

# teológia

## A TARTALOMBÓL

### A PÁRBESZÉD SZOLGALATÁBAN

**Az Egyház mai problémái — Beszédes karácsony — Küldetésünk és a dialógus — Keresztények és marxisták a párbeszéd útján — Szempontok az ateizmus megértéséhez — A nemhívők mai Krisztusképe — Önismertet és konkrét szolgálat — Békekutatás és teológia — A dialógus, mint „fordítás” — A Nemhívők Titkársága — Psalmus Humanus.**

Julius Döpfner bíboros — Bodrog Miklós — Cselényi István Gábor — Gál Ferenc — Hegyi Béla — Koronczi László — Némethi Sándor — Paskai László — Széll Margit — Szent-györgyi Albert írásai.

VI. évf. 1972/4. sz.



# Teológia

VI. ÉVFOLYAM 4. SZÁM

1972. DECEMBER

Folytatjuk a párbeszédet - - - - -	201
DOPFNER bíboros az egyház mai problémáiról és feladatairól - - - - -	203

## TANULMÁNYOK

GÁL FERENC: Beszédes karácsony - - - - -	207
PASKAI LÁSZLÓ: Dialógus az Egyház életében - - - - -	210
NEMEDI SANDOR: Keresztények és marxisták a dialógus útján - - - - -	214
SZÉLL MARGIT: Szempontok az ateizmus megértéséhez - - - - -	219
HEGYI BÉLA: A nemhívők mai Krisztus-képe - - - - -	224
BODROG MIKLÓS: Egyházi önismeret és konkrét szolgálat - - - - -	232

## TÁVLATOK

Békekutatás és teológia (Sz. A.) - - - - -	236
--	-----

## EXEGÉZIS ÉS KÉRÜGMA

Advent 4. vasárnapjától a vízkereszt utáni vasárnapig (Gál Ferenc) - - - - -	240
--	-----

## FÓRUM

Dr. Molnár Nándor és K. Palló Margit hozzászólásai Sulyok E. az „Igehirdetés nyelve” című tanulmányához (TEOLÓGIA, 1971. 3. sz.) - - - - -	244
EDELÉNYI ISTVÁN: Miért nincs mosolygó arc az első hittankönyvben? - - - - -	245

## FIGYELŐ

A dialógus mint „fordítás” (Cselényi István Gábor) - - - - -	248
A Nemhívők Titkársága (Szennay András) - - - - -	253
Psalmus Humanus – A tudós könyörgései – Szent-györgyi Albert versei (Ford. Paleta Éva) - - - - -	257
Könyvfigyelő - - - - -	259

Zsinatok Európában – Szeretet és közösség (tomka) - - - - -	260
Keresztési katekézis (Koroncz László) - - - - -	261
A bécsi tartományi zsinat néhány határozata - - - - -	262
Számunk írói - - - - -	263

## FOLYTATJUK A PÁRBESZÉDET

Isten azért teremtette az embereket, hogy igazságosságban és szeretetben egyetértsenek; hogy segítsék és kiegészítsék egymást testvéri együttműködésben, az ellentétek türelmesen keresett megoldásában, a föld javainak elosztásában.

XXIII. János pápa

Aligha kell látnoki készség annak megállapításához, hogy politikai és világnézeti téren egyaránt – ha lassú lépésekben is – pluralizmus felé tart az emberiség. A türelmetlenség és az ideológiai monolitizmus helyett egyre inkább a párbeszéd elveit kezdik kidolgozni, gyakorlatát alkalmazni. Az elválasztó elveket feltétlenül tudomásul kell vennünk, de ugyanakkor keresnünk kell az együttes emberi feladatok vállalásában megnyilvánuló szolidaritást. A közös emberi jövőt csakis ezen az úton tudjuk majd megmenteni. Ezért, – mintegy belülről kifelé tekintve – „a tiszteletet és szeretetet kell kiterjesztenünk azokra is, akik társadalmi, politikai, vagy akár még vallási kérdésekben is másként vélekednek, vagy más magatartást tanúsítanak. Minél nagyobb emberséggel és szeretettel igyekszünk gondolatvilágunk mélyére hatolni, annál könnyebben kezdhetünk velük párbeszédet”. (Az egyház a mai világban, 28).

Ma már örömmel könyvelhetjük el, hogy a XXIII. János pápával meginduló, új stílusú egyházi gyakorlat nyomán a párbeszéd és együttműködés lehetőségét még az olyan országokban is kétoldalúan keresik és gyakorolják, amelyekben a politikai vezetés hivatalosan az ateista ideológiát vallja magáénak. S ez csakis azon felismerés nyomán vált lehetségessé, hogy lassan tudomásul vettük: a párbeszéd nem dogmák és alapelvek, hanem mindig emberek között folyik. A nyitottság a másik ember, a másik gondolkodó felé: ez alapvető feltétele és kiindulópontja minden párbeszédnek.

Nekünk, hívő keresztényeknek a szóban és tettekkel vállalt dialógus során legfontosabb feladatunk, hogy igazoljuk: a valódi istenhittől fakadó meggyőződés és gyakorlat ellenkezik azzal az állítással, hogy a vallás csupán ópium az elnyomottak számára. Ellenkezik, mert lelkiismeretesebb munkára serkent, mert alkotó erőt kölcsönöz evilági értelemben is. Oly munkára sarkall, mely nem csupán a „munkafegyelem” miatt jelent komoly feladatokat, hanem azért is, mert annak lelkiismeretes végzéséről Isten előtt is számot kell adnunk. Ezért figyelmeztet a zsinat is: „Minden keresztény hívő érezze át sajátos és külön hivatását a politikai közösségben. Példájukkal mind mutassák meg, hogy él bennük a kötelességtudat, és hogy odaadón szolgálnak a közjót. Így tettekkel is igazolják, hogy mennyire összhangba lehet hozni a tekintélyt a szabadsággal, a személyes kezdeményezést az egész társadalmi test szükséges egybetartozásával, a kellő egységet a termékeny sokféleséggel. A földi ügyek rendezésénél ismerjék el a véleménykülönbség jogos voltát, és becsülik meg azokat a polgártársaikat, akik egyénileg, vagy társultan becsülettel védik eltérő álláspontjukat. A politikai pártoknak pedig kötelességük azt szorgalmazni, amit megítélésük szerint a közjó követel, vagyis sohasem szabad a közjónak elébe helyezni a maguk külön érdekeit.” (Az egyház a mai világban, 75).

A mi elméleti és gyakorlati dialógusunknak a lényeg felé kell mutatnia. Ez pedig: szeretnünk kell, tettekben megnyilvánuló szeretettel az embert, Isten teremtését és szeretnünk kell az embertársban Istent. Nem téveszthetjük soha szem elől, hogy már keresztény őseink is a maguk „korszerű” módján dialogizáltak. S ez a mód hamisítatlanul keresztény volt: tisztességes, becsületes élet, a szeretet ál-



dozatos és önzetlen gyakorlása, Istennek szavakkal és tettekkel történt megvallása. Két kezük munkája igazolta, hogy az örök értékek felé forduló tekintetük nem teszi fölöslegessé földi feladataik végzését. — Mi, a mában élő keresztények, eddig is kerestük, ezután is keresni kívánjuk a párbeszédet más felfogást valló, esetleg kifejezetten ateista embertestvéreinkkel. Termékeny számunkra a dialógus, azonban csak akkor lehet és termékenyítően kifelé is csak akkor hathat, ha mindenképp előtt Istennel keressük a párbeszédet. Ha valóban hívő meggyőződésünk mélyéről fakad mindaz, amit — még evilági vonatkozásokban is — elmondunk és teszünk.

Tudatában vagyunk annak is, hogy a dialógus vállalása számunkra munkát, nem pedig evilági értelemben vett hasznot jelent, — még egyházi, belső vonatkozásban sem. Sajnos, még mindig akadnak közöttünk bizonyos furcsa „hivők”, akik gyanakvással nézik, ha keressük a kapcsolatot, párbeszédet marxista, ateista embertestvéreinkkel. Természetesen az ilyen emberek száma örvendetesen csökken; de figyelemztetés arra: nem fogunk addig eredményes dialógust vezetni kifelé, amíg sorainkon belül nem tisztázzuk az alapvető fontosságú kérdéseket. S e tisztázást — a hivatalsal egyházi megnyilatkozások után és ellenére — még mindig nem végeztük el kielégítően.

Meg kell állapítanunk, hogy a párbeszéd nálunk még kitartó türelmet kíván. Sokok szeretetre és kölcsönös önfegyelemre van szükség. Olykor azért, hogy belülről, máskor, hogy kívülről kapjunk több megértést. Felelősségünk, tudjuk jól, óriási. Szavainkkal, magatartásunkkal nem szabad eltakarni, hanem fel kell tárni Isten képét az élet minden területén. Azért is nagy e felelősség, mert ha nem nézünk bátran szembe napjaink kérdéseivel és „agresszív kérdőrevezésével” —, amint azt egy beszédében VI. Pál pápa mondotta — akkor ennek „katasztrófális következményei” lennének. E szembenézést, a párbeszédet vállalnunk kell saját sorainkon belül csakúgy, mint kifelé. De nem csupán a vállalás „rizikóját” kell szemünk előtt tartanunk, hanem — amint König bíboros írja — nagy reményekkel és bizalommal kell a dialógus felé tekintenünk. (Die Stunde der Welt, 112). Bizalmunk nem alap-talan, mivel egyrészt egyházunk egyetemes zsinata kifejezetten felszólít a párbeszéd vállalására, másrészt a krisztusi küldetés irányít mindannyiunkat a dialógus során is: a világ világosságának, sójának, kovásának kell lennünk. E feladatnak pedig csakis úgy tehetünk eleget, ha eleven kapcsolatban maradunk a világgal.

