen a tchetetlen öregeket és a betegeket, vállalkozott eltartásukra, helyet, gyógykezelést biztosítva számukra. Mérhetlen mennyiségű élelmiszert, ruhaneműt, gyógyszert koldult nekik; 15 000 „gyámszülő” toborzásával rendszeres patronálást, érdeklődést indított el az élet hajótöröttjei felé.

A szeretetotthonok után a menekült családoknak házat és kenyérkeresetet juttató *Európa-falvak* következtek, majd az elismerésül kapott béke *Nobel-díj* és a dán *Somning-díj* felhasználásával a belgiumi Huy városban felépítette az európai fiatalok és a gyermeki elnyomásból szabadult ifjúság barátságát hirdető, a jövőndő vezetőket nevelő *Béke-egyetemet*. A természeti csapásoktól sújtott Pakisztánban létesíti a *Béke-szigetet*, ahol munkatársai korszerű földművelésre és a helyi adottságokkal szívósan számottevő gazdálkodásra oktatják a lakosságot.

„Nagy művek megvalósításához pénz, idő és fantázia kell” – vallotta tapasztalatai alapján Pater Pire. Pénzek felhajtásához valóban

bámulatosan értett. Rengeteget utazott; szavával és méginkább egyénisége varázsával megnyitotta a szíveket és a pénztárcákat. Intézményei az ő termékeny fantáziájából kipattant ragyogó ötletek megvalósulásai. Az indiai *Kalakaddu* tervbe vett *második Béke-szigete*, s az oszakai világiállításra szánt *Béke-pavillon* hasonlóképp saját elképzelései, melyeknek kivitelezésére már nem adott neki időt a Mindenható. Munkatársai minden képességüket latba véve, igyekeznek fenntartani műveit és tovább vinni Mesterük tanításait.

E sorok írója élte egy boldogságának tekintet, hogy Pire atyát személyesen ismerhette, s művei első nagyobb magyar nyelvű ismertetését közzétehetette (A Nobel-díjas Pater Pire, Új Ember, 1964. augusztus. 23). Az irgalmas szeretet hőse túltette magát az előítélet és elfogultság álláspontján, amelyet Nyugaton nemegyszer tapasztalhatunk. Bizalmat előlegezve, meghívott a Gandhiről elnevezett Béke-egyetem ülészakára. Mikró dolgozószobájába vezetett, a folyosó falán függő madárkalitkák felé csettintett ujjával és mondta: „Köszöntéseket a magyar vendéget!” Erre a kanári madárkák üjjongó trillázásba kezdtek.

Tudtam róla, hogy másfél évtizede kóros alvasképtelenségben szenved. Titkárnője azt mondta, hogy szerencsés napot fogtunk ki: a Pater ma friss és beszélgetésre hangolt. Mégis megrázott, mikor a fehér szerzetesruhás férfiú az asztalán fekvő gyógyszeres dobozra mutatott: „A legerősebb altatószer. Örülök, ha éjszaka sikerül négy órát aludnom”. Mikor a Béke-egyetem szinkrontolmácsolásra berende-

zett előadótermét és a modern megoldású szálláshelyeket mutatta, megérintett a sejtelen, hogy ez a békeapostol nem fog soká élni. Nem hittem volna, hogy még négy évig fog tartani lángolása. Menetközben kedvesen említette: „*Szívesen meglátogatnám Magyarországot, ha meghívnanak*”. Az egyik, Európa-falu-ban magyar család is lakik; a Huy-ban létesített szeretetotthonban két soproni származású idős magyar nőt látogattam meg a Pater kívánságára; azok örömmel fogadtak és soproni közös ismerősről kérdéseikkel ostromoltak.

Emléceim között szeretettel őrzöm leveleit, különösen a meghívó levelet és Albert Schweitzer hitéről tanúságot tevő vallomását, a találkozásunkról készült fényképet, könyveinek (Souvenir et entretiens; Batir la Paix) dedikált köteteit.

Munkájáért nem várt, s általában nem is kapott hálát. A nagy emberbarátok szokásos fizetsége sem maradt el: félremagyarázták szándékait, rágalmazták, feljelenések mentek ellene állami vonalon a királyig, egyházi síkon a Vatikánig. Halálhírével majdnem egy időben olvashattuk egyik brüsszeli lap gyalázkodó cikkét, mely a „gyűlölet magvetőjének” bélyegezte őt. Az éhezőnek nem az örök üdvösségről beszélt, hanem előbb enni adott. A ruhátlanak ruhát, az otthontalannak otthont adott. A szeretetről, erről a különös ismertetőjelről ismerték fel az emberek, hogy Krisztus Urunk igaz tanítványa.

Lantos-Kiss Antal

KORAI FEJEZETEK A DIALÓGUS TÖRTÉNETÉBŐL

Koránkelő vagyok, és ha a munkába indulás előtt szerét ejthetem, szívesen meghallgatom egyik-másik német nyelvű rádióadó reggeli elemelkedését. Így kaptam el a jó múltkor az egyik ilyen ötperces elmélkedés keretében néhány egészen frissen ható gondolatot az „*Octaviusból*”.

