

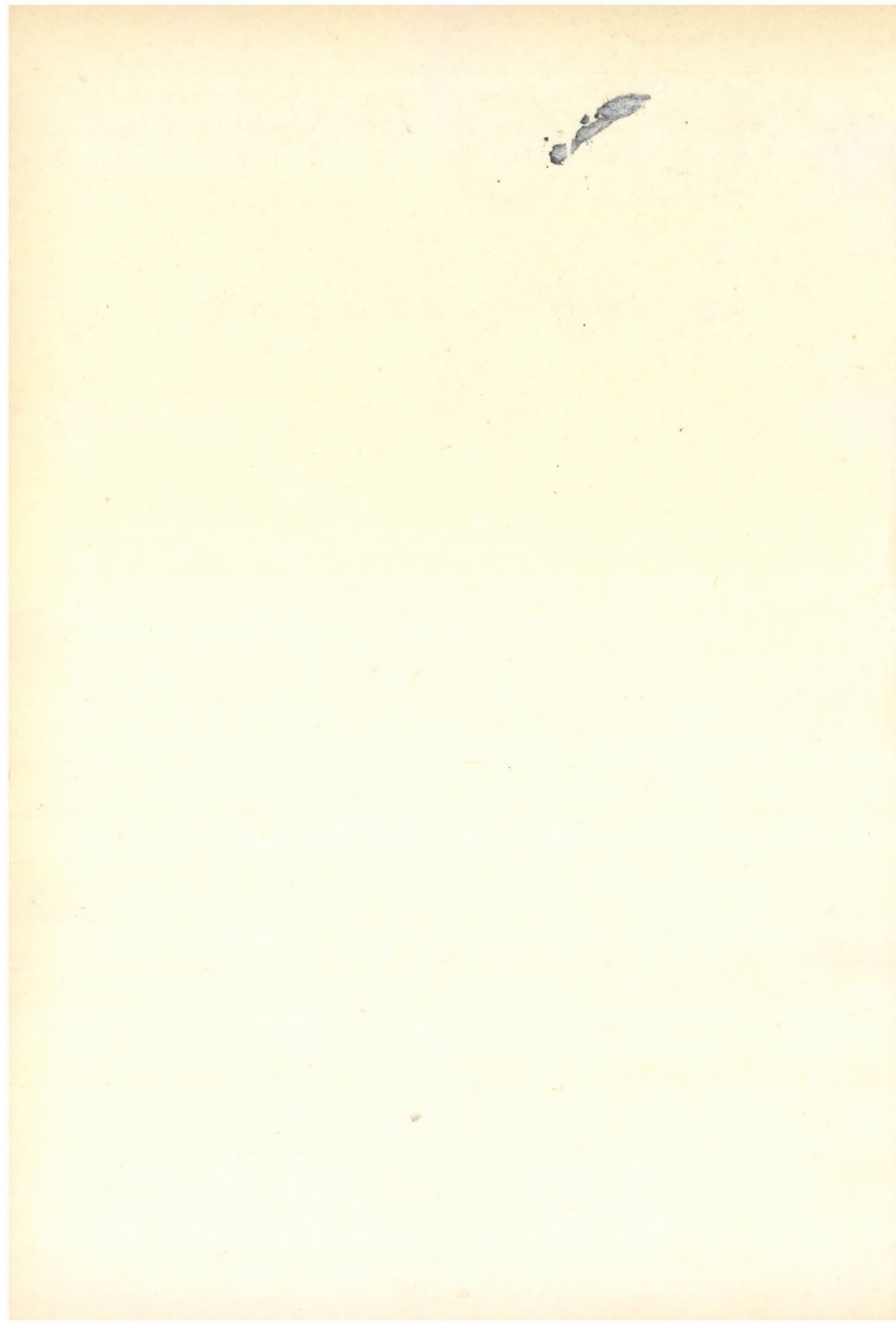
teo

lógia

negyedik évfolyam

3





teo

lógia

IV. évfolyam, 3. szám

1970. szeptember

PELSŐCZY FERENC: Szent István az ezredévforduló tükrében	131
GÁL FERENC: Az eukarisztia ünneplésének lényege	137
SZABÓ FERENC S. J. (Róma): A strukturalizmus és a keresztény hit értelmezése (1. rész)	144
CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR: A világ előrevitele mint keresztény feladat	151
SZÉNÁSI SÁNDOR: Az új-perikóparend felhasználása	157
TÁVLATOK	
Törekvések, szempontok a mai erkölcstudományban	164
MEDITÁCIÓ	
<i>Paskai László</i> : „Tanúim lesztek”	170
FÓRUM	
„Emberhalász imádsága” (Hozzászólások Barcza Barna cikkéhez)	175
Egy világi hívő: Gondolatok a pasztorációról	176
„Hitoktatás és nevelés” (Hozzászólás Bencze Anzelm cikkéhez)	180
FIGYELŐ	
Húszéves a magyar katolikus papi békemozgalom	181
Vita az egyházi tanítóhivatalról (<i>Karl Rahner</i> a német püspökök nyilatkozatának védelmében)	181
A Holland Pasztorális Zsinat (<i>Csanád Béla</i>)	186
Az új magyar misekönyv könyörgései (<i>Lőrincz Imre</i>)	191
TEOLÓGIAI JEGYZETEK	193
INHALTSÜBERSICHT, RÉSUMÉ	194



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

693528 MTA KESZ Sokszorosító. F. v.: Szabó Gyula

SZENT ISTVÁN AZ EZREDEVFORDULÓ TÜKRÉBEN

1970. augusztus 20-án kezdi meg a magyarság első szent királyának, Szent Istvánnak jubileumi esztendejét, melyben születésének és egyben a magyar kereszténység születésének is évfordulóját óhajtja megünnepelni. Évszázadok folyamán sokat, és sok szempontból írtak a Szent Király életéről és műveiről, de ezer év elmúlásával sem állíthatjuk, hogy *gazdag egyéniségét teljességgel kimerítettük volna*. Ha nem is a tétel- adatok feltárásával, de szempont választásában mégis lehetséges, személyiségének újszerű megközelítése és értékelése.

Szent Istvánról fennmaradt krónikák és legendák, ha aránylag szűkszavúan is, elmondják, hogy mit és hogyan cselekedett. Ezek alapján sokszor erősen kiszínezve, vagy sajátos célok érdekében megrajzolták mindenképpen jellegzetes egyéniségét. – *A személyi jellem* meghatározható azonban a *külső rábatások* tartalmi sorozatba állításával is. Ezek két csoportba állítva vizsgálhatók a Szent Király jellemalakulásának keretében. Az *első csoportba* tartoznak a korabeli szellemiséget alkotó eszmék és áramlatok: az ezredévforduló, a missziós szellemiség, a clunyi reformmozgalom, a Róma-eszme és a szentágostoni univerzális Regnum Christi gondolata. Ezek *általános*, de mégis a személyiséget meghatározó erők.

A *második csoport* tényezői közvetlenül és gyökeresen hatnak: a nevelők, a barátok, a családi élet: a hitvestárs és gyermek és az ezeket is specializáló és jellegző szellemiség.

A IX. század végén egyszerre-e, vagy hosszú éveken át több hullámban honfoglalást végző magyar nép sokak szemében, mint az apokaliptikus Góg–Magóg előfutárai, mások előtt, mint szilaj és bátor szövetséges tűnt fel a Kárpátok és az Alduna mentén, 896-tól kezdve megremegteti Európát! 955-ben az Augsburgi ütközet nyugtatja meg az évtizedek óta felzaklatott nyugati kedélyeket. A férfinép nélkül maradt magyarság széles gyeppel zárta le történelmének vértől áztatott évtizedeit. A gyepekön innen és túl, örültek a békének. A magyarság összeszokott a keresztény szláv lakókkal.

A nyugati kereszténység pedig számolgatta éveit, melyek gyors múlásával közeledett az első keresztény évezred évfordulója felé. A Titkos Jelenések Könyvének 20. fejezetét egyesek írásban is úgy értelmezték, hogy az első keresztény évezredfordulókor köszönt be a világ vége. A világ végének várása megremegtette a lelkeket, a várak kényuraitól kezdve, egészen a leg-egyszerűbb emberekig.

Nyugaton a *rendezetlen szociális problémák* háttérbe szorultak. A nagy anyagi hiányok ellenére a lelkeket nem annyira az egyéni egzisztencia megteremtése, mint inkább üdvösségük biztosítása mozgatta és érdekelte. A hatalmas főurak lelkük mielőbbi üdvözülése érdekében egymás után emeltették a még ma is híres monostorokat. Előkelők és szegények búcsút mondvá a világnak, a megszentelődés komoly vágyával léptek be a kolostorokba. A X. század közepén mindinkább emelkedett a hisztérikus hangulat, s az idők minden jelében az Antikrisztus közelédésére való utalást sejtettek. Párizsban az egyik szónok a közelgő világitéletről prédikált. *Abbo Fleury* nagy tekintélyű fiatal szerzetese az evangéliumok alapján élénken cáfolta az állítást, de mégis a párizsi szónok kijelentései tűzként terjedtek a frank földön. Szinte az egész világot ellepte a hiedelem, hogy 970-ben vagy 972-ben, amikor az Annuntiatio (Gyümölcsoltó Boldogasszony) ünnepe nagypéntekre esik, bekövetkezik a világ vége. Az állítást erőteljesen cáfolta *Adso Montier-en – Der apátja – Gerberga* francia királynéhez küldött értekezésével. A szellemi áramlat azonban átszaporított Angliába is. Lassan az egész Nyugatot a világvégéről terjesztett hírek miatt nyomtasztó félelem szállta meg. Egyesek csodás eseményeket, mások természeti csapásokat vártak, amelyek bevezetik a világvégét. A várt csoda bekövetkezett. 1000. március 29-én, nagypénteken erős földrengés reszketette meg Kelet-Franciaország és Alsó-Lotharingia földjét. Hatalmas félelem lett úrrá. Vezeklő körmeneteket tartottak, s szorongva várták a hirtelen bekövetkező világkatasztrófát. – Az ezredévforduló azonban elmúlt minden további különösebb esemény nélkül.

A feszült lelki hangulat mégsem csitult el, most *Krisztus keresztre feszítésének* ezredik évfordulója került az elmélkedés középpontjába. Úgy gondolták, hogy a nagy évfordulót csodás jelek vezetik be, és 1033-ban minden élőlény elpusztul. 1033. július 29-én nagymérvű napfogyatkozás remegtette meg a hiszékeny lelkeket. A jelenségeket az emberi nem pusztulása előjelének gondolták. Vigaszt nyújtott az Egyház híveinek az Istenben való hit. Misék mondásával, ima-szövetségek szervezésével, jócselekedetek végzésével kapcsolódtak a clunyi szerzetesek és apátjaik közösségéhez. XIX. János pápa (1024–1033) dicsérettel halmozta el a clunyi szerzetesházakat, melyek a reggeltől estig való szentmise bemutatások és a jócselekedetek sorozatos végzése által a bűnbánók menhelyei voltak. Különösen *Odilo* apát (994–1049) szent élete emelte magasra a szerzetesek imájába vetett hitet. *III. Ottó* nagyanyja, *Adelheid* császárné, *Szent István* magyar király, *Sancho*, Navarra királya, *II. Henrik* császár és Európa számos fejedelme kötött ima-szövetséget a clunyi kolostorokkal.

Az ezredévforduló lelkiségéhez tartozik a *Szentföldre* való zarándoklás bűnbánó gondolata. A X. század vége felé közfelfogássá lett a gondolat, hogy a Szentföldön elnyert halál különleges kegyelmet jelent az üdvösség szempontjából. Kezdetben Velencéből indultak tengeri úton szentföldi zarándoklatra. Ez azonban igen veszélyes vállalkozásnak bizonyult. A vezeklő zarándoklatokhoz nagyobb bátortást és indítást adott *Szent István* Európa-szerte tiszteltté vált személye és a magyar nép megkeresztelkedése. – Eleinte inkább a szegény réteg vállalkozott a hosszú útra. Ezeket a bűnbánat mellett a nyomorúság is mozgásra kényszerítette. *Szent István* közismertté vált vendégbarátsága az előkelőket is felbátorította a hosszú útra, akik a magyar király szent hírérlől közvetlenül is meggyőződhettek.

A *magyarok* közül számosan csatlakoztak a *zarándokcsoportokhoz*. Ennek bizonyossága, hogy *Szent István Konstantinápolyban* és *Jeruzsálemben* zarándokházat építtetett részükre, hol szállásukról és ételmezésükről gondoskodott. Zarándok-intézményeit gazdag javadalommal látta el, vezetésüket szerzetesekre bízta.

Szent István személyiségét az ezredforduló sajátos hatóerőin kívül segítette a *szentágostoni Civitas Dei* eszméje alapján kifejlődött *univerzális Róma-eszme* elterjedése, melynek alkotó művésze *II. Szilveszter* pápa és *III. Ottó* császár volt. A gondolat életrekeltségéhez a meghatározó preludiumot a Cluny-ből kiinduló renovációs szerzeteseszmény szolgáltatta. A mozgalomnak hármas célja volt: A szabad átváltszást kiharcolása, a pápa lelki jogainak és tekintélyének helyreállítása, és az univerzális krisztusi birodalom békéjének előkészítése. Bár a mozgalom a világi nagyk és a feudális püspökök részéről érthetően heves ellenzésre talált, de éppen az ezredévforduló feszült várakozásaiban az uralkodók támogatását is elnyerte. Szinte igényelték, hogy apátjuk, az 55 éven át uralkodó *Odilo* udvaraikban meglátogassa őket. *Odilo* rendszeresen megjelent ünnepi alkalmakkor a bajor uralkodó herceg udvarában, ahol *Gizella* későbbi királynénk, mint serdülő leány gyakran láthatta és hallhatta a kor leglenyűgözőbb egyéniségét: a „szerzetesség főangyalát”, ahogy őt a *Mária-tisztelet* korabeli legnagyobb terjesztője, *Fulbert* chartresi püspök nevezte. Talán ez a kapcsolat hozta létre *Szent István* és *Szent Odilo* későbbi levelezéseit, és a szent apátnak *István* király iránti tiszteletét kifejező gazdag ajándékozásait.

A *Róma-eszme* ezredévfordulói kialakulása a clunyi preludium nélkül nehezen lett volna elképzelhető. A kritikus szellemiségű évezredfordulóban *Szent Péter* székén *II. Szilveszter* pápa ült. *Odilóhoz* írt levelében kijelenti és megígéri, hogy ahová csak a pápaság befolyása elér, ott Clunyhoz a törekvései csorbát nem szenvedhetnek. *Szilveszter* korának nagy matematikusa volt. A földet és bolygó társait saját szerkesztésű gépeivel mozgásukban is bemutatta. Különleges praktikus éleslátással megáldott államférfiú és nevelő volt. A korszellemből előtörő szerzetesi aszkézis és vezeklő lendület azonban távol állott tőle. Lángelméjét a római ókor történetéből gazdagította. A régi római birodalom helyreállításának gigantikus tervét megvalósíthatatlannak tartotta. Ideálja a *Respublica Romana* újjáalakítása volt Róma tekintélyével, és a római nép régi dicsőségével. Ezt azonban csak Itáliára méretezte. Hazájáról, a frank hon érdekeiről megfeledkezett.

A Róma-eszme másik reprezentása az ezredévforduló német-római császára, *III. Ottó* volt. Eszmei központnak ő is Rómát tekintette. Legkisebb ténykedésével is a nagy univerzális impérium eszméjét szolgálta. *Querfurti Bruno* azt írta *Szilveszter*ről: „Olvasott, de nem értette, mivel a múlandó dolgok elvakítják az ember értelmét”. *Ottó* viszont kora transzcendens eszméinek gyermeke volt. Minden megmozdulásával a „*regnum Christi in terra*” megvalósításán apostolkodott. Szerette egyházát, lelki ideáljai a világot megvető eremiták voltak. A clunyiekkel is szívesen kapcsolódott. Két kultúrvilág ütközött benne, mindkettőt nevelése útján ismerte meg és szolgálta. Barátjának, *Adalbert* prágai püspöknek világmegvetése és *Gerbert* világmegnyerése tragikusan ütköztek benne. *Odilon*nak és követőinek egyirányú eszmevilága csapongó lelke számára szűknek bizonyult. *II. Szilveszter* is csak az alkonyuló élet kérérlhetetlen tanító ereje döbentette rá *Odiló*k irányára: a lélek és a szellem szintézisének elengedhetetlen fontosságára.

Szent István király személyiségét a rendkívüli, de általános erejű szellemi hatáson kívül, mint más ember esetében is, meghatározták és alakították 1. *nevelői*, 2.

barátai, 3. családi élete, s ez utóbbiban különösen kiemelt szellemi tartalom és igény. Természetesen ezek a sajtóságot hatóerők valamilyen mértékben reprezentánsai a kor szellemiségének is.

A nevelők sorában elsőnek *Wolfgang* regensburgi püspököt kell kiemelnünk. Európa leghíresebb Mária-kegyhelyén, a svájci Einsiedelben szenteli őt pappá Szent *Ulrich* augsburgi püspök, ki vezérszerepet töltött be a 955-ös Lech-mezei csatában. Az ő buzdítására indult útnak 972 őszén, mint első hős kezdeményező a magyarok megtérítésére. Kb. két hónapig működött Magyarországon, s megkeresztelte Gézát és családját. *Pilgrim* passauai püspök visszaparancsolta őt a magyar földről, és még az év karácsonyán regensburgi püspök lett. A clunyi szellemben megreformálja a regensburgi Szent Emmerám kolostort, és átveszi a bajor herceg gyermekeinek, *Henriknek*, a későbbi Szent Henrik császárnak, *Brunónak*, a későbbi augsburgi püspöknek, *Gizellának*, a későbbi magyar királynénak és *Gerbergának*, a regensburgi Szent Pál kolostor későbbi apátnőjének nevelését. Az Einsiedelben nyert mélységes Mária-tisztelet határozza meg kormányzói és nevelői tevékenységét. Ha el is kell szakadnia egyházpolitikai érdekek miatt a magyar földről, de lélekben továbbra is barátja marad Géza fejedelemnek és családjának. Kölcsönös megegyezés alapján szent és tudós szerzetesei Regensburgból kis hajókon ereszkednek le Esztergom várához, hogy a megkeresztelt fejedelmi családot és a fiatal István trónörökösöt a hitnek és a hét szabad-művészetnek ismeretébe bevezessék. István az emmerámi szerzetesek által közvetve, a regensburgi palotában élő Gizella pedig Szent Wolfgangtól közvetlenül ismerkedik meg az elmélyült tartalmú einsiedelni eredetű patinás Mária-tisztelettel, hogy majd kettőjük házasságából közös erővel és példával kibontakozzék a magyar Nagybaldogasszony-tisztelet.

Szent István nevelőinek rangsorában második helyen Szent *Adalbert*, prágai püspököt kell megemlítenünk. Az ezredévforduló eszkatologikus lelkiveetői között III. Ottó császárral első helyen áll. 983 nyarán, mint vezeklő, mezítláb vonult be püspöki katedrájához. Az újjongó prágai nép csodálattal vette körül személyét, és rajongva tisztelte vezeklő lelkületét. Életrajzírói szerint elmélyülő bensősége a nagy misztikusokra emlékeztet. (Bruno, Vita S. Adalb. MG. SS. IV, 600.) Ami másoknak kemény és durva, az neki édességet jelentett. Boldogan szeretett volna nyomorúságban, életveszélyben, idegen földön élve önmagát és másokat megszentelni. Maga Szent *Nilus* remete vallotta a Róma-környéki Grottaferratában Szent Adalbertől, hogy még nem találkozott olyan ifjú emberrel, akiben Krisztus szelleme jobban lángolt volna, mint az ő lelkében. A Boldogságos Szent Szűz iránt gyermeki odaadással viseltetett. Lírikusan árad Adalbert szívéből a Madonna dicsérete: „Üdvözöllek, Szent Szűz, tengernek csillaga, hogy te szent Űrnöm, szolgálóidnak legalacsonyabbikát kegyes szemed tekintetére méltattál”. (Joan. Canaparius, Vita S. Adal. MG. SS. IV, 586.) Különleges értelemben úrnőjének tekintette Szűz Máriát.

989-ben elhagyja Prágát, a nép erkölcstelensége miatt, és Rómában letelepszik az aventinusi Szent Elek és Szent Bonifác tiszteletére épült kolostorban. 992-ben a római zsinat hazatérésre parancsolja. Vele jönnek féltestvére, *Gaudentius*, későbbi lengyel érsek, továbbá 12 olasz és német szerzetes. Ott találjuk köztük *Anasztázt*, a későbbi esztergomi érseket, *Asztrikot*, a későbbi kalocsai érseket. *Radlát*, az esztergomi királyi palota későbbi házi papját. – 995-ben ismét elhagyja Prágát, és Rómába indul. Közben néhány hónapot az *esztergomi palotában tölt*. Bizonyára nemcsak egyszerű vendégként tartózkodott itt, hanem foglalkozott István trónörökös nevelésével is. Megerősítette és bővítette benne a Szent Szűz iránti tiszteletet. A ráhatások eredménye, hogy Adalbert 997-ben bekövetkezett vértanú halála után a Géza fejedelem által Szent István első vértanú tiszteletére emelt esztergomi főtemplomot a Boldogságos Szent Szűz és Szent Adalbert titulusára rendeli. Adalbert első római útja alkalmából tovább akarta venni útját, hogy a Szentföldön missziós szolgálatot teljesítsen. Talán Szent István lelkében is az általa nyert benyomások érlelki meg a gondolatot, hogy zarándokházak emelésével alattvalói számára megkönnyítse a szentföldi zarándoklásokat.

Szent István nevelői közül néhány vonással meg kell még emlékeznünk *Radláról*, ki együtt jött Szent Adalberttel abból az aventinusi kolostorból, melyben Nagy Szent Vazul görög szerzetes-regulája harmóniában együtt volt érvényben Szent Benedek clunyi megújulási szabályzataival. Szent István édesanyja, *Sarolta*, a görög kereszténység kereteiben nevelkedett. Így örömmel vette, hogy az esztergomi udvarban Radla mind a két színezetű kereszténységet egyforma alapossággal képviselte. Maga Radla is jól érezte magát Esztergomban; mert Anasztáz és Adalbert hiába hívogatta őt lengyelországi követésükre, Radla, talán éppen a fejedelmi család kérésének eleget téve, sem engedett a meghívásnak.

Külön ki kell emelnünk nevelői síkon Pannonhalma generális lelki és szellemi jelentőségét. A quedlinburgi találkozó óta az apokaliptikus szellemtől lángoló reformszerzetesek előszeretettel keresték fel Pannóniának ezt a kiemelkedő dombját, hol akkori vélemény szerint Sabaria kútja közelében született a nyugati szerzetesség legjelesebb eszményképe: *Szent Márton*. – Már *Géza* fejedelem megkezdte a monostor építését, melynek első apátja *Anasztáz* lett. Pannonhalmának és Esztergomnak kezdetől fogva megvolt a szoros lelki kapcsolata. Mikor pedig arról értesülünk, hogy Szent István fiával, Imre herceggel meglátogatta a Szent Hegyet, akkor ez nemcsak egy-egy rekollekciós lelki látogatást jelentett, hanem annak a mintának életrekelését, amit már Nagy Károly részéről tapasztaltunk az acheni iskolában, hol ő maga nemcsak hallgatta a tudós Alkuint, de kérdezgette a növendékeket, sőt tanításukban is részt vett. Szent István ekkor már kora tudományosságában tekintélyes járatossággal rendelkezett. Pannonhalmán pedig, talán egyedül az országban, tanították a szabad művészetek minden ágát. A lelki nevelés mellett fontosnak tartotta a Szent Király a szellemi kiképzést is, melybe aktíve bekapcsolódott és alapossággal nevelt fiát a közösségi keresztény kultúra itt található legintenzívebb hatásának is tudatosan alávetette.

Szent István szellemi barátai sorában elsőként *Szent Gellérről* kell megemlékeznünk. 1115 Nagyboldogasszony ünnepén Bonipert pécsi püspök kíséretében érkezett Székesfehérvárra. Felkérésére elmondotta, a király és az ország nagyjai előtt, a „Napba öltözött Asszony”-t dicsőítő beszédét, majd következett a királlyal való privát beszélgetés és a megbízatás, hogy ezentúl ő legyen Szent Imre herceg hivatalos nevelője. Igazolt tény, hogy Szent Gellért, ki élete feláldozásának készségével Velencéből a Szentföldre indult missziózni, most egész életét a magyar király és népe lelki-szellemi szolgálatába állította.

Külön meg kell emlékeznünk Szent István *bárom francia barátjáról*, Bonipert pécsi püspökről, Szent *Fulbert* chartresi püspökről, és ennek titkáráról, az *ifjabb Hilduin-ről*. *Fulbert* Gerbertnek régi barátja. A koronaátadás után kérhette Fulbertet, hogy küldjön segítséget világhírű iskolájából Magyarországra. Bonipertet küldte. Ez néhány évi működés után levélben kereste fel Fulbertet, hogy a pécsi káptalani iskola részére Priscillián grammatikáját küldje. Fulbert kedves titkára által, kit „lelke felének” nevezett, levél kíséretében megküldte a kért könyvet. A levélben kifejti, hogy maga is szívesen eljönne a magyarokhoz: „Legnagyobb készséggel készek vagyunk meglátogatásodra, ha erre szükséged lenne és akarod, valamint nekünk módunkban áll”. Végül üdvözlétét küldi maga és püspöksége minden tagja részéről, István király ökegyelmességének legbenső köszöntéseivel és imádságainak biztosításával.

Hilduin kb. két évig Pécsen maradt Bonipert szolgálatában. Mozgó titkár volt, telve áldozattal és missziós szellemmel. – Szent Fulbert írásai át vannak itatva az alázat és szeretet szellemével. A Szűzanya iránti páratlan szeretete az egész keresztény világ előtt ismeretes volt. Senki sem merte elhagyni Szűz Mária neve mellől a „Mi Asszonyuk – Notre Dame”-et, mert azt főbenjáró bűnnek tartották. Az akkori világ egyik legtiszteletesebb alakja volt. Odilo írja: „Könnyebb dolog téged csodálni, mint dicsérni, csak magasztalhatunk téged bölcsességedben, hited és

okosságok valódiságáért: a igazság kötelez engem, hogy így beszéljek". Elképzelhető, hogy ennek következtében Bonipert és Hilduin mennyire közel állottak István királynak a kora ifjúságától kezdve máriás lelkületéhez.

Szent István király szellemi portréjának kifejezője családi élete is. Óriási esemény volt, hogy abban a korban egy nyugati uralkodó fejedelmi ház leánysarját, *Gizellát*, egy nemrég megtért keleti fejedelemhez adja nőül. Magyarázatot erre is csak az ezredévforduló szellemiségében találhatunk. *Wolfgang, Adalbert, Odilo* bizonyára közrejátszott a házasság létrejöttében. Az esküvő helye valószínűleg 996 őszén a felsőbajorországi Scheiern volt. Lehetséges, hogy az esketési szertartást Gizella bátyja, *Brunó*, Augsburg későbbi püspöke, végezte. A házasságkötés után Istvánt a „rex Ungarorum statura pusillus, corde magnus”-t ünnepélyesen lovaggá ütötték, hogy a lovagi erények keresztény értelemben vett védelmezője legyen. – Gizella a leghíresebb bajor kolostorban, Gandersheimben, mely gazdag francia hagyományairól volt híres, nyerte kiképzését. Ha a szülői házban tartózkodott, Szent *Wolfgang* lelki irányítása alatt állott. A minden hősiességre készítető korszellem indította Gizellát, hogy otthagya a kolostor reguláris fegyelmét, lelki és szellemi felkészültségével Isten legeszményibb szolgálatára a magyarok közé jöjjön. – Közismert, hogy gazdag és művészi aranyhímzéses paramentumokkal ékesítette az új templomokat. Működése azonban semmiképpen sem ebben merült ki csupán. Olyan környezetben nevelkedett, és olyan szakemberekből álló kísérettel érkezett, melyekkel nemcsak feleségévé, hanem királyi férjének elsőszámú segítőjévé és tanácsadójává vált. Jól ismerte *Majolus, Odilo* clunyi apátokat, a császári ház minden tagját, hiszen velük is vérokonságban állott. Ha közéleti szerepét tekintjük, a politikához nem sokat értett, de annál lelkesebb misszionáriussá vált neveltetése, és a korszellem kapcsán. Tisztelte a zsolozsmázó szerzeteseket, a Nagyboldogasszony tiszteletnek szívvel-lélekkel való terjesztője volt, hiszen éppen az esztergomi és székesfehérvári Mária-templomokat vette különös gondozásába. Ezzel a beállítottságával szinte átíttatta az egész királyi udvart.

Hogy Szent István király ebben a magasztos korszakban kibontakozott szellemisége miként viszonylott az egyes emberekhez és a nemzethez, arról Imre herceghez írt Intelmek adnak részünkre eligazítást. A tíz fejezetből álló érdekes kis műből csak a hatodikat emeljük ki, mely a legklasszikusabb, de egyúttal a legtöbbet analizált fejezet. Azt írja: „Az egy nyelvű és egyerkölcsű ország gyöngye és törekeny, azért parancsolom, neked, fiam, hogy a *vendégeket és jövevényeket* jóakarattal tápláld, és tisztességesen tartsd, hogy így nálad nagyobb örömmel lakjanak, mint másutt. Mert, ha azon leszel, amit építettem, vagy szétszórjad, amit gyűjtöttem, akkor országod ennek minden esetben nagy kárát vallja. Hogy ez meg ne történjen, növeld napról napra a te országodat”.

A vendégszeretetnek ez a dogmatikusan hangzó elmélete és gyakorlata a patrisztikai elveken kívül külön lendületet nyert Szent Benedek regulái által, melyet a missziózás szenvedélyes vágyától magyar földre érkezett bencések mutattak be. Ők voltak a király legfőbb munkatársai, kik a vendégszeretetet ápolták a királyi kúriában, monasztériumokban, népnevelő munkájukban.

A magyarság minden esetben *új feladatot rótt* a missziós, királyi munkatársak vállára. Itt homogen nemzeti ellenállásra talált, mely a hagyománytisztelet erejével szembenállott, sőt nemegyszer fel is lázadt a kereszténység új államrendi, morális és társadalmi következményeivel. Ez minden esetben szokatlan, és meglepő volt, az annyira egységesen gondolkozó európai ember számára. E korban Nyugaton, és a bizánci birodalomban is *nem viseltettek a fajok egymás iránt ellenségesen*, és könnyen keveredtek. A fajkülönbség nem vált soha gyűlöletté. A társadalom felépítése azonos volt, rangokban, jobbságban, hűbériségben stb. A hivatalos latin nyelv mellett mindenki beszélt vulgáris nyelvet is, s ez sohasem lett ellenségeskedés for-

rásává. A XIII. századig a faji gyűlölet, vagy akár a hazaszeretet ismeretlen volt a kor embere előtt. Ha hadat viseltek egymás ellen, az nem a fajok, vagy a nemzetek harcát jelentette. Természetesen ez a szupernacionalista elv nem szüntette meg a nemzeti függetlenséget biztosító követelményeket, s ezért arra buzdította Szent István Imre herceget: „Az én szokásaimat habozás nélkül kövesd, mert nehéz lesz neked ebben az országban kormányoznod, ha az előtted uralkodott királyok, – ősök szokásának utánzójává nem leszel”. Ezt sajátosan a haza védelmére értette, s azt a lényeges szempontot fejezte ki, hogy királysága magyarosan sajátosságos és keresztényen univerzalista, de független királyság legyen.

Szent István Intelmeinek korabelisége mellett szól a familiárisan bensőséges hangvétel, mely az Intelmek fejezeteiben a törődő, nevelő, és aggódó atya teljes jóakarataként nyilvánul meg fia iránt. Jóllehet, stílusában és tartalmában sok hasonlóságot mutat korabeli nevelő célzatú írásokkal, de a forráskritikusok szinte egyhangú megállapításai szerint szinte elképzelhetetlen, hogy Szent István egy ilyen jelentőségeltjes irat szerkesztésében, melyben utódjának biztos irányelveket akart nyújtani, önmaga csupán passzív szerepet töltött volna be.

Szent István király személyiségét lelki portréja forrásainak megrajzolásával közelítették meg legközvetlenebb módon. A belőlük fakadó következtetés szinte kifejezetlenül is nyilvánvaló. – Ennek a belső világnak ugyancsak lelki szempontból két dimenziós, praktikus kisugárzását állapíthatjuk meg, mely uralkodásának minden fázisában felismerhető. Az egyik a *papság tisztelete*. Hatalmának viselőjében Krisztus földi helytartóját tisztelte. Az ezredévforduló megtisztult szellemiségében megtapasztalhatta, hogy ehhez az univerzális hatalomhoz való csatlakozása mentheti meg őt az esetlegesen fellépő politikai függő viszonyoktól. E felismerés kivitelezéséért azonban az egyedülálló és mindent átható korszellem miatt nem kellett túlságosan küzdenie. E korban elcsitulak az ellenségeskedések. Béke ülte meg a világvégét váró és sejtő nemzeteket. III. Ottó császár és utóda, Szent II. Henrik, ha nem is mehettek szentföldi misszióba, de ihletett módon a Regnum Christi in terra szentágostoni eszméjének megvalósításán fáradoztak különösképpen. – A béke univerzális regnumának Európa-szerte tisztelt és propagált főmunkatársa volt Szent István is, s ezért a határokon kívül és belül a vele együtt működő szerzetesközösségek, fejedelmi és császári rokanai csak erősítették a pápai tekintélyen felépült és kibontakozott királyságát.

Másik dimenziója egészen sajátosságos és egyedülálló megnyilatkozás volt: a *Nagyboldogasszony iránti különleges tiszteletében*. Összetevőit a fentemlített alapján eléggé felismerhetjük. Az a tény azonban, hogy *országát ünnepélyesen felajánlotta* a Nagyboldogasszonynak, olyan jogi megnyilatkozás volt, mellyel ötszáz évvel megelőzte az európai nemzeteket. E lelki meggyőződése nem csupán ünnepi hangulat eseménye volt. Bizonyítja ezt, hogy a magyar igazságszolgáltatás legfőbb napjait, s népe fő egyházi és világi vezetőivel való országos tanácskozásait, Székesfehérvárott a Nagyboldogasszony augusztusi ünnepkörében végezte.

Szent István király hosszú életű uralkodását a történelmi korok analógiái sokféleképpen állították be. Mikor születésének milleneumi ünneplésére készülünk, lelki és szellemi világát a korszellem eredeti struktúráján keresztül törekedtünk *korhúen* megközelíteni és megrajzolni. Ezeknek alapján tanuljuk meg nemzetünk tündöklő személyiségének őszinte és hálás értékelését.

IRODALOM

Raoul Rosieres, La légende de l'an mul. Revue pol. et litt. 1878. – *Angyal Pál*, Szent István és a büntetőjog. Budapest, 1938. – *Balázs György*, István király az államalapító. Budapest, 1968.

– *Balanyi György*, Szent István. Budapest, 1938. – *Bónis György*, István király. Budapest, 1956. – *Backmann A.*, Kaiser Ottó III. und die staatliche Umgestaltung Polens und Ungarns. Berlin, 1939. – *Brackmann A.*, Zur Entstehung des ungarischen Staates. Berlin, 1940. – *Heer Friedrich*, Europäische Geistesgeschichte. Stuttgart, 1957. – *Hegedüs Géza*, Szent István, az országépítő. Budapest, 1946. – *Molnár Erik*, Szent István. Budapest, 1945. – *Schramm P. E.*, Kaiser, Rom und Renovatio. Berlin, 1929. – *Tóth L.*, Szent István király. Pécs, 1939. – *Serédi Jusztinián*, Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján. Budapest, 1938. – *Ádám Iván*, Veszprém és Gizella királyné. Religió, 1912. – *Dvornik F.*, Les Slaves, Byzance et Rome au X.-e siècle. Paris, 1926. – *Einchengrün F.*, Gerbert (Silvester II.) als Persönlichkeiten. 1928. – *Hóman B.* – *Szegfű Gy.*, Magyar történet. Budapest, 1935. – *Horváth Mibály*, Szent István első összeköttetései az egyetemes keresztény egyházzal. Századok, 1867. – *Pelsőczy F.*, Die Beziehungen der alten Passauer Diözese zu Ungarn. Innsbruck, 1946. – *Picavet F.*, Gerbert, un pape philosophe, Paris, 1897. – *Rankl L.* – *Schmied M. Farkas, Vértes József*, Gizella, Magyarország első királynéja. Székesfehérvár, 1935. – *Szakács József*, Szent István keresztiségi éve. Tud. Gyűjt., 1893. – *Szent Imre Emlékkönyv*, születésének kilencszázados jubileumára. Szerk.: Vargha Damján. Budapest, 1907. – *Voigt H. G.*, Adalbert von Prag. Berlin, 1898. – *Voigt H. G.*, Brun von Querfurt. Stuttgart, 1907. – *Zsilinszky Mibály*, A Szent István korabeli kereszténység. Besztercebánya, 1910.

Gál Ferenc

AZ EUKARISZTIA ÜNNEPLÉSÉNEK LÉNYEGE

A liturgikus megújulás imitt-amott botladozó megvalósulása ellenére egyre jobban látjuk, hogy a *szentmise*, vagy ahogy újabban nevezni szeretik, az *eukariszti ünnep-lése*, a hívő közösség egyetlen igazi cselekménye lesz, míg az úgynevezett *népi ájtatosságok* háttérbe szorulnak. Ha a liturgikus reformról csak annyit mondok, hogy a jelenlevők *tevékeny részvételét* akarja lehetővé tenni, ezzel csak *külsőleg* jellemzem a feladatot. Tartalmilag az a *döntő*, amire maga az új szöveg is utal, hogy „*az Úr titkait ünnepeljük*”. Vagyis hogy megemlékezünk Krisztus életéről, haláláról, feltámadásáról és mennybemeneteléről, s mindezt úgy elevenítjük fel, mint megváltásunk misztériumát, aminek mi magunk lettünk hordozói.

A liturgia belső természeté szerint azt tükrözi, hogy Krisztus nemcsak közvetítője az isteni üzenetnek, hanem ő maga az üzenet. Általa a mennyei Atya nyúlt bele az emberi történelembe és végérvényesen üdvtörténétté tette, mégpedig úgy, hogy Krisztus istenemberi valóságában maga képviseli azt a természetfölötti rendet, ami földi létünk teljes megváltását tartalmazza. Ebből kiindulva el kell fogadnunk, hogy ha Krisztus hátrahagyott valamit számunkra, amit kifejezetten „*az ő emlékezetére*” kell végeznünk, akkor ebben az emlékezésben benne van mindaz, ami üdvösségünket jelenti. Az eukarisztia tehát abban különbözik a többi szentségtől, hogy nem csupán az életnek és a megszentelődésnek egy mozzanatát ragadja meg, hanem úgy *tartalmazza Krisztust*, ahogy az egész embernek célja lett, vagyis megváltói szerepének teljességében.

Más részről viszont az emberben megvan a *bajlandóság az egyszerűsítésre*. A hívő és a teológus egyaránt hajlamos arra, hogy a misztériumok összhangjából kiragadjon egy-egy vonást és annak a fényében tekint vissza az egész valóságra. Amikor ma a *teológusok újat akarnak mondani* az eukarisztiáról, nem az újdonság keresése vezeti őket, hanem a *teljesség megközelítésének vágya*. Ennek az eszmefuttatásnak is az a célja, hogy kiemeljen néhány olyan szempontot, amelyek közelebb visznek bennünket annak megértéséhez, hogy mi az eukarisztia az Egyház számára.

Aldozat és szentség

A hagyományos egyházi tanítás az eukarisztiát *mindig áldozatnak és szentségnek* tekintette egyszerre. Az „oltáriszentség” elnevezés azonban hűen tükrözi azt a fel-fogást, amely az eukarisztiában elsősorban szentséget látott s az áldozati jelleg alig jutott szóhoz. Az utolsó vacsora az a hely, ahol Krisztus a „szentséget” rendelte. A mise az a keret, ahol a szentség létrejön, s akik áldoznak, a szentséget veszik magukhoz. Ezért elő kell rá készülni helyes szándékkal és a lélek megtisztításával, utána pedig hálát adni a szentség kegyelmeiért. Kétségtelen, hogy mindez megfelel a tárgyi rendnek, csak azt hangoztatom, hogy a gyakorlatban mennyire el lehet választani egymástól az áldozatot és a szentséget. Érdekes az is, hogy a misében az átváltoztatás cselekménye milyen kiemelt részt kapott. Valószínűleg azért, hogy külsőleg is kifejezzük az átlényegesülésbe és a valóságos jelenlétebe vetett hitünket. Ha azonban elemezzük azt a módot, ahogy a hagyományos igehirdetés a miséről beszélt, találunk benne néhány következtelenséget. Érthető, hogy a Trentói zsinat óta az átlényegülés dogmája előtérbe került. A transsubstantiatio Krisztus *emberségére* vonatkozik s istenségének jelenlétét abból magyarázzuk, hogy őbenne az egy isteni személy fogja össze az isteni és emberi természetet, vagyis istensége „per concomitantiam” van jelen. A vallási magatartás mégis az, hogy az átváltoztatás szavaira megjelenik az *Isten* s az oltáriszentségben őt imádjuk. Valahogy a *mise is inkább szentségimádás lett*, mint áldozatbemutatás. Gondoljunk főleg az úgynevezett „szentséges misékre”. Ebben a gyakorlatban az is érthető volt, hogy a pap a hívők előtt *értelhetetlen nyelven* végzi a cselekményt, a jelenlevők pedig a maguk módján imádkoznak és kifejezést adnak *egyéni vallási érzésüknek*.

A skolasztikus teológiai módszer a maga fogalmi struktúrája alapján mindennek igyekezett megjelölni a lényegét. Így az áldozat lényege az átváltozás lett, mert a Krisztus rendeletére kimondott szavak alapján a kenyér és a bor „*állaga*” (szubsztanciája) átváltozik Krisztus testévé, illetőleg vérévé, s a *két szín* alatti jelenlét jelképezi a vérontással való feláldozását a kereszten. Az áldozat és a szentség lényegének megértéséhez ez valóban elég, de nem ad képet arról, ami már az eukarisztiáról szóló legrégebbi feljegyzésekből is kitűnik, hogy az eukarisztikus cselekmény az *Egybáz* igazi megjelenési formája: *Krisztus mint jó* táplálja misztikus testének tagjait. *Eltávol* az eukarisztia mindig a misztikus *test egységének, a szeretetnek*, az összetartozásnak a szentsége volt, de az újkori liturgiában elmosódott ez az ekkleziológiai szempont.

A *reformáció óta* a teológusok a mise áldozati jellegét abból vezették le, hogy igazolták a keresztáldozattal való kapcsolatát. A megoldást itt is az átlényegülés tana adta s az utolsó vacsora csak olyan közvetítő szerepet kapott, ahol Krisztus szava megteremtette az átmenetet a fizikai és a szentségi rend között. Ez is mind igaz, de ha az áldozat lényegén túlmenve az ekkleziológiai szempontokat is keressük, akkor az *utolsó vacsora* szerepe mégis *több kell*, hogy legyen. Különben is mind a szentség, mind az áldozat a kenyér és a bor színe alatt, vagyis a jelnek, a szimbólumnak a közbejöttével valósul meg, márpedig a jelet abból a környezetből kell értelmezni, amelyben elgondolták.