Rendkívül kicsinyhitű, esetleg naiv ember lenne, aki úgy vélekednék, hogy mivel a zsinat óta eltelt idő túl kevés eredményt, előrehaladást hozott a párbeszéd-ben, azért fel kell azzal hagyni. Az ilyen elfeledkezik arról, hogy azok bocsátkoztak dialógusba, akik hosszabb-rövidebb ideig külön utakon jártak, esetleg szembe álltak, sőt ellenségesen tekintettek egymásra. Arra sem gondol, hogy nem érhet célhoz, nem mutat fel eredményt, az, akit mindig és mindenben a szorongás, a félelem és rezignáció vezet; aki eleve úgy vélekedik, hogy az, amihez fog — jelen esetben a párbeszéd — fiaskóval végződik. De — kérdezhetnők joggal — hogyan is meri önmagát az ilyen bátoratlan ember Krisztus követőjének vallani, aki épp arra adott példát, hogy az embertestvérekért mindent vállalni kell, ami azoknak igaz szolgálatát jelenti, — még akkor is, ha nehéz, ha veszélyeket rejt és áldozatokat követel. Krisztus példáját követve, aki szerette az embereket, egészen a kereszthaláláig, azzal tartozunk minden embernek, a világnak, hogy szeretettel és kitarult szívvel vállaljuk a közeledést, a szolgálatot, s ennek érdekében — miként elkezdtük — folytassuk a párbeszédet.

Elvileg nem lehet materializmus és idealizmus, teizmus és ateizmus között szintézist létrehozni, de hívő és nem hívő ember dolgozhat hazája és az emberiség javán.

János Lószef

## DÖPFNER BÍBOROS AZ EGYHÁZ MAI PROBLÉMÁIRÓL ÉS FELADATAIRÓL

Számunk vezető helyén közöljük a münchen-freisingi egyházmegye bíboros főpásztorának nyilatkozatát. A feltett kérdésekre adott válaszok tömören bár, de világosan tárják elénk, hogy az egyház problémái, befelé és kifelé elvégzendő feladatai – a belső és külső dialógus – szervesen összefüggnek egymással. Az egyház nem légüres térben, hanem mindig az adott korban igyekszik az evangélium szavát életre váltani. Napjaink egyházi életét, belső és külső feladatait – az örökérvényű evangélium irányítása mellett – egyrészt a II. Vatikáni zsinat eszméi, másrészt a konkrét történeti-társadalmi helyzet, a ma emberének igényei határozzák meg. Ami az előbbit, a II. Vatikáni zsinatot illeti, annak Döpfner bíboros nemcsak egyik vezérégyénisége volt, hanem eszméinek ma is szakavatott tolmácsa és buzgó hirdetője; a második vonatkozásban pedig elmondhatjuk, hogy éles szemmel, kritikusan, de egyszersmind áldozatos, nyitott segítőkészséggel áll nemcsak az egyház, de hazája és az egész emberi család szolgálatában. – E helyen szeretnénk megköszönni a bíboros úrnak, hogy nagy elfoglaltsága mellett is időt szakított kérdéseink tanulmányozására és a válaszok megadására.

### 1. Hogyan vélekedik Biboros Úr arról, hogy napjainkban bizonyos nyugtalanság és zavar tapasztalható az egyházban a hívek, a papok, sőt a püspökök között is?

Kétségtelenül így van: az egyházat napjainkban bizonyos nyugtalanság, vagy – ha úgy óhajtja mondani – zavar jellemzi a tanítás és a fegyelem sok területén. Az egyes nehézségek országok szerint különbözők lehetnek, de bizonyos, hogy senkit sem kerülnek el. Gondoljon azonban arra, hogy ez a belső nyugtalanság vagy válság nem csupán a katolikus egyházra jellemző, hanem mai társadalmunk minden területére. Nehéz korszakban élünk. Az úgynevezett ipari korszak óriási feladatokat és problémákat hoz magával, amelyeket egyszerűen az elmúlt kor eszközeivel megoldani nem lehet. A kommunikáció új lehetőségei – a világ minden részére elérő azonnali hírközlés, korábban nem is sejtett méretű közlekedési lehetőségek – szorosabban összekapcsolják az embereket és a népeket. A nagy technikai találmányok minden áldásuk mellett új veszélyt is jelentenek az emberiség számára. Elméletileg és technikailag lehetővé vált, hogy az egész emberiséget a legrövidebb idő alatt megsemmisítsék. Így aztán nem csodálhatjuk, ha napjaink társadalmára a nyugtalanság nyomja rá a bélyegét. A béke megőrzésének feladata sürgetőbb lett. A fejlődésben elmaradott népek szükségletei, a sok éhezõ ember határozottan sürgeti ennek a problémának a megoldását, és ezt csak világ-méreteken lehet megoldani. Ki lehetne nyugodt ilyen problémák láttán, s ki ne kérdezné és keresné szenvedélyesen: mi az, amit másként kell tennünk, hogy megfelelhessünk a kor követelményeinek? Ezt az üdvös nyugtalanságot – az egyházban is – nagyon is pozitívnak tartom.

A nyugtalanság azonban béníthat is, ha nem szenvedélyes aggodást jelent, hanem a lelkek szorongásából vagy zavarából származik. Biztos, hogy ma megvan a nyugtalanságnak ez a formája is, amit le kell győzni. A II. Vatikáni zsinat új kezdeményezései sok embert megleptek, sokan pedig nem voltak elég nyitottak. Mások túlságosan a saját elképzeléseik szerint magyarázzák a zsinatot és ezzel keltenek zavart. Aki azonban egy kicsit is ismeri az egyház történetét, tudja, hogy a nagy zsinatok utáni időszakok mindig nagy nehézségekkel és problémákkal voltak tele. Türelme van itt szükség, s az egyház Urába vetett bizalomra.

2. Nagyon sokat beszélünk a tekintély válságáról. Véleménye szerint mennyiben lehet ez a válság pozitív a jövőt tekintve?

A tekintély válsága is olyan jelenség korunkban, amely nem korlátozódik csak a katolikus egyházra. A politikai életben éppúgy találkozunk vele, mint az egyházban, de az iskolákban és a társadalmi élet más fontos területein is. Ott is, ahol teljesen demokratikus módon jött létre, kérdéssé vált a tekintély. Beszélnek a hivatali tekintély és tényleges, tárgyi tekintély ellentétéről, az emberi szabadság jogtalan korlátozásáról és sok területen a struktúrák megváltoztatásának szükségességéről. Mindezekben a vádakban és támadásokban legtöbbször jogos igény van, amellyel föltétlenül törődni kell, anélkül, hogy az emberi társadalom rendje megbomlana, vagy hogy egyik elnyomás után egy másik következne.

Az egyház számára különösen is sürgető a tekintély helyes megértésének kérdése, mert számára elengedhetetlenül fönnáll az evangélium és az egyházi hivatal tekintélye. Ennek ellenére meg kell hallania a kor felhívását, komolyan kell vennie és állandóan meg kell vizsgálnia, vajon a tekintélyről alkotott elképzelése megfelel-e annak, amit erről az evangélium mond. Ebből a szempontból állandóan ott a tövis az egyház testében az evangéliumnak ezekben a szavaiban: „Tudjátok, hogy azok, akiket a világ urainak tartanak, zsarnokoskodnak a népeken, a hatalmasok pedig önkényüket éreztetik velük. Köztetek azonban ne így legyen, hanem, aki nagyobb akar lenni, legyen szolgátok, és aki első akar lenni, legyen mindenkinek a cselédje” (Mk 10,42-44). Kétségtelenül voltak már a történelem folyamán az egyházban a hivatalnak és tekintélynek olyan vonásai, amelyeket a világi uralkodás területéről vett át, és amelyek nem feleltek meg ennek az evangéliumi igénynek.

A mindenütt elterjedt tekintélyi válság ma is arra indíthatja az egyházat, hogy vizsgálja meg: vajon a hivatal és tekintély konkrét gyakorlása eléggé a testvérek szolgálatának jegyében történik-e. Meg kell vizsgálnia továbbá azt is, hogy a feladhatatlan hierarchikus rend mellett kielégítően megvalósult-e az Isten népe valamennyi tagjának a nagyon is lehetséges közös felelőssége. A II. Vatikáni zsinat az egyházzal szóló „Lumen Gentium” kezdetű konstitúcióban nagy figyelmet szentelt ennek a gondolatnak. Az ott lefektetett gondolatokat a gyakorlatba átültetni: ez a mi feladatunk a zsinat utáni időben. Nagy felelősségtudattal kell ezt tennünk, de minden szorongás nélkül.

3. Nyitott-e a kereszténység – nemcsak alapjában, hanem a gyakorlatban is – azok iránt a kérdések iránt, amelyek napjainkban az egész emberiség problémái?

Mielőtt válaszolnék erre a kérdésre, előre kell bocsátanom egy megjegyzést: a kereszténység elsősorban nem szociális eszme, hanem sokkal átfogóbb értelemben Istennek Jézus Krisztusban megvalósult kinyilatkoztatása, amely feltárja az emberek előtt az Isten szeretetét és az üdvösség útját. Ez természetesen semmiképpen sincs ellentétben az egyház társadalmi feladatával. Jézus Krisztus evangéliuma nagyon is lényegesen magában foglalja ezt a feladatot. Nem szabad azonban egyszerűen azonosítani ezt az egyház egész feladatával. El kell azonban azt is ismerünk, hogy a keresztények között, még a nagyon buzgók között is sokan vannak, akik alig gondolnak arra, hogy feladatuk és felelőségük van a társadalomban.

A Szentírás, érthető módon, korunk jellegzetes problémáival kapcsolatban közvetlenül nem foglal állást. Nem is fejt ki semmiféle társadalompolitikai programot sem. Jézus evangéliuma azonban tartalmaz az emberről és az embertársakhoz való kapcsolatáról szóló lényeges kijelentéseket, amelyeket minden korban az adottságoknak megfelelően újra realizálni kell. Az Isten képmására alkotott ember méltóságának hangsúlyozása – és ez a méltóság minden embernek különbség nélkül, azonos módon kijár, – a szeretet főparancsa és a hegyi beszéd követelményei alkotják azokat az alapokat, amelyek szerint keresztény szempontból meg kell kö-

zelíteni az emberiség problémáit. Az egyház a problémák gyakorlati megoldásában, mint pl. a béke biztosítása vagy az éhínség leküzdése, csak jóakarátának komolyságát tudja bizonyítani. Ezt lehetőségei szerint teljes erejéből meg is teszi. Gondoljon csak a pápa nyomatékos békefelhívásaira vagy az úgynevezett harmadik világ népei javára irányuló akciókra. Hogy azonban itt valóban segíteni lehessen, figyelemben kell tartani ezeknek a területeknek sajátos törvényszerűségeit. A béke- és konfliktuskutatás, vagy a gazdaságtudomány fölismerései nem szabad figyelmen kívül hagyni. Az egyház feladata az, hogy állandóan kutasson és figyelmeztessen, hogy minden szükséges intézkedés az igazságosság és a szeretet kezei között maradjon.