Előre kell bocsátanom, ennek az Octaviusnak semmi köze sincs Julius Caesar unokaöccséhez, Octavianushoz. Az egyik szereplőjéről vett címe ez annak az ókeresztény hitvédő iratnak, amely a keresztény latin irodalom történeléje szerint a Krisztus utáni II. század végén, vagy III. század elején keletkezett. Szerzője *Marcus Minucius Felix*, mint már *Lactantius* († 325 körül), majd *Szent Jeromos* († 420-ban) említi. Megjegyzik azt, ami magából a műből is kitűnik, hogy Minucius Felix ügyvéd volt Rómában. Az egész mű a keresztény hit apológiája a pogányok vádaskodásával és bölcséleti ellenvetéseivel szemben. 40 fejezetre oszlik. 4 fejezetnyi bevezetés után, amelyben az író bemutatja a párbeszéd alkalmát, színhelyét és szereplőit, a pogány Caeci-

lius mondja el beszédét, amelyben védi a pogány római világnézetet, és támadja a keresztényeket. Ez tölti ki a következő 9 fejezetet (5–13.); a soron következő 2 fejezetben (14–15.) a szerző, aki a vitatkozó barátok között a vitabíró szerepét tölti be, lehűti kissé a nagy szólamokkal hangoskodó Caecilium. 23 fejezetben keresztül válaszol Octavius a keresztény világnézet védelmében (16–38.). A két záró fejezet (39–40.) beszámol Octavius érveinek hatásáról és Caecilium megtéréséről.

Érdekes az irat további sorsa. Napjainkra csak egyetlen másolata maradt egy IX. századi párizsi kódexben. A másoló nem valami tökéletesen tudott latinul, mert az „*Octavius liber*” feliratot (= Octavius könyv) „*octavus liber*”-nek (nyolcadik könyvnek) olvasva, Arnobius „*Adversus nationes*” c. művének hét könyvéhez csatolta 8. könyvként. Ennek a szövegnek az alapján nyomtatásban először a vatikáni könyvtár őre, a brixeni (Bressanone) *Faustus Sabbaeus* adta ki 1543-ban Rómában. *Minucius Felix* műveként először *Baldwinus Ferenc* nyomtatta ki 1560-ban Heidelbergben. Ezután már

egymást követik a kiadások egészen a XIX. század végi és a XX. század eleji modern, szövegkritikai kiadásokig. Ezekkel párhuzamosan megindult a könyv lefordítása élő nemzeti nyelvekre. Nekünk magyaroknak nem kell szégyenkeznünk, hiszen több más nemzetet megelőzve, már 1823-ban lefordította anyanyelvünkre *Sepsi Zalányi Szabó Elek*, „székely eredetű Magyar és Szász Régeni prókator” – mint könyve ajánló soraiiban bemutatkozik – és munkáját a kolozsvári Királyi Líceum nyomdája jelentette meg. Az már kevésbé válik dicsőségünkre, hogy ezt a ma már elavult nyelvé és stílusú fordítása mindaddig nem követte újabb.

Megérni pedig a fáradságot, mert nemcsak az irodalmi formája párbeszédes, hanem magáról a párbeszédről, görög szóval: a *dialogusról* is találunk benne néhány szempontot, amit jelenkorunk újra ért és értékel. Akár kicsiben, akár nagyban folyják a párbeszéd, az *indító oka* azonos: a másik ember, a felebarát iránti szeretet.

Ez csendül ki Octavius szemrehányó szavaiból, amelyeket keresztény barátjához, Márkhoz intéz, ugyancsak közös barátjukkal, a pogány Caecilius-szal kapcsolatban. „Márk testvérem! Mint szerel férjhez, nem illik hozzád, hogy ilyen vaksi és közönséges tudatlanságban hagyjad ezt az embert, aki magán- és nyilvános életében egyaránt annyira ragaszkodik hozzád. Nem illik ráhagyni, hogy fényes nappal kődarabok elé boruljon, ha mindjárt kifaragták, felkenték és megkoszorúzták is azokat. Hiszen tudhatod, hogy ezért a tévelygéséért nem kevesebb szégyen hárul rád, mint öreá” (III. fej. 1–5. sor).

A szeretetnek azonban nemcsak a párbeszéd szándékát és célkitűzését kell ihletnie, hanem *át kell járnia a beszélgetők kölcsönös viselkedését is*, ami a dolog természete szerint elsősorban szavaikra, beszédmódjukra vonatkozik.

Eleven frissességgel kívánczik ide mintegy *negatív szemléltetésül* az Octavius XIV. részének első négy bekezdése csaknem 18 évszázad távlatából: „Így szólt Caecilius és (miután kiöntött szóáradatával könnyített valamit méltatlankodásának terhén) derűs gúnnyal mondta: „Vajon mit merészel mindezzel válaszolni Octavius, ez a plautusi sütetű teremtés, aki molnárnak kiváló, filozófusnak azonban utolsó?” – „Szűnj meg – feleltem erre – dicsekedni vele szemben. Nem illik dicsekedned beszéded szerkezetével mindaddig, amíg mindkét fél hozzá nem szolt részletesen a tárgyhoz. Annál inkább, mert vitatok alapja nem a dicsekvés, hanem az igazság. Bár beszéded finom fordulatai nagyon gyönyörködtettek, mégis jobban felkavar engem... maga a vitaközség neve; hogy ti. az igazság arculata változik a vitaközség képességei és szóközi készsége szerint”.

A párbeszédet folytatók szeretetének *felelősséggel kell párosulnia*. Felelősséggel elsősorban az igazság iránt.

Az igazsággal kapcsolatos felelősségünk azon-

ban sohasem feledtetheti velünk, hogy a párbeszédben részt vevő másik fél nem egyszerűen „igazságfeltevő tárgy”, hanem emberi személy. Ha a két párbeszédet folytató fél képes ennyi jóindulatot tanúsítani egymás iránt, még abban az esetben se kell sajnálnia a párbeszédre fordított idejét és lelki energiáját, ha a végén csak nagyon kevés dologban, vagy éppen semmiben se tudnának közös nevezőre jutni. Mert „a párbeszéd” önmagában is ápolja a kölcsönös szívélyességet és barátságot.