Az *áldozat és a szentség egységéről* tehát nem szabad megfeledkeznünk. A szentség nem egyéb, mint Krisztus áldozati teste és vére. Ezért az eukarisztiában az *elsőleges szempont az áldozat*. A teológiai szerzőknél ez soha nem volt kétséges [1], de az igehirdetésben és a katekézisben nem nyilvánult meg eléggé. A *II. Vatikáni zsinat* azonban teljesen visszamegy az *apostoli szóhasználat*hoz: „Krisztus megalapította teste és vére eukarisztikus áldozatát, hogy a keresztáldozatot időben egészen eljöveteleig folytonossá tegye, és így szeretett jegyésére, az Egyházra bízva halála és feltámadása emlékezetét, az irgalom szentségét, az egység jelét, a szeretet kötelékét, a húsvéti közös vacsorát, amelyben Krisztust vesszük magunkhoz” [2]. Ennek a zsinati megfogalmazásnak köszönjük, hogy ma már a misében az összes jelenlevők „az Úr halálát hirdetik és hittel vallják feltámadását”, vagyis hitet tesznek arról, hogy Krisztus egyházára bízta a megváltás misztériumának eleven hordozását. Az oltáriszentség tehát nem egyszerűen kegyelemközlő jel, hanem annak relizálása, hogy

Krisztus mint megváltó tovább él az Egyházban. Ezért modern teológiai könyvekben ilyen meghatározást is találunk: „Az eukarisztia Jézus Krisztus üdvözítő valóságának aktualizálása a kenyér és a bor közbejöttével a hálaadó és megemlékező szó által” [3]. Természetesen ez a meghatározás is további magyarázatra szorul, de kísérlet arra, hogy kikerülje azt az *eltárgyasítást*, amit a test és a vér emlegetése okvetlenül magával hoz, továbbá hogy a feláldozott test és vér helyett Krisztus személyes áldozatára utaljon, és az eukarisztiában is ezt a személyes jelenlétet hangoztassa.

A jelenlét magyarázata

A *Trentói zsinat* meghatározása szerint Krisztus „igazán, valóságosan és szubsztanciális módon jelen van” az eukarisztiában [4]. Ennek a jelenlétnek az *alapja a transsubstantiatio*, az átlényegülés. Az a belső lényeg, ami a kenyeret kenyérré teszi, átváltozik Krisztus testévé, még az úgynevezett járulékok, vagyis a kenyér külső megjelenési formája megmarad. Újabbán azt a *kifejezőmódot* több oldalról megkérdőjelezzük. A modern fizika nevében azt állítják, hogy a kenyér csak a molekulák mesterséges csoportosítása, tehát nem beszélhetünk fizikai lényegéről. Ha pedig ez a helyzet, akkor a lényeg és a járulékok kapcsolata sem alkalmazható úgy, mint az eredeti fizikai valóságoknál. Mások azt hozzák fel, hogy ez az arisztotelészi-skolasztikus metafizikai szemlélet Krisztus testét és véréát a személyétől és eleven életétől elvonatkoztatva emlegeti s ezzel nem szolgálja annak az eleven kapcsolatnak az elmélyítését, amit a hit Krisztussal szemben ápolni akar. Az átlényegülés tana szinte arra kötelez, hogy a megváltásnak ezt a legátfogóbb kifejezőjét sztatikus módon szemléljük, valahogy úgy, mint a teremtett kegyelem tapasztalható hordozóját, és csak kerülő úton juttatja eszünkbe az élő Krisztust, aki személyesen lép velünk kapcsolatba.

Az ökumenikus vitában főleg *protestáns teológusok* vetik fel azt a kérdést, hogyan egyeztethető össze a transsubstantiatio tana a kalkedoni dogmával, amely Krisztusban a két természetnek olyan szoros és felbonthatatlan egységét hirdette? [5]. Vagy nem válik-e az eukarisztia valamilyen mágikus eszközzé, ha a jelenlétet csak az ígéreten alapuló jelből magyarázzuk, nem pedig egyúttal az Egyház szabadakarátu hitéből is? Krisztus feltámadása óta a hiten keresztül akar velünk találkozni s az átlényegülés tana azt a látszatot kelti, mintha az eukarisztiában ez a hit fölöslegessé válnék. Ezért jegyzi meg *Renzo Beralot*: „A protestáns szemlélő az ökumenikus dialógusban azt veszi észre, hogy a katolikusok a krisztológia területéről átcúsznak az ekkleziológia területére és az Úr helyett az Egyház lesz a norma”, ti. amennyiben az Egyháztól szentesített szabályokhoz köti vagy abból magyarázza a jelenlétet [6]. *Karl Barth* is arra hivatkozik, hogy maga Krisztus az első és alapvető szentség, tehát ő marad minden jelnek és szentségnek a normája, vagyis az ígéretet és a szabadságot együtt kell értelmezni [7].

A *keleti egyházakban* elismerik a valóságos jelenlétet, de nem beszélnek transsubstantiációról. A nyugati egyház ellen főleg az a kifogásuk, hogy az eukarisztia érvényességét túlságosan a felszentelt papsághoz és az előírt formához kötik, s nem tulajdonítanak elég jelentőséget az egyházi közösségnek. Keleten az érvényesség kérdése mindig kapcsolatos az ekkleziológiával. Az ortodox egyház sohasem kételkedik abban, hogy Isten válaszol a Szentléleknek arra a lehívására (epiklesis), amelyet az eukarisztia ünneplésében a celebráns az egész egyház nevében ünnepélyesen kimond. Amennyiben ezt szabad ima alakjában teszi, feltételezi a hívő egyházi közösséget, s az Egyház az eukarisztiában lesz igazán Isten Egyháza, ahogy már *Antiokiái Szent Ignác* (†107) megállapította: Ahol Krisztus, ott az Egyház [8]. Kelet tehát a jel elemzése helyett az egész egyházi életet veszi alapul s az eukarisztiát úgy tekinti, mint a misztikus test egységének kifejezőjét. Az Egyház feladata az, hogy aktualizálja számunkra Krisztus megváltói tettét és felajánlja nekünk a megszentelődést, amelynek szerzője a Szentlélek. A megszentelődés nem jön automatikusan vagy mágikus úton: az embernek szabadon kell azt fogadnia, ahogy az apostol írja: ahol az Úr lelke, ott a szabadság. Az Egyház éppen az a hely, ahol az ember szabadon elfogadja Isten kegyelmét, ezért az eukarisztia érvényessége sem kimondottan a papszenteléshez van kötve, hanem a hierarchikus egyházi közösséghez, amely az epiklézisben kifejezi szabad elfogadási készségét [9].

Ezekre a véleményekre azért hivatkozom, hogy bemutassam: a misztérium anynyira gazdag és sokoldalú, hogy azt *egyetlen* fogalommal *nem lehet kifejezni*. Amennyiben az átlényegülés emberi fogalom, az is szűk keret marad s így nem csodálkozhatunk, ha olyan kérdések merülnek fel, amelyekre még feleletet várunk.

A jelentésváltozás

A negyvenes évektől kezdve egyes teológusok az eukarisztia tanát úgy akarták a mai természettudomány és vallási igény követelményeihez alkalmazni, hogy átlényegülés *helyett jelentésváltozásról és célváltásról* kezdtek beszélni (transsignificatio, transfinalisatio). Abból indultak ki, hogy az ember a vallásban nem a sztatikus lényeket nézi, hanem az Istennel fennálló személyes kapcsolatot keresi, s Isten a kinyilatkoztatásban erre válaszol. A kenyér és a bor Krisztus kezéből vett szentségi adomány. Az étel és ital a mindennapi életben is a vendéglátó szeretetének a jele. Az utolsó vacsorán a kenyér és a bor Krisztus kegyelmét, szeretetét jelentette és realizálta. Az oltárra tett adomány annyiban azonos Krisztussal, amennyiben ő azonosítja magát vele. Földi életében tér és hely szerint volt jelen, feltámadása után azonban csak személy szerint van jelen, és pedig mindenütt, ahol hisznek benne. Áldozásnál a feltámadt Krisztus előtt állunk, az ő ajándékában több valósul meg, mint az emberekében. Egészen *azonosítja* magát az *ajándékkal*, ezért a *valóságban is őt kapjuk*. A kenyér és bor, mint lelki étel és ital, Krisztus teljes önatadását jelenti és mintegy része lesz testi valóságának. Ezért nem átlényegülésről, hanem jelentésváltozásról és célváltásról kell beszélni.

Ez a magyarázat valóban elkerüli a fizikusok nehézségét, hogy a kenyér szubsztanciájáról nem beszélhetünk, továbbá kiemeli Krisztus dinamikus-személyi jelenlétét. De *fennforog a veszély*, hogy a jelenlét csak az áldozati cselekmény idején tart, vagyis amíg a jel dinamikus szerepe tapasztalható a lakoma ajándékában. Ezért a *Humani generis* enciklika már 1950-ben ezt írta: „Egyesek szerint a transzsubstanciatio túlhaladott filozófiai felfogásra támaszkodik, ezért kijavítják, de úgy, hogy Krisztus valóságos jelenlétét a szentségben a szimbolizmus valamilyen formájára szűkítik le, abban az értelemben, hogy az átváltoztatott színek csupán Krisztus szellemi jelenlétének és annak a bensőséges kapcsolatnak a hatékony jelei, amely a misztikus testen belül őt a tagokkal összeköti” [10].

A *Mysterium fidei* enciklika (1965) már sokkal bővebben foglalkozott a kérdéssel. Dicséri a szándékot, amely el akarja mélyíteni a misztériumról szóló tanítást, de hangsúlyozza a hagyományos terminológiához való ragaszkodást, mert az Egyház nem kultúrkörök, iskolák és filozófiai irányzatok fogalmait veszi át tanításának megfogalmazásához, hanem azt fejezi ki, amit az egyetemes és szükségszerű tapasztalat a valóságról megismer és megfelelő szóval kifejez. A továbbiakban az enciklika elutasítja a jelentésváltozást és a célváltozást, mint *kizárólagos* magyarázatot, de *nincs* kifogása az ellen, hogy az átlényegülés *mellett transsignificatióról is* beszéljünk. Vagyis az enciklika szerint a jelentésváltozás alapja az az ontológiai változás, ami a kenyérben és a borban végbemegy. A 44-ik pontjában ezt találjuk: „Ha az eukarisztikus szimbolizmus megfelelő módon el is vezet bennünket a szentség jellemző hatásának vagyis a misztikus test egységének felismerésére, de nem magyarázza meg a szentség lényegét, ami által a többi szentségtől különbözik”.

Schoonenberg, aki az új terminológiának legelszántabb hirdetője, megkísérli úgy megfogalmazni a transsignificatiót, hogy összeegyeztethető legyen az enciklika követelményeivel. Jelentésváltozásról beszélhetünk úgy is, hogy csak utólagos járulékként fűzzük az eukarisztiához, de beszélhetünk úgy is, hogy *egynek vesszük* az átlényegüléssel. Az eukarisztia ugyanis *jel*: akár úgy veszem, mint áldozatot, akár úgy, mint

szenzséget, mindenképpen *jelképezi és megvalósítja* a kegyelmi tartalmat. A jelnek tehát *oksági szerepe* van s ezt mindig figyelembe kell venni. Amikor jelről beszélünk, elsősorban jelképes tettet értünk alatta. Egy dolog annyiban jel, amennyiben fel van véve a jelképes tettebe. Az információs jel csak arra szolgál, hogy valamit megismertessen. A hatékony jel ellenben már felajánlja és közli azt, amit megismerttet, pl. a köszönés, kézfogás nemcsak jelzi, hanem ki is fejezi a tiszteletet, barátságot. A hatékony jelnek tehát benső tartalma szerint megvan a közösségalkotó szerepe.

A kenyér és a bor *kultúrproduktumok*, azért a jelentés és a cél meghatározza lényegüket. Tehát a jelentésváltozás és a célváltozás egyúttal a *lényeg megváltozását* is jelenti. A Mysterium fidei körlevél *csak azt* a transsignificatiót itéli el, amely a kenyérben *nem tételez fel* ontológiai változást. De ha lehetséges a lényegi transsignificatio, annak hirdetése nem kifogásolható. Eszerint tehát az eukarisztia az a jel, amelyben Krisztus saját testét adja nekünk, hogy bennünket misztikus testévé tegyen, vagy másképpen: *magát adja* nekünk, hogy létrehozza a vele és benne fennálló *közösséget*. Ezért a reális jelenlét már benne van a közösségalkotó jelben.

Ezzel a gondolatmenettel Schoonenberg kísérletet tesz arra, hogy a valóságos jelenlétet más úton közelítse meg, nem az arisztotelészi-skolasztikus kifejezésmóddal [11]. Természetesen mindig szem előtt kell tartani, hogy Krisztus a kenyeret és bort választotta jelnek, ami természet szerint a lakoma közösségére, az életet tápláló és fenntartó szeretetre utal. Krisztus szavára a *természetes* jelentés és a cél helyet ad a *természetfölöttinek*. Ha pedig átveszi a kenyér jelentését és célját, ezzel a kenyér megszűnik természetes kenyér lenni és a helyét Krisztus tölti be valamilyen természetfölötti módon.

A magyarázatban valóban értékelnünk kell azt a törekvést, hogy a szentségi jel oksági szerepét ki akarja fejteni és elkerüli a fizikai rendből adódó nehézségeket. További elmélyítéssel talán a bizonyító erejét is fokozni lehet.

Az Ūr halálának és feltámadásának emlékezete

Már előbb említettük, hogy az apostoli hagyomány az eukarisztiát az Ūr emlékeztének mondja. Krisztus maga használja a szót, amikor parancsot ad az utolsó vacsora ünneplésére (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 25). Ha pedig ez különleges módon az ő emlékezete, akkor ezt a fogalmat az eukarisztia kegyelmi tartalmának és a valóságos jelenlétnek a kifejtésénél is figyelembe kell vennünk. Főleg ahhoz ad szempontokat, hogy az eukarisztiát is beállítsuk abba a következetes *Immanuel*-gondolatba, amely végigvonul az egész üdvtörténeten. A „*veled vagyok*” ígéretet már Ábrahám megkapja, ez a vigasztalása az ószövetségi népnek, s kétségtelen, hogy Jézus Krisztus is a jelenlétét akarta különleges módon állandósítani egyházában. *Max Thurian* szerint az „*emlékezet*” az ószövetségi teológiai szemlélet *alapkifejezése*, s egyben a megjelenítés *módja és eszköze* [12]. Amikor a nép visszagondol az üdvtörténetre, azt a jelenben is valóságnak veszi. Az áldozatot az Egyiptomból való kiszabadulás és a Sinai szövetségkötés emlékére mutatták be, abban a meggyőződésben, hogy a szabadító és a szövetséget fenntartó Isten jelen van. A kultusz tehát történeti eseményekből táplálkozik, kifejezi azt a hitet, ami a múltra támaszkodik, de a jelent irányítja és a jövőben várja a teljesülést. Krisztus emlékeztét is ebben a bibliai értelemben kell vennünk.

Mivel Krisztus a kinyilatkoztatás teljessége, azért a rá való *emlékezésben* benne kell lenni *egész életének*, a megtestesüléstől a haláláig és feltámadásáig. Az eukarisztiát tehát nem szabad elválasztani életétől. Nem egyszerű aktus, amellyel kegyelemközlő eszközt rendel, hanem olyan rendelkezés, amellyel magát adja és a meg-

váltás misztériumát szentségi, misztikus formában állandósítja egyházában. Az eukarisztia akkor is áldozat marad, ha egész életével hozzuk kapcsolatba. Hiszen a kereszthalál egész életének összefoglalása, másrészt az áldozat egyáltalán nem idegen az életétől. Ő az Isten báránya, akit a legteljesebb odaadás, kiszolgáltatottság jelleméz. *Bonhoeffer* kifejezését így bővíthetem ki: ő nemcsak ember az emberekért, hanem ember az Istenért, az Atyáért is. Úgy teljesíti akarátát, hogy egész léte feloldódik benne. Semmit nem tart meg magának, sőt az idők végén a messiási országot is átadja az Atyának, hogy ő legyen minden mindenben (1 Kor 15, 28). Ezért amikor konkrét történeti helyzetben olyan körülmények közé jut, hogy az Atyáról szóló tanúságtétel életét követeli, az áldozatra nem kell külön elhatároznia magát. Az eseményeket előre látta és magáévá tette, mint üdvtörténeti helyzetet. Ezzel teljesíti a Jahve szolgájáról szóló jövendölést (Iz 53), s mindvégig kiharzta a helyettesítő szenvedés és elégtétel szándékánál. Ez a személyes önátadás az istentiszteleti mozzanata áldozatának. Előre megmondja azt is, hogy az Atya elfogadja áldozatát, a feltámadás ennek igazolása lesz. A jutalomról már Iz 53 is beszél. Ján 3, 14 és 12, 32 szerint a kereszten való felemelés egyúttal felmagasztalás és megdicsőülés. Ezért halálának emlékezete egyúttal feltámadásának is emlékezete.

Jézus abban a biztos tudatban ünnepli az utolsó vacsorát, hogy az Atya elfogadja életének áldozatát és az üdvösség új helyzetét teremti meg. Ezért volt joga már a keresztfeszítés előtt elővételezni és misztikus módon megjeleníteni áldozatát. Egész messiási küldetését és annak teljes hatását belesűriti egy látható és tapasztalható adományba, azért ez az adomány különleges módon kifejezője az Újszövetségnek. Intézkedése hasonlít a pátriárkák áldásához, amelybe mint végrendeletbe belevitték Istentől áthatott életük egész eredményét. Itt kapjuk meg a kulcsot ahhoz is, miért nem nyúlnak vissza az evangélisták az eukarisztia leírásánál az ószövetségi Paszkához. Ez nem ilyen vagy olyan adomány, hanem egyszerűen az „*Úr emlékezete*”, ami csak övele függ össze, s aminek indítéka az volt, hogy szerette övéit, akik ebben a világban maradnak (Ján 13, 1).

Az átlényegülés magyarázatánál hivatkozni szoktunk Krisztus isteni szavára, amely létrehozza az ontológiai változást. De a szó csak a testre és vére vonatkozik, azért kell még kitérni arra, hogy „kíséretül” jelen van emberi lelke és istensége. A megváltás misztériumának a megjelenítését ugyancsak ilyen – mondhatnám – kerülő úton kell belemagyarázni. A bibliai összefüggés itt is értékes meglátást ad. A magyarázó fogalom a *prófétai szó*, illetve prófétai cselekvési mód. Nemcsak egy igazság szimbolikus beöltöztetését vagy egy jövő esemény előre hirdetését kell meglátni benne, hanem az isteni terv megvalósulásának kezdetét is. A kinyilatkoztatás ugyanis nemcsak üzenet, hanem Isten kitérülése. Ezért a kép nemcsak ismertet valamit, hanem benne van a jelzett kegyelmi valóság. Amikor János követségé alkalmából Jézus a messiási ország jelenlétét csodáira való hivatkozással igazolja, az egyben már a kegyelem kiadását is jelentette. A kenyér és a bor átváltoztatása az *utolsó vacsorán ilyen prófétai szó* és tett: jelzi a közelgő eseményt, s ugyanakkor teljes kegyelmi valóságban *elővételezi*. Krisztus még nem áldozta fel magát a kereszten, de a kenyér és a bor jelképében megjelenik valóságos áldozati teste és vére.

A húsvéti lakoma, továbbá a kenyér és a bor szintén a prófétai cselekvési módhoz tartoznak, azért úgy kell tekintenünk, mint az eukarisztia lényeges jegyeit. Nem elég, ha a mise áldozati jellegének igazolásánál csak a keresztáldozatra hivatkozunk. Az utolsó vacsora értelmezése nélkül nem látjuk, hogy miért lett a miseáldozat az Egyház hivatalos istentisztelete és önmagát kifejező formája. A kenyér és a bor alkalmas arra, hogy jelképezze Krisztus testének és vérének különválasztását, tehát valóságos feláldozását a kereszten. Egyben a kenyér és a bor mint étel és ital, nem öncélú valóság, hanem az emberért van, aki táplálékul használja. Amikor Jézus e két szín alatt megjelenik, ezt a tökéletes áldozati jellegét adja tudunkra: mint ál-

dozat az Atyáért van, mint táplálék az emberekért. De ugyanakkor a teljes kiszolgáltatottság a megdicsőülés záloga. Az ételáldozatban átadja magát az embernek s ezzel jelzi vértanúi önátadását a világ bűneiért. De mint táplálék magához hasonlítja az embereket, s ezzel nemcsak feltámadását jelzi, hanem megdicsőülését is a misztikus testben: „ha a búzaszem elhal, sokszoros termést hoz” (Ján 12, 14). A kenyér és a bor közbejötté nélkül nem érzékeltette volna annyira, hogy egészen az emberekért van. A kenyér és a bor emberi táplálék, a táplálkozásban megszűnik önálló létük, de hordozzák az emberi életet. Krisztus ilyen természetfölötti táplálék akart lenni. Nem átvitt értelemben, hanem valóságban. A táplálékhoz nem elég a pneumatikus jelenlét, ahhoz a test és vér valósága kell. Ezért is mondhatjuk, hogy a jelkép ugyanazt a jelenlétet követeli, amit az átlényegüléssel kifejezünk.

Végül az *ekklézziológiai szempont* is igazolható. Az eukarisztia vétele a Krisztus-hoz való tartozás legszorosabb fokát jelzi. Az utolsó vacsora a *megbivottak* lakomája volt, akik arra voltak kiszemelve, hogy tanúságot tegyenek Krisztus mellett, akik befogadták a tanítást (Ján 17, 8), azért barátainak számítanak (15, 15), s akik a kísértések közepette kitarítottak mellette (Lk 22, 28). Csak ilyeneket bízhatott meg azzal, hogy megváltói életének és halálának emlékét a világ végéig hordozzák. Az eukarisztia kerete tehát a hívő egyházi közösség, amely természetesen az *élő test mintájára* megfelelő szervezettel, hierarchiával rendelkezik. A bibliai értelemben vett megemlékezés, az anamnézis nem a szubjektív emlékezetben való felidézése az eseménynek, hanem Isten üdvözítő tetteinek kultikus megjelenítése és hatása. A Sinai szövetségekötés is a kultuszban állandósult s a kultikus cselekményt a papság végezte Isten népe közepette. Ezért tétélezi fel az újszövetségi anamnézis is a papságot és a népet. *Pál apostol* egyszerűen a korintusi egyháznak írja, hogy a szent cselekménnyel „az Úr halálát hirdetik, amíg el nem jő” (1 Kor 11, 26), vagyis nem különbözteti meg a papságot és a népet.

A megemlékezés nemcsak a *közösségben* megy végbe, hanem Krisztus akaratából *közösségalkotó* ereje van. Pál apostol így értelmezte az utolsó vacsora szimbolumát: „Mi sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből eszünk” (1 Kor 10, 17). Visszanyúl az ószövetségi meggyőződéshez, hogy „akik az áldozatból esznek, azok az oltár részesei” (18. vers). Sőt a pogány áldozati lakomának is megvan a sajátos közössége (20. vers). Krisztus a hit időszakában nem megdicsőült alakjában lép kapcsolatba a hívővel, hanem az áldozati lakoma szimbólumában, ahol egyszerre *kinyilvánítja és elrejt* magát. Amikor az egyházi közösség az eukarisztiát ünnepli, elsősorban hitét vallja meg. Hirdeti a világnak, hogy meggyőződött a Krisztus által véghezvitt megváltásról és saját közösségét úgy tekinti, mint a *megváltás titkának hordozóját* az emberiség számára. Krisztus áldozati testében való részesedés belül, kegyelmi síkon valósítja meg azt, amit ez a hit hirdet: nemcsak valljuk, hogy hordozzuk a megváltás misztériumát, hanem az áldozati táplálék benünket is áldozattá tesz, s ezáltal egyre inkább tagjai leszünk a misztikus testnek. Ezért mondjuk, hogy az Egyház igazi kegyelmi és látható mivoltában jelenik meg az eukarisztia ünneplésében.

Szimbólum és ünneplés

Az átlényegülést és jelentésváltozást nem szembeállítani akartam egymással, hanem egyiket a másikkal kiegészíteni. A transzsubstantiáció egyszóval hangoztatása könnyen oda vezet, hogy a misében is csak a szentséget látjuk, amit magunkhoz veszünk és a megváltás kegyelmeiben részesedünk. Ahhoz, hogy a megváltás misztériumát valóban ünnepljük és magunkat úgy tekintsük, mint annak hordozóit az egyházi közösségben, ahhoz a jel ismerete elkerülhetetlenül szükséges. A közösség szerepe nem

az, hogy valamit is hozzáfűzőn Krisztus végtelen értékű áldozatához, hanem az, hogy ezt az *áldozatot* mint *kegyelmi valóságot* hordozza a világban és abból éljen. A földi élet nem képzelhető el folytonos áldozat és önfeláldozás nélkül. Szeretet, kötelesség és igazságosság csak *állandó lemondással* gyakorolható. Ezért a Krisztushoz való hasonulás az áldozatban alapvető keresztény magatartás.

Az utolsó vacsora mint jelkép azt is megvilágítja, miért tartozik az áldozás a részvételhez. Az áldozás nem a tiszta lelkek jutalma, hanem elsősorban a hit megvalósítása és a Krisztussal vállalt szolidaritás igazolása. Itt is azok csoportosulnak köréje, akik „ki akarnak tartani mellette minden megpróbáltatásában”. Az áldozás és a gyónás egymáshoz való viszonyának kérdéséből ezt a szempontot nem szabad kihagyni. Ha Krisztus a mindennapi táplálék szimbólumában hagyta ránk emléket, azzal jelezte, hogy a *mindennapi emberé akar lenni*, aki körül van véve gyarlósággal. Arra kell törekednünk, hogy a Krisztussal fennálló kapcsolat ne gyengüljön, s ez éppen az eukarisztia méltó *ünneplésével és vételével* érhető el. Meg kell tanulnunk, hogy az őszinte bűnbánat mellett annak az elhatározásnak is üdvszerző erőt tulajdonítunk, amely a hitnek a közösségben való megvallására és Krisztus áldozatában való részvételre vonatkozik. Bízunk kell abban, hogy a hitnek és a szeretetnek ez a megnyilatkozása eltörli emberi botlásainkat, az úgynevezett bocsánatos bűnöket, s méltóvá tesz arra, hogy az „*Úr vacsoráját*” teljes részvétellel, azaz áldozással is ünnepeljük. Ha ma a lényeggel foglalkozó „metafizikus” teológia mellett egyre jobban előtérbe lép a szimbólumok teológiai vizsgálata, annak – józan keretek közt tartva – az lesz az eredménye, hogy a misztériumokat közelebb hozza a mindennapi keresztény élethez.

JEGYZETEK

1. P. Radó: Enchiridion liturgicum I. (1966) 221 kk. – 2. Dekretum a liturgiáról nr. 47. – 3. Sacramentum mundi, Herder, I, 1214. – 4. D. 884. – 5. Max Thurian, Eucharistie, 1963, 254–5. – 6. Concilium, 3/1967, 297. – 7. K. Barth, Dogmatik II, 1, 58 kk. – 8. Ad Smyrn. 8, 2. – 9. J. Mayendorff: Concilium 3, 1967, 292. – 10. Humani generis, nr. 26. – 11. Concilium, 3, 1967, 309. – 12. Max Thurian, id. m. 156 kk.

Szabó Ferenc S. J. (Róma)

A STRUKTURALIZMUS ÉS A KERESZTÉNY HIT ÉRTELMEZÉSE

„Divat, módszer, ideológia”: ez az alcíme Günther Schiwy S. J. ügyes zsebkönyvének, amely általános tájékoztatást nyújt a *francia strukturalizmusról* [1]. Csakugyan, az elmúlt évtized során divattá lett a strukturalista ideológia. Főleg Franciaországban „kapták fel” (miként a háború másnapján az egzisztencializmust); de a 68-as párizsi események után szinte máról holnapra megszűnt a divat láza.

Magyarországon is feltűnően sok tanulmány foglalkozott a strukturalistákkal [2]. Ez érthető, hiszen az új irányzat egyes képviselői megkérdőjelezik a marxizmust is, miként a keresztény világnézettel szemben is ellenséges magatartást tanúsítanak. Túl a divatos, az emberi kommunikációk új értelmezéséről, az ember és a történelem új szemléletéről (tagadásáról) van szó. A strukturalizmus felveti a régi és mindig új

ismeretelméleti problémát: megismerhető-e a valóság, az Igazság; és végül az emberi egzisztencia ontológiai titkát is érinti. Mit szól az új módszerhez és ideológiához a keresztény bölcelet és teológia?

Mivel a strukturalizmus ismertetését már jórészt elvégezték a fentebb megjelölt magyar írások, tanulmányunk a szűkebb értelemben vett strukturalista *módszert* (a jelek és jelrendszerek értelmezését) és a keresztény hermeneutikát (exegézist) szeretnénk összevetni [3]. Tehát a hermeneutikai probléma szempontjából akarjuk „szituálni” az új irányzatot [4]. Megjelöljük azokat a kapcsolódási pontokat, ahol a strukturalizmus kérdéseket tesz fel az exegétáknak és a teológusoknak; rámutatunk azokra a posztulátumokra, amelyek a strukturalista *ideológia* mögött meghúzódnak.

Ebben az összetevésben és bírálathatban igen nagy segítséget nyújt a hívó protestáns filozófus, Paul Ricoeur tavaly megjelent tanulmánykötete: *Az értelmezések konfliktusa* [5]. A Szerző a husserli fenomenológiába „oltotta be” a hermeneutikát. Kutatásai során szembe kellett néznie a freudizmussal és a strukturalizmussal. Ricoeur integrálja a strukturalista módszer pozitív elemeit (pl. a szimbólumok értelmezésében), de ugyanakkor megjelöli korlátait is.

Strukturalizmus — strukturalisták

Tanulmányunk címének első felét megkérdőjelezheti a szakember, hiszen a strukturalizmus nem egységes irányzat; „strukturalismusok”-ról kellene beszélni. (Annak idején, az egzisztencialista „hullám” divatja is sokrétű irányzatot takart, ezért pl. E. Mounier a „Les existentialismes” címet adta egyik írásának. Csakugyan, nemcsak G. Marcel, de még A. Camus is tiltakozott, hogy világnézetét „egy kalap alá vegyék” J.-P. Sartre-éval.)

Egyébként maguk a „strukturalisták” csodálkoznak leginkább, hogy a népszerűsítő közös címkét ragasztanak filozófiájukra, módszerükre. Példa erre Michel Foucault nyilatkozata: „Ha megkérdezzük azokat, akiket a „strukturalisták” rubrikája alá sorolnak; ha megkérdezzük Lévi-Strauss-t, vagy Lacan-t, vagy Althusser-t, vagy a nyelvészeket stb., azt válaszolják, hogy semmi közös nincs, vagy igen kevés kapcsolat van közöttük. A strukturalizmus kategóriája csak mások számára létezik, azok számára, akik nem „strukturalisták”. Csak kívülről lehet azt mondani: ez és ez strukturalista. Sartre-tól kell megkérdezni, hogy mit jelent strukturalista, minthogy számára a strukturalisták koherens csoportot képeznek (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan és én); mi magunk nem vesszük észre azt a bizonyos egységet, amely állítólag közöttünk létezik” [6].

Egy másik nyilatkozatban Lévi-Strauss is hasonlóan válaszol. A feltett kérdés volt: „Manapság sokat beszélnek strukturalizmusról, anélkül, hogy pontosan tudnák, mit is takar a szó. Ha a nagyközönségnek meg akarná magyarázni a strukturalizmust, hogyan határozná meg?” Az etnológus-filozófus válasza: „Én egyszerűen nem vállalkoznék e feladatra, mert meg vagyok győződve arról, hogy itt súlyos félreértésről van szó, hiszen a nagyközönségnek (az Ön szavával élve) semmi különleges oka sincs arra, hogy azután érdeklődjék, amit a szakemberek egy kis csoportja nagy hozzáértést igénylő szakterületén végez. A közvélemény mindig kíváncsi az új üzenetekre, új filozófiai irányzatokra; de téved, amikor azt képzeli, hogy – mivel nem tudom kicsoda egy „izmus” alá sorolta a strukturális kutatásokat – a világ új értelmezésének ígéretével állunk szemben. Valójában erről egyáltalán nincs szó. A strukturális rendbe tartozó kutatások aránylag régi keletűek; meglepő, hogy most hirtelen felfedezik ezt a vállalkozást” [7].

Mindenesetre ezek a nyilatkozatok óvatosságra intenek bennünket: nem szabad túlságosan gyorsan „beskatulyáznunk” az egyes kutatókat, gondolkodókat. Viszont

az is igaz, hogy sokszor maguk a strukturalisták adnak alapot sommás ítéletekre, amikor túllépve szaktudományuk területét, a módszerből ideológiát, posztulátumokra épített világnézetet alkotnak. Abba a hibába esnek, amit a „néhai” humán tudományok képviselőinél vélnek felfedezni. Így pl. Michel Foucault szarkasztikus megjegyzéseket tesz Marx, Sartre vagy Teilhard ellen, amikor a meddő humanizmust, az absztrakciókat és a misztifikációkat, egyszóval az ideológiákat egzakt tudományos módszerrel akarja helyettesíteni; de ő maga is nemegyszer elrugaszkodik a valóságtól: előregyártott sémákba zárja a világot és a történelmet, parazita ideológiát növeszt ki módszeréből, amely különben sokszor zseniális meglátásokhoz vezet és egészen új kultúrtörténeti elemzésekhez szolgál alapul.

De mi most *elsősorban* a *módszerrel* szeretnénk foglalkozni. Emlékeztetőül felidézzük a strukturalizmus témánkba vágó szektorának néhány képviselőjét.

Mindenekelőtt szögezzük le Jean Piaget-val [8]: a strukturalisták egy közös eszményt keresnek a világ teljesebb megértésében, elfogadva azt a posztulátumot, hogy az alapvető struktúrák önmagukban elegendők e megértéshez; de a gyakorlati megvalósítás, a kritikai szándék igen-igen nagy változatosságot mutat. Végeredményben ez az új irányzat vagy magatartás is ugyanazokat a tapogatódzásokat, különbözőségeket és ellentmondásokat mutatja fel, mint amelyeket a tudományok és az eszmék történeti kibontakozásában tapasztalunk. A „struktúra” – Piaget szerint – olyan „átalakulási (transzformációs) rendszer, amelynek mint ilyennek törvényei vannak (szemben elemeinek tulajdonságaival), s amely éppen átalakulásai révén tartja fenn magát vagy gazdagszik anélkül, hogy az átalakulások határain túlterjedne vagy külső elemeket venne igénybe. Egyszóval a struktúra magán hordozza a *totalitást*, az *átalakulást* (transzformáció) és az *ön szabályozó* (autoréglage) három ismeret-tőjegyét”.

A „mozgalom” további jellegzetessége: mindjárt a struktúra felfedezése után, avagy jóval később, a strukturalista irányzatok a *formalizálásra* törekszenek. Ez már a teoretikus feladata. A formalizálás közvetlen módja a logikai-matematikai képletekben (formulákban) való kifejezés; közvetve a kibernetikai modelleken keresztül történik a struktúra „lefordítása”.

Minket most elsősorban a nyelvészeti strukturalizmus érdekel és ennek átvitele bizonyos humán tudományokba. Ismeretes, hogy a strukturális nyelvészet eredete a svájci *Ferdinand de Saussure* (1857–1913) módszeréhez megy vissza [9]. Saussure elméletének fontosabb pontjait a következőkben foglalhatjuk össze:

– Mindenekelőtt megkülönbözteti a beszéd (*parole*), a nyelv (*langue*) és a nyelvészet (*langage*) fogalmait. A beszéd egyéni akarati és értelmi aktus: a beszélő nyelv kódját a maga egyéni gondolatainak kifejezésére használja föl; a nyelv viszont olyan „tárgy”, amelyet külön is lehet vizsgálni, mert homogén természetű. A nyelv társadalmi intézmény, a beszéd egyéni, a nyelv állandó modell, a beszéd e modell egyéni kontingens (járulékos-véletlen) megvalósulása. A nyelvészet magában foglalja az első kettőt: sokoldalú, heterogén. Egyidejűleg fizika, fiziológia és pszichofizikai síkhoz tartozik, s emellett társadalmi jelenség. Ezért is nehéz tanulmányozni. Viszont a nyelv önmagában egész, zárt rendszer.

– A nyelv konvencionális (önkéntes) jelrendszer. Ebben a rendszerben az elemeknek önmagukban nincs jelentőségük, hanem csakis a rendszeren belül elfoglalt helyük és kölcsönös viszonyuk szerint. Egy adott nyelvi elemmel kapcsolatban az a lényeges, hogy milyen helyet foglal el a jelrendszerben, milyen a viszonya a rendszer többi eleméhez. „A nyelv forma és nem szubsztancia”, hangoztatja Saussure. Tehát bármilyen kultúrán belül használnak is egy nyelvet, bármilyen történeti állapotot (fejlődési fokot) ért is el abban a pillanatban, amikor tanulmányozzák: a nyelv mindig elemek elrendeződése, koordinált formális elemek rendszere; mindenevgyes elemet a rendszer többi tagjához való viszonya szerint (az oppozíciók és különbségek szerint), nem pedig az általa jelölt valóság alapján kell meghatározni.

– Ebből a szinkronia és a diakronia megkülönböztetése adódik, amely döntő lesz a strukturalizmusban. Saussure-nél e megkülönböztetés módszertani: a rendszer *állapotainak* tudománya a *szinkronikus*, a *változások* tudománya a *diakronikus* nyelvészet. Saussure előnyben részesíti a nyelv szinkron tanulmányozását, anélkül, hogy tagadná a diakronikus szempont jelentőségét (amint ezt genfi követői helytelenül értelmezték).

- A „struktúra” szót nem találjuk Saussure-nél; csak a prágai iskola kezdi használni bizonyos nyelvi képződmények típusának jelölésére. De, ahogy ezt Paul Rocoer megjegyzi [10], a struktúra nem más, mint egy rendszer pontosabb meghatározása. A rendszer eszméje pedig alapvető Saussure nyelvelméletében: ezzel a régi nyelvészeti atomizmus átadja helyét a mai strukturalizmusnak.

- Végül Saussure elméletének lényeges tétele - amely a strukturalizmus alapfogalmai közé lépett -, a nyelvi jelnek mint a *signifiant* (jelentő) és a *signifié* (jelentett) egységének felfogása. A nyelvi jel egy fogalom és egy hangkép összekapcsolódása. Tehát nemcsak egy hangsor, hanem ehhez fogalom, „pszichikus kép” is tartozik. A kettő egymástravonatközásából jön létre a jelentés viszonya.

Saussure nyelvelméletét fejlesztette tovább és alkalmazta a nyelvészeti strukturalizmus. Maga a struktúra szó az 1928-as hágai nemzetközi nyelvész-kongresszuson „került forgalomba”. Még a két háború között (1926-ban) alakult meg a prágai nyelvész kör. Ennek egyik alapítója az orosz formalista nyelvész, Roman Jakobson (1896-), aki később az Egyesült Államokba emigrált. Másik neves nyelvésze, az ugyancsak orosz származású N. S. Trubetzkoy (1890-1938), aki 1922-től a bécsi egyetemen szláv-filológia professzora volt. Jakobson és Trubetzkoy a már Moszkvában és Pétervárott működő formalista iskolák módszerét plántálták át Prágába. Céljuk az volt, hogy a fonológia segítségével tanulmányozzák az irodalmi műveket, még a költői nyelvet is. Trubetzkoy így határozta meg a fonológiát: „A beszéd hangtanát fonetikának, a *nyelvi képződmények* hangtanát fonológiának nevezzük... A *fonológiának* azt kell vizsgálni, hogy egy adott nyelvben milyen hangkülönbségekhez kapcsolódik jelentéskülönbség, a megkülönböztető elemek (vagy jegyek) hogyan viszonylanak egymáshoz, milyen szabályok szerint szerveződnek szavakká (illetve mondatokká)” [11].

A prágai iskola inkább csak Saussure szellemét követi, közvetlenül vagy más szellemi hagyatékából merít. (Bár az orosz S. Karcsevskij révén, aki Saussure genfi előadásait hallgatta, személyes kapcsolat is fűzi a kört a genfi mesterhez.) A saussure-i szinkron nyelvészet elméletét a koppenhágai nyelvész kör, nevezetesen L. Hjelmslev (1899-1965) fejlesztette tovább és igyekezett tudományosan megalapozni. Hjelmslev a nyelv és a szemantika problémáit a saussure-i tételek újraértékelése alapján tárgyalja (a *signifiant-signifié* fogalom párt helyettesíti a kifejezés és a tartalom fogalmaival; módosítja Saussure ama tételét, hogy „a nyelv forma és nem szubsztancia”; legfőbb törekvése az, hogy egy nyelvészeti algebrát hozzon létre.) De az újraértékelés ellenére is talán Saussure leghívebb követője.

Claude Lévi-Strauss a most felvázolt strukturalista (szinkron) nyelvészet eredményeit, főleg pedig fonológiát alkalmazta az etnológiai kutatásokban. A *primitív gondolkodás* és a *Strukturalista antropológia* szerzője gyakran hivatkozik Saussure-re. Ezenkívül hatással volt rá Franz Boas amerikai etnológus és Roman Jakobson.

Lévi-Strauss a negyvenes években New Yorkban Jakobson nyelvészeti kurzusait hallgatta és barátságot kötött vele. A fonológiai módszert „forradalminak” tartotta és felhasználta a rokonsági viszonyok jelenségének értelmezésében. A primitív népek rokonsági rendszere is olyan „nyelv” (jelrendszer), amely a társadalom csoportjai között kommunikációt bonyolít le. A nőknek egyik csoportból a másikba való „kommunikációjának” szabályai, tilalmai; a házassági preferenciák; a javak és szolgáltatások cseréje ugyanolyan „kommunikációs” jelenség, mint az információk nyelvben történő átadása. A társadalmi kapcsolatok és a nyelvi rendszerek funkcionálása hasonló: mindkettőnek gyökerei a tudattalanba nyúlnak le. Lévi-Strauss a mítoszokat is nyelvnek tekinti; szerinte a mítosz-alkotás is tudattalan tevékenység. A strukturalis elemzés itt is, miként a nyelvészetben, felfedi a látható struktúra (tudatos modell) alapjául szolgáló mélyebb, mentális struktúrát. Lévi-Strauss a nyelvben, a mítoszalkotásban stb. megnyilvánuló „tudattalan tevékenységet” a strukturalista módszer legfontosabb fogalmának tartja: hiszen a strukturalizmus célja az, hogy az ember történelmi, fejlődő, változatos kultúrákban kibontakozó tevékenysége mögött felfedezze az alapvető formákat, a mindig és mindenütt érvényes univerzális ma-

gyarázó elveket. „Ha... a szellem tudattalan aktivitása abban áll, hogy formát kényszerítsen a tartalomra, és ha e formák alapvetően ugyanazok az antik, a modern, a primitív, a civilizált, tehát minden szellem számára, amit a szimbolikus funkció – ahogyan a nyelvben kifejezésre jut – kutatása megmutat, akkor ahhoz, hogy érvényes magyarázó elvet kapjunk más intézmények és más szokások számára is, szükséges és elégséges megtalálni a tudattalan struktúrát, amely minden intézmény és minden szokás alapjául szolgál” [12].