4. *Mi a véleménye arról, hogy éppen kívülállók, vagyis olyanok, akik nem tagjai az egyháznak, pozitívan ítélik meg az egyházban tapasztalható bizonyos jelenségeket: pl. az egyház különféle állásfoglalásait a társadalmi fejlődés kérdéseivel, a családtervezéssel, a népek közötti béke megőrzésével kapcsolatban?*

Erre a kérdésre a II. Vatikáni zsinat a világiak apostolkodásáról szóló dekrétumában nagyon világos feleletet ad: „A közös emberi értékek gyakran megkívánják az apostoli célokra törekvő keresztényektől, hogy együttműködjenek olyanokkal, akik nem vallják ugyan kereszténynek magukat, de elismerik ezeket az értékeket” (Nr. 27.).

Nem kell itt föltétlenül „anonym” (névtelen) keresztényekről beszélnünk. Ahol az egyház olyan emberekre talál, akik becsületesen dolgoznak a szociális körülmények megjavításán, az igazságosság és a béke megvalósításán, azokkal szívesen együttműködik. Nem szabad azonban elfelejtenünk azt sem, hogy sok olyan szociális cél, amelynek elérése ma törekszünk, eredetileg a kereszténységből származik, vagy legalábbis ott van az alapja.

5. *Véleménye szerint vannak-e egyházunkban „veszélyes áramlatok”, pl. a teológiában, a túlzott liturgikus reformokban, stb.*

Ugy hiszem, nem kétséges, hogy vannak manapság a teológiai vitákban, de az igehirdetésben is olyan irányzatok, amelyeket nagyon gondosan meg kell vizsgálnunk. Ez azonban korunknak nem specifikus jellemzője. Már az Újszövetség lelkipásztori leveleiben is szó van arról, hogy az „értékes örökség” megőrzése az egyház legfontosabb feladatai közé tartozik. Mi mást jelentene ez, mint azt, hogy már ezekben az első időkben is megvolt a hamisítás veszélye. Azt sem szabad természetesen figyelmen kívül hagyni, hogy az új teológiai felismerések és hangsúlyozások a történelem folyamán gyakran egyoldalúságokra vezettek. Amikor pl. Jézus istenfiúságát erősen hangsúlyozni kellett a téves tanításokkal szemben, emberi természete túlságosan is háttérbe szorult. Ma talán épp a fordított irány veszélye áll fenn. Maguk a legnagyobb teológusok, mint pl. Szent Ágoston, vagy Aquinói Szent Tamás, az eretnesség vádját kellett, hogy elviseljék. Alapjában véve a veszélyes áramlatok a teológiában nem annyira a jelentős tudósoktól származnak, hanem azoktól, akik a vitákban még teljesen ki nem érett hipotéziseket azonnal az igehirdetés területére viszik át és ezáltal zavart keltenek.

Kérdésében érinti a túlzott liturgikus reformokat is. Ez természetesen álláspont kérdése. A zsinat értékes indításokat adott, amelyek talán nem találtak mindenütt megfelelő készsége. A liturgia lényegéhez biztosan hozzátartozik a szilárd, megfontolható váz, amelyen belül aztán bizonyos szabad tér bontakozhat ki. Végzetes volna azonban véleményem szerint, ha a liturgiában eltűnnének az imádság és jelek szilárd formái, és az egyház istentisztelete ki volna szolgáltatva a gyorsan változó divat jelenségeinek.

6. *Az egyház világi hatalma visszahúzódóban van az egész világon. Kívánatos ez? Vagy nem kellene-e az egyháznak talán még jobban lemondania a világi hatalomról?*

Ha Ön világi hatalmon, vagy egyszerűen hatalmon a politikai hatalmat érti általában, azt hiszem, az egyháznak távol kellene tartania magát tőle, mert különben nem tudja elég határozottan megvalósítani a világtól való kívánatos kritikus távolságát. Az egyház azonban, mint intézmény, mégis benne áll ebben a világban, és ennek a világnak az eszközeivel kell művét véghezvinnie. Házakra, esz-közökre van szüksége, hogy embereit eltarthassa. És azt sem nevezném hatalomnak, ha az egyház megkísérli, hogy hatást gyakoroljon politikusokra, még ha keresztény felelősséggel végzik is munkájukat, hogy a nagy emberi értékek, mint az igazságosság, szabadság vagy az emberi élet sérthetetlenlése biztosítva legyenek a törvényhozásban, és meg is valósuljanak a konkrét politikában.

7. *Mi a véleménye a hit és az egyház jövőjéről? Van-e hatásuk egyházunkra a különböző áramlatoknak, mint pl. a fiatalok körében tapasztalható „Jesus-People”-mozgalom?*

Biztos vagyok, hogy az egyháznak és a hitnek – a kettő elválaszthatatlanul összehozható – mindig van jövője. Mindig meglesz az emberi kérdés, hogy mi az élet értelme, s ezzel együtt megmarad a kérdésre adott felülmúlhatatlan válasz is az Isten-ember, Jézus Krisztus személyében, amint előttünk áll az evangéliumban. Az úgynevezett jóléti társadalmak országai beszédes bizonyítékot nyújtanak: nem lehet egyedül az anyagi jóléttel kielégíteni az ember vágyát, hogy boldog legyen, s hogy életének értelme legyen. Az ember: állandó kérdés az Isten iránt, még ha egy időre megpróbálja is elrejtetni, vagy elnyomni ezt a legsajátosabb kérdését. Ön a „Jesus-People”-mozgalomra céloz: korunknak éppen ebben a jelenségében ismerhetjük fel, hogy a fiatalságnak legalább is egy része megpróbál kitörni a materialista és telített társadalmi kötöttségekből, hogy újra emberibb ember lehessen a Jézusra irányuló kérdésben. Az egyház feladata, hogy Jézus evangéliumát és őt magát oly elevenen és hiteltérdemlően hirdesse és mutassa be, hogy megnyílják az emberek számára a Krisztushoz vezető út. Az egyház és a Jézus Krisztusba, az Isten Fiába vetett hit élő lesz mindaddig, amíg lesz idő, mert az Úr együtt van egyházával az idők végezetéig.

Valódi szeretete nem annak van, aki szeretet s akít vizsontszeretnek, hanem az szeret igazán, aki több és mélyebb szeretetet tud nyújtani, mint amennyit kap és aki annyi fényt áraszt maga körül, hogy e fénycsóvában a világ új víziója tárulhat az emberek elé; oly világé, melynek egyetlen határa van: a korlátlan szeretet.

XXIII. János pápa

A keresztény hívőt mindenek előtt a világ üdvössége érdekli s csak közvetve foglalkozik a világ jólétével; aki azonban ez utóbbira egyáltalán nem ügyel, nem csupán a hit fontosságát és elsőbbségét téveszti szem elől, hanem az emberi közösség javát is veszélyezteti.

Gerhard Ebeling



# TANULMÁNYOK

Gál Ferenc

## BESZÉDES KARÁCSONY

A keresztény – marxista dialógus kapcsán mindkét fél szokta ismételni, hogy minden eddigi emberi érték örökösének érzi magát, illetőleg, hogy az ember valóságos érdekeit képviseli a történelemben. A nézőpont különbözősége természetesen magával hozza az ellenvetéseket. A marxista partikuláris szemléletnek nevezheti a kereszténységet, mivel az világfeletti tényezőktől teszi függővé az embert, s a túlvilági jutalom, vagy büntetés hangoztatásával lemond a földi rend kiteljesedéséről és az ember boldogításának kötelességéről. A keresztény gondolkodó viszont azt állítja, hogy a transzcendentális és eszkatologikus kapcsolat az ember lényegi velejárója, mert anyagi teste mellett szellemi lelke is van. Ennek a szemléletnek az alapján ő is partikulárisnak mondhat olyan világnézetet, amely nem megy tovább a gazdasági, politikai, társadalmi és kulturális tényezőkhöz.

Mivel a két felfogás két különböző feltételezésből indul ki, elvileg nehéz volna őket közös nevezőre hozni. Egy azonban biztos: az *egyetemesség igénye* hozza magával mindkettőnél az expanziót. Ha minden emberi érték örököse, akkor ezeket az értékeket tisztázni kell és mindenkinek juttatni kell belőlük. A marxistát a lét kibontakozásának törvénye ösztönzi arra, hogy kifelé tekintsen és a szellemi kapcsolat vonalán is adja tovább azt, ami benne van a biológia és a társadalom törvényszerűségében. A dialógusnak valamilyen formája tehát együtt jár a struktúra felismerésével. Természetesen a dialógus módját és körülményeit sok más tényező határozza meg.

Mint teológus annak a megvilágítására törekszem, hogy milyen irányú a keresztény expanzió és hogyan következik a kifelé nézés a kereszténység lényegéből. A kereszténység alapvetően *személyes struktúrájú* jelenség. Az ember a személyes Isten teremtménye. A személynek az én–te közösségben megnyilvánuló sajátossága annyira a lét mélyéről fakad, hogy nem magyarázható másképpen, csak abból, hogy az ősváló a „saját képmására és hasonlatosságára alkotta”. Isten és az ember személyes létével már adva van a függőleges irányba mutató párbeszéd. Az ember mindig is kérdező és választ váró lény volt. Kutatta a lét titkait, a jövő rejtelmeit, imádkozott az őstítokhoz, sőt a természet titkaiban is az ő tükröződését látta. Figyelt és várta a felsőbb közlést, a kinyilatkoztatást.