A barátságunk ezt a mozzanatát mellesleg érinti Minucius Felix is. Octaviusnak fentebbi, Márkhoz ídézett feddő megjegyzése után a IV. részben rátér Caecilius javaslatára, hogy tengerparti sétájuk közben megvitassák a kereszténység és pogányság ellentétének egész kérdését. „S midőn szavára úgy ültünk le, hogy hármunk közül én voltam középtűt, ők pedig kétoldalt: ez nem az állásomnak vagy rangomnak járó tiszteletadás volt. Hiszen a barátság vagy egyenrangúak között jön létre, vagy egyenrangúakká teszi az embereket. Hanem avégett (történt), hogy mint döntőbíró, egyrészt mindkettejüket meghallgassam, másrészt, hogy középtűt foglalva helyet, veszekedés esetén szétválasszam őket egymástól” (IV. 5. 6. bek.)

A párbeszédre való készségnek ez a szelleme, s a vele kapcsolatos *baráti lelkiület* azonban nem öncél, amit minden áron szolgálunk kell. Ha ezt szem elől tévesztjük, pont az igazságnak árthatunk, amelyet pedig párbeszédünkkel szolgálni akarnánk. Tudta ezt már az ókeresztény párbeszédíró. „Közismert dolog – írja – mily könnyen megtörténhetik a hallgatókkal, hogy hízgelő szavakkal elvonják őket magának a valóságunk szemléletétől, úgyhogy válogatás nélkül helybenhagynak mindent. Nem különböztetik meg az igazat a hamistól, mert nem tudják, hogy a hitetlen dolgokban is lehet igazság, és viszont a valósízünek látszóban is lehet hazugság. Így aztán minél gyakrabban elhiszik a különféle állításokat, a náluknál képzetebbek annál többször rájuk cáfolnak. Mivel így merészségük folytonosan kudarcot vall, megítélésük hibáját rákenik magára az igazságra felpanaszolva, hogy mennyire bizonytalan. Végül is inkább elvetnek mindent, és felfüggesztenek mindenemű véleményalkotást, semminthogy megítélnék, melyik a hamis” (XIV. r. 4–5.).

Minucius Felix korában természetesen nem lehetett egyértelműen meghatározni az igazságkeresők meg a hithirdetők módszereit és magatartását. Hiszen a keresztény hit védőinek sokszor éppen azzal kellett semlegesíteniök a keresztények szellemi alsóbbrendiségéről hangoztatott pogány vádaskodást, hogy felvették a versenyt a rétorok „verbositas”-ával: bőbeszédű és cifra stílusával! Az „Octavius” szerzője mégsem hagy bennünket kétségben aziránt, hogy nem ebben kell keresnünk az igazság ismérvét. Miután megemlítette egyesek tunya közömbösségét az igazság iránt, így ír:

„Nekünk tehát azon kell lennünk, hogy erőt ne vegyen rajtunk is az általános gyűlölet minden állítással szemben, ami aztán a legtöbb egyszerű embert arra viszi, hogy átkozza és gyűlölje az emberiséget. Mivel ui. elővigyázatlanul hiszékenyek, befonják őket azok, akiket jóknak gondoltak. Mire aztán... mindenkire gyanakszanak, és mint gazemberektől tartózkodnak azoktól is, akiket pedig nyugodtan tarthattak volna jóknak. – Úgyeljünk tehát arra, hogy minden dologról két oldal felől lehet tárgyalni. Meg aztán arra is, hogy egyszerűen az igazság gyakran homályos, másrészt a ravaszság annyira csodálatba ejtethet minket, hogy bőbeszédűsége magára öltheti az elismert bizonyíték hitelét. Mérlegeljük ezért lehetőség szerint alaposan az egyes dolgokat, hogy megdicsérhessük az elmés szónoki fogásokat, de még inkább avégett, hogy kiválaszthassuk, elismerhessük és elfogadhassuk azt, ami igaz” (XIV. r. 6–7.).

Íme, elődeink a hitben már 17 évszázaddal előttünk tudták, hogy a teljes igazságot egyetlen ember sem „bérelheti”, nem lehet az senkinek sem a szellemi monopóliuma. Magától értetődően nem azért, mert nincs abszolút igazság, hanem azért, mert nincs abszolút ember.

Az „Octavius” szerzője ezeket a szempontokat nemcsak hangoztatja, hanem vitáirátában mindjárt gyakorlatilag érvényesíti is. A pogány Caecilius első érvelésére, amely mindenemű vallás ellen irányul, mert szerinte a világon a vak végzet uralkodik, Octavius azzal válaszol, hogy a teremtő Isten létezését a világrendből, a pogány költők és bölcselők műveiből bizonyítja. A XIX. fejezetben sorra veszi a különféle bölcséleti iskolák és irányzatok nézeteit. Végül Platóval kapcsolatban megállapítja: „Ez majdnem ugyanaz, mint amit mi vallunk”. A következő fejezet elején pedig összefoglalóan így ír: „Előadtam csaknem valamennyi híresebb bölcselő véleményét: bár sokféle névvel, de egyazon Istent illették, úgyhogy akárki azt gondolhatná, hogy vagy a mostani keresztények filozófusok, vagy pedig

a filozófusok voltak már akkoriban keresztények” (XX. r. 1.). Egyébként *Károsi Sándor* magyar piarista feldolgozta ezt a sok idézetet és utalást abban a latin nyelvű értekezésében, amelynek a címe (magyarra fordítva): „Milyen nem keresztény író műveit használta fel Minucius Felix Octaviusának szerkesztésében” (Budapest, 1905). Értekezését a Minucius Felix-szel foglalkozó nemzetközi szakirodalom ma is számon tartja. Érdeemes idézni ennek az értekezésnek befejező megállapítását: „Octavius című műve megírásához, amelyet „arany könyvecskének” hívnak, Minucius Felix „olyan fokban felhasználta a régi írók műveit, hogy Szent Jeromos joggal kérdezhetette: „Volt-e pogány írásmű, amit ne érintett volna?” (Ep. 70, 5)” (I. m. 87. o.).