A társadalmi kommunikációk kölcsönösségét már Lévi-Strauss előtt Marcel Mauss francia etnológus is a nyelvi rendszerhez hasonlította. De Lévi-Strauss továbbmegy: nemcsak a rokonsági rendszereket kodifikálja, osztályozza a nyelvi „modellek” szerint, hanem keresi az állandó rendszerek pszichológiai és logikai gyökereit, és ezeket az emberi szellem alapvető (tudattalan) struktúrájában véli felfedezni.

Az emberi szellem tudattalan funkcióinak vizsgálatánál Lévi-Strauss enged a pozitívizmusnak. Jean Paul Sartre helyesen a „jelek pozitívizmusáról” beszél vele kapcsolatban [13]. Yvan Simonis pedig, Lévi-Strauss művének mélyreható elemzése után, arra a következtetésre jut, hogy nem is a jelek (*signes*), hanem a jelzések (*signaux*) pozitívizmusával állunk szemben [14]. „Akár a nyelvről (langage), akár más kulturális jelenségekről van szó, a strukturalizmus legnagyobb veszélye – kétértelműsége – abban van, hogy a „szimbolikust” leredukálja a funkcionálisra... A „szimbolikust” csak annyiban veszi figyelembe, amennyiben a rendszer/funkció fogalompár hordozója...” Mindennek az a következménye, hogy „a szoros értelemben vett emberit a megmagyarázhatatlan birodalmába utalja: az emberi és a „mana” szinonim fogalmak lesznek. Lévi-Strauss az ember társadalmi életének „nullpontját” keresi. Ez a „degré zéro” magyaráz meg mindent, de maga megmagyarázatlan marad... Világos, hogy ez az álláspont csak az emberi valóság egy részét veszi figyelembe... (Lévi-Strauss) strukturalizmusa egyre inkább az „elnémulás” felé orientálódik” [15].

Michel Foucault strukturalizmusa nem egy ponton (történelem- és antropológiaellenesség) találkozik Lévi-Strausséval. 1966-ban megjelent nagy munkájában (*A szavak és a dolgok*) a humán tudományok „archeológiáját” akarja nyújtani [16]. Nem kevesebbre vállalkozik, minthogy rekonstruálja az európai gondolkozást a reneszánsztól napjainkig [17].

Foucault módszerének kulcsfogalma az „*episztémé*”. Ismeretelméleti séma, történelmi *a priori* ez, amely egy adott kor tudásának, kultúrájának alapstruktúráját jellemzi. „Ha valaki arra vállalkozik – írja Foucault –, hogy magának a tudásnak archeológiáját elemezze, akkor nem a híres vitákat kell vezérfonalul választania... (hanem) a gondolkodás általános rendszerét kell rekonstruálnia, melynek hálózata, a maga pozitívításában, lehetővé teszi a szimultán és látszólag ellentétes vélemények játékát. Ez a hálózat az, amely meghatározza egy vita vagy egy probléma lehetőségét, ez az, ami a tudás történetiségének hordozója” [18].

Az episztémé tehát úgy funkcionál, mint egy „történelmi *a priori*”. Ez lenne az első megközelítés. F. Wahl szemére hányja Foucault-nak, hogy könyve elején homályban hagyja azt a fogalmat, amely pedig a történelmi elemzéseket irányítja: a *jel* (*signe*) fogalmát. Roland Barthes (*Eléments de sémiologie*) általános meghatározását véve kölcsön (amely lényegében Szent Ágostonét követi), Wahl leszögezi: a jel sajátossága az, hogy két viszonyított (*relata*) között a viszonyt (*relatio*-t) létesít. Minden megismerés principiuma az, hogy felfedje a dolgok közötti rejtett kapcsolatokat, kodifikálja a létezők közötti viszonyok hálózatát, a hasonlóság és különbözőség stb. alapján. Az episztémé – mint minden rend – szemiológiát takar: ez nem más, mint egy adott kor ismereteinek és technikáinak együttese, amely lehetővé teszi a jelek megkülönböztetését. (A hermeneutika viszont értelmez, „megszólintatja” a jeleket.) A episztémé a tudás új fázisai szerint változik; változik a szemiológiai konstelláció is, tehát maga a tudásfokot jellemző jeltípus, amely a jelölt és a jelölt

kapcsolatát megszabja. Egy-egy korszakon belül (Foucault a reneszánsz óta napjainkig terjedő európai „tudásban” hármat különböztet meg) változatlan az episztémé, tehát a jel megőrzi ugyanazt a funkcióját (a *relatio* a jelöltek között nem változik). A reneszánsz, a „klasszikus” XVII–XVIII. század és a XIX. század korszakait Foucault „az ember századának” nevezi; ma új episztémé van kialakulóban – éppen a strukturalizmus tudatosítja ezt –; az „ember halálát” jelző új tudás véget vet a múlt századi antropologizmusnak és hisztorocizmusnak.

Foucault sokszor mélyreható és egészen új meglátásokat nyújtó elemzései rekonstruálják a nyugati tudást a jelzett szakaszokban. A reneszánszot a hasonlóság (*similitude*), a „klasszikus” századokat a „reprezentáció” (ábrázolás), a múlt századi episztémét az „alap” (*fondement*) keresése jellemzi.

Mi most nem ismertethetjük részletesen Foucault „rekonstrukcióját” [19]. De röviden összefoglaljuk a hozzánk legközelebb eső XIX. századra vonatkozó elemzéseket. A szerző ezeken a lapokon [20] jól bemutatja, milyen termékeny módszere: tanúi lehetünk annak, miképpen születik meg egy egész kor problematikája az episztéméből. Ha azt az átmenetet akarjuk jellemezni, amely összekapcsolja a romantika episztéméjét és az alapok (*fondements*) után kutató filozófiát a kanti kritícizmustól egészen Husserl fenomenológiájáig, a következőket mondhatjuk: amikor az ábrázolás többé már nem tartalmazza az ábrázoltat (és végül a léte), amikor az ábrázoló a jelenségek mögöttire utal (amely láthatatlanul a jelenségek magyarázata), az új „referensek” (az élet, a munka, a nyelv, a történelem) egyszersmind *tárgyak* és a jelenségek lehetőségének *alapjai*, tehát *transzcendentális tárgyak* lesznek. Ezzel szimmetrikusan a reprezentációk az emberre utalnak, mint a transzcendentálék kiváltságos „székhelyére”; kiváltságos, hiszen az ember egyszerre *tárgy* is és *alany* is. Az egész modern filozófiát tehát ez a paradoxon irányítja: a *véges* létezőben keresi az *alapot* (= az emberben, az episztémé „magjában” keresni a transzcendentale-t). Az alap (vagy megalapozás) keresésének, a megismerés és végül az egzisztencia „leleplezésének” utolsó szintézisét a husserli fenomenológia kísérte meg. Foucault szerint lehetetlen vállalkozás ez, hiszen az empirikust és a transzcendentálist akarta összeegyeztetni, amikor a véges embert (az emberi megismerést) jelölte ki alapnak. „*Souverain soumis, spectateur regardé*” = „alávetett fejedelem, megfigyelt megfigyelő”: ez jellemzi az ember állapotát. Százötven év óta e paradox helyzettel vívódunk, jegyzi meg Foucault. Jelrendszerünk elemzése igazolja ezt. A modern ember a teljes tapasztalatokra törekszik, nem az ábrázolás, hanem maga a dolog érdekli. Hatalma alá akarja hajtani a mindenséget. Ugyanakkor ezt az embert hatalmában tartja a munka, az élet, a nyelvvezet, mert csakis úgy tudja önmagát elgondolni, hogy ezekre az objektívációkra reflektál: az élőlények, a termelés, a szavak meghatározóak önismeretét. A pozitív (= véges) tudás olyan létezőben leli alapját, amelyet (akit) nem lehet elválasztani a pozitív tudástól (tehát véges létezőben).

Égészen a legújabb időkig (a strukturalizmusig!) a modern gondolkodás az emberi paradox, az empirikus-transzcendentális kettősség (=tárgy–alany, megismert–megismerő) körül forgott. Nos, a strukturalizmus újsága abban van (Foucault itt egyetért Lévi-Strauss felfogásával), hogy az ember felbomlásához („*dissolution de l'homme*”) vezet. „A *pszichoanalitikus antropológia* eszméje és az etnológia által visszaállított *emberi természet* eszméje csak jámbor vágyak. Nemcsak hogy a pszichoanalízis, az etnológia, a nyelvészet meg tudnak lenni az ember fogalma nélkül, hanem szükséges is, hogy mellőzzék ezt a fogalmat...” [21]. „Mindazoknak – írja Foucault –, akik még az emberről akarnak beszélni, az ember uralmáról vagy felszabadításáról, mindazoknak, akik még arról tesznek fel kérdést, mi az ember a maga lényegében, mindazoknak, akik ebből akarnak kiindulni, hogy eljussanak az igazsághoz, akik minden ismeretet magának az embernek igazságaira vezetnek vissza, mindazoknak, akik nem akarnak formalizálni antropologizálás nélkül, akik nem akarnak mitologizálni demisztifikálás nélkül, akik nem akarnak gondolkodni anélkül, hogy ne gondolnák: az ember az, aki gondolkodik; az... elhibázott reflexió minden ilyen formájára csak egy filozófiai kacajjal válaszolhatunk” [22].

(A tanulmány 2. részét következő számunkban közöljük.)

1. Günther Schiwy, *Der französische Strukturalismus, Mode-Methode-Ideologie*, Mit einem Textanhang. („Rowohlt's deutsche Enzyklopädie” 310–311), Hamburg, 1969, 250. A fiatal német jezsuita (aki a Lukács György-tanítványa Lucien Goldmannál Párizsban irodalomszociológiai tanulmányokat végzett és jelenleg a *Stimmen der Zeit* franciaországi tudósítója) egy másik könyvében összeveti a strukturalizmust és a keresztény gondolkodást: *Strukturalismus und Christentum*. Eine gegenseitige Herausforderung, Herder, Freiburg/Br., 1969, 104 lap. – Általános bevezetés a strukturalizmusba: Jean Piaget, *Le structuralisme*. „Que sais-je?” No 1311, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, 128 lap. (Részletesen ismerteti: Forintos György, „Piaget strukturalizmusa” címmel a *Valóság* 1970/1. számában, 103–107.) – 2. Néhány figyelemre méltó tanulmány: Kelemen János, *Mi a strukturalizmus?* Kossuth Kiadó, Budapest, 1969, 126; *Kistamásné Varga Sarolta*, Hol tart ma a strukturalista filozófia Franciaországban? *Valóság* 1969/3, 79–87; Kelemen János, Strukturalizmus kontra antropológia, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1969/3, 467–493. Ezenkívül egy idegenből fordított cikkre is felhívjuk a figyelmet: Lucien Seve, Strukturalis módszer és dialektikus módszer, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1969/2, 326–336 (a marxizmus oldaláról bírálja a st-t). – 3. A párizsi Seuil-nél 1968-ban megjelent gyűjtőkötet – kitűnő szakemberek tanulmányait adja közre „Mi a strukturalizmus?” címmel – szerkesztője, Francois Wahl a bevezetőben hangsúlyozza, hogy a „második generáció” leszűkíti a strukturalizmust, éspedig a jelek és a jelrendszerek tudományait csoportosítja a név alá; szerinte elsősorban a jelöltnek (signifié) a *jelölővel* (signifiant) való viszonya szabja meg a tágabb értelemben vett „nyelvi tények”, kommunikációs hálózatok struktúráját. Vö. *Qu'est-ce que le structuralisme?* pp. 10–11. Egyébként F. Wahl tanulmánya („La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme”) a 446 lap terjedelmű kötet egyharmadát teszi ki (M. Foucault, J. Lacan és J. Derrida filozófiáját elemzi és bírálja). – 4. Magyarul elsőnek Boda László vetette össze a „strukturalizmus irányvonalait és a keresztény gondolkodást” a *Vigilia* 1969. májusi számában. Feltételezve az ő bevezetésének ismeretét, jelen tanulmányunkban szeretnénk továbbmenni: a hermeneutikai-ismeretelméleti kérdés szemszögéből kissé elmélyítjük a strukturalizmus elemzését és bírálatát. – 5. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Essai d'herméneutique, Seuil, Paris, 1969, 506 lap. Ricoeur itt különböző francia, angol, olasz nyelvű folyóiratokban, ill. gyűjtőkötetekben megjelent tanulmányait teszi közzé. Kettő közülük az *Esprit* két különszámában jelent meg: „Structure et herméneutique”, *Esprit*, nov. 1963 („La pensée sauvage” és le structuralisme); „La structure, le mot, l'événement”, *Esprit*, mai 1967 (Structuralismes – idéologie et méthode). A két *Esprit*-számban több értékes tanulmány világítja meg Lévi-Strauss és a többi strukturalista módszerét. – 6. 1968 elején a France-Inter adásában hangzott el a rádióbeszélgetés. Jean-Pierre El Kabbach kérdezte Michel Foucault-t a strukturalizmusról. Vö. „Foucault répond a Sartre”, *La Quinzaine littéraire*, n° 46, 21, 1. Ez a cikk mintegy „válasz” a „Jean-Paul Sartre répond” c. cikkre, amely először szintén a *La Quinzaine littéraire*-ben jelent meg, innen vette át a *L'Arc* (Aix-en Provence) Sartre-val foglalkozó különszáma (n° 30, 87–96 l.). – 7. A *Témoignage chrétien* munkatársának, Ahsene Zehraoui-nak válaszolva. Vö. „Le structuralisme n'est pas une philosophie”, *Témoignage chrétien*, n° 1241, 18 avril 1968, 17 l. – 8. Jean Piaget, *Le structuralisme*, ch. I. – 9. Lásd: Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, 81. l. skk. – 10. Ricoeur, *i. m.* 84. l. A francia filozófus még hozzáfűzi: „A „strukturalis” (= „structural”) jelző formájában a szó a rendszer szinonimája lett. A strukturalis szempont így általában véve ellentéte a genetikus szempontnak. Magában foglalja egyszerűsre a szinkronia eszméjét (a nyelv adott állapotának prioritása a történelemmel szemben), az organizmus eszméjét (a nyelv mint nagy csoportok egysége, részeket átfogó totalitás), és végül a kombináció eszméjét (a nyelv mint elkülönült egységek véges rendje). Így a „rendszer struktúrája” kifejezés helyett a „strukturalis” jelzőt kezdték használni az előbb említett különböző eszmék összefogó jelölésére és végül a „strukturalizmus” kifejezését, amely a „strukturalista” szempontot követő kutatások módszerét, illetve ideológiáját és harci eszközeit jelöli”. – 11. N. Trubetzkoy, *Grundzüge der Phonologie*, Göttingen (3. kiadás), 1962, 13. l. (Idézi: *Petőfi* S. János, „A strukturalis nyelvészet”, *Valóság*, 1968/12, 96.) – 12. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, 28. l. (Idézi: Kelemen János, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1969/3, 475.) – 13. „Jean-Paul Sartre répond”, *L'Arc*, n° 30, 94. l. (Sartre beszélget Bernard Pingaud-val a strukturalizmusról.) – 14. Yvan Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste*. Introduction au structuralisme, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, 380 l.; vö. 307–308. l. – Simonis tézise részletesen elemzi L.-Strauss fejlődését és különösképpen hangsúlyozza a „vérfertőzés megtiltására” vonatkozó intuíciót a társadalmi-kulturális jelenségek értelmezésében. A „vérfertőzés megtiltása” a Természet és a Kultúra közötti kritikus pont lényeges ténye, az átmenetnek (vagyis a kultúra születésének) kiváltságos faktora. – 15. Simonis, *i. m.* 308 l. – Marcel Mauss művéhez írt bevezetőjében Lévi-Strauss azonosítja a „záró-pontot” és a „mana”-t. („Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss”, in: *Sociologie et Antropologie de Marcel Mauss*, P.U.F., 1950, p. L.) – 16. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard Paris, 1966. – 17. V. ö. J. Langlois, „Michel Foucault et la mort de l'homme”, *Science et Esprit*, v. XXI (mai-sept. 1969) 209–230; M. de Certeau, „Les sciences humaines et la mort de l'homme”,

Études, mars 1967, 344–360; Francois Wabl, *Qu'est-ce que le structuralisme?* 305. l. skk. – 18. M. Foucault, *i. m.* 89. l. (Idézi: Kelemen János, *M. Fil. Szemle*, 1969/3, 479–480.) – 19. F. Wabl az említett gyűjtőkötetben (*Qu'est-ce que le str.?*) alapos kritikai elemzésnek veti alá M. Foucault munkáját: „Y a-t-il une épistémologie structuraliste? ou d'une philosophie en deca du structuralisme: Michel Foucault”. – 20. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, 249–261; 323–354. – 21. *Uo.* 390. l. – 22. *Uo.* 353–354. l. (Idézi: Kelemen, MFSz. 1969/3, 487–488.)

Cselényi István Gábor

A VILÁG ELŐREVITELE MINT KERESZTÉNY FELADAT

Gyakran tapasztaljuk, hogy hívő emberek *bizalmatlanul*, sőt szinte ellenséges szemmel tekintenek a világra. Számos keresztény egyszerűen nem tud lelkesedni a tudomány, a technika, a társadalom *előrehaladásáért*. Sokan még *Teilhard de Chardin* művét s a zsinat ablaktárását is az evangélium meghamisításának tekintik. Erről a szemléletmódról tanúskodik *Barcza Barna* „Emberhalász imádsága” című cikke is a *Teológia* ez évi első számában, melyet a szerkesztőség vitára bocsátott.

Le szeretném szögezni, a cikknek nem módszertani, pasztorációs megállapításával akarok vitába szállni. Meglátásai e téren sokban hasznosíthatók is. Nem tudok azonban egyetérteni – s azt hiszem, sokak véleményének adok ezzel hangot – a cikk *elvi* alapját képező *szemléletmóddal*. Azzal a világlátással, mely kibékíthetetlen *ellentétet* lát Isten országa és e világ dolgának munkálása között.

Mégsem szánom soraimat „vitairatnak”. A probléma – úgy érzem – eléggé mély ahhoz, hogy így kiragadva, önmagában is vizsgálhassuk, s hogy e kérdéskör kapcsán képet alkossunk *a világ előrevitelében való részvétel* igazi keresztény tartalmáról.

A „világ” szentírási fogalma

Annak a szemléletmódnak, melyet *Barcza Barna* képvisel, *első pillanatban* elégséges alapját találjuk a Szentírásban, elsősorban az Újszövetségben. Hiszen semmi olyan elsődleges Krisztus tanításában, mint a *mennyek országának* ügye, amely szemben áll „ezzel a világgal”. Különösen *szent János* evangéliumából tűnik ki, hogy a „világ” mennyire egyet jelent az Isten elleni lázadással [1]. De a szinoptikusoknál is olvassuk Krisztus kiáltását: „Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, de lelkének kárát vallja?” (Mt 16, 26). Tudjuk, Krisztus azt szabja feladatul: „Keressétek először Isten országát” (6, 33), „gyűjtsetek kincseket a mennyekben” (6, 20).

Úgy látszik tehát, a Szentírás *betűi* alapján Isten országa és e világ dolgának munkálása (előrevitele, a világ egyre teljesebb meghódítása) között valóban *kibékíthetetlen* ellentét feszül. *Barcza* siet is ennek megállapításával [2].

A világ e fekete szemüvegen át való szemlélete mögött azonban *félreértés* húzódik. S ez annál sajnálatosabb, mert ez a látás szabta meg évszázadokra a *keresztény aszkeztis* alapjait, és, mint a jelzett cikk mutatja, *ma is* őrzi hadállásait.

A félreértés lényege az, hogy az újszövetségi (főleg *szentjános*) szóhasználatban a „világ” csak *legritkább esetben* (pl. Jn 11, 9; 17, 5, 24; 21, 25) jelenti az *anyagvilágot*. A világgal való szembefordulás *nem* is ezekre az esetekre szól. Éppen ezért

nem igazolható, hogy a *szekularizáció* – a világ mind teljesebb meghódítását, humanizálását, előrevitelét értve a szón – szemben állna Isten országa ügyével [3].

A világ az újszövetségi szerzők – s maga Krisztus – számára *erkölcsi fogalom* [4]: az emberek világa (az „oikumené”), sőt leggyakrabban az Isten hívásával szembefordulók összessége [5], a megkövült, önmagukba zárt egzisztenciák világa. Mai szóval azt mondhatnánk: a bűn által átjárta, *elidegenedett világ*. Krisztus elutasítása *ez ellen* a világ ellen, vagyis a bűn, az önzés lelkülete ellen szól.

A kritikus mozzanat azonban az, hogy ez a negatív értelemben vett világ *nem azonos* mindazzal, ami az egyházon „kívül” van. Sajnos, sokszor az egyház tagjain *belül* húzódik frontvonala [6]. Hiszen az önteltség, az elbizakodottság hívő emberekben is elhatalmasodhat, sőt még torzabb formákat ölthet, mint nem-hívőkben.

Ugyanakkor viszont *Isten országa dimenziói* túlmutatnak a hívők körén. A „világ” ellen való küzdelem – a megváltás és annak továbbvitele az egyes emberek életében – nem absztrakt, légtüres térben zajlik. *Színhelye* – a kinyilatkoztatás szerint is – a tulajdonképpeni *Világ*, a teremtés, s az ember világa, a *történelem*, mely nyitott a felé a teljesebb élet felé, melyet Krisztus hozott [7]. Joggal kereshetünk tehát a szekularizációban *keresztény* értéket.

A szekularizáció és Krisztus műve

A vázolt megkülönböztetést szem előtt tartva, mindenekelőtt azt kell tisztán látnunk, Krisztus műve maga is mint *belső elemet* tartalmazza a szekularizációt, annak több szintjét is.

Az már banális megállapításnak tűnik – mégis sokszor elfeledkezünk róla –, Krisztus élete igazi emberi élet volt (Fil 2, 8). Születéstől halálig végigélte *mindannyiunk életsorsát*: a testben élő s így az idő-tér problémáival megküzdő személyiség sorsát. Emberi útja az anyagnak *emberi létté* való sajátítása volt. Nemcsak szavakkal, de évtizedek kétékezi munkájával állt ki az emberi „praxis”, a dolgok *emberivé tétele* mellett.

De Krisztus a „humanizálásnak” ezen a mindannyiunkra érvényes szintjén túl úgy jelenik meg nyilvános működésében, mint aki *főként uralkodik* – legalábbis képes uralkodni – az anyag, a test, az élet és az ember „belső” törvényein. Amit ő csodáiban két-három év alatt végbevitt, az annak a parancsnak (soha nem álmodott mértékű) *beteljesítése*, melyet a teremtésben az ember kapott (Gen 1, 28). Méltán alkalmazza a Zsidó-levél Krisztusra a szoltárt: „lába alá vetted a mindenséget” (Zsid 1, 8); ez a néhány év az *egész történelem* minden győzelmes teljesítményének *joglatlata*.

Hiszen mi egyebet tűz maga elé a kultúra, mint hogy „megelégítse” az embert – testben, lélekben –, ahogy Krisztus a sereget; mint hogy a természet mostoha életkörülményeit megszelídítse; mint hogy kifürkésze az élettelen és élő világ s az ember világának titkait s úgy uralkodjék fölötté? – Nem a *humanizálás apoteózis-a* tehát Krisztus műve? – Krisztusban az anyag fölötti legteljesebb győzelem kivívóját állítja elénk az evangélium, akinek diadala *köz-mikussá* válik feltámadásában.

Krisztusnak *erről* az arcáról soha nem feledkezhetünk el. Tökéletes *félreértés* lenne azt gondolni, csodáiban csupán „publikumának” dolgozott, sőt talán „taktikai hibát” vett, melyet azután Isten szenvedő szolgálójának szerepkörével igyekezett helyreigazítani (mint azt Barcza Barna állítja cikkében) [8]. A csodák Krisztusa ugyanaz az *emberekért erejét áldozó Megváltó*, aki a kereszten is volt. *Egész* élete megváltó élet, mely az *ember felemelését* – testi-lelki felemelését egyaránt! – szolgálta.

Igaz, kétségtelen, nem gyógyít meg minden embert a történelemben, nem lakat jól minden éhezőt az évezredek folyamán. De mint „elsősülött”, arra szólít, hogy *egész művét*, benne az ember felemelésének ügyét is tovább vigyük. Szeretet-parancsa az *emberért vállalt minden tettet* magában foglal.

Megváltása, Országa *nem tisztán „lelki” ügy*. Amint a bűn is az ember egész világát rontotta meg, úgy Krisztus megváltása is az *egész embernek* szól. Mikor nyilvános működése elején küldetése tartalmát tisztázza, csak az elidegenedés világának kísértését veti el. Országa bontakozását csak az *önzésből, letiprásból* előálló királyság eszméjétől félti. *Nem félti* azonban Országát s nem is rekeszti el követőit attól a küzdelemtől, melyet önmagukban folytatnak a *teljesebb emberségért*, a teljesebb viláért.

Két dolgot kell tehát látnunk. Egyik az, Krisztus valóban *nem akart ideológiát adni* sem a gazdasági, sem a tudományos vagy a társadalmi előrehaladásra vonatkozóan [9]. Abban az *erkölcsi* küzdelemben azonban, amelyet Országa megkövetel,

alapvető szerepet kap az ember világot behálózó elidegenedési viszonyok elleni küzdelemben. Ezért az *ő műve felé mutat* minden előrehaladás, mely valóban az ember felemelését segíti elő. Nemcsak élete, tanítása sem tár fel egyebet.

A szekularizáció és az erkölcsi tökéletesedés

Hogy az üdvösségre-törekvés – legmagasabb szinten – mennyire magába foglalja az emberért végbevitt szekularizációt, az leginkább a krisztusi *boldogság-eszmény* helyes értelmezéséből tűnik ki.

Krisztus paradoxna tűnő kijelentése: „boldogok a szegények”, nem idegeníti el a földi cselekvéstől. Ügyelnünk kell a szavak értelmére. A szegény már boldog, és már övé a mennyország, de nem azért, mert (szociális értelemben) szegény, hanem mert – *szeret* [10]. Jézus terminológiájában ugyanis az a szegény, aki szegénnyé teszi magát a többiekért, aki *mer adni*, egyszerűen, aki szeret. A krisztusi boldogság tehát a többi ember felé való megnyílást, az *altruizmus erkölcsét* követeli.

Tisztán ezen múlik tehát, vajon Isten országa felé mutat-e az ember által, az emberért végbevitt szekularizáció. *Benne van* a mennyek országának dimenziójában minden igazán önzetlen tett, melyben ez az ingyenesség, *adakozás-vágy* munkál.

Barcza tehát helyesen ismeri fel a „MINDENTODAADÁS” törvényét [11]. Azt is helyesen látja, hogy a keresztény tartalom feladása volt Isten népe számára, valahányszor a „*batalmi egyház*” álarcát öltötte fel. Sajnálatos módon azonban azt nem látja, hogy ez *nem azért* volt félrecsúszás a kereszténység számára, mert részt vett a világ életében, hanem mert szerepe *negatív* előjelű volt. Nem annyira az ember felemelésén dolgozott már, hanem gúzsbakötésén. Maga is szerves része, sőt ideológiai támasza volt az önzésre, elidegenítésre építő társadalmi alakulatoknak [12].

Még kevésbé látja Barcza (s az általa képviselt felfogás) a kérdés *másik oldalát*. Amikor ugyanis, hamis funkciójától megszabadulva, megnyílik végre napjainkban az egyház a modern világ felé, kitarulkozása *nem újabb maszk felvétele*. Ma már tisztán látja feladat-körét: a maga *belső*, erkölcsi-lelki harcával kíséri azok munkáját, akik a maguk vonalán, a dolgok más-más rendjében, ugyanúgy az *ember felemelésén* dolgoznak. Ez után a „nyitás” után keresztény ember számára *nem az evangélium feladása* már a világ átforgalmazásában-átnevezésében való részvétel. „Mit használ, ha a világot megnyerjük?” – Krisztus e kérdéséből *annyi* feltétlenül következik, hogy ha az emberiség *úgy* hajlja végre a világ birtokba vételét, mint valami, a földkerekségre, majd a kozmikus térségre is kiterjeszkedő *bódítóhadjáratot*, ez a terjeszkedés biztosan csak *kárára* lesz.

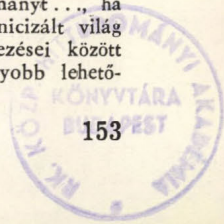
De ha – keresztények és nem keresztények, együttesen – úgy vesszük kezünkbe a világot, mint valami *ajándékot*, mint az egész emberiség közös kincsét, azzal a szándékkal, hogy *adjunk*, nem pedig azzal, hogy elvegyünk (hiszen „ingyen kaptátok, ingyen adjátok”, Mt 10, 8), akkor igenis *belső értékeket* szerezhetünk vele.

Hogy mennyire alkalmas a szekularizáció, benne a leghétköznapibb munka is a vasesztergályozás és a *volántekerés* is, amit Barcza szöges ellentétbe állít az emberhalász munkájával), a lelki értékek – tehát *mennyei kincsek*! – megszerzésére, azt leginkább talán a természettudomány sok-sok kutató, névtelen munkása bizonyítja.

Mennyi (szinte értelmetlenné tűnő) erőbefektetés, energiapazarlás, mondhatná valaki. Az *alapvető motívum* azonban, amely legtöbb kutatóban, tudósban él, nem az önző meggazdagodás vagy a harácsolás szándéka, hanem az *emberiség ügyének előbbrevitele*. Az emberiség életében benne vannak mindazok az értékek, melyeket megvalósítottak, a világ *gazdagabb lett* általuk.

Ez áll minden *humanizációra* is. Sohasem maradhat tisztán „*evilági*” ügy (bármi is a „*cím-kéje*”, *külső megjelölése*), hiszen az egész emberiségért, az ember teljesebb felemeléséért folyik. A *humánus* út a teljes igazság felé, s így *Isten országára* mutat. „Boldogok, akik éheznek és szomjazzák az igazságot” (Mt 5, 6) – vonatkozik ez mindazokra, akik egész valójukkal törekednek az igaz emberiségre.

Igaz az is, „Isten felkelti napját jókra is, gonoszokra is” (Mt 5, 45), az ember előtt kitaruló világ tehát *veszélyeket* is tartogat. Éppen beláthatatlan távlatainak kísértésével. Nem feledhetjük az apostol figyelmeztetését sem: „Ismerjem bár az összes titkokat és minden tudományt... , ha szeretet nincs bennem... csak zengő érc vagyok” (I Kor 13, 1–2), s talán a technicizált világ mechanikusára leselkedik leginkább a veszély, hogy műszerészei, technikai berendezései között maga is *eldologiasodjék*. Ugyanakkor azonban a történelemben neki van a legnagyobb lehetősé-



sége arra, hogy hősies fokban élje a szeretetet, hiszen ő már valóban *mindenkiért*, az egész emberiségért dolgozhat. – *Rajtunk áll*, az emberiség erkölcsi erején múlik tehát, kárunkra szolgál-e ez a tovább-növekedés, vagy belső gazdagodásunkra.

Új *aszkezis* kezdetei ezek. Igaz, teljesen „profán” aszkezisé. De hiszen tudjuk, Krisztus egyszerűen így határozza meg követését: „aki elveszti életét, megnyeri azt”. S vajon az örökös kutatásban, akkor, amikor a szerzett tapasztalatokat mindig újra értékeli az ember, amikor újra meg újra kezdi történelmét, amikor nekifeszül ismeretlen távlatoknak, nem kell-e percről percre *elvesztenie önmagát*, állandóan kilépnie önmagából? Nem kell-e az emberiségért hozott legkisebb haladásért is energiát, szellemi erőt áldoznia? Nem kell-e szüntelenül újjáépítenie önmagát, ahhoz, hogy újjászülessen és tovább léphessen? – Nem létmódjában *keresztény* tevékenység-e a világ előbbrevitele – ha tényleg az ember felemelését szolgálja?

Természetesen tisztán kell látnunk, hogy a szekularizáció *nem önmagában* érték a keresztény ember számára. Senki sem teljesíti erkölcsi hivatását azzal, hogy beszáll egy úrkabinba [13]. De minden igazán az emberiségért, önzetlenül tett szekularizáció, nem önmagában és részleteiben, de egészében, mint (mondhatnánk) *ontológiai tény*, keresztény jellegű.

Hiszzen az *embernek* akar nagyobb darab kenyeret, több gondolkodni-bámulni-szeretni valót, szebb világot, nagyobb szabadságot adni. Lehet, hogy nem ma, hanem csak holnap vagy holnapután. De csak akkor, ha valóban *felnövünk* a szekularizációhoz, belső felemelkedésünkkel. A *szeretet* ugyanis az a szál, mely összeköti humanizálásunkat az „igazság otthonával”, az új ég és föld távlatával.

A világ meghódítása mint keresztény feladat

A világ előrevitelének erkölcsi értékeléséből az tűnhet ki, a keresztény ember számára a munka, az anyagnak való nekifeszülés csupán „erénygyakorlat”, elkerülhetetlen, ezért elviselt alkalom jószándékának gyakorlására. Pedig valóban csak úgy igazán erkölcsi lehetőség számára, hogy egész létét átfogja, s megnyitja a *teremtés továbbvitelének*.

Ha igazán belegondolunk, észre kell vennünk, hogy Krisztus nem csupán erények gyakorlására küldte követőit a világba, hanem kifejezetten az *anyagvilág meghódítására-átszellemiesítésére* is – éppen a végső távlatok „előmunkálása” végett. Ezért szabad a világ előrevitelében alapvetően keresztény értéket látnunk.

„Közel van a mennyek országa” – mondja Krisztus, s mint valami konklúziót fűzi hozzá: – (ezért) gyógyítások, támasszatok halottakat, tisztszatok leprásokat, üzzetek ördögöket” (Mt 10, 7–8). Ez a küldetés pedig az emberért végbevitt „szekularizáció” foglalat: Az apostolok (az Apostolok cselekedeteinek tanúsága szerint) eleget is tettek ennek a felszólításnak. Ismét csak *nem „tömeg-igények”* kielégítésére (mint azt Barcza képzeli), hanem azért, hogy tovább vigyék a krisztusi *emberszolgálatot*. A humanizálás tehát *lényegi eleme* az apostoli munkának. Minden, ami az ember felemelését, felszabadítását, nagyválaszt szolgálja, egyben keresztény érték [14].

Ez a Krisztus-adta program vezet a szekularizáció *helyes értékeléséhez*. Krisztus műve nem lehet egyedi eset. Maga szólította fel követőit *egész* műve (az igehirdetés és humanizálás) folyósítására. Művében benne van az embernek a természet rabsága alól való *felszabadítása* is, épp ezért ezt is tovább kell azt vinnünk. Az Atya szent Pál szerint Krisztusban „választottuk ki bennünket a világ teremtése előtt” (Ef 1, 4), *szemben* talán erre a munkára is. Hiszen maga Jézus mondja: „Aki hisz bennem, *ugyanazokat a tetteket* fogja *csinálni*, mint én, sőt *nagyobbakat* is” (Jn 14, 12).

Ezt a kifejezést, hogy „nagyobbakat”, az egzegéták szeretik az evangélium földrajzi *szelektálására* érteni. Pedig Krisztus a „tettek” emlegetéseivel *csodatetteire* utal, melyek – mint jeleztük – részei az anyag fölött aratott győzelmének. – Nos, nem olyan csodás módon ugyan, mint az Emberfia, de nem tehet-e valóban „nagyobbakat” az ember a *világ humanizálásában*, tevékenységi körének állandó szélesítése – végülis kozmikusra tágítása – során?

Nem értelmezhetjük tisztán jelképesen Krisztus másik kijelentését sem: „Ha csak *akkora*

bitetek lesz is, mint a mustármag, s azt mondjátok e *begynek* itt: menj innét amoda! – átmegy” (Mt 17, 20). – A hegy megmozgatásának képe talán az *egész természet átalakításának* távlatát foglalja magában, a humanizációt, egészen a földi kultúra átformálásának gigási feladataiig.

No de hol találunk a tudomány, a technika embereiben krisztusi *bitet*? – kérdezhetné valaki.

Talán nem tévedünk, ha azt a minimális (mert mustármagnyi) hitet, melyet Krisztus ezeknek a tetteknek *feltételül* szab meg, ebben a megfogalmazásban értjük: „minden olyan lélek, mely vallja, hogy Jézus Krisztus *testben jött el, Istentől való*” (I Ján 4, 2).

Ebből a kijelentésből látjuk ugyanis, a hit mennyire magában foglalja a szekularizációt is. Hiszen ha egyszer Krisztus testben jött el, akkor a test, az anyag, a *világ* nem szellemektől áthatott valóság, hanem vizsgálható, alakítható. A Krisztusban való hit egyenesen feltételezi és *követeli a világban való „bitet*”. Abban a világban való hitet, mely jó, hiszen jóságának záloga maga Krisztus, akit (a viláért) nekünk adott az Atya [15].

A *rabneri transzcendencia-elv* alkalmazásával [16], akár csak az igazság-keresés kérdésében, ezen a ponton is beláthatjuk, a *rész* állíthatja az *egészet*, a kevés a többet. Ez a „részleges” vagy „bennfoglalt” hit: a világban való komoly és őszinte hit, a kutatás tényében már kifejezett optimizmus, mely feltételezi és tényszerűen elfogadja, hogy *a világ jó*. Ez a hit azt jelenti, van értelme a világot megismerni, meghódításáért küzdeni, *előbbre* vinni. – Ez az anyag rendjére való önfeledt rácsodálkozás, a kozmosznak, mint valami ajándéknak hálás elfogadása *bennfoglaltan* már a *megtestesülést* is állítja. A Jézus Krisztusban való hitből részesedik és merít. Sokaknál ehhez természetesen tudatos keresztény hit is járul. – A világ előrevitele, átszemléltetése tehát igenis *keresztény esemény*, igenis Krisztus győzelmének továbbvitele.

Ugyanezt olvassuk ki a Zsidó-levél kijelentéséből is: „Az eljövendő világot Isten nem angyalok alá vetette” (2, 5), hanem az *ember* alá (2, 8). A világot tehát teljesen világgként kell kezelnünk, meg kell szabadítanunk *biábalóságától* (Róm 8, 20) és terméketlenségétől, s az emberi kultúra és szellem hordozójává kell tennünk.

Szent Pál kifejezéseivel a világ az a szőlőskert, melyben gazdálkodnunk kell, az a ház, melyet be kell rendeznünk, s az a város, melyet építenünk kell. – „Tanúim lesztek” (Ap Csel 1, 8) – így búcsúzik tőlünk Krisztus. – S miért ne tanúskodhatnánk róla azzal is, hogy tovább visszük – az egész emberiséggel – a *természet fölött aratott diadalát*, s azokat a tetteket, melyekkel meghódította az embernek a világot, ha egyszer, János apostol szavaival, „*mint ő*, olyanok vagyunk a világban” (I Ján 4, 1)?

Az új ég és új föld felé

Hogy áll összefüggésben a világ emberivé tétele a mennyek országa ügyével? – A kérdésre, azt hiszem, ezek után már nem nehéz válaszolnunk.

Krisztussal az „utolsó nap” kezdődött el [17], az emberiség *végző történelme*, melyben Krisztus számára meg kell hódítania az embernek a *mindenségét*. Vele az ember megszűnt a bűn rabja lenni, de természetnek sem lehet rabszolgája tovább, hiszen Krisztus *örökostársa* (Róm 8, 17), hivatásának továbbvivője. Minden pozitív cselekedete, még a legprofánabb is, a megtestesült Ige dimenzióit tágitja, sőt a feltámadt Krisztus teljes *győzelméből részesedik*.

„Hasonló a mennyek országa a mustármaghoz... mely akkora fává nő, hogy az ég madarai rászállnak és ágai között fészket raknak” (Mt 13, 31–32). – Ezt a

dinamikus képet rajzolja Krisztus az ő országáról, melynek bontakozása, íme, *átfogja az egész emberiséget*, együtt nő vele, magába sajátít minden humanizációt.

Az már megint más kérdés, hogy Isten országa *nem azonos a földi egyházzal*. Mégis, a földi egyház hordozza annak az Országnak a hitét, melynek életterében nő a szekularizáció Krisztus megváltásába, sőt egyre teljesebb *megtestesülésébe* (vö.: Ef 1, 22). – A *pasztorációs* problémákat is valahol itt kellene kezdenünk: hogy lehet a ma kereszténye *egész életével jel*, bizonyság, előre lendítő erő. Úgy, ahogy azt Krisztus akarta: kovász, só, világosság az emberiség számára. Azon is el kell gondolkoznunk, vajon az ún. *lelkiélet* nem a *humanizálás* legtisztább, legbensőségesebb, legmélyebb formája egyúttal? [18].

Mégsem láthatjuk az Isten országa növekedését *immanens*, a világban maradó folyamatnak. A világ előmenetele *túlnő* ennek a kozmosznak a lehetőségein. Az Ország mindig *több*, mint a legteljesebb humanizáció. Történelmünk mindig *nyitott* marad. – Krisztus jövő-látásából vesszük a bizonyosságot arra, hogy miután „minden teremtménynek hirdették az evangélium reményét” (Kol 1, 23), a Krisztus testétől átítatott mindenség *átmegy végső állapotába*, melyben Krisztus dicsősége ragyoghat át mindenben, hogy akkor majd az Atya „Krisztusban, mint főben foglaljon össze mindent, ami mennyben és földön van” (Ef 1, 10).

Ennek a biztos célpontnak tudata tölt el bennünket törhetetlen *optimizmus*sal, amikor környezetünk – és a világegyetem – átszellemiesítésére, megismerésére és meghódítására indulunk. Létehelyzetünk nem a hontalanság vagy az elvágyódás, hanem a *munkára feszülés*. Tudjuk, szekularizációnk a végső állapot előmunkálata.

S hogy a kinyilatkoztatás nem ámokfutásra ösztönöz, azt az is bizonyítja, hogy ezt a *teljesedést* napról napra tapinthatóbban érezzük világunkban, napi gondjainkban és akarásunkban. Ezt a folyamatot, a világ meghódítása feladatát *egészen addig a pontig* kell vinnünk az emberiség egészével – s feltehetően a kozmosz többi kultúrájával együtt –, amíg minden át nem izzik Krisztus jelenlététől s el nem éri a *végső átalakulás* kohóját.

JEGYZETEK

1. N. *Lazure*: Les valeurs morales de la théologie johannique, Paris, 1965. 232. – 2. Teológia, 4. évf. 1. sz. 41. – 3. Vö.: *Gaudium et spes*, 34. és másutt. – *Nyíri Tamás*: A keresztény ember küldetése a világban, Bp. 1969. 14. – 5. *Lazure*: i. m. 306. – 6. *Nyíri*: i. m. 15–16. – 7. R. *Völk*: Christ und Welt nach dem Neuen Testament, Würzburg, 1961. 127. – 8. Teológia, 1. szám, 42. – 9. Karl *Rabner*: Est-il possible aujourd'hui de croire? Paris, 1966. 118. – 10. *Guillet*: Jesus-Christ hier et aujourd'hui, Paris, 1963. 32. – 11. Teológia, uo. – 12. *Nyíri*: i. m. 26. – 13. *Nyíri*: i. m. – 14. *Rabner*: i. m. 74. – 15. Uo. 34. – 16. Uo. – 17. C. *Spicq*: Théologie du Nouveau Testament, Paris, 1965. 194. – 18. E. *Schillebeeckx*: Christ the sacrament, London, 1963. 137.

