

teo

lógia

harmadik évfolyam



4

teo lógia

III. évfolyam, 4. szám

1969 december

SCHILLEBEECKX, EDWARD: Törekvések, feladatok a ma teológiájában (Interjú) ...	203
GÁL FERENC: Örök megváltó-várás	208
BENCZE L. ANZELM: A keresztény ünneplés	214
FILA BÉLA: Gabriel Marcel, a keresztény egzisztencialista	218
HAJDÓK ZSOLT: Teilhard de Chardin hüperfizikájának értéke	225
BODA LÁSZLÓ: A teremtés magjai	232
TÁVLATOK	
Kriszjelenségek az egyházban? (nr.)	240
MEDITÁCIÓ	
<i>Radó Polikárp</i> : Karácsony misztériuma	249
FÓRUM	
Hozzászólások a Teológia cikkeihez	255
Magyar nyelvű énekes szertartásaink kérdéséhez (<i>Domokos Pál Péter</i>)	254
FIGYELŐ	
Az új holland katekizmus (<i>Radó Polikárp</i>)	258
Az Ökumenikus Direktórium (<i>Miklós Dezső</i>)	262
A Láthatatlan (<i>Paleta Éva</i>)	264
SOMMAIRE, INHALTSÜBERSICHT	267



TEOLÓGIA

negyedévi folyóirat

megjelenik március, június, szeptember és december közepén

Laptulajdonos: Actio Catholica Országos Elnöksége

Szerkesztőség és kiadóhivatal:

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

(A kéziratokat kizárólag ide kell küldeni)

Felelős szerkesztő: dr. Radó Polikárp

Főmunkatársak: dr. Gál Ferenc és dr. Szennay András

A szerkesztőség titkára: dr. Csanád Béla

Felelős kiadó: dr. Várkonyi Imre

Egyházi jóváhagyással

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

Terjeszti a Magyar Posta

Minden jog fenntartva

692777 MTA KESZ Sokszorosító. F. v.: Szabó Gyula

TÖREKVÉSEK, FELADATOK A MA TEOLÓGIÁJÁBAN

(Interjú E. Schillebeeckx-el)

Edward Schillebeeckx 1914-ben született. A domonkosrend tagja, előbb a löweni, majd a nijmegeni egyetemen a dogmatika tanára. Zsinati teológus volt, majd az új Holland Katekizmus egyik vezető szerkesztője. Számos könyvet és tanulmányt tett közzé. – Nyári hollandiai útam alkalmával kértem meg, hogy folyóiratunk számára adjon rövid interjút. Beszélgetésünket, mely kissé hosszabbra nyúlt, magnószalag rögzítette. Az impozáns nijmegeni katolikus egyetem ajtájában váltam el tőle. E szavakkal búcsúzott: talán majd Magyarországon folytathatjuk...

Sz. A.

– *Kérem, beszéljen valamit önmagáról és teológiájáról, ha egyáltalán szét tudja a kettőt életében választani.*

– Meggyőződésem, hogy miként a teológia és élet, úgy a teológus és munkája között sem lehet válaszfalat húzni. Kiváltképp nem lehetséges ez egy domonkosrendi teológusnál, akinek élete és minden teológiai tudományos törekvése szükségképpen összefonódnak. Egyébként is: a valódi teológia soha sem lehet más, mint az életadta tényeknek a hit világánál végzett tudományos tematizálása. S e feladat végzése nem csupán a teológus életét, hanem a hívők közösségének, az egyháznak életét is bevonja a teológiai munkába. A teológia szememben nem lehet más, mint a keresztény életnek tudományos igényeket és módszert kielégítő, alkalmazó elméleti-gyakorlati feltárása.

– *Mit lát a ma teológiájában a legfontosabb feladatnak?*

– Kettős irányú munkára tudnék itt rámutatni. Persze a kettő nem válik szét. Az egyik – a teológia örök feladatai közé tartozik –, hogy a keresztény hittartalmat minél mélyebben megragadjuk, kifejtsük, kortársaink elé állítsuk. A másik: figyelemmel kísérni a korunkban végbemenő történelmi-társadalmi változásokat. Ezek ugyanis szükségképpen éreztetik hatásukat az egyház életében. E tényekkel a teológusnak, a megfelelő teológiai tudományszakoknak feltétlenül szembe kell nézniük. Erős megújító munkára, kezdeményező készségre van e téren szükségünk. Mindeme törekvés természetesen – sőt szükségszerűen – a keresztény hitből fakad. Igaz tanítás és gyakorlat, igazhitűség és hit szerinti élet – orthodoxia és orthopraxis – napjainkban épp úgy összetartoznak, mint mindig a keresztény életben.

– Szeretnék itt röviden rámutatni arra, hogy a teológiának igazi és alapvető hermeneutikai (értelmezési) alapkérdése nem elsősorban a múltnak és jelennek összevetésére, felülvizsgálatára, hanem az elmélet és a gyakorlat összekapcsolására irányul, efelé fordul. Elmélet és gyakorlat összefonódásának valóságát az „idealista” szemlélet a „tisza ész” világához igazított „gyakorlati ész” követelményeiben látta. Számunkra ez elfogadhatatlan. A keresztény hívő számára mindenek előtt az a döntő, hogy a gyakorlat, az elmét gyakorlata miként tükrözi vissza az elméletet?

– Hogy a történeti „múlt-jelen-nézés” mennyire nem lehet döntő és igazoló, ezt egy példán könnyen igazolhatom. A 2. vatikáni zsinat által proklamált vallásszabadság gondolata elméleti-hermeneutikai úton az egyház múltja felől aligha, sőt egyáltalán nem „exegetizálható” ki. Az egyházi „gyakorlat” a múltban ezzel a zsinaton megfogalmazott „elmélettel” aligha konfrontálható. Ezért csakis egy új, helyes gyakorlat (orthopraxis) teheti hitelre méltóvá a zsinat vonatkozó „elméleti” tanítását.

A mai igazoló praxis, az egyházi megújulás ténye nélkül ugyanis sem történeti, sem szociális bázist nem tudunk a múltból felmutatni erre – az egyébként feltétlenül hitből fakadó – „új értelmezésre”.

– Azt sem feledhetjük – itt a régmúltra hivatkozhatunk –, hogy a keresztény hitvallás az ősi időkben nem merő „elmélete” volt az igazhitűségnek, hanem szerves része a keresztény életre vezető keresztségi liturgiának. Más szóval: „teoretikus eleme” volt egy hívő életre való elkötelezettségnek és szerves része egy egyházi (liturgikus) akciónak. Orthodoxya és orthopraxis itt egészen szembetűnően járnak át egymást.

– Talán hasznos arra is rámutatnom, hogy az ilyen „orthopraxis” – minden elméleti alapjával és következményével együtt – a keresztény hitnek „orthodoxabb” feltárása lehet, mint pl. a pusztá „elméleti” kijelentésnek ismételtetése: Jézus Krisztus egy személy két természetben.

– Mindehhez tán még annyit fűzhetnék: a keresztény hitnek meg voltak és ma is meg vannak a történeti-szociális vonatkozásai. Ha hitünket ma is – vagy ma újra – hitelre méltóvá kívánjuk az emberek szemében tenni, akkor semmiképp sem lesz elégséges a „teóriának”, az orthodoxyának hangoztatása. A helyes, valóban a hitből fakadó és az igaz hitet a világ elé táró gyakorlat, az orthopraxis döntő módon fog a holnap embere és a szekularizált világ számára Isten és Krisztus felé mutatni. A hit szerinti élet pedig mindig „új élet”, nem egyszerűen a tegnap életstílusának lemásolása.

– *Hogyan adhat irányítást az egyházi tanítóhivatal ehhez az „új élethez”?*

– A tanítóhivatal semmiképp sem teheti meg, hogy behunyja szemét a problémák, elzárja fülét a valóságos kérdések elől és úgy tenne, mintha nem lenne semmi. Nem feledhetjük: a ma kérdései legkevésbé elvont, akadémikus kérdések, nem a teológusok „találják ki” az égető problémákat. Feladatuk legfeljebb csak annyi, hogy a lehető legpontosabban megfogalmazzák a reális kérdéseket. Azon problémákat, melyeket kortársaik – hívők és nem hívők – tárnak eléjük. Nem feledhetjük: a keresztény hit minden időben, ma is bőven ad fel gondolkodási feladatokat is. Olyanokat, melyeket nem a teológusok agyafurtsága szólít életbe. Hívő módon gondolkodni voltaképp nagyon egyszerű dolog: elmélkedni, utána gondolni mindannak, amit látunk és hallottunk. Természetesen mindennek előtt arra reflektálni, amit Isten szava, a kinyilatkoztatás tár elénk. Erről egyébként elég sokat írtam a kinyilatkoztatásról írt könyvemben. Nem késéges, hogy Istennek elhangzott szava: ez minden teológiai munka feltétlen apriori-ja. – Természetesen ez az isteni szó: emberi, valódi emberi szavakban, mindennek előtt Jézus Krisztus szavában jelentkezik számunkra. Ebben az értelemben a szekularizációs teológiának igaza van, amidőn állítja, hogy Istent az emberben, az ember világán és az emberi szavakban, egyéni és közösségi életben ismerhetjük meg mindjobban a földi életben.

– *Lát-e bizonyos ambivalenciát, sőt bizonyos veszélyes törekvést a ma teológiájában?*

– Azt kell mondanom – és most nem a ma gyakran népszerű sematizálásra, progresszívokra és konzervatívokra gondolok –, hogy valóban felfedezhetünk bizonyos veszélyes irányzatokat, törekvéseket. A teológusnak ugyanis nem lehet fenntartás nélkül állítania: a saját meggyőzésének útját járja. Természetesen bizonyos pluralizmus mindig jelen volt a teológiában. Az egy hitnek bázisán voltak és lesznek is mindig szerteágazó vélemények. Gondoljunk csak az első évszázadoknak sokszínű teológiájára! A jelen pillanatban azonban úgy tűnik, hogy már többről és másról van szó! A hitnek mélyebb és teljesebb, kortársaink számára mind többet mondó értelmezése mellett ugyanis találkozhatunk olyanfajta törekvésekkel is, melyek már-már kioltják, kiüresítik hitünket. Nagyon fontos ezért a komoly kritika, a helyes „discre-

tio spirituum” alkalmazása. A mai lehetőségek mellett ugyanis a teológiai „termelés” óriási méreteket ölt. Mindent kinyomtathatunk, mindent elolvashatunk. S nincs oly kimagasló teológusunk, akinek kritikája, szakvéleménye, mint „biztos” és döntő vélemény jöhet számításba. Ezért kell, hogy a kritika szelleme elmélyüljön bennünk.

– Tebát Ön valóban reálisnak tartja a „veszélyes törekvések” jelenlétét napjaink teológiájában?

– Igen, de mindjárt hozzá kell fűznöm, hogy amidőn a teológusok az autentikus tanítást kívánják elmélyíteni és hirdetni, e munka során maguk is kereső-kutató, gondolkodó emberek maradnak. Ha pedig erre, a tudományos munkánál feltétlenül szükséges és egyébként is örök emberi tulajdonságra gondolok, akkor óva kell intennem mindenkit a gyanakvásnak szeretlen és romboló szellemétől. Nem mondhatjuk ki mindjárt a mozgósításnak szavait: résen legyetek, mert ebből csakis baj származhat! Nem feledhetjük, hogy a teológusok által megfogalmazott, olykor szinte kegyetlen őszinteséggel megfogalmazott problémák: reális problémák. Olyanok, amelyek emberek kérdéseit, reális kérdéseket formulálnak és ugyanilyen reális válaszok után is kiáltanak. Azt pedig természetesnek kell tartanunk: a felelet, amit a teológusok itt és most adnak vagy épp adni képesek, nem mindig a leghelyesebb és legmegfelelőbb válaszok. Ugyanakkor azonban a jelentkező kérdéseket – talán félelemből – hallatlanra venni, ez teljességgel helytelen lenne. A becsületesen és lelkiismeretesen kérdező emberek joggal követelik az egyháztól és teológusaitól, hogy hallgassák meg problémáikat és válaszoljanak is azokra. Sajnos, a hírközlő eszközök fejlettsége olykor többet árt, mint használ. Ha egy teológus ma bármit is mond – esetleg csak óvatosan fogalmazva –, arról a sajtó holnap már szenzációt sejtető címszavakkal ír. Olykor bizony nagyon felületesen ír. Igen, ma kicsit már „divat” is lett a teológiai kérdésekről és a teológusokról írni.

– Véleménye szerint egy új, mondjuk a 3. vatikáni zsinat felé tartunk?

– Kétségtelen, hogy egyházunk életében fellelhető egy újabb egyetemes zsinat felé mutató tendencia. S ez helyes is, mivel e törekvés az egyháznak nem szűnő életerejéről tanúskodik. Természetesen ma vagy akár csak a közeljövőben is nem tartanék egy 3. vatikáni zsinatot opportunusnak. Azok a problémák ugyanis, amelyekkel kapcsolatban egy elkövetkező egyetemes zsinatnak állást kellene foglalnia, ma még csupán érőben vannak. Megfelelő teológiai előkészítés, „érés folyamat” nélkül pedig egy zsinat aligha hozna üdvös döntéseket, kielégítő válaszokat a manak még megválaszolatlan vagy kellőképp meg nem világított problémáira. Ezért a teológusok még nagy feladatok elvégzése előtt állnak. Itt mindenek előtt az Isten-kérdés súlyos problematikájára gondolnék, azután, mint ugyancsak a postkonciliáris teológia egyik fontos témájára, a krisztológiának elmélyült tárgyalására. Mint tudjuk, a 2. vatikáni zsinaton az egyház szinte mindent elmondott önmagáról. Alig esett szó azonban – legalábbis megfelelő fogalmazásban – az Isten-problémáról, s az ezzel szorosan összefüggő ateizmusról és szekularizációról, mint világjelenségekről. Alig-alig szólt a zsinat számos, az egyházi életben ma égetően fontos szakramentális problémákról, strukturális, pasztorálszociológiai stb. kérdésekről. Mindezek – számos egyébvel – oly súlyos témák és feladatok, melyek még évek hosszú során át fogják a teológusoknak egy újabb zsinatot előkészítő munkáját igényelni. Az ugyanis köztudott, hogy egy-egy zsinati döntést a zsinati atyáknak „házi teológusai” készítik elő az adott teológiai eredményekre támaszkodva. Ha nem így lenne, a püspökök jobbára csak a régi kérdésekre már gyakran elhangzott régi válaszokat ismételhették.

– Ha már röviden említette az Isten-problémát, megkérdezhetném: véleménye szerint vajon az egyház és annak teológiája felismeri-e végre a maga borderejében napjaink ateizmusának jelentőségét?

– Kétségtelen – ha figyelemmel kísérjük az utóbbi évek filozófiai, világnézeti, teológiai stb. szakirodalmát –, hogy az Isten-probléma ma mindenütt igen jelentős helyen áll. Napjaink minden valamirevaló teológusa valóban látja korunk ateizmusának, a „modern” ateizmusnak komplex problémáját. Látja és sokat is ír és szól róla. Igaz, a 2. vatikáni zsinat némi árnyaltsággal, de mégis csak sommásan folalkozott e problémakörrel. Ahhoz sem férhet azonban kétség, hogy ez csak a kezdet volt.

– Manapság számos keresztény filozófus és teológus bajlandó bizonyos egyenesvonalú fejlődést a hellén világban gyökerező skolasztikus filozófia és a modern ateizmus között felfedezni. Mi erről a véleménye?

– Az ilyen irányú analízis rámutathat bizonyos reális összefüggésekre, de nagy hiányosságokat is rejt magában. Mindenek előtt tán azt, hogy többen a skolasztikus bölcséletnek torzképét tartják csupán szem előtt. Ha a modern ateizmus előzményeit akarjuk vizsgálni, akkor igen átfogó eszme- és szellemtörténeti vizsgálódásra van szükségünk. S e vizsgálódás során pl. a fenomenológiai irányzatnak vagy az egzisztencializmusnak képviselőit épp úgy nem hagyhatjuk figyelmen kívül, mint a marxista bölcséletet, najaink sokrétű társadalomelméleti és kritikai felfogását stb. A Leslie Dewart által igényelt „dehellenizálás” a keresztény dogma vonatkozásában jelenthet ugyan bizonyos elvégzendő feladatokat, ugyanakkor azonban igen leegyszerűsített sematizálásról tanúskodik. A hellenista essentializmus jelenthet épp oly véletles álláspontot, mint a szélsőséges egzisztencializmus. A kérdéssel kapcsolatban azonban, tehát az istenproblémával és ateizmussal kapcsolatban, semmiképp sem kell pl. essentializmus és egzisztencializmus között választanunk. A korigényt kielégítő teológiába minden – régi és új – értéket be lehet és be is kell dolgoznunk.

– Mit tart najaink teológiai munkájában jelentősebbnek: a biblikus vagy inkább a spekulatív jellegű feladatok végzését? Felfedezhetünk-e ma valódi rendszerező munkát, mi több korszerű rendszert a teológiában vagy inkább csak mozaikképeket raknak a teológusok egymás mellé?

– Úgy vélem, pillanatnyilag új teológiai rendszerezésről aligha beszélhetünk. Azt látjuk, hogy a régi „rendszer” keretei egyre szűkebbek lesznek. Újat viszont – kielégítőt – még nem tudunk alkotni. Kétségtelen, hogy előbb az egyes problémákat kell mind világosabban látni és kidolgozni, a jelentkező konkrét kérdésekre választ keresni. Csak ilyen – biblikus, bölcséleti, szociológiai stb. – vizsgálódások nyomán tárulhat fel lassan egy összkép, melyet tán úgy is nevezhetnék, hogy „körkép”. Természetesen egy korszerű rendszer megalkotásához ma már „teamwork”-re, kollektív munkára, csoportos munkaközösségekre, koordinációra lesz szükségünk. Arról sem feledkezhetünk el, hogy egy jó teológus még nem feltétlenül jó pszichológus, szociológus vagy egyéb, a teológia határterületén otthonosan mozgó szakember. Már pedig a tudományszakok eredményei nélkül aligha fogunk teljes és helyes képet kapni az emberről, a társadalomról. Az ugyanis ma már nem elégít ki, hogy általánosságban kijelentsük: az ember, a világ Isten felé mutat.

– Ez utóbbi gondolathoz csatlakozva vetném fel a következő kérdést: nem látja-e jogosnak azok aggodalmát, akik attól félnek, hogy a teológia napjainkban egyre inkább antropológiává válik? Mintha olykor úgy tünnék, hogy napjaink teológiája szinte kizárólag az emberről szól.

– Itt megfelelően és élesen kell tudnunk különbséget tenni az Istenről tudni nem akaró, őróla elfeledkező vagy őhöz még el nem érkezett és a feléje mutató antropológia között. Az a szekularizációs törekvés, mely merő szekularizmussá alakul át, Istenről valóban nem vesz már tudomást. Ezt már csakis az ember és ennek világa érdekli. Ez a tudományos törekvés már valóban nem nevezhető teológiának. Ugyan-

akkor viszont a jó teológus sohasem feledkezhet el arról, hogy semmit sem mondhat el Istenről, ha nem képes vagy nem akarna tudomást venni az emberről. Az Istenhez vezető kapu épp emberi tapasztalásunk. Erről pedig – ezernyi árnyaltságában – épp az antropológia ad számot. Maga az Isten is emberközelleb jött, emberré lett, hogy az embert Istenhez vezesse. Az inkarnáció óta már aligha lehet a teológiát és az antropológiát erőszakkal kettéválasztani. Helytelen ezért az ilyen dilemma: vagy Istenről vagy pedig az emberről szóljunk-e? Istenről csakis úgy beszélhetünk, ha az embert is vizsgáljuk és úgy szólunk helyesen és teljes látással az emberről, ha annak Istenéről és Megváltójáról sem feledkezünk el. Röviden tán így fogalmazhatnánk: az ember Istenről „önmagában” (in se) tulajdonképpen sohasem szólhatott. Mindjobban kell ismernünk az embert, hogy Istenről is mind többet és jobban szólhassunk.

– Szabadjon egy személyére vonatkozó kérdést feltennem. Mit mondat számunkra a Rómában Ön ellen megindított és folytatott vizsgálatról? Ugyanakkor arról a tényről, hogy a pápa egy nyilvános kiballgatáson Önt dicsőően idézte?

– Igen, a Hittani Kongregáció átnézte könyveimet, írásaimat, mivel vádat emeltek ellenem egyesek innét, Hollandiából. A vizsgálat megtörtént s ma már túl vagyunk az ügyön.

– Úgy kellene talán a dolgot felfognunk, mint a sajtó által bizonyos mértékig „felfújtt” eseményt?

– Nem, nem, nem! Az „ügy” valóban folyamatban volt, megtörtént. Hogy később a pápa a nyilvánosság előtt idézett, ezt önmagában igen jelentősnek tartom. Azt ugyanis senki, a pápa sem állíthatja, hogy ennek vagy annak a teológusnak teológiájában nem az uniformizmus, hanem bizonyos pluralizmus dominál. Ezt a pluralizmust azonban nem lehet gyanúsításokkal eltorzítani. Ezért volt jó és lenne más esetekben is kívánatos –, hogy Róma felülvizsgálta írásaimat.

– Végül még arra kérném, szóljon valamit munkájáról, feladatairól.

– Az egyetem igen nagy elfoglaltságot jelent. A diákok nyugtalanságát nem lehet tétlenül, segítőkészség nélkül nézni. Látja, most már este van és még át kell mennem az egyetemre egy – épp ezzel az ügygel kapcsolatos – megbeszélésre. – Természetesen van más munkám is. Előadásokkal már több mint egy évre előre „betáblázott” vagyok. A következő évben előadókörútra megyek Amerikába, majd a „Concilium” folyóirat vezetősége által megrendezendő teológiai kongresszus szervezésében veszek részt. Előadásaimat – bizonyos átdolgozással – könyv alakban is megjelentetem. Legújabb könyvem épp az Isten-problémával foglalkozik, a közelmúltban jelent meg. Címe: Gott, die Zukunft des Menschen. Természetesen részt veszek a hollandiai egyházi megújulás munkálataiban is, számos szakbizottságban működöm közre.

– Remélhetjük-e, bár programja ily túlszűfolt, hogy az elkövetkező időben egyszer Magyarországra is ellátogat, esetleg előadást is tart nálunk?

– Oh, örömmel. Prof. Rahnertől hallottam, mily szép élmény volt számára magyarországi látogatása. Úgy érzem, ez nekünk, a mának teológiai munkájában elég aktív részt vállalóknak kötelességünk is, hogy közvetlen kapcsolatba kerülhessünk tőlünk kissé távolabb eső országok teológusaival, embereivel. Remélem, idővel valóban sor kerülhet egy önöknél megtartott látogatásra, előadásra.

ÖRÖK MEGVÁLTÓ-VARÁS

Könnyű megfigyelni, hogy az apostoli igehirdetés és az Egyház liturgiája többet emlegeti a *Megváltó személyét*, mint magát a megváltást. Nem annyira a rajtunk végbemenő változás érdekli, hanem a megváltás szerzője, aki egyben kegyelmi megigazulásunknak is ősmintája. Akik az *Őszöveltség* gondolatain nevelődtek, azok is az Istennel való találkozásnak örülnek. *Zakariás* hálálkodik azért, hogy „Isten irgalmasságában meglátogatott minket a magasságból” (Lk 1, 78). *Jézus* maga is ehhez a nyelvhatalomhoz igazodik: „Boldog a szem, amely látja, amit ti láttok” (Lk 10, 23). Akik szembeszegültek vele, azok nem kerülnek el az isteni felelősségrevonást, mert „nem ismerték fel látogatásuk idejét” (Lk 19, 44).

Még feltűnőbb, hogy *Pál apostol*, aki tulajdonképpen a megváltás teológiáját is kifejti, szintén többet foglalkozik Krisztus személyével, mint a megváltott és megigazult emberrel. Minden természetfeletti kiváltságunk a Krisztussal fennálló kapcsolatból adódik: „Az irgalomban gazdag Isten azzal mutatta meg nagy szeretetét irántunk, hogy Krisztussal életre keltett minket, bűneinkben halottakat is... föltámasztott minket és maga mellé ültetett a mennyben, hogy az eljövendő korokban Jézus Krisztusban kinyilvánítsa kegyelmének túlaradó bőségét” (Ef 2, 5-7). Ilyen előzmények után szinte természetes, hogy a nagyszombati szertartás így énekel: „Boldog az a bűn, amely méltó volt arra, hogy ilyen Megváltója legyen”. Mintha az Egyház szintén nem a bűn eltörlésének örülne, hanem annak, aki eltörölte a bűnt.

Éppen ezért nem látszik szörszálhasogatásnak, ha megkérdezzük: valójában *mire volt szüksége* az emberiségnek: *megváltásra* vagy a *Megváltóra*? Más szóval: arra, ami bennünk végbement, vagy arra, aki mindezt köztünk véghezvitte? A megkülönböztetés azért nem szószaporítás, mert nyilvánvaló, hogy Isten az ember üdvözítését *sokféle módon* végezvithette volna, nemcsak a Fiú megtestesülése által. *Miért éppen ezt a módot választotta?* A hagyományos teológiai könyvek általában az Atya szeretetére utalnak, mint végső magyarázatra (vö. Jn 3, 16). De könnyű belátni, hogy a megbocsátás és felemelés bármilyen fomája csak ebből a szeretetből fakadhatott volna. A teológiában sokszor hivatkozunk a takarékoság elvére: Isten a természetes világnak is ura, tehát amit elérhet természetes vagy egyszerűbb eszközökkel, azt nem valósítja meg természetfölötti módokkal. A teológusok nem tiltakoznak olyan vélemény ellen, hogy Isten engesztelésül elfogadhatta volna egy kegyelmileg felemelt teremtmény elégtételét is a világ bűneiért. Olyan értelemben ez is lehetett volna végtelen értékű, mint amilyen értelemben végtelen sértésnek mondjuk a bűnt. Ha tehát Isten a megváltást *mégis személyes találkozással* valósította meg, annak nemcsak öbenne lehetett meg az előzménye, hanem a teremtett emberben is. Ma már a teológia a megtestesülést és a megváltást nem tárgyalja a teremtéstől függetlenül, hiszen maga az apostol hozza kapcsolatba a teremtést Krisztussal: Az Atya mindent általa és érte teremtett, minden öbenne áll fenn (vö. Kol 1, 15-16). Nem kell-e feltételeznünk, hogy ebben a Krisztusra irányított világban a bűn olyan negatívumokat hagyott hátra, amit éppen csak az Istenember megjelenése simíthatott el?

A vallási fogalom és az élet

Max Scheler szerint „a keresztény vallás abból indul ki, hogy az ember megváltásra szorul s valóban olyan világban mondja magát vallásnak, amely minden mozdulásában megváltás után sóhajt” [1]. A teológia az eredeti bűn tanára támaszkodva magától értetődőnek vette ezt a módszert. Más kérdés azonban, hogy teljes képet adott-e arról, hogy a konkrét emberiség miért szorul megváltásra. A *kinyilatkoztatás fogalma túl elméleti* maradt: az Isten tanítást ad s az ember hitével igaznak tartja azt. Alig esett szó arról, hogy a hit existenciális magatartás, vagyis belülről átforgatja az embert. A bűnnel kapcsolatban is inkább csak azt emlegették, hogy az ember elvesztette a kegyelmi rendet. Ismételték ugyan a tételt, hogy „a bűn az ember természetét is megebeztte”, de ennek a sebnek a mértékéről nem adtak egységes magyarázatot. Úgy látszott, mintha a természet nem is szorulna igazi gyógyításra. Az erkölcs-tan is inkább csak úgy nézte a bűnt, mint egyes tettet, nem úgy, mint elesett természetünk botladozását. Nem csodálkozhatunk tehát, ha még egy olyan rendszerező elme is, mint *Teilhard de Chardin*, a bűnt és a megváltást egyszerűen kihagyja filozófiai és teológiai világgképéből.

Az igehirdetésben egyre jobban tapasztaljuk, hogy a *megváltás* is olyan vallási „fogalom”, ami *nem váltja ki* a tőlünk feltételezett *visszhangot* az emberekben. Korunk életfelfogását az önbizalom jellemzi, nem az elesettség tudata. A világ szervezhető, az erők alakíthatók, irányíthatók, összefogással a lehetetlennek látszó célt is elérhetjük. Ez az *optimizmus fölöslegesnek tartja az isteni beavatkozást* és nem is hagy neki helyet. Az a látszat, hogy hitből nyert létbiztosságot más eszközökkel is el lehet érni. A tudomány és a technika bámulatos eredményei minden reményre feljogosítanak. Még a belső lelki ürességet sem kell okvetlenül a hit tanításával és vigasztalásával kitölteni: az irodalom, művészet, bölcelet vagy a szórakozás lelki táplálékot is nyújt. Ami még megoldatlan probléma, az legföljebb csak a fejlődés alacsonyabb foka. A valláslélektan sok művelője tartja, hogy a megváltás várása ott alakult ki, ahol a népek elnyomatásban éltek [2]. A lélekelemzés és a mélylélektan igyekszik megszabadítani az embert nyomasztó érzéseitől. Tudományos módszereket dolgoznak ki arra, hogyan kell levetkőzni a bűntudatot, hogyan kell megtalálni önmagunkat, hogyan tehetünk szert belső integrációra, egyéni teljességre [3]. Kétségtelen, hogy ilyen környezetben a régi szavak emlegetése nem elegendő. Amikor a figyelem az ember nagyságára terelődött, a *Megváltó művét* csak akkor fogják *értékeln*i, ha *meglátják benne* az emberi élet *igazi megoldását*.

Történeti tapasztalás

Az élet jobb lehetőségeiről szóló kijelentések nem tüntetik el a bajt, szenvedést és elégtelenséget, amit minden kor átél, mint eleven valóságot. Jellemző, hogy az egyes nemzedékek saját korukat hajlandók rossznak, dekadensnek tekinteni a dicső múlttal vagy a boldogabbnak ígérkező jövővel szemben [4]. Az ember a vallástól függetlenül is rájön, hogy élete zaklatott, tele van kötöttséggel, szenvedéssel és menetel a halál felé. Belülről érzi, hogy ösztöneit, vágyait nem képes alárendelni személyes elhatározásainak, kívülről pedig környékezi a természet ridegsége, ártalom, gyűlölet, igazságtalanság. Mindez lehetne másként is. Miért van így és lehet-e tőle szabadulni? Erre már csak a vallási tudat próbált felelni. A legtávolabbi eső hagyományokban is megtalálható egy közös vonás: az emberiség életébe betört *valami ártalom, valami ősi bűn*, ez hozta ránk az átkot, a szolgaságot, az istenség haragját. De számunkra az ok megállapításánál is többet mond a *védekezés módja*. Ahol a szenvedést és halált végzetnek tekintették, már ebben a magatartásban is benne volt bizonyos val-

lási tisztelet: a kifürkészhetetlen hatalom előtt meg kell hódolni. Ahol pedig a megsértett istenséggel kapcsolatba a szenvedést és büntudatot, ott megkezdődött az engesztelés, áldozat, könyörgés. Mégsem ezt mondhatjuk igazán emberi magatartásnak, hanem a *módot*, ahogyan csinálták. Közvetítőket használtak fel, akikről úgy gondolták, hogy személyesebben szólhatnak az istenséghez, vagy az istenség szól általuk. A vallási tanítók, papok, próféták vagy a maguk módján akár a varázslók jelenléte, *belső lelki orientáció* jele: az ember bizonysságot keres arra vonatkozólag, hogy az istenség nem hallgat, nem fordul el tőle. Természetünk olyan, hogy várja a megszólítást, a biztatást és ígéretet s ezt a vágyat nem lehet másodkézből jövő üzenetekkel kielégíteni.

Még az isteni küldetésben járó ószövetségi próféták is tudják, hogy szavuk elégtelen. *Jeremiás* olyan jövőről beszél, ahol az emberek már nem egymást tanítják, hanem maga az Isten írja szívükbe akaratát (31, 33) és *Keresztelő János* is csak a pusztába kiáltó szónak tartja magát ahhoz képest, aki utána jön.

Tapasztalunk-e olyan jeleket, amelyek elárulják, hogy a modern ember sem közömbös a megváltás vagy a Megváltó iránt? Ma már ismerjük a világ összetevőit, azért a természet nem a mítosz forrása többé. Nem látunk benne földöntúli erőket, sem jókat, sem rosszakat, azt azonban még nem sikerült igazolni, hogy az ember mindeztől beilleszthető a természet keretébe. Vannak ugyan filozófiai és lélektani törekvések, amelyek illúzióknak bélyegeznek minden transcendens megnyilatkozást [5]. De akik az egyéniséget pusztán a belső lélektani erőkből akarják kiteljesíteni, mint C. G. Jung vagy Erich Fromm, minduntalan beleütköznek abba a gondolatba, hogy szabadságunk és minden lehetőségünk véges. Az élet pedig rövid és bele kell törődni, hogy nem készülünk el magunkkal. Akik pedig a jövőtől várják a megoldást, feltehetik a kérdést, hogy a vágyak nem futnak-e együtt az általános haladással s nem marad-e az ember a történelem minden fázisában kielégítetlen? Ma a sok megoldás mellett arról beszélnek, hogy rátaláltunk az emberi szenvedés igazi magjára (*Kernleiden*). Nem a látványos vagy ijesztő jelenségeket tartjuk a legnagyobb rossznak, nem is a testi szenvedést, hanem azt *ami belülről rág*, s amitől a gondotalan jómódban sem lehet szabadulni. Ezek a legtöbbször a tudatalatt maradnak, mint sejtelmek és megérzések, de realitásukat nem vonhatjuk kétségbe.

Ilyen elsősorban az *egyedüllét*, mint végső emberi szükség. A technizált világ veszélye az érdektelenség, a sablon, a tömegkezelés. Számokat, adatokat, egyedeket regisztrál s a személyt csak ritkán szólítja meg. Az embereket funkcionális folyamatok kötik össze [6]. Az egyén sokkal több szállal kapcsolódik a közösséghez, mint régen, de sokkal nagyobb a felelőssége is, mert egyéni élete helyett a közösség érdekeit szolgálja. Ez kétségtelenül lehet felemelő gondolat, de fárasztó és legtöbbször nincs kivel megosztani a felelősséget.

A világ *törékenységének* felismerése is világosabb lett. Azelőtt az ember hozzánőtt a természet ritmusához és életében ugyanazt a veszélyeztetettséget látta, mint a külső természetben. Ma a természetes alapzatra ráépítettük a technika lépcsőjét. Kétségtelenül magasabban állunk, messzebbre látunk, de az állvány szilárdságát is figyelniünk kell. Elég egy géphiba és leáll az élet vagy tömegek élete forog kockán. Amit Heine a világban tapasztalható törésnek nevezett, az ma is kicsillan *Kafka*, *Camus*, *A. Huxley*, *Brock* műveiből és mindazokéból, akik a technizált világ jövőjét próbálják megrajzolni. Nem az a döntő, hogy optimista vagy pesszimista szemmel nézik-e a fejlődést, hanem az, hogy nem tudják elgondolni a szenvedés kiküszöbölését. Az ember a túlszervezett világban is érzi, hogy a rendelkezések, helyzetek, technikai kapcsolatok és hatalmi érdekek függvénye, mint ahogy azelőtt a természet erőinek kötöttségében állt. Nem is kell a filozófiai léthez mérni életünket, mint *Jaspers* teszi, hogy tisztában legyünk gyengeségével. Elég a mindennapi tapasztalat.

A *bűntudat* nem jelentkezik nyilvános vezeklésben és engesztelő vallási szertartásokban, bár ezek sem hiányoznak. Futólagos szemlélet alapján azt a benyomást kapjuk, hogy a mai ember a bűntudatot is levetkőzte, mint annyi sok régi hagyományt. Viszont azt is meg kell állapítanunk, hogy az irodalom, színház, film csak akkor tud ma is érdeklődést kiváltani, ha az örök emberit, a bűn és az erény összeütközését mutatja be. A hangvétel lehet fölényes vagy cinikus, de az sem egyéb, mint a sorsunk fölött érzett *keserűség kicsordulása*. Az általános szellemi beállítottságnak megfelelően egyes korok más és más mérték szerint mérik fel a bűnök súlyosságát. Kétségtelen, hogy a szekularizált életforma könnyen túlteszi magát olyan mulasztásokon, amelyek az egyénnek Istenhez való viszonyára vagy a pozitív vallással fennálló kapcsolataira vonatkoznak, de annál inkább bűnnek érzi azt, amit a tömegek kénytelenek elviselni: a szabadság eltiprását, a félrevezetést, a háborút, a gazdasági kisémmizést. Komoly teológusok úgy látják, hogy az emberiség szellemi önmagára-eszméléséből ma is lehet arra az elcsesettségre következtetni, amit a kereszténység *áteredő bűnnek* nevez [7].

A vázlatos utalásokból kiolvashatunk egy *felismerést*: semmilyen haladás eszközeivel *nem pótolhatjuk a személyes értékeket*. Az orvost nem lehet orvossággal helyettesíteni, a meghitt otthont nem feledtetik a szórakozóhelyek, a pénz nem pótolja azt az önbecsülést, ami az áldozatos szeretetből fakad s az érdekkapcsolat nem azonos a barátok megértésével és hűségével. Csak erkölcsi tekintély juttatja az emberek eszébe, hogy szükségük van önuralomra, türelemre, igazságosságra, megértésre és békességre. Amíg magunkban hordozzuk a *telbetetlen ösztönt*: a hatalomvágyat, kápsziságot, féltékenységet, addig ki vagyunk téve annak, hogy legszemélyesebb igényeink kelégitése nélkül ér véget életünk. Lesz-e valaki, aki mindent megmagyaráz, mindenért kárpótol vagy mindent megbocsát? A megváltás kérdése így válik a Megváltóval való személyes találkozás kérdésévé.

A Szentírás adatai

A kinyilatkoztatás nem elméleti tanítást ad arról, hogy az ember rászorul a megváltásra, hanem bemutatja az embert a maga elesettségében és bemutatja Istent, aki megváltót küld. Milyen képet kapunk az emberről? Kezdjük az *őstörténet jelképeivel*. Az *elvesztett paradicsom* elsősorban nem azt jelenti, hogy az emberre veríték, szenvedés és halál vár, hanem azt, hogy megszakadt a bizalmas kapcsolat Istennel, ami eddig külső és belső békéjének forrása volt. A *teremtés-történet* arról beszélt, hogy az ember az Isten képe és hasonlatossága. Ebben a szerepében csak addig maradhat meg tévelygés nélkül, amíg módja van hozzámérni magát az ösképhez. Az *elfordulás* magával hozta, hogy egymásban sem ismerték fel ezt a képet. Megkezdődött az irigység, gyűlölet, testvérgyilkosság. Pál apostol így látja a következményt: „A halhatatlan Isten fenségét fölcserélték a halandó ember, a madarak, a négylábúak és csúszómászók képével. Ezért szívük vágya szerint kiszolgáltatta őket a tisztátalanságnak, hadd gyalázzák meg saját testüket. Isten igazságát hamissággal cserélték föl, s inkább a teremtmény előtt hódoltak, mint a Teremtő előtt” (Róm 1, 23–25).