A keresztény ókor egyik legjelesebb hitvédője tehát egyben a párbeszédnek ma is időszerű üttörője. Eszerint nemcsak a liturgia megújítása, hanem a dialógusnak, a párbeszédnek a felvétele is másvallású, sőt vallás nélküli emberekkel olyan vívmánya korunk egyházi életének, amely nem abszolút újdonság: mint az „Octavius” is bizonyítja, volt már egyszer Egyházunk életében létjogosultsága! Ha tehát meglepett is sokakat, és zavarba ejtett másokat, a priori senki sem vetheti el. Hiszen az igazság és a szeretet Szentlelke nyilatkozik meg a tradícióban is, meg az ünnepélyes és egyszerűbb formában tanító Zsinatnak, illetve egyedül a püspöki testület fejének, a pápának hangjában is – a dialógus mellett.

Megjegyzés

Az „Octavius” szövegét az 1930-ban Bonnban megjelent kritikai kiadásból fordítom, amelyet *Josef Martin* würzburgi egyetemi tanár rendezett sajtó alá. Megjelent a „Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens” c. sorozatban (Peter Hanstein kiadónál).

V. T.

TEOLÓGIAI JEGYZETEK

A LEKTOROK FELKÉSZÜLÉSE. Sokat emlegetett dolog, hogy a liturgikus megújulás célja az egész nép „teljes, tudatos és cselekvő részvétele” a liturgiában (Lit. Konst. 14. art.), vagyis hogy a „hívők eljussanak a belső és külső tevékeny részvételhez” (19. art.). A népnyelv bevezetésének is ez a célja. A *belső* részvétel feltétele és eszköze a *külső* tevékeny részvétel: közös imádság, ének és cselekmények. Különösen nagy jelentősége van a liturgiában elhangzó szavaknak. Éppen azért azt kell mondanunk, nagy a felelőssége nemcsak a liturgiát vezető papnak, hanem mindenki-

nek, aki kiemelt módon közreműködik a liturgiában. „A minisztránsok, lektorok, kommentátorok és a templomi énekkar tagjai valóban liturgikus szolgálatot végeznek. Ezért kell feladatukat őszinte áhítattal és oly rendben betölteniük, amely illik ilyen nagy szolgálathoz és amit Isten népe tőlük jogosan megkíván” (29. art.).

Sajnos, nagyon sok panasz hangzik el a templomi felolvasások miatt, hogy ti. nem lehet jól megérteni azokat, vagy pedig nem az Isten és az Egyház igéjéhez méltóan kerülnek előadásra. A következőkben pontokba foglalva

(egy, az NDK-ban megjelent „Lektorendienst” c. füzet tanácsait is felhasználva), segítséget szeretnénk nyújtani a lektori *önképző* munkához. Melyek a templomi felolvasás és előimádkozás főbb szabályai?

1. A lektor legyen *tudatában* liturgikus szolgálata méltóságának és jelentőségének. *Szivesen* fogadja a megbízást, sőt – különösen akinek jó képességei vannak – *önként* vállalja az Isten igéjének közvetítését és Isten népének szolgálatát.

2. A templomi lektor nem saját személyét képviseli, ezért feladatának végzése előtt *kérje* a küldetést megszentelő Lélek segítségét, és munkája befejeztével mondjon *bálat* az Úrnak.

3. A felolvasásra *készülünk* kell. Az előkészület első követelménye: *megérteni* a felolvasandó szöveget. A felolvasó *szeresse és ismerje* a liturgiát. Tudnia kell, mi a felolvasásra kerülő rész szerepe és lényeges mondanivalója. Ezért *előbb* legalább egyszer-kétszer *olvassa* el a szövegeket.

4. Készület közben *hangosan* olvassuk az írást. A közösség használatára készült írás igazi szépsége és erje hangos előadásban bontakozik ki teljesen, amikor többféle érzékszerv közre működik a megértésben.

5. A hangos olvasás sikere érdekében fontos kikísérleteznünk az egyéniségünknek megfelelő, középmagasságú *alaphangot*. Akinek például túlzottan magasfekvésű beszédhangja van, annak felolvasó hangját mélyebbre kell vennie, úgy, hogy az alaphangból kiindulva, felfelé és lefelé is könnyedén változtatni tudja a hangmagasságot.

6. Az érthetőség egyik titka: a helyes *hangsúlyozás*. A magyar nyelvben a hangsúly általában a szavak elején van. A magyar nyelvtől idegen hangsúlyozási „szokásoktól” (pl. a „pesties”, szó végi hangsúlyozástól) meg kell szabadulnunk.

7. Felolvasás közben az érthetőség egyik legfontosabb feltétele az egyes szavak pontos és helyes *kiejtése* (artikulálás). Minden hangzót (magán- és mássalhangzót) az általános, közhasználati szabályok szerint kell ejtenünk. Esetleges beszédhibáinkat (raccsolás, sejpítés stb.) – ha szükséges, beszédművészeti szaktanár segítségével – aránylag rövid idő alatt ki tudjuk javítani. Hangos gyakorlaskor különösen a szó végi mássalhangzók kiejtésére kell ügyelnünk, mert sokszor egy-egy mássalhangzó dönti el a szó értékét és jelentését (pl. hajó, hajók, hajót).