Az *Őszövetség* már ilyen kinyilatkoztatás. Isten megszólítja az embert, természetfölötti jelen keresztül közli akaratát és állásfoglalásra készíti. Az *Őszövetség*nek ugyan még nincs egyetemes küldetése, hiszen az a feiadata, hogy várja a megígért jövőt, a teljességet. De már hirdetnie kell Isten dicsőségét, amelynek megnyilatkozását felismerte a történelemben és tanúságot kell tennie az Istennel való kapcsolatáról a nemzetek között. Nemcsak azért, hogy a választott nép kerülje a bálványok tiszteletét, hanem méginkább az erkölcsi törvény megtartásával: az igazi istentisztelet nem az áldozatbemutatás, hanem az igazságosság és a szeretet gyakorlása. Isten jelenléte, illetőleg ismerete horizontális irányba is érezte hatását.

A *kinyilatkoztatás személyes és dialógikus jellege* azonban *Jézus Krisztuban vált teljessé*. A vele megjelent teljességnek külső jele a kimeríthetatlenség. A teológia kétezer év óta beszél róla, de nem tudta feltárni titkait. Az imádkozó egyház általánosan beszél vele, s nem fordult el tőle sem a csalódottság érzetével, sem a szellemi

haladás fölényével. A keresztény vallások végső fokon abban különböznek egymástól, hogy milyen árnyalati különbséggel értelmezik szavait. Sőt, századunkban is divatosak az ilyen irodalmi kérdések: Ki nekem Jézus Krisztus? Nem egyszerűen arról van tehát szó, hogy mit jelentett a történelem számára, hanem arról, hogy mit jelent ma nekem, kinek tartom én létem értelmével kapcsolatban. Ez a változatosság legalább is azt mutatja, hogy Krisztusról lehet beszélni, ő valódi téma. Aktualitására csak egy magyarázat van, amelyet már az evangélista megadott: *ő az Isten teljes és végső szava az emberiséghez*. Benne az örök isteni szó, az Ige lett emberré, akiben Isten, mint atya öröktől fogva kimondta magát. Mivel magát mondta ki, azért szava végtelen és egész lényegét megismerteti. Ha ez az isteni szó emberré lesz és beleszületik történelmünkbe, akkor embersége is az Ige sajátosságait hordozza: élete, beszéde, tettei mind azt tükrözik, amit Isten, mint atya mondani akart az emberiségnek. Ő tehát olyan téma, amelyet nem az emberi szellem termelt ki. De éppen ezért felsőbbrendű, érdekes és arra ad választ, ami túl van a földi lét fenntartásának problémakörén. Az Ige egyúttal az Atyával szemben a Fiú, ezért az örök párbeszéd, amely őket összeköti, folytatódik emberi alakjában is. Amikor hozzánk beszél, nemcsak azt mondja el, amit az Atyától hall, hanem bevon bennünket az Atyával folytatott párbeszédbe. Saját fiúságát kiterjeszti ránk is és ezzel eléri, hogy erről az új magaslatról szólítsuk meg Istent és egymást. A keresztény tanításban tehát megvan emberi létünknek a transzcendens vonatkozása s ennek megfelelően minden dialógus bele-torkollik a transzcendenciába, vagyis az Istennel fennálló kapcsolatba és felelőségbe.

Ez a meglátás már az apostolok viselkedésében tükröződik. A hivatalos hatóság előtt így nyilatkoznak: „Nem hallgathatunk arról, amit láttunk és hallottunk” (ApCsel 4,20). Az isteni üzenetet tovább kell adni, mert az egész emberiségnek szól. Aki egyszer a személyes bizalom síkján találkozott a meghalt és feltámadt Krisztussal, az rájött, hogy ő maga az örömhír. Az ősegyház igehirdetése nem az, amit Krisztus mondott, hanem az, ami benne teljesedett ki, mint megváltás. Szava, tette, szenvedése, halála és feltámadása ebből a szempontból érdekes. Az apostolok szemében Krisztus a „jel”, amelyet értelmezni kell. Ezt a jelet a szellem eszközeivel kell továbbadni: „a hit hallásból fakad” (Róm 1,17). Lehet elfogadni vagy visszautasítani, de nem lehet véglegesen napirendre térni fölötte, mert azt a témát senki más nem merte megragadni, amelyet az ő tanítása, szenvedése és feltámadása bemutatott. A magyarázat és a vita lehetősége mindig fennáll, mert az egyes emberek minden külső adottságot saját érdeklődési körüknek megfelelően szemlélnek. De hozzájárul még egy szempont, amelyre Pál apostol hívja fel a figyelmet: az igehirdetés tárgya a megfeszített Krisztus, aki az egyik ember számára a botránkozás forrása, a másik számára ostobaság. Isten ugyanis olyan színnel dolgozik, hogy bölcsessége a földi gondolkodás előtt esztelenségnek tűnhet, ereje pedig gyengeségnek (1Kor 1,18–25).

Krisztus rendkívüliségét azok is megélik, akik az evangéliumban csak a személye köré sűrűsödő drámai feszültséget veszik észre. Ezek szemében ő „ember az emberekért” vagy esetleg „szupersztár”. Az ősegyház másként nyilatkozott róla: *ő az Isten titka, kimeríthetetlen szava, azért az értelem soha nem készülhet el vele. Őt hittel kell befogadni és akkor biztosak lehetünk, hogy kinyilatkoztatta magát nekünk (Jn 14,21). Az egyháznak is abban kell bízakodnia, hogy a Szentlélek elvezeti a teljes igazságra (16,13). A tanúskodás, a róla való beszéd tehát csak úgy lehetséges, ha ez a belső kegyelmi megvilágosítás kíséri.*

### *Az egyház mondanivalója*

Ha Krisztusban az örök isteni Ige testesült meg, akkor az egyháznak csak ő lehet a mondanivalója. Ő az Isten titka az emberek számára (Kol 2,2). A titok tartalmát az apostol csak eszkatologikus vonatkozásban jelöli meg: Krisztus bennetek a megdicsőülés reménye (Kol 1,27). Mivel ő itt van, azért mi Isten gyermekei lehetünk, ennek a hivatásnak megfelelő életet élhetünk és jogunk van a mennyei örökségre. Jelenléte egyúttal az egész teremtett világ számára a végső megdicsőülés biztosítéka.

A teológia azonban az üdvtörténet eseményei alapján részletezni is tudja a titok tartalmát. Az Isteni Szó az örökkévalóságból tört bele a mi időnkbe és a megtestesülés óta innen hangzik vissza az örökkévalóságba. Ezt a *kettős irányt hirdeti az angyali szózat a betlehemi éjszakában*: dicsőség a magasságban Istennek és békesség a földön a jóakarátú embereknek. A megtestesült Igének tehát ez a programja: *megdicsőíteni Istent, az Atyát, és hirdetni a békét, a kiengesztelődést az embereknek*. Ő lesz a tökéletes imádás megvalósítója és az emberi egyetértés záloga. Aki benne hisz, az megtanul Istennel beszélni. Rájön, hogy az ég és föld között csak Krisztus nyelvével lehet igazi párbeszédet folytatni. Kiárasztja ránk a Szentlelket, hogy jogunk legyen Istent Atyának szólítani (Róm 8,6).

A *horizontális párbeszéd* ebből a felfelé nézésből folyik. Krisztus nem úgy áll előttünk, mint egy az emberek közül, hanem úgy mint az Atya küldötte, megbízottja, sőt úgy, mint egyszülött Fiú. Szerepe és mondanivalója felülről ered. Működése végén így nyilatkozik: „A tanítást, amelyet nekem adtál, közöltem velük” (Jn 17,8). Mivel ezen a transzcendens alapon áll, azért küldetése minden embernek szól és mer is mindenkit megszólítani. Ő nem egy a bölcsek közül és nem egy kornak a gyermeke, aki az emberi fejlődés kerekét egy fokkal tovább viszi. Ő az ember lényegi kapcsolatait tárja fel és világítja meg, illetőleg lehetőséget ad, hogy ezek szerint a lényegi kapcsolatok szerint éljünk. Művének folytatásáról is gondoskodik: menjetek, tegyetek tanítványommá minden népet. Nem alattvalókról beszél, hanem tanítványokról. Szónak, igazságnak, világosságnak érzi magát, akit szellemi odafordulással kell megismerni. Elvárja, hogy kérdezzünk, tőprengjünk, vitakozzunk, mert mindez az igazság éhezésének és szomjazásának a jele. Másrészt viszont arról is gondoskodik, hogy evangéliuma ne a holt betű legyen, hanem szellem és élet. Aki az evangéliumot hittel elfogadja, az őt magát fogadja be s így az isteni üzenet hordozója, közvetítője lesz. Az isteni Szó így sokszorozódik az üdvösség rendjében.

Az ember lényegi kapcsolatainak tisztázása csak úgy volt lehetséges, ha Krisztus a lét és a közösség alapvető kategóriáihoz kapcsolta tanítását. A legelső, ami feltűnik viselkedésében, hogy a lét bizonytalanságának oldaláról szólítja meg az embert. A természetben nincs semmi biztosíték sem egyéni létünk fennmaradására, sem a világ jövőjére. Krisztus tudja, hogy honnan jött és hová megy, mint Fiú, egy az Atyával, tehát szilárd talajon áll. Őt az erkölcsi esékenység sem veszélyezteti. Nem a titokzatos jövőt fürkészi, hanem saját gazdagságát osztogatja. Hallgatói ebben foglalták össze az újdonságot: úgy beszél, mint akinek hatalma van. Feltámadása után az apostoli ígéhirdetés már megértette, hogy az Atya őt tette a mindenség örökösévé (Zsid 1,2).