Az *őszövségi üdvtörténet* azt igazolja, hogy a népnek prófétára, közvetítőre és királyra van szüksége. Eleinte a szabadulás várása még meglehetősen *politikai ízű*. Az Egyiptomból való menekülésnek, az új haza megszerzésének és a Babilonból való visszatérésnek a képe színezi azt a jövőt, amit a Messiás hoz. A bűn általános terhét mintegy konkretizálja az ellenséges elnyomás, a zsarolás és a szolgaság, tehát ettől szeretnének szabadulni. A próféták és a zsoltárok szövegei is ezt tükrözik, de már megtalálható a mélyebb gondolat, hogy ki kell emelkedni a bűnből és közelebb kell jutni Istenhez [8]. Idők folyamán ez a gondolat egyre tisztul és Zakariás énekében

már így alakul a jövő vágya: megszabadulva ellenségeinktől, szentségben és igazságban szolgálni Istennek (Lk 1, 74).

Izajás látomásában a Messiás a vakok, bénák, leprások gyógyítója és a szabadulás örömbírének közvetítője (35, 5). A Szentírás nem választja szét egymástól a testi betegséget és a lelki elesettséget. Végeredményben mindkettő az ősi bűn folyománya. Még Krisztus is alkalmazkodik ehhez a szóhasználathoz, amikor a nyomorék aszszonyról úgy nyilatkozik, hogy „a sátán immár tizenhét éve megkötözve tartja” (Lk 13, 16). Megváltásra nemcsak a test esékénysége miatt szorulunk rá, hanem az Istennel fennálló kapcsolatunk megromlása miatt is. Ennek a gyógyításához pedig nem elegendő akármilyen orvos. Olyanra van szükség, aki *megföllebbezhetetlen tekintéllyel nyilatkozik* az Isten nevében, mint ahogy Jézus meg is teszi, amikor a testi gyógyítást és a bűnök megbocsátását összekapcsolja (Mt 9, 6). *Izajás* rámutat a megváltás lényeges jegyére is. A Messiás az áldozati bárány szerepét vállalja, magára veszi az emberek bűneit: „ő hordozza betegségeinket, ő viseli fájdalmunkat... bűneinkért hordozza a sebeket és békességünkért van rajta a fenyíték” (53, 4-6). A hangsúly nem azon van, hogy valaki vállalta az engesztelő szenvedést, hanem azon, hogy ez a valaki „Jáhve szolgája”, aki nem cselekedett gonosz-ságot és „álnokság nem volt a szájában” (uo. 9). *Az Istenbe vetett bizalom* csak akkor állhat helyre, ha meggyőződünk, hogy ő nem tehetetlen a bűnell és szenvedéssel szemben. A küzdelmes élet, a szenvedés nemesítő hatásáról is csak úgy győződhetünk meg, ha olyan valaki járja előttünk ezt az utat, aki valóban önként vállalja, mert osztozni akar sorsunkban és maga mellé akar emelni.

A *proféták* már azt is látják, hogy a földi élet a mai alakjában nem hordozhatja a megváltottság állapotát. *Szent Pál* úgy fejezi ki ezt a gondolatot, hogy „a test és a vér nem örökölheti az Isten országát” (1 Kor 15, 50). Amíg az ösztön hozzátapad a földi értékekhez, amíg anyagiakon osztozunk, amíg a természettel szemben sebezhetőek vagyunk s amíg csak jelképekből olvassuk ki az igazságot, addig érdekeink összeütököznek és szüntelenül érezzük létünk veszélyeit. A béke és a boldogság állapota csak valami egészen új lehet. A megváltáshoz nem elég a régi ruha foltozása. *Izajás 60-66* már utal erre az új állapotra, ahol béke kormányozza a népet és igazság lesz az előjárója, a nap és a hold fényére nem lesz szükség, mert az Úr világoskodik népének. Az emberek a kardból ekevasat csinálnak s a vad természet meghódol előttük. Az ilyen ígéretek csak olyan valaki válthatta valóra, aki abszolút ura a természetnek. Csodákat az ószövetségi proféták is műveltek, de kicsinyek voltak ahhoz, hogy a hitet állandósítsák. A Zsid 12, 2 az ember lelkéből szól, amikor azt írja, hogy a hit szerzőjének és bevégezőjének csak olyan szabadítót tekinthetünk, aki miután elszenvedte a keresztet, Isten trónjának jobbán ül.

Bővebben fejti ki ezt a gondolatot a *Gal 4, 3-7*: „Amíg kiskorúak voltunk, a világ elemeinek szolgálatában állottunk. De amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született és alávetette magát a törvénynek, hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából és Isten fiaivá lehessünk. Tehát már nem szolgál, hanem fiú, ha pedig fiú, akkor Isten kegyelméből örökös is”. Itt ilyen *ellentét-párok* szerepelnek: kiskorúság-nagykorúság, szolgaság-fiúság, törvény-szabadság, világ elemeinek szolgálatá-Isten szolgálatá, nincstelenség-örökség. A világ elemeit fel lehet használni varázslásra, vagy pedig úgy, mint a technika elemeit. Ha hiányzik a kellő lelkület, mindkét esetben a szolgaság eszközeivé válhatnak. A törvény zsákutcája abban nyilatkozott meg, hogy előírta a köteleességeket és az embert ráébresztette *erkölcsi gyengeségére*. Azonkívül a vezetőknek alkalmat adott arra, hogy „elviselhetetlen terhet rakjanak az alattvalók vállára” (Mt 23, 4). Amíg bennünk van az a kettőség és ellentétmondás, amiről a Róm 7, 5-21 beszél, addig semmiféle törvény és szankció nem küszöböli ki az életből a bűnt. Ameddig pedig a *Kozmosz is alá van vetve* a „hiábavalóságnak”, ahogy azt a Róm 8, 18-25 elénk tárja, addig nem vár-

hatunk teljes boldogságot. A reményt csak az táplálhatja bennünk, aki meggyőző, hogy Isten boldogságának örökösei vagyunk. Ezt pedig csak a Fiú tehette meg azzal, hogy testvéreivé fogadott, illetve saját fősége alatt titokzatos testének tagjává tett. Ezért mondjuk, hogy a megváltás tétele nem a földi haladásba vetett hit, nem mítosz, hanem a személyes Isten szeretének közvetlen kitérülése az ember felé.

Személyes értékek kicserélése

A megváltás várása végső fokon az örök élet várása. Az existencialista filozófia gyökerében támadja meg ezt a gondolatot. Heidegger szerint a pusztulás, megszűnés a létnek belső strukturális jegye. Van benne valami belső törés, erőtlenség, s ez az emberben ellentmondássá válik: megismerjük a létet, mint maradandót és megismerjük a balált, mint saját elmúlásunkat [9]. Jaspers pedig arra mutat rá, hogy ha a megváltást úgy fogjuk fel, mint a világ fölé való emelkedést, az a semmibe való lépést jelenti és magával hozza valamely új világnak a kötöttségeit [10]. *Alkalmas-e az ilyen lét az üdvösségre?* Van-e benne képesség a harmóniára és a szabadságra?

A nehézség csak addig súlyos, amíg a kegyelmi rendet csupán tárgyi adottságnak vesszük, *ami fölébe jön a természetünknek*. Ez azonban *csak külső kép*. Isten mint teremtő a létet belülről tartja fenn és természetfölötti adományait is *létünk mélyén* közli velünk. Hasonlóan ahhoz, ahogy Krisztus embersége *benne létezik* az isteni személyben. Nem azt érzi, hogy létével a semmi fölött lebeg, hanem azt, hogy az isteni én végtelen létére támaszkodik. Emberi viselkedésében is csodálatos személyesség van, az irracionális megnyilatkozások háttérbe szorulnak. Mindig tisztában van az Atya akaratával, de azt is tudja, mi lakik az emberben (Jn 2, 25), a természetet úgy szemléli, mint az örök isteni gondolatok hordozóját, s a földi események úgy peregnek le szeme előtt, mint az örök életet kialakító próbálkozások. Személyessége mégis legjobban abban nyilvánul meg, hogy maradéktalan *szeretettel* tud fordulni mind az Atya felé, mind az emberek felé. A tökéletes szeretet feltételezi a teljes összeszedettséget: „teljes szivedből, teljes lelkedből, minden erődből”. Amikor az összhang kialakul, nem marad hely az irracionális tényezők számára.

A kinyilatkozás és a történelmi tapasztalás szerint az ember elesettsége abban nyilvánul meg, hogy minduntalan két úrnak akar szolgálni s nem képes arra, hogy a szeretetben megtalálja önmagát. Ez nemcsak a „természetünk” sebzettsége, hanem személyiségünk fogyatkozása. *Gabriel Marcel* több oldalról igyekezett kimutatni, hogy a személyiség csak a szeretetben integrálódik [11]. Szeretetet pedig csak személytől lehet tanulni, illetőleg az nem is tanulásal terjed, hanem ráhatással kiváltódik. Ez a folyamat megy végbe a kegyelemközlésben. Az Elsőszülött magához emeli és az Atya felé irányítja testvéreit. Ha az Atya a világot Krisztusért teremtette (Kol 1, 17), és megtestesült Igéjében kimondta magát a teremtmények felé, akkor az emberben benne kell lenni a szeretet és a meghallás titokzatos orientációjának. *A Megváltóban nemcsak* azt várta, aki elégtételt nyújt bűneiért, hanem azt is, aki Isten irgalmával és szeretetével *szól bozzá*. Ezért lett *a kegyelmi szóra adott válasz a megigazulás* feltevéle: „Aki benne hisznek, azoknak hataalmat adott, hogy Isten gyermekeivé legyenek” (Jn 1, 12).

JEGYZETEK

1. Vom Ewigen im Menschen (Werke III), Bern, 1954, 232. – 2. *A Rüstov*, Ortsbestimmung der Gegenwart, I. Zürich, 1950, 129. – 3. *R. Hostie*, C. G. Jung und die Religion, 1957. – 4. *P. Tillich*, Die neue Wirklichkeit, 99. – 5. *E. Fromm*: Das Menschliche in uns, Konstanz, 1968; Jenseit der Illusionen, Konstanz, 1967. – 6. *A. Mirgeler*: Nach der Untergang des Abendlandes, 1965, 281. – 7. *Scheffczyk*: Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existenzialismus, Münchener Theol. Zeitschr. 15, 1964, 19. – 8. *Haag*, Bibellexikon, Erlösung. – 9. *Heidegger*: Sein und Zeit, 179. – 10. *W. Lobff*: Glaube und Freiheit, 1957, 58. – 11. *G. Marcel*: Homo viator, 1944; Gegenwart und Unsterblichkeit, 1961.

A KERESZTÉNY ÜNNEPLÉS

Amikor Huckleberry Finn „vallásos” neveltetése folyamán arról értesül, hogy a mennyországban semmi mást nem kell tenni, csak egész nap egy hárfával ide-oda sétálni és énekelni, elmegy tőle a kedve [1].

Valóban nem túlságosan vonzó a puritán angol mennyország, legalább annyira nem, mint a mi katolikus későközépkori, barokk vagy janzenista színezetű mennyországunk. A maguk torz formájában mégis megőrizték a keresztény tanítás lényegét, megtartottak egy fontos képet, ti. hogy *az örökkévalóság olyan, mint az ünneplés*. Ahogyan az ünneplés szemben áll a hétköznapi munkájával, szenvedéseivel, küzdelemével, úgy az örökkévaló jövő dicsőség szemben áll a jelen keresztthorozásával, küzdelmével [2]. Minden korban az alakította, befolyásolta a „mennyország” elképzelését, hogy hogyan ünnepeltek. A földi ünneplést vetítették ki az örökkévalóságba. Az már a későbbi századok és a mi tévedésünk, hogy ezt a vetített képet adjuk tovább keresztény tanításként, ahelyett hogy csak a lényegét továbbítanánk: az örökkévalóság a tapasztalati világban legjobban az ünnepléshez hasonlítható. Ezért minden keresztény ünneplés eszkatologikus jellegű: elővételez valamit a jövőből, az örök ünneplésből [3].

Fordítsuk meg ezt a gondolatmenetet, s máris gyakorlati, erkölcsi eligazítást kapunk. Amikor mint keresztények ünneplünk, az örökkévalóságot próbáljuk kifejezni, megélni, elővételezni, amennyire ez csak lehetséges. Így ünneplésünk segít, lendít, közelebb visz célunkhoz, és egyben tanúságtétel, jel a világ számára. Ezért ünneplésünk minden mozzanatában van valami többlet, ami kiutat, kifelé mutat önmagából. Mindig vele jár egy jegy, amelyik sajátos veretet ad neki: az eszkatológia. Következésképpen a keresztény ünnep tulajdonságai az örökkévalóságé is.

A keresztény ünneplés idő és evilág feletti

Tapasztalatból ismeri mindenki a különbséget a fizikai és pszichológiai idő között. Az ünnepnapok, „boldog percek” milyen gyorsan elszaladnak! Egy üde kirándulás, egy jó hangverseny, egy-egy jól sikerült családi ebéd vagy baráti együttlét után úgy érezzük, néhány percnyi boldogság volt az egész, pedig órákig is eltartott. Nem vesszük észre, hogy halad az idő. Hosszú órák telnek el, és eszünkbe sem jut, hogy unatkozunk. Ez a „kiesés” az időből a keresztény számára finom utalás a jövőbe, amikor mindig így lesz [4].

Gyakran úgy képzeljük el az ünnepeket, mint amelyek megszakítják a „hétköznapi sivár szürkeségét”, mint amelyek „szigetek a mindennapok egyhangú tengerén” [5]. Elég azonban egyetlen konkrét ünnepre visszagondolnunk, és rájövünk, hogy ez nem egészen igaz. A jó ünnepelésre készülni szoktunk. Már hetekkel karácsony előtt megindul a sürgés-forgás, szervezés, bevásárlás. Mennyi gond és mennyi gondolat az ünnepről jóval az ünnep előtt! Ez a készülődés sokszor nagyobb élmény, mint maga az ünnep. Nem csupán a „nagytakarítás és romeltakarítás” munkájában folytatódik, hanem állandóan visszagondolunk rá. Az élmény tovább hat, befolyásolja életünket.

Az, hogy az ünnep olyan valóság életünkben, amelyet nem tudunk pontos időhatárok közé szorítani, ismét közelebb hoz valamit az időtlenből, az örök ünneplésből.

Az ünnepekhez hozzátartozik a *pihenés, a felüdülés, a „tétlenség”*, szemben a hétköznapi munkájával, fáradtságával, rohanásával. Az ünnepeken az emberek „nem szőnek, nem fonnak, és nem fáradoznak” [6]. Élvezik a pihenést és a nyugalmat. A keresztény számára ez is figyelmeztetés, hiszen amikor meghalt hozzátartozóiért könyörög, ezt kéri nekik, csupán az *örök* jelzöt teszi hozzá.

A nyugodt, békés és „tétlen” ünnepnapok annak a *nyugalomnak és békének jelképei*, amelyet Isten készít népe számára: „Aki ugyanis belép az ő nyugalomba, az abbahagyja munkáját, mint Isten a magáét” [7].

A jó ünnep kikapcsolódás, *megszabadulás a gondoktól*, terhektől, aggodalmaktól. Ez a gyermeki gondtalanság, bizalom és derű állapota Isten eljövő országának jellegzetessége: „... aki Isten országát nem fogadja úgy, mint a gyermek, nem megy be oda” [8].

A jó ünnep – és nem csupán a vele járó ajándékozás – mindig rejteget magában egy kis *meglepetést*. Akkor érezzük igazán sikerültnek, ha *ad hoc* jellege volt, hozott valami újat is. Ezt várjuk az ünneptől, s a várakozás bizonytalansága, az új, ismeretlen sejtése sokszor nagyobb örömmel jár, mint a – nem mindig tökéletes – beteljesedés. Olyan dal az ünnep, amelynek minden hangja új és előreláthatatlan. Így lesz mégis hasonlónak ahhoz a „szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív föl nem fogta” ünnephez, „amit Isten azoknak készített, akik szeretik őt” [9].

Ugyanakkor azonban minden családnak, népnek megvannak a maga *bagyományai* is az ünneplésben. Amikor megrendezzük az ünnepet, rendszerint az áll előttünk, „tavaly hogy volt”, hogy „nálunk így szokott lenni”. A megszokottnak és a váratlanoknak, a *réginek és az újnak ez az ellentéte és feszültsége teszi elevenné az ünnepet*, és lesz jelvé ezáltal egy másik, eljövő életnek. Az „új égen” és az „új földön” [10] is megmaradnak a jelen világ értékei, kapcsolatai, eredményei, hiszen ennek jutalma, betetőzése, ennek aratása lesz [11]. Így válik az ünnep „jó tanítónkka”, akár „régit, akár újat hoz elő kincseiből” [12].

Az ünneplés közösségi

„Ökör iszik magában” – tartja a magyar közmondás. Szokás angol családoknál, hogy a legkisebb kezdi az ajándék kibontását, és a legidősebb végzi: az idősebbek először együtt örülnek a kisebbek örömeivel.

Minden ünneplés közös. Csak *együtt* lehet ünnepelni, magányosan nem. Ezt már a gyerekek is megérzik. Egy kísérlet során három rajzot tettek gyerekek elé [13]. Az első rajzon egyedül ült egy gyerek az ajándékosomagokkal megrakott születésnap asztalnál. A szülők a félig nyitott ajtón néztek befelé. A másodikon már a szülők is ott ültek az asztalnál, amelyen azonban csak egy közepes nagyságú csomag látszott. A harmadikon sok gyerek és hozzátartozó ült az asztal körül, amelyen nem volt semmiféle csomag. Megkérdezték a gyerekektől, hogy „melyik születésnapot szeretné?” – 70%-uk a harmadik képet választotta.

Az ünnepléshez nemcsak kell a közösség, hanem maga is *közösségalkotó erő*.

Amikor csupán egymás mellett élünk, sőt egymás ellen, nem lehet szó igazi közösségről. Állandó veszekedések a családi életben, nem szűnő széthúzás a társadalomban, folytonos háborúk az emberiségben – ezek a hétköznapiak. Ünnepekkor elsimulnak a családi ellentétek, enyhülnek a társadalmi viszályok, elhallgatnak a fegyverek. Oly kézenfekvően jelenvalóvá lesz – egy kis időre legalább – az, amelyről így jövendöl Izaiás könyvének erőteljes képe: „A farkas és a bárány együtt legelészik, az ökör és az oroszlán szénát falatozik” [14]. Az ünnepek így nem engedik ellankadni bennünk a *vágyat az örök béke és örök egység után*, az összes ellentétek nagy, eljövő feloldódása után. Ösztönöznek is, hogy erre törekedjünk már ebben az életben, mert

„ellenségeskedés, vizzálykodás, vetélkedés, harag, veszekedés, szakadás, pártoskodás, irigykedés, gyilkosság” nem fér össze Isten országával. Ott „szeretet, öröm, békesség, türelem, kedvesség, jóság, hűség, szelídség” veszi át az uralmat [15].

Az első pünkösdőn, az egyházi közösség megalakulásakor, mindenki a saját nyelvén hallotta az egy nyelven hirdetett örömhírt [16]. Ezzel a „szimultán fordítással” a bábeli történetnek épp az ellenkezője ment végbe [17], hogy mintegy jelezze egy új, megváltozott világ kezdetét. Ugyanígy minden ünnepen a kibékülésben, megértésben és egységben az Istentől és embertársától való elfordulás – „bűnbeesés és testvérgyilkosság” [18] – helyett az emberi történelemnek egy másik vonala érvényesül, hogy jelet, reményt adjon: ez fog győzni egykor. A bűn ugyanis nemcsak Istennel való szakítás, hanem az embertársal is. A bűnbocsánat és a kegyelem állapot pedig kibékülés az Istennel, visszafordulás hozzá. Amikor ünneplünk, ugyanezt tesszük embertársainkkal szemben: kibékülünk velük, újra felvesszük a kapcsolatot, visszafogadjuk egymást egymás „kegyeibe”. Márpedig ez a fajta „kegyelmi állapot” feltétele az Istennel való kibékülésnek, a tőle kapott valódi kegyelmi állapotnak: „Ha megbocsátjátok az embereknek, hogy vétettek, mennyei Atyátok nektek is megbocsát. De ha nem bocsátok meg az embereknek, Atyátok sem bocsátja meg bűneiteket” [19].

Az ünneplés tehát ezért is magában hordja a *végős és teljes kibékülés* zálogát Isten és az emberiség, ember és ember között.

Az ünnepi asztal jelentősége

Az ünneplő közösség az asztalnál találkozik: az oltár, a család és a barátok asztalánál.

Jézus gyakran hasonlítja Isten országát lakomához [20]. Mindegyik fajta földi asztal előképe annak az örök lakomának, amelyet az Atya készít Fiának és gyermekeinek. Akárcsak Isten országa, egyik asztal sem csupán „eszem-iszom, hanem béke és öröm a Szentlélekben” [21]. Ezért az asztaltársaság öröme és boldogsága mindig eszébe juttatja a kereszténynek Jézus költői felkiáltását: „Boldog, aki asztalhoz ülhet Isten országában” [22].

Az oltár asztala

Az Eukarisztiának is van előkép jellege. Jézus maga összekapcsolja az utolsó vacsorát és az Isten országának lakomáját: „Nem iszom a szőlő terméséből addig a napig, amíg majd újat nem iszom Isten országában” [23].

Mivel azonban az a Krisztus van jelen az Eukarisztiában, aki már annak az országnak, dicsőségnek, ünneplésnek részese, amelyet mi még csak várunk – és vele együtt jelen van az az ország és ünneplés is –, már nem is beszélhetünk előképről, hanem *jelenlévő valóságról*. Ezért a legnagyobb ünneplés az eukarisztia, hiszen ebben a vonatkozásban nemcsak megközelíti, de el is éri az eszkatologikus ünnepet.

Az eukarisztikus ünnepléshez is lényegileg hozzátartozik a *közösségi* szempont. Pál apostol figyelmeztetésének ezt az oldalát eléggé elhanyagolják a keresztények. Az is „méltatlanul eszik a kenyérből, és méltatlanul iszik a kehelyből” [24], aki, mielőtt az oltár asztalához megy, nem békül ki embertársával: „Mikor imádkozni készültök, bocsássatok meg, ha nehezelték valakire, hogy mennyei Atyátok is megbocsássa bűneiteket” [25], és „ha ajándékokat az oltárhoz viszed és ott eszedbe jut, hogy embertársadnak valami panaszja van ellened, hagyj ott ajándékokat az oltár előtt, menj, békülj ki előbb embertársaddal, aztán jöjj vissza, és ajánld föl ajándékokat” [26].

A családi asztal az oltár asztalának „meghosszabbítása”. Jóllehet az eukarisztiához képest a valódi jelenlét itt ismét jellé, utalássá halványul – tehát „minőségi” különbség van a kettő között –, nem szabadna olyan nagy törésnek lenni közöttük,

mert a megjelenítés és utalás tárgya mindkettőnél ugyanaz: az örök kibékülés és egység, az örök lakoma és ünneplés.

Ne legyünk manicheusok vagy más effélék. A fehér asztal az érzékeken keresztül az egész embert nyugtatja, s így az asztalközösség belső és külső békét hozhat egyaránt. Nem véletlen, és nem kell mosolyogni a politikusokon, ha „munkaebédet” tartanak. Többre mennek, mint a zöld asztalnál. A közös tál, a közös étel nemcsak az éhség kielégítésre szolgál, hanem egybetartozást jelent, közelebb hoz bennünket egymáshoz.

Az oltárközösség alapja a krisztusi hit és szeretet. A családi közösségé a vérségi kapcsolat és szeretet. A társasági asztalnál az ember–ember azonossága és a baráti szeretet. A kézfogásban és a táncban az emberi test kitértésége és összefonódása mindennél jobban kifejezi, hogy nem ellenséges szándékkal, hanem békével közelednek egymáshoz az emberek, hogy nem kell védekező, zárt állást felvenniük, mert nem félnek egymástól, bíznak egymásban. Ismét csak a teljes béke, egység és az örök ünneplés világát idézik fel élénk. Érthető hát, hogy a ceyloni és az etióp liturgiának épp úgy szerves része a tánc, mint a régi római liturgiának a békecsók, és helyette ma egyes helyeken a kézfogás.

Az ünnep személyes

Éz legalább annyira hozzátartozik az ünnepléshez, mint a közösségi jelleg.

Akkor lesz jó az ünnep, ha mindenki egyénisége, kora, beállítottsága szerint vesz részt benne. A közösségben történő feloldódás, béke és egység nem kikényszerített uniformizmus, nem jelentheti a személyiség elnyomását, megszüntetését. Mindenki egyaránt *ünnepel*, de nem pontosan ugyanúgy. A nagyapának nyilván egyszerűen „láрма” az unoka beat zenéje. És fordítva. Épp az adja a békét és közösséget, hogy épen maradnak a különbözőségek, mint a Szentháromság belső életében. Elfogadjuk egymást olyannak, amilyenek vagyunk. Így tud az egész ember, minden képességével, tulajdonságaival és lehetőségeivel maradéktalanul feloldódni az ünneplésben.

A keresztyének az örök ünneplés sem panteisztikus feloldódás, megsemmisülés a mindenségben vagy az istenségben. A háromszemélyű Isten őt magát, mint egyedülálló személyiséget értékeli és aszerint jutalmazza. Az az egyenlőség ez, amelyik kinek-kinek egyéni szüksége és igénye szerint juttat [28]. Az ünnepnek is így kell mindent nyújtania.

Amikor tehát ünnepelünk, mindig „haladó” tettet viszünk végbe: *a jövőt jelenítjük meg*. Előre mutatunk a végső, kiteljesedett ünneplésre, Isten országára, belső életében való részesülésére. Valósággá lesz bennünk Krisztus figyelmeztetése: „Isten országa köztetek van” [29].

JEGYZETEK

1. *Mark Twain*: The Adventures of Huckleberry Finn. Tauchnitz, 1885. 14. – 2. Vö. Lk 16, 16; 2 Tessz 1, 5; Ap Csel 14, 22 stb. – 3. Vö. Jézus hasonlatait: Isten országa – ünnepi lakoma (Lk 14, 15 stb.). – 4. Vö. De nieuwe katechismus, 1966, 566. – 5. Vö. Concilium, 1968, nr. 11. 646. (Fr. Debuyt). – 6. Vö. Mt 6, 28. – 7. Zsid 4, 9–11. – 8. Lk 18, 17. – 9. Vö. Iz 64, 4; 1 Kor 2, 9. – 10. Vö. 2 Pét 3, 13. – 11. Vö. Mt 9, 38; 1 Kor 3, 10–15. – 12. Vö. Mt 13, 52. – 13. Vö. Concilium, 1968, nr. 11. 647. – 14. Iz 65, 25. – 15. Vö. Gal 5, 19–22; 1 Kor 6, 9–10; Ef 5, 5. – 16. Vö. Ap Csel 2, 5–13. – 17. Vö. 1 Móz 11. – 18. Vö. 1 Móz 3–4. – 19. Mt 6, 14–15; Vö. még Mk 11, 25–26; Lk 17, 4; 1 Ján 4, 19, 29. – 20. Lk 14, 15–24; Mt 22, 1–14. – 21. Vö. Róm 14, 17. – 22. Lk 14, 15. – 23. Mk 14, 15; vö. még Lk 22, 15–18. – 24. 1 Kor 11, 27. – 25. Mk 11, 25. – 26. Mt 5, 24. – 27. Vö. 1 Móz 1, 3–4. – 28. Ap Csel 2, 45. – 29. Lk 17, 21.

Fila Béla

GABRIEL MARCEL, A KERESZTÉNY EGZISZTENCIALISTA

Gabriel Marcel napjaink eredeti és igazi metafizikus bölcseleje. Nem csupán beszél a metafizikáról, hanem „metafizikát beszél” az alapvető egzisztenciális tapasztalat alapján. Az emberi létezés hiteles élményei vallásos légkörben nyilvánulnak ki nála. Kifejezetten keresztény gondolkodó. Nem csupán abban az értelemben, hogy egybehangzik a kereszténységgel, hanem annak táptalaján áll, belőle táplálkozik. 1952-ben elhárította ugyan magáról a „keresztény egzisztencialista” címet, jóllehet gondolatvilága az egzisztencia és a Lét misztériuma közötti feszültség terében mozog. Neosokratikusnak nevezte magát, amennyiben a konkrét létezésben könyörtelenül és feltartóztathatatlanul feltörő kérdésekkel közeledik a végső alapok felé. Egyébként igen összetett, sokrétű egyéniség: drámaíró, kritikus, zenekedvelő, bölcselelő.

Jelen esetben az eredeti metafizikusra figyelünk. Bölceleti gondolatait forrásszerűen saját *Metafizikai Naplója* tartalmazza. E köré csoportosulnak különböző gyűjteményes kiadásokba foglalva főbb vezérgondolatait kifejező tanulmányai. Reflexiói a keresés, kutatás formájában jelennek meg, soha nem zár le semmit végérvényesen, egy-egy mérföldkövet felvillant, sokszor a sötétbe vész el vándorútja. Különös öröme telik abban, hogy nehézségeket tárjon föl, kérdéseket járjon körbe és a Lét misztériuma felé irányítsa a gondolatmenetet. Metafizikus arcélét a következő szempontok szerint lehetne megvilágítani: kritikus elégedetlenség a racionalista metafizikával, a metafizika mint egzisztenciális igény és az emberi egzisztenciában megvalósuló metafizika.

Kritikus elégedetlenség a racionalista metafizikával

Az újkori metafizikus gondolkozás tengelyében a descartes–kanti gondolkozás, illetve a Kant–német idealizmus áll. A kritikus pont a descartesi „Gondolkozom, tehát vagyok” ismeretelméleti felfedezés: a gondolkozó én racionális öntudatában van az igaz megismerés alapja. Ez lett a kiindulópontja a modern tudományos gondolkozásnak, amely racionális-konstruktív és empirikus-receptív keretben építi fel egzakt és zárt világát. Megismerésünk az „elgondolt létet” ragadja meg, a valóság pedig velem szembenálló tárgy lett. Az így létrejött metafizikai konstrukció alapja az immanencia elve (az emberi tudatra való visszavezetés) és az objektivitás elve (a tapasztalat igazolása logikai-formális egyetemesség szerint). Racionális alapon a valóságnak pontosan igazolható, zárt és szisztematikus képét kapjuk. Sajnos kimarad belőle a konkrét létezés és ennek minden mélyebb, transzcendens igénye. Különös éles-séggel vetődik fel a „hinni vagy igazolni” dilemma. A hit személyes tapasztalata és a logikai igazolás elvont személytelen antinómiaja határhelyzetet teremt. Hiszen maga az ember kerül sorsdöntő válságba. A vallásos hit, a konkrét egyed egyszeri, megismételhetetlen időbeli helyzete, a valóság egzisztenciális értelme forog kockán. A dilemma tehát a következő: hitelesen a racionális gondolkozásban vagyok-e igazán; avagy a racionális gondolkozás csak bennem van, saját egzisztenciám az eredeti alap? Csak a racionális tudat alapján beszélhetek-e a Létről, vagy pedig megközelíthető-e eredetibb élmény alapján is?

Gabriel Marcel a modern gondolkozás gyökeréig, a descartesi „gondolkozom–tudat” kérdéséig nyúl vissza. Igen energikus és határozott kritikus elégedetlenséget

mutat a racionalista megalapozású metafizikával szemben. A legsúlyosabb vádat veti szemére, amikor azt állítja, hogy a racionális öntudatban elvesztegette a Lét eredeti értelmét, az egzisztenciát, a konkrét személyt, a Másik személyét. S mit adott helyébe? Merő tárgyi világot, a birtoklás kegyetlen és embertelen világát, személytelen és elvont problémák, formális és totális rendszerek, az elidegenedés világát. A racionális gondolkodás öntörvényű világa „nem eredet, hanem elzáródás”. Bensőséges egység helyett a világ szétszakadt alanyra és tárgyra, a kettő között pedig áthidalhatatlan szakadék tátong.

Marcel úgy gondolja, hogy a Lét eredeti értelmét máshol kell keresni. A konkrét emberi létezés élményében, az egzisztenciális igényben és szükségletben jelenik meg az ontológiai kérdés, a meta-probléma, a Lét misztériuma. A racionális magatartás „látványos nézőpont”, amely számára a Lét merő tárgy és adat. „Egy tárgy, mint ilyen, a gondolkodás számára adat, amely elvonatkoztat attól, ami valójában egyedi. A tárgyat, mint ilyet, függetlenül attól a jellegtől határozza meg, hogy én, 'én vagyok' és nem más. A tárgy természetében, lényegében van az, hogy nem vet számot velem. Ha pedig úgy gondolok el valamit, hogy az rám vonatkozik, akkor már megszűnik tárgy lenni. A 'gondolkozom' állítás csupán az értelmi meghatározás egyetemes jellege” (JM). „Kutatásom kezdettől fogva az egység és a transzcendencia felismerése felé fordul” (HV).

A metafizika mint egzisztenciális igény

Nem a „gondolkozom–tudat” az eredet és az alap, hanem az „én vagyok” egzisztenciális élménye. Új perspektíva tárul elénk saját létezésünk eredeti és titokzatos élményében. Az emberi létezés konkrétsága, élő gazdagsága egzisztenciális aprioriként tekinthető. Erről a kiindulási alapról remélhető az objektum–szubjektum merev háttérhelyzetén való áttörés a valóságos léthez, a lét értelméhez. Valamiképp meg kell találni az áttörési pontot, az egzisztenciális nyitottságot. Marcel ezt az egzisztenciára való reflexióban fedezi fel. A Lét nem előttem, nem mögöttem, nem csupán gondolkodásomban van, hanem létezésemnél fogva önmagamban van. Konkrétan megtapasztalhatom vele szemben való elkötelezettségem és részesedésem. A bölcsekedésnek konkrétnek kell lennie, ez pedig nem tan és rendszer, hanem *keresés*. „Állandóan megújított erőfeszítés a lét értelmére”, „a lehető legizibb reflexió a megélt tapasztalatokra”. Nem léphetünk ki gondolkodásunkkal az egzisztencia köréből. Ha az egzisztencia nincs ott az eredetnél, akkor már sehol sem lesz elérhető, hiszen nincs semmiféle átmeneti lehetőség hozzá. Az egzisztenciát nem lehet objektívnálni, azaz racionálisan elérni, csupán *megélni* lehet.

Az egzisztenciális igény az „alapvető érzéklésben” mutatkozik meg, ez tartalmazza az érzéklés bensőséges intencionalitását, a megtestesülésem élményét (az én testem élménye) és az egzisztenciát (az én alapvető helyzetem élménye).

Döntő kérdés a valósággal való közvetlen találkozás helye. Ez pedig az érzéklésben történik. A racionális szemlélet az érzéklésben külső üzenet átfordítását és lefordítását látja. Érzéklésünk leképezi és befogadja a külső benyomás adatait. Ezzel szemben az érzéklés eredeti egzisztenciális „choc”-ja nem adat egy tetszőleges megfigyelőnek. Érzéklésünk ténye itt és most történő közvetlen élmény, amely az univerzumban való konkrét részesedést teljes egészében ajánlja fel az érzéklőnek. Így a konkrét tapasztalásban feloldódnak a tárgy–alany, belső–külső, immanens–transzcendens antinómiák. Nem egyszerűen külső adat befogadásáról és vonatkozásáról van szó, hanem „közvetlen egzisztenciális valóságreszesedésről”. Szimpátia alapján részesedem a valóságban. „Az érzéklés ténye az univerzumban való részesedésem ténye” (JM).

Ez a fölismerés a tapasztalat eredeti alapjának föltárása. Valójában minden kérdés csak az „itt és most” helyzet alapján lehetséges, a közvetlen jelenlétem alapján.

Az érzéklés egzisztenciális megfogása vezet tovább a megtestesülésem, az „én testem” élményéhez. Marcel egyik legeredetibb területe a „megtestesülés”, a test és lélek konkrét egységének tapasztalata. Kiváltságos zónára bukkanunk az „én testem” élményében. Arról szól, ami egészen az enyém, sőt mi több, valamiképp konkrétan én magam vagyok. Nem létezem a testem nélkül és mégsem azonosíthatom vele magam. Nem gondolhatom el pusztán tárgyként, mert akkor már merőben csak test lenne és nem az „én testem”. Nem vehetem szemügyre, mint valami előttem lévő tárgyat és jelenséget, hogy meg ne szűnne az enyém lenni. Az „én testem”-ben az „önmagammal való bensőséget” fedezem fel, „önmagam jelenlétét”, megtestesülésem, létezőm ragadom meg konkrét tapasztalásban. Osztatlan egység és eredetiség az én testem. Hangsúly az „én” testemen van, s ez adja meg a test egzisztenciális értelmét és jelentőségét. Testem tehát nem merő befogadó, átfordító, érzéklő eszköz. Van valami gyökeres „át-nem-látszóság” a test élményében. Alanyiség és az eszköziség szétválaszthatatlan egységet alkot. Olyan adottság, alapvető helyzet az én „megtestesülésem”, amely egyedüli, egyszerű, közölhetetlen és visszavezethetetlen eredet és alap. Itt kapja meg értelmét a marceli realizmus, túl minden empirizmuson és idealizmuson.

A konkrét valóság-értelmezés központi fogalma végülis az egzisztencia. A valóság megélésének konkrét helye, a másokkal való találkozásomnak pontja, a konkrét közvetítő, saját létezőm élménye. Egzisztenciám szolgáltatja kétségbevonhatatlan belső bizonyosságot a valóság értelmezésénél. Megtestesülésem, létezőm és ennek intenzitása jelzi az univerzumban való részesedésem. Hiszen konkrétan részesedünk a világ életében, bele-testesülünk a világba közvetlenül és megbonthatatlanul szilárd egységben. Igazán csak az egyed van, aki konkrétan érez, él, belsőleg tapasztal, reflektál, eligazodást és értelmet keres létezőjében. Megtestesülésem általi részesedés nem objektiválható, teljesen különböző dolog az egzisztencia és az objektivitás. Az egzisztenciát nem lehet meghatározni, hiszen az konkrét eredet és alap. Egészen határozottan áll Marcel az egzisztencia oldalára. Kezdetben talán túlzottan is kiemeli ezt Naplójában. „Számomra nem létezik más, csak amennyiben az én testem meghosszabbításában tekinthető” (JM). Az egzisztenciális ítélet fémjelzője a „megtestesült személy”. „A világ annyiban van számomra, a létezés szó kifejezett értelmében, amennyiben olyan típusú vonatkozásaim vannak, amelyek az én testemre kötődnek, amennyiben megtestesült vagyok” (JM). Ezen az úton található meg a nyitottság, a transzcendencia, a lét értelme felé. A metafizika kiindulópontja tehát nem a „gondolkozom–tudat”, a saját gondolkozásomra való reflexió, hanem a megtestesülésemben felfedezett önmagam számára való jelenlét. Az „én vagyok” élmény az egzisztenciális index, amely nem más, mint részesedés a létben saját létezőm keresztléte. Konkrét személyi tapasztalásban történik a transzcendencia megragadása is.