AZ ÚJ PERIKOPAREND FELHASZNÁLÁSA

Úgy gondolom, a legmegfelelőbb mottóként a Szentatya azon szavait idézhetném itt, amiket a „*Missale Romanum*” kezdetű apostoli konstitúciójában 1969. ápr. 3-án írt ajánlásképpen az új lekciónáriumhoz:

„Mindez oly bölcsen van elrendezve, hogy általa az Isten ígéje utáni éhség egyre növekedjék (cf. Ámosz 8, 11). Ez az éhség azért fontos, mert az újszövetség népét a Szentlélek vezetése mellett ez fogja elvezetni az Egyház tökéletes egységére. Nagyon bízunk abban, hogy mind a papok, mind a hívek jobban előkészíthetik majd szívüket ennek segítségével az Úr szent lakomájára és a Szentírás mélyebb átélkedése által minden nap jobban eltelnek az Úr ígéivel. Így a Biblia a II. Vatikáni zsinat kívánsága szerint a lelkiélet állandó, éltető forrásává lesz mindenki számára, s a keresetny tanítás továbbadásának elsőrangú eszköze” (A. A. S. 61 [1969] 220. o.).

Figyeljük meg először a *vasárnapi és ünnepi perikóarend következő sajátosságait*:

1. Három olvasmány

Az új lekciónárium a vasárnapokra és a főünnepekre (sollemnitások) három olvasmányt ír elő ilyen sorrendben: Egy ószövetségi olvasmány (kivéve a húsvéti időt, amikor helyette az Ap Csel-t olvassuk), aztán egy második olvasmány az apostolok irataiból (levelek, illetve a Jelenések könyve), végül az Evangélium. Meg kell itt jegyeznünk, hogy ez az újítás tulajdonképpen visszaterés a régi hagyományhoz, amelyről már Szt. Ambrus is említést tesz. Az ambrozián liturgiában, Milánóban, mindmáig megmaradt ez a három olvasmányos rend. A római egyházban is fennmaradt egészen az V. századig, ugyancsak több keleti rítusban megvan a mai napig.

De mire jó ez a három olvasmány? A mai élet rohanó ritmusában, a modern ember figyelmét ezerféle irányban lekötő korban érdemes egyszerűsítés helyett még jobban igénybe venni ennek a zaklatott mai embernek idejét és figyelmét? Jogosnak látszó kérdés ez, de szerencsére akad kielégítő válasz is rá. Ugyanis a perikóarend összeállítói szándékosan úgy válogatták össze a szövegeket, és azokat a lehetőség szerint olyan rövidre szabták (olykor csak három-négy versből áll a perikópa), hogy általában nem hosszabb együttvéve a három új olvasmány, mint a régi kettő. Egyébként az is fontos szempont volt a vasárnapi és ünnepi szövegek kiválasztásánál, hogy azok lehetőleg könnyen érthetők legyenek. A nehezebb tartalmú perikópák köznapi kerültek, amikor éppen a mindennapi szentmise-n való részvétel alapján vallási szempontból műveltebb, kisebb létszámú hívősereg van jelen. Különben azért se kell félnünk a három olvasmány hosszúságától, mert az új miserend olyan egyszerűsítéseket hozott (gondoljunk a jóval rövidebb három új kánonra, a lépcsőima elmaradására stb.), hogy időben nem lesz hosszabb a három olvasmányos szentmise sem, mint eddig. Viszont igen nagy nyereségként üdvözölhetjük az új rendet. Így ugyanis híveink tudatában nemzet világossá lesz az Ó- és Újszövetség csodálatos egysége, egymásra hangoltsága, egymáshoz tartozása, amely egység Krisztusban valósult meg. Jól mondotta annak idején Szt. Ágoston: „*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*”. Azaz mindkét szövegség megértésének kulcsa az Úr Jézus, s Őmiatta az Újszövetség valamiképpen benne rejtőzik már az Ószövetségben, az Ószövetség teljesebb, igazabb, mélyebb értelme pedig az Újban tárul fel előttünk. Amit az Ószövetségben még csak meghirdetett és megígért az Isten, az Krisztus húsvéti titkában érte el tökéletes megvalósulását, s ennek a titoknak lettek hirdetői az apostolok minden nemzet számára (Lit. Konst. 5–6). A két szövegség, mint két egymásra hangolt rezgőkör, megszakítatlan folyamatosságban mutatja be számunkra Isten üdvözítő szándékának megvalósulását a teremtéstől kezdve Krisztusig, s Krisztus húsvéti titka által a teljes, végső megdicsőülésig. Az új perikóarend egyik nagy előnye tehát, hogy azokat a híveket is megismerteti az Ószövetség legszebb és legfontosabb részleteivel, akik csak vasárnap és ünnepeken tudnak szentmisére jönni. Világos tehát, hogy ezeket az ószövetségi olvasmányokat mindig Krisztusra vonatkoztatva kell értelmeznünk. A nagy jezsuita bibliкус, P. Lohfink így ír ezzel kapcsolatban: „Ha az ószövetségi könyveket zenei partitúrának képzeljük, akkor az egész meghatározó zenei kulcs a partitúra élén: Krisztus megjelenése”.

A három olvasmánnyal kapcsolatban még két konkrét, valóban elhangzott nehézségre, illetve ellenvetésre válaszoljunk. Az egyik így hangzik: a szentírási szövegek megszaportítása, és különösen az Ószövetség felhasználása tulajdonképpen törleszkedés a protestánsokhoz. Azonban, ha a Zsinat szándékai szerint (Lit. Konst. 7, 17, 24, 33, 35, 48; Dei Verbum: 24) igyekszünk híveinket odavezetni a Szentírás éltető forrásaihoz, ez egyáltalán nem a protestánsokhoz, hanem sokkal inkább az Isten igéjéhez való odafordulást jelent, amely ige az „igazság” (Ef 1, 13) és az „élet” (Fil 2, 16). És ha a Szentírás iránti elmélyült szeretet még jobban összekapcsol bennünket a protestáns testvérekkel, ez csak újabb lépés a hön óhajtott egység felé.

Egy másik ellenvetés, amit egyébként egy nivós müncheni lelkipásztori folyóirat: a „Der Prediger und Katechet” (1970. febr.) szerkesztője kockáztat meg, így hangzik: elég, ha csak két olvasmányt veszünk az ige liturgiájához, mert a hívek jó része még nem elég érett ahhoz, hogy a szentírási szövegeket ilyen nagy bőségben kapja. Mert ahogy egy nagyon gazdagon megterített asztal könnyen csömört okozhat, éppen úgy a kellően meg nem emésztett szövegek több kárt okozhatnak, mint hasznot. Mit szólunk ehhez? Ha akad a három olvasmány szövegeiben valami nehezebben érthető, akkor a *homiliában* elsősorban arra fordítjuk a figyelmet, s megmagyarázzuk. De ha erre nem is kerülne sor, s marad némi félhomály némely szövegrészlet felett, olyan nagy baj ez? Hát amikor latinul hallották híveink az összes szöveget, s azokból semmit se értettek, de mégis kibírták. Azt is megtehetjük, hogy az új miserend adta lehetőséggel élve, a hívek első köszöntése után egy-egy mondattal *kiemeljük a következő olvasmányok fő gondolatát*, s ennek a fő gondolatnak fényében a nehezebben érthető részek se lesznek olyan elviselhetetlenek.

2. Hároméves ciklus

Jelentős újítása aztán az új lektionáriumnak, hogy a vasárnapi és főünnepi olvasmányrendet hároméves ciklusban valósítja meg. Erre nézve már a Zsinat így intézkedett: „Hogy Isten igéjének asztalánál mentől táplálóbb eledel készüljön a hívők számára, a Biblia kincsestárát bővebben kell kitárni, úgy, hogy meghatározott számú év leforgása alatt a Szentírásnak jelentős és fontos része fölolvására kerüljön a nép számára” (Lit. Konst. 51). A Zsinat tehát konkrétan nem intézkedett, hogy mennyi legyen ez a „meghatározott számú év”, de a Consilium szakértői alapos megfontolás után a hároméves ciklus mellett döntöttek. Ebben főleg az a szempont vezette őket, hogy így egy-egy évet lehet szentelni egyenként a három szinoptikus evangéliumnak; Szt. János „lelki” evangéliumát pedig évente elolvashatjuk a nagyböjti és a húsvéti időben. Tehát A, B és C évekről kell ezentúl beszélnünk a vasárnapi és ünnepi olvasmányok rendjét illetően. Ezek meghatározása gyakorlatilag úgy történik, hogy a 3-mal osztható évszámok a C évet jelzik. És itt elég az évszám számjegyeit összeadni, abból könnyen megtudható, hogy osztható-e hárommal. Így pl. 1968, 1971 „C” év. A következő év „A” jelzésű, az előtte lévő pedig „B”. De mindig már Advent első vasárnapjától érvénybe lép a *következő polgári év* száma. E számítás elvi alapja az, hogy a keresztyén éra első évét A-nak, a másodikat B-nek, a harmadikat C-nek vesszük, s így minden harmadik év C-vel jelzett év.

3. Tematikus vagy folyamatos olvasási rend?

Mivel a hároméves ciklus alapján csak minden negyedik évben hangzik fel a vasárnapi és ünnepi misék ugyanazon három olvasmánya, így lehetségessé vált az *egész Szentírás minden* jelentős részének felolvasása, sőt a fontosabb újszövetségi iratok *majdnem teljes felhasználása*. Ezért a lektionárium készítőinek az egyes perikópák elrendezésénél és sorrendjük megállapításánál két lehetőség között kellett választaniok: vagy úgy állítják össze az egyes misék három olvasmányát, hogy azok egy előre meghatározott téma köré csoportosuljanak, vagy pedig egy-egy szentírási könyvet folyamatosan végig olvastatnak, úgy, hogy a mise három olvasmánya között nincs szorosabb kapcsolat, mert egymástól függetlenül haladó könyvekből vannak véve. Melyik elv érvényesüljön tehát: a tematikus vagy a folyamatos olvasásé? Szerencsére a két olvasási mód ötvözete jött létre, aminek nagy jelentősége van az igehirdetés szempontjából. De erről majd később még szót ejtünk.

Gyakorlatilag így fest tehát a perikópák elrendezése: a főünnepiken egészen természetesen, hogy mind a három olvasmány az ünnep központi témájával foglalkozik. Így pl. Gyümölcösölt Boldogasszonykor, azaz a mostani nevén Urunk születése hírüladásának ünnepén, az ószövetségi olvasmány Izajásból való: „Íme, a Szűz méhében fogan” (7, 14); a szentlecke a Héber levélből: Krisztus azt „mondja, amikor a világba lép: itt jövök Istenem hogy akarodat megtegyem” (10, 5–7); végül az evangélium Szt. Lukácsból: „Méhedben fogansz és fiat szülsz” (1, 31).

Hasonló a helyzet, vagyis a *közös* témából adódó *harmonizáció* érvényesül a kiáltáságos, illetve ünnepi idők (advent, karácsonyi idő, nagyböjt és húsvéti idő) va-

sárnapjain. Erre szép példa lehet a nagyböjt második vasárnapja a B évben: az olvasmány a Genézisből való: Ábrahám kész feláldozni Isten kedvéért egyszülött fiát (22, 1-18); a szentlecke a Római levélből: „Isten tulajdon fiának sem kegyelmezett” (8, 31-34), az evangéliumban pedig azt halljuk, hogy Isten „szeretett fiának” nevezi a Táborhegyen színében elváltozott Jézust, akit azonban oda ad majd értünk áldozatra (9, 1-9 Mk).

Végül a 33 vagy 34 évközi vasárnapon a folyamatos olvasás elve érvényesül, de egyúttal igen tanulságos harmonizációt is látunk. Ugyanis az A évben a Máté evangéliumot olvassuk folyamatosan végig, a B évben Márkot, a C-ben Lukácsot, természetesen a főünnepekre szóló perikópák kihagyásával. Mivel a Márk evangélium aránylag rövid, azért a B években a 15. évközi vasárnaptól kezdve 5 vasárnapon át végig olvassuk Szt. János hatodik fejezetét, a kenyérszaporítást és a hozzákapcsolódó nagy eukarisztikus beszédet. Ezek az évközi vasárnapokon mindig harmóniában van a folyamatosan olvasott evangéliumi szakaszokkal az ószövetségi olvasmány. Ez legtöbbször azt az eseményt, eszmét vagy tanítást hozza, amit kifejezetten vagy csak bennfoglalóan idéz az evangélium. Olykor az evangéliumi események, személyek előképeit és előzményeit hozza ez a kiválasztott olvasmány. Így szépen dokumentálja ez a harmonizáció a két szövetség összetartozását, s főleg az üdvösségtörténet egységét. Pl. a C év 16. vasárnapján az evangélium arról szól, hogy a betániai Márta vendégül látja Jézust, Mária pedig a jobbik részt választja (Lk 10, 38-42). Ehhez gyönyörű előképként a Genézis elbeszélése szolgál: Ábrahám és Sára Mámbre völgyében vendégül látják az Urat és két kísérőjét (18, 1-10). Az évközi vasárnapokon szentleckeeként Szt. Pál és Szt. Jakab leveleit olvassuk folyamatosan három évre elosztva. De úgy, hogy pl. a nagyon fontos és változatos témájú első Korintusi levelet mind a három esztendőben olvassuk, a levél egy-egy harmadát sorban, az első 6-8 évközi vasárnapon. Ezek az évközi szentleckék függetlenek az evangéliumi perikópáktól, s nincsenek harmóniában az ószövetségi olvasmánnyal sem. De mivel egy-egy levelet teljesen végig olvasunk, pl. az A évben 16 vasárnapra elosztva az igen jelentős Római levelet, ez a rend alkalmas az íghirdetőnek arra, hogy egy-egy szentpáli levél teljes dogmatikai és erkölcsi tanítását kifejtthesse híveinek.

Megjegyezzük még azt is, hogy ez a folyamatos olvasás tulajdonképpen *csak félig-folyamatosnak* mondható. *De ez is bölcsen van így elrendezve.* Ugyanis vannak az újszövetségi iratokban is vagy igen nehezen érthető, vagy csekély jelentőségű részek, pl. a levelek végén a különböző üdvözetek. Ezeket nagyon okosan kihagyták a perikóparendből, s így elérhető, hogy a „vasárnapi” hívek három év leforgása alatt az Újszövetségnek minden jelentős részét hallani fogják.

Arról is itt kell említést tenni, hogy egy-egy perikópa sokszor nem abban a terjedelemben szerepel az új lektionáriumban, ahogyan az a Bibliában található, hanem egész, sőt félversek kihagyásával. Valaki csípősen meg is jegyezte már: honnan vették maguknak azt a bátorságot a szerkesztők, hogy a Szentírás szövegét csakúgy megnyesgették, s önkényesen kihagyogatnak belőle? Erre a kritizáló kérdésre ez az elvi válasz: más dolog a Szentírás, mint önálló, zárt egész, és más dolog annak liturgiai felhasználása. Olykor gyakorlati szempontok (pl. így elkerülhető, hogy túlságosan hosszú legyen egy perikópa), vagy lelkipásztori megfontolások (pl. kevésbé iskolázott hallgatókban megütközést kelthetne egy-egy nagyon keleties szókép) javallják e kihagyásokat. De ezek a kihagyások nem érintik a szöveg lényegi egységét, sem a gondolatmenetet. Egybéként a Római Miskönyv eddig is alkalmazta ezt a módszert, pl. Szt. István vértanú ünnepének leckéje az Ap Csel 6, 8-10-ből, illetve a 7, 54-59-ből volt véve.

A köznapi perikóparend

Ezek után csak röviden ejtsünk szót a köznapi misékre rendelt perikópákról. A válogatás a következő szempontok szerint történt. 1. A köznapi olvasmányrend teljesen független a vasárnapi és ünnepi rendtől. Ellenkező esetben nehezen lehetne megvalósítani, hogy a hívek zöme, akik csak ünnepnapokon jutnak el a szentmisére, a Szentírás minden fontos részletét hallják.

2. Köznapokon csak két olvasmány van, ezek közül az első vagy az Ószövetségből, vagy az apostoli iratokból való, a másik evangéliumi perikópa. Mivel az új Kalendárium erősen redukálta a szentek liturgikus ünneplését és a szentek emléknapjain, a memóriákon is mindig vehetők a köznapi olvasmányok, ezért gyakorlatilag az év legnagyobb részében használhatjuk ezt a folyamatos, köznapi rendet. Csak akkor kell kivételt tenni, ha egy szent emléknapján olyan saját olvasmány szerepel, mely kifejezetten az illető szentről szól, pl. július 22-én Mária Magdolnáról az evangéliumi perikópa.

3. A hétköznapi perikóparend kétéves ciklusra van építve, olyan formán, hogy az adventi, karácsonyi, nagybőjti és húsvéti időben minden évben ugyanaz a két olvasmány szerepel, az évközi időben az evangéliumi perikópák szintén évről évre változtatlanok, de az első olvasmány ilyenkor kétéves ciklusban végig veszi az összes újszövetségi iratot, s kevés kivétellel az ószövetségi könyveket is. A két szövetség könyvei arányos clostzásban váltogatják egymást végig az évközi időben.

4. Itt is érvényesül a harmonizáció elve is: az Advent és Nagyböjt hétköznapijain az ószövetségi olvasmány és az evangélium egymásra vannak hangolva, illetve mindkettő e szent idők hagyományos témáival foglalkozik.

Az új rend messzemenően figyelembe vette azt a régi hagyományt is, mely bizonyos szentírási könyveket az egyházi év meghatározott időszakaira tart fenn. Ezért került pl. az Ap Csel könyve a húsvéti időre, hiszen Húsvétkor kezdődött el az Egyház élete. Ugyancsak a Húsvét vasárnapjainak második olvasmánya az A évben Péter első levele, a B-ben János első levele és a C-ben a Jelenések könyve. Ugyanis ezek az iratok tele vannak az örvendező hit és az erős remény szellemével, és így ebben a szent időben a legidősebbek. Mennyire megfelelő helyen olvassuk Szt. János misztériumokkal telt evangéliumát a Nagyböjt második felében és a húsvéti időben, a Krisztus húsvéti titkának szentelt hetekben. Izajás ösidők óta adventi prófétának számít: ezentúl is sokat hallunk könyvéből Adventben és a karácsonyi időben. Végül a sokat szenvedő Jeremiás, mint a szenvedő Krisztus előképe, a böjti idő végén és a Nagyhét elején hallatja szavát.

Végül, de nem utolsó sorban, még egy nagy értéke ragyogjon fel az új perikóparendnek: az olvasmányoknak az a változatos és pazar bősége, melyet a szentségkiszolgáltatásokkal kapcsolatos misékhez, a különböző szándékokra (pl. a papi hivatásokért, missziókért, a békéért) mondandó misékhez és a nyolc fogadalmi miséhez kínál az új lecionárium. Csak egy-két példát erre a bőségre: a papszentelési miséhez van 4 ószövetségi, 14 újszövetségi olvasmány és 13 evangéliumi perikópa. Az oltárszentség votív miséjéhez 6 ószövetségi, 5 újszövetségi olvasmány és 8 evangéliumi perikópa közül választhatunk. Egyébként ez a bő választék teszi lehetővé, hogy ezentúl ugyanabban a templomban egymásután bemutatott két mise sem lesz sokszor ugyanaz, tekintve, hogy sokszor a pap tetszésére van bízva, hogy milyen olvasmányokat választ, aztán ő dönti el, hogy melyik kánont végzi, melyik formulával köszönt be a mise elején. Így a száraz, egyhangú ismételtetések helyett szinte minden szentmise az újdonság varázsával hathat, s jobban sikerül majd elkerülnünk a megszokottság, a gépiesség válás kísértését.

Az olvasmányok változatosságát és tanítását páratlan gazdagságban és valamennyire egyszerű módon egészítik ki az ún. olvasmányközi énekek, közülük leginkább a zsoltár, mely mindig az első olvasmányt követi. Ez a zsoltár mindig úgy van kiválasztva, hogy a megelőző olvasmány mondanivalóját kihangsúlyozza, tovább fejlessze, arról való elmélkedést adjon. A Zsoltároskönyvnek összesen 130 darabja szerepel ilyen módon kb. 5-6 versnyi jól kiválasztott részlettel. A kedveltebb zsoltárok többször is szerepelnek, pl. a 33. összesen 28 alkalommal. Ez azonban a hároméves

ciklust, illetve a közös miseszövegeket és a különböző alkalmakra rendelt miséket tekintve, nem okoz unalmat és egyhangúságot. A zsoltár, amit énekelhet a kórus, vagy váltakozva a kórus és a nép, önálló része az ige-liturgiának, a népének nem helyettesítheti. De készítenek az egyes liturgikus időkre szánt zsoltárénekeket, hogy a hívek könnyebben megtanulhassák és énekelhessék. Ilyenkor a zsoltár nem kapcsolódik ugyan szorosan az elhangzott olvasmányhoz, de megfelel a liturgikus időszak hangulatának, és ezért így is aktuális.

Az új olvasmányrend és az igehirdetés

Az eddig elmondottak célja az volt, hogy felragyogtassa az új perikóparend sok értékes vonását, hogy megsejtsük ennek a nagy gonddal, sok munkával készült összeállításnak szépségeit. Hátra van most még egy mindennél fontosabb lelkipásztori kérdés: hogy lehet egészen konkrétan az igehirdetés területén gyümölcsozttetni, értékesíteni ezt az új perikóparendet? Ez a kérdés azért olyan fontos számunkra, mert a Zsinat utáni Egyház papja már jobban érzi és tudja, hogy az igehirdetés nem egyik feladata a sok közül, hanem az első és legfontosabb kötelessége. Az Újszövetség adatai szerint erre kaptunk elsősorban küldetést. Ilyeneket olvasunk pl.: Jézus szétküldte a 12 apostolt, „hogy hirdessék Isten Országát” (Lk 9, 2). Szt. Péter is arról beszél Kornéliusz százados házában: „Ő megparancsolta nekünk: hirdessük a népnek és bizonyítsuk, hogy Ő az, akit Isten elevenek és holtak bírójául rendelt” (Csel 10, 42). Pál apostol pedig ezt írja korintusi híveinek: „Krisztus azért küldött engem, hogy az evangéliumot hirdessem” (I Kor 1, 17).

Elsősorban tehát evangéliumhirdetők vagyunk. De mivel azt is valljuk Szt. Pállal, hogy „az evangélium Isten ereje minden hiyőnek” (Róm 1, 16), azért igehirdetésünknek mindenek előtt ezt a csodálatos isteni erőt, ezt a kegyelmies, vigasztaló, világgosságot derítő isteni erőt kell közvetíteni. Úgy kell hirdetnünk az Isten igéjét, mint akik a legelső Igehirdetőnek, Krisztusnak követségében járunk (II Kor 5, 20) és ezért általa úgy taníthatunk mi is, mint akiknek hatalmuk van (Mk 1, 22).

De miben segít hozzá ehhez az Isten erejét közlő, hatásos igehirdetéshez az új perikóparend? Csak egy-két szempontra szeretnék itt rámutatni.

A változatos olvasmányrend bő lehetőséget nyújt az igehirdető papnak alkalmas téma kiválasztására. Vasárnapokon és a főnnepeken a három olvasmány valamelyikében biztosan akad egy olyan gondolat, egy olyan isteni üzenet, ami pont az én hívőközösségem konkrét problémájára ad választ. Ezt kell tehát megragadnom és az adott szent szöveget tanulmányozás és elmélkedés által úgy újraértelmezni, hogy a hívek azt érezzék: ez a szentírási szakasz pontosan rólunk szól és nekünk szól. Sokszor elég csak megkeresni a három olvasmány közös gondolatát, amit az a körülmény is megkönnyít, hogy a lekciónárium mindig megadja az egyes perikópák címét, azaz a vezérgondolatát. A három olvasmány legtöbbször a vasárnap, illetve az ünnep fő gondolatának három aspektusát nyújtja. Ezért ha mindháromból kiemeljük ezt a fő gondolatot, már a homília felépítése is adva van. Erre jó példa lehetne a III. adventi vasárnap három olvasmánya a B évben. A közös gondolat ez: a prófétáktól megígért Messiás, az Üdvözítő Jézus közel van hozzánk, s ennek a közelségnek szívből örülnünk kell. Már most az Izajásból való első olvasmányban a Messiás mondja el eljövetele célját: „Az Úr Lelke van rajtam... elküldött engem, hogy örömhírt vigyek a szelídeknek” és erre így válaszol a választott nép: „Örvendve örvendek az Úrban és lelkem újjong az én Istenemben” (Iz 60). A szentleckében aztán Szt. Pál figyelmeztet: „Legyetek mindig derűsek... A békesség Istene őrizzen meg titeket Jézus Krisztus eljöveteléig” (I Tesz 5, 16-23). Végül az evangéliumban Keresztelő János ezt mondja az Úrról: „Köztetek áll az, akit ti nem ismertek, aki utánam jön” (Jn 1, 26). Tehát az Üdvözítő Jézus eljön, sőt már itt is van, közel hozzánk. Félre a kishitűséggel: miránk üdvösség vár, örömmre vagyunk rendelve Jézus Krisztus által.

Rásegít bennünket az új rend arra is, hogy a szentmise megújult ige-liturgiájának legjobban megfelelő szentbeszéd módot: a homiliát gyakoroljuk. De mi a homília? Az igehirdetésnek az a módja, mely szorosan kapcsolódik egy szentírási részlethez, és azt a hallgatók igényeihez mértén kifejti. Vele szemben áll a tematikus beszéd, a szorosan vett predikáció. Origenes

(† 233) már az itt említett értelemben használja a *homilia* szót. Ennek igei alakja előfordul már a Lukács evangéliumban is, a két emmauszi tanítványról szóló elbeszélésben, „*egymással beszélgetni*” értelemben. Ekkor a feltámadt Jézus ajkán valóban egy *páratlan, igazi homilia* hangzott elő; Ő ugyanis kiindulva a Szentírás szövegeiből, megmagyarázta két hallgatójának, hogy a Messiásnak szenvednie kellett, s így konkrét problémájukra is megfelelt (Lk 24, 13–35). Ez a szentírási jelenet még arra is útmutatást ad, hogyan kell jó homiliát készíteni. Ennek három mozzanata van; a) előttem van egy szentírási szöveg. Ezt kell először jól átértenem, a modern exegézis elvei alapján kiértelmezni. b) De előttem van egy *konkrét közösség* is. Jól kell ismernem annak a helyzetét, gondjait és problémáit is. Ezért köztük kell forgolódnom, s a lelkipásztori szeretettől élessé vált szemmel felismernem feleletre váró problémáit. c) Most beállítom közösségem *helyzetét*, problémáit a Krisztusról szóló híradás fényébe, s benne próbálok megkeresni a megoldást, a választ. Ha az isteni ígét így szinte átültetjük a valóságos, jelen helyzet talajába, ott sokszoros termést fog az hozni a Szentlélek kegyelméből.

A *homilia* az új miserend bevezetője szerint az *ige-liturgiának szerves része* (I. G. 41). Ez a rendelkezés is igazolja, hogy a homilia legalkalmasabb és legtermészetesebb helye az evangélium felolvasása után van. Először meg kell hallgatniok híveinknek Isten üzenetét, aztán láthat hozzá az igehirdető pap, hogy a felolvasott szent szöveg tanítását aprópénzre váltsa, annak tanulságait hallgatóira alkalmazza. A Vigilia ez évi februári számában *Szigeti Kilián*, az új miserendről írt, egyébként tanulságos cikkében azt a véleményét fejt ki, hogy sokkal gyümölcsözőbb módon jár el az a pap, aki a *szentmise elején* a hívek köszöntése után mondja el a homiliáját és így előre megmagyarázza a következő olvasmányokat. Hangversenyeken is előbb ismertetik a műveket, s azok csak aztán hangzanak fel. Hivatkozik az ősegyház nagy szónokainak homiliáira, melyek nem a misében hangzottak el, s a középkori római ordókra, melyek szerint nem volt homilia a misében. Még ha a felhozott érveket el is fogadom, akkor se tudom magamévá tenni a szerző előbb említett véleményét. Nézetem szerint *se lélektani, se pedagógiai szempontból* nem hátrányos az, ha a hívek előbb meghallgatják a szent olvasmányokat, melyek sokszor első hallásra és önmagukban is elég jól érthetők, nem úgy, mint egy nehéz, klasszikus zenedarab; s aztán ráfigyelnek az igehirdető pap homiliájára, mely az olvasottakból valamit kiemel, vagy a homályosabb részeket megmagyarázza. Mikor a barokk kortól kezdve szinte napjainkig az ünnepi mise előtt volt a prédikáció, akkor is mindig felolvasták a két olvasmányt magyarul (gondoljunk itt már *Pázmány* módszerére) s aztán jött a beszéd. Annak idején Fülöp diákonus is akkor csatlakozott az etióp udvarnokhoz, mikor meghallotta, hogy az Izajás jövendölését olvassa hangosan. És mikor felismerte a tiszt problémáját, akkor az elhangzott írásból kiindulva, Jézust hirdette neki (Csel 8, 35). Homiliázzunk tehát a legmegfelelőbb helyen: az evangélium után, s a Hiszek egy előtt. De az új miseordo rendelkezése alapján megtehetjük, hogy a mise elején egészen röviden felhívjuk már a figyelmet az ünnep fő mondanivalójára, illetve az olvasmányok vezérgondolatára. Szolgáljon itt erre egy példa a II. évközi vasárnapról a B évben: „Testvérek! A mi Istenünk és Urunk szolgálatára hívja az embert, mert nagy tervei vannak vele. Erről hallunk majd a mai két meghívási történetben. Isten meghívja szolgálatára a kis Sámuel, – Jézus meghívja követésére első tanítványait. Minket is meghív szolgálatára és követésére az Úr. Mint Sámuel és a tanítványok készséggel válaszoltak a hívó szóra, úgy akarjuk mi is új elhatározással követni Isten hívását, és szeretnénk másokat is meghívni az Úr követésére”.

Végül tegyük fel még ezt a kérdést: *Könnyebb, vagy nehezebb lesz ezentúl az igehirdető pap dolga?* Azt felelhetjük erre; bizonyos szempontból könnyebb, más szempontból nehezebb. Könnyebb, mert az új összeállítás olyan gazdagon megterítette számunkra a Szentírás asztalát, hogy ha mi magunk is szeretjük a Szentírást, ha el tudunk meditatálni naponta róla, akkor elég csak egy jó kommentárt a kezünkbe venni és minden nagyobb nehézség nélkül tudunk változatos, üdvös lelki táplálékot nyújtani híveinknek. Aztán azért is könnyebb a dolgunk, mert az új felfedezés örömeivel és lendületével láthatunk neki olyan szentírási szövegek kifejtésé-

hez, melyek eddig soha nem szerepeltek ünnepi alkalommal. Nem kell hát évről évre ugyanazt a perikópát csépelniünk, hanem magunk is tapasztalni fogjuk, hogy milyen kimeríthetetlen kincseshánya a Szentírás, s abból mindig lehet valami újat, valami érdekeset és üdvöset előhozni.

Másrészt viszont az is igaz, hogy bizonyos szempontból meg nehezebb lesz a homiliára való készülés. Csak alig-alig használhatjuk ezentúl a könyvespolcainkon porosodó, olykor 50–60 éves prédikációs kézikönyveinket. Bár jelentek meg már az új rendet feldolgozó könyvek is, de jó ideig még rá leszünk kényszerítve, hogy saját kutatásunk, saját erőfeszítésünk árán mélyedjünk el a szent szövegbe, s keressük meg abban a kifejthető aktuális témát. És ez az egyéni kutatás, ez az elmélyedés, ez a témakeresés bizony elég nehéz. Vagy könnyű feladat-e a modern exegézis két nagy felfedezését érvényre juttatni a homília készítésében? Azt, hogy az egész újszövetségi Szentírás az első Húsvét után íródott, s ezért az egész a nagy húsvéti titok megtapasztalásának hatása alatt áll, s benne minden a húsvéti reménységgel van tele. A másik dolog pedig: az evangéliumok tulajdonképpen az ősegyházi, apostoli prédikációnak írásbeli lecsapódásai. Tehát már az apostolok, illetve utánuk az evangéliumi szerzők értelmezik és híveikre alkalmazzák az Úr életének eseményeit és az Ő szavait. Aktualizálják azokat a hívek igényei szerint. De könnyű dolog-e ebben utánozni őket, s az örök élet igéit aktualizálni mai híveink problémáira? Ez a munka bizony elég nehéz, de szép és minden fáradságot megér.

Ezt az utóbbi gondolatot, azaz, hogy az új szentírási olvasmányokhoz fűzött homília elkészítése minden fáradságot és erőfeszítést megér, így támasztja alá nagyon szépen az új miseordo bevezetője: „Az olvasmányokban és a hozzáfűzött homiliában maga Isten szól népéhez. Ő nyilvánítja ki megváltásunk és üdvözülésünk titkát és lelki táplálékot nyújt nekünk azokban. Ilyenkor maga Krisztus van jelen hívei körében” (I. G. 33).

A SZEKULARIZÁCIÓ MÍTOSZA

Annak a problémának a megoldásában (ti. hogy mi lesz a kereszténységnek és a vallásnak a szerepe a jövőben) rá kell mutatnunk egy hamis útra. Ez az út az, amelyet a szekularizáció mítosza ajánl. Európában, úgy látszik, jobban ellentállnak ennek az áramlatnak. Amerikában azonban, ahol a hagyomány nem olyan erős és sokkal inkább a rutinra hagyatkoznak, a szekularizáció mítosza két vagy három év óta igen terjed. A szekularizáció sokakat eltávolít az Egyháztól a katolikus mozgalmak aktivistái közül, és folyamatban van, hogy a fiatal klérus nagy részét is felszívja.

A szekularizáció mítosza az Egyháztól olyan képet fest, amely szerint meg fog szűnni az Egyház sajátos szerepe, a „szent” és a „vallásos” jelentése el fog tűnni, vagy legalábbis határozottan a kialvás felé tart. Mindezek jövője nem mást, mint hogy eltűnjenek, anélkül, hogy helyükbe valami más kerülne. A „vallás” afelé irányul, hogy teljesen feloldódjék a profán evilágiságban, a pap visszatér a laikus állapotba, a szerzetes pedig egyszerűen a polgári életbe.

Itt nincs helyünk annak megmutatására, hogy a szekularizáció mennyiben jelent mítoszt. Hitvatkozhatunk pl. A. J. Nijk könyvére, *Secularisatie* (Rotterdam, 1968).

A szekularizáció egyik formája szerint az evangéliumi szeretet teljesen felszívódik a szociális reformokért való „harcban”, ill. a „revolúcióban”. Mítoszról van szó ebben az esetben is, mivel a jövőbe vetít előre egy abszolút állapotot, amely az emberiség végső állapota és minden tevékenység totális és kötelező normája lesz. Minden jó összpontosul ebben az eljövendő állapotban, amelyet a vágy, a félelem vagy a képzelet vetít a jövőbe. Előre tudhatjuk, hogy ez az állapot nem fog bekövetkezni.

A „vallásosnak” a szerepe mindig meg fog maradni. Új formákban mindig megtalálható lesz, illetve újra meg fogja találni az előzőkhöz hasonló szerepét, még azokban a társadalmakban is, amelyek ateisták vagy vallás nélküliek akarnak lenni. (J. Comblin, *Les chrétiens a la recherche de leur rôle*, in: *La Vie Spirituelle*, 1969, Aout-septembre, nr. 563. 109.)

TÁVLATOK

TÖREKVÉSEK, SZEMPONTOK A MAI ERKÖLCSTUDOMÁNYBAN

„A teológiai tudományokat a Krisztus misztériumával és az üdvörténettel való mind élettelibb kapcsolat által kell megújítani. Különleges gondallal kell az erkölcsstudomány tökéletesítésén fáradozni: tudományos bemutatását ezért mind nagyobb mértékben a Szentírás tanítása táplálja. Fennkölt feladata e tudomány-szagnak az, hogy a hívőknek Krisztusban való meghívását megvilágítsa s ezen az úton tárja fel azokat a kötelességeket, melyek szeretetben teremnek a világ számára gyümölcsöt.” E néhány szóval határozza meg a 2. Vatikáni zsinat a papi képzésről szóló okmányában az erkölcsstudomány megújulását biztosítani képes programot. E sorok megfogalmazója – mint az ma már közzismert – a köztiszteletben álló moralista, Bernard Häring volt.

Arról ma már aligha kell szót vesztegetnünk, hogy bizonyos változások, megújulási folyamat a katolikus teológiában, így az erkölcsstudományban is jól megfigyelhető. Ez szükségszerű is, hiszen – a zsinattal szólva – „az emberiség a világ rendjének jobbára statikus felfogásából a mozgalmasabb, dinamikusabb fejlődési felfogásra tér át. Ezért a legtöbb probléma új összefüggésben lép elénk, új elemzést kíván” (Gaudium et spes, 5). Mi sem természetesebb, hogy annak, amit a zsinat ily éles látással fogalmaz, az erkölcsstudományban is éreztetnie kell hatását. S hogy e hatás valóban észlelhető legyen, ahhoz sok bátorságra, megújulni kész szándékra, józan merészségre s egyben a hűség szellemének ápolására van szükség.

E megújulási folyamat ma már nem csak az ún. egyháziaknak, papoknak, püspököknek „ügye”. Az egyházi életnek s benne a teológiának megifjodásán ma *világiak és papok* együtt kell, hogy munkálkodjanak. Ne feledjük, semmi újat vagy épp „forradalmi” nem mondottunk ezzel. Már 1817-ben írta J. M. Sailer, hogy könyvének (Handbuch der christlichen Moral) „címettjei” nem csupán a leendő lelkipásztorok, hanem „minden képzett keresztény ember” (Ma úgy mondanók, hogy „nagykorú keresztény”) Nyilvánvaló, hogy már akkor sem ok nélkül fogalmazta meg így könyvének alcímét korának üttörő moralistája. S mintegy másfél évszázaddal később így ír Bernard Häring: a ma és holnap erkölcsstudományának döntő szempontja nem az, hogy „gyónatók zsebkönyvét”, vagy „lelküköt” tárjon

az olvasók elé, hanem, hogy krisztusi nagykorúságra nevelje Isten egész népét (vö. Sacramentum mundi, III. 629).

A mának moralistái valóban keresik az új kor igényelte új utakat. Tudományszakukat a szónak nemes értelmében kívánják korszerűsíteni.

Van-e már új morálteológia? Lehet-e ma már ilyenről komolyan beszélünk? E kérdésre 1967-ben a neves szakember, Franz Böckle még tartózkodó választ adott (vö. Mérés, 1967. 3. szám). Mint megjegyezte, minden teológia „úton van” (theologia viatorum) s a morálteológus is az „úton levő embereket” hivatott segíteni. – Három évvel később az innsbrucki professor, Hans Rotter már kissé konkrétan vázolta a mai erkölcsstudományban ható erőket, jelentkező problémákat. (Tendenzen in der heutigen Moralthologie, Stimmen der Zeit 1970. 259–268). Úgy véljük, megszívlelendő, amit tanulmányának bevezető szavaiban mond: ha bármely tudományban bizonyos új irányzatokról adunk hírt, eleve nem lehetséges, hogy teljesen objektív tájékoztatást nyújtsunk. S ez érthető, hiszen a tájékoztató maga is elkötelezettnek érzi önmagát bizonyos irányban. Azután nem csupán a jelen helyzetről kell tájékoztatást nyújtania, hanem a múlt és jövő összefüggéseire is ügyelnie kell. E *fejlődés* vonalát követve természetesen az is előfordulhat, hogy néhány fontos szempontra kevésbé, másokra viszont jobban ügyel. Mégsem fölösleges az ilyen munka, mivel általa elősegítheti a holnap eredményeinek megszületését. S a „szőlőmunkások” ilyen feladata mindig Isten és ember felé vállalt felelős szolgálata.

A hűség elve

döntő szempont. Egyrészt azért, mivel minden tudomány *múltja felől* érkezik. Minősült módon áll ez a teológiai tudományszakokra. Ezek ugyanis mind egy-egy csíráját hordozzák az isteni örökségnek. A krisztusi örökséggel való ragaszkodást nyomatékkal emeli ki Bernard Häring a zsinat után megjelent egyik könyvében (Moralverkündigung nach dem Konzil, Bergen-Enkheim 1967). E hűség természetesen alázatra is szólít. Oly magatartást követel, mely tisztában van azzal, hogy nem „birtokolhatjuk” soha teljességgel Krisztus igazságait, gazdagságait. S

ezért a még meg nem értettre, kellőképp meg nem ismertre is ügyelnünk kell. Ez az ügyelés biztosíthatja a morálteológia számára a zsinat által is szorgalmazott dinamizmust. Semmiféle „iskolás” vagy épp „egyéni” vélemény nem „örökérvényű”. Ez csakis a kimeríthetetlen és kifürkészhetetlen isteni tanításról mondható el.

A műlthoz való hűség őrzésénél az egyénnek viszonylag könnyű szerep jut, ha megfontolja, hogy Krisztus rendelése nyomán az egyház biztosítója a változatlan isteni igazság fennmaradásának. Természetesen csakis ennek. Egyetlen teológus sem eshet ezért áldozataul annak a tévedésnek – írja Häring –, mely vallja, hogy az egyház vezetőinek, tanítóinak emberi bölcsességhez, véleményekhez, tetszéshez való igazodása nem eredményezhet téves vagy legalábbis csak ideiglenes érvényű tanítást. Egyházunkban semmiféle teológiai „iskola”, semmiféle „vélemény” nem örök, csakis Krisztus és tanítása. Az erkölcsstudomány feladata ezért, hogy minden időben elsősorban az örökérvényű s üdvösségre vezető tanítást közvetítse Isten népe felé. Ez a megkívánt hűségnek egyik aspektusa.

A másik – erre egyébként Häringgal együtt J. Ratzinger, a jeles dogmatikus is többször rámutatott –, hogy ne csupán egy-egy kor szemléletéhez, viszonylag rövidlejárathú „tradíciókhoz” legyünk hűek, hanem az egész keresztény tradíciót tanulmányozzuk. Nem elég csupán a „tegnapnak” erkölcsstudományához ragaszkodni, még kevésbé kizárólagosan pl. a középkori szemléletet tartósítani. Az erkölcsstudományt csakis az egész keresztény tradíció élő áradatából lehet – a ma és holnap szempontjaira is ügyelve – megújítani.

A hűségnek harmadik aspektusa a mához való hűség. Az erkölcsstudomány művelőjének hűségeseinek kell lennie saját korához is. A „korszellem”-et nem szabad soha a merő „evlágiaság” szellemével azonosítania. A korszellem – mint arra már J. G. Herder (†1803) rámutatott – igen komplex valóság, egy-egy konkrét történeti periódus felfogását, közvéleményét, érzelemlátát s még sok egyéb tényezőt foglalja magában. A korszellem – mint erről Viktor Schurr szolt – az egyik leghatalmasabb szociológiai tényező (Religion und Zeitgeist, in: Macht und Ohnmacht der Religion, Salzburg 1957, 317). Oly realitás, melyet sem „isteninek”, sem „ördöginek” nem lehet egyszerűen kiküldtani. Vannak pozitív vonásai és rejt önmagában veszélyeket is. Indokolt tehát, hogy az erkölcsstudomány képviselője alaposan tanulmányozza korának szellemét. S meg kell abban látnia az üdvösség történetének, a történet adott fázisának „isteni jeleit” is.