A lét bizonytalansága úgy győzhető le, ha az ember Istenhez köti a sorsát: térjetelek meg és higgyetek az evangéliumnak. Ha Isten atya, akkor a legerősebb kapocccsal, a fiúsággal kell hozzá kötnünk sorsunkat. Aki hisz, az Isten gyermeke és egyúttal az örök élet hordozója. Krisztus hatalma dacol a halállal is: én vagyok a feltámadás és az élet. Aki az élet teljességét birtokolja, az enyhületet nyújthat a földi szenvedések közepette is. Saját gyengeségünk sem akadályozza meg adományainak osztogatásában, hiszen ő az Atya irgalmának a megszemélyesítője. Úgy jött, mint orvos, aki nem elítéli akarja a világot, hanem megmenteni. Vele szemben értelmetlen a megjegyzés, hogy a keresztény vallásnak előfeltétele a földi szenvedés és nyomor. A helyes megfogalmazás az, hogy az előfeltétel a konkrét ember, aki mindig küzdeni fog az ismeret homályával, a testi szenvedéssel, a halálfélelemmel és a közös életből fakadó megpróbáltatásokkal. Földi viszonylatban nem képzelhető el olyan haladás, amely az embert a teljes igazságosság és szeretet hordozójává tenné, s még kevésbé olyan, amely megszüntetné a lét bizonytalanságát, a belőle fakadó aggodást. A földi élet mindig rászorul a megváltásra, s csak természetfölötti állapotában lehet „örök élet”.

A közösségi élet területéről elég két alapvető vonatkozást megemlíteni: a hatalmas és gyenge, illetőleg a gazdag és szegény viszonyát. A történelem bonyodalmai nagyrészt erre a kettőre vezethetők vissza. Krisztus szava és példája egyszerre szól a hatalmasnak és a gyengének. Újdonsága az, hogy mind a hatalmat, mind a gyengeséget beállítja a szeretet szolgálatába: Aki első köztetek, legyen a többi szolgája.

Ezzel nemcsak a hatalommal való visszaélést tiltja meg, hanem követeli a pozitív segítséget, az önfeláldozást. A gyengétől viszont megkívánja, hogy ne a jog követelése legyen az első szava, hanem a türelem és jóság. A jog érvényesítésében sem szabad megfedkezni a szeretetről. A fokozatok ilyenek: aki kényszerít ezer lépésre, menj vele kétannyira . . . aki vét ellened, először figyelmeztess négy szemközt, azután tanúk előtt, vedd igénybe a jogos felsőbbiséget, s csak utána tekintsd olyannak, mintha idegen volna számodra. Krisztus elgondolása szerint a *párbeszédbe bele kell vonni Istent*: tegyetek jót ellenségeitekkel, imádkozzatok üldözőitekért. Isten türelmének utánzásával ki lehet érdemelni annak segítségét is, aki meg tudja változtatni az emberek akaratát és erkölcsi magatartását.

A szegény és gazdag ellentétét szintén nem a jog, hanem az üdvösség oldaláról közelíti meg. Csak így lehet elkerülni azt a partikularizmust, amely egyik csoportot kihasználja a másik ellen. Krisztus megtérést hirdet, nem társadalmi forradalmat. Tudja, hogy a földi javakhoz való ragaszkodás megkeményítheti a szívet, azért a párbeszédet kemény figyelmeztetéssel kezdi: Esztelen, ha még az éjjel számonkéri a lelket, kié lesz, amit gyűjtöttél? (Lk 12,20). A kapzsiságot nem lehet színlelt jámborsággal elkendőzni: „Jaj azoknak, akik felélik az özvegyek és árvák házat s közben képmutató módon nagyokat imádkoznak” (Mik 12,40). Ugyanakkor a szegénytől is megkívánja, hogy a jog érvényesítése abban a keretben menjen végbe, amelyet a földi élet múlandósága és az örök igazságszolgáltatás megkövetel. Ebből a magatartásból azt az igazságot érezzük ki, hogy Krisztus az embert nem akarja feláldozni a jelszavakért. A jelszavakat meg lehet fordítani s a jogrendben megvan a veszély, hogy a sérelmet csak újabb sérelmek árán orvosoljuk. Krisztus olyan párbeszédet hirdet, amely egyúttal a befelé nézést is feltételezi.

Az emberré lett Ige így lett az igehirdetés tárgya és egyúttal örök emberi téma. Megvilágította, hogy az esendő ember az Istennel fennálló fiúsági kapcsolat hordozója. Mégpedig minden ember az. Ezért az egymás közötti relációk rendezésében arra kell törekednünk, hogy először mindenki önmagában térjen vissza ennek a személyes méltóságnak a követelményeihez és segítse hozzá a párbeszéd partnerét is. A jogokról és érdekekről szóló párbeszédnek ebbe az egyetemes keretbe kell beilleszkednie.

Paskai László

## DIALÓGUS AZ EGYHÁZ ÉLETÉBEN

A zsinat az egyház gyakorlati kapcsolatát a jelenlegi világgal a dialógusban jelölte meg. A kifejezés egyszerre népszerűvé vált, gyakorlata pedig a legkülönbözőbb területeken indult el. Ez már önmagában is azt mutatja, hogy a dialógusban reális igény és szükség jelentkezett. A zsinat óta eltelt idő alatt megmutatkozott ennek pozitív és negatív következménye egyaránt. Nem felesleges ezért, ha elvi szempontból elemezzük, hogy mi a dialógus tartalma, milyen tényezők teszik szükségessé és a gyakorlat milyen követelményeket állít fel.

### *A dialógus tartalma*

A dialógus szó tartalma korunkban egészen kibővült. Már nem csupán filozófiai vitaközlést vagy irodalmi formát jelent (1). Egészen tág értelemben magában foglalja mindazt, ami a beszéddel kapcsolatos vagy azt lehetővé teszi. (L. dialógikus filozófia: a beszéd filozófiája.) Ilyen értelemben mondhatjuk azt is, hogy az ember dialógust folytat a környező világgal: „kérdézi” a természetet és „feleletet kap” a természettől.

Szűkebb és sajátosabb értelemben az emberek vagy csoportok egymásközi kapcsolatának meghatározott formáját jelenti. A beszéd a legközvetlenebb eszköz, amelynek a segítségével a személyek közti kapcsolat kialakul. Ez lehet sokféle: negatív értelemben az elzárkózás; továbbá lehet ellenséges, vitaközlő, alá- és fölé rendelt,

baráti. Viszont van olyan jellegű beszélgetés is, amikor a felek egymást egyenrangú partnernek tekintik, jóindulattal vannak egymás iránt, a kölcsönös jószándékot és becsületességet feltételezik, egymás értékeivel gazdagodni akarnak. A. Dondeyne szépen jellemzi ezt a kapcsolatot: „A dialógus tulajdonképpen nem tudományos tárgyalás, nem nyilvános vita, sem pedig intim beszélgetés. Igazi párbeszédről csak akkor beszélhetünk, ha törekszünk a másik gondolat- és érzélemládjába belépni azért, hogy megértsük őt. A dialógus abból az igényből születik, hogy az egyik ember a másikat hallgassa és egymást gazdagítsák, tehát kettős dimenziót foglal magába: a hallgatást és a szót” (2).

A zsinat is ilyen jelleggel szól a dialógusról. A Papnevelésről szóló zsinati okmány ad tartalmas jellemzést, amikor a papnövendékektől megkívánja azt a készséget, hogy tudjanak másokat meghallgatni és a szeretet szellemében nyiljanak meg a különböző emberi helyzetek előtt (3). Ez pedig nyitottságot jelent minden igazi emberi érték és feladat felé, akár honnan jön is. Szépen fejezi ki ezt a magyar szóhasználat: „szót érteni”. Ez nem kívánja meg előfeltételként, hogy a nézetek mindenben egyezzenek, hiszen akkor nem kell már „szót érteni”; nem is biztos, hogy véleményazonosságot eredményez; de mindenképpen eredményezi egymás jószándékú meghallgatását, egymás gazdagítását.

Amikor a zsinat a dialógust sürgette, ezt a nyitottságot kívánta az egyháztól az élet legkülönbözőbb területein. Szakított előző magatartásával, az elzárkózottsággal. Az utóbbi évtizedek, sőt évszázad magatartásában igen gyakran elzárkózott az egyház attól, ami nem tőle indult ki. Bizonyára ennek is megvolt a maga értelme; itt nincs hely annak az elemzésére, hogy mik voltak az elzárkózottság indokai. De azt is tudni kell, hogy olcsó argumentáció lenne az új gyakorlat alátámasztása azzal, hogy az előzőt eleve kiritika és elmarasztalás tárgyává tennénk. Mindenesetre elkezdődött az elzárkózás feloldódása minden területen. Kifelé a nem-hívőkkel, a különféle vallásokkal, a különböző keresztény felekezetekkel. Ezt nevezték el külső dialógusnak. Befelé, az egyházon belül is elindult a dialógus a hierarchián belül is és a hívek között is (4). Ezt nevezzük *belső dialógusnak*.

### A dialógus szükségessége

A dialógus nem a zsinattól eredt. Már előtte is használták a szót is, a gyakorlatot is. *Alapja korunk sajátos helyzetében található.* A technikai eszközök révén megszűnt annak a lehetősége, hogy emberek vagy embercsoportok egymástól elzárkózottan éljenek és egymagukban teremtsék meg a maguk szellemi és anyagi értékeit. Politikai téren csak a tárgyalások dialógusa az egyetlen kiút a fennálló feszültségek megoldására. Társadalmilag már régen elindult a demokratizálódás, amely a dialógust minden társadalmi rétegre rákényszeríti. Tudományos téren is csak a kölcsönös együttműködés lehet a fejlődés útja. Sőt még világnézeti téren sem mondható, hogy a más felfogású ember semmiféle emberi értékkel nem rendelkezik és ezért el kellene zárkózni tőle. Lehetne tovább is folytatni; lényegében olyan korba jutottunk el, ahol a továbbhaladás és fejlődés lényeges feltétele a dialógus.

Az egyház sem vonhatta ki magát ez alól az egyetemes dialógus-igény alól. Van azonban valami sajátos vonása is annak, hogy a zsinat a párbeszéd gyakorlatát sürgette. Ez pedig éppen az egyház természetéből ered. A zsinat igazi nagy eredménye az volt, hogy az egyház természetét, küldetését fogalmazta meg. Y. Congar szavaival élve: „Bármennyire is meglepő, most volt az első alkalom, hogy az egyház önmagát definiálta” (5). Ennek eredménye lett a világban való küldetésének a tudatosítása is. Ez pedig feltétlenül megkívánja a dialógust. Már az egyház kezdeti idejében is megvolt a szükséges dialóguskészség. A világtól való elzárkózásnak más jelentése volt, t. i. elzárkózás attól a világtól, amely Isten nélküli vagy az Isten ellen támad, s ezzel a hitet gyengíti vagy tönkre teszi. Dialogizált Szent Pál, dialogizáltak a későbbi gehirdetők és hívek is (6).