Itt érkezünk el Marcel központi gondolatához, az „ontológiai misztérium” fogalmához: a Lét, mint titok hogyan jelenik meg az egzisztenciális igényben és szükségletben. A konkrét bölcselkedésben – most már az átformált tapasztalat alapján – a lényegi pont, ahová el akar érkezni az ontológiai kérdés, a Lét titka. A Lét titkához pedig „konkrét megközelítés” vezet. A Lét konkrét pozíciója és kinyilvánulási helye az emberi egzisztencia. A lét fogalmának tisztázásánál ismeretesekek mind a realizmus, mind az idealizmus megoldási kísérletei. A végső nehézséget a tapasztalat, illetve az értelem adatainak összeegyeztetése jelenti. Legrokonszenvesebbnek a tomizmus „nyitott útja”, a lét analógiájának tana mutatkozik. A tomista realizmus alapbeállítottsága kétségkívül hely, amennyiben a gondolkodásnak a létre való irányulását hangsúlyozza. Még ennél is reálisabban és konkrétábban próbál Marcel közelíteni a léthez. Nem fogalmak analógiájával, hanem a „processzusok analógiá-

jával, az ontológiai tapasztalattal, a létrészesedésben átélt jelenléttel". A „konkrét közelítés” azt jelenti, hogy számot vetünk a következő tényállással. Ontológiai kérdésünk tulajdonképp olyan konkrét pozíció, ahol a „lét önmagában, a lét teljessége” és a „mi lét-kérdésünk, a mi léthelyzetünk” valóságosan egybefonódnak és mint transzcendencia-bensőség-pólusok elválaszthatatlanok. M. Heidegger álláspontjával áll itt közös szinten Marcel. Egzisztenciánkra való reflexiónkban nyílik fel a lét konkrét megközelítése. „Arra jöttem rá – írja Marcel –, hogy amikor arra a kérdésre reflektálok, hogy van-e lét és hogy mi a lét, akkor föl kell ismernem az alattam feltáruuló újabb mélységet; saját magam létezését; magamét, aki kérdezek a létre vonatkozólag. Milyen értelemben mondhatom bizonyosan, hogy én létezem? Milyen esélyeim vannak ebben a nyomozási folyamatban?” (EA). Elsősorban tehát a kérdező „ontológiai helyzetét és pozícióját” kell tisztázni. Lényegében ez az értelme a híres alapvető marceli megkülönböztetésnek a probléma és a misztérium között.

A misztérium fölismerése pozitív szellemi reflexió gyümölcse, a gondolkozás belső egzisztenciális erőfeszítése és összeszedettsége, hogy saját ontológiai gyökereihez érjen. „*Problémákról* akkor beszélünk, amikor valamivel találkozunk, ami elzárja előtünk az utat. Ami teljességgel csak előttem van. Ezzel szemben a *misztérium* az, ahol én magam elkötelezett vagyok, melynek lényege nem az, hogy előttem van. Ebben az esetben az ‚előttem’ és a ‚bennem’ elveszti jelentőségét” (EA). A merő problematizálás mindig csak az elválasztást képes végbe vinni a bennem és az előttem, az objektum és a szubjektum merev szétválasztását. A racionális gondolkozás terméke, míg a misztérium személyes fölismerésen alapuló elkötelezettség.

Gabriel Marcel által felvázolt metafizikai igény és magatartás tulajdonképp a husserli intencionalitás egzisztenciális értelmezése. Az emberi tu *at* eredeti és közvetlen adatáról van szó, amely a valóságot, a létet a maga igazi lényegében törekszik megragadni, éspedig a benne való jelenlét révén. A Lét alapvető igazságát az ontológiai misztérium fejezi ki. A misztérium és a Lét között megfeleléség van. A létkérdés a misztérium lefordítási kísérlete. Metafizikai gondolkozásunk a lét misztériumára reflektál. Nem tudományos tárgyról, vagy problémáról van szó, hanem ezek végső előfeltételéről, ami maga már nem tehető problémává, viszont azok végső eredete és alapja. A lényegi kérdés nem az, hogy keressük az ontológiai kérdés megoldását és racionális igazolását s így a misztériumot problémává szállítsuk le, hanem az, hogy a létkérdést egyszerűen feltegyük és konkrétan megközelítsük. Nem ontológiai probléma-tudatra van szükségünk, hanem az ontológiai értelem megtapasztalására egzisztenciánkban.

Az emberi egzisztenciában megvalósuló metafizika

Gabriel Marcel gondolkozásának alapfeszültségét tehát az egzisztenciától a Lét misztériumáig való reflexió jellemzi. S ebben a feszültségben valósul meg a metafizika. Egzisztenciális igénnyel kell ráfeszülnünk a Létre és aztán ennek az egzisztenciális mozgásnak a súlypontja egyre inkább a Lét-misztériumába tevődik át. „Egy szellem metafizikus jellege abban nyilvánul meg, hogy saját helyzetét a valóságban alapvetően elfogadhatatlannak látja. Hamis helyzetben találja magát. A probléma most az, hogy ezt a helyzetet korrigálja vagy a feszültséget levezesse. A metafizika pontosan ez a helyreigazítás, illetve feszültség-levezetés” (JM). Az alapvetően hamis helyzet pedig a birtoklás állapota (avoir), szemben a léthelyzettel (être).

Mit jelent a birtoklás helyzete? A mai ember a tudomány és a technika roppant haladása révén igen egyoldalú és veszélyes helyzetbe került. Racionális-hasznossági érdekszempontok a technikai társadalom függésrendszerében fatális birtoklási igényt és helyzetet teremtettek, amely az ember elidegenedésére vezetett. Hiszen a dolgok-

kal, az emberekkel bensőséges, személyes kapcsolatban kellene lennünk. S most egyszerre rajtunk kívülálló objektív problémák és hatalmak kezdenek fojtogatni minket. Az ember kezdi mondogatni magának: birtoklom a testem, a házam, az autóm stb., birtokomban vannak ilyen és ilyen tudományos tárgyi tapasztalatok, problémák. Lassan-lassan létrejön az objektív személytelen világ, a birtoklás érdekszférája körülötünk és bennünk, ahol már minden csak tárgy, funkció, eszköz, élvezés. A dolgok, személyek nem léteznek, nem a létben-részesednek, hanem a birtokomban vannak. Aztán a birtokló és a birtokolt tárgy kegyetlen dialektikában összekötődnek, egymásba kapaszkodnak. Megjelenik és egyre növekszik a vágyakozás s végül a birtoklás tragédiája teljeseedik be. Sötét színekben festi meg Marcel ezt a reménytelen és kétségbeesett világot. A birtoklás külsőséggé teszi az embert. A vágyakozás mindent elnyelő és soha meg nem nyugvó, égető ritmusa a teljes kétségbeesésbe torkollik. Nagyon is reális helyzet a kétségbeesés, ha a fatális birtoklást következményeiben végiggondolom. Ezért a metafizika elválaszthatatlan a *kétségbeesés problémájától*. Hisz a kétségbeesés nem más, mint a létben-való-részesedés megtagadása, önmagam irigy és mohó birtoklási akarata való zárulása. A metafizika feladata ennek a kétségbeesésnek az exorcizálása. Két lehetőségem van: a *szemléltető* és a *szent* helyzetének a megteremtése. A szemléltető merő kíváncsiság vezet, csupán külsőleg vesz távolságot, igazában szökik a valóságtól, mivel csak kívülről szeretne nézelődni. A szent ezzel szemben belsőleg teremt távolságot a valóság és önmaga között. Valójában részesedni akar a valóságban és azért tagadja meg magát, hogy képes legyen megnyitni önmagát a létben való részesedésre. Ez a belső távolság-vevés az alázat. Az alázatnak fontos ontológiai szerepe van, amennyiben készséggé tesz a Lét felé való megnyílásra, tulajdonképp a Létre-irányulás és készség. Fől kell ismernem azt, hogy a Léthez kell ragaszkodnom és arra elköteleznem magam. Az életem *szolgálat*. Saját létezésem hiteles megvalósulása forog itt kockán. Marcel meg van győződve arról, hogy „a szentségre vezető út rejtetten azonos azzal az úttal, amely a Lét állításának metafizikai útja” (EA).

Az emberi egzisztenciában megvalósuló meta-problematikában Marcel felfedi és erősen hangsúlyozza a birtoklás és a Lét elválasztó vonalán adódó alapvető választási lehetőséget. Az embernek ugyanis saját maga megvalósításában értelmes választási lehetősége van s így alapvető igényét be kell jelentenie (opció) saját létezésére vonatkozólag. Ezzel pedig a Lét misztériuma a tudatos-szabad személyes erőterbe kerül. A szabad tett energikus közbelépésével kell átlendülnünk a külsőséges birtoklásra és előre hatolni a személyes élet megvalósítására. Igen érdekesen nevezi el Marcel a metafizikát: „a szabadság logikája”. Szolid belső bizonyosságom a konkrét magatartás élő és aktív értelméből fakad. Szabadságomban rejlik megtestesülésem aktív értelme. De benne rejlik a „lét visszautasítása” is, a „nemlét szédülete”, létezés küzdelmes és drámai jellege.

A szabad elhatározáson, személyes meggyőződésen alapuló tett pedig a *hit aktusa*. A hit biztosít a szabadságnak abszolút pozíciót. Csak hittel lehet győzni a kísértések és nehézségek ellen és bízni abban, hogy konkrét személyes állásfoglalással részesedem a konkrét Abszolútumban. Választási lehetőségem, szabadságom konkrét feltétele tehát a hit. Hiszen a tagadás kísértése, a megsemmisülés veszélye, a lét merő fiktív jellege olyan fenyegetően közel van hozzánk. Csak a hiten alapuló személyes szabad döntésem közli az abszolút személyes jelenlétet. Egzisztenciám valószínű részesedés a létben, tevékenységemnek és szabadságomnak is ez ad konkrét értelmet. Szabad tetteimben is megmutatkozik az egzisztencia elsőbbsége. Az „én létezem” és az „én hiszek” kölcsönös szolidaritásban állnak. A hit abszolút elkötelezettség a létben való abszolút értékű részesedésem révén, konkrét és aktív jelenlétem a létben. Szabadságom és gyökeres igényem a létben való konkrét és abszolút részesedésre. „A szabadság lényege az, hogy képes az önátadásra” (EA). Szabad tet-

teimben önmagam pozitíve teremtem. Az emberi szabadság nem szabad okság, hanem feltétlenül *elkötelezettség*, felelet-készség, jelenlét a fölszólításban. „Fölszavadító jelleg” ad a szabadakaratnak az a tudat, hogy nem csupán önmagamé vagyok, hanem az életem ajándék. Ebben rejlik igazán a teremtő erő, a fölszabadító tudat és lendület, a „teremtő nagylelkűség”. „Bármilyen teremtés csak valamiféle befogadás alapján lehetséges, amely maga is lényegében aktív és így bizonyos módon előformálja magát a teremtést. S ha ez így van, akkor a szabadság mint teremtő erő önmagánál fogva és önmagáért, nem képzelhető el másként csak mint oly létező, amely önmaga alapjáig lehatol és önmagának úgy tűnik már föl mint lényegében ajándék” (DL).

A *hűség* visszavonhatatlan *elkötelezettség*. Itt a metaprobléma az, hogyan ígérhetem el magam, hogyan köthetem le a jövőm feltétlenül? Az *elkötelezettség* vállalásában az abszolút alap, a transzcendencia titka tapintható ki. Emberi hűségünk „létben való részesedésünk egzisztenciális példája”. Ebben rejtőzik az „abszolút Te” titka, amelyhez most még csak hűségesek vagyunk, mivel létezőnk és létezésünknek lét-jellege van. Sajátos nehézséget jelent az ember belső bizonytalansága, pillanatnyi öntudatunk határozatlansága. Az abszolút *elkötelezettség* pedig feltétlenség és változatlanság követelményével áll elénk. Hűségemben fedezem fel és valósítom meg önmagam időfelettségét és állandóságát. Hűségesnek kell lennem önmagamhoz, a másik emberhez és az Istenhez. A hűséges jelenlét pedig az *együttlét*. Konkrét együtt-létet élem át a találkozásban, a tekintetben, a mosolyban, a hangsúlyban, a kézszerítésben (RI). Az együttlét teremtő erőt sugároz s ez a teremtő hűség, amely átalakít, önmagamból kilépni késztet, önátadásra késztet. *Elkötelezett hűségünk* az erkölcsi magatartás forrása és éltetője. Marcel arra hivatkozik, hogy emberi tapasztalatunk annál kevésbé igazolható racionálisan, minél személyesebb. A hűségnél a Te valósága pedig a személyes tapasztalat korrelátuma, annak belső igénye és szükséglete. Ugyanez az alapja az abszolút Te jelenlétének is. Személyes életkapcsolat lényegi elemeiről van szó a hűség igazolásánál és nem pedig tudományos-racionális tárgyról. Végső bizonyosságunk ez: „A hűség a Lét tartózkodási helye”. Konkrét és állandó létrészesedés és valósítás mostani „vándorállapotunkban” az, ami garantálja a hűséget.

A hűség keresi szüntelen a maga konkrét személyes igazolását és támaszát és ezt találja meg a *reményben*, amely még konkrétebben erősíti meg a léthez való ragaszkodásban. „A remény emberi vándorállapotunk és helyzetünk sajátos megtapasztalása” (HV). „Az ‘én remélek’ lényege nem más, mint tájékozódás az üdvösség felé. Szó van arról, hogy kilépjek abból a sötétségből, amelybe beleestem, amely lehet betegség, számkivetés, elválasztottság, rabság sötétsége... A remény a megpróbáltatás szerepébe helyez, amelynek nem csupán megfelelője, hanem konstruktív, igaz és saját választ ad a létezésre” (HV). Megpróbáltatás, elsötétülés, de másrészt bizakodó várakozás, a teljes üdvösség reménye, a legvégső helyreállítottság minden túllépő bizakodása van meg a reményben. Az „én reménykedem” legbelső rugója az abszolút érvény és transzcendencia megélése, ami az abszolút remény. A teljes kétségbeesés, a lét visszautasítása feletti győzelem tudata remény. Nem illúzió, szublimáció vagy mágia a belső erőforrása a reménynek, hanem az egzisztenciális vándorállapottal konkrétan számot vető ember alázata és realizmusa.

A hűség az *elkötelezettség* elfogadása, a remény a kitartás a megpróbáltatásokban, de az igazi végső gyökér a *szeretet*. Szeretettel oldódik föl a hűség és a remény minden kérdése és szorongása. Az én a szeretetben nyílik ki igazán a másik felé. Szeretettel találkozok titokzatosan az én és a te. Létezésünk közvetlen és valóságos, problémamentes kapcsolata a szeretet légkörében valósulhat meg. A transzcendencia megtapasztalásának is végső bizonyossága a szeretetben átélt abszolút Te jelenléte. Sajátos teljesség van a szeretetben, amely a kívülállók számára felfoghatatlan. Sőt



még a szeretet-kapcsolatban állók számára is titokzatos maga ez a szeretet-kötélék. Behelyettesíthetetlen kapcsolat, hiszen konkrétan egybeesik azzal a valósággal, ami a másik. Szeretletben lehet csak azt mondani, hogy „azért szeretlek egyszerűen, mert te vagy”. A Lét minisztériumának legmélyebb megközelítése ez a „te vagy”. A tevalóság aztán végtelen teremtő erő. Személyes szeretet közlésében teljessedik be a létrészesedés, a feltétlen készség és megnyitottság a másik léte felé és ennyiben a Lét felé. A másik csak annyiban van számomra, amennyiben megnyitott vagyok feléje és ezáltal élem át és valósítom meg saját létezésem is. Az emberi együttélés drámái, bonyolult és konfliktusos, de ugyanakkor legszínesebb és legelőbb világa a szeretet szférájában történik. A szeretet ontológiai jelentőségének kiemelése a végső szó az ontológiai misztérium. A szeretett lény létében mutatkozik meg teljességében az együtt-lét, a lét-teljesége és az emberi tevékenység teremtő ereje. Nemcsak a te személyisége valósul meg a szeretetben, hanem az én személyiségem is. Igazában csak annyiban vagyok, amennyiben szeretnek és én is szeretek, mások általam vannak és én pedig mások által. „Önmagam, mint személyt annyiban ragadom meg, amennyiben valóságosan hiszek mások létezésében és ebben a hitben törekszem megformálni magatartásom” (HV). Csak a szeretet légkörében képes megőrizni igazán az egzisztencia konkrét értelmét és értékét. A szeretet végeredményben titok, miként a Lét is titok. Bensőleg és transzcendencia harmónikus egybeforrása történik kimondhatatlanul a szeretet aktusában. A léthez való áttörés itt már a léttel való egyesülés. Kezdetől fogva a létezés belső törekvése a készséges nyitottság a Lét hívó szavára és a vele való egybeforrottság a létezés elményében. Létünk mint személyes adottság és megvalósulás érhető meg igazán a te-dialógus kapcsolatában. A szeretetteljes együtt-lét pedig már nem objektum, sem nem szubjektum, hanem konkrét lét-transzcendencia, már megvalósult létezési-lét. A „te vagy” értelme az, hogy te képviseled, a veled való konkrét elkötelezettségem és együttlétem az én saját létrészesedésem, hiszen veled együtt vagyok én is. Ez pedig csak az abszolút Te érvényében mondható igazán, úgy, hogy létezésünkben, személyes életünkben bensőségesen élünk együtt az Istennel, az abszolút Te-vel. Nyilvánvaló, hogy itt már kifejezetten a spirituális-vallásos tapasztalat világában vagyunk, *a keresztény tapasztalat világában*. A metafizikai kérdés tehát végeredményben a teljes intenzitásban megélt emberi élet reflexiója és metaproblematikája. Ez a létkérdés lehető legteljesebb bensőségesítése és konkrétizálása. Egzisztenciális magatartásunkban a Lét „lefátyolozott jelenléte” nyilvánul ki megtisztult „belső tekintetünkben”.

Hűségessnek kell tehát maradnunk ebben a világban megtestesült konkrét létezésünkhöz, annak minden hiteles belső igényéhez és szükségletéhez. „Az Isten nem lebeg horizontunk felett, hanem bensőnkben rejtőzködik”. – Ennek elmélyítésére törekedett a még 80 évesen köztünk tartózkodó Gabriel Marcel.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- G. Marcel munkái: Existence et objectivité. 1914. – Journal métaphysique 1915–23. 1927. (JM) – Positions et approches du mystère ontologique. 1933. (PA) – Etre et avoir. 1928–33. 1935. (EA) – Du refus à l'invocation. 1940. (RI) – Homo viator. 1944. (HV) – Don et liberté. 1947. (DL) – Le mystère de l'être. 1951. – L'homme problématique. 1955. – Présence et immortalité. 1959. – G. Marcelről: R. Troisfontaines: De l'existence à l'être. 1953. – P. Prini: Gabriel Marcel. 1950. – J. B. Lotz: Sein und Existenz. 1965. – L. Gabriel: Existenzphilosophie. 1968. – F. Heinemann: Existenzphilosophie lebendig oder tot? 1954. – X. Tiliette: Philosophes contemporains. 1962. – D. Morando: Saggi su l'esistenzialismo teologico. 1949. – M. F. Sciacca: La filosofia oggi. 1963. – P. Prini: Esistenzialismo. 1959. – A. Hübscher: Denker unserer Zeit. 1958.

Sokan és sokat emlegetik ma *Teilhard de Chardin* nevét. Természettudósok, filozófusok, teológusok és egyszerű emberek is. Egyesek magasztalják, mások elmarasztalják azt a nagyszabású víziót, amelyet munkáiban felvázolt. De mind értékelői, mind bírálói elismerik *Henri de Lubac* megállapítását: „...Maga a katolikus Egyház, ez a mindig termékeny édesanya örömmel ismerheti fel, hogy Teilhard de Chardinnal olyan gyermeket szült a világra, akire szüksége volt századunknak: *Jézus Krisztus igazi tanúját*” [1].

Valóban Teilhard maga is ebben látta élete és munkássága fő célját: *tanúságot tenni Jézus Krisztusról*, de speciális módon, vagyis úgy, ahogy csak ő tehetette, mint világra szóló eredményekről híres paleontológus, pap, jezsuita szerzetes egyszemélyben. Így ír erről: „...egészen egyszerűen fel akarom tární életem tanúságát, s ezt annál kevésbé hallgathatom el, mert egyike vagyok azon keveseknek, akik megadhatják ezt a tanúságtételt... Csak kiáltó szó ez, semmi más: annak szava, aki hiszi, hogy lát” [2].

Teilhard célja

A Teilhard-t pozitívan vagy negatívan bírálók szokszor elkeseredetten vitatják Teilhard de Chardin célját. Akart-e valamiféle egységes tant, doktrínát adni, vagy sem; tehát szándékában volt-e megalkotni azt az *egységes* – ha részleteiben sokszínű is – *teológiai rendszert*, amelyet egy széles új irányzat, a „*teilhardizmus*” képvisel? Étienne Gilson a kérdésre tagadólag válaszol: „Teilhard gondolatvilága sosem érte el azt a minimális szilárdsági fokot, amely egy rendszer megalkotásához szükséges” [3]. Emiatt az Egyháznak nem is szabad elítélnie Teilhard-t, mert ezzel egy olyan „tant ítélné el, amely nem létezik”. Jacques Maritain viszont ellenkező véleményen van: bár elvileg felmenti Teilhard-t a „teilhardizmus” új gnózisának gyanúja alól, de gyakorlatilag mégis felelősnek tartja e „*grande fable*” létrejöttében. „Ami magát a doktrínát illeti – írja –, bizony a *Nagy Mese* (vagyis a gnózis) területén vagyunk; lehetetlen kitalálnom más szót, mely kevésbé sértené az érzékeny füleket; meg aztán ez a szó a legtalálhatóbb is” [4].

Teilhard sokkal szerényebb célt tűzött maga elé. „Sokkal inkább szellemet szeretnék terjeszteni, mintsem egyes gondolatokat” [5] – vallja be. Az igazság ugyanis az, hogy sosem volt elég ideje és valószínűleg az ehhez szükséges türelme sem, hogy gondolatait végleges, önmagát és másokat is kielégítő pontossággal és szabatosággal „irodalmilag” summázza. Inkább abban bízott, hogy a „jóindulatú” utókor *megfejtí és kifejti intuitív meglátásait és azokat helyükre teszi*. Egyik levelében így apellál az utókorra: „Az az abszolút bizalom higgaszt le, hogy – ha van 'evangéliumomban' valami fénysugár – hát ilyen vagy olyan formában ragyogni fog. A legrosszabb esetben – meg vagyok győződve – egy más szívben újjá születik, gazdagabban” [6].

A Teilhard-t elfogulatlanul értékélők legszívesebben „*Teilhard víziójáról*” beszélnek. Jogosan, hiszen erre az impulzív erejű hatalmas műre alig akad megfelelőbb kifejezés. Teilhard maga is leggyakrabban a „*Weltanschauung*” német szót alkalmazza, amikor sajátos látásának és láttatási igényének megnevezésével küszködik. Leggazdagabb gondolatú és irodalmilag viszonylag legigényesebb munkáját, az

Emberi Jelenséget ezzel a célkitűzéssel vezeti be: „Könyvem célja: szeretnék látni és megláttatni” [7].

Teilhard nyelvhasználatában a „látás” sokkal többet jelent, mint annak vulgáris, primér jelentése; nála e szó tartalmának gazdasága a költőkéhez és a művészekéhez közeledik. *Jelent tehát egy egészen egyetemes megismerési módot*, amely a külső-belső megtapasztalástól kezdve a tudományos megismerésen keresztül egészen a hitmegismerésig és vallásos elményig terjed. De jelenti ugyanakkor ennek eredményét is: a különböző forrásokból származó ismeretek struktúráltságát.

Teilhard ennek igazolhatóságára két bizonyítékkal szolgál. Minden ember egy-egy szemléleti központ, vagyis annak a világnak, amelyet megismer és megél, amely tehát sajátja – szuverén ura. Másodszor viszont Teilhard joggal hiszi, hogy az a világ, amelyet ő ismert és élt meg, „a szerencsés körülmények”, de sokkal inkább Isten kegyelme folytán annyira gazdag „ismeretekben és élményekben” és annyira egyedülállóan értékes, hogy büntetlenül és felelőtlenül nem zárhatja magába. Úgy véli, hogy két világ határmezsgyéjén áll: „Hitem eredetisége az, hogy gyökerei két olyan területre nyúlnak, amelyeket általában ellentéteseknek tartanak. Neveltetésem és szellemi képzettségem révén az *„Ég fiaí”* közé tartozom. De temperamentumom és szakmai taulmányaim a *„Föld fiaí”* közé sorolnak. Az élet engem két olyan világ kellős közepébe állított, amelyeknek mindennapos tapasztalatból ismerem elméletét, nyelvét, érzelmeit” [8]. Kétségtelen, hogy Teilhard-nak annyi más nagy szellemhez hasonlóan – ha nem is minden harc nélkül – sikerült ezt a két világot: *a tudós és a hívő ember világát összhangba hozni*, olyan szintézisben egyesíteni, amely gazdagította és kölcsönösen termékenyítette mind tudományát, mind pedig szinte gyermeki hitét.

Azt kell azonban mondanunk, hogy a dolgok ilyen alanyi együttlátása *még nem objektív* igényű és érvényű szintézis. Továbbá *az is kérdéses*, hogy ez a többnyire intuitív alapú és nem kielégítően objektivált „*belső egység*” *egyáltalán kommunikálható-e*, és ha igen, akkor milyen mértékben. Gilson és Maritain tagadólag válaszolnak, és ebből a lehetetlenségből magyarázzák a „Teilhard-tanítványok” tévedéseit, akik szükségképpen az ő „bűvös szavait” ismételtetik, szelleme nélkül. Nyilvánvaló tény, *Augustinustól Pascalig visszatérő kínzó probléma: éppen a személyes vonások* – mint amilyen a *belső egység – közlése*. De ha ezt nem kísérreljük meg, akkor lehetetlen minden nevelés, oktatás és ismeretterjesztés.

Ezek a nehézségek azonban nem kis felelősséget rónak ránk. Legalább olyan türelemmel és megértéssel kell olvasnunk Teilhard műveit, amilyen becsületességgel és a nehézségektől nem riadva, ő közölni próbálta a közölhetetlennek tűnő vízióját. Így komolyan reméljük, hogy az a *teilhard-i szintézis*, amelyre ő is vágyakozott, az őt elfogulatlanul és intellektuális fegyelmélettel, valamint becsülettel olvasókban alakul ki.

Teilhard és a skolasztika viszonya

Igazat kell adnunk tehát *Tresmontant*-nak, aki így adja meg Teilhard célkitűzését: „Egy átfogó szintézisért való fáradozás a legjobb karakterisztikumuma Teilhard de Chardin művének” [9]. Ezt azonban egészen sajátosan tette, a „bővítő ismétlés” segítségével. Igen korán, már az első világháború idején kialakította sajátos látását, amihéz aztán „nagyjában és egészében” hű maradt. Ha valaki igen sok Teilhard-írást olvas, és meglehetősen figyelmetlenül, könnyen úgy érezheti, mintha a szerző egyhelyben topogna, és szüntelenül csak ugyanazt ismételné. Az elmélyült olvasás azonban azt bizonyítja, hogy Teilhard „*minden ismétlésével egyet előre lépett*, amennyiben tudományos látását elmélyítette, azt pontosan körülhatárolta és mind

szigorúbban kidolgozta” [10]. És hű maradt ahhoz a sajátos és *egyedülálló módszer*-hez is, amelyet alkalmasnak vélt nagyszabású terve megalkotásához.

Mielőtt áttérnénk e módszer vizsgálatára, feltétlenül szükségesnek látszik annak felvetése, hogy miért fordított hátat Teilhard a skolasztikus módszernek, vagyis *mi Teilhard viszonya a skolasztikához*. Hiszen minden teológiai iskolázottságú emberben felmerül *Gilson* ellenvetése: „Elámulok, hogy egy pap, egy szerzetes... felfedezhett, megalkothatott és teljesen kiépíthetett egy keresztény teológiát, miközben – tudomásom szerint – a leghalványabb figyelmet is tanúsította volna az Egyház Közös Doktora iránt” [11]. Maritain pedig Teilhard tomista tájékozatlanságát (ignorance) egyenesen miszteriózusnak mondja.

Annak számára viszont, aki Teilhard életét és műveit jól ismeri, nem létezik ilyen „misztérium”, ilyen „paradoxális helyzet”. Teilhard kitűnően végezte el a jezsuiták alapos, hároméves sokasztikus filozófiai és négyéves szintén skolasztikus tradíciókra épülő kurzusát, és ezért mindvégig hálás is volt: még 1936-ban is kiváló nevelésnek nevezi, amit a Társaságtól kapott. Az igazság tehát az, hogy Teilhard jól ismerte – ha talán közvetve is – Szent Tamást és a reá épülő filozófiai és teológiai hagyományt. A probléma inkább az, amit *Gilson* kissé leegyszerűsítve, de alapjában helyesen lát: „Igen, én jól tudom, hogy Teilhard szemében túlhaladott valaminek tűnt az a filozófiai és vallásos hagyomány, amelyben nevelkedett” [12]. De még pontosabban úgy mondhatnók, hogy *Teilhard a filozófiának és a teológiának néhány bővítést, tágítást javasolt*; bizonyos eddig kevésbé tárgyalt szempontok figyelembevételét, amelyekhez ő eljutott. Néhány olyan fogalom bevezetését, amelyek a hagyományt közelebb hozzák az új eredményekhez; továbbá más fogalmak bizonyos átértékelését *a szaktudományokban bekövetkezett forradalmi fejlődés* ösztökélésére.

Mind ezt nem a kívülálló extravagáns kíváncsiságával tette, nem is valami megszálott, „eretnek” hévvel, hanem szerényen és jó szándékkal, annak az embernek féltő aggodalmával, akit lényé legmélyén érint az emberek evilági sorsa, de természetfeletti üdve is. Ennek igazolására álljanak itt saját szavai: „Azok számára, akik nálam magasabban állnak s akár közvetlenül, akár közvetve irányítaniuk kell az Egyházat, egészen egyszerű szívvel meg szeretném mutatni, hogy hol van annak a szédülésnek forrása, ami miatt ma szenvedünk... senkit sem akarok leckéztetni... még kevésbé kritizálni” [13].

Teilhard sokkal inkább a „rossz”, a „régí” skolasztikával küszködik, semmint a skolasztika vagy a *tomizmus* egészével. Ezért aztán gyakran esik túlzásba és lesz igazságtalan a skolasztikával szemben. De nagyon megszívlelendő *Solages* megjegyzése egyik ilyen pszichológiailag érthető túlzásról: „Bizonyos, hogy a tomista mosolyog ilyen elgondoláson... Azért mégsem lenne szabad haragudnia” [14]. Teilhard tudatában is volt annak, hogy kétségtelen lemaradása van ezen a téren, és mindvégig komolyan törekedett e hiányosság felszámolására. Teológus barátjának, *P. Auguste Valensennek* így ír erről: „Nagyon hasznos volna számomra, ha jobban rendbe szedném magamat a skolasztikával való viszonyomban, még akkor is, ha nem gondolnék azért arra, hogy az Egyházban egy eszme számára nem létezhet más út, mint csak az arisztotelizmus” [15]. S ebben tökéletesen igazat kell adnunk Teilhard-nak, hiszen az Egyház sosem kötötte az ortodoxiát egyetlen filozófiai, de egyetlen teológiai rendszerhez sem.

Mindenesetre Teilhard-t élte a meggyőződés, hogy „vízióját” *át lehet és át is fogják fordítani a skolasztika hagyományos nyelvére* is: „Biztos vagyok benne, hogy szempontjaimat át lehet írni hagyományosabb formába is; és hogy paradoxaimnak éppen az lehet a szerepe, hogy „kiáltó” formában érezteti meg azokat a pontokat, ahol a klasszikus filozófiának szüksége van nagyobb távlatokra és finomabb kifejtésre” [16].

Bizonyos, hogy Teilhard legtöbb „tágítása és finomítása” a II. Vatikáni Zsinat és

a legújabb teológiai törekvések következtében polgárjogot nyert. De nem tagadhatjuk, hogy ebben Teilhard-nak, ha legtöbbször csak közvetve is, nem kis szerepe volt.

A hüperfizikus módszer

Ma már teológiai közhelynek számít – *Karl Rabner, Metz, Vorgrimmler* és a többiek munkássága következtében – az „új teológia” antropologikus szemlélete. Teilhard viszont sajátos *hüperfizikai* írásait az *Antropogenezis tudományának* nevezi. Hiszen az az ősrégi, de minden korban új megfogalmazásra váró probléma érdeklí: *mi az ember helye az univerzumban?* Ezt a klasszikus filozófiai kérdést azonban ismereteink egészéből: a szaktudományos, bölcséleti és vallásos információk teljességéből akarja megválaszolni.

Persze egy ilyen nagyszabású szándék könnyen visszájára fordulhat, amennyiben a különböző ismeretforrások autonómiáját figyelmen kívül hagyja, és a valóság különböző területeinek határait áthágja. Ez a magyarázata annak, hogy a Teilhard ellen hangoztatott leggyakoribb vád: nem tudott, vagy nem akart különböztetni a tudás különböző fokai, az úgynevezett „degrés du savoir” között. Hallgassuk meg pl. *Maritaint*: „(A teilhard-i) szemléletmód kápráztató elsőséget ad a tudománynak. Valójában már teljesen túljut a tudósok tudományán, sőt ezt a tudományt elsodorja és elnyeli a kutató szemlélődés hatalmas árja, amelyben tudomány, hit, misztika, teológia és filozófia kibogozhatatlanul és szétfolyó állapotban vegyül és összekavarodik. És ebben bizony értelem elleni bűnt kell fölfedeznünk...” [17] Teilhard-t azonban *fel kell mentenünk* egy ilyenfajta „értelem elleni bűn” alól. Hiszen ő jól ismeri, elfogadja és igyekszik figyelembe venni „a keresztény gondolkodásnak egyetemesen elfogadott tételét, hogy szellemünk számára a megismerésnek különböző és egymásra következő síkjai vannak” [18].

Ezért igazat kell adnunk *Tresmontant*-nak, aki Teilhard-nak szentelt művét ezzel a figyelmeztetéssel kezdi: „Teilhard de Chardin műveiben feltétlenül különböző síkokat kell megkülönböztetni, melyek világosan kiemelkednek egymásból, melyeket azonban nem szabad egymástól elszakítani” [19]. A „teilhard-i síkokat nem szabad egymástól elszakítani”, mert Teilhard bízik abban, hogy az *összes valóság-magyarázat* (tudomány, filozófia és vallás) *keveredés nélkül összeépíthető*: „Mint a délkörök a pólushoz közeledve, akként a Tudomány, a Filozófia és a Vallás szükségképp összpontosulnak a Minden szomszédságában. Azt mondom: összpontosulnak, egy pont felé tartanak, de nem keverednek össze; és mindvégig csak különböző szögből és más-más síkon ostromolják a Valóságot” [20]. Az emberi megismerés konvergenciájának keresése tiszteletre méltó és nemes igyekezet mindaddig, amíg a megalapozott lehetőségek határain belül mozog, s főleg pedig addig, amíg ezeknek a határoknak egyáltalán tudatában van. Vesztélyessé csak akkor válhat, ha a konvergencia az elitelt modernizmus konkordizmusának visszacsempészett, rejtettebb formáját jelentené, ami viszont Teilhard koncepciójától teljesen idegen.

Teilhard világosan és félreérthetetlenül megmondja, hogy mi az, amit elvárhatunk tőle: „Nem vagyok sem filozófus, sem teológus, hanem olyan ember vagyok, aki a ‚Jelenséget’ tanulmányozza, fizikus tehát a szó ősi, görög értelmében” [21]. Ez az idézet kettőt mond: először azt, hogy a teilhard-i fizika és következésképpen hüperfizika nem tartozik sem a szaktudomány, sem pedig a metafizika illetékességéhez – legalábbis szándékában. A Szokratészt megelőző görög bölcselőknél ugyanis a „*fűzisz*” még nem a statikus, arisztotelikus szubsztanciát jelenti, hanem a *változó, növekedő és talán fejlődő világ megragadására szolgál*. Éppen ezért a hüperfizika is, mint valóságmegismerő módszer, ezt a minden ízében „növekvő”, evolutív valóságot írja le. – De az idézet azt is mondja, hogy ez a leírás valóban csak „leírás”

marad, mert tárgya a *jelenség*, és ezért Teilhard előszeretettel hívja antropológikus írásait *fenomenológiának*. De ugyanakkor saját fenomenológiáját elvlasztja *Husserl* és *Merleau-Ponty* fenomenológiájától – és teljes joggal. Hiszen a fenomenológia Kanttól kezdve a modern fenomenologusokig a *külvilág* háttérbe szorítását intendálja az *alany belső élményeivel* szemben: a jelenség nálunk a tudati képet, nem pedig a „világ adottságait” jelenti, mint Teilhard-nál.

A teilhard-i fenomenológia, vagy hüperfizika nem más, mint a szaktudományokban ismert vezető descriptio, amelyet a megokolás követ. Ezért figyelmeztet Teilhard bennünket az Emberi Jelenség bevezetőjében: „Hogy helyesen értsék meg ezt a könyvet, amelyet most önök elé teszek, kérem, ne úgy olvassák, mint metafizikai művet, még kevésbé mint valami teológiai tanulmányt, hanem kizárólagosan és csakis mint tudományos emlékiratot” [22]. De ez csak ideális szándéka lehet, mivel a *jelenségek legegyszerűbb csoportosítása is feltételez valamiféle magyarázatot róluk*. Hiszen Teilhard jogosan állítja: „Mintegy ötven éve a Tudományok kritikája bőségesen rámutatott arra, hogy minden tapasztalatot... elkerülhetetlenül körülvesz a hipotézisek bizonyos rendszere, míhelyt a tudós igyekszik formába önteni tapasztalatát” [23]. Ezzel a szükséges hipotézis-állítással magyarázza Teilhard művének filozófikus látszatát.

Csupán filozófikus látszat?