A természetes – vallja Häring –, hogy az isteni igazság időfeletti. De azt kifejezni, a kortársak elé tánni, megértetni, megszerettetni: mindez egyszersmind „korszzerű” munkát is követel a moralistától.

A „hűség elve” tehát – elmondhatjuk – univerzális elkötelezettséget jelent az erkölcsstu-

domány és művelője számára. Természetesen minden időben vannak egészen speciális módon jelentkező korproblémák is, melyekkel konkrét módon kell szembenézniük a moralistáknak. Napjainkban tán első helyen említhetők a

tekintély és engedelmesség feszülésében jelentkező nehézségeket.

Kétségtelen – írja H. Rotter idézett tanulmányában –, hogy napjaink erkölcsstudományában fontos szerepet kap a tekintély értelmezésével való kritikus szembenezés. Használhat itt a W. Molinski által feltárt kérdés-komplexum tanulmányozása (Sacramentum Mundi, I. 445–458). A népek és társadalmi osztályok újkori emancipációja, az állami és társadalmi életben végbement változások a tekintély irányában is különböző beállítottságot eredményeztek. A szociális strukturális változások, a kultúra értékeinek közkincsé válása, a tekintély-érvek felszámolása a természettudományokban, az egyre fokozódó demokratizálódás s még egyéb tényezők szükségképp alakították, módosították az embereknek a tekintélyről vallott felfogását is.

H. Rotter hangsúlyozza: téves lenne mind ebből azt a következtetést levonni, hogy a tekintélynek már nincs, nem is lehet a társadalom, az ember életében szerepe. Viszont az is fatális tévedés lenne, ha még ma sem vennők észre, hogy fel kell hagynunk a tekintélynek a patriarkális szemléletből fakadó értelmezésével; ha nem vennők észre: a tekintély gyakorlásának joga és kötelessége csakis a szolgálat szelleméből fakadhat. S helytelen lenne tudomás nem venni, hogy a ma ember nem „vokon” kíván engedelmeskedni a tekintélyi szónak, hogy nem „meghódolni” kíván, hanem ésszerű szolgálatra vállalkozik, amidőn engedelmeskedik. Amidőn a „modern ember” felülbírál, amidőn téves ítéleteket korrigálni szeretne, egyben a tekintélyt kívánja javítani, a vezetést kívánja önmaga számára mintegy „megmenteni”. A mának embere – ezt nem nehéz észrevennünk – nem probléma- és kérdésmentesen engedelmeskedik. Nem, hanem felelős, aktív engedelmeséget kíván s tud is gyakorolni. Az alattvaló egyre inkább együtt gondolkodik a tekintély hordozójával s olykor ellenvéleményt is nyilvánít. Sőt, ha másképp lát, ha lelkiismeretében nincs meggyőződve a tekintélyi szó helyességéről, megtagadja az engedelmeséget. Jól ügyeljünk – figyelmeztet Rotter –, nem az engedelmesség „szellemének” megfogatókozásáról, hanem ellenkezőleg, a saját lelkiismeret és a közösség előtti nagyobb felelősségvállalásról, a felelősségtudat ébrentartásáról van itt szó. Az az ember és emberi közösség áll ma egyre inkább középpontban, akinek a tekintély birtokosa és gyakorlója – épp Isten előtti felelősségtudatában – szolgálni hivatott.

Franz Böckle használja egy helyen a kifejezést: van valódi „Normenfindung von unten” (Freiheit und Bindung, Kevelaer, 1968,

19). Más szóval: „alulról”, az alárendeltek részéről is fennáll a jog és kötelesség, hogy a jobbat, az igazabbat, a helyest vagy helytelen meglássák és a tekintély gyakorlóit elé tárják. S ezt a folyamatot a tekintély birtokosai sem meg nem akadályozhatják, sem nem ignorálhatják. Napjainkban a közösség lelkiismeretben közös meggyőződése, szava óriási jelentőségűvé kezd válni. E körülmény természetesen komoly problémákat is jelent az „új stílusú” erkölcsstudomány számára. A tekintély viselőjének és a felelős egyénnek vagy közösségnek „kontrollja” nyomán olykor összeütközésekre kerülhet sor. S a helyes elvi és gyakorlati útmutatás kidolgozása e vonatkozásban még jelentős nehézségek elé állíthatja napjaink moralistáit.

Az az idő már elmúlt – állapítja meg H. Rotter –, amidőn az egyházi tekintély az evilági abszolút uralkodó „mintájára” gyakorolhatta hatalmát; amidőn nem „lehetett” saját tévedését belátnia, mert minden szava egyben „Isten szava” is volt; amidőn semmiféle motívumot, indoklást nem kellett egy-egy rendelkezésnek ésszerűsége vagy épp üdvösségére irányító volta mellett felhoznia. Nagyon is érthető, hogy a múltnak visszaélései a manák emberében bizonyos „allergiát” alakítottak ki. Azt sem feledhetjük, hogy még az ún. biblikus engedelmisségi ideál is hely- és időhöz való kötöttségében áll előtűnk. Ezért kell a bibliai alapokra építő moralisnak is – biblikus szakemberek segítségét hívja – sok mindent a ma emberének nyelvére lefordítania. Annak nyelvére, aki a *manák* kulturális és társadalmi körülményeitől nem tekinthet el, akinek a mai adottságok között kell meghallania Isten örökérvényű, üdvösségre vezető tanítását.

Az erkölcsi cselekvés és szabadság

viszonyának, belső feszülésének kérdése szintén komoly problémája a mai erkölcsstudománynak. Az erkölcsi szabadság – írja idézett tanulmányában H. Rotter – nem csupán azt a lehetőséget jelenti, hogy az ember képes valamely objektív, pontosan meghatározott kötelezettségre igent vagy nemet mondani. A szabadság egyben *teremtő erő* is, mely minden konkrét erkölcsi cselekvésnél fontos szerepet kap. A „természet” vagy épp egy konkrét szituáció sohasem „elvontan”, „elvileg” kötelezi az embert, hanem mindig akként, amint a felelős dönteni képes ember a természettel és a szituációval önmagát konfrontálja. Hosszan tárgyal e kérdéskomplexumról F. Böckle és számos szakember a „Das Naturrecht im Disput” c. kiadványban (Düsseldorf, 1966). A lelkiismeret, a szabadon mérlegelni képes ember nem csupán „befogadja”, hogy mit és hogyan kell tennie, hanem egyszersmind aktív szerepet is vállal a cselekvésnél. Törvényt, ismereteket és tapasztalatokat idéz, amidőn az egyszerű, konkrét helyzetben dönt. Pusztán a tör-

vény ismerete, vagy régi tapasztalatok felidézése még nem fogja a pillanatnyi cselekvés mikéntjét elvédeni. Ezért is lehet az erkölcsi cselekvés helyességéről nem annyira a már „készen” előttünk levő normák, hanem inkább az utólagos lelkiismereti felülvizsgálás nyomán dönteni. A „kivitelezést” megelőzi a mérlegelő, szabad és felelős döntés. Sőt: ez utóbbi jelentőségében felül is múlja az előbit (vö. Existencialethik, in: LThK² III. 1301-4).

Első pillanatra mindez az „iskolás” ismereteken nevelkedett embert tán megdöbbenetheti. Ha azonban figyelembe vesszük a *történetiség kategóriáját* is, az *emberi fejlődést* szem előtt tartó szemléletet, akkor mindez szinte természetesen hat. Minél inkább lesz ugyanis úrrá az ember a világon, alakítja saját történetét, annál kevésbé lesz képes mindent (vagy akár csak sokat is) pusztán a természetből mintegy „kiolvasni”. A fejlődés során egyre több szerep jut a mérlegelő, szabad és felelős emberi döntésnek. A szabadságot természetesen – így nézve a kérdést – már semmiképp sem szabad merőben individualisztikus módon értelmeznünk. Mert – amint Rotter írja – a szabadsággal való élés során az ember nem csupán önmaga, de embertársai felé is igen nagy felelősséget vállal. Az *igazi emberi szabadság* ezért soha nem jelenthet önkényt, kíméletlenséget, tapintatlanságot, hanem mindig és csakis szolgálatot az embertárs felé. S a szolgálatnak inspirálói az ember saját teremtő fantáziája, gondolatai, továbbá az embertárs igénye és joga s Isten örökérvényű törvénye.

Ha tehát a *végző erkölcsi princípiumokat* keressük, azokat sem a természetben, sem pedig a kultúrában nem fedezhetjük fel. Nem, mivel épp ezeket kell erkölcsi felelős cselekvéssel alakítanunk. S ezután az erkölcsi alapelvek mintegy kilépnek saját „személytelenségükből”, a jellegtenség világából. Mert igaz ugyan, hogy Isten – aki nem „elv”, hanem élő valóság, személy – feladatként tűzte az ember elé, hogy uralkodjék a földön. De az is igaz, hogy nem a föld, a „világ”, hanem az ember felelős szabadsága irányítja ezt a munkát. Isten akarata az ember számára – a tételes isteni törvényen kívül – a természetnek, a szituációnak és saját szabadságának *konfrontálása* nyomán tárulkozik fel.

Mindezen vázlatos gondolatmenetből arra lehet következtetnünk – s itt rejlik napjaink moralistáinak egyik „nagy témája” és vitaforrása –, hogy az ember életében a hagyományos természet- és kultúrjogot a *szabadság törvénye* kell, hogy felváltsa, ill. mintegy magábaolvassza. Pozitív és egyben *keresztény megfogalmazásban: a szeretet törvényét* – mely mindig a szabadság törvénye is – *kell a keresztény életben érvényre juttatni*. A helyesen értelmezett szabadság természetesen számol a tárgyi, természetszabta adottságokkal is. De ezek a tényezők soha nem helyettesítik vagy pótolják

az ember teremtő, felelős szabadságát. A keresztény étosz: a szabadon döntő felelősségnek étosza.

Az erkölcsstudomány és a szociológiai ismeretek konfrontálása

napjaink nagy és még alig elvégzett feladatai közé tartozik. E kérdéskomplexumnak óriási szakirodalma van. S ez érthető is. Hiszen ma már aligha szólhat a theologia moralis kizárólag a lélek üdvéről, az egyén boldogulásáról. Egyre tudatosabban kell, hogy az emberi közösség és a világ közös ügye felé is tekintsen. A bűn e szemléletben már nem csupán az Isten elleni lázadás – ősi biblikus nézés tárja fel a másik aspektust is –, hanem vétek az ember, az emberi közösség, a kortársak és utódok ellen is. Voltaképp nincs is „magányos bűn”, hiszen a keresztény tanítás szerint minden bűn foltot ejt a közösségen, Isten népének, Krisztus titokzatos testének tagjain is. Rosszat, olykor alig korrigálható rosszat hoz a világ számára is. A megváltott ember egyre többet kell, hogy az ugyancsak megváltott embertársának érdekére, sorsára, jogaira is ügyeljen.

Bernard Häring idézett könyvében rámutat arra, hogy a 18–19. század nagy társadalmi változásai a katolikus erkölcsstudomány számára még csak igen lassan éreztetik kívánt hatásukat. Még alig ébredünk annak tudatára, hogy miképp lehet, sőt kell a régies és túlhaladott pozitív törvényekre építő jogi szemléletet a morálisban félreállítani. E „törvényszemlélet” az életet jobbra csak fékezi s – tetszik-e vagy sem – az élet, a fejlődés törvénye a régies „paragrafusmorált” félreállítja. Már a múlt században sem lehetett, ma még kevésbé lehetséges, hogy az ún. erkölcsi szisztémákkal (pl. probabilizmus) nézzünk szembe a társadalmi élet változásaival. Az ilyen „iskolás” elképzelések hic et nunc nyújthatnak bizonyos segítséget, de nem hoznak komoly megoldásokat. Anélkül, hogy a „szociológizmusnak” bármilyen túlzásába esnénk, a társadalomtudományoknak eredményeit kell az erkölcsstudományba szervesen beépítenünk. E tudományszakok szinte kézzelfoghatóan tárják elénk, mennyire különbözik az ún. formális struktúra (azaz a formális jogi rend) az „informális struktúráktól” (azaz az élet valóságától).

Különös figyelmet kell szentelnie az erkölcsstudománynak az ún. *szociális kérdésekre*. Ezek egészen konkrét feladatokat jelentenek, konkrét munkaterületet jelölnek ki a moralisták számára. S ez természetes is, hiszen a megváltott ember, a keresztény ember soha nem időn és téren „kivül” élő lény, hanem benne él a

társadalmi környezetben, lelkében, sőt „húsánvérében” tapasztalja meg, éli át napjaink súlyos szociális problémáinak jelentőségét. A közvélemény, a közösségi igények, jogok egyben fel fogás- és magatartásalakító tényezők is az emberiség életében. Ezért érthető és kívánatos, ha ezekkel az adottságokkal is szembe kíván nézni napjaink erkölcsstudománya. Természetesen nem úgy, hogy Krisztus tanítását „alakítja át” egy-egy kisebb vagy nagyobb emberi csoport igényei szerint. De feltétlenül úgy, hogy a mának szemléletében, társadalmi struktúráiban néző és gondolkodó, élő emberhez viszi el az evangéliumi örömhírt, Krisztusnak szabadságra hívó és felszabadító törvényét.

Épp a közösségi életre, mindenekelőtt az emberiség nagy családjára gondolva kötelessége napjaink erkölcsstudománynak, hogy figyelmét egy fontos és egészen konkrét feladatra, a *béke kérdésének* problémájára irányítsa. Ma már aligha szólhat a moralista a régi szellemben vallott ún. jogos háborúról. A hadviselési eszközök változása nyomán ma e téren feltétlenül „minőségi változással” állunk szemben. S e változás egyben minőségileg más beállítottságot követel a háború megítélésével kapcsolatban is. A háború mindig, de ma minőségileg értelmetlen. S valamely „értelmetlenséget” etikailag soha nem lehet helyesnek tartani, esetleg igazolni. Nem ok nélkül nyilvánította a 2. Vatikáni zsinat a totális háborút büntettnek. – A béke kérdésével szorosan összefügg a másik súlyos és nehéz probléma: a *fegyverkezés problémája*. Komplex kérdéssel állunk szemben, de e komplexitás nem jelentheti azt, hogy az erkölcsstudomány ne akarjon vagy ne merjen itt állást foglalni. Egyet semmiképp sem feledhetünk – amint erre az amerikai Leslie Dewart is felhívja a figyelmet –, azt ti., hogy az erkölcsi alproblémát a háborúval vagy fegyverkezéssel kapcsolatban nem így kellene megfogalmaznunk: jogos-e vagy nem a háború, vagy fegyverkezés? A valódi erkölcsi probléma ma azzal a kérdésselvetéssel kezdődik: vajon ez a kérdés, illetőleg az ilyen kérdésselvetés egyáltalán helyénvaló-e? És tovább, másképp is kérdezhetünk: vajon erkölcsileg megengedett-e, hogy egyetlen ember (vagy emberi közösség) elmulasszon bármit is ahhoz, hogy az emberiség (egy ország, szövetségesek, a föld népei) felelősen alakítsa, esetleg újjáalakítsa, a holnap felé vezesse életét? Hogy békés munkával alakítsa jövőjét? Ha a szaktudósok – köztük a keresztény moralisták – az ilyen kérdésekre adnák meg mielőbb a helyes választ, ha a helyes válaszadás elfogadására nevelnék az embereket, akkor a háborúnak tradicionálisan fogalmazott „erkölcsi” problémáját fel sem kellene már vetnünk. (Die Zukunft des Glaubens, Einsiedeln 1968. 238.)

Az erkölcstudomány módszerének problematikájáról

itt csak nagy vonásokban szólhatunk. A tekintéllyel, szabadsággal, engedelmisséggel kapcsolatos értelmezési és újraértelmezési folyamat az erkölcstudomány módszerének formálásánál is jelentős szerepet kap. Az első feladat tán az – ezt már a több évtizedes biblikus alapozásra irányuló törekvés is kívánja –, hogy az erkölcstudománynak az egyházjoggal való túlszorosra szabott kapcsolatát megszüntessék. – Tudomásul kell vennünk azt is, hogy az ún. tekintélyi érvelés ma minden tudományszaknál háttérbe szorul. Vonatkozik ez a teológiai tudományszakokra is. Miként ma már a dogmatika sem, úgy a morális sem lehet „Denzinger-tudomány”. A korszerű módszer sokkal inkább igényli a tárgyi és konkrét antropológiai alapozást. Egyébként a tekintélyi-elvnek fellazítása egyáltalán sem „új felfedezés” a tudományos világban. Már Leonardo da Vinci kijelentette: „Aki a vélemények vitájában csakis a tekintélyre hivatkozik, az csupán emlékezetével dolgozik, ahelyett, hogy eszét használná”. (Idézte J. Ziegler: Vom Gesetz zum Gewissen. Quaest. disp. Herder 1968, 16.)

Fontos a tekintélyi-elvnek fellazítása azért is, mert a bölcséleti etika és erkölcstudomány közötti különbséget hosszú időn át sokan kizárólag e vonatkozásban látták. Az etika az „értelemmel”, a theologia moralis a „tekintéllyel” operált. Ma ezt a felfogást – megfelelő differenciált értelmezés nélkül – aligha tarthatjuk már (vö. B. Schüller: Kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren? in: Lebendiges Zeugnis, 1965, 41–65). Vonatkozik ez még az ún. biblikus tekintély-érvekre is. Hisz épp napjaink biblikus szaktudománya mutat rá, hogy miként lehet és kell, egy adott kultúr- és társadalmi környezetben elhangzott kijelentést ma értelmeznünk? Hogy mi az ilyenek időtálló érvénye, illetőleg mi az időhöz- és helyhez-kötött abban? – Mindehhez sorolhatjuk még a fenti elvnek, a „mához való hűségnek” követelményét: a még nem tárgyalt, a bibliai világban vagy akár csak egy évszázada még fel sem merült problémákat nem mellőzhetjük. A hogyan? kérdése, azaz miként, mily előtanulmányokkal, tapasztalatok alapján, mily módszer alkalmazásával kell ezeket tárgyalni, – mindezen kérdések új feladatokat jelentenek az erkölcstudomány számára.

A módszer problémáját vizsgálva H. Rotter rámutat: oly módszer kialakítására van szükség, amely az embert egyre inkább minden vonatkozásában vizsgálja. Mely Isten törvényét és az ember helyzetét egyaránt szem előtt tartja. Az ember „helyzete” pedig nem csupán Isten előtt válhat kritikussá. Döntő módon jöhetnek itt számításba az embertárs, a történelem, a világ, a jövő kategóriái is (vö. Strukturen sittlichen Handels. Innsbruck, 1970). Az igényelt új módszer kialakításánál természetesen örök normaként áll a theologia moralis

előtt Isten életre irányító, életalakító törvénye. Ugyancsak fontos marad a bölcséleti alapozás. Ugyanakkor egyre inkább nélkülözhetetlenné válik a biológia, lélektan, orvostudományok, szociológia, etnológia, cybernetika s még számos tudományszak eredményeinek szerves beoldozása is. Az új szintézishez csakis a „hagyományos” spekulatív és az „új” empirikus módszer megfelelően proporcionált alkalmazásával lehet elérkezni. Az csak természetes, hogy az örök cél, a „tudományos” cél is: a szerető és szabadságot hozó

Isten felé fordulás

marad. Ezért a mondottakhoz hozzá kell még fűznünk, hogy az ember egyre inkább tudatára ébred: nemcsak a „természet”, hanem a „szabadság” ajándékát is elnyerte teremtő és megváltó Istenétől. S épp ezért nemcsak a természettel, hanem szabadságával is helyesen kell élnie. Egyik sem „manipulálható” bűnösen kezében. S csakis akkor lesz képes az ember „természete szerint” a szeretet, az embertárs megbecsülésének tetteit végrehajtani, ha elfogadja az „új természetet” is Isten kezéből. Csakis akkor lesz valóban szabadabb, ha ebben az „új természetben” válik felszabadulttá a szabadságra. Tudjuk, hogy a keresztény ember Krisztusban nyer „új életet”. Ezért az erkölcstudomány változatlanul – ha új utakat, új megfogalmazást, új nézést is alkalmaz – Krisztus felé fordulva, tőle tanulva, tőle fogadva el az „isten ajándékot”, segíti az „új ember” kialakítását. Annak az embernek megszületésénél nyújt segítséget, mely a parancsoknak és Isten fiainak szabadságratóró feszültségében éli át folytonosan „újjaszületését”. E kettősség feszültségét megéri minden kor embere és szükségképpen meg fogja érezni azt az a teológiai tudományszak is, mely az emberrel, annak „törvények által irányított”, de ugyanakkor szabad életével kíván behatóan foglalkozni.

Nem közömbös rámutatni arra sem – hangoztatja idézett tanulmányában Rotter –, hogy a keresztény ember minden erkölcsi kötelezettsége nem a „tilalomban”, tiltó törvények légijében, hanem abban a tényben gyökerez, hogy Isten szereti őt. Ha nem szeretné, bűn sem lenne, hisz ebben az esetben Isten szemében közömbös lenne, mit és hogyan cselekszik valaki. Hasonló gondolattal foglalkozik egy helyen Franz Böckle is, aki nyomattékkal hangoztatja: ami a keresztény erkölcstudományt bármely ateista színezetű etikától megkülönbözteti, az elsősorban nem a materiális normaszemlélet, hanem az embert szerető és Krisztusban megváltó Isten felé való fordulás (Was ist das Proprium einer christlichen Ethik? in: Zf. für evang. Ethik, 1967, 148–159). S ez az „odafordulás” nem különleges normákkal

terhes, hanem mindenek előtt az ember felelős szabadságát „terheli meg”. Ez úton válik az ember valóban szabadná, felelős módon aktívvá e világ, önmaga és az emberi közösség formálásában, a jövő felé forduló szolgálatban (vö. A. Auer: Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanæ vitæ”. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen. in: Theol. Quartalschrift, 1969. 75–85). – Nem kétséges, ha némi vizsgálódást végzünk a mai morális szakirodalomban, bizonyos

nyugalansággal, sőt bizonytalankodással

is szembe kell néznünk. Ez nem is csoda, hisz manapság már nem elégséges sem csupán az „alapelveknek” leszögezése, sem néhány „kázusnak” gyakorló bogozgatása. Fontos új elvi és gyakorlati problémák előtt áll napjaink erkölcsstudománya. S mindezek követelően hatnak és igénylik, hogy a régi, hosszú évszázadokon át bizonyos „nyugalmi helyzetet” biztosító statikus szemléletből áttérjünk a dinamikus szemlélet alkalmazására. Nem ok nélkül szolt már erről – mint fentebb idéztük – a zsinat. S nem véletlen, hogy egy, a napokban megjelent kis könyv e címet viseli: Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral (szerzője D. Mieth, Graz, Styria, 1970). A könyvecske bátran felvet ilyen, mindmáig még kelőlökképp ki nem dolgozott problémákat is, mint pl. a katonai szolgálatnak kérdése, a szexuális normák és az emberi személyiség konfrontálásának feladata, az emberi ön-manipuláció problémája, a társadalmi változásokkal járó speciális erkölcsi kérdések beépítése az erkölcsstudományba stb. Nem olyan „új morálisra” van szükségünk – írja (26. l.) –, melyet csak a ma számára készítünk el s mely holnapra már elavul. Nem, hanem az önmagát dinamikusn megújítani képes, örök megújulásban lévő morálisra, amely a máat vizsgálva a holnapról sem feledkezik el. „Mindaz, amit ma kívánunk, remélünk, tervezünk, végrehajtunk vagy akár csak elgondolunk, a jövő felé fordít minket s

hatni fog a holnapban is” – írja G. Picht (Mut zur Utopie, München, 1970). Nincs meglekvés – legkevésbé a felelősen gondolkodó keresztény ember számára –, hogy a világbéke, az éhezók problémája, a születésszabályozás, a politikai és társadalmi élet felelős alakítása stb. terén ne tegyen komoly, sőt kezdeményező, megoldáshoz vezető lépéseket – írja ugyancsak Picht könyvének előszavában.

Mint mondtuk, nyugtalanságot és útkereséssel járó bizonytalanságot tapasztalhatunk az erkölcsstudományban, illetőleg annak művelői között. Mindez azonban egyetlen – még teológiai – tudományszaknál sem rendkívüli és nem is aggasztó jelenség. Sőt, épp e tény mutatja, hogy a kérdéses tudomány nem me-revedett meg, nem „holt nyelven” beszél, hanem valóban az élet ütőerén tartja kezét. S épp az erkölcsstudomány művelői számára még egy sajátos feladat is adhat ösztönzést, hogy a holnapért vállalt munkát elvégezzék. T. i. annak hirdetése, hogy mit nyújt a kereszténység, Krisztus tanítása a ma speciális körülményei, követelményei között élő embere és emberi közössége számára. E tanító, hirdető és szolgáló munka feltételeit a z. Vatikáni zsinat így fogalmazta meg: a szakemberek „feladatának lehetővé tételénél el kell ismernünk, hogy... akár klerikusok, akár világiak – jogos szabadsággal kutathassanak, gondolkodhasanak és szerényen, de bátran véleményt nyilváníthassanak” (Gaudium et spes, 62).

Bevezetésünkben B. Häringet idéztük, az ő gondolatával is fejezzük be vázlatos ismertetésünket (i. m. 105). A köztiszteletben álló tudós és lelkipásztor egyenesen megdöbbenőnek tartja, hogy még ma is akadnak keresztények, akik „alvó örök”, – és ilyenek is szeretnének maradni Krisztus sírjánál. Sőt, az ilyenek arra a merészségre is vállalkoznának, hogy Krisztust szinte újra visszakénszerítsék a saját megszokott felfogásuk, formuláik által kikövezett sírba.

nr.

MEDÍTÁCIÓ

Paskai László

„TANÚIM LESZTEK”

A zsinati okmányok, a zsinat utáni teológia kihangsúlyozza a tanúságtétel szerepét. „Minden tag részesedik az egész Test küldetésében és *mindenkinek... tanúskodnia kell Jézusról*” [1]. A tanúságtétel vonatkozik az egyház minden tagjára, sajátos hivatásuk és küldetésük, de egyben kötelezettségük is.

Előző századokban a tanúságtétel feladata kevésbé szerepelt. Ezért is hat újszerűen. Szívesen használjuk ezt a szót, mert a keresztény élet dinamikáját kifejezésre juttatja. De innen van az is, hogy a tartalma kissé szétfolyó. Önkénytelenül is a mindennapi szóhasználatból vett tartalmat visszük bele, amely nem fedi teljesen a szentírási és zsinati szóhasználat igazi mély tartalmát.

Gondolunk mindenekelőtt a *jópéldára*: cselekedeteink tükrözzék meggyőződésünket, az életmód és meggyőződés legyen összhangban. A jópéldának vitathatatlanul megvan a közösségi szerepe, főleg pedagógiaiilag. De ha csak ebben állna a tanúságtétel, akkor nem leplezhető formában farizeusi magatartást takarna. Aki másoknak példát ad, annak az élete feddhetetlen, mások normának tekinthetik. Kevélységre vezet, ez pedig ellentétben áll az evangélium szellemével. És ha erre korlátoznánk a tanúságtétel feladatát, a kereszténységnek csak az erkölcsi oldalát emelnénk ki, mintha a kereszténység feladata az emberi morál megteremtése lenne, és Krisztus személye intenzív motívum lenne az emberi erkölcs megteremtéséhez.

Gondolunk a *hitvallásra*, hitvédelemre is: a keresztény ember kötelessége, hogy szavában is megvallja meggyőződését; igazolja érvekkel meggyőződését és érveivel másokat is győzzön meg a kereszténység igazságáról. A hitvallás lényeges kötelesség. De ismét ha erre korlátoznánk a tanúságtétel tartalmát, a kereszténységnek csak a világnézeti, elméleti, ideológiai oldalát emelnénk ki.

Mindkettő szerepel a keresztény tanúságtételben, mégis tartalma több és mélyebb forrásból fakad.

A tanúságtétel az apostoloknál

Az apostolok küldetésük lényeges feladatának tekintették a tanúságtételt. Az Apostolok Cselekedetei és az apostoli levelek ezt világosan mutatják. Ez Krisztus végső akarata, amellyel a világba küldi őket: „Tanúim lesztek Jeruzsálemben, meg egész Judeában és Szamáriában, sőt egészen a föld végső határáig” (ApCsel 1, 8; Lk 24, 46–48). – Pünkösd ünnepén Péter a nyilvánosság elé lép. Beszédének központi gondolata a tanúskodás, amelyet a hallgatóság elfogad. „Ennek mi mindnyájan tanúi vagyunk (ApCsel 2. 32). – Az első katekiziseknek is, amelyekről az Apostolok Cselekedetei tudósít (öt Pétertől, egy Páltól), a tanúságtétel az alapszelleme. – Judás halála után új apostolt választanak. Az apostolválasztás célja, hogy „velünk együtt tanúskodjék feltámadásáról” (ApCsel 1, 22). – Az apostolok működését így jellemzi a szerző: „Az apostolok nagy erővel tanúsították Urunk Jézus feltámadását” (ApCsel 4, 33).

1. A tanúságtétel tartalma.

A tanúskodás a szó eredeti értelmében *egyfajta bizonyítási mód*. Elsősorban a bírósági eljárásoknál volt szerepe. A bíróság első feladata a ténymegállapítás: megtörtént-e egy esemény, és ha igen, hogyan történt meg. A bíróság személyesen nem volt jelen az eseménynél. A tanúk vallomásából állapíthatják meg a tényt, a szemtanúk igazolják az eseményt. Ezért a tanú feladata, hogy hűségesen mondja el az eseményt, amelyet csak ő látott vagy hallott.

A bírósági eljáráson kívül a tanúskodásnak igazoló ereje van mindazon a területen, ahol esemény, tény megállapításáról van szó. Ennyiben különbözik az elméleti tételek igazolásától, ahol belső érvek, elméleti megfontolások szolgálnak bizonyítékkul. Megtörtént eseményeket nem lehet belső érvek alapján igazolni, ezt csak az esemény tanúi igazolhatják.

Azt mondhatjuk tehát, hogy *a tanúskodás olyan bizonyítási mód, amely egy ténynek, eseménynek a megtörténtét igazolja*. Az apostolok a tanúskodásban látták a küldetésüket. Ez is rámutat arra, hogy *elsősorban nem elvont igazságok, elméleti ideológia* hirdetőiként léptek fel, hanem *ténynek, eseménynek az igazolását* tekintették feladatuknak.

2. *Milyen tényről tanúskodtak az apostolok?* Legvilágosabban az első katekézisek jellegéből olvashatjuk ki, amelyeket rövid összefoglalásban közöl az Apostolok Cselekedetei.

Elsősorban *egy személyről, a názáreti Jézusról* tanúskodnak. „Tanúi vagyunk annak, amit a zsidók földjén és Jeruzsálemben tett” (ApCsel 10, 39). Tanításuk középpontjában a názáreti Jézus személye áll.

A názáreti Jézus személyével kapcsolatban főleg *egy eseményről* tanúskodnak: *keresztre feszítették, meghalt, de feltámadt*. Krisztus feltámadása nemcsak azt jelentette, hogy az, aki meghalt, újra. él. A feltámadt Krisztus emberi természete már egészen más módon jelent meg: a szenvedés, betegség, halál már nem uralkodott rajta; „megdicsőült” emberi természetben támadt fel. Magánál a feltámadás eseményénél ugyan nem voltak jelen. De halála után találkoztak vele többször is, vele együtt ettek és ittak feltámadás után (ApCsel 10, 41). Ezért *bütielt érdemlő a tanúságuk*. Erről a tényről valamennyien tanúskodnak (ApCsel 2, 32; 3, 15; 10, 41; stb.).

A názáreti Jézus személyéről és feltámadásáról nem úgy tanúskodnak, hogy szép, rendkívüli, csodálatos, mitikus eseményeket mesélnek el. *Krisztus személyének és a feltámadás tényének jelentése van minden ember számára*. Benne üdvösséget talál mindenki, vagyis elnyeri bűneinek bocsánatát, részesedik Krisztus feltámadásának új életében, elnyeri a Szentlelket (ApCsel 2, 38; 3, 19; 10, 43; stb.).

Röviden így fogalmazhatjuk meg: az apostolok arról tanúskodnak, hogy Krisztus személyében és feltámadásában *az üdvösség misztériuma tényként belépett a történelembé, és működik az emberek életében*. Elsősorban nem sajátos bölcsességet, tanrendszert, ideológiát hirdetnek, nem is erkölcsstanítókként jelennek meg; hanem *az üdvösség misztériumáról tanúskodnak*, amelynek Krisztus személyében szemtanúi voltak és amelynek realitását, működését saját magukban is megtapasztalták. Szent János tömören így foglalja össze: „... amit szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és amit a kezünkkel tapintottunk: az élet Igéjét hirdetjük nektek. Igen, az élet megjelent, láttuk, tanúságot teszünk róla és hirdetjük nektek az örök életet, amely az Atyánál volt és megjelent nekünk” (1 Jn 1, 1-2). Szent János itt nemcsak azt emlí ki, hogy Krisztust látták, hanem hogy az üdvösség az örök élet „megjelent nekünk”, vagyis az üdvösség tényét belsőleg is megtapasztalták.

3. *Milyen formában tanúskodnak az apostolok az üdvösség misztériumáról?*

A tanúskodás *első és lényeges formája a tanítás*, az igehirdetés. Az igehirdetés által lesz felismerhetővé, nyilvánvalóvá az emberek előtt az üdvösség misztériuma.

Az apostolok – Krisztus példáját követve és parancsára – egyik legfontosabb feladatuknak tartották az igehirdetést. Tanításuknak *nem az volt a célja, hogy elvont igazságokat, tanrendszert, ideológiát közöljenek hallgatóikkal, azt belső érvek alapján nyilvánvalóvá tegyék* és a tanítás tartalmát ezért elfogadják. Tanításuk célja az volt, hogy *ünnepélyesen tanúskodjanak* Jézus tetteiről, tanításáról, föltámadásáról és ezzel *felismerhetővé tegyék az üdvösség misztériumát*. Ennek a tanúságtételnek az elfogadásából születik meg a hit: személyes kapcsolatba jutnak Krisztussal és így részesei lesznek az üdvösség misztériumának.

Az apostolok, mint tanúk nem elégedtek meg azzal, hogy az evangéliumi tények realitását szóban állítsák. *Az életük volt emellett a tanúságtétel másik módja*. Hiszen az üdvösség misztériumát csak úgy lehet *meggyőzően* továbbadni, hogy annak a *realitása tényekben megmutatkozik*. Nemcsak belső meggyőződésük szilárdsága, hanem személyes életük mutatta fel, hogy az üdvösség megjelent már a jelen életben is és működik a Szentlélek ereje. (Főleg 2 Kor 10, 2–12, 15.)

Az apostolok nyomán *a kezdeti egyház* is ugyanezt a tanúságtételt folytatja: *életük tényként mutatta fel, hogy az üdvösség mit jelent már a földi életben az ember számára* és hogy a *Szentlélek ereje működik* azokban, akik hittek Krisztus üdvözítő misztériumában (ApCsel 4, 33).

Az egyház tanúságtétele

Az apostolok tanúságtételét folytatja az egyház a történelem folyamán. Amint az apostolok igehirdetése és élete révén felismerhetővé vált az üdvösség misztériuma, ugyanígy lesz ez felismerhetővé az egyház tanításában és életében. És amint az apostolok életében az üdvösség felismerése a hitet eredményezte, ugyanígy eredményezi a hitet az üdvösség misztériumának a felismerése az egyház tanúságtétele révén. Így lesz az egyház is az üdvösség misztériumának a hordozójává.

1. Ennek az *alapját* a Hegyi Beszéd tanításában megtaláljuk: „Ti vagytok a világ világossága... Úgy világítson világosságotok az emberek előtt, hogy lássák jócselekedeteiteket és dicsőítsék mennyei Atyátokat” (Mt 5, 14–16). A Krisztusban hívő ember feladata, hogy *világosság* legyen. Az Istentől jövő világosságot adják tovább, ez pedig Isten üdvözítő akarata és ténye. Krisztus tanítványainak úgy kell életükkel, jócselekedeteikkel ezt a világosságot maguk körül árasztani, hogy *felismerjék az emberek ebben Isten üdvözítő erejét*, Isten szeretetére jussanak el: lássák jócselekedeteiket, ennek alapján dicsőítsék a mennyei Atyát. A szöveg nem azt mondja, hogy azért dicsőítsék a mennyei Atyát, mert a keresztények valami különleges jócselekedetet mutatnak fel; hanem *a keresztények jócselekedeteiből felismernek* valamit, ami *a mennyei Atyától jön*, következésképpen aminek ők is részesei lehetnek és ezért dicsőítik Őt.

Épp ezért nem túlzás, a krisztusi tanításból és a keresztény élet lényegéből ered mindenki számára a tanúságtétel kötelezettsége [2]. *Krisztus bivein keresztül folytatja tanúságtételét*; ezért erősíti őket Szentlelkével és folytonosan jócselekedetekre indítja [3].

2. Ennek a tanúságtételnek *a tartalma* ugyanaz, mint az apostoloknál: *Krisztus feltámadása és élete*. Az egyházzal szóló zsinati okmány ezt teljes határozottsággal tanítja: „Mindenkinek (= unusquisque Laicus, de ez természetesen nem zárja ki a papságot) a világ előtt *Krisztus feltámadásának és életének tanújává kell lenni*” [4]. Természetesen nem olyan értelemben, mint az apostolok. Ők szemtanúk voltak; ezért van a tizenkettőnek sajátos szerepe az egyházban, ők a szikla, amelyre az egyház épül (Ef 2, 20). Hanem a keresztény ember életstílusában, cselekvéseiben reálissá lesz az üdvösség, amelynek *forrása és indoka Krisztus búsvéti misztériuma*. Amint

reális a keresztény ember új életstílusa, ugyanúgy *reális annak gyökere is, Krisztus feltámadása*. És mert Krisztus példáját követik, azért Krisztus életéről és cselekedeteiről tanúskodnak.

A keresztények tanúságtétele Krisztus tanúságtételének a folytatása. Ezért eredménye is hasonló: a keresztények „tanúságtétele vádolja a világot a bűnről és azokat, akik az igazságot keresik, megvilágosítja” [5]. Elsősorban nem a szavak, a feddés győz meg a rosszról. Az igazi vád, amikor a hamisítatlan jóval találkozik valaki, és ebben felismeri saját gyengeségét, bűnét. Így lesznek a keresztények az evangélium kovászává az egész világon [6].

3. A tanúságtétel *módja* is azonos az apostolokéval: *az élet és a tanítás*. Megjelenik bennük az „új ember”, aki Isten szerint újjáteremtett igazságban és szentségben [7]. Az új ember nem biológiai újszerűséget jelent. *Új erő, a Szentlélek ereje jelenik meg* bennük, amely képessé tesz olyan életmódra, amely a természetes emberi adottságokból nem következik.

Főleg *a szeretet és irgalmasság tetteivel* tesznek tanúságot [8]. Ebben *a mennyei Atya emberszeretete* jelenik meg [9]. Itt nem a természetes humanizmusról van szó, hanem a *Hegyi Beszéd szerinti krisztusi szeretetről*, mely tartalmában kitágul az *evangélium radikalizmusa* szerint és teljesítése *felsőbb erőt* kíván meg. Ezért is mondható joggal, hogy benne a mennyei Atya emberszeretete jelenik meg.

A tanúságtétel az élet mellett a *szóban* való kifejezésrejtést is megkívánja. Nemcsak a hivatalos, liturgia keretében történő igehirdetésre vonatkozik, hanem a mindennapi élet legközlönlébb helyzeteire is. Vonatkozik ez az egyház minden tagjára [10], de különösen a szülőkre, akik gyermekeiket tanítva tanúságot tesznek Krisztusban való hitükről [11]. Ezt a tanúságtételt kívánja meg Szent Péter levelében. A kisázsiai élők *hívek életmódja*, éppen a vádaskodások és félreértések közepette, *megbökkentő* a nemhivők előtt; és ha életmódjuk indokát megkérdezik, akkor tisztességtudóan adjanak is választ: „Mindig álljatok készen arra, hogy mindenkinek megfeleljetek, aki csak kérdezi, *mi az alapja reménységteknek*. De ezt szelíden, tisztelettel tanúsítva, jó lelkiismerettel tegyétek” (1 Pét 3, 15–16).

Ilyen értelemben a tanúságtétel az egyház életében túlnő a hivatalos doktrinális kifejtésen (teológusok munkája), a hivatalos igehirdetésen (a papság feladata), *kiterjed valamennyi hívőre*. Ez nemcsak lehetőség vagy kitüntetés, hanem küldetés, kötelesség is. A Szentlélek kiáradása, amelynek sajátos értelemben szentsége a *bérmálás*, nemcsak abban erősíti meg a megbérmáltat, hogy hitét állhatatosan vallja és hite szerint éljen, hanem *kötelezettséget* is ró, hogy szóban és tettben *Krisztus igazi tanújává* legyen [12].

A tanúságtétel szerepe

Az apostoloknak adott felszólítás vonatkozik az egyház minden tagjára: „Ti tanúim lesztek”. Folytonos küldetése és feladata az egyháznak. *Mi a tanúságtétel szerepe ebben a világban?*

1. A tanúságtétel egyik legelső szerepe: nyilvánvalóvá teszi, hogy *lehetséges a keresztény élet és működik a Szentlélek ereje*.

Az igazi evangéliumi élet *meghaladja az emberi erőt*. Minden korban visszatérő nehézség, hogy a Hegyi Beszéd morálja emberileg nem teljesíthető. És mindig szerepelt a kísértés, hogy racionálisan igazoljuk az evangéliumi morált, leszállítsuk a Hegyi Beszéd követelményeit és ezzel hozzuk „közelebb” a keresztény morált a „világhoz”. Elmondhatjuk nyíltan, hogy észérvekkel nem is lehet teljesen igazolni az evangéliumi morált; sőt ha észérvekkel igazolni lehetne, nem evangéliumi, hanem emberi morál lenne.

A nehézségek arra utalnak, hogy lehet ugyan szép az evangélium tanítása, de nincs hozzá erő, vagy érthetetlen csak emberi kategóriáink szerint (ellenségszeretet, megbocsátás, tisztaság, szegénység, alázatosság stb.). Hozhatunk fel százféle nehézséget, hivatkozhatunk példákra és statisztikai adatokra; *ha egy konkrét emberi életben megjelenik az evangélium szerinti élet, az minden ellenérvet megcáfol. Contra factum non valet argumentum* – tényekkel szemben értéktelen az érvelés.

A zsinati szövegek is végső fokon erre utalnak: a konkrét emberi élet mutatja meg, hogy a keresztény remény, hit, szeretet, irgalmasság, az egyéni és házas élet tisztasága, stb. lehetséges a mai világban is.