8. Nemcsak a szavaknak, hanem a mondatoknak is van hangsúlyuk. A *mondathangsúly* (főhangsúly és mellékhangsúly) a mondanivaló értelmezését és rögzítését támogatja, *szavak kiemelése* által. A kiemelés feltétele viszont a mondatrészek szerepének és rendjének megállapítása (pl. a jelző és jelzett szó a beszédben összetartoznak). A felolvasandó szöveget ezért előre részekre osztjuk, és megállapítjuk, hol

van a főhangsúly egy-egy mondanivalón (szöveg-szakaszon) belül, s hol egy mondaton belül. Ezeket esetleg aláhúzással megjelölhetjük.

9. A *kiemelés módját* is lehetőleg már a felolvasás előtt kell meghatározni: mikor alkalmazunk kisebb-nagyobb szünetet, hol fogjuk hangunkat felemelni vagy leengedni, beszédünk tempóját gyorsítani vagy lassítani, a hangszínt (pl. derűsebbé vagy komorabbá) változtatni.

10. Nemcsak a hangunk közvetíti a mondanivalót, hanem egész *megjelenésünk*, fellépésünk, sőt ruházatunk is. Templomi feladatról lévén szó: a helynek és a feladatnak megfelelő legyen arckifejezésünk, járásunk és egész viselkedésünk. Egész egyéniségünk sugallja és bizonyítsa meggyőződésünket az elhangzó szavak igazságáról és jelentőségéről.

11. A felolvasást általában *állva*, a hallgatóság felé fordulva végezzük. Testsúlyunkat egyik lábunkra helyezzük, ez a felállás véd a jobbra-balra billegés veszélyétől.

12. Fellépésünk és viselkedésünk legyen *természetes*. Ne használjunk mesterkéltné hangmodort, túlzottan színészi, ábrázoló hangsúlyt, sem pedig gestust. A közösség egyenrangú tagjaként, annak megbecsült szolgálataként fogjuk fel működésünket.

13. Felolvasás közben állandóan tartsunk *kapcsolatot* a hallgatósággal, időnként tehát nézzünk fel a könyvből. Ez legalkalmasabban a mondatok végén történik. Egy-két mondat után az utolsó szavakat a közösségre nézve mondjuk. Éppen ezért ne takarjuk el a könyvet sem szemünket, sem ajkunkat.

14. A *hangerőt* jórészt a templom vagy a terem nagysága határozza meg. Ne legyünk túlhangosak, de túlságosan halkak sem. Hasznos dolog ellenőriztetnünk, vajon a helyiség végében is jól érthető-e közepes hangerővel mondott beszédünk.

15. A *mikrofon* használatát külön meg kell tanulnunk. Előre ki kell próbálnunk, milyen meseszire álljunk a mikrofontól, és milyen hangerővel kell beszélnünk. Különösen fontos a szokásosnál lassabb és tagoltabb beszéd kikísérletezése ott, ahol a templom akusztikájával (a mikrofon ellenére is) problémák vannak.

16. Az első szereplések után *rendszeresen* képezzük és ellenőriztessük magunkat a további, még eredményesebb liturgikus szolgálat érdekében.

(Csanád Béla)

KÁLVIN ÖKUMENIKUS SZEMLELETTBEN. A katolikus teológiában és történetírásban Kálvin méltatása általában nem ment túl a vitairódlom hagyományos adatain. A tankönyveknek megvolt a hagyományos stílusa és a szerzők megelégedtek azzal, hogy az egyháztól elítélt tételek tükrében mutassák be az embert. A merev predestináció-tant kapcsolatba hozták hajthatatlan természetével, az egyházzal

való szakítását bizalmatlanságával vagy az elméleti teológus egyoldalúságával és ifjúkori személyes sérelmeivel. Jellemző az is, hogy Kálvin alakja nem keltette fel annyira a történészek érdeklődését, mint Lutheré, akiről Denifle, Grisar és Von Lortz hatalmas monografiákat írtak.

A második világháború után azonban a katolikus szerzők is érzik, hogy az alaposabb és objektivebb kutatásra szükség van. Az újabb lexikonok már nem elégszenek meg a régi sablonos beállítással. Yves Congar, a *Catholicisme* hasábjain (2. kötet, 1949, Calvin és Calvinisme címszók alatt), E. W. Zeeden a *Lexikon für Theologie und Kirche*-ben (2. k., Calvin címszó), J. Witte a *Dictionnaire de la Spiritualité*-ben (IV/2. k., 1323 kk) az ökumenizmus szellemében értékelik személyét és munkásságát. A zsinatnak ilyen irányú felhívása elsősorban Hollandiában és Angliában érezteti hatását. A francia és német nyelvterületen legújabbban a párizsi Institut Catholique magyar származású tanára, *Gánóczy Sándor* jelentetett meg több könyvet Kálvinnól: Calvin, théologien de l'Église et du ministère, 1964; Calvin und Vaticanum II, 1965; Le jeune Calvin, genèse et évolution de sa vocation reformatrice, 1965; Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin, 1968.