Teilhard nem képzeli magát polihisztornak, és számos alkalommal elismeri az egyes részterületeken való járatlanságát. De ugyanakkor arról is meg van győződve, hogy a mai tudományos specializálódás sem zárja ki a lényeges tapasztalatai eredmények holisztikáját. Kétségtelen azonban, hogy Teilhard a *szaktudományok területén válogat*, kiemel, előnyben részesít, vagy éppen háttérben hagy bizonyos eredményeket és tényeket. Főleg pedig jogosan érheti a vád, hogy „pánbiologizmust” művel. Ez pedig abból a törekvésből származik quasi szükségszerűen, hogy keresi azokat az egyetemes törvényeket és struktúrákat, amelyek átfogják az egész valóságot. Ezeket a törvényeket és struktúrákat végülis nem minden „szakmai ártalom” nélkül igazi szakterületén: a biológiában és az antropológiában találja meg.

Önmagában Teilhard sajátos eszménye, a *tudományok reflexív szintézise helyes eszmény*. És abban is igaza van, hogy ehhez szükséges látásunk „kitágítása”, hogy beleférjen tapasztalatunk egésze. Dehát milyen tapasztalatunk éri el a dolgok benső oldalát, a dolgok „egyéniségét”? Erre az emberi tapasztalás képtelen, mert ez már a *kozmológiai reflexió* területe. Elmondhatjuk tehát *Delfgaauwval* együtt, hogy „Teilhard nem marad hű kiindulásához, hogy egyedül a jelenségeket írja le... (hiszen) a belső struktúra felvétele filozófiai tétel, melynek feladata, hogy az élet fejlődését magyarázza” [24]. *D'Armagnac* pedig részletes analízissel kimutatja, hogy Teilhard úgynevezett fogalom-kiterjesztései is természetbölcséleti elgondolást takarnak: így az energia, a tudat, a spontaneitás – szabadság kiterjesztése. Ez pedig annak a következménye, hogy a Teilhard által megkísérelt tudományszintézisben *előnyben részesíti a biológiai heurisztikát*, vagyis a biológia eredményeit és főleg módszerét extraponálja – „előre is, hátra is”. Hogy ezt megtehesse, a biológia tárgyát és módszerét egyetemesítenie, „kozmozgizálnia” kell.

Ennek ellenére Teilhard kudarcra *tanulságos kudarc*. Bizonyos, hogy jogos kérdésre és igényre kereste a választ. A *specializálódás mellett mindig emberi vágy marad az ismeretek szintézise*. Hiszen ha különböző forrásokból: tapasztalásból, értelmi elvonásból vagy a kinyilatkoztatásból származnak is ismereteink, az ezeket rendező ember mindig egy marad. S ez a szintézisre és harmóniára való általános emberi törekvés különös és erősebb hangsúlyt nyer napjainkban. Nemde a II. Vatikáni Zsinat is felsorolja az „idők jelei” között ezt az egységre törekvést?!

Az ember jövője

Nagyon hamis kép alakulna ki bennünk Teilhard-ról, ha olyan szaktudósnak gondolnánk, akit csak a világ és az emberiség múltja érdekel. Teilhard-t semmi sem izgatja annyira, mint a mai ember minden félelmével és reménységével együtt, és még inkább a „l'Avenir de l'Homme": az ember jövője. Maga vallja be érdeklődésének ezt az eltolódását, „homonizációját": „Mintha éppen tudományom fejlődéséből származó okok miatt a Múlt és fölfedezése megszűnt volna érdekelni. A múlt föltárta számomra a jövő strukturáját. S a jövő felé forduló érdeklődésem kezd mindent elsöpörni" [25]. Amikor ugyanis Teilhard az ember helyét keresi és kijelöli a világban, teszi ezt azért, hogy ideált, perspektívát és reményt adjon a félelmek és szorongások között élő mai emberiségnek.

Teilhard elveti, mert kevésnek, csüggesztőnek tartja, Pascal statikus emberképét, vagyis annak az embernek az eszméjét, aki két végtelen szorongató mélysége között magára hagyatottan áll: „mert végül is mi az ember a természetben? Semmi a végtelenhez mérten, minden a semmihez hasonlítva; a semmi és a minden között áll" [26]. Teilhard-nál viszont az ember már egy kozmikus fejlődés, egy kozmogenezis végpontjára kerül: „Az ember már nem a világ mozdulatlan középpontja, aminek sokáig képzelte magát; de a fejlődés tengelye és nyílvevesszője. És ez sokkal nagyobb valami" [27]. Csakhogy az emberben a fejlődés öntudatra ébredt, és ezért a fejlődés, az evolúció kritikus ponthoz érkezett. Az ember nem öntudatlan mechanikus eleme a világnak, aki benső determináltsággal szolgálná azt, hanem egy „nagy választás" előtt áll: „Az embernek, akik még sohasem voltak ennyire egyéni és kollektív erejük tudatában, de egyúttal még sohasem töltötte el őket ekkora irtózat a jogtalan erőkkal szemben és rémület a kérlelhetetlen haláltól, mielőtt az evolúció szolgálatába állnának, választaniuk kell: vajon az élet... megérdemli-e, hogy továbbfejlesszük" [28].

Teilhard az evolúciónak az emberig tartó biztos ívelésében bizonyítékot lát arra, hogy az ember sem fogja zsákutcába vezetni a fejlődést, mert „az ember kezében tartja a világmindenség sorsát és arcát a nagy kelő nap felé fordítja". Hisz abban, és megkísérli „a múlt strukturáiból" kiindulva, bizonyítani, hogy az élet egy olyan út, amelyen az ember „a Világmindenséggel együtt nemcsak Valami felé, hanem Valaki felé tart" [29]. És ez a Valaki: Isten, mert Ő az az ideál, aki nélkül nem építhető fel semmiféle hüperfizika és fenomenológia, és aki nélkül nem képzelhető el sem az ember múltja, még kevésbé jövője. Isten azonban nemcsak holt eszmény, hanem a cselekvés valós rugója, mivel az emberi tett számára hatalmas, de mégis elérhető (immense et tangible) értelmet ad. Ezért kell tehát vonzódni hozzá, – szeretni.

Így lesz a teilhard-i hüperfizika alapja Isten szeretete, de olyan istenszeretetet, amely nem zárja ki a világegyetem szeretetét, a mindannyiunkban ébredező „kozmosz érzést", hanem megtisztítva, önmagában szintetizálja. Teilhard ezt a megbékélést és egybeforrást Jézus Krisztus alakjában mutatja be, akinek incarnációjával Isten maga mutatott példát erre a szintézisre.

Végeredményben azt kell mondanunk, hogy Teilhard nagyszabású hüperfizikája – bár részleteiben sok kifogásolhatót hagy maga után és egészében is eltávolodott a hüperfizika eszményétől egy valamiféle biológiai kozmológia felé – szimpatikus és a modern szellemet megragadó hatalmas vállalkozás egy olyan világkép bemutatására, melynek Alfája és Omegája maga az Isten. Jószándékából, nem vitatható eredményeiből és nyilvánvaló kudarcaiból is egyaránt csak okulhatunk. Lehet, hogy igaza van Schoonenbergnek, hogy a teilhard-i gondolatok „építő kövekként fognak szolgálni egy eljövendő teológiai szintézishez". De ha ez nem is történnék meg, akkor is megmaradna Teilhard „Jézus Krisztus igazi tanújának".

JEGYZETEK

1. *Henri de Lubac S. J.*: La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin. Paris, 1962. 295. –
2. *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*. I–IX. kötet. Paris. V. L'Avenir de l'Homme. 1959. 340. –
3. *Etienne Gilson*: Le cas Teilhard de Chardin. Seminarium, ottobre–dicembre 1965. 720. –
4. *Jacques Maritain*: Le paysan de la Garonne. Pris, 1966. 178. – 5. Idézet *Teilhard* 1919. február 15-i leveléből. Teilhard de Chardin levelei, részletek. *Rezek Román* fordítása. Sao Paulo, 1967. 21. – 6. Id. az 1919. január 1-i leveléből. Vö. uo. – 7. *Oeuvres I.* 25. – 8. *Teilhard de Chardin*: Hogyan hiszek én? Sao Paulo, 1966. 1. – 9. *Claudes Tresmontant*: Einführung in das Denken Teilhard de Chardins. Freiburg, 1963². 8. – 10. I. m. 10. – 11. *Gilson*: I. m. 715. – 12. I. m. 733. – 13. *Oeuvres V.* 340. – 14. *Bruno de Solages*: Teilhard de Chardin: Témoignages et études sur le Développement de sa pensée. 1967. 265. – 15. Idézi *Cuénot*: Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution. Plon, 1958. 26. – 16. *Rezek Román*: Sodródó Világ. VIII. kötet, 11. – 17. *Maritain*: I. m. 176. – 18. *Oeuvres I.* 186. 1. jegyzet. – 19. *Tresmontant*: I. m. 7. – 20. *Oeuvres I.* 22. – 21. Idézi *Tresmontant*: I. m. 24. – 22. *Oeuvres I.* 21. – 23. *Oeuvres I.* 22. – 24. *Bernard Delfgaauw*: Teilhard de Chardin und das Evolutions-problem. München, 1969. 104. – 25. *Pierre Teilhard de Chardin*: Lettres de voyage (1923–55). Paris, 1956, 186. – 26. *Pensées de Pascal*. Paris, 1882. 364. – 27. *Oeuvres I.* 30. – 28. *Oeuvres III.* 108. – 29. *Oeuvres III.* 301.

Természet és szentség

A fa megdicsőíti Istent mindenekelőtt azzal, hogy fa. – Annak lenni ugyanis, aminek lenni Isten akarja, jelenti annak az elgondolásnak az utánezását, amely Istenben van és nincs elkülönítve Isten lényegétől. Ezért a fa Istent utánozza azzal, hogy fa.

Minél inkább hasonlít a fa a „fához”, annál inkább hasonlít Istenhez. Ha megkísérelné, hogy valami máshoz hasonlítson, aminek sohasem volt szánva, kevésbé hasonlítana Istenhez és ezért kevésbé dicsőítené meg Őt.

Nincs két pontosan azonos teremtett valóság. Egyediségük azonban nem tökéletlenség. Ellenkezőleg! Minden teremtett dolognak a tökéletessége nem kizárólag az elvont mintához való hasonlóságában van, hanem egyedi önmagával való azonosságában is. Ez a bizonyos fa úgy dicsőíti meg Istent, hogy kiterjeszti gyökereit a földben, felemeli ágait a levegőbe és a fénybe úgy, ahogyan még más fa nem tette sem előbb, sem utóbb és nem is fogja soha tenni.

Minden egyes létező a maga egyediségében, meghatározott természetével és lényegével, minden sajátos jellemzőjével és saját tulajdonságával, megtámadhatatlan valóságával dicsőíti Istent azért, hogy pontosan az, aminek Isten akarja itt és most, olyan körülmények között, amelyeket az Ő szeretete és végtelen művészete rendelt számára.

Az élő és növekvő dolgok, az élettelen tárgyak, az állatok, a virágok és az egész természet alakjaival és minden egyedi jellegzetességével nyilvánítja szentségét Isten előtt.

S ez a szentség páratlan...

Az ablak előtt az állványon lévő sápadt virágok szentek. A kicsi sárga virágok, melyeket senki sem vesz észre az útszélen, szentek és felnéznek Isten Arcába.

Ennek a levélkének megvan a maga szerkezete, sajátos alakú erezete és a maga szent alakja. A mély vizekben rejtőző halakat szentnek nyilvánítja szépségük és erejük.

A nagy, megrepedezett, félig csupasz hegy Istennek egy másik szentje. Nincs hozzá hasonló. Egyedülálló a maga jellegzetességével. Semmi más a világon nem utánozhatta még Istent azonos módon és nem is fogja. És ez az Ő szentsége...

(*Thomas Merton: A szemlélődés magvai c. könyvből.*)

A jelen tanulmány *a keresztény bölcsélet és teológia fejlődésértelmezését* szeretné megvilágítani. Célja nem az, hogy evolúciós könyvekből vett idézetek halmazát nyújtsa. Nem akar rátérni a szaktudományos részletkérdések útvesztőire sem, bár nem mellőzheti a tapasztalati jelenségekre való utalást. *Összefüggő egészben*, fenomenológiailag és hívő gondolkodással próbál rámutatni a teremtés „magjaira”, amelyek fává növekedve kibontakoztatják a Teremtő eszméit, az anyagba vetített ideákat.

A fejlődés gondolata, tudjuk, már a görög filozófiában jelentkezik. Sztoikusok tanításában megtalálható az *értelmes létcsírák* (logosz szpermatikosz) eszméje. Ezen a nyomon *Szt. Ágoston* is megsejti, mekkora szerepe lehet a fejlődésnek. Tanítása szerint – bár az égitestek és az elemek kialakulását még nem ismeri – a létcsírák mintegy lappangó állapotból bontakoztatják ki a teremtett világ létformáit, mint mag a fát, vagy mint anyaméh a gyermeket („mundus gravidus”) [1].

A keresztény bölcsélet és teológia a kozmikus kibontakozás jelenségsorának értelmezésénél az evolúció tervszerűségét, célirányosságát vallja, vagy az ún. *teleologikus* magyarázat mellett foglal állást. Nem tartja tehát kielégítőnek a véletlenre vagy a szükségszerűsége alapozó ún. *mechanisztikus* magyarázatot. Az ilyen részjelenségekben legfeljebb a célirányosság eszközeit, kivitelezőit látja, olyanformán, amint a „gazdasági mechanizmus” sem célszerűtlen, hanem nagyon is tervszerű elgondolás kivitelezése. Sok részletkérdés vár azonban még korszerű megvilágításra és a hittételekkel való szembesítésre. *Teilhard* nagyszabású teremtés-víziója méltó indítást adott a keresztény valóság-szemlélet új összegezéséhez [2].

Nyomában újra meg újra át kell gondolni az evolúció folyamatát. Ilyen törekvés jellemzi a jelen tanulmányt is, amely önállóan kísérli meg áttekinteni és értelmezni a Teilhard adta szempontokat, miközben különleges figyelmet fordít az ún. *kritikus pontok* bölcséleti megvilágítására.

Készen kapott formák, vagy evolúció?

Jézus példabeszédében a magvető a Teremtőt jelképezi [3]. A ma keresztény gondolkozódja előtt ez a példabeszéd kozmikus, sőt transzcendens távlatot nyer. Eszünkbe juttatja, hogy a Teremtő nem csupán „matematikus” és „mérnök”, hanem magvető is „kertész”. Olyan kép áll itt elénk, amely megvilágítja a keresztény valóságsszemlélet régebbi és újabb módját. Előbbire a közvetlen, utóbbira a közvetett teremtés-értelmezés a jellemző. – A kertész kétféle módon népesítheti be kertjét fákkal és növényekkel: kész palántákat, illetve növendékfákat ültet (ez a közvetlen mód), vagy pedig *csak a magokat* ülteti el, hogy azok aztán a külső természeti hatások (napfény, eső) segítségével növekedjenek fává, növényé (ez a közvetett mód). A régebbi felfogás fogékonyabb volt a *kész formák* iránt. Nemcsak azért, mert még nem ismerték az őskori leleteket. Nyilván az a pszichológiai hátrány is közre játszott, amely a régebbi korok emberének szemléleti naivitását természetes jelenséggé teszi: *a fejlődés gondolatának megértéséhez az embernek magának is fejlődnie kell*. Ez egyaránt vonatkozik az egyedi fejlődésre és az emberi nem egyetemes fejlődésére.

A következőkben a teremtés magjainak alaptípusait vesszük szemügyre, amint azok

fává növekednek: a világegyetemet, az életet, a szellemet és a kegyelem növekedését a világban.

A világegyetem fája

A világegyetem „fája” magból nőtt ki, Az eredetet ma már jóval közelebről tudja megragadni az emberi megismerés, mint régebben, amikor még öröknek hitték, vagy kész állapotban teremtettnek képzelték. A kész formák iránt fogékony, naivabb szemlélet az ősidőktől századunkig nyúlik. Nemrégiben még a világhírű csillagász, *Fred Hoyle* is az állandó térfogatú világegyetem elméletét vallotta. A „kozmozenezis” most megy át a köztudatba.

Az ősmagból kibontakozó világegyetem elméletének kidolgozása a matematikus-csillagász *Lemaître* nevéhez fűződik, és ma már egyetemesen tért hódít. Eszerint világegyetemünk kb. 10 milliárd évvel ezelőtt indult el tágulása útján. Kezdetben „óriás-atomszerű” magállapotban volt összepréselve. Tágulása jelenleg is tart. Ez a világegyetem a modern csillagászat tudósai szerint nem rendszertelen halmaz, hanem rendezett egész, sőt élő szervezethez hasonlítható összefüggés-rendszer. A táguló világegyetem szemléletében előttünk egy szédítően hatalmas „*kozmoszus fa*” képében állnak össze a jelenségek. Ez a „fa” ősmagjából kibontakozva lombzatát egyre terebélyesíti, anyagában végesen, de tágulásában határtalanul. E „kozmoszus fának” mintegy gyümölcsei: a Nap, Hold, a tejutak és a csillagok milliárdjai. Ilyen „gyümölcsnek” tekinthető Földünk is, amely méreteiben és helyzetét tekintve csupán a naprendszer egyik szerény bolygója, mégis különleges jelentőségű, mert a fejlődés további magjainak kibontakoztatója.

A keresztény létszemlélet célirányos folyamatnak tekinti a kozmoszus növekedést, amelyben a kifejlődés jelenségei (pl. új csillagok keletkezése) a „folyamatos teremtés” értelmezésébe illesztik a magjából felnövekedő és lombzatát a táguló térben kiterjesztő „kozmoszus fát”.

Az élőlények fája

Amint a világegyetem, úgy az élet is feltételezhetően magállapóból indult fejlődésnek, hogy kibontakoztassa az „élet fáját”. Bizonyossággal ma sem dönthető el az élet keletkezésének módja. Tapasztalásunk nem ér el odáig. Következtetésekre és az összkép rekonstrukciójára vagyunk kényszerülve.

A keresztény gondolkodás Isten teremtő aktusára vezeti vissza az élet keletkezését. Máig sem alakult ki azonban egységes nézet a teremtés közvetlen vagy közvetett módját illetően. Teilhard után a mérleg nyelve az utóbbi felé billen. Úgy tűnik, hogy a kozmozenezis során kibontakozó anyag méhében az élet csak az alkalmas feltételek kibontakozását várja, hogy automatikusan, minden isteni beavatkozás nélkül megjelenjék. Bár ez bölcséletileg nem lehetetlen, sőt szépen beilleszthető a *közvetett teremtés* elméletébe, mégsem bizonyítható tapasztalatiilag. A vírusok ugyan alakatlanilag (morfológiailag) átmenetet képeznek az élettelen világ és az élővilág között, de ez nem jelent szükségképpen evolúciós átmenetet. Az élettelen anyag nem hordozza magában kimutatható módon az élet létrehozásának képességét. Azt is nehéz volna kellő megalapozottsággal állítani, hogy az élet nemzésére Földünk csak fiatal korában volt alkalmas, és idővel elveszítette ezt a képességét. Teilhard ugyan megkockáztatja ezt a nézetet, újabban azonban *Johannes Haas* határozottan visszautasítja, hivatkozva a biogenetikai kutatás legújabb eredményeire. Eszerint az anyag természete ma is ugyanaz, mint volt a Föld őskorában [5].

A kritikus ponton átjutni azonban azért sem könnyű, mert az *életfeltételeknek csak*

elenyészően csekély bányada váltódott át élő formává. Ez pedig azt mutatja, hogy az élet megjelenésében aligha láthatunk „egyetemes törvényszerűséget”. Egy hozzávetőleges matematikai hasonlattal ugyanis azt mondhatnánk, hogy 1 milliárd alkalmas feltételből csak 10 váltódott élő formává. Sőt egyesek szerint *egyetlen életmag* (egysejtű) elég volt, hogy az élővilágra jellemző gyors szaporodással elterjessze az életet a Földön. – Mindez nyilván a továbbiakban rejtélyessé teszi az élet megjelenését, és bölcselileg valami *speciális energiára* enged következtetni, amely az őstengerek megszámlálhatatlan feltételei közül csak egy csekély töredéket alakított élő formává. Ez a jelenség a fejlődés magasabb fokain is rendszeresen megismétlődik.

A következő *kritikus pont*: *hogyan lettek* a kezdeti primitív formák (egysejtűek) halakká, madarakká, emlőssökké? Hogyan növekedett föl évmilliók során az „Élet Fája”?

A folyamat hasonló az előbbihez. Az őstengereket benépesítő primitív életformák alkalmas feltételei az élet magasabb formáinak. Minthogy azonban itt is az egysejtűek milliárdjainak csak igen csekély töredéke veszi át a fejlődés stafétáját, „egyetemes törvényszerűségről” aligha beszélhetünk. Az élőlények evolúciós fája egyébként leginkább talán a fenyőfához hasonlítható. A fejlődés során mellékágak alakulnak ki, elhajolva a főágtól. Ezek szaporítják és variálják a típusokat. Egyes ágak idővel el is száradnak. A főág azonban halad tovább, hogy az állatvilág (fauna) formáinak emelkedőin eljusson a csúcsig, amely az ember. – A jelenségsor világosan áll előttünk. De van-e, ami konkrétan utal a fejlődés célirányosságára?

Mindenekelőtt megemlíthetjük, hogy *Haeckel* biogenetikussalaptörvényét ma másként ítéljük meg, mint kezdetben. Ha az *ontogenezis* (az egyedfejlődés) *megismétli a filogenezist* (fajok kifejlődése), akkor ebből nem az következik, amit Haeckel következtetett. Az egyedfejlődés ugyanis ellenőrizhetően, tapasztalatilag állítja elénk a folyamatot, amely során a magból kibontakozik az egyed. A mag mintegy virtuálisan (bennfoglaltan) magában hordja azt az élő formát (állatot), amely az embrionális kifejlődés során megjelenik. Ha tehát a párhuzam a lényegyet tekintve fennáll, úgy a filogenetikussal fejlődésnek is valamiképpen benn kell jelenie abban az ősi életmagban (vagy magokban), amelyekből a fejlődés elindult.

Érdemes volna részletesebben megvizsgálni a *homogén életterek* problémáját is, amely arra mutat, hogy aránytalanság van a *fajok* differenciáltsága és a *körülmények* differenciáltsága között. Ha eltekintünk a fejlődés célirányosságától, aligha értjük meg, hogyan lehet az, hogy *a minimálisan variált életterben aránytalanul dúsán variált élő formákkal találkozunk*. Ez a tény ugyanis arra enged következtetni, hogy az élő *fajok sokfélesége nem magyarázható meg a környezethatásból, sem a körülményekhez való alkalmazkodásból*. Vegyük pl. a *legideálisabb homogén életteret*, az őstengereket, amelyek vizében az élő formák nagy gazdagságban jelennek meg a legkülönbözőbb fajokban. A tenger *életterbeli* variáltsága minimális. Ide sorolható a víz különböző mélysége, hőfoka. Mindez azonban aligha oldja meg a tengeri *élőlények* hihetetlenül gazdag variáltságát. Azt is megemlíthetjük ezzel kapcsolatban, hogy az azonos életter még az ún. akcidentális tulajdonságokat sem határozza meg egyértelműen, pedig bizonyított tény, hogy ilyen akcidentális hatásokat (szín, méret) el lehet érni a körülmények pusztá megváltoztatásával. De ha a jegesmedve a körülmények (hó, jég) hatására vette föl fehér színét, mi a magyarázata annak, hogy ugyanezen életterben a pingvinek színe félig fekete, félig fehér?

Teilhard refrénszerűen rámutat a fajok kialakulásának „*belső oldalára*”, arra, amiről a szaktudós könnyen megfélekedzik [6]. Az említett jelenségeket csak akkor tudjuk megérteni, ha az élő formákban föl vesszük az alkalmazkodás *belső képességét*, és elvszerűen kimondjuk: *alkalmazkodni akkor tud az élőlény, ha alkalmazkodó képessége van*. Így az élőlény természetébe rejtett, *belső tulajdonság megelőzi a külső körülményeket*, ami ellene mond a fejlődő kibontakozás véletlenszerűségének. Sőt a

belső képesség nemcsak megelőzni látszik a külső életkörülményeket, hanem azokkal meglepő *harmóniát* mutat, a természet egységét, összetartozását, egyes létformáinak egymásrautaltságát állítja elénk. Ebben az összetartozásban – úgy tűnik – még a legkülöncebb élő formának is megvan a maga szerepe. Jellemző, hogy a tengerek veszedelmes ragadozóit, a cápákat, nem volna ajánlatos kiirtani, hiszen hasznos feladatot is teljesítenek azzal, hogy a bomlásnak induló szerves anyagokat felfalják. Fontos szerepe van a természet életében a baktériumok sokféleségének és óriási számának is, pedig sokan ezeket a parányi életformákat haszontalannak és károsnak gondolják.

Minthogy a fejlődés fájának ágai nem mutatnak töretlen folyamatosságot, a biológia a *mutációkban* ismeri föl a hirtelen átmenetet ktényezőit. A véletlenszerűen fellépő *mutációk* azonban *aligba* képesek megmagyarázni az *élőlények fájának kibontakozását*. A lovak patái pl. az egymástól elkülönített földrészekben is egyformán alakultak az eocén kortól, ujjas lábú elődeik nyomában. Véletlen mutációk felléphetnek akkor, ha pl. egy erősebb kozmikus sugárzápor zúdul a Földre. Ennek azonban tapasztalatilag csak romboló, korcsosító hatását észleljük, legfeljebb akcidentális elváltozásokkal vegyesen. Gondoljunk az atombomba katasztrófális „kísérletére” (Hiroshima, Nagaszaki). Sugárhatásai elérték az embrionális állapotban lévő élőlényeket (születendő gyermekeket is), de nem építő, magasabb életformákat kibontakoztató, hanem torzító nyomokat hagytak maguk után, félelmetes figyelemzetetőül.

A fejlődés célirányos értelmezése azonban nem mentes a nehézségektől sem. Az évmilliók időkategóriák első pillantásra megtévesztőleg hatnak. Úgy tűnik, hogy csupán kellően tágas időkeret szükséges, és az élet – variációs képessége következtében – a legkülönbözőbb formákat létrehozhatja. Vigyáznunk kell azonban az idő szerepének bölcséleti értékelésénél. Az idő ugyanis nem pozitív valóság. Oksági hatásra is képtelen. Nem „teremtő” hanem „kibontó” kategória. Semmit sem képes ugyanis létrehozni, de lehetőséget biztosít a fejlődő valóknak a természetük szerinti kibontakozásra (vö. a kilenc hónap az emberi embrió kifejlődésénél). Lehetőséget ad persze az élő formák variálódására is, de ez nem történik azok belső természetétől és képességeitől függetlenül. Tehát a „belső adottság” a variálódásnak is alapja és föltétele.

Azt sem lehet tagadni, hogy a fejlődés nem a várt határozottsággal, s nem valami klasszikusan tiszta, esztétikailag hibátlan formák közvetítésével halad előre. Nem mutatkoznak-e torzalakok és célszerűtlennek tűnő jelenségek, sőt a természeti katasztrófákhoz hasonlóan biológiai katasztrófák is (pl. a ragályok)? – Bizonyos, hogy a világ nem mentes a problémáktól biológiai alakulásában sem. Észre kell azonban vennünk azt is, hogy *ami fejlődésben van, az eleve nem lehet tökéletes*. A *közvetett terepítés* szemlélete a „másodlagos okok” szerepével sok mindent megmagyaráz. A természeti körülmények pedig nem mindig avatott asszisztensei a teológiának.

Az élet fejlődési fája tehát kibontotta lombzatát, oldalágakat növesztett, a főág azonban tovább növekedett, egészen az emberig.

Az emberi nem fája

Az ember megjelenése nyomán a természet még hosszú időn keresztül zavartalan marad. Kezdetben nem mutat forradalmi elváltozást. A mai technika káprázatos credményeihez képest jelentéktelennek tűnik mindaz, ami az ősember nyomában megmaradt: pattintott kőeszközök, a legyőzött állatok csontjai, tűznyomok és saját testének csontmaradványai. Az emberi kultúra nyomai azonban a fejlődés során fokozatosan kiszélesednek. A ma embere pedig technikai kultúrájával már az „atomkorszak” küszöbén áll.

Az eredet itt is „fehér folt”. Évszázatzredek kódébe vész. A tudományos tapasztalással megfoghatatlan, mint a többi őskézdet. Maga az emberi fejlődés azonban megismétli az új evolúciós fokokra jellemző és már említett jelenségeket. A nagyszámú alkalmas feltétel ismét csak egy kis töredékben emelkedik föl a magasabb fejlődési szintre. A tudomány ma még nem képes eldönteni, hogy *egy pár* (monogenizmus) vagy *több pár* (poligenizmus) képviseli a kezdetet. Az mindenesetre fölismerhető, hogy az emberszabású majmok (hominidák) félreállnak a fejlődés útjából és oldalágon variálják típusaikat. Nem is tekinthetők az ember őscinek. Neves szaktudósok ezért inkább valamilyen kevésbé differenciált közös őst felé tájékozódnak. Ebben a kérdésben eléggé sok még a bizonytalanság. Azt azonban aligha lehet kétségbevonni, hogy *az ember teste – bár mutációs ugrásokkal – a szerves élők világából vétetett, és ennek nyomait ma is magán viseli.*

A keresztény gondolkodás ebben is a fejlődést irányító isteni energiát hatását ismeri föl, amely a mutációkon keresztül megnyilatkozik a természetben. Tehát szellemi erő hatásának értelmezzük ezt a *közvetett teremtői aktust* is, minthogy a fizikai-kémiai energiákkal az emelkedő fejlődés meg nem magyarázható. Ezért nem kielégítő – egyéb hiányosságai mellett – az a legújabb hipotézis sem, amely az ember megjelenését véletlenszerű, kozmikus sugárvihar okozta mutációkkal próbálja magyarázni [7].

Az ember megjelenése – ami hasonlattal élve – egy háromlépcsős rakétára emlékeztet, amely első két lépcsőjét leválasztva tér rá jelenlegi pályájára. A jelek szerint ugyanis *két fő mutációs előkészítésről* lehet beszélni. Az ún. „*előember*” (pl. a jávai) mintegy előkészíti az „*ősembert*” (a neandervölgyiek típusa), s feladatát elvégezve, mindkettőt letűnik a szintről. A fejlődés stafétabotját a továbbiakban a *homo sapiens* veszi át, hogy benne a szellem tovább bontakozzék, fokozatosan átalakítva a világot. – Aki ebben az eredetben emberi méltósága sérelmét látná, az vegye figyelembe az egyedfejlődés hasonló mozzanatait. A természet végeredményben igen tapintatosan járt el, bár ezt a tapintatát – a hívő ember szemében – Teremtőjének köszönheti. Az ember méltóságát nem az adja meg, ahonnan ered, hanem az, amerre tart.

A fejlődés kritikusabb pontja itt a *szellemi lélek eredete*. A teljes transzformizmus Darwin óta azt az elméletet vallja, hogy az embert állatösei köréből a külső természeti hatások véletlenül emelte ki. A „lélek” nem egyéb, mint az állati tudat fejlettebb formája. Kialakulásában döntő szerepe van az idegrendszer finomodásának, az agy véletlen mutációkon alapuló megnagyobbodásának, egy-egy sikeres eszközhasználat megőrződésének, a természet hangjait utánzó kezdetleges beszédnek, amely kialakította a gondolkodást.

A keresztény valóság-szemlélet közvetlen isteni teremtőaktus eredményének tekinti a lelket, amely szellemi természetével lényegileg különbözik az állati tudattól. Aki nem fogadja el Isten létét, arra gondolhat, hogy csodával, valamiféle „deus ex machinával” magyarázzuk a szellemi lélek eredetét. *Teilhard* azonban rámutat arra, hogy az emberi szellem megjelenése logikus folytatása a fejlődésnek. *Gál Ferenc* el fogalmazva nem egyéb, mint a természet követelményének Isten által való beteljesítése [8]. *Teilhard* szerint ugyanis a Földet úgy kell tekintenünk, „mint valami teljes és visszafordíthatatlan fejlődés színhelyét” [9].

Hogyan lehet mégis a *közvetett teremtés összképébe* illeszteni a szellemi lélek *közvetlen teremtő aktus általi eredetét?* – A Genézis leírása szerint Isten *kívülről* „lehel” Ádám testébe a lelket. Erről tudjuk, hogy képletes leírás. *Platón* szerint a lélek mintegy az ideák világából „hull alá”. Ez kétségtelenül mitológikus elgondolás. *Arisztotelész* magyarázata szerint a lélek „*kívülről*” jön a testbe. Ez is deus ex machinát sejtet. Hol a megoldás? – A fejlődés összképének figyelembevételével arra következtethetünk, hogy *a lélek nem kívülről, hanem belülről származik*. Isten teremtő energiája úppógy belülről fejti ki hatását, mint a kegyelem kiárasztásában. Ha Szent

Ágoston „belső Tanítóról” beszél (Magister interior), talán nem alaptalan, ha mi „belső Teremtőről” (Creator interior) beszélünk. Ez mindenesetre beleillik az összképbe, egyben közelebb hozza a teremtő és fenntartó aktust, amely a „folyamatos teremtés” (continua creatio) mai szemléletében szinte összeolvad egy egységes aktussá, lehetővé téve a közvetlen teremtőaktust is.

A jelenségek mindenesetre sokoldalúan hitelesítik, hogy a szellemi lélekkel új „mag” jelent meg a világban, amelyből felnövekedik az emberi kultúra. Mert a világban szétáradó szellemi energiák forrása a lélek. S hogy mekkora „ugrást” jelent a fejlődésben, arra legjellemzőbb, hogy valami *döntően új mozzanatot* képvisel. Előtte ugyanis vak öntudatlanságban bontakozott az evolúció a kozmogenezistől fogva az élet fájának kibontakozásán keresztül. A kellő fejlődési szintre jutott emberi szellem viszont olyan adottságot jelent, amely révén *az ember a világban végbe-menő fejlődés öntudatos és szuverén továbbirányítója lett!* Öntudata és alkotó akaratára révén tehát az ember a továbbiakban maga felelős jövőjéért, s szervezi meg erőit a közös feladatokra, mint erre *Teilhard* rámutat. A szellemi energiák nyomán átalakul a természet. Az ember állatokat szelídít, megműveli a földeket, tudatos szervezéssel megmenteni igyekszik a saját terjeszkedése miatt pusztulásra ítélt növény- és állatvilágot (természetvédelem, nemzeti parkok); gátakat épít, új folyókat és tavakat létesít, hegyeket emel és tüntet el, csodálatos technikai eszközeivel lehatol a tengerek mélyére, és fölkészül a világűr hozzáférhető bolygóinak meghódítására. Kezében tartja az atomenergia félelmetesen kétélű erőforrásait. Ugyanakkor a morfológiaiilag hozzá legközelebb álló emberszabású majmok ma is fészket raknak, az állati „intelligencia” vonalán sok tekintetben alatta maradnak a delfineknek; egész tevékenységi körül kimerül az évmilliók óta egyhangú ön- és fajfenntartásban, meg abban, hogy egyes példányaik bizonyos cselekvés-mechanizmusok beidegzése által az ember élő karikatúrái legyenek.

Az emberi kultúra ragyogását azonban nyomon kíséri *a bűn árnyéka*. A fejlődést továbbirányító önrendelkezési joggal együtt jár a jó és rossz közötti döntés képessége, az építés hatalma mellett a rombolás hatalma. A történelemben kibontakozó emberi kultúra ennek nyomán egy felemás fejlődési fát rajzol elénk: a Jó és Gonosz fáját, amely már az ószövetségi Szentírásban megtalálható ősi jelkép, archetípus. A jó és rossz azonban rendszerint összefonódva jelentkezik a világban. Szimbóluma lehet ennek a római Colosseum, amely az alkotó lángelme és a vérengző gonoszság közös emlékműve. – A bűn nyomán eláradt a Földön a szenvedés. Mivel pedig az emberben él a boldogság vágya, a kettő ütközésében egyre tudatosabbá válik létezésének kínzó miértje. Elesetségében megváltás után kiált.

Az egyház fája

Az emberi lélekből szétáradó szellemi energiák egy jelentős része transzcendens irányba mutat. Olyan nyomokat hagyott hátra, amelyeket *a vallás* körébe sorolunk. Ilyen nyomok az áldozati oltárok, templomok, temetők, aztán a különféle ábrázolások és írásos emlékek, amelyekben az istenhit, a túlvilág hite, a megváltás vágya, a bűnbánat kultusza, isteni parancsok és imák tükröződnek. Honnan jön mindez a fejlődésbe?

A *vallás eredetének* kérdésében a keresztény gondolkodás éppoly kevésbé tartja kielégítőnek a kívülről származtatás kísérleteit, mint az evolúció valamennyi lényeges, kritikus pontjánál. A különféle természeti hatások szerepét aligha lehet tagadni (napfény, villámlás). A primitív szemlélet ezeket gyakran tekintette *közvetlen* isteni megnyilvánulásoknak. Mégsem tekinthetjük e természeti megnyilvánulásokat létrehozó, legfeljebb *kiváltó okoknak*. *A vallás – értelmezésünk szerint – belülről, belső*

igényből fakad, nem kívülről jön. Nem fejlődik azonban az emberi kultúra kibontakozásával egyenletesen, hanem mintegy „oldalágon” variálódik, sőt az erkölcsi romlással párhuzamosan maga is a romlás jeleit mutatja (politeizmus, emberáldozatok, emberistenítés stb.). Van-e innen főlemelkedés és további fejlődés?

Az emberiség múltjában (kb. 3000 évvel ezelőtt) megismétlődik a fejlődés során rendszeresen visszatérő jelenség. Kiválik egy vallási ág, és váratlan lendületet ad a fejlődésnek. Az egy Istenben való hitet képviseli, tudatosan védekezik az Isten-ábrázolás emberi tendenciái ellen, a Tízparancsolatot tekinti erkölcsi törvényének, és úgy lép föl, mint a megváltás ősi ígéretének hordozója. Ennek az ígéretnek beteljesülését látja a kereszténység Jézus Krisztusban. Őt tekinti a megígért Megváltónak.

Jézus Krisztus mint Istenember beáll a történelembe. Kettészeli az időszámítást. Megnyitja, sőt személyével és tanításával hitelesíti a fejlődés fölfelé haladó, új, transzcendens távlatát. Meghirdeti az örök élet ígét. Tanúságot tesz az Atyáról, aki a szeretet Istene [10]. Ezzel szoros egységben meghirdeti az egyetemes emberi testvériséget [11]. Nem jön tehát „ledönteni” az őszövetségi Törvényt, hanem „beteljesíti” azt a szeretet törvényével [12]. Kereszthalálával a legmagasabbrendű és legszellemültebb áldozatot mutatja be, mert áldozata *személyes és önként vállalt* [13], szemben a primitívek állatáldozataival és az erőszakos emberáldozatokkal.