A keresztény ember is tudatában van annak, hogy *racionális indokok* alapján és *emberi erőből* nem lehet a krisztusi eszményt megvalósítani. És mégis van bátorsága ahhoz, hogy rálépjen erre az útra, mert *bizik a Lélek erejében*. És amikor a krisztusi eszmény realizálódik az életben, felismerhetővé válik, hogy az üdvösség misztériuma reális és a jelen világban is működik. *Nemcsak szép szavak, hogy Krisztus elküldte a Szentlelket, hanem tény.*

2. Jelenvalóvá lesz *Isten emberszeretete és Krisztus szolgáló szeretete* [13].

Istenről hirdetjük, hogy szereti az embert. Ez így önmagában nagyon távoli hang, elvont, nehezen ismerhető fel. A keresztény tanúságtétel révén kézzel foghatóvá lesz. Mindenekelőtt abban a formában, hogy a keresztények mint *Istentől jövő parancsot* teljesítik az evangélium szeretet-törvényét. De túl minden emberi humanizmus horizontális síkján, a *vertikális mélység* is megjelenik: Krisztus szolgáló szeretete. Hisz *az iniciatíva, a kezdeményezés, az indítás, a soba meg nem fogyatkozó erő Istentől jön.*

3. Alkalmul szolgál arra, hogy az emberek *találkozzanak Krisztussal* és így a Krisztusban való *hithez eljussanak.*

A hit teljesen személyes tett, döntés Krisztus és az üdvösség mellett. A hitet a Krisztussal való találkozás eredményezi, Isten kegyelme és a személyes döntés alapján. Ezt sem vitatkozással, sem kényszerrel elérni nem lehet. Szent Péter tanácsa nem pusztá udvariasságból vagy kisebbségi érzésből fakadt, hanem apostoli tapasztalatból, amikor azt kéri, hogy a szóban való tanúságtétel történjék *„szeliden, tiszteletet tanúsítva, jó lelkiismerettel”*.

A tanúságtétel jelenvalóvá teszi cselekedetben és szóban az üdvösség misztériumát és ezen keresztül alkalmul szolgál a Krisztussal való találkozásra. Ez a *tanúságtétel dialogusa*, amelytől *idegen* minden evilági hangoskodás, propaganda és arra segít, hogy *a Krisztusban való hit* megszülessék a lélekben.

A kereszténység tény, amely Krisztus feltámadásának (húsvéti) misztériumában jelent meg és realizálódik a keresztények, az egyház életében. Ennek a ténynek van természetszerűen doktrinális oldala is, amely nem hanyagolható el. De ebben nem merülhet ki. Ha a kereszténység *csak doktrína* lenne, továbbadásának a módja sem különböznék *más tanrendszerek továbbadási módjától*: jól megfogalmazott tételek, világos előadásmód, vitatkozás, bizonyító belső érvek. De mert a kereszténység elsősorban *tény*, továbbadásának a módja a *tanúságtétel*: annak megmutatása, hogy az *üdvösség misztériuma reális, működik a mai világban is, a Krisztusban újjáteremtett ember létezik*. Erre a tanúságtételre hivatott minden keresztény, függetlenül értelmi adottságaitól, egyéni helyzetétől.

JEGYZETEK

1. Presbyterorum Ordinis 2; vö. Lumen Gentium 35. – 2. Uo. – 3. Lumen Gentium 34. – 4. Lumen Gentium 38. – Lumen Gentium 35. – 6. Lumen Gentium 31. – 7. Ad Gentes Divinitus 21. – 8. Apostolicam Actuositatem 31 c. – 9. Gaudium et Spes 93. – 10. Ad Gentes divinitus 8. – 11. Gravissimum Educationis 2. – 12. Lumen Gentium 11. – 13. Gaudium et Spes 93.

„EMBERHALÁSZ IMÁDSÁGA”

(Hozzászólások Barcza Barna cikkéhez)

Mindenekelőtt hadd vállaljak szíves szolidaritást kollégámmal, aki igazi emberi és „őszinte, becsületes” hangvételével (ha már *Robinsonnál* tartunk) szinte lenyűgözött, hiszen egy cipőben járunk. Ezért azt a sok mindent, amelyben egyetérték, nem is sorolom fel, de...

1. Nem kincstári optimizmusból, de kérdezem: tényleg ilyen „állati komoly” ügy a kereszténység és a papi munka? Nem inkább a „jó hír” teljes felelősségérzettel, de ugyanakkor *több bilaritással* történő továbbadása? (Ezt *Lubertől.*)

2. Miért kellene azokat a „szerencsétlen flótásokat” (valahogy így *Barth*), akik még manapság szeretnének keresztények lenni, okvetlenül elriasztani, lehangolni és csak azt elfogadni hívőnek, akik eleget tesznek *perfekcionista* követelményeinknek? Félek (ill. örülök), hogy Isten sokkal nagyobbvonalú, több „engedményt tesz”, mint mi.

3. Az emberhalászás (a szerző gondolatmenetébe inkább az „emberpecázás” illene) Jézus csodaszép hasonlata, de excecetikai baklövés a kép minden részletét allegorizálni (*vizből, partra, hozzánk*). A hasonló Mt 13, 47 kk-ban is a hangsúly nem a „javát edényekbe válogatják, a hitványát pedig kiszórják”-on van, ráadásul ez az attitűd csak a „világ végén” reális, akkor is az „angyalok” teszik és nem a lelkészek, – hanem a „mindenféle fajtát” összegyűjtöttön, a *corpus mixtum* valóságán. – Avagy a parallel példázat szavaival élve nem az-e ma is Jézus válasza: „Hadd nőjön együtt mind a kettő az aratásig?”

4. Nem igaz, hogy Jézus a nagy kudarc után már csak az elitnek tanított: Mk 9 után is nyilvánosan tanít (10, 1) és Jn 7 után még tíz fejezetben él „minden teremtménynek”, még azoknak is, akik látásuk szerint már megkérgesedtek a mi általunk (!) elhibázott „berögződésekben”, pl. abban, hogy a prot. egyházak is „halászterület”-nek számítanak.

5. A „tenger” (világ-polisz) azért nem olyan rossz hely, hogy annak építését csak önmagunkon erőszakot téve tudnánk igenelni! Tudomásul kell vennünk, hogy a *balak a vízben élnek*, s nem a szárazon, meg aztán milyen egyedül üdvözítő partra vonnánk is ki őket ahelyett, hogy rendes, becsületes, Istenben örülő halakká próbálnánk (Jn 17, 15), igen, „evilág építése által”, amit nem *Teilhard de Chardintól*, hanem egészen Mástól már megtanulhattunk.

Bizik László
ev s. lelkész

*

A teológiában jártas olvasó első benyomása a – bizonyára fölényes – bosszankodás: Hogy tehet a szerző ilyen szélsőséges megjegyzéseket például Jézusról, hogy „csapdába esett”, hogy „végzetes elcsúszást” vett észre munkájában; – vagy az evilág építéséről, mely szerinte „kibékíthetetlen” viszonyban van Isten országának építésével?

De vajon ez-e a cikk lényege? S vajon ezek a túlzó kijelentések nemcsak a mondanivalót akarják-e szemléltetni? [1] – Azt, hogy nem hiszünk eléggé Krisztus ügyében, s ennek következtében nem merjük úgy hirdetni tanítását, ahogyan ő akarta. Tömegekre vágyunk s ezért – csak hogy kellessük magunkat – Krisztus szavaival élve „ebek elé vetjük a szent dolgokat és sertések elé a gyöngyöket” (Mt 7, 6). S ha valaki mégis megpróbálja szó szerint megvalósítani azt, amit Krisztus kívánt, az hamarosan magán érezheti a „túlzó” bélyeget. – Igaz, hogy az egyház történelmében ismerős „Krisztus oktalanságának” és az „emberi bölcsességnek” küzdelme. Amikor például *Assisi Szent Ferenc* magatartásával odavágta egyes korabeli egyháziak szemébe, hogy életük krisztusiatlan, – felháborodásuk óriási volt. Természetesen nem azzal támadták Ferencet, hogy „hogyan mered a mi életünket kifogásolni”, hanem vallási igazságokra hivatkoztak, például hogy „az egyház maga Krisztus; az egyház nem mondhat csődöt”. Minden korban megvan a hajlam a hasonló védekezésekre.

A mai átlag-kereszténység krisztusiatlan voltára ellenben a zsinat, a teológusok és vallás-szociológusok egyaránt figyelmeztetnek. *Rabner, Küng* vagy *Klostermann* szerint – hogy csak néhányat említsünk – nemcsak a kereszténynek nevezett tömegek körében terjedtek el – hallga-

tólagos jóváhagyással – babonás szokások és elképzelések, de több „bevett” *lelkipásztori módszer is* „heretikusként nevezhető”, mert táplálják és alátámasztják e téves elképzeléseket [2]. A szerző által elítélt szentségkiszolgáltatási gyakorlat, vagy a kizárólagos gyermek- és nőpasztoráció kétségtelenül idegen Jézustól, s ezért a heretikus formák közé sorolható.

A cikk legjelentősebb pozitívuma bizonyára, hogy hozzá mer nyúlni a kényes kérdésekhez, *meg mer kérdőjelezni „bevett” módszereket*. S talán ez érteti meg a bennünk támadt reakciót is: Vallásszociológusok közt már közhellyé vált a – felmérésekkel igazolt – megállapítás, hogy a katolikusok általában merevebbek, magabiztosabbak (sajnos, gyakran farizeusi értelemben) és ennek következtében *önkritikára vagy reformra sokkal kevésbé hajlamosak*, mint a többi vallás tagjai. Az a katolikus, aki először találkozik e megállapítással, általában „védekezésbe” kezd. Pedig a kutató által adott magyarázat érthető: Az egyház tévedhetetlenségéről, abszolút engedelmességről való tanítása nemcsak pozitívummal – ti. egyéni biztosságérzettel és közösségileg a tanbeli egységgel – jár együtt, hanem a lélektan törvényei szerint visszazoritja az egyéni kezdeményezést vagy a kritikát [3]. (Ezzel legkevésbé sem óhajunk a tévedhetetlenség vagy az engedelmesség elvi kérdésében állást foglalni.) A megújulásra nem alkalmas megmerevedett szemlélet készítette *Robinsont* az idézett keserű megállapításra. Az önbírálat szellemében elgondolkozató számunkra *L. Dewart* hasonló kijelentése: „Nem ritkán úgy látszik – és itt különösen a katolikus egyházra gondolok –, mintha a saját hitvallástól távolállókkal jobban lehetne komoly és termékeny párbeszédet folytatni, mint az azonos hitvallásúakkal” [4]. Ha az lenne az alapállásunk, hogy minden „támadást” kivédünk, illetve hogy semmilyen hibát sem ismerünk el magunkban – s ez vonatkozik a cikkel szembeni állásfoglalásunkra is –, akkor nemcsak a dialógus, de a belső megújulás folyamatát is megakadályoznánk.

A cikk nálunk még szokatlan *lelkipásztori javaslatai* a világegyházban egyáltalán nem újak. *A prédikációt felváltó párbeszéd pl.* – bizonyos keretek közt – több országban már a megvalósulás útján halad. Évek óta világszerte letárgyalt téma, hogy aránytalanul sok időt fordít a lelkipásztorokodás a gyermekekre, a *felőttek és családok rovására*. Az a lelkipásztori szemlélet pedig, amelyet a szerző „szalonkeresztény”, vagy követelmény nélküli „árleszállító” névvel bélyegez meg, ismét nemcsak az újabb lelkipásztorológiai irodalomban van egyhangúan elítélve, hanem a zsinat által is: „Az egyház a mai világban” című rendelkezés szerint a mai vallási élet feladata egyrészt, hogy megtisztuljon „a világ mágikus felfogásától és a még mindig muatkozó babonás csökevényektől”, másrészt, hogy „személyesebben és tevékenyebben csatlakozzék a hithez” [7].

JEGYZETEK

1. Szó szerint kell-e érteni, amikor *Sik Sándor* keresztútjának XIII. stációjában a Szent Szűz „nyakas gyermeknek”, „szívtelennek”, „pogánynak” szólítja fiát? Hasonló kifejezések gyakoriak Pégyu vallásos verseiben vagy *Bernanos* gondolatai közt. Maga a Szentírás is használ sarkított kifejezéseket: „Krisztus botránya”, „kereszt oktalansága”. – 2. *F. X. Arnold, K. Rabner*: Handbuch der Pastoraltheologie, II/1, Freiburg, 1966, 293; *F. Klostermann*, Theologie der christlichen Gemeinde, lásd: Kirche in der Stadt (hgg. Österreichisches Seelsorgeinstitut) Wien, 1967, 58; *H. Küng*, Wahrhaftigkeit, Freiburg, 1968. – 3. *G. Lenski*, The Religious Factor, New York, 1963; *A. Görres*, Pathologie des katholischen Christentums, lásd: Pastoraltheologie, II/1, Freiburg, 1966, 277–343; *L. Debarge*, Psychologie der Seelsorge, Luzern/München, 1969. – 4. Internat. Dialogzf. I/4, 330.

T. F.

Egy világi hívő:

GONDOLATOK A PASZTORÁCIÓRÓL

A technika és a „világi tudományok” rohamos fejlődésében egyre fokozottabb mértékben fennáll annak lehetősége, hogy az ember gondolkodásmódját és értékrendszerét is a *természettudományok törvényei* szerint alakítsa ki. Ennek következtében a *transzcendentális* dolgok vagy teljesen kiszorulnak az egyén gondolatvilágából, vagy pedig annak csak a perifériáin kapnak helyet. A *hívő* ember is hajlamos arra, hogy a természetes és természetfeletti világot egymástól *elszigetelten* tekintse (az utóbbinak csak kiegészítő, „magyarázkodást nyújtó” szerepet tulajdonítva).

A természeti és természetfeletti világ kapcsolatának egyik legalapvetőbb tényezője a pasztorációban nyilvánul meg: a pasztoráció a természeti világ függvényében a transzcendens világ

felé vezet el bennünket. – A mi „csodanélküli világunkban” viszont állandóan kísért annak a veszélye is, hogy az ember a pasztorációban *sem látja* annak *transzcendentális eredetét*: a pasztoráció a megszokott, „programozott” (mégpedig valami történelmi regénynek képzelt evangélium által programozott) *szervező munka* hatását kelti. Az ilyen egysíkú látásmód maga után vonja azt is, hogy az Örök Főpápban sem az *isteni példaképet*, hanem egy „nagyszerű embert”, a „legjobb agitátort” látjuk. Őt és működését is a mi *emberi* (tehát tökéletlen) mércénkkel mérjük. Saját tevékenységünk eredménylistájával (kudarccsal, csőd, energiapazarlás, tervmódosítás) próbáljuk mérni az isteni munka számunkra látható eredményeit is. Ilyen szemlélettel a Példa nem a küzdelemben való lelkesítést, hanem a kudarcban való, „negatív irányú”, magyarázkodó vizsgáztatódást nyújthatja csupán.

A pasztoráció transzcendentális eredete és tartalma nyilvánvaló: „Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket” (Jn 20, 21). Általa tehát Jézus Krisztus küldetésének részeseivé válunk, és ezért, mint „nem evilágból valók” (Jn 17, 14), ilyen vonatkozásban nem is mérhetünk csak is „evilági mércével”, és nem gondolkozhatunk kizárólag empirikus ésszel. A helyes értékelést a hit által korlátaitól megszabadított értelem képes elvégezni. Így kapjuk abszolút (tehát egyszersmind elérhetetlen) „mértékül” Krisztust, az Örök Főpapot: a pasztoráció örök Példaképet.

Ahhoz, hogy a Példaképet helyesen értékeljük, mindenekelőtt tisztában kell lennünk (amennyire a mi fogalmaink szerint ez egyáltalán lehetséges) azzal a küldetéssel, melynek véghezvitelét Krisztus *önként* magára vállalta.

Krisztus azért jött e világra, hogy az Atya által rábízott feladatot végrehajtsa (Jn 6, 38–40). Erről a feladról, az Atya TERVÉRŐL azonban senkinek nem adott részletes „magyarázatot” sem tartalmilag, sem módszertanilag. Csupán annyit közölt velünk, amennyit *bitünk számára* szükségesnek tartott (Jn 16, 12). Eppen ezért nem lehet ezt az isteni TERVET az emberi gondolkodás által önkényesen korlátozók közé szorítani, meghatározni, hol a határ, és ezzel egyszersmind egyes dolgokról megállapítani, hogy azok „terven felüliek”. Ugyanígy hiba lenne az is, ha az Atya TERVÉT és az emberek „vágját” (ez utóbbit homogennek véve) egymást kizáró fogalmaknak tekintenénk. – Krisztus nem sablonokat hozott a földre, de nem is valami természeti világtól független teóriát (mely mentes a „földi ország építésétől): Ő azért jött e világra, hogy „tanúságot tegyen az igazságról” (Jn 18, 37). Csak a teljes igazság birtokában lennünk tehát képesek eldönteni, mi a TERV „sikere” és mi a „csődje”. Nem tudjuk pontosan, mire van ez a TERV építve (egyáltalán a mi fogalmaink szerint értelmezett szabadságra-e?). Ezért nem tudhatjuk azt sem, mi minden van a TERVBEN, vagy mi a TERVEN kívüli; főleg nem ismerhetjük azt, mi a „TERVEN felüli!” – Nem lehet tehát Krisztus *tanítását* csak transzcendentálisan érvényes elméleti rendszernek tekinteni, s ezzel szemben *tevékenységét* csupán kényszerhelyzetek által irányított gyakorlatnak felfogni. Különösen akkor nem, amikor Ő maga mondja: „Amit tehát hirdetek, úgy hirdetem, amint az Atya mondta nekem” (Jn 12, 50).

Krisztus példája nem menekülést jelent („Hisz Ő is így csinálta” – jelszóval), hanem következetes kitartásra int.

Krisztus – hirdetőn az Atya igéit – bejárta Izrael minden vidékét, megfordult annak minden jelentősebb helyén. Ezzel – a kor lehetőségeinek megfelelően – küldetését teljesítette, és nem „kiábrándultság” űzte Őt egyik városból a másikba. Mikor tanítványainak azt mondta: „Tovább kell mennünk a szomszédos helységekre, hogy ott is hirdessem azt igé...” (Mk 1, 38–39), nem menekülni akart, hanem azt jelezte, hogy az Atya tanítását *ott* is hirdetni kell. Tehát nem „csak itt” vagy „csak ott”, hanem *mindenhol*. – Majd így fejezte be a gondolatot: „...hiszen ezért jöttem”. – Ezzel Ő maga adta meg a választ küldetésére vonatkozóan mindazoknak, akik tevékenységét esetleg kételkedő egyszerűsítésben szemlélik.

Az Evangélium olvasásakor gyakran találjuk Jézust a pusztában. Felmerülhet itt is a kérdés (vagy inkább a kétely): vajon nem a munkából való „kiállás” gondolata, vagy talán a „fásultság” érzése vitte-e Őt erre a helyre?! Vajon nem egy „kitörési kísérlet” volt-e? – A válasz mindhárom szinoptikus Evangéliumban egyértelmű: „Akkor a Lélek a pusztába vitte Jézust” (Mt 4, 1; Mk 1, 12; Lk 4, 1). Itt sem lehet tehát szó „dezertálásról”, menekülésről. Máskülönben is az ókori képekben (az Ószövetségben is) a pusztá általában a tisztulás, erőgyűjtés helye, szimbóluma. Ezt igazolja Lukács is, mikor így ír: „Jézus a Lélek erejével eltelve visszatért” a pusztából (Lk 4, 14).

A racionalizmusra hajlamos ember tovább is kérdez a Példakép után: vajon nem egy „mentsvár” volt-e mégiscsak Krisztus számára az, hogy „végső esetben”, „szorultságában” csodával tudta „elhallgattatni” a kételkedőket?! – Az szinte természetes, hogy mai viszonyaink között „racionálisan” nem tudjuk „helyére tenni” a csodákat, viszont nekünk nem is ez a feladatunk. A csodákat úgy kell tekintenünk, ahogy azok Krisztus küldetéséhez (és nem a mi munkánkhoz) hozzátartoznak: „Olyan tanúságom van, amely fölülmúlja Jánosét: tetteim, amelyek végbevételét rábízta az Atya” (Jn 5, 36). Csodái tehát nem „terven felüli”, „elhallgattató”, céltalan büvészmutatványok voltak, hanem – márcsak „pozitív eredményeik” miatt is (kenyéradás, földi élet-adás, majd a „legnagyobb csoda”: örökélet-adás) – Krisztus „*adás-törvényének*” c ezzel együtt az Atya TERVÉNEK szerves részét alkotják.

Jézus Krisztus tehát nem menekült – még ideiglenesen sem –, hanem „engedelmes volt a halálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2, 8).

Abból, hogy a TERVET nem ismerjük teljességében, következik, hogy a transzcendens érték- és energiarendszert sem láthatjuk lezártan, egészében. Annál is inkább így van ez, mert a TERV még *nincs befejezve* (Jn 5, 17). (Erre utal a Jelenések Könyve is.) Azt viszont tudjuk, hogy – szabad legyen egy hasonlattal élni – az ilyen jellegű energiákra is „érvényes az energiamegmaradás elve” (Mt 25, 40). Nincs tehát semmi alapja annak, hogy Krisztus munkájában – pl. az apostolok képzésében – „elpazarolt energiákat” véljünk felfedezni. Ebben a vonatkozásban még az „világi mérce” is mást mutat: – hisz ezek az apostolok voltak azok, akik „megmozgatták a világot”. – Az pedig, hogy „Krisztus sem tudott mindenkiből hívőt csinálni”, nem az Ő munkájának a „kudarcát”, a „tömegpasztoráció csődjét” jelenti, sokkal inkább jelzi ez a tény Krisztus szétválasztó tevékenységét (vö. Szegeci L.: Krisztus halálának kérygmája – Teológia IV/1.).

Nyilvánvaló tehát, hogy a pasztorációra vonatkozó megállapítások csak akkor lehetnek helyesek, ha Krisztusnak – mint isteni Példaképnek – a tevékenységét, és a pasztorációt – mint emberek által végzett munkát – a TERV jellegéből származó egységben szemléljük, ugyanakkor hangsúlyozzuk az „elvégzendő feladatok” különbözőségeiből adódó differenciáltságot.

Bár Krisztus küldetésének részesei vagyunk, ez nem azt jelenti, hogy ugyanazt a munkát végezzük, mint amit Ő végbevitt. Ha Krisztus működését – akárcsak a legjobb szándékkal is – a mi munkánkkal azonosítjuk, a köztük lévő különbséget csak mennyiségileg látjuk, akkor nyilvánvaló, hogy az ily módon szűkre szabott keretbe nem tudjuk életének minden mozzanatát (pl. csodáit) „logikusan beilleszteni”. Így válik számunkra a „rajtunk felülálló” „terven felülivé”, így szűkül szemünkben – a világi gondolkodás hatására – fokozatosan a TERV is (öntudatlanul is a materializmus irányába), és „alkalmazkodik” saját környezetünkhöz. – Ez a folyamat hívő embernél – természetesen – nem éri el a végső határt (a teljes materializálódást), mert közbeszól a hit: – a látható világon kívül van még MÁS is! – Ezen a ponton aztán szétválik a TERV: lesz belőle egy idealizált, eviltől független TANÍTÁS és egy erősen világi jellegű KIVITELEZÉS.

Hogy a kettő, hogyan alakul tovább – már egymástól függetlenül (!) – azt jóformán csak a körülmények döntik el... Ha a hit nem elég erős, akkor szinte csak a véletlenek múlik, hogy mi lesz a KIVITELEZÉSBŐL: „világi kereszténység”-e, avagy materializmus...

A pasztoráció *tartalmát és feladatát* Jézus Krisztus határozta meg: „Tanítások minden nép... mindannak megtartására, amit parancsoltam nektek” (Mt 28, 19–20). Krisztus tehát „minden néphez” szól fajra és nemzedékre való tekintet nélkül. „Hangja” az Egyházon keresztül jut el mindenkihez. A pasztorációnak tehát meg kell találni azt a „nyelvet”, mely a a különböző nemzeteknek, nemzedékeknek, emberi csoportoknak közvetíti Krisztus tanítását. A közvetítés *formáját* – nagy általánosságban – meghatározzák az egyetemes zsinatok. A közvetítés *minden nap*, az adott körülmények között alkalmazható *módját* azonban azoknak kell megtalálni, akik éppen az adott körülmények között hirdetik Krisztus ígétét!

A módot és a formát mindenkéltől a pasztoráció két fontos ágazata determinálja: az „új területek” megmunkálása és „belsőségek” gazdagítása. A két terület közötti összhang a közép-kor óta erősen megbomlott az utóbbi javára (javára?...). Bár a kialakult aránytalanság sajnálatos tény, mégsem nevezhető ez „1600 éves kisiklásnak”, hisz ezalatt az idő alatt is születtek evangéliumi értelemben vett nagy eredmények! – Ezért van nagy jelentősége a II. vatikáni zsinat által meghirdetett világ felé való kitérülésnek – aminek szükségessége a kereszténység óskora óta talán soha nem jelentkezett égetőbb formában. Az általa kitűzött célok viszont csak akkor lesznek megvalósíthatók, ha szem előtt tartjuk, hogy az Egyház nem világi privilégiumokra vágyik, hanem Krisztus tanítását hirdeti, és szolgálni akarja azokat, akikért Krisztus meghalt: azaz minden embert (1 Tim 2, 4–6)!

Szólni kell tehát mindenkihez, azokhoz is, akik nem ismerik Krisztust („más nyá”)! – Azon az úton kell őket megközelíteni, amelyen jelenleg járnak (hogy aztán közösen egy más úton menjünk tovább). Meg kell tehát ismernünk azok világát, gondolkodásmódját, akikhez a világ előbb szolt („a sajtó, rádió, televízió útján”), és csak azután lehet megismertetni velük (és nem rájuk erőszakolni!) a hit világát. El kell fogadni az ő világuk igazi értékeit is, mert azok teljes tagadása bizonyára teljes elfordulást eredményezne róluk (és jogosan). Mutassuk meg, hogy a hit világa nem azonos a babonák vagy a misztifikáló manipulációk világával. Azért kell „másodállást” vállalni a világi értékek területén (tudomány, kultúra), hogy bizonyítsuk: születésünk és létünk nem „Isten akaratával ellenkező”, szükséges rossz (hacsak mi azt nem tesszük!). Azt kell megértetni az emberekkel, hogy Krisztus tanítása nem azonos valami „klubba való belépést sürgető agitációval”: – az Atya TERVÉNEK részesei vagyunk anélkül, hogy ehhez bárkinek is „beleegyezésünket adtuk volna”! Csupán tőlünk függ, hogy ebben a TERVBEN milyen szerepet vállalunk!

A Krisztustól távol élők között vannak olyanok, akikben először a lelki igényt kell felbreszteni. Vannak viszont, akik már keresik, sőt megtalálni vélik a CÉLT: életük célját. Ők azok, akik világi (általában divatos) dolgokból, szokásokból saját tetszésük szerinti bálványt csi-

nálunk. Ne „harcoljunk ellenük a Sátán eszközeivel”, a bálványok „durva összetörésével”! (Ez az eljárás – értetlenségbe ütközve – csak dacos ellenállást és gyűlöleter eredményezne.) Előbb adni kell nekik igazi értékeket szeretettel, jó példával és (kevés) szóval, ami elvezetheti őket a helyes értékítélet kialakítására. Ha van bennünk elég szeretet, akkor ők maguk fogják Istent a bálványok fölé helyezni.

Szólni kell azokhoz (dialógus), akik Istent tévesen ismerték meg és most a saját maguk által kialakított hamis istenkép ellen harcolnak. Ne feledjük: *ők is az igazságot keresik!* Fogadjuk el (merjük elfogadni) tőlük is a torz istenképből levezetett tagadásokat, és ennek segítségével mutassuk meg, hogy az általuk összeállított, abszolutizáló jellegű – legtöbbször természet- vagy társadalomtudományi modellként jelentkező – fogalom nem azonos az Atyával. (Vö. Szennay A.: Hívők és nemhívők dialógusa felé – Teológia IV/1.)

A világgal való meggyőző erejű párbeszédre természetesen csak akkor képes az Egyház, ha tagjaiban is megerősödik.

Szóljunk tehát azokhoz is, akik – Isten ajándékaként – tagjai a látható Egyháznak! Az ő figyelmüket mindenekelőtt arra kell irányítani, hogy a „konzervált” hit nem oly „biztos tulajdon”, mint a megátalkodott bűn! Nem szabad elfeledni, amit Szt. Pál mond: „Vessétek le a régi embert szokásaival együtt és öltések fel az újat, aki teremtőjének képmására állandóan megújul a teljes megismerésig” (Kol 3, 10). † Vigyázni kell tehát arra, hogy Isten képe ne „feudális módon” öröklődjön nemzedékről nemzedékre, mert az „idők foga által megtépett”, elavult képet a fiatalok „helyszűke miatt” kidobják a „modern lakásból”. *Követelményekkel* és nem „jóváhagyó mesékkel” kell felhívni figyelmüket arra az értékre, amit birtokolnak (vagy inkább birtokolhatnak)! Már az ember értékgyarapító-vágyából is logikusan következik: – a „környezettől kapott hithez” mindenkinek hozzá kell tenni *egyénileg* is valamit! És amiben az ember saját energiáját érzi, azt többé nem tekinti múzeumi tárgynak. Bizonyos „energia-befektetés” után mindenki láthatja, mennyire használható (a világi életben is) mindaz, amit számára az igaz hit jelent. – *El kell kerülni* viszont azt a csapdát, ami a hitéletet a „jó ismerősök közötti társasági élet” szintjére egyszerűsíti le, a hit erősítését pedig egyéni elvek és érdekek kiépítésének tekinti!

Nem szabad (nem lehet) megfélemezni az „elit-nevelésről” sem! Ennek fontosságát az húzza alá, hogy az Egyház főleg az ő életükkel reprezentál a „világ” előtt. Az ő hitük ne legyen csupán egyéni keretek között mozgó, csak a szubjektumot vizsgáló, kizárólag befelé forduló hit! *Merjenek* a világban, mint hívők „teljes biztonsággal mozogni”, találkozni a nemhívőkkel, – de nem, mint a „tudomány és kultúra mecénásai”, hanem, mint a „hit küldöttei”! Legyen meg bennük annak csírája, amit az Egyház a XXI. század emberétől elvár!

Krisztus küldő szavát és a II. vatikáni zsinat szándékát csak az értheti meg igazán, aki megfelelő objektív látásmóddal és mély hitelménnyel rendelkezik. Az, aki képes egységben szemlélni a transzcendens és az anyagi világot a helyes arányok figyelembevételével: anélkül, hogy azonosítaná azokat. Az, aki ebben az EGYSEGEBEN felismeri saját helyét, és Istennek elkötelezve mer „másodállást” vállalni, de azt csak az igaz útra vezető „bekötő útnak” tekinti, nem pedig Krisztus tanítását alakítgatja az emberi ízlésnek megfelelően – „főállásban”...

Krisztus tanítását hirdetve – természetesen – felhasználhatók (felhasználandók!) azok az értékek is, amit a kétezres éves Egyház nyújt át nekünk. Óvakodni kell viszont attól, hogy a valóban szent hagyományok letűnt társadalmi rendszerek korszerűtlen formuláival azonosuljanak! – Krisztus tanítása nem ideológia, nem történelem, nem pátoz vagy romantika, – hanem *bató erő!*

A régi, elavult konvenciókkal együtt el kell vetni az előítéleteket is! Meg kell szüntetni az áteredő bűn „mintájára” kényelmi szempontból kialakított „áteredő hitnek” és „áteredő hitetlenségnek”, mint rossz értelemben vett megváltoztathatatlanok a fogalmát. A szokások és hagyományok (főleg a rossz szokások és hagyományok) nem mentesítenek a munka alól! – Istenbe vetett hittel, a Szentlélek kegyelmében való részesülés reményével és igaz szeretettel kell a világ elé állni.

Legyen a pasztoráció mércéje és próbaköve az Evangélium, példaképe pedig Krisztus, az Örök Főpap! Ószinte szívvel és tiszta értelemmel teljesítsük azt a küldetést, amit a Szentlélek ajándékaként kaptunk! Ha munkánknak nem mindig tapasztalható közvetlen eredménye, *akkor sem szabad kétségbeesni* esetlegesen „elfecséreltnek tűnő energiák” miatt, hisz Krisztus mondta: „egyik vet, másik arat” (Jn 4, 37). Ha pedig úgy érezzük, hogy a világ dolgai összekuszálódnak előttünk, és fáradtságunkban új erőre van szükségünk, gondoljunk Jézus búcsúszavára: „Íme, én veletek vagyok mindennap a világ végéig” (Mt 28, 20).

„HITOKTATÁS ÉS NEVELÉS”

(Hozzászólás Bencze Anzelm cikkéhez)

Bencze Anzelm cikkének (Teológia, 1970/2. szám) kétségtelen pozitívuma annak hangoztatása, hogy hitoktatói munkánkban nagyobb gondot kell fordítanunk a nevelésre, az Isten és ember közötti kapcsolatra, a hitnek, reménynek, szeretetnek és buzgóságnak a fejlesztésére a növendékek lelkében. Sajnos, az általa ismertetett módszer – az amerikai Christian Brothers kísérlete – kevésbé alkalmas ennek a feladatnak a megvalósítására.

Krisztus az említett kísérletben beat-énekes. Alig valószínű, hogy ez a Morrownak nevezett beat-énekes azonos lenne azzal a Krisztussal, akiről hallgatói azt mondták, „úgy beszélt, mint akinek hatalma van, s nem úgy tanított, mint az ő farizeusai és írástudói”. Ebben a Christian Brothers-félc közlési modellben az Isten Fiának szívébe és vesébe látó mindentudását valami zavaros sejtés, a tudatalatti irracionális mélységekből feltörő „megérzés” helyettesíti. Alig hihető, hogy ez a Morrow nevű beat-Krisztus alkalmas az üdvösség gondolatának közvetítésére, a keresztihalál gyötrelmeinek elszenvedésére és – enyhén szólva félreérthető – viselkedésével képes hegyeket mozgató életet, lelkületet, magatartást átformáló hitet ébreszteni.

Gyakorló pedagógusok tapasztalata az, hogy minden ellenkező látszattal szemben a mai ifjúság igenis igényli a pozitív hősöket, a nagy egyéniségek példája és a nemes eszmények lelkesedéssel töltik el. Erről nem szabad megfeledkeznünk nekünk sem, amikor a hitoktatás új útjait keressük. A didaktikai megfontolások szükségessége tehetik a kinyilatkoztatásban szereplő események és gondolatok bizonyos mérvű átalakítását a növendékek szellemi szintje és környezete szerint, de az átalakítás csak egy meghatározott vonalig terjedhet, azon túl már nem. Éppen ezért teljesen elhibázott kísérlet az Istenembert deheroizálni, az Ő imálandó személyét és természetfölötti tanítását olyan profán beállításban előadni, ahogyan az említett kísérlet teszi. Sancta sancte sunt tractanda! (Az Isten-ember viszony elmélyítése érdekében is!)

És egyáltalán mi indokolja a Krisztus–Morrow névcserét? Katolikus hitünk alapvető, központi tanítása Jézus Krisztus történetisége. Az Újszövetségi Szentírás könyvei és a századvé, de annál jelentősebb nemkeresztény források minden kétséget kizáróan tudósítanak arról, hogy Jézus Krisztus valóban élt, járt-kelt és tanított közöttünk. Ugyanakkor meggyőznek arról is, hogy Jézus Krisztus a testté lett Ige volt, a láthatatlan Isten képmása, az Atya küldötte, aki által és akiért minden teremtetett, és akiben áldást nyert a föld minden népe. Hitünk szerint Krisztus a keresztény élet és a történelem középpontja, a századok halhatatlan királya. Éppen ezért Krisztus személyét a hitoktatásból kiiktatni, illetve mással helyettesíteni teológiaiul teljesen elhibázott, elfogadhatatlan kísérlet, didaktikai-pedagógiai szempontból pedig végzetes melléfogás. Jövőtehetetlen hiba, mert az ilyenfajta kísérlet Krisztus személyét, működését és tanítását akarva-akaratlanul a mítoszok, illetve a mesék világába helyezi, ezzel eleve lemond arról az igényről, hogy a növendékek azt igaznak fogadják el.

Az említett kísérlet didaktikailag is helytelen, nemcsak azért, mert megsérti a tanítás első és legfontosabb szabályát – hogy a tanítás igaz legyen –, hanem azért is, mert a maga sajátos közlésmodelljének alkalmazásával kettős jelzésrendszert használ és ezzel felettébb megnehezíti a növendékek részére a természetfölötti vallási igazságok megértését. A két közlésmodell képei, adatai közül ugyanis lényegesebben nehezebb kihámozni a jelzett igazságot, mintha csak egy közlésmodellel dolgozunk.

Hitoktatói munkánk legnehezebb feladata mindig az, hogyan vigyük közel a gyermekek világához keresztény hitünk természetfeletti igazságait, hiszen azok más létsíkban vannak és róluk csak emberi módon, analóg fogalmakkal szólhatunk. Okvetlenül alkalmaznunk kell tehát bizonyos jelzésrendszert, közlési modellt, amikor természetfeletti igazságokról beszélünk a gyermekeknek. De semmiképpen sem történeti eseményeknél olyan modellt, amely eltér a történeti hűségtől.

Az idézett kísérlet optikai csalódásba esik, amikor egyenlőségi jelet tesz a krisztusi közlésmodell és az általa ajánlott jelzésrendszer közé. Nem feledhetjük el ugyanis azt, hogy mi a természetfölötti igazságokat Krisztus közvetítésével kaptuk egy általa választott és eleve a mi emberi felfogóképeségünkhöz mért jelzésrendszerben. Mi hitoktatók ezt a krisztusi közlésmodell csak lefordíthatjuk a gyermekek még egyszerűbb, konkrét, szemléletes nyelvére, de másval helyettesítenünk nem lehet, a kettős jelzésrendszer alkalmazásának veszélye és az ezzel együttjáró megértés megnehezítése nélkül.

A katechetika mai nagy átmeneti korszakában rendkívül fontos követelmény, hogy a hitoktatók megismerjék a korszerű hitoktatás újabb elveit és módszereit. Csak örülni tudunk annak, hogy a Teológia hasábjain helyet biztosít az újabb kísérletek ismertetésének. Még a Christian Brothers kísérletének ismertetéséért sem volt kár. Legalább megtanulhattuk belőle azt, hogyan és milyen irányban nem indulhat el a korszerű keresztény hitoktatás.

VÖRÖSS FERENC

FIGYELŐ

HÚSZÉVES

A MAGYAR KATOLIKUS PAPI BÉKEMOZGALOM

Az 1950. esztendő forduló pontot jelent a magyar katolikus egyház körzetében. Az, hogy annak az évnek a nyarán harminckét katolikus pap megalapította a papi béke-mozgalmat: jelzője és egyben eredménye is ennek a fordulatnak. Félreértések és elítélések jeleztek ennek az útnak a kezdetét. A becsületes törekvést azonban siker koronázta: ma, húsz év után, már a katolikus papság többsége részt vesz ebben a mozgalomban, a magyar hierarchia vezetése alatt.

Ennek a béke-törekvésnek, mely két évtized alatt győzedelmes lett, kettős a célja, akkoriban is és most is. Az első cél az, hogy a béke, mégpedig a világbéke elérésén dolgozzunk. Nem most találtuk ki ezt a feladatot: mi keresztények és papok mindig is kötelesek voltunk és vagyunk a Szentírásnak engedelmeskedni: „Éljetek örömmel, egymást intsetek, egyazon legyen a lelkiületek, békében legyetek és akkor a szeretet és a béke Istene veletek lesz!” (2 Kor 13, 11). Ebben a húsz évben úgy értük el a „to auto phroneite”, azaz az ugyanazt-gondolást, az egy-azonos törekvés lelkiületét, hogy együtt állunk egyetértésben a nemzetek békefrontján.

Másik célunk pedig az, ami a papi béke-mozgalomnak a legnagyobb érdeme, hogy a negatív irányú, küzdelemre szólító egykori álláspont helyett az állambatalommal való megegyezés útján Egyházunk és hazánk javát és jövőjét szolgáljuk. Ezt a célt kívánta előmozdítani a Magyar Népköztársaság és a Magyar Püspöki Kar 1950. évi megegyezése, s eredményét jelzi a Vatikánnal kötött részleges megegyezés 1964 szeptemberében.

Az egykor majdnem szakadárnak tekintett mozgalom ma már a katolikus papok általános törekvéseit foglalja magában. Elismerés azoknak, akik sokaktól félreértve, elkezdtek az utat, és azoknak is, akik látták, hogy ez az út az egyedül járható.

A jövőbe tekintünk és tudván tudjuk, hogy jó úton járunk: a békés egymás mellett élés, a más világnézet megértése, a közös célokért való együtt munkálkodás, a dialógus és a szeretet útján.

VITA AZ EGYHÁZI TANÍTÓHIVATALRÓL (KARL RAHNER A NÉMET PÜSPÖKÖK NYILATKOZATÁNAK VÉDELMEBEN)

Még mindig nem eléggé ment át a hívő katolikusok tudatába, hogy az egyházi tekintély az evangélium és Krisztus törvényének hirdetésénél és kifejtésénél csak igen ritkán él legmagasabb és tévedhetetlen tanítói hatalmával. Ha az elmúlt mintegy százötven évre visszatekintünk, akkor – az I. Vatikáni zsinattól

elteltekintve – csak két oly tanítóhivatali döntést jelölhetünk meg, melyeket a tévedhetetlenség igényével hoztak. Ezek a Szeplőtelen Fogantatásról és Mária testszerinti mennybeviteléről szóló dogmák. Ha mindezzel pl. a nagyszámú és részletezően fogalmazó enciklikákat összehasonlítjuk, melyeket a pápák – főképp XIII.

Leo óta – tanítóhivataluk gyakorlásának során közzétettek, nem téveszthetjük szem elől: bár az egyházi tekintély ezen az úton is szüntelenül hirdeti és értelmezi az evangéliumot, de csak a legkritikább esetben kíván mindenek során definitív és visszavonhatatlan döntést hozni. Ha pedig ezt kívánja tenni, akkor azt kifejezetten közli is.

Az elmondottakat mintegy igazolja az a tény is, hogy a „nem tévedhetetlen” tanítóhivatali megnyilatkozások közül kétségtelenül épp a pápai enciklikák foglalják el gyakoriságukban az első helyet. XII. Leo (1878–1903) 49, XI. Pius (1922–39) 30, XII. Pius (1939–1958) 41, XXIII. János (1958–63) 8 enciklikát tett közzé.

A kicsit is tájékozott katolikus olvasó, de még az egyházon kívül állók előtt sem titok, hogy *napjainkban számos elvi és gyakorlati probléma merült fel a nem tévedésmentes tanítóhivatali megnyilatkozásokkal kapcsolatban*. E problémák tisztázást igényelnek annál is inkább, mivel az egyházon belüli dialógus e munka elvégzését – papok és világiak érdekében – megköveteli. E munkára vállalkozott többek között *Karl Rahner* is, amidőn „*Disputum das kirchliche Lehramt*” címmel a „*Stimmen der Zeit*” folyóirat 1970 februári számában tett közzé tanulmányt. Az illusztris szerző az alcímben kifejezetten utal rá, hogy a „nem tévedhetetlen egyházi tanítóhivatali döntések” problémájával kíván foglalkozni.

Bevezetésében *Rahner a német Püspöki Kar*nak 1967. szeptember 22-én kiadott nyilatkozatából közöl néhány – a tárgyhoz tartozó – szakaszt.