Kálvin méltatása azért is mindig nehéz volt, mert műveiben egyénisége nem lép úgy előtérbe, mint Lutheré. Ő tartózkodóbb és elméletibb, mint Luther, aki egyetlen művében sem akar rendszerező teológus lenni. Viszont Kálvinnak ez a jellembeli sajátja az időszerség kérdését is befolyásolja. Ebből a szempontból érdekes Gánóczy egyik megjegyzése (*Concilium*, 4, 1966, 245): Kálvin halálának 400-ik évfordulójával kapcsolatban Genfben jól megszervezett kiállítások és alapos tanulmányok mutatták be művét, mégsem kapta az ember azt a benyomást, hogy a protestánsok fenntartás nélkül a szeretet és az élet közöségében érzik vele magukat. Másrészt azt sem tagadhatjuk, hogy a mai református teológia is belőle táplálkozik és Karl Barth pl. mindvégig vallotta, hogy teológiai gondolkodása Kálvinéban gyökerezik.

Dogmatörténetileg arra mutathatunk rá, hogy tulajdonképpen Luther elgondolását – Melancthon és Bucer nyomdokain haladva – Kálvinnak sikerült világos és rendszeres formába önteni. Humanisztikus műveltsége ahhoz is hozzásegítette, hogy az évezredes katolikus hagyományból fontos elemeket megtartson. Az egyházatyák írásainak sokkal több figyelmet szentel, mint bárki más a reformátorok közül. Az ő számára a reform azt jelentette, hogy újra érvényt szerezzen az egyház létezési struktúráinak. Tehát nem egy halott egyházat akart újra életre kelteni, hanem – mint az egyház nyomairól (*vestigia ecclesiae*) szóló elmélete mutatja – hitt abban, hogy az isteni kiválasztás garantálja az egyház belső romolhatatlan-

ságát. Legföljebb a külső intézmények és életnyilvánulások romolhatnak meg. Arról vitázni lehet, hogy Kálvin a deformált egyház képét tárgyilagosan vagy túl sötéten rajzolta-e meg. Legfőbb botránynak azt tartotta, hogy Isten szavát megkülönböztetés nélkül keverik emberi hagyományokkal, s az intézmények azt a látszatot keltik, mintha az egyház Isten szava fölött érezné magát.

Kétségtelen, hogy tanításának egyes tételei szöges ellentétben állanak a katolikus tanítással, mint pl. a kárhozatra való előre rendelés, vagy a pápai főség elutasítása. Más tételek viszont, mint pl. a megigazulás tana, sokkal közelebb hozható a katolikus tanításhoz, mint ahogy sokáig feltételezték. Sok katolikus szerző ezért nagy meglepődéssel fogadta Barth Dogmatikájának ezeket a fejezeit. Figyelembe kell vennünk azt is, amit a zsinat az Ökumenizmusról kiadott dekrétumában mond, hogy a többi keresztény egyházban megőrzött sajátos hagyományok a mi tanításunkra is termékenyítőleg hathatnak. Gánóczy ezeket a pontokat keresi elsősorban Kálvinnál.

Valóban értékelni lehet nála Krisztus központi szerepét a teológiában, a hit existenciális kifejtését, a Szentírás szellemének keresését, az Isten igéjének kegyelemközlő erejét, az egyház egyetemességét és láthatóságát, Isten népének missziós és szociális feladatát, a világi hívők általános papságának hangoztatását és az egyházi hivatal kollegiális jellegét. Utalni lehet ugyan arra, hogy Krisztusban, az egyházban és a szentségekben az isteninek és az embernek a kapcsolatát eléggé lazítja és Nesztoriuszhoz hasonlóan fejezi ki, de ugyanakkor a szentségekről vallott dinamikus felfogása a katolikus teológiában is helyet kaphat. A triumfalista egyházzal szemben hangoztatta a szolgálati struktúrát és az intézmény túlhangsúlyozásával szemben a pneumatikus és karizmatikus jellegét. Érintkező pontok tehát bőven akadnak s a további tanulmányozás bizonyára előbbre visz a kölcsönös megértés útján.

(Miklós Dezső)

A „GYÓNTATÓSZÉK” és a gyóntatás mai gyakorlatának egyes problémáit feszegeti az a nyílt levél a papsághoz, amelyet a bécsi „Der Seelsorger” folyóirat márciusi száma közöl. A levelet egy akadémikus házaspár írta. Felpanaszolja a levélírók, hogy a gyónás mai gyakorlata a legtöbb helyen gyermek-színvonalon mozog. Sok felnőttnek nehéz igazán megszerezni a bűnbánat szentségét, ha a gyóntatószék és a benne történő megrázó esemény csupán valami feloldozó gépezet tevékenységéhez hasonlít. Súlyos vádként hangzik a gyóntatás formái „kivitelezése” ellen: ezt az automatikus munkát egy computer jobban el tudná végezni. Szerintük a felnőtt hívő sokkal többet igényel: törődést, odaadást, valóban az üdvösség szolgálatát, szakszerű vezetést és irányítást a nehézségekben, eligazítást a nyitott kérdésekben.

A paptól várják lelki ügyeik „vezetését”, mert sokszor a megoldáshoz sem idejük sem felkészültségük nincsen. A pap számukra nemcsak feloldozó hatalommal rendelkező bíró, hanem sokkal több: lelki vezető. A lelki vezetés munkája persze nincs feltétlenül összekötve a gyónással, az igény sem a gyónási szándékkal.

Levelük végén életrevaló ötleteket vetnek fel a levélírók. Gyóntatófülkék és kényelmetlen „kaszlik” helyett gyóntató és beszélgető szobákat rendezzenek be, legalább a nagyobb városi templomokban. Ide szívesen betér a választ kereső, problémázó mai ember, és gyónását is elvégzi, ha szükséges. A lelki beszélgetési szobákra írják ki a „rendelési” időt, a szakemberek nevét. Lehetőleg egész nap (kivéve a szentmisék időpontját) legyen fogadás,

mint az orvosi rendelőkben. Gyóntatási és tanácsadási óráikat közöljék a telefonkönyvben is, hiszen nem mellékes és jelentéktelen „foglalkozásbeli” ügyről van szó. A mai ember sokkal kisebb jelentőségű szolgáltatási ügyekben is nagyobb rendszerességhez és figyelemhez szokott.