Jézus Krisztus ugyanakkor megalapítja egyházát, és azt kifejezetten *mustármaghoz hasonlítja* [14], amelyből terebélyes fa fejlődik ki. Minthogy azonban a megváltás művének folytatását emberekre bizza, ezért az egyházban – mint Suhard bíboros kifejti – az isteni arc mellett ott van az emberi arc is, a kegyelem mellett pedig a bűn, amely olykor fájó történelmi eseményekben is megmutatkozik (pl. az inkvizícióban). – Kifejezetten a fejlődés szempontját képviseli viszont az egyház, amikor küldetésében az egész emberiség felé kitarul (egyetemes); megújulásai révén pedig lépést tud tartani a társadalmi fejlődéssel, valamint az emberi kultúra és civilizáció mérföldes lépteivel, míg a nagy, keleti vallások, mint Teilhard említi, nem mutatják ezt a vonást. Úgyszintén a fejlődés döntő szempontját érinti a kinyilatkoztatásra alapozott *keresztény optimizmus* is, amely az Evangélium fényénél az emberi jövő végső távlatai felé tekint. A keresztény hit szerint ugyanis nem a megsemmisülés az utolsó szó, amint azt pl. az egzisztencialista nihilizmus vallja. Az ember személyiségére és a fejlődő világegyetemre egyaránt a beteljesülés vár e hit távlatában. „Még nem tudjuk, mivé leszünk” [15] – mondja a Szentírás. A Jelenések Könyvében megnyílik az „új föld” és az „új egek” reménye [16], amely teológiailag a kozmikus fejlődés megdicsőült befejezéséként értelmezhető.

Az összegzés szempontjai

A keresztény gondolkodás evolúciós teremtés-értelmezésére próbáltunk rámutatni a jelen tanulmányban, figyelembe véve *Teilhard de Chardin* szempontjait, különös tekintettel a fejlődés főbb kritikus pontjaira. Kiegészítésül és összegezésül néhány gondolat még ide kíváncsok:

1. Az evolúciós értelmezés – mint az a fejtegetés során kitűnik – a *közvetett teremtés* eszméjét helyezi előtérbe. Ez azonban látszólagos dilemmát sejtett. A Teremtő mintha egyszerre kerülné távolabbra a világtól és közelebb hozzá. Távolabbra, mert hiszen úgy áll előttünk, mint a teremtés magjainak Kertésze. S ugyanakkor közelebbre, mert a „folyamatos teremtés” (continuata creatio), egyesíti a teremtés és a világfönntartás aktusát. Isten lényét azonban mindez nem sodorja a panteizmus szemléletébe, mert csak látszólagos ellentmondásról van szó. Isten kapcsolata a világgal ugyanis *belsősegebb*, mint a deisták gondolták. Ő a dolgok mélyén át, mintegy *belülről* fejt ki hatásait. Ez a belsőség teszi hitelessé Szent Pálnak egy görög filozó-

fiat eszmét idéző szavait: „Öbenne élünk, mozgunk és vagyunk” [17]. Ugyanakkor a teremtés magok általi, közvetett jellege az, amely *kiemeli a dolgok önállóságát*, elsősorban az emberi értelem és akarat autonómiáját, amely egyre nagyobb szerepet kap a világban, s egyben megóv a panteizmustól.

2. A biológiai fejlődés természettudományos kidolgozása elsősorban *Darwin érdeme*. Ez eszünkbe juttatja *Maritain* gondolatát: a fejlődés elméleti tisztázásán és gyakorlati előre lendítésén nem ritkán olyan emberek munkálkodnak, akik kívül állnak az egyházon, esetleg a hiten is (*Darwin* agnosztikus volt). A mai keresztény gondolkodás *pozitíven értékeli* eredményeiket, még akkor is, ha nem mentesek a tévedéstől (amely a legtöbb kezdeményezés kísérő jelensége).

3. A fejlődés szempontja *egységésít* is. Ezt a „teremtő” és „világfenntartó” aktus egysege is tanúsítja. Egységbe foglalja azonban a fejlődés szempontja a teremtést és a megváltást is! A megváltás ugyanis megújítja és fölemeli a teremtést. A kegyelemmel beoltott ember ezért lesz Szent Pál szerint is „új teremtmény” [18]. Mert Krisztusban és Krisztus által megy végbe az a kozmikus fölemelkedés, amelyet *kegyelmi transzformációnak* is nevezhetnénk. Krisztus tehát elválaszthatatlan a teremtéstől, amelynek Eszméje benne ragyog. Ő az „Ige”, aki „kezdetben volt”, „aki által minden létrejött” [19]. De ő az, akinek küldetése nem csupán a bűnből megváltó keresztthalál, hanem az is, hogy a *kozmosz fejlődés megdicsőült befejezésének előkészítője legyen* [20].

4. Az összegzés záró szempontja pedig az, hogy milyen jelentést és jelentőséget tulajdonít a keresztény gondolkodás a fejlődésnek. Értelmezésünk szerint a *fejlődés Istentől indul el, és Istenhez tér vissza*. Tervszerű, célirányos folyamat, amelyben azonban megfelelő szerephez jutnak a mechanikus folyamatok, az ún. „*másodlagos okok*” (természeti körülmények, emberi akarat stb.). Olyan folyamat, amely ma is tart, amely tehát nem jutott még el a befejezéshez. (Ez egyik lényeges szempont a rossz problémájának megítélésénél.) *Kritikus pontokat* fölmutató folyamat, amelyben az anyag nem magyarázza meg keletkezésében az életet, az élet a szellemet, a szellem a kegyelmet. Ezeknek az ontológiai fokoknak kezdetét, tehát az *említett „létmagokat” ennek következtében a teremtés Kertészére vezetjük vissza*, a hívő ember szemléletével kiegészítve, aki keresi hitének értelmes alapjait (Fides querens intellectum). Ugyanakkor nem tartjuk rendellenességnek, valamiféle „kettős igazságnak” a hívő szaktudós eljárás módját, aki nem a célirányosságot, hanem a természeti okokat keresi a fejlődésben. A célirányosság földelítése ugyanis sajátosan a bölcelet feladatkörébe tartozik [21]. S a keresztény bölcelet Szent Ágoston és Teilhard nyomán észre is veheti azt a fejlődési vonalat, amely szemléletünk előtt a fizikából a paleontológián át a teológiába nő. Észrevehetjük a teremtés „magjait”, bárhová tekintünk. Mert magból támadt a világegyetem, az élet, az ember (egyedi és egyetemes származásában); magból nő ki a kultúra, a kegyelem világa, az egyház, hogy aztán valamennyi fáva növekedjék.

„*Teremtő fejlődésről*” van itt szó, amiről *Bergson* beszél? Nem. Az evolúció kozmikus folyamata sokkal indokoltabban nevezhető *fejlődő teremtésnek*.

JEGYZETEK

1. De Genesi ad. litt. V. 7. – 2. Le Phénomène Humain. Paris, 1955 (Rezek Román fordításában Az Emberi Jelenség). – 3. Lk 8, 5. – 4. Sir 33, 13; Jer 18, 6. – 5. Biologie und Gottesglaube, Berlin, 1961. – 6. Teilhard i. h. 15. – 7. Bruce Heezen hipotézise egy kb. 700 000 éve végbement kozmikus sugárviharral hozza kapcsolatba az ember megjelenését. – 8. Idő az örökkévalóságban, Bp. 1963, 99. – 9. Teilhard i. h. 61. – 10. Mt 6, 8–15. – 11. Lk 10, 29–37. – 12. Mt 5, 17. – 13. Jn 10, 18. – 14. Mt 13, 31. – 15. I Jn 3, 2. – 16. Jel 21, 1. – 17. Ap Csel 17, 27. – 18. II Kor 5, 17. – 19. Jn 1, 1–2. – 20. Róm 6, 5–8; 8, 17. – 21. Vö. *Paskai László*: A célszerűség mai szemmel. Teológia. 1968, 1. 15.

TÁVLATOK

KRÍZISJELENSÉGEK AZ EGYHÁZBAN?

Történelmi-társadalmi háttér

Karl Alexander von Müller, hosszú évtizedeken át a müncheni egyetemen a történelem professzora, így vezeti be „Aus den Gärten der Vergangenheit” címen közzétett emlékezéseit: „Mi idősebbek, sem tudunk szabadulni a szomorkás érzéstől, hogy manapság már senki – aki nem élt 1914 előtt – nem tudhatja, mily szép is lehet a világ!” – Von Müllernek memoárjai 1951-ben jelentek meg s emberileg teljességgel érthető, hogy nagy nosztalgiával gondol ifjúságának idejére, a polgári jólét, a feltörekvő tudományok, a humanitás viszonylag zavartalan korára, a 19. századra. Arra az időszakra, mely valójában nem 1899-ben, hanem a sarajevói pisztolylövéskor, 1914-ben ért véget. Véres és erőszakos vég volt ez, akárcsak a kezdet: 1789. Forradalmi kiindulás és forradalom felé mutató befejezés.

A XIX. század kezdeténél az Európán átfutó forradalmak állnak határkőként. Ma már világosan látja a jeles történész, Georg Schwaiger: számunkra valójában az új korszakot indító forradalmakkal kezdődik az „újkor”, a változásoknak ma még minden bizonnyal le nem zárult, a holnap felé mutató szakasza (Hochland, 1959. 97–112). E közel két évszázada elindult forradalmi korszak mindjárt kezdetén számos „hagyományos” hatalmaság – intézmények és személyek – ellen fordult. A tradícióval szemeszálló forradalom – történelmi-társadalmi perspektívában – minden bizonnyal még holnapot is meghatározó „forradalmi hagyományá” fejlődött.

Ma már közhelyként hangzik, hogy a 19. század régi népeit és nemzeteit az új eredmények (tudományok fejlődése, gépek, iparosodás) nyomán feltámadó s

mind élesebben megfogalmazott „szociális kérdés” valóban „forradalmi átállásra” vezette. Az eseményeket ismerjük, sőt folyamatosan átéljük azokat. S ha e történelmi-társadalmi visszpillantás és körültekintés során egyházunk életére gondolunk, az elmúlt, valóban világformáló eseményekben nem csupán pasztikus hátteret, hanem konkrét életformáló tényeket és tényezőket kell felismernünk. E nagyon reális „háttér” nélkül a mának egyháza aligha volna megközelíthető, érthető. Hiszen egyházunk életébe sem a múltban, sem a jelenben nem lehet mintegy „kikapcsolni” azokat az emberi-szociális realitásokat, amelyek nélkül semmiféle közösségi élet el nem képzelhető. S ha erre gondolunk, mindjárt érthetőbbé válik azoknak álláspontja is, akik a nagy forradalmi változásokat követő, mintegy két évszázados időszakban az egyházban szinte képtelenek voltak mást, mint a „reakció” képviselőjét felfedezni. Azt a tényezőt, mely a tudományos kutatásnak, a politikai és szociális fejlődésnek egyaránt fékezője. Az egyházban csakis azt az evilági tekintélyt tudták meglátni, amely – épp „isten tekintélyére” hivatkozva – korlátozza a szabad fejlődést s az emberi szabadságot. S e kritikaként, sőt vádként oly gyakran elhangzó megállapítás – a tárgyilagos vizsgálódás erről győz meg – nem is volt mindig alaptalan és jogtalan. Hogy csak a kezdetre, az „új kor” kezdetére utaljunk: 1799-ben Velencében megjelenik egy könyv. Címe: *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei Novatori*. A Szentszéknek e „triumfusában” újra élednek a középkori álmok: az egyházi szuverén monarchiának és a mindenben tévedhetetlen pápának képe. A könyv szerzője minden „új-

tót" kemény ítélettel sújt, s a szerző nem más, mint Mauro Cappellari kamalduli szerzetes, a későbbi XVI. Gergely pápa. Az az „*egyházfejedelem*”, aki nem kívánta meghallani az új időknek új szavát, aki mindarról, ami körülötte történt, szinte nem akart tudomást venni. S amint Schwaiger megjegyzi, még hosszú évtizedekre volt szükség, amíg a pápaság, a római kúria, a „hivatalos egyház” a triumfus szépen kifestett képe helyett végre a realitásoknak problémákkal terhes valóságával szembe tudott nézni. Ez a „szembenézés” voltaképpen még ma is valódi témája az egyház történetének, életének.

E szembenézés komoly kötelessége ma minden, egyházát szerető, annak jövőjét eredményesen szolgálni, építeni kívánó embernek. Ennek jegyében működik ma számos püspök, pap, teológus, publicista, számos tudományos képviselője, hogy mind élesebben felfedje: ameddig a múlt és jelen nagy realitásaival az egyházon belül nem leszünk képesek őszintén szembenézni, amíg számos kritikus probléma nyomán támadó kirisben nem tudunk higgadtan vizsgálgódnival, addig megoldatlan válsághelyzetekben tudjuk csak életünket tengetni.

Ily megfontolás készíttet arra, hogy szembenézzünk egy-két, *krízist kiváltó tényezővel*, tünettel egyházunk életében. Vizsgálódásainkhoz szinte kimeríthetetlen anyag áll rendelkezésünkre napjaink teológiai folyóirataiban, szakirodalmában.

Zsinat utáni stagnálás vagy fejlődés?

Nem könnyű feladat négy évvel a II. Vatikáni Zsinat befejezése után a katolikus egyháznak belső életét néhány mondattal vázolni. *A helyzet igen sokrétű, sőt komplikált.* A sokat emlegetett „*két tábor*” – konzervatívok és progresszívek – egyáltalán nem éles vonásokkal körülhatárolt embercsoportok gyülekezete. Minden bizonnyal akadnak „*őskonzervatívok*” és „*ultraprogresszívek*”, de a két szélsőség között szinte mérhetetlen skálá-

jú átmenetet találunk. Vannak pl. oly püspökök, teológusok, akik egy-egy kérdésben kifejezetten „*modernnek*” más vonatkozásban viszont „*maradiak*”. Tán mindennél fontosabb azonban, hogy a „*harmadik elem*”-nek, a *világi biveknek szerepe* mily meghatározó tényezővé kezd az egyház életében válni. Ha a jelek nem csalnak, írja K. O. von Aretin, vége annak az időnek, amidőn a világiak csupán, mint „*nézők*” nyerne csak részt egyházunk életében (Hochland, 1967. 451). Persze, a „*laikusok*” sem jelentenek valamilyen külön és egységes „*tábort*”. Ma még inkább bizonyos keresgélés, bizonytalanság jellemzi őket: *hová, melyik püspök, pap vagy teológus véleményhez, csoportjához csatlakozzam? Ki, mi és mily fokban jelent valódi tekintélyt számomra? Meddig hatolhat be életembe ez a tekintély? Hol és miben van saját emberi szabadságom? Miben lehet, sőt kell magamnak döntenem? Az ilyen és hasonló kérdéseket még hosszan sorolhatnók.* S mindjárt azt is hozzátehetjük, hogy e kérdések nem kizárólag a világiak lelkében támadnak föl. Nem tudják elkerülni és elhallgattatni ezeket a teológusok sem, legyenek bár papok, sőt püspökök.

Sokan – nem ritkán hallunk ily megjegyzést – nem röstellik kimondani: *Vajon a zsinat egyáltalán szükséges volt-e?* Nem inkább csak zavart hozott, égető problémákat vetett föl? Mi dolga lehet még az infallibilitás dogmájának kihirdetése után egy zsinatnak? Az I. Vatikáni Zsinat óta feléledő pápai abszolutizmus ellen lassan már elhallgattak a felszólalások vagy épp elhallgattatták azokat. Még a XII. *Piusnak* – egyébként rendkívül aszketikus – alakjában, különösen élete vége felé jelentkező *abszolutisztikus szellem* ellen sem óhajtott senki felszólalni. Sem papok, sem világiak. A „nyugtalanosság” tehát valóban a zsinattal kezdődött. Lassankint egyre többen kezdték felismerni azt, hogy amit néhány éleszemű teológus már régebben is látott: *mennyire reformra szorul az egyház „intézménye”.* Az az „*evilági jelenség*”, mely fölött, úgy tűnt, hosszú két évszázad „*forradalmi szele*” még nem söpört

át; mely a maga „változhatatlanságában” kívánta volna evilági életét is berendezni. A zsinati aula reform-vitáit tán nem is annyira néhány főpap és teológus-tanácsadó, mint inkább a lassan mindenkire ható – végre az egyházon belül is felismert – „forradalmi légkör” ihlette.

Mégis, a zsinati eseményeket és eredményeket bizonyos *ambivalencia* jellemezte. Egyrészt nagy lendülettel feszültek neki pl. a liturgia reformjának, melylyel – anélkül, hogy hozzászólásukat kikérvék – voltaképpen a világi híveket akarták megnyerni, másrészt viszont alig tettek valamit, hogy a zsinaton felmerült életbe vágó problémákat a nyilvánosság elé tárjanak, valódi megoldáshoz segítsék. – Így és hasonló mondatokkal, éles kritikával fogalmaz K. O. v. Aretin (i. h.). Igaz, egyetlen egyetemes zsinat sem oldhat meg minden aktuális problémát. Az azonban feladata, hogy a megoldás felé vezető utat megmutassa, kijelölje. S e feladatnak a II. Vatikáni Zsinat csak kis mértékben tett eleget az egyház belső életének két legakutabb problémájával: a tekintély és szabadság korrelatív kérdéseivel kapcsolatban. Viszont az elmúlt négy esztendő annál ékeesebben tanúsítja: mily nagy figyelmet szentel a zsinat utáni egyház e két – nyugodtan mondhatjuk – válságtermelő problémájának. Ma már világosan látjuk, hogy nem új kérdésekről van szó. Mindkét probléma ott pihent az elmúlt két évszázad méhében s látott, elsősorban a profán történeti eseményekben, napvilágot. Egyházunk életében ideig-óráig lehetett ugyan bizonyos „túlhordásról” beszélni, a „szülést” és vele együtt a vajúdási fájdalmakat azonban elodázni végképp nem lehet. A „*quieta non movere*” szépen hangzó szólama az adott esetben világidegenségről és gettókereszténységről tanúskodnék. A stagnálás és mozdulatlanság ma már a nagy tömegek szemében is egyenlő lenne az egyház öngyilkosságával, teljes sterilitásával.

Mindezek után – ha körülnézünk a ma egyházában – nyugodtan állíthatjuk, hogy a türelmetlenek fölöslegesen panaszkodnak stagnálásról, az aggodalmaskodók, a „tegnap jeleinek” bűvkörétől szabadulni

még nem tudók pedig megnyugodhatnak: a reális problémák felismerése, szembenézés bizonyos válság-tünetekkel, – ez az egyetlen út, mely az egészséges fejlődést az életet biztosítja.

A középponti kérdés: a tekintély problémája

Se szeri, se száma azoknak a könyveknek és tanulmányoknak, melyek e problémáról tárgyalnak. Jó összefoglalást nyújtanak a Herder *Korrespondenz* elmúlt három évfolyamában megjelent írások. Mindenek előtt ezek alapján igyekszünk itt is némi képet kialakítani.

Az egyházi tekintély jellegének, kiterjedésének, alkalmazhatóságának problémája: ez az a terület, ahol ma egyházunkban a legtöbb félreértésre és feszültségre találunk. „Konzervatívoknak” görcsös ragaszkodása „megszentelt” hagyományokhoz, „progresszívoknak” már-már minden tekintélyt félreállító törekvése azok a pólusok, melyek között forr, alakul az egyház holnapját meghatározó tekintély-fogalom és gyakorlat. Elmúlt évszázadok „hivatalos” kijelentéseit igyekeznek igazolni vagy újra értelmezni. A helyes út – amint erre számos dogmatikus, exegeta rámutat – az evangéliumi szellemnek, a krisztusi rendelésnek érvényre juttatása. Nem kétséges azonban, hogy roppant nehéz az „evangéliumi elgondolásról” lehántani mindazt, amit az idők során merőben emberi törekvések, sőt gyarlóságok felhalmoztak.

Egyházunk életében a tekintély körüli viták ma igen élénkek s magukon hordják olykor a válság tüneteit is. Már két évvel ezelőtt jól kiviláglott ez, amidőn az európai pünpökök a hollandiai *Noordwijkerhout*-ben összeültek. Püspökök és szakteológusok referátumaiban élesen vált szét a kétfajta felfogás. Az, mely szerint az egyházban mindenfajta tekintély közvetlenül isteni akaratra vezethető vissza (*ius divinum*) és a másik, melynek értelmében – a hierarchikus egyházi tanítóhivatalt sem kivéve – csakis azokban az esetekben lehet kifejezetten az isteni te-

kintélyre hivatkozni, melyekben a tévedésmentes *tanítóhivatal dönteni illetékes*. Egyéb esetekben a „hivatal” tekintélye, lényegében, *nem különbözik* a rendezett *szociális élet követelte tekintély* jellegétől és szerepétől.

E rövid utalás is érthetővé teszi, hogy az ún. *tradicionalista irányzat* nem tud eltérni semmiféle oly teológiai véleményt, mely az egyházi tanítóhivatalnak lassan kifejlődött „irányvonalával”, bármily formában tett kijelentésével nincs összhangban. A gyakorlati élet természetesen nem mindig igazodik a merev elmélethez. Mindazonáltal aligha vonható kétségbe, hogy a tekintélyről alkotott ily merev felfogás az egyház életében – minden belső differenciáltság mellett – előbb-utóbb a „tekintélyállam” beszűkített szemléletű és elviselhetetlen gyakorlatú nivójára süllyesztené. Hogy mennyire így van ez, arra bőven lehetne történeti illusztrációkat felhozni. Ahhoz pedig semmi kétség sem fér – írja a *Herder Korrespondenz* szemléirója (1967. 347), hogy az az egyház, amely egy egyetemes zsinat utáni fejlődés korát éli, ily merev tekintély-szemlélettel képtelenné vált az adott helyzetre jellemző növekedési krízist túlélni. Nem ok nélkül mondotta A. Ancel lyoni püspök. A híveknek, amidőn az egyhá tanító szavát hallják, valóban az isteni szóval és nem az emberi hatalommal kell találkozniuk. Az egyház a jelentkező reális problémákra nem adhat merőben tekintély-válaszokat. Ezért a felmerülő véleménykülönbségek során nem föltétlenül a „tévedéseket” kell gyanítani és elítélni. Sőt, épp az ily eltérő vélemények kell hogy felhívják a tanítóhivatal figyelmét arra, hogy jobban elmélyedjen a kérdések vizsgálatába. (Inform. Cath. Internat. 1968, 7.)

Aligha tévedünk, ha megállapítjuk, hogy épp az A. Ancel által megfogalmazott felfogás felel meg a zsinat szándékának is. Ezt a felfogást képviselte a *francia püspöki kar* is, amidőn a római Hitani Kongregáció körkérdéseire választat megküldötte. A püspökök ebben hangoztatták, hogy a zsinat utáni fejlődés légkörében született problémákat – támad-

janak bár azok a hit kérdéseivel kapcsolatban – *nem annyira „veszélyként”, mint sokkal inkább az egyház „életjeleként”* kell felfogni. Mindezek nem valamiféle megmerevedésre, hanem épp ellenkezőleg, megújulás felé mutatnak. (Herder Korrespondenz 1968. 112.)

*

A tekintély-problémának természetesen nem csupán „doktrinális”, hanem jelentős *gyakorlati vonatkozásai* is vannak. S tán épp ezek a fontosabbak. Hisz itt már nem csupán néhány püspök és teológus felfogásáról, hanem a szó teljes értelmében az egyházzól van szó. Sőt, bekapcsolódnak e vonatkozásban a „kívülállók” is, a közélet, a sajtó képviselői. Ez utóbbiak szerepe nem lebecsülendő. Az egyház életével, számos gyakorlati „esettel” kapcsolatos sajtóvisszhang, közvéleménykutatás ma szinte világméreteket ölt. Így pl. az „*Isolotto*”-i eset, amidőn a firenzei bíboros döntése ellen Don *Enzo Mazzi* plébánost nemcsak számos olasz katolikus lap, hanem a baloldali sajtó is védelmébe veszi; az esettel foglalkoznak Angliában, Németországban és a tengeren túl egyaránt. Szinte „lázong” a sajtó az egyházi tekintély „túlkapasai” ellen, a „diktatórikus” módszerek ellen.

Természetesen az ilyen egészen „gyakorlati eseteket” csak körültekintő vizsgálódással lehet reálisan megítélni. Mégis, mindezek „jelek”, a közvéleményt kifejező tünetek. S feltétlenül arra utalnak, hogy napjaink felpezsdülő egyházi életében szép számmal akadnak a tekintély-problémával összefüggő, megnyugtató megoldást még nem nyújtó kérdések.

A tekintélyproblémának praktikus megoldása ma – úgy mondhatnók – még „*begyakorlás*” alatt áll egyházunkban. Nem kis szerep és feladat vár itt a papi tanácsokra, a kollegialitásnak nem csupán hangoztatására, hanem alkalmazására. L. M. Weber számos írásában nyomatékkal hangoztatja, hogy a *kollegiális vezetés* – a legmagasabb szinttől a plébániai közösségekig – nem aláásója, hanem egyedüli biztosító lehet ma az egyházi tekintély megerősítésének. A bibliai kezdetektől

kiinduló tradíció igazolja és ajánlja, hogy pápai, püspöki és egyéb szinten ne az „izolált”, a magányos személy, ne is a hivatal, az „apparátus”, hanem valóban a hívők közössége, a közösség segítő támaszát élvező pápa, püspök hozzanak fontos kérdésekben döntéseket.

Történészek, dogmatikusok és egyéb szakemberek külön kérdéskomplexumként tárgyalják az ún. pápai abszolutizmus problémáit. K. O. von Aretin nyomán (Hochland, 1969. február) itt csak összefoglalni szeretnénk. Történeti tapasztalás, hogy mindenfajta abszolutisztikus törekvésre előbb-utóbb az ellenhatás válasza következik. Az ellenkezés olykor kifejezetten forradalmi jelleget ölt. Ugyancsak történeti tapasztalás igazolja, hogy az abszolutisztikus rendszer – ritka eseteket leszámítva – nem egy személy, hanem a köréje sereglett „hivatalnokoknak”, „apparátusnak” működése nyomán alakul ki. Az egyház esetében az ún. pápai kúria és a püspöki udvarok szerepe e vonatkozásban közismert. Az egyháznak mindmáig alkalmazott s mind több kritikát kapott gyakorlata ennek az „apparátusnak” kialakulását szinte szükségszerűen mozdította elő. Hisz a pápai trónra, püspöki székekre (bár ez utóbbinál ma egyre több örvendetes kivétel is akad), szinte kizárólag csak előrehaladott korú férfiak kerültek. Ezek az idős – egyébként mégoly kiváló – emberek aligha lehettek képesek áttörni azt a „falat”, melyet közéjük és a rábízott papok, hívek közé az „apparátus” vont. Amíg világszerte a 60. évüket betöltött férfiakat és nőket, a jól végzett munka elismerése mellett, nyugállományba helyezik, az egyházi hivatalviselők (a statisztika tanúsítása szerint) csak hatvanadik életévük körül kezdik elfoglalni magasabb pozíciójukat. Ötven év körüli bíborost és püspököt még ma is ritkaságszámba vesznek.

Az anonym módon működő és az „uralkodó nevében” fellépő hivatali apparátus veszélye kézenfekvő. Egy-egy (már elavult) döntést a hivatal évszázadokra konzervál, emberek szövevényes manipulációit „isteni akaratként”, „szent tradícióként” emleget. Az élet pedig fel-

tartóztathatatlanul folyik tovább... Az ily úton-módon keletkező elmerevedés, világidégenység veszedelméről nemcsak „forradalmi hangok”, hanem történeti tények szólnak. A 16. és 18. század kurializmusáról ma a leghiggadtabb történészek is, mint elvetendő példáról beszélnek. S nem kisebb energiával bírálja napjainkban a tekintélyes *Suenens* bíboros sem a kurializmusnak vadhajtsáit (vö. *Vigília*, 1969. június és július).

Az egyház életében jelentkező abszolutizmus nemcsak a múlt problémáira mutat rá s nem csupán a jelenben jelent veszélyt. Igen kérdéses – írja *von Aretin* –, hogy a jövő felé mind tudatosabban fordulni kívánó egyház életképes maradhat-e ily körülmények között? Igaz ugyan, hogy az abszolutisztikus, kuriális stílus bizonyos „fegyelmet”, rendezett sorokat képes ideig-óráig biztosítani. De az is tény, hogy előbb-utóbb mozdulatlansághoz, elmerevedéshez – vagy nyílt lázadáshoz vezet.

A tekintély problémája ma világszerte, de egyházunk életében is korunk kritikus és válsagteremtő kérdései közé sorolható. Nem véletlen, hogy *Heinrich Bacht*, a frankfurti fundamentálteológus így ír: Ma ezekre a szavakra: „tekintély” és „engedelmesség” – az emberek igen érzékenyen reagálnak. Ugyanakkor arra is figyelmeztet *Bacht*, hogy „bár az egyházban a tekintély gyakorlásának stílusát meg kell változtatni, a manák számos jogos követelményét figyelembe kell venni... mégis téves és veszedelmes lenne, ha a szükséges intézkedéseket elhamarkodnák, s az „egyházi demokratizálódás” jegyében végeznék azokat” (*Stimmen d. Zeit*, 1969. aug. 101). *Bacht* ismételtén nyomatékozza, hogy az abszolutisztikus kuriális stílus elleni küzdelmet ne vonják a „demokratizálás” jelszavának bűvkörébe, hiszen a szociális-politikai élet „modelljét” soha nem lehet maradéktalanul az egyház életére alkalmazni. E jelszó ellen épp úgy küzdenünk kell, mint az egyházi „monarchia” jelszavának hangoztatása ellen. Mindkét fogalmat a társadalmi-politikai életből kölcsönözték és mindkettőt csak erős fenntartásokkal le-

het alkalmaznunk. Az egyházi tekintély válságos órákat él át. A válságból a kiutat nem a jelszavak használatával, hanem a krisztusi rendelkezéshez való hűség, az evangélium világához való alkalmazkodás fogják megmutatni. Az egyház teljeségéhez és misztériumához az intézmény és jog, a törvény és lélek egyaránt hozzátartoznak (i. m. 111-2.).

Az ellenpólus: a szabadság problémája

Ha az egyházi a tekintély válságáról szólnunk, nem hallgathatunk az ellenpólusról, a szabadság problémájáról sem. Nem kétséges, hogy a szabadság fogalmának értelmezése egyházunk életében az utóbbi időben egyre differenciáltabbá vált. E tényről tan legszembetűnőbben a *vallásszabadságról szóló zsinati okmány*val, annak mondanivalójával szemléltethetjük. Hol vannak azok az idők, amidőn egy XVI. Gergely így írhatott „Mírari vos” enciklikájában: „Az indifferentizmus piszkos forrásából ered az az abszurd és téves tanítás, vagy inkább eszeveszett agyrem, hogy minden embert megillet a lelkiismeret szabadsága...”

A *szabadság-problematikának számos összetevője* van. Szabad véleménynyilvánítás, a kérdés joga, a tudományos munka szabadsága és még jó néhány kérdés csatlakozik ide. – Szinte halljuk az aggodalmaskodóknak hangját: *mindez idegen a keresztények „acies bene ordinata”-jától*, jól rendezett, fegyelmezett soraitól. Azt kell erre mondanunk: aligha. Mert egyetlen élmény, egyetlen belső meggyőzés sem jellemzi inkább a fiatal egyházat, az *apostoli generációt*, mint épp az új szabadságnak „megtapasztalása”. Szent Pál a zsidókeresztények számára (de nem csupán ezeknek!) a törvénytől való szabadságot proklamálja. Nem a régi, írott törvény, nem is az írástudók magyarázatának és tekintélyének való alárendeltség, hanem a hit és Isten gyermekeinek felszabadult útja, a szeretet útja vezet az üdvösséghez. Az „új törvény” (melyet még *Aquinói Szent Tamás*

sem a paragrafusokban, hanem az „*instinctus Spiritus Sancti*”-ban jelöl meg) a szeretet szárnyalása nyomán és nem a tekintélytől, a retorzióktól való félelemből fakad.

Ezekről az ősi és ma mégis sokak számára újként ható gondolatokról elmélkedik a *Wort und Wahrheit* szerkesztőségi írása (1969. június), melyet „*Freiheit des Denkens im kirchlichen Raum*” címen tettek közzé. – Az evangéliumi tanítás – olvassuk e tanulmány bevezetőjében – a közösségi élet számára oly fontos szabadság biztosítékát a *hivők testvériségében* látja. A keresztény testvériségnek élménye és értékelése semmiféle jogi és hivatali szabályozásra nem vezethető vissza. A testvériség légkörében születhet meg a fiatal egyházban a szolgálatokat végző „hivatalviselők” csoportja, kiknek „hivatali funkciója” sohasem volt elszakítható a hűséges szolgálatvállalástól, e testvéri lelkületből és karizmatikus gyökerekből származó magatartástól. A szabad „előljáró” és az ugyancsak szabad „alattvaló” között *összekötő kapocsként* (és *sohasem csak az előljáró* jogainak biztosítójaként) maga Isten áll. A vezető feladata, hogy Isten házanépét lelkesítse, bátorítsa, hogy ébresztesse és ébren tartsa a rábízottakban a kegyelmi életet. Ez, nem pedig az, hogy bárkit is elkeserítsen, hogy „kioltsa a Lelket” a testvérekben. Csak másodsorban és szükség esetén – újra csak, hogy a Lélek győzelmét segítse elő – teheti meg a hivatalviselő, hogy kritikus, feddő megjegyzésekkel, intézkedésekkel biztosítsa az egyén és a közösség életének rendezettségét.

Az egyházi élet *belső szabadságának gyökereit* maga Isten rendezgette, ő maga volt kezdettől fogva e szabadságnak biztosítója. Egyszerűen azért, mivel Isten szabadon osztja szét egyházában a karizmákat. A „hivatal” nem jelentett soha valamiféle karizma-kumulációt, csupán sajátos isteni ajándékok felkínálását. Ezért pl. a tanításnak karizmáját sem volt képes és illetékes a „hivatal” teljeséggel kisajátítani. Épp így a szabad, a lélekből fakadó, az „alulról érkező” kritika sem állítható soha teljességgel félre,

hogy annak helyét *kizárólag* a „*felülről jövő*”, a hivatalviselők által „kötelességszerűen” gyakorolt *bírálat* foglalja el. A hívek közösségében jelentkező karizmáknak teremtő ereje volt és lesz is mindig az egyház életében.

Amidőn tehát manapság egyházunkban a tekintély válságáról beszélünk, lehetetlen észre nem vennünk, hogy a krízis szervesen összefügg az egyház régebbi története során is oly gyakran jelentkező tendenciával, a *szabadság frustrációjával, elsorvasztására irányuló törekvéssel*. Csakis az önmagát szabadnak tudó, a szabadon döntő emberek fölött képes az ugyancsak lelkiismerete szavát, szabadságát követő tekintély disponálni, utat mutatni s a helyes úton közösen haladni a cél felé.

Túlhaladott s egyenesen az isteni szuverén szabadság ellen fordul az *Pseudo-Dionysius* által közvetített, az antik ideológiát és újplatonikus gondolkodást tükröző szemlélet, mely az egyház életébe mintegy becsempészte a gondolatot, hogy az üdvösséget csakis a „hivatal” közvetítésével lehet elnyerni. Minden „alacsonyabb rangú” csakis a „felsőbbrendűtől” kaphat isteni támogatást. Ez, az egyház életében hosszú időn át teológiai alkalmazot bölcseleti tanítás, *idegen az evangéliumi szabadság szellemétől*. Minden keresztény ember közvetlenül is kapcsolatban áll Istenével, Megváltójával. Minden kegyelmi ajándék (és minden ember várományosa és birtokosa lehet ennek) szociális természetű: mindenki által a másik, a többi is részesül az isteni ajándékokban. Az ún. *abszolút és kizárólagos közvetítés* – mi tagadás – az egyetlen doktrína, ha tetszik ideológia, mely az egyházon belül az idők során szabadságmromboló erővé vált. Mely egy bizonyos „uralkodó osztály” kiváltságait volt hivatott „teológiai” megalapozni. Isten népe azonban szabad emberek közössége és nem oly „osztálytársadalom”, melyben uralkodók és alattvalók lennének. Krisztus egyházában csak különböző szolgáltató, a közösséget szolgáló funkciók vannak. Természetesen e szolgálatok közül különleges jelentőségűek azok, melye-

ket liturgikus szenteléssel köt össze az egyház.

Valahányszor csak egyházunk életében a tekintéllyel visszaélték, ha a hivatali tekintély a „mindentudásnak”, a mindent jobban tudásnak vált ideológiai bázisává, joggal jelentkezett és hallatta hangját a megsértett „ellenpólus”, a *jogait követelő szabadság*. S így, érthető módon, az egyház történetében *mindig azonos időben találjuk szemben magunkat a tekintély és a szabadság krízisével*. Abszolúte csakis Isten szabad. És „isteni tulajdonságok”, ha azokat egy emberi institutio igyekszik magának vindikálni, embereknek mindig „rosszul állnak”. A trumfalisztikus ekklesiológia az egyház valóban „isteni arculatát” mindig eltorzítja.

*

A szabadság szelleme nemcsak lehetővé teszi, de követeli is az oly sokat emlegetett *szubszidiaritás elvének* alkalmazását. Amidőn tehát olykor a *teológusokkal szembeállítják a tanítóhivatal* illetékességét, könnyen elfeledkeznek arról, hogy – épp a szubszidiaritás következtében – a tanítóhivatal a teológusok munkáját egyáltalán *nem nélkülözheti*. Még szembetűnőbb és kínosabb helyzetet teremthet, ha a hivatali tekintéllyel rendelkezők *egészen távoli szaktudományok* területén követelnek vagy gyakorolnak illetékességi, döntési jogot. Ha valahol, itt valóban érvényre kell juttatni a szabadság elvéből forraszó szubszidiaritás elvét. Még akkor is, ha nem egyházi személyek, hanem világiak nyújtják a szükséges szaktudományos felvilágosítást. – A *valódi szabadság-étosz* bázisán állva elképzelhetetlen az is, hogy dogmatikus definíciók tudományos igazságokat is szükségképp magukban zárjanak. Az ilyen *határtúllépés* nem csupán a tudományos szakkutatás szabadságát sértené, hanem olykor – *Galilei óta* hányszor? – kínos helyzetet kényszerítene az egyház tagjaira, szegyenpírt csalna a valóban illetékesek előtt arcukra. *Intellektuális becületesség* – hogy Karl Rabner kifejezésével éljünk – és a szabadság szelleme egymástól elválaszthatatlanok.