A zsinat az egyház *Krisztustól kapott küldetését* hármias vonatkozásban tudatosí-

totta: a szeretet-szolgálat, az igazi emberi értékek segítése, valamint a megváltás művének hirdetése és realizálása vonatkozásában (7). Az első két területen nem jelent különösebb problémát a dialógus szükségessége. A karitatív tevékenység és az emberi értékek szolgálata ma csak társadalmi téren történhet igazi hatékonysággal, mely körülmény természetesen nem teszi feleslegessé az egyéni kezdeményezést és áldozatot. De hogy az egyház valóban teljesítse Krisztustól kapott küldetését, aki „körüljárt és mindenkivel jót tett”, ez csak úgy lehetséges, ha „szót ért” azokkal a kezdeményezőkkal és kezdeményezésekkel, amelyek ezt a célt szolgálják, még ha nem is tartoznak szervesen az egyházhoz.

A dialógus – újszerű problematikával – a hit előterjesztésének a területén mutatkozott meg. Sajátos feszültsége abban jelentkezett, hogy a hit előterjesztése új megfogalmazást kíván meg, jöllehet a hit ténye és alaptartalma mégis változatlan maradt.

A hit előterjesztésének a feladata, hogy az üdvösség fényében, az Istentől eredő tanítás alapján értelmezze az emberi életet és realizálja a Krisztustól hozott üdvösséget. Az emberi élet körülményei, problematikája, situációja folytonosan változik. Ezért a hit előterjesztése csak akkor lehet eredményes, ha valóban az aktuális világhoz és az aktuális emberhez szól. Az előző korok autentikus keresztény tanítását tehát át kell fogalmazni, ha az adott kor szellemi situációja megváltozik.

Tény, hogy korunkban a világ egészen sajátos jelleggel *megváltozott* körülöttünk. Változás volt már azelőtt is, de nem volt olyan mélyreható és gyors ütemű, mint amilyenek ma tanúi vagyunk. Ha ennek a változásnak a legjellegzetesebb vonásait akarjuk figyelni, a következőket emelhetjük ki. Megváltozott a világgép. A rohamosan előrehaladó természettudományos ismeretek másnak mutatják ma az anyagi világot, mint az előző korokban. A természet önállóvá lett, vagyis a jelenségek magyarázatát mindig a természetben belül keressük és találjuk meg. A természet saját törvényeivel rendelkezik s ennek a segítségével az ember beleszólhat a természet folyamatába, alakíthatja és a maga szolgálatába állíthatja. A természet saját energiával rendelkezik, s ez egyben a fejlődés csíráját is magában hordja; világgépünk evolutívúvá vált. A megváltozott világgépben megváltozott az emberkép is. Az ember már nem kifejezetten csak a természetnek egy része. Az „objektív” világból kiemelkedve sajátos „szubjektív” világot tár fel. A mai ember ennek a szubjektív oldalnak az elemzésére különösen érzékeny, keresi önmaga helyét és értelmét abban a világban, amelyet belső törvényei szerint mindig jobban megismer és alakít a maga céljainak megfelelően. E folyamat következménye az egyre teljesebb szekularizálódás. A szekularizálódás azzal az igénnyel jelenik meg, hogy a világot (saeculum) a maga törvényei szerint kell felépíteni, s ez a felépítés egyes egyedül az emberre van bízva. Ezért — legalábbis első látásra — már nem talál helyet az Isten számára, saját sorsát és feladatát csak az „evilágiságban” látja meg. Mindez korunk ateizmusát nemcsak segíti, hanem egészen új színezetet is ad neki. Már nem úgy jelenik meg, mint tagadás, hanem mint pozitív tartalom. Az Isten tagadása az ember állításának a követelménye (Marx) és az igazi humanizmus hírdetőjeként jelenik meg.

A felsorolt jellemzés rámutat arra is, hogy az előző korokban kidolgozott hit-megfogalmazás egészen más körülmények közt történt. A jelen situáció viszont, bár sok kísértést jelent a hit számára, mégis objektív tényeket állít elénk. Ezért, ha az egyház az aktuális világban akarja kifejteni a hitet, szükségképpen dialógusba kell kezdenie ezzel a világgal; így lesz képes arra, hogy a most élő emberek életét értelmezze az üdvösség szempontjából.

A *dialógus-keresés* már régebben elindult. Akkor még kissé tapogatózva és bizonytalanul, hisz más jellegű volt az egyház gyakorlati kapcsolata a kialakuló jelenlegi világgal (8). A jelenlegi *dialógus-készség* éppen azt szolgálja, hogy teljes nyíltsággal és becsületességgel, a hitletételéhez (depositum fidei) hűségesen történjék meg a hit előterjesztése.

Ennek a dialógusnak van két *lényeges alappillére*, amelyet a zsinat részben kifejezetten is elénk ad. Az egyik — éppen a jelenlegi világ- és emberkép kialakulásának a következtében — annak a megállapítása, hogy a *földi értékeknek van önállóságuk* is. „A földi értékek... nemcsak eszközök az ember végső céljának az elérésében, hanem Istentől beléjük oltott saját értékük is van... Látta Isten, hogy mindaz, amit alkotott, nagyon jó (Gen 1,31)” (9). Épp ezért ezeket az értékeket a maguk önállóságában lehet és kell is tekinteni. Igazi értékek akkor is, ha nem köz-

vetlenül Istentől vagy az egyháztól erednek. Nem szabad tehát elzárkózni, hanem a dialógus kapcsolatát kell velük keresni. Ilyen értelemben sürgeti a zsinat a dialógust az ateistákkal, hogy a világ helyes felépítésében kölcsönösen meglegyen a közreműködés (10). – A másik pillér pedig annak a megállapítása, hogy a *kinyilatkoztatás ténye nem olyan értelemben lezárt, hogy abból helyes elemzéssel ne lehetne választ kapni minden kor kérdésére*. „Szent Pál nem ismerte Pelagiust, mégis az ő alapján Ágoston szelleme választ adott neki. Szent János nem tudhatott Ariusról, mégis Athanáz hermeneutikája révén válaszolt neki” (11). Ugyanígy a mai kor kérdései nincsenek kifejezetten a kinyilatkoztatásban, mégis, a helyes értelmezés autentikus választ ad ma is az üdvösségre vezető úton. Ilyen szempontból a kinyilatkoztatás is mindig nyitott, mert minden kor embere számára választ ad és az üdvösséget mutatja.

### A dialógus gyakorlata

A dialógus gyakorlata elindult az egyház életében. Nagy reményeket fűztek hozzá és a zsinat óta eltelt idő alatt hozott is bőséges gyümölcsöt. De kapcsolódott hozzá sok kiábrándulás is, a tapasztalt eredménytelenségek miatt. Érte az ámulás vádja is, mert – mint mondták – az egyház és a kereszténység „fellazulásához” is vezetett (12). A kívülállóak részben a vallás kétségbeesett próbálkozását látták benne, hogy megmaradhasson az előretörő ateizmus ellenére, vagy pedig egyenesen a kereszténység nagy történelmi öngyilkosságát érezték ki belőle.

A dialógus új gyakorlat az egyház életében, ezért érthető, ha az útkeresés nehézségeitől sem mentes. Az útkereséshez a legjobb szándék mellett is kapcsolódhat tévedés is. Az eddig megtett út azonban ad útmutatást is a folytatáshoz. És itt néhány szükséges szempontra lehet hivatkozni.

Mindenekelőtt a *modell kérdése*. A dialógus magatartást jelent. Az elérendő cél a különböző területeken más és más. Ezen a területen az a veszély fenyeget, hogy a dialógus szó vulgarizálódott, ennek következtében pedig a területek és a cél is elmosódottá vált. Többféle modell állhat a dialógus előtt. Politikai téren a kompromisszum. Gazdasági téren a funkcionizmus (nem az elvi álláspont a lényeg, hanem a helyes funkció, ezért az elvi szempontokat el kell távolítani; Entideologisierung). Társadalmi téren a humanizmus (az ember földi élete a lényeg, minden más figyelmen kívül kell hagyni). Világnézeti téren az elvi pluralizmus elfogadása. Különböző modellek. A kereszténység számára azonban egyik sem lehet a járható út, mert ezek a kereszténység kiüresítését, illetőleg komolytalanná tételét eredményezik. Az egyház dialógusának az a célja, hogy alkalmas módon teljesítse küldetését a jelen világban. Ez pedig megkívánja az *azonosság* fenntartását a különböző korokban. Az *azonosság* nem azt jelenti, hogy mindig ugyanazt mondja, hanem, hogy ugyanannak az éltető forrásnak a vizéből merít (13).

A dialógus nemcsak a közszellem igényéből fakad, hanem az *egyház belső természetéből* is. Sok tulajdonságot lehet felsorolni, amellyel a dialógust folytató egyének rendelkeznie kell, egy valami azonban nélkülözhetetlen: hogy saját maga mélyen élje is a kereszténységet. Ennek a hiánya, sajnos, sokszor kiütközik a mai dialógusban, és emiatt érik vádak az egyház új gyakorlatát. A keresztény élet komoly megértése és megélése nélkül már nem történhet igazi dialógus. Gondolok itt pl. arra a belső párbeszédre, amely az egyházat, mint profán közösséget tekinti, s a jóakaró segítség helyett inkább a demagógia hangja fordul annak vezetése és vezetői felé.