17. Egy nehéz problémát kell e helyen józanul szövétenünk. Olyant, mely számos katolikus embernek, ma inkább, mint valaha, hitét illetőleg bizalomteljes kapcsolatát egyháza tanítóhivatalához veszélyezteti. Arra gondolunk, hogy az egyházi tanítói tekintély hivatalának gyakorlása során tévedések történhetnek és történnek is. Hogy ilyesmi lehetséges, az az egyház mindig tudta, teológiájában kifejtette s az ily szituációk számára a megfelelő magatartást kidolgozta. E tévedési lehetőség nem vonatkozik azon tételekre, melyeket a pápa vagy az egyetemes zsinat (rendkívüli tanítóhivatal) vagy pedig az egyház rendes tanítóhivatala ünnepélyes definícióban, mint abszolút módon hívó elfogadásra szánt tételt hirdeti ki. Történetileg is téves lenne azt állítani, hogy az ily dogmáknál utólag igazolást nyert, hogy az egyház tévedett. Ezzel természetesen nem azt vitatjuk, hogy a dogmáknál ne lenne szükség arra, hogy – az eredeti értelemben érvénybentartása mellett – gyarapodjunk azoknak megértésében, elhatárolva azokat az előbb tőlük összekapcsolt félreértésektől. E kérdéssel azonban azt a természetszerűtényt nem szabad összecserélni, hogy a változatlan isteni jog mellett a változatható emberi jog is jelen van az egyház életében. Az ilyesfajta változtatásoknak a tévedéshez eleve semmi közük nincsen,

legfeljebb az előbbi vagy későbbi jogi rendelkezéseknek alkalmas fenntarthatóságát teszik kérdéssé.

18. Ami az egyháznak nem véglegesen megfogalmazott tanítói megnyilatkozását illeti – melyek különféle fokban lehetnek kötelezőek –, mindenképp előtérbe világosan és határozottan kell látnunk azt, hogy az emberélet is egész általánosságában „a legjobb tudás és lelkiismeret szerint” szerzett ismeretekhez igazodik. Olyanokhoz, melyeket egyszerűen elméletileg mint nem abszolút biztosakat ismerünk meg és mégis „itt és most”, mivel egyelőre nem tekinthetünk el tőlük, mert még nem túlhaladtak, mint a gondolkodás és cselekvés normáit fogadjuk el. Minden orvos, amint diagnózist hoz, minden államférfi, amidőn egy politikai szituációt felmér, s erre építve hozza meg döntését, egyaránt tisztában van e tényekkel. Az egyház sem kerülhet tanításában és gyakorlatában minden esetben az elé a dilemma elé, hogy vagy véglegesen kötelező tanítóhivatali döntést hoz, vagy pedig egyszerűen hallgat, s így mindent az egyes embernek tettszesszerű véleményére bíz. Amidőn arról van szó, hogy a tulajdonképpeni és alapvető hit-tartalmat megőrizze, még az egyes esetben vállalt esetleges tévedés veszélyét sem kizárva, tanítói irányítást köteles adni. Olyant, melynek meghatározott fokú kötelező ereje van, de mégis, mivel nem végleges hitbeni döntés, nem nélkülöz bizonyos ideiglenes jelleget, s magában hordja a tévedésnek is lehetőségét. Másképp nem is hirdethetné és magyarázhatná az egyház életmeghatározó valóságként hitét. másképp nem alkalmazhatná azt az emberélet minden új helyzetére. Az ilyen esetekben tehát az egyes keresztény ember oly analóg módon áll egyházával szemben, miként az az ember, aki magára vonatkozóan kötelezőnek fogadja el egy szakember véleményét, bár tudja, hogy e vélemény nem tévedhetetlen.

A 18. és 20. szakaszokban szól a püspöki nyilatkozat arról, hogy senki elhamarkodottan ne nyilatkozzák szószékről, katekézisben az egyházi tanítóhivatali megnyilatkozásai ellen, – akkor sem, ha maguk a hívek is tisztában vannak az ilyen ideiglenes érvényű döntések korlátozott jelentőségével. Természetesen valaki egyénileg meg lehet arról győződve – feltéve, ha ezt lelkiismeretében kritikusan felülvizsgálta –, hogy már most ismeri az egyház előjövő helyesebb felfogását. Ily eset elvben elképzelhető. Természetesen kiki maga felel az esetleges szubjektív elbizakodottságért Isten előtt. – Az pedig a hívó katolikusok helyes magatartásához szervesen hozzátartozik, hogy pozitíve értékeljék a tanítóhivatalnak ily ideiglenes, átmeneti jellegű megnyilatkozásait is. Miként a profán életben is lehet téves felelős döntéseket hozni, ugyanúgy előfordulhat az egyház életében is. Az is lehetséges, hogy az egyházi tanítás bizonyos esetekben túl lassan fejlődik. De még az erre vonatkozó ítélet kimondásánál is szerényen és elővigyázatosan

kell viselkedni. A tanbeli fejlődésnek időre van szüksége, annál is inkább, mivel a hit lényeges mondanivalójának őrzéséről, a veszteségtől való megóvásról van itt szó.

Végül a 21. szakaszban arról tanítanak a püspökök, hogy korunk kérdéseire hitünkben fakadó válaszokat is kell keresnünk és adnunk. Ezért szükséges, hogy újra és újra átgondoljuk hitigazságainkat. Ennek során újszerű hangsúlyt nyerhet sokminden. Mindezzel azonban nem hitünket vonjuk kétségbe, sőt ellenkezőleg, mindez az isteni kinyilatkoztatás mélyebb megragadásához szükséges. Meg vagyunk győződve arról – vallják a német püspöki Kar tagjai –, hogy sem katolikus hitünk miatt egyetlen igazságot, sem pedig az igazság kedvéért katolikus hitünket nem kell megtagadnunk.

E püspökkari megnyilatkozásnak, kiváltképp az idézett szakaszoknak teológiai súlyát már eleve érzékelteti az a körülmény, hogy szövegét az „*Osservatore Romano*” 1967. december 15-i száma – az államtitkárság óhajára – olasz nyelven is közölte. Azért is figyelemre méltó e püspökkari tanítás, mivel – Rahner tudomása szerint – első esetben tettek közzé egy „relatív” hivatalos egyházi dokumentumot e problémáról. Eleddig e súlyos kérdést rábízta a teológusok értelmező munkájára.

Elmarasztaló kritikát

is kapott az ismertetett dokumentum. Miként Rahner közli, „magasabb egyházi körökben már hosszabb ideje körbenjár egy sokszorosított szöveg, mely bírálja e tanítói megnyilatkozást”. Tévesnek minősíti a *névtelen kritikus* (vagy kritikusok) a „vorläufig” – ideiglenes, átmeneti – kifejezés használatát a tanítóhivatali megnyilatkozásokkal kapcsolatban. Egy egyházi tanítóhivatali döntés, mely nem tart igényt tévedhetetlenségére, bár mellékesen – (per accidens) téves lehet, – ezért azonban nem mondható el róla, hogy „ideiglenes” jellegű. Aki ugyanis a tanítóhivatal nevében szól, ezt csakis akkor teheti, hogy ha meg van róla győződve: az előadott tanítás igaz. Épp ezért az egyes keresztény felé nem a „szakember” szerepét vállalja. E felfogás eltorzítja a lelkiismeret funkcióját is. Nem veszi ugyanis figyelembe, hogy a lelkiismeret az ember mindenfajta cselekvésénél felszólítást nyer a döntésre, még a tévedhetetlen tanítóhivatali döntések esetében is, másrészt nem ügyel arra, hogy a keresztény ember lelkiismerete Krisztusnak és azoknak irányítására szorul rá, akiket az Úr küldetéssel bízott meg.

Mit mondjunk e bíráló szöveghez? – kérdi Rahner. Röviden így felel: a püspökök tanításának e kritikáját teológiailag és gyakorlatilag alapjában tévesnek (grundfalsch) tartom.

Mindenekelőtt rámutat Rahner a névtelen bírálat *belső ellentmondásaira*. A kritikus az egyházi tekintély leértékelése miatt panaszko-

dik – teszi pedig ezt egy püspök által megfogalmazott tanítással kapcsolatban. Ez már önmagában is elcsodálkoztató. Hát lehetséges-e logikus módon a püspököknek oly tekintélyt biztosítani, melyet ők, az egyház püspökei tekintélyi módon elutasítanak? Természetes, hogy egy püspökök által megfogalmazott tanító jellegű nyilatkozatnak sem tévedhetetlennek, sem pedig minden egyes vonatkozásában feltétlenül helyesnek nem kell lennie. Ezért mindenkinek jogában áll, hogy egy ilyen nyilatkozat – vagy részletei – helyeslése elől kitérjen, ha erre kellő mérlegelés után megfelelő okokat talál. Viszont az idézett kritika épp e lehetséges bírálatnak előfeltételét vitatja, mivel feltétel nélküli engedelmisséget parancsol az ilyen tanító megnyilatkozásokkal kapcsolatban. Oly tanításokkal kapcsolatban teszi ezt, melyek önmagukat *sem* tartják tévedhetetleneknek s amely tanítást a *jelen esetben* a szóban forgó kritika sem tart – saját elvi álláspontja ellenére – megtámadhatatlannak. De hát ez már csak így van – panaszolja Rahner: a mi mai Raszkolnyikovjaink szívesen veszik védelmükbe a pápát és a püspököket, ha ezek azt tanítják, ami *nekik* helyesnek tűnik. Máskülönből viszont felmentik magukat az alól a feltétlen engedelmisség alól, melyet szent elvként, mindenfajta differenciáltság nélkül, a mai „modernisták” ellenében védelmeznek.

Tárgyi érvekkel

természetesen szintén nem marad adós Rahner. A fenti névtelen kritika azt állítja, hogy a püspöki nyilatkozat nem veszi figyelembe azt, hogy a pápa és püspökök tanítói tekintélye (azon esetekben is, melyekben nem adnak definíciót) oly sajátos nagyság, mely egyrészt beleegyezésünket követeli, másrészt viszont meg kell azt különböztetni a tárgyi érvektől, melyeket a tanítói nyilatkozatok felhozhatnak. Nos, írja Rahner, az idézett püspökkari nyilatkozat semmiképp sem azonosítja a teológiai tárgyi érveket és az egyházi tanítóhivatali tekintélyt. Az a *basonlat*, mely a bírálót teljességgel téves állítására bátorította, nem több, mint hasonlat s melyet – mint minden ilyen – cum grano salis, azaz módjával kell alkalmaznunk. Mindazonáltal nagyon jó és érthető hasonlattal él a püspöki nyilatkozat. Ha ugyanis valaki az adott körülmények között az orvosnak (nem tévedhetetlen) diagnózisára köteles hagyatkozni, akkor ezt nem azon szakmai érvek alapján teszi, melyeket számára az orvos felsorakoztat, melyeket nem is ért, hanem az orvosi tekintély alapján. Természetesen – s itt rejlik a hasonlatnak bizonyos fogyatékosága – e tekintély más jellegű, mint az egyházi auktoritásé. De hát nem lenne lehetséges, hogy egy ilyen hasonlatot helyesen értünk? A „tertium comparationis” ugyanis épp abban rejlik, hogy valaki a másik ember számára oly döntést hoz, mely mindkettő szemé-

ben egészen világos módon nem tévedhetetlen. Ezért is van azután érvekkel alátámasztva (beleértve a szóban forgó egyik „tekintély” másfajta jellegét). Az érintett embert azután bizonyos körülmények között, mérlegelés (és nem önkényesség) nyomán feljogosítja, hogy egy ily döntésben jelentkező indítványtól eltérően foglaljon állást. E szembeforduláshoz természetesen nyomatékos okokra, meggyőződés szerinti jobb érvekre van szükség.

Ha pedig valaki azt mondaná – folytatja Rahner –, hogy mindez formailag ugyan helyes, de egy katolikus teológus vagy világi hívő soha sem rendelkezhet jobb bizonyítékokkal ahhoz, hogy a tanítóhivatal véleményétől eltérő döntést hozzon, – még akkor sem, ha elvben mindkét oldalról elismerik, hogy az ilyen egyházi tanítóhivatali döntések alapján véve felülvizsgálhatók. Ily módon ugyanis az az eset állna előtűnk, amidőn pl. egy szakmunkás kijelentné, hogy X. Y. professzor legújabb plazmafizikai elmélete téves. Hiszen a szóban forgó professzor maga is elismeri, hogy elmélete nem abszolút biztos. Nem tagadjuk – mondja Rahner –, hogy az *ilyen*, elméletileg meg nem alapozott és erkölcsileg sem igazolt ellenvetések előfordulhatnak a nem tévedhetetlen egyházi tanítóhivatali döntéseivel kapcsolatban is. A szóban forgó püspöki nyilatkozat sem hagy kétséget afelől, hogy ilyen esetek vannak s a keresztény embernek nem szabad könnyelműen és felelőtlenül az egyházi tanítástól eltérnie. Még akkor sem, ha nem végleges definíciókról van szó. Minden esetben ugyanis Isten előtt kell a felelősséget vállalnia.

Vizsont a *másik* lehetőség is fennáll, – s ezt a püspöki tanítás becsületesen és bátran ki is mondja. Előfordulhatnak esetek, melyekben a katolikus hívőnek joga s bizonyos esetekben erkölcsi kötelessége is, hogy egy ily tanítóhivatali tanítástól eltérjen. Ezt a fenti kritika nem akarja tudomásul venni. Pedig tény és igaz. S itt most nem arról van szó, főlegesen lenne ezért kifejtetni, hogy van-e s mi a különbség a szakteológus és a világi hívő jogai és kötelességei között. (Ez egyébként is mindig az egyéni elbírálástól függ.) Nem is szükséges, hogy itt a konkrét esetek kazuisztikáját vonulassuk fel. Ehelyett más utat ajánl és kíván követni Rahner. *Példákat* hoz fel, egészen egyszerű és jól illusztráló kérdéseket és tényeket tár a szóban forgó kritikus elé.

Példák a téves döntések illusztrálására

Bevezetésül Rahner egy kis (de igaz) anekdotát idéz emlékezetbe. Midőn a modernizmus idején a nagy domonkosrendi exegétát, *Lagrange*-ot egy magánbeszélgetés során barátja megkérdezte: Na, e pontban (az akkori egyházi tanítóhivatalnak egy antimodernista exegetikai vonatkozású megnyilatkozásáról volt szó) te sem tehetsz másképp, mint a „silentium ob-

sequiosum”-ot gyakorlod (magyarul: befogod ugyan a szád, de belsőleg elutasítod a nyilatkozatot), – *Lagrange* így felelt: Így is van. De halálos bünt követnék el (az igazságnak elkötelczett lelkiismeretem ellen vétkeznék), ha másképp cselekednék.

Természetesen tárgyi adatokra, tényekre van szükségünk. S ilyen akad is bőven. Nincs időm rá – írja Rahner –, hogy itt most a Denzinger adatait írjam össze, végigpásztázva az utóbbi évtizedek tanítóhivatali döntéseit. Azokat ti., melyek tévesek voltak s ma már egyetlen katolikus teológus sem fogadja el őket. Csak kissé úgy emlékezetemben kutatok. Adott esetben az jelentéktelen, hogy példám főleg exegetikai természetűek, – persze nem mindegyik és nem minden vonatkozásban. Nem is oly rég még ugyanis kifejezetten tanították, hogy az ily exegetikai döntések épp oly súlylál nyomnak a latba, mint az egyéb római tanítóhivatali fórumoknak megnyilatkozásai. Ha ezen döntések mind igazak, vagy reám nézve ma is érvényben lévőek lennének (soha hivatalosan nem vonták vissza őket azzal a nyomatékkal, amellyel annak idején útjára bocsátották azokat), akkor ma ilyen tételeket kellene elfogadnom: a legtöbb zsolnárt maga *Dávid* írta; nincsenek fogság utáni zsolnárok; nincsenek deuero-páli levelek; Szent Jánosnál a Jézus-beszédek nem teológiai kompozíciók; az evangéliumokat abban a sorrendben írták, ahogyan ma szokásosan felsoroljuk őket; nincs Q-forrás az evangéliumoknál; nincsen Deuero-Izaiás; a Zsidó-levelet maga *Pál* írta; az egész *Penta-teuchus* „un texte Mosaique” – azaz az egészét maga *Mózes* írta; mint biztos igazságot kellene elfogadnom, hogy a Mt 28-ban szereplő keresztelési formula Jézus szavainak szövegritzi közlése; el kellene ismernem, hogy *Lukács* evangéliumát Jeruzsálem pusztulása előtt írták. Továbbá: Meggyőződéssel kellene vallanom, hogy ha változást követelnék a Szent Offiziummal kapcsolatban, vagy ha az index eltörlését kívánnám, modernista lennék. Nem vallhatnám még kellő szernységgel sem, hogy az ún. polygenizmus az eredeti bűn helyesen értelmezett tanával összeegyeztethető. A papságnak és világi hívőknek bármely részvételt az egyház-kormányzatban modernista tanításnak kellene tartanom.

Csupán emlékezetből idézek – hangoztatja Rahner. De a csak kissé tájékozott olvasó – a Denzinger számai nélkül is – tudhatja, hogy a tények valóban így állnak. Minden szakteológus tisztában van mindezzel. S lehetne még jócskán idézni...

Rahner nyomatékkal hangsúlyozza, hogy ezekkel az utalásokkal nem a 20. század első felének „botránykrónikáját” kívánja előadni. Mindaz, aki ezt így értelmezné, együgyű, s mit sem ismer az egyház történetének terhéből, s az ilyen téves döntéseknél nincs tekintettel az összefüggésekre. Arra sem gondol, hogy az egyház hívő- és tanító öntudata csak lassan halad előre – még akkor is, ha Rahner saját

maga azt vallja, hogy ez a folyamat olykor lassúbb volt, mint ahogy az valóban szükséges lett volna.

Amiről itt voltaképp szó van, az nem egyéb, mint a következő sorsdöntő kérdés, melyre válasszal a szóban forgó nyilatkozat kritizálója tartozik. Miképp képzeli el tehát az illető úr – saját elveinek fenntartása mellett – azt a szükséges fejlődést egyházunkban, melynek során maga az egyház félreállíthatja, érvényen kívül helyezi a fennálló téves döntéseket? A bírálónak elvei szerint, azok szellemében ez el sem képzelhető. Viszont igen jól megfér az a püspökök nyilatkozatának tanításával. Nemde valakinek, még pedig a katolikus egyházon belül, mégiscsak el kell egyszer kezdenie, hogy megalapozottan kijelentse: ez vagy az nem áll helyt. El kell ezt a belső felülvizsgálatot kezdeni még akkor is, ha a Denzinger 2007-ben „belső hozzájárulásról” (assensus internus) is van szó és a Denzinger 213. pontja pedig „súlyos vétekkel” (gravis culpa) fenyegeti a biblikus szakembert, ha az a római Biblikus Kommisszió döntésének nem veti alá magát. S e fenyegetésnél nincs semmiféle árnyaltság, jól-lehet a szakemberek (probati autores) a nevezett Kommisszió döntése idején ugyanennek a Bizottságnak későbbi – ellentétes vagy módosító – véleményét már a döntés idején határozottan képviselték. Oly árnyalt finomságokról van itt szó, amelyet a püspöki nyilatkozat szépen tükröz.

Régebben a szakemberek az ily (téves) döntések után azt tanácsolták: hallgassanak, gyakorolják a „silentium obsequiosum”-ot. Eltekintve attól, hogy a mai társadalom életében a növekvő kommunikációs lehetőségek mellett ily „silentium” még a privát-szférában sem lehetséges, azt sem feledhetjük, hogy az idő sokkal gyorsabban rohan annál, mintsem hogy minden egyes esetben ki lehetne várni, míg a hivatali illetékesek mentalitása önmaguktól megváltozzék, úgy, hogy azután minden feltűnés nélkül végrehajthassák a változtatást. Ha pedig ezt mások adnák elő, már nem úgy tűnnék, mint a régi tanítástól való eltérés. (Emlékszem – írja zárójelben Rahner –, hogy a zsinat idején egy római bíboros a legkomolyabban biztosított arról, hogy Rómában *soba* nem ellenezték azt a tételt, mely szerint az ember teste az állattól származik.) Természetesen lehetséges, hogy nem reflektált, lassú teológiai véleményváltozások az egyházban ma is folyamatban legyenek. Így pl. felemlíthetjük azt a kialakulóban lévő optimista szemléletet, mely minden ember üdvösségének lehetőségére mutat rá.

Általánosságban azonban kijelenthetjük, hogy kizárólagos módon ezekkel a (lassú) módszerekkel már nem élhetünk. A hívő öntudatra ébredés napjainkban túl gyors tempót vett ahhoz, hogy a régi módszer eredményre vezethessen. Ezért – folytatja Rahner – megkérdezném a kritikust: hogyan menjen hát végbe az egyházban az ilyen változás? (Nem a hit lényegéről,

hanem a tanítóhivatal által előadott, de mindazonáltal téves felfogásról van szó.) Hogyan történjék ez a szükséges változás, ha a keresztény embernek egyetlen esetben sem állna jogában, hogy jól mérlegelt okok miatt eltérjen az előtte fekvő egyházi tanítástól – és nem csupán évtizedekkel a tanítás közzététele után? Hogy mindezzel vissza is lehet élni?! – ez nem változtat az elv helyességén. Az igazság kérdésében, annak eldöntésénél nem a visszaélésekhez kell igazodni. Magam is épp úgy visszaélnék a helyzettel – írja Rahner –, ha a szóban forgó kritika szerzőjénél (tán joggal és történeti utalásokkal igazolva) arra mutatnék rá, hogy a kritikusnak alapelvei eretnekszimatoláshoz, a katolikus tanítás stagnálásához és sokak hitehagyásához vezet.

Nem ellenérv az sem, hogy a püspökök által hangoztatott elv alkalmazása nehéz lelkiismereti helyzetbe hozza az egyes embert. Oly döntés elé állítja, melyben az embernek meglehetősen magányosan kell Istennel és saját lelkiismeretével szembenéznie. A keresztény életben számtalan esetben adódik ilyen helyzet. Így pl. saját üdvösségem esetleg igen nagymértékben függ helyes pályaválasztásomtól. S e döntés meghozatalánál – egészen általános elvektől eltekintve – a hivatalos egyház teljesen magamra hagy. És joggal teszi ezt. Mert maga az Isten is így akarta. A katolikus tanítás szerint nincs a világnak egyetlen fő-ruma sem, mely az egyén saját lelkiismereti döntése nélkül az egyes ember számára abszolút normát jelentene. Így magának az egyházi tanítóhivatalnak létezését és illetékességét mindenkinek, *anélkül*, hogy e tanítóhivatal tekintélyére támaszkodnék, magának kell felismerenie és elismernie, azaz a „saját rizikójára” kell cselekednie. Miért legyen ezért oly elcsodálkozható annak helyessége, hogy a tanítóhivatal elvi elismerése *után* még mindig fennmaradhat az egyén számára számos rizikósituáció, *analóg* módon azon esetekhez, helyzetekhez, melyek adódhatnak a tanítóhivatal elismerése előtt? Hisz ezt a belső elismerést, belső döntést mindig újra és újra meg kell hogy hozza az ember.

Az természetesen igaz, amit a kritikus állít, hogy ti. „a keresztény ember lelkiismerete Krisztus és az ő küldötteinek útmutatására tart igényt”. De hát nem ugyancsak mondja szinte végesvégig a szóban forgó püspöki tanítás is? S tán érvényen kívül helyezi ezt az alapelvet, amidőn differenciáltan fogalmaz s rámutat arra, hogy ez az útmutatás ideiglenes jellegű és *épp ezért* joga és kötelessége az egyéni lelkiismeretnek, hogy az ily útmutatást konkrét valóságában és nem csak absztrakt-módon vizsgálja? Azaz nem csupán elvben, de gyakorlatilag is annak tekintse, amilyen lenni kíván: ti. nem tévedhetetlen, ideiglenes döntésnek? Ha azután – folytatja Rahner – a kritikus még azt is állítja, hogy az ilyen tanítóhivatali megnyilatkozásokat nem lehet átmenetinek, ideigleneseknek tekinteni, mivel a tanítóhivatalnak képviselője meg van maga is

arról győződve, hogy igaz, amit mond – akkor itt már az eszem megáll (hört bei mir jedes Verständnis auf). Hát az csak természetes, hogy úgy tanít bármit is, ha meg van egy-szersmind győződve arról, hogy igaz, amit mond. De: nem lehet erről meggyőződve s egyidejűleg annak tudatában is, hogy tévedhet? Vagy így már soha nem taníthatna semmit? Viszont itt már megint nem illik valami a kritikusnak ahhoz az állításához, hogy vol-taképp az ilyen tanítás lehet azért „per accidens” téves is. Nemde, az orvos meg lehet róla győ-ződve, hogy diagnózisa helyes, egyidejűleg vi-szont annak is tudatában van, hogy mégis té-vedhet. S ennek ellenére: joga van diagnó-

zisát, mint helyesét s követendőét meghoznia. Ha tehát – fejezi be Rahner – a kritikus a püspöki nyilatkozatban előforduló „vorläufig”, „ideiglenesen” szót kifejezetten korholja... akkor meg kell tőle újra kérdeznem: hát hogy a mennyköbe (zum Donnerwetter) nevezzünk egy olyan tanítást, mely eleve nem tart igényt a megváltoztathatatlanságra, s már de facto gyakran tévesnek bizonyult? Ha egy X. Leo Luther ellen kijelentette: teljességgel megfelel a Szentlélek akaratainak, hogy eretnekeket el-égessenek – nem gondolhattam volna-e már akkor azt: Hála Istennek, ez csupán egy ideig-lenes tanítás?! — nr —

A HOLLAND PASZTORÁLIS ZSINAT

1970. április 8-án, délután 5 óra körül kezdte *Alfrink* kardinális záróbeszédét, amellyel be-fejeződött a *Holland Pasztorális Zsinat*. Négy és félévi szakadatlan munka állt a beszéd mö-gött, százak és ezrek munkája. Mindez a világ kirakatában, milliók érdeklődésétől kísérve. S akárhogy is ítéli meg valaki – konzervatív vagy progresszív szemmel –, az Egyház jelen-tős *történelmi eseménye* volt ez a nemzeti zsi-nat, így fogják feljegyezni a történétírók – ezt minden prófétaí tehetőség nélkül már most meg lehet állapítani. Gyakorlati következményei ma még felmérhetetlenek, s egyes eredményei csak kialakulóban vannak, de jelentőségét nem le-het lekicsinyelni [1].

Vajon az egész katolikus Egyházra nézve történelmi jelentőségű volt-e a holland zsinat, a II. Vatikánum fényében is? Igennel kell válaszolnunk, mert 1. az Egyház jelenlegi krí-zisében ez volt a legátfogóbb kísérlet a válság intézményes megvizsgálására s a krízis paszto-rális okainak felderítésére és gyakorlati orvos-lására; 2. ez volt a régi egyházi struktúrák vizsgálja és sorozatos, demokratikus dokumen-tálása az általános strukturális reformok szük-ségességének; 3. ez volt a II. Vatikáni Zsinat befejezése után az első, sőt mindeddig az egyetlen nemzeti zsinat, így tehát a Vatikáni Zsinat negatívításának („tervbontásának”) főpróbája. Mindhárom vonatkozásban történel-mi jelentőségű a Holland Pasztorális Zsinat azért is, mert a következő nemzeti zsinatok – így a nyugatnémet, mely legközelebbinek van bejelentve – okulni fognak a hollandiai tanul-ságokból, illetve eleve úgy szerveződnek, hogy a holland zsinat eredményeit és eredményte-lenségeit értékesítsék [2].

A holland zsinat jelentőségének kiemelése mellett azonban hangsúlyoznunk kell annak

kísérleti jellegét is. Maguk a hollandok sem vártak csodát tőle, a jövődő egyházi élet nyi-tányának tartják. „A pasztorális zsinatot nem lehet csupán a II. Vatikánum alkalmazásának tekinteni. Ami valóban mozgásban van, megy tovább” – mondta a kardinális a záróbeszéd-ben [3].

A zsinat indulása

A holland zsinat tulajdonképpen Rómában kezdődött. A holland püspöki kar ott hatá-rozta el, hogy nemzeti zsinatot kezdeményez. 1965 decemberében, a II. Vatikáni Zsinat be-zárásának napjaiban küldték el erről első üze-netüket Rómából Hollandiába: „Az a szándé-kunk, hogy rövid időn belül megkezdjük az előkészületet egy tartományi zsinatra... Hol-land Egyháztartományunk számára. Ezen a Vatikáni Zsinat szellemében meg kell majd tárgyalnunk országunk legfontosabb egyházi ügyeit” [4]. Ez volt tehát az eredeti szándék: a II. Vatikáni Zsinat reform-rendelkezéseit al-kalmazni és részletezni a holland egyház kö-rülményeire. Talán mondanunk sem kell, hogy ez az eredeti szándék az évek során, ahogyan a következőkből kiviáglik, meglehetősen kibő-vült.

Szakemberek előtt nem volt kétséges a be-jelentés idején sem, hogy egy ilyen gyors kez-deményezés *nem kis veszéllyel* járhat. Az egy-temes zsinat ugyanis az Egyház reformtevé-kenységét nem részletezheti a legapróbb ren-deletekig, s az általános irányelvek végrehaj-tása, főleg haladéknélküli végrehajtása, „in nucleo” feltételezi a nagyarányú *decentralizá-lódást*. Köztudott dolog továbbá, hogy az egy-temes zsinat nem egy határozata *kompromisz-*

szum eredménye, s más történeti, szociológiai báltér áll mögöttük egy-egy rész-egyházban. Az is igaz viszont, hogy minél előbb kezdődik el az alapelvek alkalmazása, az alapelvek megalkotóinak személyén keresztül annál jobban biztosítva látszik az eredeti reformszellem érvényesülése. Az igazi kockázat lényege tehát ez volt: kellően megértette-e a holland egyház a II. Vatikáni Zsinat szándékait, és a nagy zsinat terveit „szakszerűen” tudja-e „lebontani” vagy pedig az alkalmazással egyidőben a megértést és az elmélyülést is munkálva konkrét gyakorlati eredmények nélkül kell végződnie a zsinatnak. Az ismert mesét alkalmazva: a palackból szabadon bocsátott szellem – miután vissza nem parancsolható az üvegebe – szolgálatukba szegődik-e vagy sem?

A holland püspökök bátran vállalták a kockázatot, s hazatérve a határozott római bejelentés szerint azonnal megkezdtek az előkészületeket. Bízta zsinati szakértőikben, akik – teológusok és szociológusok – nagy szerepet vittek Rómában is az egyetemes zsinat alkalmával, és bíztak XXIII. János pápa és a Vatikáni Zsinat egész világra kiterjedő, sodró erejű reformhatásaiban, a zsinati lendület erejében. Az első napokban azonban már az is világossá vált, hogy a holland zsinat nem lesz zsinat a szó kánonjogi értelmében. Ottaviani kardinális ilyen értelmű bírálatára a hollandok kijelentették, hogy ebben – kivételesen – egyetértenek a kardinálissal [5]. Sokkal inkább lehetne nevezni *nemzeti egyházi tanácskozásnak*, mivel pedig elsősorban pasztorális (az Egyház tevékenységét érintő) reformokról van szó, Pasztorális Zsinatnak nevezték el. „A 'zsinat' nevet választottuk – nyilatkozott a holland püspöki kar akkori motorja, az 1967-ben hirtelen elhunyt *Gerard de Vet* bredei püspök –, hogy a II. Vatikáni Zsinattal való szoros kapcsolatot hangsúlyozzuk” [6].

A távolabbi, nem hivatalos *előkészítés* során a holland püspöki kar újjászervezte az 1964-ben alapított *Holland Pasztorális Intézetet* (Pastoral Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie) Rotterdamban, *P. Walter Goddijn* ferences szociológus vezetése alatt, aki a legügyesebb szervező egyéniségek közé tartozik Európában. Ennek az intézménynek sikerült néhány hét alatt több száz egyházi és világi szakembert mozgósítania a nemzeti zsinat érdekében, természetesen megfelelő anyagi támogatással, hiszen a zsinati költségvetés több mint egyharmadát a Pasztorális Intézet munkájának biztosítására fordították, az persze nem a levőből varázsolva elő a szervezetet, hanem jórészt az 1946 óta működő *Holland Egyházzociológiai Kutató Intézet* embereinek tehetésére alapozva [7]. A Holland Pasztorális Intézet sikeres munkája láttán még 1966-ban megalakították a Központi Előkészítő Bizottságot, s 1966. november 27-én, az egyházi év utolsó napján, Utrechtben ünnepélyes istentisztelettel Alfrink kardinális hivatalosan megnyitotta a *Holland Pasztorális Zsinatot* (holland névén: Pastoraal

Concilie de Nederlandse Kerkprovincie). Európa ekkor kezdett igazában figyelni a holland egyházra.

Előzmények és okok

Egyesek már az előkészítő fázisban sejtették, külföldön és belföldön egyaránt, hogy a hollandok akciója nem csupán a Vatikáni Zsinat reformmozgalmának megbeszélése és „tervlebontása” lesz. Ez főként akkor vált világossá, amikor teljesen a szociológusok kezébe került az előkészítés ügye, s ekkor már érezhető volt, hogy *számottevő konfliktusok* nélkül nem fog lezajlani a holland nemzeti zsinat. A nyugati szociológia egyik alaptétele ugyanis, hogy az egészséges társadalmi fejlődés szükségzerű veljárója, mondhatni feltétele a *fejszülség*, sőt az alapokig hatoló *válság* (krízis). Nincs itt most arra helyünk és időnk, hogy bemutassuk, mennyiben tükrözi (és kendőzi) ez az elmélet a nyugati társadalmak valóságos válságát, de tény, hogy ezt a tételt az Egyház életére vonatkoztatva is alkalmazzák, s mindez a fejlődés, a haladás érdekében vallják kötelezően cslekedni [8]. Egyáltalán nem meglepő tehát, hogy a történések során többször is konfliktusba keveredett a holland zsinat a II. Vatikáni Zsinattal, magával a pápával, sőt önmagával, itt-ott a vezetőséggel és Alfrink kardinálissal is. A holland szociológusok ezt *természetesnek* tartják [9].

A szociológiai szempontok érvényesítését minden tekintetben lényegesnek kell mondanunk a holland zsinaton. Miért van szükség pasztorális reformokra, strukturális és funkcionális változásokra? Erre a kérdésre a hollandok elsősorban nem teológiai megfontolásokkal és érvekkel válaszolnak, hanem majdnem kizárólag szociológiai érvekkel. Az egész pasztorális zsinat folyamán a teológia kissé háttérbe szorult, legalábbis a nyilvános üléseken, ezeken a legismertebb teológusok (Schillebeeckx, Smits stb.) igen ritkán szerepeltek. Persze a zsinat nemigen alkalmas fórum vitás teológiai kérdések felvetésére és tisztázására.

Általában *milyen szociológiai okokra* szokták visszavezetni a holland zsinat és a pasztorális reformok igényét? Röviden és vázlatosan, a teljesség igénye nélkül felsoroljuk a legfontosabbakat [10]:

1. *A holland katolikus egyház kisebbségi belyzete megszűnt.* A kisebbségi sors rengeteg taktikai küzdelmet, önvédelmi harcot jelentett a múltban a holland egyház számára. A szabadság kibontakozásával és az önállósággal fokozatosan oldódott a holland egyház konzervativizmusa, közvetlenebb lett a többi intézményekkel, egyházakkal való kapcsolata. (Ma már elképzelhetetlen olyan rendelkezés Hollandiában, amelyre utoljára 1954-ben volt példa, hogy az Alfrink érsek vezetése alatt álló holland püspöki kar kiközösítéssel fenyegette azokat, akik a szocialista pártba lépnek, pedig a

holland szocialista párt már akkor nem volt hivatalosan ateista.) A progresszivismus tehát a hollandok számára egyet jelent az önállósággal és a szabadsággal. Ezért figyelmeztette mindjárt a megnyitáskor az újságírókat Alfrink kardinális, hogy amikor progresszivismusról beszél, ne pártoskodásra gondoljanak, hanem magatartásra: „Mi felfelé törő egyház vagyunk, és ebben a haladásban az Urat akarjuk követni. Ő továbbra is jelen van ebben a világban és ezekben az időkben, és Őt követni előre haladást jelent”. Egyesek számára túlgyors ez a haladás? Nyugtalanúságot okoz? „Az okozza igazában nyugtalanúságot, ha megmaradnánk saját felfogásunkban, saját egyéni pozícióinkban betemetve; ez könnyen elzárkózáshoz (eretnekséghez) vezet, és az elszigetelődés mindig a szeretet halálát jelentette az Egyházban. A mi pasztorális zsinatunk szabad és nyílt véleményesere a hitben és a szeretetben, amellyel kitörünk lövészark-helyzetünkől és egysegre és egyetértésre jutunk” [1].

2. Hollandia megszűnt gyarmatosító ország lenni. Maradt ugyan néhány kisebb gyarmata, ez a tény azonban semmit sem változtat azon, hogy politikai hatalma erősen visszaesett. Nem változott viszont hasonló arányban a hollandok „vezetői öntudata”, készsége. Sok jel arra mutat, hogy ezt a vezetői, példamutató magatartást most befelé az Egyházban próbálják érvényesíteni, mégpedig elsősorban Európában, miután ázsiai, afrikai missziós tevékenységük egyre csökken.

3. A német megszállás és a háború éveit után mélyreható társadalmi változások történtek Hollandiában. Sok tekintetben amerikai mintára alakul át az ország, s ebben az átalakulásban egyre döntőbb szerep jut a *műszaki értelmiség*. A technikai fejlődés során egyes munkásrétegek közti különbségek zsugorodnak, s új lelki és pasztorális problémák kezd jeleneni az ún. „szolgálató” réteg (közlekedési, vendéglátóipari alkalmazottak stb.).

4. Hollandia a háború óta nagymértékben *urbanizálódott*. A városi életforma terjedésével megszűnik a régi, híres nagycsaládok patriarchális közössége és teljesen új *közösségi formák alakulnak* (lakótelepi, munkahelyi, érdekvédelmi stb. közösségek). A társadalom egyre atomizálódik, s az új csoportosulások már nem tekintélyelvű alapon jönnek létre. Az Egyház, mint közösség-teremtő és alakító erő, ezeket a tényezőket nem hagyhatja számításán kívül.

Lehetne folytatni a szociológiai képletek változásainak a listáját. Talán vázlatosan ennyi is elég a reformok szükségességének szociológiai megokolásából.

A pasztorális zsinat szervezete

Ahogy a zsinat indoklásában, ugyanúgy a megszervezésében és lefolytatásában is jelentős szerepe volt a szociológiának összes mellékágaival együtt (szociográfiai, pasztorális lé-

lektan, szociálpolitika stb.). A hollandok mindig híresek voltak gyakorlatiasságukról, főleg kereskedelmi érzékükről és szervezőképességükről. Szervezői technikájuk nem olyan hangos és látványos, mint a németeké, de legtöbbször alaposabb és eredményesebb. A holland zsinat, mint organizáció szinte zökkenők nélkül működött.

A Pasztorális Intézet néhány hónap alatt *országos zsinati mozgalmat* indított el. A propaganda során felhasználták a tipikus nyugati szociológia (szociálpropaganda) alapszavait. „Helyünk a világban”, „tárgyalás és megfontolt-ság”, „mából a jövőbe”, „demokratikus módszerekkel”, „szabad parlamenti szellem”, „szociális engagement”, – ilyen és hasonló kifejezések röpködtek állandóan a levegőben. Talán nincs még egy ország Európában, ahol a fiatal-ság körében annyira divatos lenne a szociológiai szemlélet, természetesen polgári alapel-vekkkel. A pasztorális zsinat szervezői nem hagyhatták figyelmen kívül ezt a tény-t.

A *központi bizottság*, a *titkárság* és a *szervezőközpont* vezetésével a *zsinati tanácsok*, a *tanulmányi csoportok* és a *különböző rész-szervezetek* (megbeszélő csoportok, postaszol-gálat, sajtó, közvéleménykutatás) nagy erő-vel láttak munkához, a zsinat közvetlen elő-készítéséhez és a zsinati témák megtárgyalá-sához, úgyhogy, amikor a nyilvános ülésekre került a sor, már minden tárgyszerkezeti pont előkészítve, kidolgozva, részletezve került a küldöttek asztalára, úgyszólván csak nyilvános korrekciókra és az egyes pórt javaslatok ösze-dolgozására volt szükség legtöbbszor. Általá-ban a téma igazán érdemi része már a nyil-vános ülések előtt megtörtént. Természetesen mindehhez elegendő anyagi fedezetük volt, elő-re meghatározott költségvetéssel. A Holland Pasztorális Zsinat 1 millió 330 ezer guldenbe (közel 12 millió forintba) került, ebből az ösz-szegből a központi szervek (Pasztorális Inté-zet, titkárság stb.) 476 000-et kaptak, a felvi-lágosítás, propaganda és sajtó munkája 238 000-et emésztett föl öt év alatt. Mindezt a hívek adakozták össze úgy, hogy a missziókba és a fejlődő országokba menő nagybőjti akció-juk is sikeres volt.

A zsinat megszervezése önmagában véve még nem jelentene számottevő eredményt a holland egyház életében, ha az csak a felső értelmiség (teológusok és szociológusok), vagy a hierar-chia manifesztációja lenne. A holland zsinat azonban nem ez lett, hanem valóban – a de-mokratizmus jegyében született – népmozga-lom, ha nem is jutott el a hívő nép minden rétegéhez. A plébániai és sajátos szaklelképász-tori kereteket felhasználva, országosan kb. 15 ezer *zsinati beszélgető csoportot* alakítottak, csoportonként 20–25 taggal, összesen tehát 300–400 ezer ember tárgyalta hétről-hétre a zsinati témákat, foglalta írásbá észrevételeit. Ha a családtagokat is beszámítjuk a zsinati szellem által érintett körökbe, az nagyjából a holland katolicizmus egynegyedét jelenti. S rajtuk kí-

vül bekapcsolódtak a munkába a többi egyházak képviselői is, sőt az ateista humanista szövetség küldöttei is, s az ökumenizmus jegyében nemcsak az ökumené elvi és gyakorlati kérdéseiben nyilatkoztak, hanem a többi témák, teológiai és pasztorális kérdések ökumenikus szempontjait, a gyakorlati együttműködés lehetőségeit is feltárták, – mindig az őszinte jóakarát és a megbékélésre való törekvés szellemében.

A nyilvános üléseken 108 szavazati joggal rendelkező küldött vett részt Noordwijkerhoutban. Köztük volt 8 püspök (7 megyés- és 1 segédpüspök), 5 központi bizottsági tag, 70 (egyházmegyenként 10–10) a pasztorális tanácsok és a pápi szenátusok által választott küldött, 10-en a szerzetesrendekből, s 15 a püspöki kar által kinevezve (neves teológusok, szakemberek). A püspökökön kívül tehát százan rendelkeztek szavazati joggal, közülük 52-en világiak (18 nő, 34 férfi), 48-an egyháziak voltak, ez utóbbiak között 9 szerzetesnő is szerepelt. A legutolsó ülészakon résztvevők átlagos életkora 43,1 év volt. A legidősebb résztvevő, Alfrink kardinális 69 éves, a legfiatalabb két 19 éves ifjú, egy fényképészegéd és egy hivatali adminisztrátor.