Nem ritka krízis-kiváltó tényezővé válhat a szabadságnak egy szinte speciálisan *egyházi jellegű félreállítás*. Az ti., amíg dőn akár plébániai közösségekben, akár szerzetesházakban, egyházmegyékben vagy épp az egyetemes egyházban a „hivatalviselő” *saját elképzelését* (bármily jó szándékból is fakadjon az) az „Isten akarataként” tünteti fel. Kicsiben és nagyban egyaránt ez a legbiztosabb útja egyházunkban egy tipikusnak monolitikus helyzet megteremtésének. Egy-egy „hivatalos” kijelentés nyomán így olykor-olykor szinte „az állam én vagyok” szavak csengenek fülünkbe. Az ilyen theokratikus, paternalisztikus, embert meg nem illető magabiztos kijelentések feltétlenül a szubszidiaritás elvének fel nem ismeréséből vagy kifejezetten félreállításából fakadnak. Ugyanakkor pedig kifejezetten veszélyeztetik az *egyén* – kiváltképp a gyengébb idegzetű és akaratú emberek – *önállóságát, belső szabadságát*.

Természetesen itt *egészen konkrétak* is lehetünk. A szólás- és érvelési szabadság, a kezdeményező gondolatok és tettek a szabadság légkörében épp úgy megilletik a „legkisebb testvért” vagy ezek csoportját, mint a „legidősebbeket”, a vezetőket. A feltétlenül szükséges, mert Isten népének javát szolgáló, ún. legfelsőbb döntéseket tisztelettel kell fogadni, de azokat szolgálalként sem *fetiszizálni*, sem évszázadokon át feltétlenül és minden esetben érvényben maradó *tabuként* tekinteni nem lehet. Egyébként is: bármely valóban tárgyilagos, a kinyilatkoztatás tanításának, továbbá a tudományos eredményeknek megfelelő akaratnyilvánítást nem lehet, de nem is szükséges misztifikálni. Az az egyház, amely végre a „kivülállók-kal” a dialogikus magatartást szorgalmazza, nem hozhat komoly indok nélkül „*befelé*” *autoritativ döntéseket*. A hitet akár kifelé, akár befelé védeni, nem azonos bármily merev ideológiai vagy „rendszer” védelmezésével, fenntartásával.

Az egyház életében belsőleg igényelt szabadság *nem negatívum*. Nem a fölösleges és indokolatlan kényszer hiánya. Nem, hanem mindenek előtt feladat, munkaterület és jog a közös élet közös

alakítására. S egyáltalán: jelenthet-e egy, az egyedekben dönteni, tanácskozni vagy épp ellenállni képtelen tömeg kívánatos „alattvalókat” a hivatal viselője számára? Vagy pótolhat-e a csupán szavak ismétlésében megnyilatkozó orthodoxia valódi elkötelezettséget, belső döntést, Krisztusért vállalt életet? Mindezen kérdések – és még hosszan lehetne hasonlók felsorolni – döntő jelentőségűek az evangéliumi szabadság szellemében élni kívánó keresztény ember számára.

*

Külön kérdéskomplexum a *teológiai munka szabadsága*. Karl Rabner egyik legutóbbi írására kívánunk itt utalni, melynek címe is a lényegre mutat: A teológiai kutatás szabadsága az egyházban (Stimmen d. Zeit, 1969. augusztus). Rabner e tanulmányának végén fontos megállapítást tesz. Olyant, mely vonatkoztatható az egyházi élet egyéb területére is. Hangoztatja, hogy az egyházban senki, így a teológusok sem a maguk számára igénylik a szabadságot. Senki sem követel e téren privát privilégiumot. Nem, hanem ezen az úton szeretnék a teológusok (és minden pap, meg világi hívő) biztosítani, hogy minden keresztény a legjobb tudása és lelkiismerete szerint szolgálhassa Istenét s a közösség javát. A szabadságigényt ezért nem szabad soha egoizmusként elkönyvelni. Nem, mivel ez mérhetetlen nagy felelősséget, lemondásokkal terhes szolgáltatást ró az egyénre.

Az egyház és a teológia története egyébként gazdagon illusztrálja, hogy a hit forrása egy, de annak hiánytalan kiaknázására még egyetlen teológiai „iskola”, rendszer, egyetlen generáció sem volt képes. És nem is lesz soha, hiszen az isteni gazdagságból mindig lehet újat meríteni és mások számára is nyújtani. Azt sem feledhetjük, hogy *Krisztus misztériuma* már a szentírásban és azóta mindig, holnap is *misztérium marad*. Titok, melyhez ezer úton lehet közelebb férkőzni, de azt soha *teljességgel föltárni* nem lehet.

Igaz, s ezt örömmel könyvelhetjük el, az előzetes „*imprimatúr*” és a „*tiltott*

könyvek jegyzékének” lassú felszámolása, a „perbe fogott” teológusok ügyének a nyilvánosság előtt is történő tisztázása már *részleges eredmények* felé mutatnak. Mindez azonban még csak a kezdet. A szabadság szelleme megköveteli, hogy a tanítóhivatal és a teológia hivatott képviselői *folyamatos dialógusban* álljanak egymással. Hisz *mindkettő a saját karizmájának* erejében működik! Születnek újszerű vélemények és értelmezések: mindezek a gondolkodó, a kérdező embernek becsületes kísérletei. Nem öncélú spekulációk, mivel Isten népét, a lelkek javát szolgáló törekvésből fakadnak. Lehet velük kapcsolatban emelkedett vitákat tartani, kritikát gyakorolni, de van-e értelme a „tekintélyre” appelláló el- vagy agyonhallgatatásnak? Az egyház – kell-e ezt még ma hangoztatnunk? – csak úton van a teljesség, a „catholicitas” felé. De elérhető lesz-e valaha is ez a teljesség, ha nem a szabadság dinamizmusának erejében törekszünk feléje?

A növekedés krízisében

Nem kell túl éleszemű megfigyelőerő hozzá, hogy megállapíthassuk: egyházunk életében valóban tapasztalhatunk bizonyos krízis-jelenségeket. S ezek ma – minden erőltetett osztályozás nélkül – leginkább a tekintély és a szabadság pólusai köré csoportosíthatók.

A II. Vatikáni Zsinat – ezt ma szintén könnyű megállapítanunk – nem stagnálást, hanem új életet, fejlődést hozott egyházunk számára. Az életet pedig – ha kritikus periódusok, válságok kísérik is útján – csírájába fojtani, fejlődését megállítani: *ez halálos bűn lenne!*

Rovatunk elején kérdőjellel írtuk fel a címet: krízisjelenségek az egyházban? – S most – Karl Rabner-t idézve – újra egy kérdőjeles mondatot rögzítünk: Hát lehet-e egyházunk mai konfliktus-szituációján csodálkozni? (Stimmer d. Zeit, 1969. július 33). Nem épp az az egyház ereje, hogy végső soron nem emberileg

megfogalmazott formulákban és kegyetlen jogi normákban (bármennyire is legyen mindkettőre szükség), hanem Isten Lélekének hatalmában bízunk? Hogy erre az isteni erőre támaszkodunk? Annak a Léleknek támogatására bizza önmagát, aki igen sokfajta emberi gondolatot és eszközt használ fel, ugyanakkor viszont ezek egyikeivel sem azonosítható adekvát módon. Ha ezt valóban hisszük – és ne hinnők?! –, akkor a fejlődés bármely fázisában nem kell megijednünk vagy csodálkoznunk, ha válságos órák, ha konfliktusok is állnak előttünk. Jöhetnek még keményebb krízis-szituációk – hit hittel valljuk, hogy mindez a Lélek irányította *növekedés krízisének velejárói*. S ki tudná, ki merné teljes bizonyossággal állítani, hogy az egyház történeti útját, a Cél felé vezető hosszú útját tekintve – még nem csupán pl. a „pubertás” válságos éveinél, tán épp a legkritikusabb éveknél tartunk?

Természetesen – s Rabner-nek e figyelemzetését mindenkinek meg kelene szívlelnie – az ilyen „válság-helyzeteknél” nem csupán a „másikra”, a „másik véleményére” kell kritikus szemmel tekinteni, nemcsak a „másik” felé kell kérdőrevonó kérdéseket feltenni. Nem, hanem *mindenkinek, egyénnek és csoportoknak, elsősorban önmagát kell megkérdeznie*: helyes-e, valóban Krisztus evangéliumát megvalló és védő-e mindaz, amit mondok és teszek? Igaz, olykor nem leszünk képesek formális elvek és érvek felsorakoztatásával az adott válságszituáció fölött úrrá lenni. Mégis, a Lélek és az imádság erejében képessé válhatunk arra, hogy felismerjük: hol, melyik oldalon van az igazi szolgáló szeretet, az önkritikus alázat, az evangéliumi metanoia. Ennek a felismerésnek útja nyitja meg számunkra és egyházunk számára a lehetőséget, hogy a krízis-szituáció fölé kerekedjünk, hogy sohasem az egyik vagy másik „párt” érdekeit, hanem Krisztus akaratát tartsuk szem előtt. „Az Úr ugyanis Lélek: s ahol az Úr Lelke, ott a szabadság” (2 Kor 3, 17).

nr.

MEDITÁCIÓ

Radó Polikárp

KARÁCSONY MISZTÉRIUMA

A felmérhetetlen titok, amely karácsony ünnepekörének báját mélységgé teszi: az Isten emberré lett. *Incarnatio*, azaz testté válás, szokott szavunk szerint megtestesülés ennek a neve. Az utolsó vacsorán Fülöp apostol kérte Jézust: „Mutasd meg nekünk az Atyát és az elég nekünk!” [1]. Az emberiség ősrégi vágya ez, *meglátni* az istenséget. Az egyiptomi Saisban fátyol földte el az isteni arcot és halál várt arra, aki megtekintette volna. A Krisztus születése körüli misztérium-vallások ennek a vágyódásnak próbáltak eleget tenni: *megtapasztalni* az Istent, *együtt lenni* az Istennel. Az ősi vágyak eleget is tettek úgy, hogy az istenséget mintegy lehúzták magukhoz; ilyenek voltak az antropomorf hellén istenek, egészen az állat alakú egyiptomi istenszobrokig, végső elfajulásukban a meteorikövet imádó fetisizmusig. Az Istent látni, az istenit érinteni, vele egyesülni, ez volt a vágyuk, de az ember nem parancsolhat az Istennek, nem húzhatja le földi mélységeibe.

Isten száll le az emberhez. Ezt azonban tudjuk, mert az emberiség történelme folyamán *megtörtént*: időszámításunkat ettől a történelmi dátumtól kezdjük. Nagy dátum ez. Addig csak lényének nyomait hagyta hátra, de a világ tele van Isten nyomaival. Emberi értelem kutat, nyomoz, amint nyomokból állapítja meg a primitív ember a dzsungelben egy roppant állat jelenlétét, az ember is így állapítja meg az élő Isten hatalmát, aki alkotta az eget és a földet, a tengert és mindent ami benne van [2]. A Zsoltárok primitív világképét egyre jobban tágította az ember. Az égitestek vizsgálata sokkal továbbra vitte *Platón*t, meggyőzte őt arról, hogy kell lennie egy mennyei mérnöknek. Őt és *Arisztotelészt* a kutató értelem a Legfelsőbb Lényhez vitte. Pedig a világ a végtelen hatalomnak csak képe. Megismerjük belőle az Istent, következtetünk mérhetetlenségére, de mindez csak emlékeztet reá. Mint ahogyan elhunyt barátom hatalmas kéziratkötege emlékeztet engem észére, nagy tehetségére.

Nekünk több kell ennél, azt szeretnők, ha *közvetlenül* érintkezhetnénk vele. Isten elénk jött és *követek által* szólt az emberiséghez: a pátriárkák, az emberiség ősatyái, azután a választott nép nagy emberei, Mózes és a próféták által. Kedves és finom dolog volt, hogy nem hagyta magára Isten az embert kutató sóvárságában. Kimondhatatlanul többet adott: Isten mintegy *levelezett* az emberiséggel. Az ószövetségi és újszövetségi Szentírás 72 könyve egytől egyig Isten levele az emberiséghez [3]. Ám ez sem elég az embernek, végeredményben ez is emlék, hozzá régen, évezredek előtt keletkezett emlék a Biblia is. Az ember *látni, tapasztalni* szeretne. Isten meghallgatta a kérést és teljesítette:

„Sok rendben és sokféle módon szólott hajdan az Isten az atyákhoz a próféták által. Legutóbb, ezekben a napokban: Fia által szólott hozzánk, kit mindenek örökösévé rendelt, ki által a világokat is teremtette” [4]. – A testté vált Isten konkrét körülmények között, időben és térben meghatározott helyen született. A római birodalom kezdő fénykorában, *Augustus* császár idejében, a birodalom egy lenézett tartományában, Judeában, emberi ősköztől, Juda királyainak régóta trónfosztott, szegény sorban élő utódaitól, egy szűztől, kinek neve *Mária* volt. A közelebbi körülményeket elmondja *Lukács*, az antiochiai orvos, a harmadik evangélium írója [5].

Nagy titok ez a születés: egy emberi lény velünk azonos testtel, vérrel, emberi lélekkel, emberi érzelmi és értelmi világga megszületett. Amint karácsonykor imádkozzuk: „A Te Egyszülötted, a Te dicsőségekben Veled egyformán örökkévaló: a mi testünk valódiságában, láthatóan testben megjelent” [6]. Jézus legkedvesebb tanítványa, valószínűleg a legfiatalabb mindenik között, *János*, hangsúlyozottan mondja a valóságot, hogy az emberré lett Isten, *Jézus Krisztus* megjelent, köztünk volt, és akik vele voltak, tanúságot tesznek róla: „Ami kezdettől fogva volt, amit *ballottunk*, amit *szemünkkel* láttunk, amit néztünk és kezünk *tapintott* az életnek Igéjéről: ez az élet *megjelent* és mi *láttuk* és *tanúságot* teszünk róla és hirdetjük nektek az örök életet, mely az Atyánál volt és megjelent nekünk. Azt hirdetjük nektek, amit *láttunk* és *ballottunk*...” [7]. A *misztérium* nem azt jelenti, hogy *semmit* sem értünk, hanem azt, hogy értelmünk *elfogadja* a tényt, de teljes egészében nem tudja *felfogni*. A leghitelesebb tanú, János és a többi apostol, aki éveken át éjjel-nappal a Mesterrel volt. Ők tudják közvetlen tapasztalatból, hogy emberi test és emberi lélek volt Jézus és egyként tanúsítják magasabbrendűségét, isteni mivoltát.

Ezek a tanítványok nem ismerték Jézust csak fiatal férfikora óta. A mi karácsonyi népi kultuszunk erősen a *kisgyermek vonásait* hangsúlyozza. Az apostolok ezt a vonást egyáltalán nem ismerték, nekünk is az egykori gyermekben a felnőttet, a mélyeséges titok hordozóját kell látnunk. Mert nagy dolog történt ezzel a kisgyermekkel, aki a világba lépett, amint halhatatlanul fejtette ki *Romano Guardini* [8]. Mikor Isten a világba lép, úgy látszik, lemond a hatalmáról. Isten a Mindenható, ő maga minden erő és hatalom forrása. Ő maga az Igazság. Akkora fény ez, hogy ha valódiságában felragyogna a lélekben, elárasztana mindent. Mint midőn a sötétségbe merült táj fölött fölragyog a nap, úgy kellene megvilágítani Isten fényességének minden embert, ki a világra jön. *Isten fénye, az igazság* oly hatalmas, hogy nem tudna neki ellenállni senki sem, ha teljes valójában fölragyogna. Mint ahogyan az üdvözült lelkeknek nincsen emberi szabadakarata, hiszen Isten fényessége lenyűgözi őket: már csak jók tudnak lenni. Isten ugyanis azt akarja, hogy mellette teljes szabad akarral döntsünk. Ez a legfőbb szándéka és ezért, bármennyire szörnyűnek látszik, megengedi, hogy Istennel is szembeszállhasson az ember. Ezért kénytelen igazságának fényét letompítani, mintegy véka alá rejtteni. Letette tehát világba léptekor vakító fényét és fölvette a rabszolga alakját. Úgy lépett a világba, hogy az ember képes elzárkózni előle, el-lentmondani neki.

Szemlélhetjük tehát a világszerte kitett jászolyok előtt a Jézuska-babát, de észre kell vennünk tehetetlenségében, sírásában, gögicsélésében az idilli vonások mellett: az *emberi szabadság óriási adományát*, amelyet még üdvözlésünknek is elébe tesz az Isten. Mély tanulság ez nekünk: az igazság elfogadása *nem kényszer*, szabadon választjuk, hogy az isteni igazság hordozói legyünk. Az igazság azzal kezdődik, hogy a valóság megcáfolja a látszatot: a síró Gyermekben a világot bíró isteni erő a gyengeség köntösébe öltözött. Így tett az *isteni Ige*. Így jelennek meg az *ő szolgálói* is: gyengeségbe öltözve, így küldi Krisztus a keresztényeket: „Íme úgy küldlek titeket, mint juhokat a farkasok közé” [9].

A tanulság folytatása: a tanítvány nem lehet nagyobb mesterénél; Isten küldöttje letette hatalmát és türte, hogy a világ nem fogadta be őt, világosság volt, de a sötétséget nem tudta felderíteni. Az Örökkévaló velünk a világnak valami egészen elsőrangú finom dolgot küld, az *örömbirt*, az örökkévalóság ígétét, de az evangélium értékes nárdusz-kenetét önmagunk törekenységébe rejtette el. Minket is, mint Jézus tanítványait, elérhet a törekeny edények sorsa, mert a Mindenható úgy akarja, hogy mi is osztozzunk Küldőnk kiszolgáltatottságában. Ahogyan Ő jelent meg tehetetlen csecsemőként, Heródes gyilkosainak kiszolgáltatva egyhónapos korában menekültként,

a kereszténynek sem szabad a balsorstól megrettenie. Hadd idézzük *Szent Ágostonnak* egy sermo-ját: „Miért félsz a szenvedések és szorongattatások kemény útjától? Hisz az *Úr is* megjárta azt! De: Megjárták azt *apostolai is!* Még mindig azt feleled: Az ám, de azok apostolok voltak! – Felelem: Sok-sok *férfi* megjárta azt az utat utánuk. Piruljunk: *Nők is* megtették azt. *Öregkorban* jutottál a szenvedéshez: ne félj a haláltól, hisz úgylis oly közel vagy hozzá! – *Ifjú* vagy? Ifjak is megjárták ezt az utat, holott úgy reméltek élni még! Megjárták azt *fiúk*, megjárták *leánykák*. Hogyan lenne még göröngyös ez az út, hisz oly sokan taposták már simára!” [10].

Názáret misztériuma

Mikor Jézus 30 éves korában a Jordán folyónál először megjelent a nagy nyilvánosság előtt, egyik leendő tanítványa, *Natánael* (a későbbi *Bertalan*) hallotta róla, hogy Názáretből való és megkérdezte: „Jöhet valami jó Názáretből?” [11]. A szomszéd falu viszálykodásának kérdése volt ez, de Jézus hamarosan meggyőzte őt. Hamarosan személyesen meggyőződött róla, hogy valóban a Messiással találkozott és hűséges apostola is lett. Csakugyan, Jézus aki elmúlt már 30 éves, *teljesen ismeretlen* volt – és ez Názáret misztériuma.

Valóban érdekes elgondolkozni azon, hogy legalább 30 esztendeig az emberiség megváltója visszavonult és elrejtett életet élt. Faluján kívül aligha ismerték és senki sem ismerte fel benne azt, aki volt, pedig a „*csak ács*” fiának és ácsmesternek ismert fiatal férfi nemcsak azért jött, hogy szenvedésével és halálával megváltsa az emberi nemet, hanem azért is, hogy *isten* tanításával az igazság ismeretére vezesse azt. Nyilvánosan kellett tehát tanítania, meggyőznie az embereket, hiszen azért jött, hogy tanúságot tegyen, tanúságot a világosságról és mindenki higgynen általa. *Keresztelő János* hosszú éveken át napról napra hatalmas tömegeknek hirdette a bűnbánatot és az Eljövendőt, aki utána jó majd. Az Eljövendő pedig soká nem jött el. A Keresztelő nem volt a Világosság – ezt mindig meg is mondotta. Ha mi Jézus szűkre mért életét nézzük, legfeljebb *életének egy tizedét* töltötte el azzal, hogy hitre bírja a lelkeket. Emberi elgondolás szerint mily kevés idő ez; a mai ember úgy véli, hogy jobban kellett volna kihasználnia az időt. Mi úgy gondoljuk, nincs elvesztegetni való idő, sietni kell, ahogy mi tesszük ezt. Hiszen Krisztus is kijelentette, hogy hamarosan eljő az idő, amikor nem lehet már munkálkodni [12].

Jézus pedig egyáltalán *nem sietett, nem is mutatkozott*, názáreti életében semmi féle rendkívüli tehetséget nem mutatott és semmi rendkívüli nem történt vele. Világossága valóban véka alá került, a názáreti barlang-lakás és az előtte levő kis műhely teljesen eltakarta őt. Elmúlt már 30 esztendő, mikor végre föllépett. Addig ismeretlen volt és senki sem sejtette, hogy ő az Eljövendő. Joggal kérdezhetjük tehát, mire valók az érthetetlen názáreti évtizedek? A názáreti Jézus pedig ezt mondja nekünk, mint annak idején tanítványainak: „Még mindig nem értitek ti sem?” Valóban nem értették és mi is lassan döbbenünk rá, hogy *éppen ez kell* majd az emberiségnek. Pontosan az, hogy semmit sem szólt élete legnagyobb részén keresztül, hanem csendben szerszámokat, asztalokat, padokat faragott és vitt a megrendelőkhöz. Éppen ezzel tett nem semmit, hanem sokat, valódi hivatása teljesítésében. Míg a mennyei Atya akaratát teljesítette. Erre a *bosszú életkorszakra* pedig az volt az Isten akaratja, hogy ismeretlenül, meg nem értetten, sablónos napi munkában, kevésre becsülten, szegényen éljen. Úgy, mint a legszegényebb ember éli egész életét. Mennyi ember mérgeledik emiatt, mennyit bánt a szomorúság, hány lélek fakul el az élet vélt szürkességétől. Taposómalomnak látszik az élet, mindennap egyforma. *Mi ennek az értelme?* A Názáreti ezt a sorsot akarta magáévá tenni, életének legnagyobb része ebben telt el, mert ez volt a mennyei Atya akaratja.

Valóban titok mélye tárul fel előttünk: Jézusnak, a dolgozónak titka, Názáret misztériuma. A misztérium, amely majdnem mindenki életének gyötrelme tud lenni. Szólhatnak róla azok, akik érzik, hogy „*nagyobbra*” lennének hivatva, hogy sokkal értékesebb munkát tudnának végezni, ami néha igaz is. Mondhatnák ezt azok, akik szó nélkül vagy tán bensőjükben lázadva saját leányuknak vagy fiuknak kiszolgálói lettek. Viszont éppen úgy évtizedek telnek el idős hozzátartozók gondozásával örökös leköötöttségben. Minden mindig egyforma és a szürkeség börtöne, úgy látszik, mintha sohasem nyílnék meg. *Názáret misztériuma* tárul föl előttünk. Jézus mindig mondta, alázatosnak kell lenni, kicsinynek az emberek előtt, hogy nagy lehessen valaki az Isten előtt. Az ilyenek boldogok, mert lelki szegények: túrni tudnak, elviselni tudnak és vidámak tudnak maradni, örülni a kis örömöknél. Jézus egész nyilvános életében *mondotta ezeket*, de a szegénységet és az alázatosságot *egész életén át, főleg Názáretben élénk élte*. Ha csak tanította volna mindezt, könnyen mondhatnák neki a szürke rejtettségben élő embermilliók: ezt tanítja a Názáreti, de ő maga világhíres lett, mindenki őt dicsőíti.

Jézus tehát több mint két évtizedig végezte egyszerű napi munkáját, mint ezek az embermilliók, éppen azért, hogy tanítása hatástalan ne legyen. Ugyanezért a célért élte életét, rejtett életét szegénységben. A születés pillanatában kezdődött a betlehemi barlang-istállóban, ahol „barmok közt fekszik” az újszülött szegényes szegénységben, mert Dávid király sarjadékát nemzetsége szülővárosában senki sem fogadta hajlékába. Még a keleti primitív vendégfogadó, a khán is elzárkózott előle, mert nem volt lakóhely számára. Jézus őse, Salamon király a Libanon hegyéről hozottot cédrusokat, hogy díszes palotáját azokkal ékesítse, leszármazottai most iparosok lettek, akik kemény munkával keresték meg sanyarú bérüket. Valóban igaz a mondás, hogy Jézus miérettünk lett szegény, hogy az ő szűkölködéséből mi gazdagok lehessünk [13].

*

Jézus egész élete célszerűséget árul el, amelyet az Atya irányít, hogy mi is tanulhassunk belőle. Minden eleve elhatározott célok szerint történik. Éppen akkor rendeli el Augustus császár a népszámlálást, amikor a Gondviselés a Megváltó eljövetelét elhatározta. Józsefet és Máriát ez a népszámlálás hívta Betlehembe Dávid városába. Mialatt ott tartózkodtak történt, hogy a napok beteljesedtek, hogy Mária szüljön. És megszülte elsőszülöttjét, pólyába takarta és jászolyba fektette. A jászoly az állatok vályúja. Így jelent meg a világosság mint szegény gyermek, akinek számára sehol sincs hely. Igaz, hogy ez a város születésének nagyságát megmutatja: királyi város Betlehem, ahol most a Dávidnak adott ígéretek beteljesednek. Az angyalok énekét is elmondja a karácsonyi evangélium: Istennek dicsősége áttört a földi kárpiton. Az énekekben ezt mondják: „Dicsőség a magasságban Istennek és békesség a földön a jó akarató embereknek”. Az evangéliumnak ez az értelme: embereknek, akikkel szemben megnyilvánul Isten jóságos akarata. Istennek jó akarata, az ő tetszése, szeretete, amelyből senkit ki nem rekeszt, ez ennek az éjszakának a nagy témája [14].

JEGYZETEK

1. Fülöp az utolsó vacsorán, Ján 14, 8–10. – 2. Az ószövetségi szentírás gyakori kifejezése a mindenségről. – 3. „Quaedam epistola Dei ad nos missa”, Gregor. Magnus. – 4. Héber levél 1, 1–2. – 5. Lukács 1, 25–38. – 6. I. sz. Eukarisztikus imádság, karácsonyi communicantes. – 7. I. János-levél 1, 1–3. – 8. R. *Guardini*, Der Herr 146–8. – 9. Máté 10, 16–22, az egész perikópa. – 10. *Szent Agoston*, Sermo 306. Patr. Lat. 38, 1405. – 11. János 1, 46. – 12. János 9, 4. – 13. 2. korinthusi levél 8, 9. – 14. Holländischer Katechismus, Utrecht 1968, 93.

HOZZÁSZÓLÁSOK LANTOS-KISS ANTAL TANULMÁNYÁHOZ

Az embernek az a benyomása, hogy a cikk nem belülről, az egyházi élet egészéből indul ki, szóval meg és láttat meg jót és rosszat, hanem csupán a rosszat festi le, és újságírói szenzációkeresés nélkül ugyan, de mégis felszínre maradva és egyoldalúan. Aligha írnak sötétebben progresszívokról az egyházon kívül állók is, – akik persze ezek mellett állnak... A szemlénélyként idézett jelzők, minősítések mintegy orvlövészként repülnek ismert teológusoknak, nem éppen szeretetteljesen... Csak helyzetképnek szánták? – Tragikus lenne, ha az egyház valódi belső helyzetét csak ez határozná meg, a két szélsőség, és nem éppen a többség, amely sem így, sem úgy nem akar szélsőséges lenni... Legyen szabad végül felhívnom a szerző figyelmét arra a Bécsben megjelent „Zsinat után” c. gyűjteményre, amely a problémákat sokkal mélyebben és pozitívabban elemzi... Természetesen reméljük, hogy a szélsőségesek vitájának, a tavaszt jelző áprilisi szeleknek is meg lesz a pozitív eredménye, amely a Zsinat igazi gyümölcse lesz.

Hollós János

Lantos-Kiss Antal nagyon elgondolkoztató ismertetését olvasva eszembe jutott magyar népünk szólásmódja, „mint a borotva...”, nos, az igazság maga is éles, mint a borotva. Megvághatja vele az ember magát és a másikat is, ha nem forgatja helyesen. Ezt a tapasztalatot minden tiszteletem és szeretetem fenntartása mellett *Van de Pol nijmegeni* egyetemi tanár megállapítására bátorkodom alkalmazni. A mai ember hite ugyanis Jézus Krisztusra összpontosított. Ha hiszek Jézus Krisztusban és Jézus Krisztusnak, hogyan nem lehet hinni azt, amit ő, Ján 14, 9–10 szerint válaszolt Fülöpnek? Sajnálom a fiatal holland papi nemzedéket és a szépszájú laikus teológiai hallgatókat és hallgatónőket, hogy kénytelenek ekkora homályban tapogatózni.

Vida Tivadar

Rádióban hallott, újságokban, folyóiratokban olvasott esetek valóban megdöbbentik a jó keresztényeket és hajlamossá teszik őket arra, hogy a Zsinat jelentőségét megkérdőjelezzék. Szinte helyesebbnek tartanak sokan, ha az egy-

ház hagyná ügyeit a kiskorúság állapotában és ne gondolkodjanak... Elfelejtkezünk arról, hogy a dialógust mindkinek elsősorban Istennel, azután a keresztény közösségen belül és csak azután a távolabb állókkal kell folytatni. Ez a helyesen értelmezett párbeszéd... Célja ugyanis egymás meglátásaiból és gyakorlatából indítást meríteni az Igazság teljesebb megismerésére és a szeretőképesség tisztább és mélyebb kifejezésére.

Laurenty Sarolta

Vajon szükséges-e számunkra követni egyes újítók törekvéseit, új irányokba bocsátkozni? Vajon a kor fejlődésével kapcsolatos más területek divat-beütéséhez mérve érezhető-e helyenkénti új formai alakításra vágyás létrejövése? Természetesen nem beszélünk örök állapotodottságról, amint Csanád Béla „A holland egyház reformtörekvései” c. írásában mondja... Így érezhető a II. Vatikáni Zsinat döntéséhez való mérce felállításának szükségessége, amint ez néhány hitudós véleményéből is észlelhető. Nem tartom követni való példának egyes nyugati országokban kialakuló irányzatok állásfoglalásait, amelyek idő elteltével várhatóan depresszív irányba is kerülhetnek.

Büki Attila

Maritain ismételt szerepeltetése azt a benyomást kelti, hogy az egymással viaskodó két csoport egyikét sem támogatja, hanem egy harmadik utat ajánl. Idáig még rendben is volna, elvégre ez egy lehetséges álláspont... Nagyon megszívlelendő, amit a hozzászóló (evangélikus lelkes) mond: Az persze jogos és okos kíváncsi, amit Lantos-Kiss Antal Maritainnel közösen kíván képviselni, hogy ti, a katolicizmusban ma egymással viaskodó két nagy áramlat képviselői testvért és nem ellenséget lássanak egymásban. Erre azonban legkevésbé alkalmas eszköz a riadalmat is okozó személyek és nézetek diszkreditálása, csemegezés és botránykrónikák kétes értékű adatai fölött és sóvárgás az elnémítás, vagy akár exkommunikálás után. Az erőszak alkalmazására mindig ráfízett az egyház, mivel az távol áll Istentől kapott küldetésétől.

Magassy Sándor

HOZZÁSZÓLÁSOK A „NEGATÍV IRÁNYŰ SZÜLETÉSSZABÁLYOZÁS INDOKAI” C. TANULMÁNYHOZ

Számos szóbeli és írásos hozzászóló jelentkezett e tanulmány, illetőleg a közölt hozzászólások mondanivalójával kapcsolatban. Azokból a levelekből, melyek a már közölt hozzászólásokban foglaltakat idézik, esetleg egy-két gondolatlan kiegészítik, most nem teszünk közzé szemelvényeket. Jelen számunkban inkább a magukat a *tanulmány mondanivalójával* azonosítóktól hozunk néhány szemelvényt. Meg kívánjuk azonban jegyezni, hogy a hozzászólók többnyire a „Humanae vitae-vel kapcsolatos vitához” kívántak gondolatokat fűzni. A vitaindító tanulmány viszont épp nem a „Humanae vitae” alapján készült, azt nem idézi s nem ahhoz fűz kommentárt. E körülményt egyébként a Teológia 1969/2. számában a hozzászólók közül többen épp mint jelentős negatívumot tüntették föl.

Szerkesztőség

Lelkiismereti kötelességemnek érzem, hogy a hozzászólókhoz szóljak hozzá, az illusztris és általam nem ismert szerző védelmében.

Cáfolom azt a kijelentést, hogy „felnőtt és felelős apaság csak menetközben alakul ki”. Lehet, hogy ilyen esetek is léteznek, de nem mindig. Az én szüleim a „Casti connubii” megjelenését követő hónapban esküdtek, a körlevelet alaposan ismertette a Kongregációjukban a prézesük. Édesanyám eleve azzal a szándékkal kérdezte meg az egyik híres professzort, hogy milyen időközökben legalkalmasabb a női és a gyermeki szerevezetnek is a születések sorozata, mert sok gyermeket akart. A választ két és fél évben adta meg az illető szülésorvos, és így is történt. A végén heten lettünk testvérek... Köszönöm, hogy a Teológia őszinte hangon vetette föl a vitát és keresi a legjobb megoldásokat.

Gehorzam Ferenc

A házasság nemcsak testi, hanem lelki kapcsolat is. A házasság, amennyiben szentség, természetfölötti erők forrása is. A test fölött uralkodhat a lélek, az ésszerűség természetes szabálya. A megváltottságunk nagy realitás. Hogy a megtartóztatásnak elhidegülés a következménye? Hiszem, hogy nem. Hanem konvertálható természetfölötti szempontokkal, szerctetteljes, kölcsönös és mély tisztelettel, amelyek nem nélkülözik a részvételjes gyengédséget, és mély vonzalmat... A megtartóztatást könnyebbé teszi a már meglévő gyermekek pusztá szemlélete, ártatlanságuk és tisztaságuk észrevételezése. Főképp pedig az érzékek preventív nevelése, a fantázia tisztítása.

Stojalovszky Sándor

A négygyermekes családanya a fogamzásgátlást ezzel az elméleti föltétellel engedi meg: „Ha csak nem szentek élnek egymás mellett a házasságban”. Nos, Pál apostol a nemi kicsapongásairól hirdet Korintusban élő keresztényeket is „szenteknek” szólítja levelében. Fel-szólítás ez, hogy legyünk azzá, mert ez a keresztény élet célja. Megközelítésének pedig nem az a módja, hogy leszállítjuk az evangéliumi követelmények mércéjét, a mai korszellem nő-jára. Éppen ellenkezőleg! Fel kell ezt emelnünk, vagyis példás étellel kell tanúságot ten-nünk Krisztus és az evangélium mellett. Mi ke-
resztények – és itt a hitűgy meggyőződésükből
gyakorlóokra gondolok – ügyis elenyésző kiseb-
ségben vagyunk az új pogány tömegekben, hát
töltsük be legalább hűségesen a kovász és só
szerepét!

Vida Zoltán

MAGYAR NYELVŰ ÉNEKES SZERTARTÁSAINK KÉRDÉSÉHEZ

A II. Vatikáni Zsinat 1963. december 4-én hirdette meg a Szent Liturgiáról szóló konstitúciót. Ezt követően a reform megvalósítására az Illetékesek az Egyházmegyei Liturgikus Bizottságokat, az Országos Egyházzene-művészeti Tanácsot és további szerveket hívtak életre. Liturgikus, nyelvész, zenész szakemberek szóbeli javaslatai hangzottak el országszerte és éveken át a jelzett Tanácsban (ill. annak egé-
szétől függetlenül összeül ad hoc részlegeiben)
és Bizottságokban; ezzel párhuzamosan élénk
véleménycsere folyt a Vigiliában is [1]. A ma-
gas rendelkezést megelőzően, már 1961-ben nap-

világot látott a Collectio Rituum (1961), 1966-
ban a Misc. Állandó Részai, valamint éveken
át többé-kevésbé sűrű egymásutánban az Ordo
Missae és a Magyar Ordinárium énekei. A
felsoroltak summáját a következőkben a *javas-
lat* szóval jelzem. Megjegyzéseimben ennek út-
ját és háttérét igyekszem jószándékú, segíteni
akaró kutató szemmel végigvizsgálni.

A katolikus magyar népénekügy megépítésé-
nél ma már nem hagyható figyelmen kívül egy
rokon témának: az *új magyar zene* megalkotá-
sának az egész magyar nemzetre kiható műve,
amely szemünk előtt valósult meg két ember

alázatos-áldozatos, fáradhatatlan munkája révén. A Kodály-Bartók életmű, mely a liturgikus zene munkásai számára is a legjobb megoldási minta, a következő munkamozzanatokat mutatja:

1. A teljes magyar nyelvterület élő népzenejének felkutatása és a dallamok gépi felvétele.
2. A begyűjtött anyag leírása és kiemlése.
3. A dallamkincsek a történeti zenével és más népek zenéjével való összehasonlítása.
4. A végzett munka tanulságaiból az új zenei nyelv megalkotása.

A továbbiakban Bartók és Kodály életművét a *minta* szóval szerepeltetem. Vizsgáljuk meg most, hogy a *javaslat* kiinduló mozzanata vajon a nép ajkán ma élő ismeretanyagának számbavevétele, felkutatása, rögzítése volt-e, híven a *mintához*? Ha ugyanis a bizottságok ezt a nagyfontosságú lépést elmellőzték, úgy nem juthattak biztos kiindulási ponthoz, kipróbált és bevált módszerhez.

Megalapozatlan munka sorsára figyelmeztető, intő példa a *javaslat* készítői számára a Collectio Rituum. A II. Vatikáni Zsinat alapelvként mondta ki, hogy a liturgiát a népek külkültéhez és szokásaihoz kell alkalmazni. Ez a mű sem a magyar lelkületet, sem a magyar szokásokat nem tükrözi [2]. Magyarok számára készített dallamai tercváltással, a szlovák népdal jellegzetességével készültek; szövegei sem jók: sem felolvasásra, sem éneklésre nem alkalmasak. A művet elmarasztaló nyilatkozatokra a Szerkesztő megdöbbenő módon reflektál: „...magyar hagyomány van-e?... Ami... hozzáférhető a feltárt hagyományokból, az latin. A népénekls nagy arányban fejlődött ugyan, de a szertartások nyelve latin volt. Szó sem lehetett nemzeti nyelvű szertartásról...” [3]. A Szerkesztő tehát nem kutatta föl a magyar egyházi népénekanyagot, teljes tájékozatlanságot árul el a nemzeti nyelvű szertartásokkal kapcsolatban. A katolikus magyar székelyek között évszázadok óta magyar nyelven folyik az egyház sok szertartása, így a temetés is. Ezt a gyakorlatot igazolják az egész nyelvterületen ugyancsak századokon át megjelent énekeskönyvek halottas énekei is. Példának csak *Barabás Márton* Csíkszéki helyettes esperes könyvét idézem, mely a Collectio Rituum előtt 223 évvel jelent meg: „A... világból kimúlt híveknek tetemeik felett mondandó közönséges Solosmája és Penitentiartó Soltárok... stb.” címen (OSzK, Lit. 614. k. jelzet alatt). A magyar nyelvűség középkori hagyományára vonatkozólag hadd idézzem *Geréb László* erdélyi püspök (1476–1501) szavait 1478-ból: „...Quum nuntii partium illarum Transilvanarum... nos iterato... adierint, quatenus... concederemus, ut quemadmodum id pridem iam tempore predecessoris nostri... Demetrii. (Két Demeter püspökről lehet szó, kb. 100 évvel Geréb előtt.) Usu venerat et etiam antea pridem sepius accidisse exponitur, sacramenta baptismi, confirmationis, eucharistiae, et matrimonii Chistifidelibus partium illarum non latino sed vernaculo ser-

monc administrarentur. Hinc nos etiam desiderio serenissimi Domini nostri Regis tractantis, nihil dubitaremus huic petito et desiderio instantane deferre...” (Majd utasítja a káptalant, hogy agenda-szerkesztőséget jelöljön ki) [4].