Végül ma is sokat mond számunkra az *apostolok gyakorlata*. Az Apostolok Cselekedeteiből kiviláglik, hogy nem kaptak konkrét utasításokat, hogyan és mi módon kell küldetésüket teljesíteni, az egyházat megszervezni. Az eseményekből ismerték fel, hogy mi a teendőjük. Figyelve a *Szentlélek indításaira és felismerve az idők jeleit* értették meg teendőjüket. Ez a jelenlegi dialógusban is feltétlenül útmutató. Öröndetes, hogy az egyház és a keresztény élet természetét illetően ma annyira

előtérbe jutott a Szentlélek ajándékainak a hangsúlyozása. Sajnálatos viszont, hogy a vele való együttműködésről már sokkal kevesebb szó esik. Hisz a Szentlélek ajándékai nem automatikusan működnek; azok holtak maradnak az egyéni együttműködés nélkül. Pedig éppen a Szentlélek működése az egyházban és a keresztényekben biztosítja az igazi nyitottságot az evangélium útján a jövő felé. És ezért mondhatjuk, hogy a helyes dialógus garanciája a Szentlélek, aki vezeti egyházát küldetésének beteljesítéséhez (14).

## JEGYZETEK

1. Új magyar lexikon, Bp. 1960, A magyar nyelv értelmező szótára, Bp. 1966 még ebben a jelentésben hozza a dialógust. — 2. Albert Dondeyne, *La foi écoute le mode*, Paris, 1964. 13. — 3. *Optatum totius* 19. — 4. VI. Pál *Ecclesiam suam* enciklikája még a zsinat időtartama alatt foglalta össze a dialógus lényeges formáit és szükséges tulajdonságait. — 5. Barauna, *De Ecclesia*, Herder, 1966, II. II. 589. — 6. Az ApCsel gyakran használja a szót (dialegethai). Jelentése nem annyira a vitakozás, ahogyan fordítani szokták, hanem kifejtés, Isten üdvözítő akaratának a hírüladása, vallási magyarázat. V. ö. G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, Stuttgart, 1935, II. 93 k. — 7. Vö. *Apostolicam actuositatem*, 2. fejezet. — 8. Szeretnek hivatkozni Teilhard de Chardin-re, aki ugyanezeket a dolgokat felvetette írásaiban, sőt gyakorolta is, de írásai akkor még nem jelenhettek meg egyházi engedéllyel. — 9. *Apostolicam actuositatem*. — 10. *Gaudium et Spes* 21. — 11. Y. Congar, *Le chrétien, son présent, son avenir, et son passé in: Lumière et Vie*, 108 (1972) 75. — 12. *La Vie Spirituelle* 1966 okt.—nov.-i száma közvéleménykutatást adott közre „Fallait-il un Concile” címmel. 389 kk. lapokon már akkor megjelentek a dialógust elmarasztaló vélemények. — 13. Y. Congar i. m. 75. — 14. Y. Congar, i. m. 77 k.

Némedi Sándor

## KERESZTÉNYEK ÉS MARXISTÁK A DIALÓGUS ÚTJÁN

Keresztények és marxisták dialógusa, közös értékek és célok által motivált társadalmi tevékenységük kibontakozása évtizedek „hidegháborús korszakának” végét jelzi, és — bár még mindig sok megoldásra váró problémát rejt magában — mindkét fél számára biztató jövő felé mutat. A kölcsönös bizalmatlanság és gyanúsítgatások légkörét fokozatosan oldja fel egymás megismerésének őszinte vágya; a jogos, vagy jogtalan, valódi, vagy vélt sérelmek fölötti meddő vitákat — a múltból a jövő felé fordulva — a közös út keresése, a minél gyümölcsözőbb gyakorlat kialakítása váltja fel. „A béke megőrzéséért vívott harcban, a népjólét emeléséért, a műveltség terjesztéséért, egy igazságosabb és humánusabb világért folytatott erőfeszítésekben” formálódik hívők és nem-hívők nemzeti egysége (1): a társadalmi, politikai élet legfontosabb területein a dialógus együttműködéssé változott. — Ez az eredmény első pillanatra szerénynek, sőt természetesnek és automatikusnak tűnik, — a dialógus konkrétábbá válásának folyamatában pedig talán túlságosan is általános. Annak ellenére viszont, hogy még valóban nincs kihasználva minden lehetőség, és ez az egység korántsem egyértelmű (2), a múlthoz képest (—gondoljunk az 1950-es évekre —) mégis nagy előrelépést jelent, és a jövő dialógusának biztos alapjául szolgálhat.

A dialógus „a gondolatok kicserélésével, kölcsönös szellemi gazdagítással kezdődik, de a tettek felé, a közös akció felé törekszik” (3). Ha tehát a párbeszéd csupán ideológusok és teológusok vitájává, vagy esetleg az értelmiség „szellemi párharcává” degradálódna, nem érné el célját. Mivel a szocialista társadalomban biztosítva van hívők és ateisták célul tűzött közös tevékenységének társadalmi és gazdasági feltétele, — olyannyira, hogy a keresztények szinte „rákényszerülnek” a konkrét, gyakorlati dialógusra —, azért a mi viszonyaink között az elért eredmények megtartásának és fejlesztésének egyik legfontosabb feltétele az együttműködés már meglévő társadalmi alapjainak további erősítése és bővítése. Ez pedig — termé-



szetesen a reális lehetőségek figyelembevételével – megköveteli a dialógus mai, viszonylag elszigetelt és kissé bátortalan, az átlag embernél (hivónél, ateistánál egyaránt) még csak ösztönösen (vagy úgy sem) megnyilvánuló formájának egy megfelelő tömegbázissal rendelkező, tudatos és nyílt társadalmi tevékenységgé való átalakítását.

### Múltból a jövő felé

Keresztények és marxisták dialógusának kiterjesztését szükségszerűen meg kell előznie a progresszív erőkhöz való felzárkózásának és ezzel a felek homogenitását biztosító belső dialógusának. – Az evangélium üzenetét félreértő, öncélú kereszténység és a polgári ateizmus szintjén megrekedt materializmus között – mint ezt az elmúlt évek is tanúsítják – soha nem alakulhat ki őszinte, objektív értékű párbeszéd. A konzervatív csoportok kapcsolatait – zártságuk és merevségük miatt – csak elidegenedett „kényszerhelyzetek” irányíthatják, és még a haladó rétegeknek a partner konzervativizmusával folytatott polémiája is reménytelen, mert a felek egyik esetben sem képesek közös értékek felismerésére (főleg elismerésére!) és tudatos létrehozására. Azok – a múltban gyakori – kísérletek, melyek egymás meg nem értéséből túlzott általánosításokkal helytelen következtetéseket vontak le, vagy a partner „lekicsinylésétől”, negatívumainak egyoldalú hangsúlyozásától vártak sikereket, sorra kudarcot vallottak, és csak a kölcsönös ellenszenv fokozódását eredményezték.

A reális dialógus nem a negatív helyzetekre, a partner esetleges hiányosságaira épül, hanem egymás pozitívumainak kiaknázásával, szigorú elvi alapokon az egység megteremtésére irányul, és ezért feltételezi mindkét fél szellemi fejlettségét (és fejlődését) nemcsak saját területen, hanem a partner megismerésében is. A párbeszédet kezdeményező, legaktívabb erők felismerték a negatív módszerek károsságát. Ebből kiindulva ma már a marxisták is elítélik a teológiai konzervativizmusra apelláló, azt a vallás „lejárátására” felhasználó valláskritikát (4), és a keresztények sem a maradványaiban még ma is létező, gyakran vaskos hibáktól hemzsegő „brosúra ateizmus” (5) neveltségessé tételére, sőt még csak nem is a marxizmusban másodlagos szerepet játszó ateizmusra koncentrálnak, hanem elsősorban keresztény küldetésüket teljesítik Isten és az ember szolgálatában. – Ez a felfogás sajnos ma még nem általános, sőt a keresztények és marxisták nagy többségére nem is jellemző. Éppen ezért a dialógus egyik legközvetlenebb, gyakorlati feladata a tömegek gondolkodásának és cselekvésmódjának a világnézetüket legtudatosabban képviselő erők színvonalához való felemelése.

Felelős világi pozícióban lévő ismerősöm írását közölte nemrégiben egyik katolikus lapunk. A cikk megjelenése után vallásos ismerőseinknek a legelső reagálása – még mielőtt bármit is tudtak vagy kérdeztek volna annak tartalmáról – ez volt: „nem lesz-e ebből valami baj?!”. . . – Egyházi iskolában érettségizett jelölt az egyetemi felvételhez szükséges pontszám negyed-részt érte el. A sikertelen kísérlet után a család, a rokonság szelvényében-hosszában „politikai megkülönböztetésről”, „vallásüldözésről” beszélt . . .

Az ilyen és ehhez hasonló esetek felsorolását lehetne még folytatni. Ugyanakkor azonban ez a mentalitás nemcsak vallásos embereknél tapasztalható, hanem ott is, ahol például a Jézus Krisztus szupersztár című rock-opera bemutatóját titkos házkutatás követi, mert azt a reakció térhódításának tekintik, és az ügyel kapcsolatban „összeesküvésről” szóló jelentés megy a pártbizottságra (6).

Vajon az ilyen emberek alkalmasak, képesek-e már őszinte, félelemtől mentes dialogizálásra? Megvan-e bennük az ehhez szükséges legalapvetőbb feltétel: bizalom és tisztelet a partner iránt? – Vajon ezek mennyire bíznak világnézetük erejében – és önmagukban?