A folyóirat szerkesztősége a levél végén megjegyzi, hogy a nyílt levél kívánságai egyes osztrák városi templomokban már megvalósultak, s nagyon népszerűek a lelki „szaktanácsadói” rendelő órák. Sok templomban naponta több órán át megtalálhatók a lelkipásztorok, a lelki tanácsadás és gyóntatás munkáját beosztva és rendszeresen végzik.

(d. a.)

SOMMAIRE

Ferenc TOMKA: *Eglise de puissance ou Eglise de grâce?* – L'auteur traite le sujet au point de vue pastoral. Il y a deux conceptions contraires sur l'Eglise: l'une d'elles considère l'Eglise comme s'étendant toujours davantage, et pour cela, détermine le minimum dans ses exigences. L'autre conception qui attend des membres de l'Eglise qu'ils jouent le rôle de dispensateurs de grâce et de témoins dans le Corps mystique du Christ, est opposée à la première. C'est celle de l'auteur, qui est prouvée par l'Écriture sainte, les documents de concile et la dogmatique. En conséquence, il soulève des questions de pratique pastorale, particulièrement en ce qui concerne l'administration des sacrements.

Mihály MEDVIGY: *Morale et conception du monde.* – L'auteur, professeur de morale à l'école supérieure des piaristes, examine les bases objectives des jugements de valeur de la morale. En effet, le bien et le mal moraux ne sont pas simplement basés sur la volonté de Dieu. Pour la base convenable de la morale, ni l'impérativisme formel de Kant, ni l'événement de valeur émotionnel de Scheler ou la courageuse audace des existentialistes ne sont suffisants: pas plus que la "recta ratio" des livres d'études scolastiques traditionnels. La justesse morale de la résolution de la volonté dépend du sujet. L'action humaine sera juste par son adaptation aux données objectives de première nécessité de l'homme: selon l'essence de l'agissant.

Sándor SZÉNÁSI: *La multiplication des pains selon Saint Marc.* – L'auteur veut démontrer dans ce passage de la multiplication des pains selon Saint Marc, quelles sont les méthodes de travail de l'exégèse catholique moderne. De plus, il démontre aussi que la célébration de l'eucharistie avait déjà influencé très tôt l'évangile. Il suit le cheminement de la pensée de savants réputés (de la Potterie, Max Zerwick, Ziener, Van Jersel, Nisin, etc.).

László PASKAI: *La liberté humaine.* La philosophie classique considère la notion de liberté de manière abstraite et statique. Mais à l'époque actuelle, on préfère les particularités dynamiques et personnelles. C'est en partant de la dualité que l'auteur esquisse la notion de liberté. La liberté n'est pas un fait accompli, mais une possibilité, une tâche. C'est à ce point de vue qu'il faut évaluer les arguments opposés. La liberté possède une valeur indépendante qui se surpasse elle-même, et qui doit servir la plus profonde exigence de la personne qui n'est autre que la charité.

Ferenc GÁL: *La croyance de l'au-delà et l'antropologie.* – Les modes d'expression humains sont soumis à des changements, et nous nous formons des modèles de choses qui sont incompréhensibles. On souligne souvent l'au-delà comme si l'existence de l'âme immatérielle était une chose tout à fait indépendante et non seulement un stade transitoire. Les anciennes expressions sont périmées. Il faut retourner à l'Écriture sainte qui ne déduit pas la vie éternelle de l'immatérialité de l'âme, mais de la grâce du Christ, qui nous fait participer à la vie divine. Il faut expliquer le rapport de l'homme avec son corps par l'âme. Mais comme la vie éternelle n'est pas une vérité préfabriquée, mais le salut de l'homme, le Christ est, pour chacun d'eux la seule voie qui mène au Père. C'est par lui que nous obtenons le Dieu infini qui comble et qui remplit toute la nature de l'homme.

HORIZONS – Quelque peu abrégées, on peut lire la traduction de deux études: B. Häring: La crise de l'autorité et H. Spaemann: Jésus, la loi et nous (Seelsorger, 1969, 75–79).

MÉDITATION – Polikárp RADÓ: *Nous nous conformons à la volonté de Dieu*. L'auteur puise en premier lieu ses sujets dans les prières liturgiques et les élabore comme suit: 1. Conformation – de l'homme à Dieu. – 2. La volonté de Dieu relativement à soi-même. – 3. La volonté de Dieu avec nous. – 4. Dieu veut que chaque homme soit sauvé, il veut être notre maître et notre éducateur; il nous traite de façon prophylactique, la miséricorde est sa fonction constante, tout ce que nous possédons vient de lui, et son plus grand don est la charité: c'est-à-dire Dieu lui-même.

FORUM – Remarques sur l'article d'Antal LANTOS-KISS: Ultra progressistes et conservateurs (Teológia, N° 2, 1969). Auteurs: Tamás NYIRI, György RÓNAY, András SZENNAY, Zsolt HAJDÓK.

REVUE – István SONKOLY: En mémoire de Mihály BOGISICH († 1919). – Chapitre précoce du dialogue (Felix Minucius). – Éva PALETA: L'Invisible. – Antal LANTOS-KISS: Mémoire du Père Pire. – *Notes théologiques*.