A kézirat *Mosóczy-féle Rituale* 1578-ból, középkori kódexeink hosszú sorának sok szertartása, legrégebb katolikus énekeskönyveink magyar nyelven vannak írva. Évszázadok óta magyarul is ment tehát a szertartás egyházunkban a történeti anyag tanúsága szerint.

A kérdés vizsgálójának a felsorolt tényekből látnia kell, hogy a Collectio Rituum a *mintában* megjelölt alap nélkül, elszívet készült. Történetéből azt olvashatták ki a *javaslat* készítői, hogy *miként nem szabad* egy ilyen nagy célú, jelentőségű kiadványt munkába venni.

A Collectio Rituum többször utal a *Harmat-Sik*: Szent Vagy, Uram! énekeskönyvre, melyről illetékes nyilatkozat hozta tudomásunkra (1967): „...minden remény megvan arra, hogy a Szent vagy, Uram!-ot beépíthessük a liturgiába, ... mert a legújabb tervek szerint a Püspöki Karok engedélyezhetik majd, hogy az Introitus, az Offertorium és a Communio helyett olyan népénekeket énekelhessenek a hívek, melyek az eredeti szövegnek nem fordításai, csupán annak szellemét sugározzák...” A nyilatkozat kommentátora szerint méltán, mert a húszas évek reformjának vezetői „megtisztították a korukbeli templomi népénekeket és felkuttatták a régi források...”

A népzenevel és a történeti forrásokkal közelebbről ismerő hallgató a legjobb akarattal sem tudta osztani ezt a véleményt. Tudjuk az említett énekeskönyv történetéből [5], hogy szerkesztőiben megvolt a jószándék a népénekek összegyűjtésére, de a kivitelre módszerbeli tapasztalat hiányában nem került sor. A történeti anyag kezelésére néhány adatfelsorolás veszen fényt:

a) A SzVU-ban alsó határként megjelölt 1651-es évszámig *figyelmen kívül maradtak* az alábbi művek:

- | | |
|---|---------|
| 1. Baka János: Erdélyi Egyházmegyei Énekeskönyv | 1920 |
| 2. Szepesi Imre: Áhitat Gyakorlatok | 1853 |
| 3. Andrási Ráfael: A Ker. Kat. Egyh. Ék. | 1806 |
| 4. Szentmihályi Mihály: Ék. | 1797—8 |
| 5. Ferences Névtelen, kézirat | 1741 |
| 6. Hymni Vesperarum | 1741 |
| 7. Barabás Márton: ... Halotti Solosm. | 1738 |
| 8. Balázs Ágoston: Cationale Cath. | 1719 |
| 9. Bocskor János: Ék., kézirat | 1716—39 |
| 10. Vietórisz-kódex | 1680 |
| 11. Mihál Farkas: Ék., kézirat | 1677—87 |
| 12. Kájoni János: Cationale Cath. | 1676 |

13. Pécsi Ék., kézirat	1674
14. Zemplény János: Ék., kézirat	1668
b) A magyar nyelvű <i>Te Deum</i> -ot a következő forrásokban találjuk:	
1. Apor-kódex (kétszer)	15. sz.
2. Festetich-kódex	15. sz.
3. Döbrentei-kódex	16. sz.
4. Peer-kódex (kottás)	16. sz.
5. Gömöri-kódex	16. sz.
6. Keszthelyi-kódex	16. sz.
7. Kulcsár-kódex	16. sz.
8. Vásárhelyi imak.	16. sz.
9. Pázmány: Ik.	17. sz.
10. Kisdi: Cantus C.	17. sz.
11. Kájhoni: Cantion.	17. sz.
12. Balázs: Cantion.	18. sz.
14. Andrási: Ék.	19. sz.
15. Baka: Erd. É. (kottás)	20. sz.

Az eredeti latin szöveg próza. A prózai magyar szövegek a mohácsi vész előtti időkből hat változatban állnak előttünk. A Peer-kódex hangjegyes változata első pillantásra meggyőző benünket arról, hogy a 16. században feljegyzett dallam él mai napig népünk ajkán. (Ezt, s más, a nép ajkán élő liturgikus szövegeket és dallamokat a *javaslat* szakértőinek is volt módjuk magnetofon-szalagról hallani.) Vajon a SzVU verses formájú éneke hűséggel, a *mintában* megadott módon szolgálja a magyar egyházi népének ügyét?

c) *Nem jutott hely* a SzVU-ban a *Magnificat*-nak, a nép közt „Magasztalja” néven ismeretes, közkedvelt énekünknek, melynek anyanyelven való gyakorlatát az alábbi középkori előfordulásai igazolják:

1. Müncheni-kódex	15. sz.
2. Apor-kódex (kétszer)	15. sz.
3. Gömöri-kódex	16. sz.
4. Döbrentei-kódex	16. sz.
5. Festetich-kódex	15. sz.
6. Czech-kódex	16. sz.
7. Tihanyi-kódex (kétszer)	16. sz.
8. Cornides-kódex	16. sz.
9. Peer-kódex	16. sz.
10. Esztergomi kézirat	16. sz.

A legtöbb forrásban a „Magasztaljával” együtt szerepel a *Benedictus* magyarja, „Áldott legyen” kezdettel, szintén prózai fordításban.

Sok latin himnusz, sequentia régi, szép magyar fordítása él a nép gyakorlatában (Dicsérd Sion, Álla a keserves Anya, Királyi zászlók, Napja Isten haragjának, Küldé az Úristen stb.), mely nem kapott helyet a SzVU-ban.

Az elmondottak alapján a SzVU nem számítható többnek, mint *egynek* az énektárak sorában. Kizárólagos tekintetbevétele a népének és történeti anyag tudatos mellőzését jelentené, ez pedig nem állna összhangban a Zsinat rendelkezéseivel.

A következőkben *Szigeti Kilián* megállapításaira adandó válaszaikkal közvetve reflektá-

lok a *Szentmise Allandó Részzei* című kiadvány szöveg megoldásaira is.

Szigeti egyik cikkében olvassuk: „...a konsztitúció eredményei szerint a népnyelvű ének a Szentmise keretében két csoportra oszlik: a pap (assistencia) és a hívek énekére. A hívek számára megvan a népénekincsünk és új alkotásokkal is kiegészíthető. Nehezebb a pap (assistencia) népnyelvű éneke, mert ilyenre példa sem volt és így gyakorlat sem alakulhatott ki” [6].

A szentmise egyik legféltettebb kincsének: a *Praefatió*nak három hangjegyes magyar változatát ismerjük a 16. századból. A dallamokat *Rajeczky Benjamin* közölte 1941-ben [7], értekezést fiam írt a becses leletről [8].

Második cikkében Szigeti ezt írja: „A szentmise liturgikus szövegének magyar nyelvű éneklése 1695-ben jelenik meg Náray: *Lyra Caelestis-ében*” [9].

Náray előtt egy negyedszázaddal, 1676-ban, *Kájhoni Cantionale Catholicum*-ában az 1. oldalon ez áll: „Kyrie Sanctorum lumen...”, alatta: „Kyrie Szenteknek fénye”, alatta: „Dicsőség mennyben Istennek”; a 2. oldalon: „Mittit ad Virginem”, alatta: „Ugyanarra a dallamra: Küldé az Úr”; a 3. oldalon: „Hiszünk egy bizony Istenben...”; a további oldalakon Sanctus-ra, Agnus-ra magyar énekek. Az 507. lapon: „Kyrie magne Deus”, alatta: „Kyrie nagyhatalmú...”, később: „Dicsőség Istennek...”, Hiszek én az egy Istenben... Santus, Agnus Dei” magyarul.

Mibál Farkas kéziratában (1677) a 6/a lapon: „Kyrie qui natus es nobis...”, alatta: „Ungarice: Úr Isten mai napon a Szűznek méhéből...”; ugyanott a 99/a lapon: „Kyrie Sanctorum. Ungarice: Mennyei Szenteknek örök dicsősége...”

Petri András kéziratában (1630 k. 110/b lap): „Kyrie Sanctorum”. Az adatok világosan cáfolják Szigeti állítását.

Szigeti szerint: „A Cantus Catholici 1703-as kiadásában találjuk a Passiónak első katolikus célra készült magyarnyelvű nyomtatott kiadását tenor, bassus, altus szőlőkre elosztva”. Az általa idézett szöveg szóról szóra Kájhonitól, 1676-ból való (189. l.). Ugyanott: „1671-ben Kájhoni magyarra fordítja a Credót és lejegyzi az ún. Kájhoni-kódexben.”

A Pázmánytól idézhető niceai Credo-szöveg megdönti Szigeti állítását. Egyébként a turóci jezsuiták *Cantionale et Passionale*-ja is megelőzte Kájhont.

Szigeti a katolikus magyar népének indulását többekkel együtt 1651-re (Kisdi) teszi. A nyomtatott katolikus magyar népének jóval korábbi időre, a kéziratok forrásokban meg éppen évszázadokkal korábbra nyúlik. Az Apor-kódexben feltűnően sokszor fordul elő az *ének, éneket, éneklés, énekeljünk* szó, ami kétségtelenné teszi az éneklés való gyakorlatát. Az ott olvasható *Te Deum, Gloria, Magnificat, Benedictus, Ave maris stella* stb. énekek szövegeit nyilván énekelte a nép legalább már száz évvel a protes-

tantizmus előtt. Ezek az élő és jóváhagyott énekek, melyekre az 1560-as nagyszombati zsinat célzó: „...ne vulgares ullae aut latinae etiam cantilena praeter eas, quas ante centum annos maiores nostros certo approbasse constat, ... in templis maxime admittantur”.

Szükségesnek tartottam ezeket leszögezni, viszontválaszképpen Szigeti Válasz-ára [10]. Végül a javaslat munkásainak figyelmét még az alábbi forrásokra hívom föl:

1. Czerey János kéziratos ék. (1631–68); 35 ének, több hangjegyes.
2. Petri András és Réti János ék. (1631–68), 255 ének, közöttük öt (a Dies irae is) hangjegyes.
3. Nyéki Vörös Mátyás: Tintinnabulum... Nagyszombat, 1629. 5 ének.
4. Gyöngyösi Toldalék (1628–35), 26 énekkel. Kézirat.
5. Kuún-kódex (1621–47), 52 ének.
6. Fr. Martinus Pap de Kópshan: Evangéliumok... Nyomt. 1616. 13 ének.
7. Hajnal Mátyás: Az Jézus Szívét... Ik. Nyomt. 1629. 15 ének.
8. Pázmány Péter: Ik. Nyomt. 1610. 16 ének.
9. Vásárhelyi Gergely: A ker. tud... Nyomt. 1599. 6 ének.
10. Telegdi Miklós: Evangéliumoknak... Nyomt. 1577. 8 ének.

Ez a tíz forrás 431 éneket őriz.

Összegezzük: miként a bevezetőben említett kiadványok az élő egyházi népének teljes és a történeti anyag jelentős részének figyelembevétel

tele nélkül készültek, ugyanazon a módon kapott formát a jóváhagyást kérő további liturgikus énekreform anyaga is. Minthogy a *mintában* felsorolt munkarészlegek, legfőként a katolikus magyar népénekgyűjtés, nem vétettek figyelembe, a javaslat *szilárd alap nélkül való* s így csak *ideiglenesen érdemel jóváhagyást*, arra az időre, míg az igazi, a megalapozott munka elkészül.

A mozgalom eddigi zenci eredménye negatív.

JEGYZETEK

1. *Radó Polikárp*: Cselekvő részvétel a szentmisén. Vigilia. 1963. május. – *Radó Polikárp*: A liturgia megújításának elrendelése. Vigila, 1946. május. – *Jubász Péter*: A liturgikus reform megalapozása. Vigilia, 1964. jún. – 2. *Jubász Péter*: Az egységes magyar Rituálé a gyakorlatban. Vigilia, 1963. szept. – 3. *Kósa Ferenc*: A Collectio Rituum egy esztendeje. Vigilia, 1964. febr. – 4. A magyar rituale történetéhez. Batthyaneum, 1911. 124. – 5. *Sárbelyi Jenő*: Nyílt levél. Magyar Kórus, 1947. 1313. – 6. *Szigeti Kilián*: Liturgikus énekek magyar szöveggel. Vigilia, 1964. febr. – 7. Középkori Missaléink Praefatio-dallamai. Magyar Zenei Szemle, 1941. nov. – 8. *Domokos Péter*: A csíksomlyói magyar prefációk. Magyar Nyelv, 1965. – 9. *Szigeti Kilián*: Magyar liturgikus énekeskönyv. Vigilia, 1964. júl. – *Bálint Sándor, Mezey László, Rajeczky Benjamin*: Hagomány és reform. Vigilia, 1965. márc. – *Szigeti Kilián*: Válasz a magyarnyelvő liturgikus éneklés kérdésében. Vigilia, 1965. jún. – 10. L. előbbi jegyzet.

Domokos Pál Péter

Angelus Silesius Karácsonyi párversek

Emberré lett az Úr, szalmán kapott helyet,
Hogy széna-szalma én már soha ne legyek.

Alázat s gyermeki lélek mily szent dolog!
Kik látták az Urat elsőnek? Pásztorok.

Azt monddod, hogy a Nagy kicsinnyé nem lehet,
S a porszem képtelen felfogni az eget?
Nézd a Szűz Gyermevét! Ezt a bölcsőt tekintsd:
Benne a föld s az ég és száz világ pihent meg.

Bizony a szíved is kicsi jászol ha lenne,
Újra jönne az Úr s Gyermekként megszületne.

Ha Krisztus százszor is születne Betlehemben,
Elvéstnél, hogy ha nem jönne el a szívedben.
Csanád Béla fordítása

FIGYELŐ

AZ ÚJ HOLLAND KATEKIZMUS

Ez a könyv nem iskolás katekizmus, *nem tan-
könyv*. Felnőttek részére akarja a hitet, mint Isten üzenetét átadni. Lehetőleg kerülje a rövid fogalmazásokat, iskolás definíciókat. Az Isten üzenetét azonban a *mai embernek a nyelven* adja, a megfogalmazásban egyszerű világosságra törekszik és azt majdnem el is éri. Nagyon helyes dolog, hogy definíciói rendszerint a kiemelkedő sajátosságok felsorolásából állanak, és így dinamikusak, érdekesek és értetőek. Nagyon helyesen szögezi le a könyv előszavában, hogy az nem hajszal-pontos ábrázolása a hit tételeinek, hanem a *kimondbatatlannak megközelítése*, amelyet megkísérel. Épp ezért joggal kéri a szerzők, akik a névtelenség szerénységébe burkolóznak, hogy ne ragadjanak ki egyes mondatokat, hanem összefüggésben szemléljék azokat. Nyugodtan mondhatom, hogy ez igaz. Ha az ember csak lapozza, akkor előfordul, hogy *egy mondat* felőltek, amelyet *rosszul is lehet* értelmezni. Kifejezetten tévedésről egyébként szó sincsen; az *egész fejezetnek* az elolvasása viszont maradéktalanul meggyőz a szerzők ortodoxiájáról. A felnőtteknek szánt könyv egyébként teljesen a *mai ember* értelmi és érzelmi világához szól. Mai nyelven, egyszerűen és újszerű módon beszél.

Korrekt a keynes helyeken is. Példának vezsem a *Szeplőtelen Fogantatást* (p. 302). Milyen szép, amikor ezt a misztériumot eképp kezdi: „Ebben a hitigazságban a kegyelem nagyobb hatalmán való öröm jut kifejezésre. Ezt az igazságot azonban az Egyház nagyon lassan ragadta meg, lassan fogta föl egészen. *Aquinói Szent Tamás*, sőt maga *Szent Bernát* is nem tudta elképzelni, hogy ezt az igazságot az Egyház valaha kimondhatja. Az Egyház ellenben a *kinyilatkoztatás egészéből kifejtette azt* és a múlt században ünnepélyesen ki is mondotta: „Mária nem ismerte az eredeti bűnt, szeplő nélkül fogantott.” A hitigazság tárgyalásánál azután a könyv hozzáfűzi a saját elmélkedését. Mária nem ismerte az eredeti bűnt, de vétkes világban élt. Bár a világ szennye sohasem illette őt, *mégis benne élt*. Testvérünk a *szenvedésben*, de *nem a gonoszságban*. A gonoszságot teljesen leküzdötte a jóság által. Mindezt természetesen Krisztus megváltásának köszönheti, mert ő a megváltottak elsője.

Hogy a *katekizmus módszerét* megismerjük, bővebben ismertetjük, hogyan adja elő az *Eukarisztia tanát*. Kétségtelen, hogy az Eukarisztia *áldozat-jellegét* nyíltan hirdeti, de nem a Tridenti Zsinat dogmatikus fogalmazásában, hanem

a mai embert megragadó módon. Elmondja, hogy Jézus a nemzeti fölszabadulási lakomát, a pászkavacsorát alakította át az új fölszabadulás, a megváltás emlékeztetvé. A fölszabadító vér a húsvéti báránytól származott, amellyel egykori Egyiptomban az izraeliták házuknak küszöbét és ajtófélfáját megkenték és így megmenekedtek a dögvész pusztításától. Az ennek emlékére rendelt húsvéti bárány lakomáját Jézus átalakította fölszabadító, azaz megváltó testének és vérének elfogyasztásával.

Itt vagyunk tehát a döntő pontnál: *Milyen átváltozásról* van szó ebben az áldozatban? Definíciója gyönyörű. Az Eukarisztia, amely átváltozás által jön létre: „Várakozás az Isten országára; emlékezés Jézus búcsúzására; Jézus élet-áldozatának megjelenítése; Isten szövetsége mivélünk”.

Megkapó az eukarisztikus dogmáknak az ismertetése. Világosan kimondja a katekizmus, hogy a századok folyamán az egyház újra meg újra állapított meg kötelező tanokat. Ezekben az volt a szándéka, hogy az egész igazságot egyszer s mindenkorra meghatározott szavakkal lerögzítse. Természetesen nemegyszer olyan fogalmazások ezek, amikor régmúlt idők némely *tévedése ellen lerögzítettek katolikus hittételeket*, amelyekkel a keresztény igazságokat akarták megvédeni. Elfogadhatónak vélem a katekizmus szerzőinek álláspontját: ha helyesen akarjuk megérteni ezeket, meg kell kérdeznünk, melyek azok az evangéliumi értékek, amiket akkoriban meg akartak menteni. Ezeket azután a mi korunk nyelven is kifejezésre kell juttatnunk és ekként hirdetnünk. Pl. a régi *katekizmusokban* az Eukarisztia szerzésének alapjául Jézus valóságos jelenlétét jelölték meg: *közöttünk akart maradni*. Ami *igaz*, de *nem kielégítő*, amint a katekizmus meggyőzően ki is fejt.

A valóságos jelenlétet azonban kétségkívül hirdeti: „A jelentős szimbólumok (megtört kenyér, vörös bor) nem csupán megemlékezést nyújtanak, hanem Jézus testének és vérének valóságát. Amellett tudnunk kell, hogy a szemita nyelv testen az egész embert érti. Ugyanez áll a vére is: véren az egész létezőt értik, mi tehát Jézus egész személyiségét fogadjuk magunkba”.

Csak ízelítőt adunk a sokat vitatott holland katekizmusról. Azt akarjuk csak bemutatni, hogy *nem kell félni attól*, ha a *régi, szent igazságok új köntösben* jelennek meg. Nem kell félnünk ettől a katekizmustól sem. Meg vagyok

győződve róla, hogy *izig-vérig jó szándékú és igaz hitű alkotás*. Hogy viszont az új köntös hatásáról nyilatkozzam: én bevallom, elragadónak találok.

Radó Polikárp

Szemelvény az új Holland Katekizmusból

A szó az ember legnagyobb teljesítménye. A szó nyitja meg előttünk az életet. Képes megváltoztatni életünket. A szó alkotja az emberek közti legszorosabb kapcsolatot. A szeretetet szóban fejezzük ki. A szó nagy ajándék, nagyobb, mint hinnénk – félelmetesebb és szebb. Az egyetlen erő, mely képes felrobbantani az atom-bombát – mint ahogy végtére az is állította elő – az emberi szó. Másrészt viszont csakis az emberi szó teheti ártalmatlanná. Mindannyian tudjuk, hogy egyetlen szó elég hatalmas ahhoz, hogy meleggé és boldoggá tegye az ember életét. Krisztus is a szó útján teljesítette küldetését. Őt magát is úgy nevezték, hogy az „Ige”. Az emberi nyelv mélyén nagy misztérium rejlik.

A beszélgetés: jó vagy rossz szó

Minden beszédünk háttere, életünknek alapakkordja a beszélgetés. Létünk egyik alapeleme, hogy barátságosan együtt üldögélünk és semmiségekről csevegünk. Így ismerjük meg egymást minden alszetség és gyanakvás nélkül. Aki mindig magához ragadja a beszélgetés fonálát és nem enged mást szóhoz jutni, az valami igen értékeset tesz tönkre. Vannak aszszonyok, akik beszédükkel halálra fásaszják családjukat. Viszont: ha hagyjuk, hogy valaki kibeszélje magát, ha figyelmünkkel bátorítjuk, – boldoggá tehetjük.

Üdvös dolog azonban a beszélgetést a pusztá csevegésnél néha komolyabb mederbe terelni. Így együttesen próbálhatunk meg valamilyen igazság mélyére hatolni. Kimondani valami olyasmit, amit eddig még nem mondtunk ki. Van, hogy ilyenkor az ember igazán nagy dolgokról képes őszintén beszélni, például Istenről is. Helytelen is mindig csupán felületesen csevegni, mindig csak csépelni a szót. Pedig sokan ezt teszik. Nyelvünk nem erre való. He-lyes, ha beszélünk és azért, hogy embereket bátorítsunk, hogy nyilvánosan megdicsérjük, hogy igazságosan megintsük őket (vö. Mt 18, 15). Néha az is helyénvaló, hogy szavakkal ostorozunk valakit, ha így a megrázkódtatás ráéberszetheti helyzete súlyosságára (vö. Mt 23).

Helytelen viszont valakit szóval megsérteni vagy merő önzésből hízelegni neki. A hallgatás – ha makacsul nem veszünk tudomást más szavairól vagy létéről – éles fegyverré válik. Súlyos bűn lehet (vagy beteges tünet), ha az ember keresztülnéz valakin, akivel egy fedél alatt lakik vagy egy közösségben él.

Különösen súlyos dolog más hibájának kibeszélése. Ezzel tönkreteszünk valamit, amire valamennyien vágyunk és ami joggal meg is illet bennünket – a mások irántunk érzett megbecsülését, a saját jó hírünket. Azt nyomban megérezzük, ha rólunk kezdenek pletykálni. Ilyenkor a környezetünkben élők mintegy megmerevednek, tekintetük megtelik gyanúval. Ha a szavunkkal föltárt bűn igaz (megszólás), akkor az okozott kár gyakorlatilag helyrehozhatatlan. Ha meg nem (rágalom), akkor tettünk még igazságtalanabb. Mert hogyan is védekezzék az ember ilyesmi ellen? – Az ellenkezője viszont, azaz más jótulajdonosságának hangoztatása, igazi áldás. Ettől gazdagabb lesz az is, akit megdicsérünk, és az is, aki hallgatja. A jó szónak mindig teremtő ereje van.

Őszinteség

A szónak nagy diadala, hogy képes felfedni az igazat. Az igazság kimondása nagyvá teszi az embert. Mindenki csodálja azt, akinek a szavára építeni lehet. Nem a „fenegyereket”, aki „jól megmondja”, hanem azt, akinek szava megbízható. Az igazság kimondásával megbizonyítjuk megbízhatóságunkat és sohasem csökkentjük az egymásba vetett bizalmat. Az igazmondás mindig a becsületes gondolkodásmód kísérője. A becsületes gondolkodású embernek nincsenek előítéletei, nem önzően önáltató, nem ostobán fanatikus, nem hangoztat divatos köz-helyeket, nem vakon konzervatív. Gondolkodása a valósághoz igazodik. Feddhetetlen. Ilyennek lenni, ilyenné válni: véget nem érő feladat. Még a Krisztusba vetett, aljapában becsületes hitet is olykor egészen eltorzíthatja egyik-másik imént felsorolt rossz hajlam, tulajdonság.

Az őszinteséghez az is hozzátartozik, hogy elismerjük gyakori tévedéseinket és azt is, hogy milyen sok minden jóra nem vagyunk képesek. Az őszinteség hozzájárul ahhoz is, hogy egyenértékűnek érezzük magunkat másokkal. Megóv a farizeizmustól, mely becstelenség, mivel a kiválóság tettetése önteltségre vezet. Ez pedig súlyos akadálya annak, hogy Isten segítségét elnyerhessük. – Az is végzetessé válhat, ha hagyjuk megrögződni bizonyos véleményeinket. Lehet az is, hogy igazunk van, s mégsem vagyunk talpig becsületesek. Némi humor olykor jót tesz az igazságnak – és senkinek sem árt. Az emberek föloldódnak tőle és észreveszik így a valóság arányokat.

A hazugság

A hazugság mindig az igazságnak ellentéte, valóságos eltorzítása. A hazug ember megbízhatatlan. A hazugság tönkreteszi az emberek közti bizalmat. A kérdést még bonyolítja, hogy a kölcsönös bizalomban az egymás titoktartásába

vetett hitünk is benne rejlik. A magunk vagy mások személyes ügyeiről nem egykönnyen beszélünk, mert ez ellen valamilyen természetes tartózkodás tiltakozik bennünk. Az ember nem mondja el mindenkinek, hogy mi történtek otthonában. S ehhez mindannyiunknak joga is van. Létezik azután szakmai titoktartás is. Az orvos és mindenki más, aki hivatása révén mások magánéletével megismerkedik, köteles titkot tartani. Illetéktelen személlyel nem közölheti, amit megtudott. A papot abszolút tilalom köti, nem mondhatja el senkinek, amit gyógyás során hallott. – Más titoktartására akkor számíthatunk, ha tökéletesen megbízunk benne. Akaratlanul is tiszteljük azt, aki másnak semmit sem mond el, amit annak nincs joga megtudni. Mindaz, aki a titkot tiszteli, kivívja bizalmunkat.

Olykor megtörténik, hogy ravasz vagy arcátlan kérdezősködés hatására már-már kimondunk valamit. Ilyenkor csak a hazugság tudja megóvni a titkot és az egymásba vetett bizalmunkat. Ha pl. az orvostól olyasmit kérdeznek, hogy abból már világos következtetéseket lehet levonni – járt-e nála X. Y.? –, akkor már a kitérő válasz is csak "igen"-t jelenthet, ti. a látogatás beismerését. Ilyen esetben az orvosnak nemcsak szabad, hanem kell is „nem”-et mondania. – Az éffélére még sok más példát említhetnénk.

Vajon az ilyenfajta valótlanág megbontja-e a kölcsönös bizalmat? Semmiképp sem. A nyelv azt is lehetővé teszi, hogy titokban tartsunk valamit. Ezzel mindenki tisztában is van. A kölcsönös bizalmat tehát így nem sértjük meg. Az ilyen miatt senkit sem lehet hazugsággal valódni. Ez nem valódi hazugság.

Az igazság fogalmával természetesen nem játszhatunk tetszésünk szerint. Ez viszont azt is jelenti, hogy a szóbeli közlés pontossága az emberi igazmondásnak nem zsinórmértéke. A zsinórmérték a kölcsönös bizalom és megbízhatóság.

Misztérium, nem rejtvény

Aki az igazságot keresi és hirdeti, sokat ad a világos fogalmakra, a pontos érthetőségre. Az a kultúra, amelynek a miénk is részét képezi, évszázadokon át ostromolta a természeti jelenségek fellegvárát: eső, vihar, elektromosság, elemi részecskék, sejt, fizikai szerkezetek, társadalmi törvények, – mind többet magyaráztak meg ezekből és ezért mindezek egyre kezelhetőbbé váltak. Tudásunk a valóság birtokába juttatott a meteorológia, technológia, a testi és lelki betegségek kezelése, a szociológiai tervezés és sok más téren egyaránt. Közoktatásunk és társadalmunk megtanulta, hogy arra összpontosítsa figyelmét, ami mérhető és hasznos. Ennek meg is volt a látható eredménye. Józan és tárgyilagos gondolkodásmódot teremtett, amely kedvez a felebarátjával és Istennel szemben

egyenként becsületes, kiegyensúlyozott és teljes ember kialakulásának. De ez az „érthető fogalmak” utáni vágy kezd lassan kizárni minden más szemléletmódot, egyre inkább azt látjuk, hogy az emberi szellem bezárul és nem vesz figyelembe már semmit, ami nem kiszámítható és hasznos. Valamennyiünkben él a magatartásnak csírája. Az a meggyőződésünk, hogy minden titkot hozoz, továbbá az élet iránti csodálatot persze háttérbe lehet szorítani. Mind ezért nem egyedül a tudományos gondolkodásmód felelős. Viszont például egy Newton, a modern fizika nagy megalapítója, munkáját a gyermek játékhöz hasonlította. Annak a gyermeknek játékhöz, aki a parton játszik kavicsokkal és kagylókkal, miközben fülébe zúg a határtalan óceán. Szilárdan meg volt győződve arról, hogy Isten végtelen titkainak csupán a szegélyén dolgozik. Nem feltétlenül szükségszerű tehát, hogy a modern tudomány és technika a misztérium iránti érzéknek útját állja, azt elfojtsa.

Mindazonáltal igaznak tűnik, hogy a misztérium felismerésre irányuló képességünk sok szempontból korlátozott. Ez még a hit oktatására is áll, ha pl. azt nézzük, hogy magát a misztérium szót hogyan magyarázták a 19. században és azóta. Néhányan talán még emlékeznek rá iskolás korukból. A hit misztériumát általában így írták le: „Isten által kinyilvánított igazság, amit elménk (sajnos) ma még képtelen megérteni, de amelyet később feltétlenül érteni fogunk”. A hit titkait úgy tüntették föl, mint pl. a függöny mögé elrejtett valamit. Csak várjuk meg nyugodtan, míg a függönyt félrevonják, akkor majd minden átlátunk és szívünk majd megpihen. – Természetesen ily módon a misztériumot rejtvényre fokozták le, megoldatlan problémává, amely addig bosszant, amíg elénk nem tárja a befejezett számítás. A rejtvényeket és problémákat (amelyeket olykor misztériumnak hívnak) elvileg mind meg lehet oldani, ha az ember elég szorgalmasan használja az esztét. Megfelelő eszközök alkalmazásával meg tudjuk állapítani a csillagok távolságát, az anyag szerkezetét, a betörő kiletét, egy alkalmazottnak használhatóságát, ki tudjuk deríteni a leggondosabban rejtvegett titkot is. De a valódi, a nagy misztérium egészen más.

Hol keressük? Ott van otthonunkban, körülöttünk. Minden közelünkben élő lény – ember, növény –, sőt tárgy is, egy-egy misztérium; minél beljebb hatolunk természetébe, egyre csak mélyül. A tulajdon gondolatom, az „énem”, az érzéseim, a mások élete, mind meghaladja megértésemet; s ha a tudomány legalább részben meg is magyaráz valamit, annál nagyobb csodálatot kelt bennem az iránt, amit fölfedezett és leírt. És minél világosabban kiderül valaminek eleven egysége, annál inkább megmutatkozik, hogy mekkora misztérium.

Álljunk meg itt egy pillanatra s nézzük meg, hogy mit is jelent ez? Az az ember, aki egész nap a gyárban, az irodában vagy állami hiva-

talban dolgozik, úgy közelít a valósághoz, mint-ha az érthető és kiszámítható volna, tekintet nélkül arra, hogy milyen bonyolult. De amikor hazamegy és üdvözlő feleségét, olyasmivel találkozik, ami minden fejben vagy számítógéppel végzett számításhoz ellenáll. S aminél kevesebb titkunk van egymás előtt, aminél inkább egyek vagyunk, annál mélyebb ez a misztérium. Ez az ember misztériuma, ezt nem lehet kockáspapíron kimutatni. Vajon nem zavar-e ez, nem kelti-e néhány emberben az idegenség érzését? Nem, mivel mindez sokkal természetesebb és megszokottabb, mint hinnénk. Senki sem mondja feleségének: micsoda misztérium vagy! – hanem: Jól nézel ki! vagy: Ma fáradnak látszol! – vagy: De későn vacsorázunk ma... – S egy pillanatig sem gondolkozik el senki sem azon, hogy a másik ember is „én”. De ha nem is mondja, érzi az ember a misztérium jelenlétét, – a melegét, amely mindent átjár, megváltoztat és biztonságot ad. A titok, amelyet rejtgetnek előlünk, talán zavar; de az a titok, amit más, a másik ember jelent számunkra, békét ad. Boldogok vagyunk, mert olyasmivel találkozzunk, ami nagyobb nálunk és mert minket magunkat is titoknak teremtett az Isten.

A hit misztériuma a minden dologban és minden emberben egyaránt megnyilvánuló „kifejezhetetlen” kifejezésére szolgáló elnevezés. Általa és benne a hívő megsejti, hogy a lét misztériuma: az igenlő barátság titka, a biztonság; az életnek és világosságnak a misztériuma ez, amely az Atya, Fiu és Szentlélek misztériumából árad felénk. (Ez utóbbi mondatban a hit négy nagy misztériumára utalunk: a Szentháromságra, a megtestesülésre, a kegyelemre és az Isten színelátásának misztériumára.) A misztériumban azzal a valósággal találkozunk, amely számára az Isten teremtett bennünket s e találkozás annál titokkal teljesebbé válik, minél közelebbi módon tárulkozik fel a misztérium előttünk. Tudjuk, hogy a „misztérium” szó a görög nyelvben a Beavatottaknak szólót, a kívülállóktól elzártat jelentette. Ha tehát a misztériummal találkozunk, akkor mi is beavatást nyerünk Isten családi titkaiba, előre megizleljük azt a békét, amelyre a legtisztábban vágyakozunk.

Lelkünk arra teremtett, hogy lásson és értsen; kötelesek vagyunk ezért soha nem lankadó erőfeszítéssel a tisztánlátásra törekedni. A misztériummal kapcsolatban is ez a kötelességünk. De lelkünk legmélyebb és leglényegesebb vágya, hogy mindenünket, lelkünket, a bennünk élő szeretetet, a jósnak minden erejét belevevük csodálatunkba, imádatunkba és iránt, aki nagyobb nálunk. Ez az, amiben az ember leginkább önmagává válik, a lélek leginkább ebben talál önmagára. Ha az ember elveszítené e képességét, kevesebbé válna, bármily pontosan és világosan működjék is elméje. Ami bonyolult, azt szálaira, ízre szedjük, hogy hasznát

vehessük; ami egyszerű, azt soha teljesen meg nem értjük. Az élet forrása mindig végtelenül távoli marad. Az utóbbi évek során bizonyos elmebetegségekről kiderítették, hogy azok az iskolai oktatásban, a vallásban és a társadalomban egyaránt az egyszóval csakis a megérthető és hasznossági szempontokra korlátozott figyelemirányításnak következményei, szomorú eredményei. Az ilyen erőfeszítés ugyanis elszigeteli az értelmet az egészsztlől. És elszigeteli, öncéllá teszi az akaratot is. Mert mást sem tanítanak nekünk, csak azt, hogy miként uralkodhatunk, maradhatunk felül; hogy miként kereshetünk pénzt, miként tarthatjuk meg, amink van, – akár jószándékkal, akár nem. Megpróbáljuk hát úgy leélni életünket, hogy közben valójában nem is élünk; megpróbálunk úgy beilleszkedni a valóságba, hogy nem cresztünk abba gyökeret; megpróbálunk érzelmeket is mutatni, miközben nincs bennünk szeretet; megpróbálunk jók lenni, de nem szívünk szerint; és megpróbálunk úgy élni vallásunkat, hogy ne adjuk át egészen önmagunkat. Márpedig csakis az tanul meg csodálkozni, az adja át és oda önmagát, az hisz, az ad és szolgál, aki szívesen látja életében a misztériumot. És csak az ilyen lesz az, aki megéli az élet forrását.

*„Mindaz, aki igazságból való,
hallgat az én szavamra” (Jn 18, 37)*

Senki sem ébreszt rá bennünket jobban és vezet közelebb a misztériumhoz, mint Jézus. Arra kér, hogy ne legyünk vakok a látásra és süketek a hallásra. Újra meg újra azt kiáltja: „Akinak füle van a hallásra, halljon!” – „Bár hallgatnátok ma az ő szavára: Szíveteiket meg ne keményítsétek!” (Zsolt 94, 7–8). Hitünk szerint öbenne testesült meg Isten misztériuma. A Kalcédóni zsinat szavai, amelyekkel ezt a misztériumot kifejezi, nem rejtvényt fogalmaznak meg, hanem egy nagy misztériumot nyilvánítanak ki: Jézus által találunk rá az igazságra, benne avatattunk be igazán az Isten és a teremtés misztériumába. Ez a jelentése annak a dogmának, hogy ő valóban közülünk való és valóban az Isten Fia. Amit az értelem egymagában nem képes felfogni, azt egész lényünkkel egységben hinni képes. Nemcsak egy képességünket, de egész lelkünket, egész elménket, minden erőnket igénybe veszi, hogy őneki „igen”-t mondjunk. Az Emberfiában tapasztalhatjuk meg, hogy a világ és az ember mélységes titka meg elvont „valami”, hanem: valaki. Mert az ő Lelke készítet arra, hogy így kiáltunk: Abba, Atyánk!

Az igazság keresése alázatot, hitet, reményt, szeretetet, személyes imádságot, meg közösségi ünneplést igényel. Az egyházi év során éljük át „legfoghatóbban” a világ misztériumát: Isten Fia velünk van! S azokhoz, akik ezt együtt ünneplik, nagyon közel van az Igazság.