Felszólalási – de nem szavazati – joggal vettek részt a különböző egyházak képviselői, számszerint 15-en. Jelen volt még az ülésteremben általában 10–15 meghívott külföldi vendég, s a karzatok 100–120–150 újságíró, tudósító. Felici érsek, pápai internuncius is látótól minden ülészakon, egészen 1970-ig, a nevezetes cölibátus-vitáig. Általában tehát 300 körül mozgott az összes résztvevők száma Noordwijkerhoutban, a kisszeminarium modern épületeiben.

A zsinat témái

Összesen 6 nyilvános ülést tartottak, 1968 januártól minden év január és április hónapjában. A 6 nyilvános ülészakon, a tanulmányi bizottságok által kidolgozva és előkészítve, nyomtatásban kerültek a résztvevők elé a tárgyalási pontok, mégpedig a következő témakörökben: Az egyházi hivatal és tekintély változásai a mai egyházban. – Kötelességeink a missziók iránt. – A fejlődő országok támogatása, mint keresztény feladat. – A keresztények erkölcsi magatartása a mai világban. – Házasság és család. Az ifjúság emberreválásának követelményei. – A megújult liturgia. – A hitélet megújítása az egyházban. – A pápi élet és szolgálat megújulása. – A szerzetesi élet reformja. – Hitoktatás és igehirdetés. – Keresztények egysége. – A világbéke szolgálata. – A zsidók és keresztények kapcsolata. Úgyiszlán minden témakörben és minden ülészakon kaptak egy kis csemegét az újságírók, de igazában nemzetközi „botránnyt” csak két témakörben tudtak elkönyvelni: a szolidaritási és békenyilatkozatokkal, és a cölibátus-

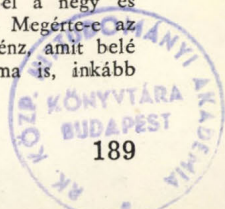
vitával kapcsolatban. Az egyik politikai, a másik belső egyházi körökben keltett nagy visszhangot.

Aki Hollandiát jól ismeri, tudja, hogy a katolikus ifjúság nagy része baladó társadalmi elveket vall. A sajtómegnyilatkozásokat vizsgálva feltűnő, hogy az ifjúságnak egyetlen súlyos vádjá a holland püspöki kar ellen, hogy nem hajlandó elkötelezni magát a haladó társadalmi és politikai mozgalmak iránt. Az ifjúságnak ez a kritikája evangéliumi érvekre hivatkozik: Krisztus minden időkben a szegények, a rászoruló, a szabadságuktól megfosztottak mellé állt, – az Egyháznak is ez a kötelezettsége minden időkben. Az ifjúság szónokai a zsinati tárgyalások során nyilvánosan bírálták az Egyházat súlyosan befolyásoló polgári tendenciákat, továbbá azt a bátortalanságot, amely a béke konkrét kérdéseiben megnyilatkozik egyes holland egyházi körökben. Nyilvánvalóan az ifjúsági szómondatok hatására a holland zsinat sorozatosan olyan kemény és határozott nyilatkozatokat tett a béke és leszerezés, a vietnami háború elítélése, a gyarmatosítás megszüntetése ügyében, hogy világ-szerte figyelmet keltenek [12].

A cölibátus-vitával kapcsolatban azt kell megállapítanunk, hogy az európai sajtó felnyitotta az egész ügyet. A cölibátus kérdése nem volt külön téma a zsinaton, hanem a pápi életforma megbeszélésének része. S bár a zsinat ebben a témakörben más kényes kérdést is felvetett (pl. a nők papságának a lehetőségét), s hasonlóképpen meglepő szavazási eredménnyel zöld utat engedett, a sajtó mégis a pápi nőtlenség ügyét kapta fel, itt-ott hamis beállításban, mintha a holland papság nagyobb része nőülni akarna. A cölibátussal kapcsolatosan megszavazott „határozat” lényege ezzel szemben az, hogy válasszák szét a pápi hivatal és nőtlenség összevont kötelezettségét. Ismeretes, hogy VI. Pál pápa és világszerte sok püspöki kar megnyilatkozását tudomásul véve, Alfrink kardinális a 6. ülészakon, a megnyitó beszédben úgy nyilatkozott, hogy a holland egyház e tekintetben sem akar külön úton járni, s vegyék a januári szavazást inkább dialógusra való felhívásnak, mint határozatnak. A cölibátus kérdése ezzel le is került a zsinat napirendjéről, s jó néhány újságíró csalódottan távozott. Az ügy persze ekkor nincs lezárva, más fórumokon elő fog kerülni, valószínűleg még többször is [13].

A zsinat eredményei

Ha valaki az elszórtan megjelenő sajtóközleményeket figyelt csak, most a holland zsinat bezárásakor azt gondolhatja, hogy semmi különösebb eredményt nem ért el a négy és fél évig tartó tanácskozássorozat. Megért-e az a sok fáradozás és munka, és pénz, amit belé fektettek? Sokan ezt kérdezik ma is, inkább külföldön, mint Hollandiában.



Az eredményekkel, sikerekkel és sikertelenségekkel foglalkozott *Alfrink kardinális záróbeszéde* is 1970. április 8-án. Ő maga főként két eredmény miatt ítéli *sikeresnek* a pasztorális zsinatot.

Az első eredmény az, hogy sikerült a gyakorlatban felmutatni azt a *dinamikus egyházképet*, amelyet a II. Vatikáni Zsinat rajzolt meg. Vezetők és vezetettek, püspökök és világi hívek, egyháziak, szerzetesek és laikusok, mindnyájan Isten népe vagyunk. Egymásért felelősek vagyunk, külön-külön szolgálattal megbízva. Ez az új egyházkép most Hollandiában működés közben vizsgázott és jól mutatkozott be. *Az auktoritásnak új formája* alakult ki a zsinati tárgyalások során, püspökök, papok és világi kapcsolata gazdagon fejlődött ezen a zsinaton.

A másik nagy eredmény a kardinális szerint a *dialogus gyakorlata*. Nemcsak az egyházon belüli dialógusról van szó, hanem az *ökumenikus* terjedelmű dialógusról is. Ez mindenképpen a jóakarát és a szeretet növekedését jelenti a lelkekben. A kardinális megállapításaihoz hozzáfűzhetjük, hogy a többi egyházzal való ökumenikus dialógus az Egyház benső életére is jótékony hatással van: kizárja az elszakadást, a különállást szellemét. Egyesek szerint márcsak ezért is szinte lehetetlennek látszik egyes csoportok elszakadása az Egyház egészétől.

A kardinális értékelését azzal is kiegészíthetjük, hogy önmagában azt is nagy eredménynek lehet mondani, hogy a holland zsinat *érdeklétté tette a hívek nagy részét* az Egyház ügyeiben, a lelkipasztorálásban, sok teológiai és gyakorlati kérdésben. Ezzel nemcsak a *felelősségudat*ot növelte az egész közösségben, hanem sok *világi apostolt* is szerzett.

Gazdagította a zsinat a *teológiai gondolkodást* is, főleg az egyháztan területén és még inkább a pasztorális teológiában. Kétségtelen, hogy sok kérdés megoldatlan maradt, egy-két ügy mellékvágányra siklott, de a zsinat feladata nem is az volt, hogy mindent megoldjon, hanem inkább az, hogy megbeszélje, tudatosítsa az Egyház ügyeit. Egyben a teológiának lehetőséget adott, hogy lemérje az új, kérgmatikus teológia hatásait, mennyiben értették meg az emberek, és mennyiben értették félre a teológusokat.

Végül is az eredmények közé tartozik, hogy a zsinat segítette a *holland társadalom fejlődését*, amikor haladó gondolatok, mozgalmak mellett szállt síkra. Ezt nem politikai szándékból, hanem keresztény felelősségérzetből tette. Nyilván azonban a fiatalok e téren még többet várnak.

A pasztorális határozatok és ajánlatok megvalósítása, ha azok már nem további dialógus

tárgyai, rövidesen megkezdődik. Hogy aztán ezek által hogyan alakul pontosan a holland egyház jövője, azt egyelőre nehéz lenne megjósolni. Valószínűleg figyelemmel lesznek a szomszédos német zsinatra is [14].

A holland zsinatot bezárták, de helyesebb inkább azt mondani: *átszervezték*. Alfrink kardinális bejelentette a nemzeti Pasztorális Tanács megalakítását, ennek szervezését *Steenkamp* professzorra, neves gazdasági szakemberre és szociológusra bízta. A *Holland Pasztorális Tanács* feladata lesz a tennivalók részletes meghatározása, a munka megszervezése és ellenőrzése.

JEGYZETEK

1. E tanulmány írója négy ízben járt Hollandiában a pasztorális zsinattal kapcsolatban. Első ízben az előkészítés idejében [vö. Teológia I. (1967) 19–31.], majd a 2., 4., 6. (utolsó) ülésszakon. A jelen tanulmány nagy részének adatait és megállapításait személyes tapasztalatból és nyomtatásban meg nem jelent zsinati kiadványokból szerezte. – 2. Vö. Vom holländischen Konzil zur deutschen Synode. Herder Korrespondenz, 24 (1970) 192–197. – 3. *Alfrink* kardinális záróbeszéde németül megjelent in: Herder Korrespondenz 24 (1970) 230–234. Az idézett szöveg: 231. – 4. Pastoraal Concile van de Nederlandse Kerkprovincie: 1. Voorbereidingsperiode, Opening en werkformule. 10. – 5. *Michel van der Plas*, Diece holländischen Katholiken. Graz, 1969. 191. – 6. *Van der Plas*, i. m. 192. – 7. Vö. Pastoral Institute of the dutch church province. Rotterdam, é. n. és L'institut catholique de recherches socio-ecclésiiales. Rotterdam, é. n. – 8. Vö. például: *Luc Vranckx*, Soziologie der Seelsorge. Limburg, 1965. (További irodalmat közöl.) – 9. *Alfrink* kardinális a záróbeszédében is szólt az egészséges és hasznos feszültségről. L. Herder Korrespondenz 24 (1970) 231. – 10. *Van der Plas*, i. m. 41–64. – Ezek a szociológiai szempontok szerepelnek a nyomtatásban előterjesztett javaslatokban, amelyek ülésszakról – ülésszakra megjelentek. – 11. A holland zsinatot VI. Pál pápa üzenetének felolvasásával nyitották meg, azután beszélt *Alfrink* kardinális. Mindkettőt lásd, mint 4. jegyzet, 37–44. – 12. Vö. *Csanád Béla*, Kereszténység és „nemzetközi” szeretet. Új Ember, 1968. május 26. – 13. Vö. Die letzte Sitzung des holländischen Pastorkonzils, in: Herder Korrespondenz, 24 (1970) 203–205. – 14. Hogy mennyi probléma maradt megoldatlanul a zsinat után, erre nézve jellemző *P. Goddijn* és *van Dijk* egymásnak ellentmondó előadásai Bécsben a zsinat bezárása után (lásd: Wiener Kirchenzeitung, 31. Mai 1970).

Csanád Béla

AZ ÚJ MAGYAR MISEKÖNYV KÖNYÖRGÉSEI

Az 1970. év elején megjelent az *Új magyar misekönyv* az Actio Catholica Liturgikus Munkaközösségének és az Országos Liturgikus Tanács Bizottságának fordításában és összeállításában.

A szerzők a *fordítás fogalmát* olyan tágon értelmezték, hogy az már inkább átdolgozás, amely csak nagy vonalaiban követi az eredetét? Nem gondolnám, hogy bármelyik is megengedhető volna ilyen fontos szövegeknél.

Íme, néhány *példa*. Kiragadottak, de tipikusak. Számukat tetszőlegesen lehetne növelni.

A Szent Keresztről szóló votív-mise áldozás utáni könyörgésének egy részlete: „Töltsd be lelkünket a Szent Kereszt méltóságának örömével, és erejének segítségével kelj mindig védelmünkre.” A latinban ezt olvassuk: „quos sanctae Crucis laetari facis honore, eius quoque perpetuis defende subsidiis”. Az eredeti tehát ezt kéri: akiket megörvendezettsz (most és nem a jövőben!) Szent Keresztet tiszteletével, azokat részesítsd annak állandó oltalmában is.

Az áldozócsüdtörtöki könyörgés így szól: „Mindenható Istenünk: hisszük, hogy ma Egyszülötted, a mi Megváltónk a mennybe ment. Add, hogy lelkünkben mindig éljen a vágyakozás a mennyeciek után”. Az eredetiben nem egyszerű vágyakozásról van szó, hanem arról, hogy magunk is lélekben a mennyben éljünk: ipsi quoque mente in caelestibus habitemus.

A húsvétkeddi orációból: „Add meg szolgálóidnak, hogy életükben megtartsák, amit hitteled vállaltak szentségeid vételekor”. Latinul: „Concede famulis tuis, ut sacramentum vivendo teneant, quod fide perceperunt”. Az eredeti tehát nem szól szentségek vételéről, hanem azt mondja: Add meg szolgálóidnak azt, hogy életükben megtartsák azt a sacramentumot, amelyet hitteled vállaltak.

Szándékosan hagytam lefordítatlanul a sacramentum szót, mert az a mysteriummal együtt ennek a fordításnak mostohagyermeké, s ezért bővebben kell rólok szólnom.

Az a tény, hogy a *mai* egyházi szóhasználatban a sacramentum elsődleges jelentése a szentség. De nem ez volt a helyzet a teológiai terminológia kikristályosodása előtti korokban, és főleg nem ez a kizárólagos jelentés a liturgikus szövegekben. Itt nagyon sokszor egyenlő értékű a mysterium szóval. Ennek jelentésbeli árnyalatait pedig a bibliai és a biblikus-teológiai lexikonok hosszú oldalakon keresztül tárgyalják. Nem lehet tehát egyszerűen titok szóval visszaadni, sem pedig szentséget vagy eucharisztikus vonatkozásban szentáldozást mondani helyettük. Lesz eset, amikor szent titok (a jó öreg Páriz Pápai szavával: szentséges-titok), hittitok, tanítás, igazság, isteni végzés, vagy más efféle közelíti meg leg-

jobban, de az is előfordulhat, hogy meg kell hagyni lefordítatlanul. Minden esetben gondos mérlegelés után (még azt is figyelembe véve, hogy milyen korból ered az éppen fordítandó szöveg) kell kiválasztani a pontos jelentést. Ezeknek előrebocsátása után az idézett szöveget valahogy így lehetne visszaadni: hogy életükben megtartsák (megvalósítsák) azt a szent tanítást, amelyet hitteled vállaltak.

Még néhány példa ebből a témakörből:

Vízkereszt utáni 1. vasárnap ez áll az áldozás utáni könyörgésben: „Mindenható Istenünk: megerősítettél minket szentségeiddel”. Latinul: „quos tuis reficis sacramentis”. Már csak azért sem jó a szentségeiddel kifejezés, mert a szentmisében csak egy szentséggel: az Eucharistiával táplál bennünket az Isten. Itt talán a „szent adományaiddal” lenne jó. S tegyük még hozzá azt is, hogy a latinban jelen idő van, nem múlt.

Vízkereszt utáni 2. vasárnap ugyancsak az áldozás utáni könyörgésben: „Urunk, tápláljál minket a szentáldozásban”. Az eredetiben: „divinis vegetati sacramentis”. Ha csak a jelentést nézzük, itt nem lehet kifogásolni a szentáldozás szót. De ha latinnal összehasonlítjuk, annak ünnepélyességével szemben prózaian lapos a fogalmazás. Márpedig a liturgia ünnep, az ott elhangzó magyar szavaknak is ünnepélyesen kell csengeniük. Nem adhatunk Istennek kevesebbet magyarul, mint latinul.

Még néhány eset, ezúttal már a mysterium szóval. A fordításban mindenütt ugyanaz a laposság, szürkeség, mint az előbb: „Urunk, legyen ez a szentáldozás segítségünkre – Auxilientur nobis, Domine, sumpta mysteria”. (Szent István vértanú ünnepén az áldozás utáni könyörgés.) „Add, hogy elnyerjük az örök üdvösséget, amelynek boldog ígérését a szentáldozásban most magunkhoz vettük – per haec mysteria” (Vízker. u. 5. vasárnap, áldozás utáni könyörgés). „Urunk, részesítettél minket ebben a nagy szentségben – quos tantis, Domine, largiris uti mysteriis” (Vízker. u. 3. vasárnap, áldozás után könyörgés).

A latin szöveg többet rejt magában, mint ami a szentáldozás szóba belefér. Hiszen ezek és a hasonló helyek az *egész* szentmise által reprezentált *teljes* mysteriumra utalnak. Ebben minden hívő részesül, aki résztvesz a szentmisén, nemcsak azok, akik szentáldozáshoz járulnak. (Vagy a pap csak az áldozó kevesek nevében mondja az áldozás utáni könyörgést?)

S ha már ez a téma, hadd jegyezzem meg: a szentáldozást nem vesszük magunkhoz, amint azt a fordítás több helyütt is mondja (pl. az 1. nagybőjti hét keddjének áldozás utáni könyörgésében). Szentáldozáshoz járulhatunk, benne részesülhetünk, áldozást végezhetünk, stb.,

mert az nem tárgy, hanem cselekmény! A *magyar nyelv értelmező szótára* ezt írja az áldozásról, mint vallási kifejezésről: „Az *áldozik* (7) igével kifejezett cselekvés, ill. szertartás”.

A helyes szóhasználatlaltal kapcsolatban volna még egy megjegyzésem a *caelum* és a *caelestis* szó fordításához. Miskönyvünk mond eget és mennyet, égit és mennyeit. Hibáztatunk nem lehet, mert nem alakult ki szoros terminológiánk, a közbeszédben a két szót fölváltva szoktuk használni. Azaz, hogy az ég állhat a menny helyett, ha az üdvözültek helyéről beszélünk. Mondhatjuk tehát azt, hogy Jézus fölment az égbé, de fordítva már nem: a menny nem jelentheti az eget, mint a föld fölötti térséget. Nem mondhatjuk azt, hogy az úrhajó a mennyben járt. Ma az új világkép és az úrrepülés korában sok félreértést és helytelen vallási elképzelések kialakulását kerülhetnénk el, ha egyházi szövegeinkben kitartanánk amellett, hogy az ég, égi szó a fölöttünk levő térre, a menny, mennyei pedig az üdvösség honára vonatkozzék, vagyis mindig csak mennyei kegyelemről, lakomáról, hazáról stb beszéljünk.

*

A fordítás készítői gyakorlatuk szerint a mondatok fölbontása mellett döntöttek. De úgy vélem, nem volna szabad annyire merev sablonokkal dolgozni, mint ahogyan ők tették. A hosszú mondatokat nyugodt lélekkel bontsuk föl rövidebb egységekre. De rövidebbeknél nincs rá okunk. És arra sincs okunk, hogy a könyörgések elején, a megszólítást követő vonatkozó mondatokat mindig ténymegállapító főmondatokká alakítsuk. Mert akkor ilyen kopogó, rosszul hangzó könyörgéseket kapunk:

„Istenünk: apostolaidnak elküldted a Szentlelket. Teljesítsd néped buzgó kérését, és ajándékozd meg békével is azokat, akiknek hitet adtál?”

Ha a mondat elejére tett megszólítást kijelentő mondat követi, akkor annak elejére oda kívánczik a *te* névmás, mert hangsúly van rajta. Így helyes a Rorate könyörgésének eleje: „Istenünk, te úgy akartad, hogy...” Számos esetben viszont hiányzik, s ilyenkor hiányérzetünk támad, mint pl. a fentebb idézett pünkösdhétfői oráció elején is, vagy a húsvéthétfői könyörgésben: „Istenünk, Húsvét ünnepén orvosoltad a világ bajait”. Szúrjuk csak be a hiányzó névmást, milyen más lesz a mondat zenéje: „Istenünk, te Húsvét ünnepén...”

Gyakran találunk ilyesféle mondatokat: „Istenünk! te megvéded, akik benned bíznak”. (Pünkösdi utnái 3. vas. könyörgése.) A hiányt pótolva érthető és szépen cseng: Istenünk, te megvéded azokat, akik benned bíznak.

Egy másik eset: „Mindig jól megfontoljuk, ami előtted kedves”. (Vízkereszt utnái 6. va-

sárnap könyörgése.) Kiegészítve: Mindig jól megfontoljuk azt, ami előtted kedves.

A hamvazószerda utáni péntek áldozás utáni könyörgéséből hiányzik egy utaló szócska: „Add, hogy kegyelmedből egyetértők legyünk, akiket ugyanazzal a mennyei kenyérrel táplálsz”. Helyesen: Add, hogy kegyelmedből egyetértők legyünk mi, akiket...

A helyes *szörend* megvitatása külön tanulmányt igényelne. Ezúttal csak arra szeretnék rámutatni, hogy nagyon gondosan kell megfogalmazni a könyörgések lezárását, különösen akkor, ha a záradék *aki* névmással kezdődik. Ennek az a sajátja, hogy azt szereti, ha közel áll hozzá az a főnév, amelyikre vonatkozik. Ellenkező esetben ilyen különös szövegek szülehetnek: „Urunk: lelkesítsd fel szívünket egyszülött Fiad útjának előkészítésére, hogy eljövetele által megtisztult lélekkel szolgálhassunk neked. *Aki* veled és a Szentlélekkel él és uralkodik, Isten mindörökké”. (Advent 2. vas. könyörgése.) Némi szörendi módosítással simán gördül: „...hogy megtisztult lélekkel szolgálhassunk neked az ő eljövetele által. *Aki* veled...”

Ezek az utóbb érintett problémák lényegileg mind abból erednek, hogy más a csendben olvasott és más a hangosan előadott szövegekkel szemben a követelmény. Amit egészen jól értünk csendben, nem biztos, hogy érthető vagy jólhangzó lesz hangosan. Oda nélkülözhetetlen a jó tagoltság és a szép kicsengés.

A mondottakat összegezve, az *Új magyar misekönyv* könyörgés-szövegei nem látszanak eléggé kiértettek arra, hogy a végleges oltármisekönyv változatlanul átvegye őket. Alaposan fölül kell vizsgálni, hogy tartalmilag mennyire adják vissza az eredeti mondanivalót, és hogy helyes-e a magyar megfogalmazás, helyesek-e annak alapelvei? (Egyáltalán volt-e, van-e írásbafektetve ilyesmi? Az egyes részek különböző értékű és különböző elgondolású fordításai arról vallanak, hogy a munkatársak nem teljesen azonos felfogásban dolgoztak. Az utólagos összehangolás mindenesetre elmaradt.) Azután mennyire igyekszik megközelíteni az eredetinek irodalmi színvonalát, ünnepélyességét?

Ha kell, több nyelvész és fordító szakembert vonjanak be a munkába. Ma már szakma a fordítás, a latin nyelv ismerete egymagában senkit sem jogosít fel fordítói munkára, különösen akkor, amikor ilyen nagy a tét! Nagy felelőtlenség lenne, ha kicsinyes anyagi vagy személyi okok miatt dilettantizmus áldozatául esne az új oltármisekönyv. Hozzunk meg minden áldozatot a legtökéletesebb munka érdekében!

Lőrincz Imre

TEOLÓGIAI JEGYZETEK

ERAZMUS MORUSRÓL. Öröm számomra minden barátom legkedvesebbekére gondolnom s vele foglalkoznom. Megkísérlem, hogy körvonalakban vázoljam őt.

Nem mondható magasnak, de nem is alacsony. Oyan arányosak tagjai, hogy nem is gondol az ember arra, hogy más legyen. Bőre világos és tiszta és olyan arca is. Sem sápadt, sem pirosposzsgás; csak gyenge pír sugárzik rajt át. Haja gesztenyébe hajló. Szakállja keskeny, szemei kékeszürkék, sokszínű foltokkal. Vidám temperamentumra utalnak. Sohasem voltak szemek becstelenségtől mentebbek. Mindig szíves, barátságos, derűs, mosolyra kész. Jobban hajlik a vidámságra, mint a súlyos méltóságra, bár az ostoba bohóckodástól távol áll. Jobb vállá magasabbnak tűnik, mint a bal, főleg, ha jár. Kezei enyhén durvák többi részéhez képest. Személyes megjelenésével sohasem törődik. Milyen vonzó lehetett, mint kamasz, ha érett korában ilyen! Egészségét tekintve inkább erős, mint gyenge. Megfelel munkája követelményeinek. Az evésre nem kényes. Sokáig megelégedett a vízzel, de hogy ne feszélyezze barátait, iszik keveset, többnyire a leggyengébb sörből. A bort olykor csak ajkával érinti. – Birkát szokott enni és sózott halat, durvább lisztből készült kenyeret; szívesebben, mint nyalánkságokat, amit pedig a legtöbben kedvelnek. Kedves ételi a tejesételek, gyümölcs és főleg a tojás.

Hangja sem hangos, sem gyenge, de átható. Sem lágy, sem dallamos; jó beszédhang. Az énekléshez nincs tehetsége, de élvezi a zenét. Beszéde különlegesen hangsúlyozott, de nem hirtelen, sem akadozó. Ruházkozásban az egyszerűséget szereti. Sohasem visel selymet, bóbort, vagy aranyláncot; csak, ha szükséges. Bámulatosan elhanyagolja a formáságokat. Nem várja el másoktól, de magát sem terheli velük. Szereti az egyenlőséget és gyűlöli a zsarnokságot. Kerüli a bizalmasságot a hercegekkel, mert a legbékésebb trón körül is versengés van, fényűzés és hamisság, a hata-

lom és a szolgaság jegyében. VIII. Henrik udvarába is nagy vonakodással került. Hálás a szabaddióért, élvezi azt, de vidáman kész a munka folytatására, amikor kell.

Mintha csak a barátságra termett volna. Őszinte emberek barátsága és a velük való társalgás a legnagyobb öröme. Nem állhatja a labda-, hazard- és kártyajátékokat. Saját ügyeit félretéve is segít másokon. Mellette élni jó és átalakítóerejű. Felvillanyoz és nehéz időkben feloldja a szomorúságot. Nagy örömet leli a tréfákban, de sohasem közönséges és vigyáz, hogy senkit meg ne bántson. Mindenből örömet hoz ki, amit az élet számára nyújt, még a legnagyobb bajokból is. Tanult emberek intelligenciáját csodálja, az ostobák és tudatlanok képtelenségein mulat. Még a bolondokhoz is tud alkalmazkodni. Az asszonyokkal, saját feleségével is csupa humor a társalgása. A közvélemény iránt közönyös. Ítéleteiben megértést mutat. Szereti az állatokat. Madarakat, majmokat, rókát, hódot, menyétet és egyéb ritkaságokat tart. Ha különlegességet lát, külföldit, vagy mást, tüstént megveszi. Így háza telve van érdekes dolgokkal, s öröm számára, hogy másoknak tetszik. Szeretettel irányítja házatáját, ahol ismeretlen a civódás és perpatvar. Nem vonzza a pénz. Éles az esze, nyelve válaszra kész. Gondolatai gyorsak. Szolgálatra mindig kész, de nem várja azt el mástól. Őszintén hívő, gyakorló vallásos, anélkül, hogy babonás lenne. Nem közhelyekkel imádkozik, hanem szavakkal, amik egyenesen a szívéből jönnek.

Ilyen hát Morus, az udvari ember: s az emberek még azt hiszik, hogy keresztényt csak a kolostorokban lehet találni!

[Erazmus Ulrich von Huttenhez
1519. július 23-án írt leveléből.]

(Válogatta és fordította:
Paleta Éva.)

MAI PRÉDIKÁCIÓ

... A prédikálás módszere sok esetben kevésbé evangéliumi és apostoli, hanem megfelel az olyan kész világnak, ahol hagyomány és tekintély alapján fogadnak el tárgyi meghatározásokat. S valóban a hitcikkely nem valami feltalálható dolog: ebben az értelemben készen kapott dolgokat kell hirdetniük. De van a dogma hirdetésének olyan módja, amely tanúságtételt is jelent, meggyőződést közöl, főként pedig odavezet, hogy a lelkiismeretben kibontakozik az igazság személyes birtokba vétele, napvilágra kerül a valódi kérdésekre adott valódi válasz. Ámde prédikációinkban nem valami gyakran keressük és valósítjuk meg az alanyi szükségletet, a személyekhez fűződő ilyen kapcsolatot, legfeljebb olyankor, amikor kissé apogetizálunk: de ez az apogetika is mesterkélty gyakran, és segítségével semmi mást sem teszünk, mint hogy min-

denképpen igazoljuk az alany számára a készen kapott tárgy iránti általános alárendeltséget. Prédikálásunk nagyon kis mértékben közvetíti mások lelkiismeretének az Isten által megragadott lelkiismeret gyümölcseit. Nagyon gyakran megelégszik azzal, hogy részletesen előad kész formulákat, amelyeket olyan szerzőktől vesz át, akiknél már szintén több volt az ún. válasz, mint az igazi kérdésfelvetés, és akik számára az igazság már szintén teljesen „előregyártottként” mutatkozott. (Ezzel szemben Cronin regényében, „A mennyország kulcsaiban” ezt mondja Francis Chisholmnek a püspöke: „Te nem tartozol azok közé az egyházi rövidárkereskedők közé, akikből annyi van, s akiknél minden árucikk jól be van csomagolva kis csomagokba, amiket könnyen szét lehet osztani a vevőknek. S éppen az tetszik nekem nálad, hogy nincs meg benned az a szemtelen biztonság, amely sokkal inkább támaszkodik a hitcikkelyekre, mint a hitre”. Ez a helyzet magával hozza néha nálunk azt a fajta lelkületet, amely nem az igazság iránti alázat, hanem a diadalé, a nehézségek diadalmas összeczúzása; nincs itt személyes elkötelezettség, sem elmélyített igazságközlés, hanem önhitt kijelentése szilárd és készen kapott értesüléseknek: s ez nem származik semmiféle igazi problémából, de nem is ad feleletet semmiféle valódi kérdésre. Röviden, ami az igehirdetésünkben gyakran hiányzik, az éppen az, hogy a tárgyat – bármi legyen is – kapcsolatba hozzuk az alanyával: ezt pedig először személyes életünkben kell megtennünk, a saját lelkiismeretünkben.

(Részlet Yves Congar O. P. 1947. december 31-én Vanves-ban az Unio Apostolica vezetői számára tartott konferenciájából, amelynek címe: „Az apostoli munka két oldala: a pap mint a nép vezetője és mint apostol.”)

INHALTSÜBERSICHT

*

FERENC PELSÖCZY: *Stephan von Ungarn im Spiegel seiner Jahrtausendwende*. Das Geburtsdatum des Hl. Stephan, des ersten Königs der Ungarn, ist zugleich die Jahrtausendwende des ungarischen Christentums. Verfasser will uns zeigen, wie sehr die Mentalität der Weltenderwartung in den letzten Dezennien des ersten Jahrtausends sich auswirkte: der Missionsgedanke, der Drang nach dem Martyrium beschleunigte die Bekehrungsarbeit in Ungarn, welche der Vater Stephans, Fürst Geysa in die Wege leitete. Nach dem di Wende des ersten Jahrtausends ohne besonderen Ereignissen vorüberging, erwartete man die Wiederkunft des Herrn im Jahr 1033 (Kreuzigung Christi). – Büsserbewegungen, Wallfahrten nach dem Heiligen Land verbreiteten diese Ideen. Der gebildete und sehr religiöse junge König Stephan war ein Sohn seiner Zeit. Für ungarische Pilger gründete er reichbegüterte Hospizen in Rom, Konstantinopel und Jerusalem. – Die Persönlichkeiten, die einen Einfluss auf ihn ausübten waren Kaiser Otto II., Papst Silvester II., die den Reich-Christi Gedanken in ihm wachgerufen haben. Seine Erzieher waren Wolfgang von Regensburg, Gisela von Bayern, seine Ehefrau, sodann Adalbert von Prag, der aus dem römischen Kloster S. Bonifaz und Alexius nach Ungarn kam und seine Gefährten: Gaudentius, später polnischer Erzbischof, Anastasius, der erste Erzbischof von Gran (Esztergom), Radla, ein orientalischer Mönch, dann besonders Gerhard aus Venedig, welcher Erzieher des Sohnes von Stephan wurde. – Von Bedeutung ist, dass Stephan vor seinem Tode sein Reich dem Patrozinium der Heiligen Jungfrau anvertraut hat.

FERENC GÁL: *Das Wesen der Eucharistiefeier*. Die hie und da noch holprige Verwirklichung der liturgischen Erneuerung zeigt, dass die Eucharistiefeier nach kurz oder lang die einzige wirkliche Art des christlichen Gottesdienstes sein wird. Wir erinnern uns an das Leben Christi, gedenken seines Todes und seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Dies geschieht so, dass wir selbst in das Christusmysterium einbezogen werden. So ist es gemäss der apostolischen Tradition: die Eucharistiefeier ist ein Gedächtniss, deswegen müssen wir betonen, dass sich in der Eucharistiefeier das ganze Leben Christi und sein ganzes Mysterium erhalten hat. – Es ist unrichtig in der Eucharistiefeier nur den Opfertod Christi zu betrachten, man muss viel mehr die Zusammenhänge mit dem letzten Abendmahl wirksam aufzeigen. Brot und Wein erhalten nämlich nur so ihre Bedeutung als Symbol. Wir bekennen uns vollauf zur Transsubstantiation, müssen aber auch auf den Symbolgehalt dieser ontologischen Tatsache hinweisen. Dies führt uns zur Vollverständniss der Transsubstantiation und des heilsgeschichtlichen Gedächtnisses.

FERENC SZABÓ S. J. (Rom): *Der Strukturalismus und die Deutung des christlichen Glaubens*. Der Jesuitenpater, ungarischer Sprecher des Vatikanischen Rundfunks sagt, dass man sich heutzutage viel mit dem Strukturalismus beschäftigt auch in Ungarn. Verfasser verbreitet sich über Strukturalismus und den Strukturalisten; es handelt sich nicht um eine homogene Richtung. Um ihre Methode erforschen zu können, macht er uns mit einigen Strukturalisten bekannt, mit Jean Piaget, Lévi-Strauss, Michel Foucault usw., die auf den philologischen Forschungen Ferdinand Saussure fussen. (Fortsetzung folgt.)

SÁNDOR SZÉNÁSI: *Die Benützung des neuen Perikopenbuches*. Das Motto des Papstes Paul VI. ist betreffs des neuen Perikopenbuches: „Alles ist so weise angeordnet, dass der Hunger nach dem Worte Gottes sich vermehre.“ Verfasser beweist, dass Drei gliedrige System gut ist,

die alttestamentliche Lesung weist auf das Neue Testament, wo es vollständig verstanden werden kann. – Im sonntäglichen und festlichen Perikopensystem findet man eine gewisse Harmonisation. Im übrigen herrscht das Prinzip der *Lectio continua*. Deshalb wird im Laufe von drei Jahren wesentlich das Alte und Neue Testament vorgelesen. Es sind nur heute nicht mehr aktuelle Sachen weggelassen worden, wie die Grüsse in den Briefen, Genealogien usw. – Das neutestamentliche Perikopensystem ist hervorragend in der Verkündigung zu verwenden, was ein wesentlicher Zug der erneuerten Liturgie ist.

ISTVÁN GÁBOR CSELÉNYI: *Die Förderung der Welt eine christliche Aufgabe*. Es gibt Glaubende, welche auf „biblischer“ Grundlage dem Program der Förderung der Welt, der Säkularisation sich entgegensetzen. Christus jedoch verwirrt nur die Welt der Selbstsucht und der Verfremdung. Sein Werk hingegen umfasst auch die Humanisation und die Säkularisation. Eben deshalb kann der Christ in der Vermenschlichung der Welt moralische Werte gewinnen, und die Säkularisation sogar als eine christliche Aufgabe betreiben, weil er auch damit zur Entfaltung der Welt in der Richtung einer neuen Erde Beitrag leistet.

DURCHBLICKE – *nr. Bestrebungen und Gesichtspunkte in der Moraltheologie von heute*. Es wird über die Moraltheologie ein Bild entworfen, indem Bücher und Mitteilungen von B. Häring, F. Böckle, H. Rotter, W. Molinski, A. Auer, L. Dewart, D. Mieth, G. Picht angeführt und besprochen werden.

MEDITATION. *László Paskai: Ihr werdet meine Zeugen sein*. Die Wichtigkeit des Zeugnisgebens wird durch die Konzilsdokumente scharf hervorgehoben. Die Komponenten sind: Die Harmonie der Lebensweise und der Überzeugung, sodann das Bekenntnis des Glaubens. Verfasser führt uns vor, wie das Zeugnisgeben im apostolischen Zeitalter verwirklicht wurde: es

ist das Ursprüngliche, das ewige Beispiel. Es muss betrachtet und befolgt werden von allen Gliedern der Kirche. – Die Moral des Evangeliums kann mit blossen Vernunftbeweisen nicht erarbeitet werden. Es gehören dazu: die Feindesliebe, das Verzeihen-können, die Keuschheit, die Annahme der selbsterwählten Armut, und die Demut: all dies kann nur in ihrer konkreten Erscheinungsformen erkannt werden.

FORUM – *Ein Laie: Gedanken über die Seelsorge*. – Bemerkungen zu *Barcza*, Gebet eines Menschenfischers.

REVUE – Debatte über das kirchliche Lehramt. *Karl Rabner* in der Verteidigung des Mani-festes der deutschen Bischöfe (sein Aufsatz in: *Stimmen der Zeit*, Februar 1970). – *Béla Csanád*: Das niederländische Pastoralkonzil.

THEOLOGISCHE NOTIZEN

RÉSUMÉ

FERENC PELSÖCZY: *Le roi Saint Étienne dans le reflet de son millénaire*. – L'année natale de St. Étienne, premier roi de la Hongrie marque à la fois l'existence millénaire de la chrétienté hongroise. L'auteur nous veut présenter comment l'expectation de la fin du monde se manifestait-elle aux dernières décennies du premier millénaire de l'ère chrétienne: dans l'idée missionnaire, dans le désir du martyrium. Tout cela avait activé en Hongrie l'oeuvre missionnaire commencée déjà sous le duc Geysa, le père de St. Étienne. Le premier millénaire du christianisme étant passé sans aucun événement extraordinaire le date de l'apparition finale du Christ fut fixé à l'an 1033, le millénaire du crucifiement du Christ. – Les mouvements pénitentiels, les pèlerinages à la Terre Sainte ont divulgué ces idées. Le roi Étienne, un homme cultivé et religieux, il était, lui aussi un être de son temps. Il fondât pour les pèlerins hongrois de maisons de pèlerinage richement dotées à Rome, à Constantinople et à Jérusalem. – Les personnages qui l'ont influencé étaient: l'empereur Othon II, le pape Silvestre II, qui lui avaient insinué l'idée du royaume de Christ. Une influence ultérieure exerçaient sur lui: sa femme Gisèle, une princesse bavaroise, Wolfgang, évêque de Régenbourg, puis St. Adalbert, évêque de Prague qui est venu de monastère romain de St. Boniface et Alexius à la Hongrie et ses compagnons, Gaudentius ensuite archévêque de Pologne Anastase, le premier archevêque d'Esztergom, Radla, un moine oriental, puis spécialement Gérard arrivé de Venise, devenu plus tard l'éducateur d'Émeric, fils de St. Étienne. – Un événement important fut qu'Étienne avant de mourir a offert son pays au palladium de la Sainte Vierge.

FERENC GÁL: *Le fond de la fête eucharistique*. – Le procès du renouvellement liturgique parfois encore un peu trébuchant nous montre que la fête eucharistique deviendra tôt ou tard le seul vrai office divin chrétien. Nous y faisons la commémoration de la vie, mort, résurrection et ascension du Christ. En la faisant nous aussi, nous participons au mystère du Christ. Selon la tradition apostolique la fête eucharistique est alors une célébration commémorative. C'est

pourquoi nous devons insister sur le fait que dans la fête eucharistique se trouve toute la vie et tout le mystère du Christ. Il serait incorrect de considérer la fête eucharistique uniquement sous l'aspect de la mort sacrificielle du Christ. On doit plutôt indiquer les connexions avec la Cène. Nous adoptons pleinement la transsubstantiation, mais il faut aussi indiquer le contenu symbolique de ce fait ontologique.

FERENC SZABÓ S. J. (Rome): *Le structuralisme et l'interprétation de la foi chrétienne*. – L'auteur, rédacteur de la section hongroise du Radio Vatican nous fait connaître le structuralisme et les structuralistes, ainsi en outre Jean Piaget, Lévy-Strauss, Michel Foucault et leur philosophie, ainsi que la circonstance que tous ces énumérés s'appuient aux recherches philologiques de Ferdinand Saussure. (La continuation suivra.)

SÁNDOR SZÉNÁSI: *L'emploi du nouveau livre des péripécopes*. – L'article affirme que le système triple de nouvelles péripécopes est bon, parce que la lecture de l'Ancien Testament indique à celles de Nouveau, ainsi qu'ellen devienne compréhensible en celle-ci. Il constate une espèce d'harmonisation dans le système des péripécopes dominicales et festives. En outre domine le principe de la „lectio continua”. On n'a pas omis que des parties aujourd'hui déjà inopportunes, p. ex. les salutations des lettres apostoliques, les généalogies etc. Le système des péripécopes du NT est excellemment utilisable dans le kérygma qui est un linéament essentiel de la liturgie renouvelée.

ISTVÁN GÁBOR CSELÉNYI: *Le développement du monde comme devoir chrétien*. – Beaucoup de fidèles s'opposent au programme de la conquête et de la sécularisation du monde sur une base „scripturistique”. Le Christ toutefois ne refuse qu'un monde d'égoïsme, de l'aliénation. Son oeuvre comprend au contraire l'humanisation et aussi la sécularisation. Alors, le chrétien peut gagner en humanisant le monde des valeurs éthiques, au surplus il peut cultiver la sécularisation même comme un devoir chrétien, contribuant ainsi à l'évolution du monde vers une terre nouvelle et un ciel nouveau.

HORIZONS: *n. r. Tendances, aspects dans la théologie morale contemporaine*. – Nous présentons un tableau de quelques problèmes fondamentaux de la théologie morale contemporaine sous la forme d'un compte-rendu des livres et des études de nombreux auteurs excellents, comme B. Häring, F. Böckle, H. Rotter, W. Molinski, A. Auer, B. Schüller, L. Dewart, D. Mieth et G. Picht.

MÉDITATION: – *László Paskai: „Vous serez mes témoins”*. – Les documents conciliaires insistent sur l'importance du témoignage. Ses composants sont: l'harmonie entre la conviction et l'existence, la réalisation de la foi. L'auteur nous montre comment le témoignage se vérifiait-il à l'âge apostolique. C'est un exemple primitif et éternel qui doit être considéré et réalisé encore aujourd'hui par tous les membres de l'église. – Ce rôle du témoignage dans l'Église résulte du fait qu'il est impossible de justifier la morale d'évangile par des arguments rationnels seulement. L'amour vers l'ennemi, le pardon, la chasteté, la pauvreté volontaire, l'humilité sont des vertus qui ne peuvent être connues que dans leurs formes concrètes de manifestation.

FORUM – Un fidèle: *Pensées sur l'action pastorale*. Remarques sur l'article de Barna Barcza intitulé „La prière d'un pêcheur d'hommes”.

REVUE: *Enquête sur le magistère ecclésiastique*. – Karl Rahner défend la déclaration de l'épiscopat allemand. Nous faisons connaître l'étude de K. Rahner parue en février 1970 dans les „Stimmen der Zeit”.

Béla Csanád: *Le concil pastoral hollandais*.

NOTICES THÉOLOGIQUES.