INHALTSÜBERSICHT

FERENC TOMKA: *Machtkirche oder Gnadenkirche?* Verfasser behandelt das Thema unter pastoralen Gesichtspunkten. Zwei gegensätzliche Auffassungen über die Kirche werden aufgezeigt, die eine möchte die Kirche als immer grösser werdend betrachten, deswegen werden die Forderungen den Mitgliedern gegenüber immer weniger und auf ein Minimum beschränkt. Die andere Auffassung erwartet von den Mitgliedern, dass sie ihrer gnadenvermittelnden und zeugnissgebenden Rolle im mystischen Leibe Christi entsprechen mögen. Diese Auffassung vertritt Verfasser, sie durch Gedanken der Hl. Schrift, der Konzilsdokumenten und der Dogmatik unterstützend. Dann werden dieser Sicht entsprechend praktische pastorale Fragen aufgeworfen und besprochen, besonders betreff Sakramentspendung.

MIHÁLY MEDVIGY: *Moral und Weltanschauung*. Verfasser, Moralist der Piaristen zu Budapest, untersucht die objektiven Gründe der moralischen Werturteile. Das sittlich Gute und Böse nämlich ist nicht einfach durch Gottes Wille begründet. Zur Begründung des sittlich Richtigen aber genügt auch weder der Kantsche formale Imperativ, noch Scheler's emotionelles Werterlebnis oder das tapfere Wagnis der Existentialisten: ja nicht einmal die "recta ratio" der traditionsmässigen scholastischen Lehrbücher. Die sittliche Richtigkeit der Willensentscheidung ist vom Objekt her gegeben. Die menschliche Handlung wird dadurch richtig, dass sich der Mensch nach den seinswichtigen Sachgegebenheiten richtet: nach dem Wesen des Handelnden, nach seinen daseins- und entwicklungswichtigen Zusammenhängen mit anderen Seienden und nach deren naturhaften Bestimmungen. Diese Gegebenheiten nicht beachten oder ihnen widerstreben heisst sittenlos zu sein.

SÁNDOR SZÉNÁSI: *Die Brotvermehrung nach Markus*. Verfasser will anhand der Brotvermehrungsperikope bei Markus aufzeigen, wie die moderne katholische Exegese arbeitet, sodann zeigen, wie früh schon die Eucharistiefeier auf das Evangelium eine Wirkung ausgeübt hat. Er folgt den Gedankengängen von de la Potterie, Max Zerwick, Ziener, Van Jersel, Nisin usw.

LÁSZLÓ PASKAI: *Die Freiheit des Menschen*. Die klassische Philosophie hat den Begriff der Freiheit in einer abstrakten und statischen Anschauungsform betrachtet. Die heutige Zeitströmung hebt die dynamische, personale Eigenart hervor. Verfasser zeichnet aus der Dualität ausgehend den Begriff der Freiheit. Sie ist keine fertige Tatsache, sondern eine Möglichkeit und eine Aufgabe. Aus dieser Sicht müsse man die Gegenbeweise bewerten. Die Freiheit ist ein Eigenwert, weil sie über sich hinausweist, und den tiefsten Anspruch der Person dienen muss: dem Verband der Liebe.

FERENC GÁL: *Jenseitsglaube und Anthropologie*. – Die menschlichen Ausdrucksweisen sind der Entwicklung unterworfen, von den Dingen, welche unerreichbar sind, verfertigt sich man Modelle. Das Jenseits wird oft so betont, als ob die Existenz der entlebten Seele etwas selbstferständiges wäre und nicht nur ein Übergangsstadium. Die alten Ausdrücke sind überholt. Wir müssen zur Schrift zurückkehren, welche das ewige Leben nicht aus der Geistigkeit der Seele deduziert, sondern aus der Gnade Christi, welche uns zu Teilnehmer des göttlichen Lebens macht. Man muss die Verbindung von Körper und Seele klären, besser, als es bisher geschehen ist. Weil aber das ewige Leben nicht eine fertige Wahrheit ist, sondern das Heil des Menschen selbst, ist für einen jeden Mensch Christus der einzige Weg zum Vater. Durch Ihn bekommen wir den unendlichen Gott, der die ganze menschliche Natur erfüllt.

DURCHBLICKE - In etwas gekürzter Fassung werden die Aufsätze von B. Häring: Autoritätskrise und H. Spaemann: Jesus, das Gesetz und wir (Seelsorger 1969, 75-9 und 84-92) in Übersetzung dargeboten.

MEDITATION - *Polykarp Radó*, Wir richten uns nach dem Willen Gottes. Das Material - hauptsächlich aus den Orationen der römischen Liturgie - wird in folgenden Punkten verarbeitet: 1. Konformation - das Sich-Richten nach Gott. - 2. Gottes Wille sich selbst betreffend. - 3. Gottes Wille mit uns. - 4. Gott will, dass alle Menschen selig werden, Er will unser Lehrer und Erzieher sein, Er behandelt uns prophylaktisch, Seine immerwährende Wirksamkeit ist das Erbarmen, alles, was wir haben ist sein Geschenk, das grösste ist: die Liebe, d.h. Gott selbst.

FORUM - Bemerkungen zum Aufsatz von *Antal Lantos-Kiss*: Progressisten und Konservative (2 Nummer 1969) von *T. Nyiri*, *G. Rónay*, *A. Szennay*, *Z. Hajdók*.

REVUE - *I. Sonkoly*, Erinnerung an Mihály Bogisich († 1919). - *A. Lantos-Kiss*: Gedächtnis von Pater Pire. - *V. T.* Ein frühes Kapitel aus der Geschichte des Dialogs (= Minucius Felix). - *É. Paleta*, Der Unsichtbare.

THEOLOGISCHE NOTIZEN.