AZ ÖKUMENIKUS DIREKTÓRIUM

A Keresztény Egység Titkársága 1967. május 14-én adta ki a II. Vatikáni Zsinat Ökumenikus Határozatának gyakorlati utasítását Ökumenikus Direktórium néven. Célja az, hogy egységes gyakorlatot alakítson ki olyan kérdésekben, amelyek természetüknél fogva kényesek és megfelelő okosságot követelnek. Különben fennáll a veszély, hogy az egységmozgalom szenved kárt vagy a híveket elfogja a *bamis irenizmus*, illetőleg a *közömbösség kísértése*. Az ökumenikus mozgalom azzal a *megújulással kezdődik*, amellyel az Egyház teljesebben és tökéletesebben juttatja kifejezésre a Krisztustól neki juttatott igazságot és szentséget. A megújulásban minden hívő elsősorban *általán vesz részt*, hogy keresztény *életével tanúságot tesz* Isten és a mi Üdvözítőnk, Jézus Krisztus mellett (1-2).

A rendelkezés általános része ajánlja, hogy egy vagy több egyházmegye állítson fel *Egyház-megyei Bizottságot*, a püspöki konferenciák pedig külön-külön vagy közösen létesítsenek püspöki *Területi Bizottságot*. Ezeknek a szervezeteknek az a feladatuk, hogy érvényre juttassák a zsinat idevágó rendelkezéseit, a katolikusok és más keresztény közösségek között mozdítsák elő a lelki kapcsolatot, a megértést, szeretetet, egymás megbecsülését. Gondoskodjanak a megfelelő dialógus megszervezéséről, irányításáról, szorgalmazzák a keresztény tanúságtételt és az együttműködést olyan területeken, mint a nevelés ügye, az erkölcsi és társadalmi élet, az emberi személy tisztelése, a tudomány és művészet ápolása, s végül gondoskodjanak szakemberek kijelöléséről, illetőleg kiképzéséről (3-8).

Az első speciális fejezet a *keresztségről* szól (9-20). Az alapelv az, hogy a keresztség szükség az üdvösségre és hogy csak egyszer szolgáltható ki. Az Egyház tudja, hogy többféle szálon van összekötve azokkal, „akiket megkeresztelt voltunk miatt a keresztény név ékesít, bár nem vallják a teljes hitet és a Péter utódjával való közösséget sem ápolják” (Lumen Gent. 15). Ebből következik, hogy a keresztség az egység szentségi köteléke, sőt minden keresztény között a közösségi kapcsolat alapja. E megfontolás alapján a Katolikus Egyház igyekszik elkerülni minden nehézséget, amely bármelyik kereszténynek az Egyházbba való visszatérésénél a keresztségére vonatkozóan felmerül (11). Az elkülönült keleti testvéreknél nem férhet szó a keresztség érvényességéhez. Ott csak a kiszolgáltatás tényét kell megállapítani. A többi keresztények keresztségénél megjegyzi a Direktórium, hogy a matéria és forma tekintetében érvényes minden keresztség, amit alámerítéssel, leöntéssel vagy meghintéssel végeztek és a szentháromsági formát használták. A kiszolgáltató elégtelen hite nem befolyásolja az érvényességet, kell azonban, hogy az a szándék vezesse, amit a keresztények cselekszenek a szentség kiszolgáltatásánál (13). Tehát ahol nem me-

rül fel kétség az érvényességgel kapcsolatban, ott nincs szükség a feltételes megismétlésre. Ahol komoly kétség jelentkezik, azt az illetékesnek behatóan meg kell magyarázni és a szentséget privát formában kiszolgáltatni. Ajánlatos az is, hogy a bizottságok a dialógus keretében alaposan tárgyalják meg a keresztség érvényességével kapcsolatos kérdéseket.

A *visszavételnél* különbséget kell tenni azok között, akik az Egyházban születtek és hitüket *tudatosan* megtagadták, azok között, akik *más keresztény közösségben születtek* és nyerték el a keresztséget. Ezek az utóbbiak nem okolhatók az elkülönülés miatt, s nem is kell őket az exkommunikáció alól feloldozni, hanem a hitvallás letételével az Egyház teljes tagjai lesznek (19). *Lelki kapcsolat és közös imák* a keresztények között (21-38). A Direktórium az ökumenikus mozgalom lelkének tekintti a szívbeli megterést, az életszentséget és a keresztények egységéért mondott magán és nyilvános könyörgéseket. A lényeg az, hogy a keresztények mind az imádságban, mint az eukarisztia ünneplésében, sőt a mindennapi életben is szem előtt tartásuk az egység szándékát. *Az egységért való könyörgéseket* alkalmas időben kell tartani, pl. a január 18-25. közötti szokásos imahétben, Krisztus mennybemenetele és pünkösöd közötti napokon, hogy a Szentlélek ereje erősítse a közösséget; továbbá az Epifánia körüli napokon, amikor Krisztusnak a világban való megnyilatkozását ünnepljük; az egység szentségének alapításáról és Krisztus főpapi imájáról, vagy napjenteken és a kereszt felmagasztalásának ünnepén, húsvétkor, amikor az összes keresztények az Úr feltámadásának örömeiben találkozhatnak, s minden olyan esemény alkalmával, amelyet az ökumenikus törekvés hozott létre (22). Mivel az eukarisztia „az Egyház egységét jelzi és létre is hozza” (ÖZ 2), ajánlatos a hívők könyörgését az egységért a szentmisébe beleszőni (24).

Az egység érdekében nem elég csupán a testvéri szeretetet gyakorolni, hanem a közös lelki kincsekben *kölcsönösen segíteni kell egymást*. Az ilyen lelki javak hasznosításában a következőkre kell ügyelni: Törekedni kell bizonyos törvényes kölcsönösségre, amit elsősorban a *vallási vezetőik dialógusa* állapíthat meg. Ahol viszont az ökumenikus mozgalom még nem erősödött meg és a kibékülési vágy sem jelentkezik elég élenken, ott a helyi ordinárius vagy a püspöki konferencia keresse a sajátos utat anélkül, hogy közömbösséget idézne elő a hívek lelkében (28).

A Direktórium megkülönbözteti a közösen végzett imákat a hivatalos istentiszteletbe való bekapcsolódástól (*communicatio in sacris*). Közös imákat lehet végezni minden rendkívüli alkalommal, pl. a világ békéjéért, a szociális igazságosság és a kölcsönös szeretet előmozdít-

tásáért, nemzeti ünnepeken, közösen elszentelt csapás vagy gyász idején. Az ilyeneket kölcsönös megértéssel kell előkészíteni. *Alkotó részei* lehetnek: a Szentírásból vett olvasmány, ima, ének, amelyek a hitnek és a lelki életnek közös vonásait fejezik ki. Lehet tartani szentbeszédet, szentírásmagyarázatot, ami a közös örökségből merít és kölcsönös szeretethez vezet. A hely legyen méltó a cselekményhez és szabad használni a kórus-ruha liturgikus öltözetét. A helyi ordinárius megengedheti, hogy az ilyen könyörgések helyéül az egyik vagy másik keresztény közösség templomát válasszák ki (56).

A szent dolgokban való együttműködés a keleti egyházakkal (communicatio in sacris 38–54). Nemcsak *lebetséges*, hanem alkalomadtán az ordinárius jóváhagyásával *ajánlatos* is bizonyos cselekményeket együtt végezni a keleti testvérekkel, mert ha külön váltak is tőlünk, valódi szentségeik vannak s az apostoli jogfolytonosság következtében van papságuk és eukarisztiájuk, továbbá a hit területén is szoros közösség áll fenn velük. Ezért megvan az ekleziológiai és szentségi alap ahhoz, hogy egymás szent cselekményein részt vegyünk (40). Ajánlatos, hogy a helyi ordináriusok a keleti egyházak képviselőivel egyezzenek meg a *bűnbánat* szentségének, az *eukarisztiának* és a *betegek szentségének* kölcsönös kiszolgáltatására, illetőleg felvételére vonatkozólag. A szükség esetén kívül jogos az együttműködés akkor is, ha valaki saját templomában hosszabb ideig nem juthatna a szentségekhez. Ilyenkor a katolikus hívő kövesse a keletiek szokásait, nehogy feltűnést keltsen (45). A keletieknek saját gyóntatójuk hiányában szabad katolikus gyóntatóhoz menniük, ahányszor azt önként óhajtják, hasonlóképpen járhatnak el a katolikus hívők is. A papok azonban kerüljék el a *prozelitizmus* gyanúját (46). Ha a katolikus hívő kellő ok miatt a *keletiek miséjén részt vett*, nem köteles saját templomában is azon részt venni. Sőt ha nincs módja katolikus misére menni, *ajánlatos*, hogy azt keleti templomban tegye meg. Katolikus és keleti hívők lehetnek *együtt kereszt szülők* bármelyik keresztelésnél, természetesen a gyermek vallásos nevelése feletti örködés arra tartozik akinak templomában a keresztelés történt. Hasonlóképpen lehetnek *házassági tanúk is*. Ha a katolikus hívő rokonság, hivatal vagy megismerés vágya miatt részt vesz a keletiek istentiszteletén, ott *bekapcsolódot* imáikba, énekeikbe, feleleteikbe, sőt az ordinárius engedélyével kölcsönösen vállalhatják a *lektor szerepét is*. Ha nincs szentségi együttműködés, a lelkészek vizsgálhatják a keletiek meg egymásnak

a liturgikus és helyi megisztelést. Istentisztelet végzése céljából *átengedhetik* egymásnak *templomaikat* és szent helyeiket, az intézmények pedig gondoskodjanak arról, hogy keleti egyházakhoz tartozó tagjaik megkapják saját lelki gondozásukat (54).

Communicatio in sacris más keresztény egyházakkal (55–63). Az ilyen együttműködéshez az elvet már a *zsinati dekrétum* 8. pontja megadta: „Az egység helyreállítása céljából nem szabad válogatás nélkül használható eszköznek tekintünk a *közösen végzett szent cselekményeket*. A közös cselekvés főképp *két szabálytól* függ: hogy jelezzük az egyház egységét és részesedjünk a kegyelmi eszközökben”. Ezért ahol a szentségekre vonatkozóan a hit egysége nincs meg, ott *általában nem engedhető meg*, hogy az elkülönült testvérek a katolikusoknál a szentségekben részesüljenek, különösen a bűnbánat szentségében, az eukarisztiában és a betegek szentségében. Kivétel a *sürgető szükség* esete, ha akkor az elkülönült testvér saját lelkészét nem érheti el. A feltételt azonban az, hogy juttassa kifejezésre a szentségre vonatkozóan az Egyházzal megegyező hitét és legyen kellőképpen diszponálva. A katolikus hívő csak olyan lelkészről kérheti e szentségeket, aki az egyházirend szentségét érvényesen fölvette.

Az eukarisztia ünneplésekor az elszakadt testvérek nem olvashatnak fel a Szentírásból és nem prédikálhatnak. Ugyanez áll megfordítva a katolikus hívőre is az ő úrvacsorájuknál. Egyéb liturgikus összejöveteleken azonban az ordinárius megengedheti a közreműködést. A kereszttség kiszolgáltatásánál tanúként szerepelhetnek egy katolikus kereszt szülővel együtt. A házasságkötésnél természetesen lehetnek hivatalos tanúk. A katolikusok rokonai vagy baráti kapcsolat alapján jelen lehetnek protestáns liturgikus ünnepeken, a konfirmáció ünnepén is. Ott együtt énekelhetnek és felelhetnek a többi résztvevővel. Az aktív részvételt addig tehetik, amíg az valamilyen vonatkozásban nem mond ellen a katolikus hitnek. Az ilyen közös liturgikus gyakorlat mindig kizárja az eukarisztia vételét, de az a célja, hogy vezessen a birtokunkban levő kincsek értékeléséhez és tudatosítsa a szakadás súlyosságának terhét (59).

Az egyházi személyek liturgikus öltözetére, a tisztelet nyilvánítására, a szent helyek átengedésére és az intézményekben élő nem katolikus keresztények lelki ellátásának biztosítására ugyanazok a szabályok érvényesek, mint előbb a keleti keresztényekkel kapcsolatban.

Miklós Dezső

A LÁTHATATLAN

Mindenki foglalkozik a láthatatlannal. Ki elutasítja, ki elfogadja, felmérve hacsak parányi hányadát is. Minden kor emberét izgalomban tartja, kit közvetlen, kit távolabbi vonzásával. Korunk írói is foglalkoznak vele, sok nézetből – mégis ugyanazon vágytól hajtva –: közelebbhozni, kapcsolatot teremteni vele, belehatolni.

„Gazdasági válságok, háborús sejtelmek és valóságok, düledező fogalmak, vagyonok és biztonságok között a külső életből egyre többen a belső életbe menekülnek” – írja Gyergyai Albert Virginia Woolf-ról írt tanulmányában. – „Joyce az érzések és az elme föld alatti útjait nyomozza, – Virginia Woolf pedig a múlt idő megszállottjaként, a legfutóbb érzelmeket és a legfutóbb benyomásokat próbálja elérni, kifejezni... – Az élet, az igazság, a lélek nem is lakhat jól rendezett logikusan felépített, egyszerűen hagyományos regényformákban... Az élet – így Virginia Woolf – valami ragyogó fénykör, valami áttetsző burok, amely tudatunk kezdetétől halálunkig körül fog bennünket, s vérbeli írónak nem is lehet magasabb, mámorítóbb becsvégya, mint ezt a változékony, ismeretlen s körülírhatatlan lelket, ragyogványt, fluidumot éreztesse és, ha lehet, közölje is olvasóival.”

Virginia Woolf a századnegyedik angol irodalom egyik legnagyobbika. A modern angol irodalom legeredetibb úttörőiből való. Egyéni, merész és egyben közvetlen fogalmazása a belső élet jelenségeivel foglalkozik. Vallja, hogy a „state of mind”-et, az ész, az elme állapotát kell bemutatni, nemcsak külső képet festeni az emberről. Azt kell leírni, ami agyában, elméjében, lelkén, bensőjén átvonul, lefolyik, megfordul... gondolatokat, érzéseket, csak szellemmel felfogható belső történéseket... Így ábrázolni, így jellemezni. – Oly gazdag és döbbenetes lélekrajzai gyakran mégis nyomasztóan nehezdednek ránk. Gyenge embersége nem tud igazi erőforrásba kapaszkodni s alakjai is magukra maradnak. Lighthouse-ának Mrs. Ramseyje valóban világítótorony mindazok számára, akik ismerik, de halálával szétesik, összeomlik minden, amit remek emberségével felépített és egyéniségének varázsával élete végéig fenntartott. Halálával hatóerejének a vonzása megszűnt, nem tudta azt magasabbrendű erőforráshoz kapcsolni, tehát saját kis életének kurta időtartamára időzítette.

Virginia Woolf gyenge idegzetének és zsenialitásának vívódásából végül is előbbi maradt felül és az öngyilkosság lelki csődjével végződött. Nem bírta el a háborúnak, mint olyan-nak a tudatát, annak minden embertelenségével együtt.

Nem sokkal utána emelkedik ki a francia irodalomban, az I. világháborút követő fáradt, eszmélő, múlttal küzdő, békét áhító lábado-

zásból a harmincas évek táján az ún. „*génération étbique*”, az etikus írói nemzedék. Kutatják, pedzik, igénylik az etikumot, a szellemi belső életet; ki csupán emberi, ki vallásétköcsi indítóokból... s ez feltétlen felélelő beállítottságot, céltudatot, magasabb tartalmiságot kölcsönöz írásaiknak. Nem a történet kedvéért írják regényeiket, nem is l'art pour l'art – hanem hogy kifejezzék vele szemléletüket, a belső igazságot, hitüket... – vallomások, esszék, értekezések az erkölcsről – írja rólok Gaston Picon francia irodalmár. – Arra törekszenek, hogy a regény tágabb területen mozogjon, tanúságtétel legyen.

Albert Camus felveti a problémát – folytatja Picon –: egyetlen igazán komoly filozófiai probléma van és ez az öngyilkosság. Megéri-e az élet, hogy leéljék? A többi, hogy hány dimenziós a világ és a szellemnek 9, vagy 12 kategóriája van-e, mind csak utána következik. Az írók választolnak: Hogyan kell élni? Etikai problémákat boncolnak. Malreaux a heroizmust, Saint Exupéry a bátorságot és a feladatvállalást, a francia és keresztény becsületet Bernanos, Aragon az igazságot... stb., stb. Műveik mind útmutatást adnak egy magasabbigényű boldoguláshoz, az élet valamiféle megoldáshoz. Az irodalom nem játék többé, sem dokumentum. Energiával, elkötelezettséggel, megfontolással, és lelkiismerettel telített munkák ezek (G. Picon).

A belső élet felé fordul hosszú repülőútjain Antoine de Saint-Exupéry, a pilóta író és gondolkodó is. Megírja felnőttek és gyermekeknek egyaránt értékes „*Kis hercegét*”:

– Az én titkom egészen egyszerű titok: csak a szívvel lehet helyesen látni; a lényeges láthatatlan a szem számára.

– Mi teszi széppé a sivatagot? – mondja a kis herceg –, az, hogy valahol forrás rejtőzik...

– Mikor kisfiú voltam, egy öreg házban laktam, melyről azt mondta a legenda, hogy kincs rejlik benne, s ez varázslatot kölcsönzött a háznak. Az én otthonom titkot rejtett szíve mélyén... Igen – mondtam a kis hercegnek –, a háznak, a csillagoknak, a sivatagnak a szépségét az adja, ami láthatatlan! Amit itt látok, csak kéreg. Ami a fontos, az láthatatlan... és ahogy továbbhaladtam, megtaláltam a forrást. – ez a víz valóban más volt, mint a többi táplálék. Megédesítette a séta a csillagok alatt, a csigásor éneke, karom erőfeszítése. Jót tett a szívnek, mint az ajándék.

– Az emberek nem találják, amit keresnek, pedig megtalálhatnak egy szál rózsában, vagy egy csepp vízben... de vakok a szemek. A szívvel kell nézni... – és újra meg újra hangúly, refrén, búcsúként: – csak az a fontos, ami nem látható...

– Csak a Lélek fuvalma teremtheti meg az

agyagból az embert – írja „Az emberek” című novella zárómondatában.

Georges Bernanos így fogalmazza meg a gondolatot:

– A szent az az ember, aki képes megtalálni önmagában, képes felfakasztani lénye mélyéről azt a vízforrást, amelyről Krisztus beszélt a samariai asszonynak: „Azok, akik ebből a vízből isznak, nem szomjaznak többé...” Ez a víz itt található mindannyiunkban, a mély forrás nyitott a szabad ég alatt. Igaz, a víz felszínét törmelék lepi be, tört gallyak, korhadó levelek a romlás szagát árasztják. A víz felett hideg és kemény fény ragyog, az okoskodó értelem fénye. De közvetlenül a romlás rétege alatt a víz mily kristálytiszt! És még mélyebben a lélek őselemében találja magát; a forrásvíz itt tisztább, mint a legtisztább víz: itt ragyog az az isteni fény, amelyben az egész teremtés fürdik – Őbenne élet volt, és az élet volt az emberek világossága.

Szabó Lőrincünk keleti filozófiák hatására némileg panteista szemléletben jeleníti meg a láthatatlant:

„Vágd meg a fűgét! Mi van benne? Csak mag? Vágd szét a magvat!

Mit látsz? Semmit? – Ez a semmi a magban, ez nő meg fává, ez a láthatatlan: ez a lélek, a mindenség csírája: ez a valóság, ez a könnyű pára, tudod-e, Szvétakétu?”

És Pierre Emmanuel, a ma költője, publicista és gondolkodó 1967-ben jelent meg „*Le monde est intérieur*” c. kötete. A belső élettel foglalkozik. Ír a lelkiismeretről, a lélek tragédiájáról, Isten szépségéről. Az igazi világ, az igazi élet a belső világ. – A belső világ nincs ellentétben a külső világgal, de behatol abba és átfogja azt. Minél jobban lelkesít egy embert az Egy és a Minden utáni vágy, annál inkább válik belső emberré és a külső világ is vele.

– Megadatik nekünk, hogy találkozzunk Istennel, anélkül, hogy láthatnánk Őt, tanuskodva Róla, anélkül, hogy megnevezhetnénk.

– Amint megértettem, hogy Isten minden, kiválasztattam. De egy választás szemléletére választattam ki. Ez pedig: vagy úgy tenni, vagy nem úgy tenni, mintha Isten minden lenne. Mindenben megvalósítani jelenlétét, vagy ellenkezőleg: kivonni, távoltartani magamat, – úgy tenni, mintha Isten semmi sem lenne, – most és itt, ahol vagyok. Ez a vallásos élet dilemmája: mindent, vagy semmit. Nem elég felkiáltanom *Claudelle!* – Íme, egyszerre valakik lettetek! –, ha nem teszem hozzá azt is, ugyancsak *Claudelle!*

– Hasztalan menekültem: a Törvényre lettem mindenütt. Végre engedni kell! Ó, kapu, nyilj meg a gazdának!

Rettegő szív, hajolj meg a Mester előtt! aki énebb legyen bennem önmagamnál.

Joubert-t is idézi (francia író, Chataubriand barátja, 1754–1824):

– Legszebb az Isten, Isten után a lélek, a lélek után a gondolat és a gondolat után a beszéd.

Majd ismét Pierre Emmanuel:

– Beszédünkkel pedig tanuskodunk, életünkkel jötteinknél is jobban a legfőbb, mindent teremtő Valóság mellett. Ez a tanúságtétel elmélyül és fokozatosan Isten képmásává alakít minket. S mivel egyre jobban elmélyül, ösztönöz, hogy megnyilatkozzék, hogy másokhoz szóljon, közös szót akar velük teremteni, kollektív belső életet, beleszőve és belevivé az objektív felelősséget a szociális egyensúly minden szintjébe. Egyformán hívattunk meg különféle adottságaink által, hogy az univerzális megtérés munkásai legyünk, hogy megvalósítsuk ezt a számtalan fajta Aktust magunk között, Istenben egyesülten. Ez, amit a szentek közösségének neveznek.

Az emberi és az isteni szó összemérhetetlen s mégis utóbbi az alapja előbbinek és behatol abba.

Visszatérve *Joubert-ra* – néhány jellemző mondata, mély istenhitének és a belső élet iránti igényének a megnyilatkozása:

– Minden korrupció, ami nem Isten, kivéve azt, aki egyedül belőle táplálkozik...

– Istent szeretni és átadni magunkat, hogy szeressen, egymást szeretnünk (nekünk, embereknek is): íme, a vallás morálja, egyikben is, másokban is a szeretet minden: vég, elv, eszköz.

– Az embereket telhetetlenné kellene tenni Isten iránt... És Isten a csend – folytatja P. Emmanuel. – A csend találkozás Istennel. Nem mi találkozzunk Istennel, hanem Isten találkozik velünk. Isten ennek a találkozásnak a szemléletében magához vonz minket, abban az átadásban, amit mi nyújtunk neki, miután a magunk erejéből csendet teremtünk magunkban. – Amikor egy ember belép az ima csendjébe, elhallgattatva a külső tevékenységet és gondolatainak nyugtalan tájkát, kiüresíti magát, hogy kierőszakolja szinte a Jelenlét eláradását. Rendelkezik önmagával, hogy csak elfogadója legyen, szeretetének formája, élő forma: az ima alázata megnyitja az embert Isten nagyságának. Ez az átadás aktus: az ima szilárd akaratot feltételez: akarjuk, hogy Isten legyen és legyünk Istenben és távollétében cselekvésünk fogyatékos legyen. Semmiségünk, ami megmerevít, változzék át Lényének hatalmas ölelésébe. Egész életem értelme, hogy ezt a közönséges mértékkel nem mérhető Valóságot élő tartam magamban és magam élő benne. Életem aktus, ami megtart az élő Istenben. Ez az aktus láthatatlanul enyém és Istené. Minden, ami ér, ami történik velem, a teremtő aktus megnyilvánulása. Tehetetlenségem, gyöngeségem épp úgy dolgozik benne, mint energiám és akaratom.

– Az igazi emberi dimenzió a végtelen centrumának a kutatása, az egész belső végtelené.

Ez a valóságos érték felfedezése, ami az életet abszolúttá és megfizethetlenné teszi. Felfedezése annak, hogy az ember nem véges, hogy kitarul és hogy a szellem orientációja szerint ez a csodálatos, vagy döbbenetes kitarulás a szabad teremtés küszöbévé lesz, vagy a fatális örvény partjává. Intuíciója a végtelen felé irányul és kívázza a láthatatlant, hogy létrehozza a láthatót, hogy láthatóból és láthatatlanból szülessen a világra!

Fölösleges bizonygatni, hogy a láthatatlan a látható szívében van, s hogy elborítja a láthatót. Kutatásaink zöme eltávolodik a láthatatlantól, majd visszatér hozzá; gyakran nem is válik el tőle. A belső élet nem rosszálló ki-

fejezés, egocentrikus synonyma és nem ellentéte a felelősséggel teljes életnek, az adott életnek: ez a teljes létezés, ahol a belső elborítja a külsőt, ahol a láthatatlan telíti a láthatót. Az ilyen létezés állandóan arra törekszik, hogy élön tartsa a láthatatlan értelmét és zamatát és elmélyítse a jöttetek rendjét. Ha a láthatatlan kiüresedik, a láthatónak nincs alapja többé s nincs, ami kösse: a felelősségnek nincs értelme többé, az ember lételemmé válik.

Nem utasíthatjuk vissza a láthatatlant, fog minket. Gyűlölhethetjük, hogy kisajátít minket, megkísérelhetjük, hogy kiszakítsuk magunkat, de mindig bennünk a láthatatlan: szellemünk.

FORRÁSMUNKÁK

Gyergyai Albert: Virginia Woolf. – *Antoins de Saint-Exupéry*: Le petit prince. – La terre des hommes. – *Gaetan Picon*: Panorama de la nouvelle littérature française. – *Bernanos*: Barátaink, a szentek. (Konferenciabeszéd Algé-

riában, 1947.) – *Pierre Emmanuel*: Le monde est intérieur. 1967. – *Gonzague Truc*: Histoire de la littérature catholique contemporaine. – *Virginia Woolf*: To the lighthouse.

Paleta Éva

RÉSUMÉ

Aspirations et tâches de la théologie d'aujourd'hui. – Interview avec SCHILLEBEECKX. Sz. A. – 1.ère question: Parlez de vous et de votre théologie, si toutefois ces deux choses peuvent être séparées chez vous. – 2. Comment l'office des pédagogues ecclésiastiques peut-il donner des directives pour la "vie nouvelle"? – 3. Y-a-t-il une ambivalence, et est-elle dangereuse dans la théologie d'aujourd'hui? – 4. Pensez-vous qu'un III^e Concile du Vatican suivra le II^e? – 5. L'Église et sa théologie reconnaissent-elles l'importance de l'athéisme d'aujourd'hui? – 6. Y-a-t-il un parallèle direct ou développement entre la scolastique et l'athéisme? – 7. Quel est le plus important: le travail biblique ou spéculatif? – 8. Peut-on craindre que la théologie d'aujourd'hui ne devienne de plus en plus anthropologie? – 9. L'interrogé a répondu à ces questions en déclarant que ses activités théologiques avaient été révisées par les autorités supérieures compétentes, qu'elles avaient pris fin, et qu'au cours d'une audience publique, le Pape en avait fait l'éloge.

Ferenc GÁL: *Éternelle attente du Rédempteur*. Les données de l'histoire du salut prouvent que, pour la foi, ce n'est pas tellement la rédemption elle-même qui est importante mais plutôt la personne du Rédempteur. Dans l'Écriture Sainte de l'Ancien Testament, chacun des dons de la grâce est en rapport avec le Messie. Le Nouveau Testament commente aussi beaucoup plus longuement qu'il nous a reçu en Jésus-Christ que ce qui s'est passé en nous-mêmes. L'expérience de l'histoire de la religion prouve également, que dans son désarroi, l'homme reste aussi un être personnel. Il y a en lui une recherche personnelle, transcendante, il est en quête de quelqu'un qui le comprenne, à qui il puisse se plaindre et qui lui prodigue la consolation ou la justice. La réponse à tout cela ne peut être que celle-ci: Dieu a aussi créé l'homme dans le Christ, à sa propre image et ressemblance. C'est la parole divine personnelle qui explique toute l'existence de l'homme. L'homme est tout simplement la réponse au verbe divin, c'est pourquoi il l'attend de façon concrète, même là où il ne se manifeste pas au préalable.

Anzelm BENCZE: *La fête chrétienne*. L'auteur explique comment il nous faut concevoir la vie éternelle: le plus simple est de penser à une fête continue. La fête est au-dessus du temps et du mode, elle contient une tension, il y faut "otium sanctum". La notion de fête comprend encore: la communauté, la paix et la concorde. L'auteur parle ensuite de l'importance de la table de fête; Jésus parle aussi souvent de ce sujet, auquel appartient également la table de communion. La fête doit être harmonieuse, proportionnée et s'adresser à une personne.

Béla FILA: *Gabriel MARCEL, l'existentialiste chrétien*. – G. Marcel est un penseur de tendance métaphysique de nos jours. Sa métaphysique est originale, c'est ce que l'auteur se propose de présenter. C'est une métaphysique pour la nécessité existentialiste. Sa philosophie est une métaphysique réalisée pour l'existence humaine.

Zsolt HAJDÓK: *Valeur de l'hyperphysique de Teilhard de Chardin*. – D'après l'auteur, pour

le moment, il est encore prématuré et non-fondé de parler d'une synthèse de Teilhard. Cette synthèse peut beaucoup mieux se former avec la patience, la compréhension et surtout la discipline intellectuelle du lecteur. Fixée dans la littérature la "vision" particulière de Teilhard, sa "conception du monde" a tourné le dos à la méthode scolastique, sans pourtant en rejeter les valeurs durables; il n'a fait que lui proposer de plus larges perspectives et une conception plus dynamique. La méthode particulière de Teilhard, c'est l'hyperphysique, sur laquelle il veut baser sa science de l'anthropogénèse. Il cherche dans l'ensemble des informations philosophiques et religieuses la réponse à la question classique: quelle est la place de l'homme dans l'univers?

Teilhard espère avec confiance que toutes les explications de réalités: science, philosophie, théologie pourront être rassemblées sans confusion. Il tente de donner la description des phénomènes, mais il en reconnaît l'aspect dynamique et évolutif. Bien qu'il n'ait l'intention de ne faire qu'une description, en recherchant les lois et les structures universelles, à cause de l'euristique biologique, il s'égare dans le domaine de la philosophie de la nature. L'auteur défend l'idéal de Teilhard: la synthèse réflexive des sciences, qu'il considère pourtant comme une tâche encore à résoudre. L'hyperphysique de Teilhard convient à ce but, même si l'auteur ne la considère pas comme une base suffisante.

László BODA: *Les graines de la création*. – Saint Augustin parle des graines de la création (rations seminales), et sous ce rapport c'est encore lui qui parle de "mundus gravidus". C'est de celleslà que le monde s'est développé, cette évolution comprend l'opportunité (téléologie), car la notion mécanistique n'est pas suffisante. Quant à l'acte de la création, il penche pour l'hypothèse de la création indirecte, c'est pourquoi il parle, avec Saint Augustin, de "création intérieure".

HORIZONS. – Dans cette rubrique, à l'aide de la littérature spéciale et de divers événements, nous soulignons que depuis le Concile Vatican II, ce n'est pas la stagnation, mais l'évolution caractéristique du renouvellement que l'on peut constater dans notre Eglise. Cependant – pour ainsi dire naturellement – ce développement est lourd de phénomènes de crise. La situation de crise se manifeste particulièrement dans le domaine de l'autorité et dans le pôle opposé – autour du problème et des questions pratiques de la liberté. Il nous faut constater que sous les deux rapports, des signes de crise se manifestent, mais qu'ils ne donnent pas lieu à de graves inquiétudes. Non, car là aussi nous pouvons découvrir les symptômes caractéristiques de l'accroissement de l'Eglise dirigée par l'Esprit. Nous pouvons aussi dire que, de nos jours, nous traversons la crise "naturelle d'une des phases du développement de notre Eglise". Une crise que – selon notre foi et notre espoir – nous mènera à une vie plus riche.

MÉDITATION. – Polikárp RADÓ: Le mystère de Noël.

FORUM. – Interventions.

REVUE. – Pál Péter DOMOKOS: Question des cérémonies à cantiques en langue hongroise. – *Le catéchisme hollandais* (extrait, Introduction: Polikárp RADÓ. – Dezső MIKLÓS: Le directoire oecuménique.

INHALTSÜBERSICHT

Bestrebungen und Aufgaben der Theologie von Heute. Ein Interview mit E. SCHILLEBEECKX. – 1. Frage ist: über Sch. selbst und seine Theologie, wenn diese sich überhaupt trennen lässt. – 2. Kann das kirchliche Lehramt zum „neuen Leben“ Direktiven liefern? – 3. Ob der Befragte eine Ambivalenz, sogar eine gefährliche Tendenz in der Theologie von Heute sieht. – 4. Meint er, dass man einem III. Vatikanum entgegen gehen? – 5. Ob die Kirche und ihre Theologie die Wichtigkeit des heutigen Atheismus erkennt? – 6. Gibt es eine geradlinige Entwicklung zwischen der scholastischen Philosophie und dem Atheismus. – 7. Was ist wichtiger: die biblische Arbeit oder die Erledigung der spekulativen Aufgaben? – 8. Muss man befürchten, dass die Theologie heutzutage immer mehr in eine Anthropologie ausartet? – 9. Auf die Frage, wie es mit der Untersuchung über seine Arbeiten steht, erklärte der Befragte, dass jetzt die Untersuchung positiv beendet ist, und der Papst in einer Audienz sich lobend geäußert hat.

Ferenc GÁL, *Ewiges Erlöserwarten*. Die Belegstellen der Heilsgeschichte weisen auf, dass für den Glauben nicht so sehr die Erlösung eine Bedeutung hat, als vielmehr die Person des Erlösers. Im Alten Testament steht jede Gnadengabe mit dem Messias in Beziehung, auch das Neue Testament beschäftigt sich viel mehr mit Jesus Christus: was wir von Ihm erhielten, als mit dem, was sich in uns vollzogen hat. Die religiöse Erfahrung weist ebenfalls nach, dass der Mensch auch in seinem Verfall ein persönliches Wesen hat. Es findet sich in ihm ein gewisses Tasten und Fühlen nach dem Persönlichen, Transzendenten. Er sucht jemand, der ihn versteht, dem er sich vertrauen kann, der ihm trost oder Recht verschaffen kann. Auf all dies ist Antwort, dass Gott auch den Menschen in Christus als sein Ebenbild geschaffen hat. Das ganze Wesen des Menschen findet seine Begründung im persönlichen Worte Gottes.

Anzelm L. BENCZE, *Das christliche Feiern*. Verfasser zeigt auf, wie man das ewige Leben

auffassen müsse: am einfachsten als ein immerwährendes Feiern. Das Feiern ist etwas Überzeitliches und Überweltliches, es gehört dazu ein „otium sanctum“, es findet sich eine Spannung. Zum Inbegriff des Feierns gehört eine Gemeinschaft, Friede und Eintracht. Auch die Festtafel wird besprochen: Jesus spricht häufig über dieses Thema, in welchem auch der Tisch des Herrenmahls behandelt wird. Das Feiern muss harmonisch und proportioniert sein und endlich die Person anrufen.

Béla FILA, *Gabriel Marcel, der christliche Existentialist*. – Marcel ist der wahrhaftige metaphysisch veranlagter Denker unserer Tagen. Seine originelle Metaphysik will der Verfasser uns vorstellen. Die Metaphysik ist ihm ein existentielles Bedürfnis, seine Philosophie ist eine in der menschlichen Existenz verwirklichte Metaphysik.

Zsolt HAJDÓK, *Der Wert der Hyperphysik Teilhard de Chardnis*. – Nach H. de Lubac ist T. der Zeuge von Jesus Christus. Dies nimmt auch der Verfasser an. Er deckt zunächst Teilhards Ziel recht auf: er will in einer Vision die wichtige Weltanschauung geben, wie er in *Le Phénomène humain* schreibt, er möchte sehen lassen. Das Sehen ist im Sprachgebrauch Teilhards eine gänzlich universelle Erkenntnisweise: er steht auf dem Grenzgebiet zweier Welten, des Glaubens und des Wissens. Er ist ein Sohn der Erde und ein Sohn des Himmels. Dies war zweifelsohne sein Ziel: eine Synthese die Alles umfasst, was *Tresmontant* schon als ein Charakteristikum aufgefasst hat. – Verfasser untersucht das Verhältnis Teilhards zur Scholastik. Tatsächlich spricht er sich vom Aristotelismus los, die feineren Ausführungen Teilhards seien nach Verfasser auch von II. Vatikanum teilweise angenommen worden. – Seine Methode ist die hyperphysische, sie ist nichts Anderes als eine eigenartige Phenomänologie, in welcher er die biologische Heuristik bevorzugt. Verfasser meint mit Schoonenberg, dass die Gedanken Teilhards noch als Bausteine einer zukünftigen Theologie dienen können. Sie wären eine gute wenn auch nicht hinreichende Grundlage.

László BODA, *Die Samen der Schöpfung*. – Augustinus spricht über die „rationes seminales“ der Schöpfung und über einen „mundus gravidus“. Aus diesen entwickelte sich die Welt, die Entwicklung beinhaltet eine Teleologie, da die mechanistische Auffassung ungenügend sei. Verfasser bemüht sich, die Grundtypen dieser Entwicklung aufzuzeigen. Was den Schöpfungsakt betrifft, neigt er zur Hypothese der mittelbaren Schöpfung, deswegen spricht Augustinus von einem Creator internus.

DURCHBLICKE. *Krisenerscheinungen in der Kirche?* Auf dieser Stelle zeigen wir anhand bezüglicher Fachliteratur und der Ereignissen, dass seit dem Konzil in unserer Kirche nicht eine Stagnierung, sondern eine die Erneuerung kenn – zeichnende Entwicklung anzutreffen ist. Sie ist wichtig – naturgemäss, von Krisen-Erscheinungen. Die Krisen-Situation tritt besonders betreffs des Problems und den praktischen Fragen der Freiheit und seines Gegenpoles, der Autorität auf. Man muss feststellen, dass in beiden Beziehungen reale Krisenphänomene vorhanden sind, die jedoch nicht übertrieben beängstigend sind. Diese Symptome weisen auf das Wachstum der Kirche und sind in der Kirche etwas natürliches und zeigen unseres Erachtens und Hoffnung auf ein reicheres Leben.

MEDITATION. *Polykarp Radó*, Das Weihnachtmysterium.

FORUM. Bemerkungen zu erschienenen Aufsätzen.

REVUE. *Pál Péter Domokos*, Zur Frage unserer ungarischen liturgischen Gesänge. – Der neue Holländische Katechismus. Eine Lesenprobe aus dem Text mit einer durchaus positiven Einleitung von *Polykarp Radó*. – *Dezso Miklós*, Das Oekumenische Direktorium.