Jóllehet az ilyen magatartás legtöbbször felszínes ismeretekkel és egyéni korlátolsággal párosul, még sem valószínű, hogy elszigetelt, egyedülálló jelenségekkel lenne dolgunk, és az sem biztos, hogy mindennek kizárólag személyes okai vannak. Ha pedig elfogadjuk, hogy társadalmi szempontból (és csakis így)

„az emberi lényeg a társadalmi viszonyok összessége” (7), akkor az ember máris a mélyebb, társadalmi gyökerek után kutat. – A megoldáshoz közel visz az a – mindenki számára elfogadható – marxista vélemény, mely szerint az ideológiái, világnézeti téren tapasztalható visszahúzóds és passzivitás, – de ezek ellentéte: a fontoskodás, fölényeskedés is jórészt azzal magyarázható, hogy az ember „itt kiteheti magát valamiféle erkölcsi-politikai megbélyegzésnek” (8). Ezek után pedig már nem nehéz felfedezni a dialógus kiterjesztésének legnagyobb akadályát, az ötvenes évek politikai torzulásának maradványait: a *polgári ateizmus módszereit, a valláspolitikai helyenként megnyilvánuló adminisztratív túlzásait*, és nem utolsósorban azt, hogy „még mindig akadnak olyanok, akik türelmetlenek vallási helyzetünkkel, a materialista világnézet előrehaladásával, a politikai eszközöket, a nevelő munkát szívesen felcserélnék a parancsolgató, adminisztratív eszközökkel” (9). Az ötvenes évek vallási harcaiban „nevelkedett” és abban megmerevedett keresztények és marxisták egy csoportja nem képes figyelembevenni sem a szocialista társadalmi viszonyokban, sem az egyházban – és következésképp hívők és nem-hívők gondolkodásában – végbement változásokat. Gyakran (bár egyre ritkábban!) az az ember érzése, hogy sokan – mivel „személy szerint nincs dolguk burzsoá ideológussal” – a reakció leküzdését összetévesztik a vallásos világnézet elleni eszmei harcral, a szocialista társadalom valláspolitikáját pedig a kapitalizmus elleni harc gyakorlóterének tekintik, amiből aztán sok – marxista szempontból is felesleges és értelmetlen – diszkrimináció származik. Sajnos, még a nyilvánosság előtt is helyet kap olyan – a dialógust befagyasztó, de vulgarizmusával a marxizmust is lejárató – vélemény, amely szerint „a ‚szocialista módon élni’ fogalma kizárja a vallásosságot” és „nem lehet egyszerre valaki jó katolikus és szocialista ember”... – Jellemző példája ez a szektás gondolkodásmódnak, de jó példát szolgáltat ugyanakkor arra is, – és ez a dialógus pozitívuma –, hogy az ilyen szélsőséges nézetek ellen már egyszerre, sőt együtt lép fel a marxista és a katolikus sajtó (10).

Mindezek a jelenségek törvényszerű és logikus következményei a két világháború közötti, túlzott klerikalizmussal támogatott társadalompolitikának és az ezt követő, a személyi kultusz által előidézett törvénytelenéseknek. Ennél a megállapításnál, a pusztá elemzésnél azonban nem szabad megállni! Az élet szintézist követel. – Az elmúlt idők tanulságai mind a marxistáknak, mind a keresztényeknek csak eszközül szolgálnak társadalmi tevékenységük kibontakoztatásához: a világ megváltoztatásához, átalakításához (11).

Ezen a ponton újra csak eljutottunk a párbeszédhez: a dialógus a mindkét oldalon leszűrt *tapasztalatok összehangolásának, majd ezáltal a közös tevékenység kialakításának eszköze*. Mivel pedig a világ előrevitele a társadalom minden tagjának kötelessége, ezért a dialógust minden, arra alkalmas, a haladásért őszintén küzdő, jószándékú embernek a fejlődést szolgáló, tudatosan alkalmazandó eszközévé kell tenni, azt *társadalmi méretekben kell kiszélesíteni*, hogy így a kívánatos egység ne izoláltan – értelmiségi körökben szellemi-ideológiai szinten – és ne csupán idényjelleggel – nemzeti vagy nemzetközi katasztrófák idején (árvíz, Vietnám stb.) – „szabályozva” nyilvánuljon meg.

Ezt a célt szolgálja – véleményünk szerint – a Vigília és a Világosság hasábjain megindult párbeszéd ugyanúgy, mint például a Hazafias Népfrontban vagy a szocialista brigádokban már meglévő együttműködés. A lehetőségek azonban ezzel még koránt sincsenek teljesen kihasználva, és éppen az említett káros tényezők kiküszöbölése érdekében bővítésre szorulnak. Különösen *nagy a lemaradás egymás megismerésében*, ahol a téves információk és előítéletek még csak fokozzák a nehézségeket. Ennek egyik legfőbb oka az, hogy nem alakult még ki olyan terminológia, olyan nyelvezet, amely a partner számára is érthető volna; a marxisták társadalom-felfogása például az átlagember számára legalább annyira „misztikus” (és a közfelfogásban éppen ezért vulgarizált), mint ahogyan a marxista irodalomban – a klasszikusoktól kezdve mind a mai napig – a kereszténység szeretet-fogalma is megdöbbenően téves, csupán érzelmi szintre redukált interpretációban jelenik meg (12). (A közös nyelv megtalálására vonatkozó keresztény próbálkozások

sikeresnek mondhatók, mert Nyíri Tamás: „A keresztény ember küldetése a világban” és Szennay András: „Rejtőző Istenség” című könyvének elolvasása után a tudatos ateisták közül – minden „térítési szándék” nélkül – sokan közelebb kerültek a katolikus hit helyes megismeréséhez.)

Egymás megismertetésére és elfogadtatására nagyon alkalmasnak látszik a közös érdeklődésre számotartó, marxisták által is javasolt témáknak – mint például: a család szerepe a társadalomban, a nemzeti kérdés megnyilvánulási formái, az egyház történelmi szerepe stb. (13) – közös feldolgozása és nyilvánosságra hozatala. Ezzel máris ki lehetne küszöbölni a félreértések legfőbb forrását: az idegen közvetítéssel történő interpretációt. – De nemcsak kizárólag tudományos szakembereket igénylő területeken ismerhetjük meg egymást, hanem olyan, mindenki által véleményezhető, sőt senki által ki nem kerülhető kérdéssről is beszélhetünk, mint pl. a munkamorál és a felelősségtudat félelmetes csökkenése, az ifjúság nevelésének problémái – különös tekintettel a mindenkinek nagy gondot okozó ún. „kettős nevelésre” –, vagy a Nyugatról importált, és oda „visszahúzó” kispolgári szemlélet növekedése, egészen olyan konkrét (és a keresztények nagy többsége által még biztosan nem „dialógus-témának” tartott) problémáig, hogy például mit tesz a községi tanács s mit tesz az egyházközség a segítségre szorulóknak (szegények, öregek) érdekében, vagy a már el nem kendőzhető „cigány-kérdés” megoldására, . . . stb. Továbbmenve: nemcsak a sajtó és az irodalmi formák jeleníthetik meg a dialógust, hanem olyan – kezdetben még „vitának” sem nevezhető, és minden reklámfogástól mentes – előadások, melyeknek témáit – a közvéleményben tapasztalható bizonytalanságok miatt – igen pontosan és óvatosan kell körülhatárolni, és melynek előadói csak igazán hozzáértő, a dialógusban már „kipróbált szakemberek” lehetnének (14).

Egymás megismerésének és segítésének, tehát a dialógus gyakorlati problémák által meghatározott kiterjesztésének módjai nagyon változatosak lehetnek. Senki előtt sem kétséges azonban, hogy – függetlenül a megjelenési formáktól – minden konkrét lépés komoly előkészítést, megfontolást igényel, és, hogy a dialógus folyamán is állandóan szem előtt kell tartani néhány olyan szempontot, amely megakadályozza a párbeszéd beszűkülését, csökkenti a kudarc lehetőségét.

Bármilyen mértékben is konkretizálódik azonban a dialógus, és jelenlegi körülményeink között bármennyire is a nemzeti egység megteremtése jelenti fontos célját, objektivitásának érdekében mégsem szabad „nacionalizálódni”, elszakadnia az emberiség egészétől. Sem a hazai marxizmus nem távolodhat el a proletárszocialista internacionalizmus szellemétől, sem pedig a hazai kereszténység nem függetlenítheti magát az egyetemes egyháztól és annak tanítóhivatalától. Bármilyen szakadás a szubjektívizmus előretörését, az ember sokoldalú lehetőségeinek kibontakozása helyett a vulgáris harcok értelmetlen kiújulását, végeredményben pedig az elkülönült részek fokozatos elhalását jelentené.

Óvakodni kell az ideológiai struktúrák elvtelen és felesleges egyesítési kísérleteitől is. Véget kell vetni a mai értelemben használt, bizonyos fokig „félmegoldással” beérrő „marxista kereszténység” és „keresztény marxizmus” fogalmaknak használatától (mint ahogy a „keresztény fizika” vagy a „fizikai kereszténység” fogalmi sem léteznek . . .), helyesebben: új értelmet kell adni nekik. A *materializmus*: „filozófiai irányzat, mely a filozófia alapkérdését az anyag, a természet, a lét, a fizikai, az objektív valóság elsődlegessége javára oldja meg”, a *marxizmus*: „filozófiai, közgazdasági, társadalmi-politikai nézetek logikusan egymásba épülő rendszere” (15). A *kereszténység*: „az ember viszonya Istenhez, mely magától Istentől Jézus Krisztusban az Ő szabad, kegyelmi, történelmi rendelkezése és kinyilatkoztatása által van megalapozva” (16). – Materialista és marxista, illetve keresztény – nem azonos szintű fogalmak, ezért nem lehet szó közöttük sem versenyről, sem egymás helyettesítéséről: csupán dialógusról!

A párbeszéd nem tudományos rendszerek összehasonlítása, még kevésbé egyesítése, hanem keresztény hitű, illetve marxista gondolkodású emberek találkozása, személyes kapcsolata. Ezért lefolyását és végeredményét – sem az elméleti, sem a gyakorlati feladatokra irányuló párbeszéd esetén – soha nem lehet csupán a felmerült problémák objektivitása alapján teljes pontossággal előre meghatározni. Fokozott figyelmet kell ezért fordítani a dialógus személyes jellegére, a személyi-

ségelmélet ható tényezőire, és óvakodni kell hasznosságának kizárólag tárgyi, do-  
logi eredményekkel történő mérésétől.

### *Keresztény szemmel*

A marxisták ateizmusa nem téves és nem félrevezetés, – mert fel nem tett kér-  
désre adott válasz sohasem téves és nem is lehet azt félreérteni! – „A marxizmus-  
leninizmus soha nem állította középpontjába az ateizmust, nem jelentett és nem  
jelent hivalkodó istentagadást. Ugyanis az eleve el nem ismert, az anyagtól füg-  
getlen szellemi principium „tagadása”, már önmagában is logikai képtelenség len-  
ne” (17). A marxizmus csupán egy olyan, a konkrét anyagi valóságból kiinduló, a  
világot önmagában értelmező – és önmagából vett eszközökkel tovább fejlesztő  
– tudományrendszer autonóm kidolgozásán fáradozik, amely a pillanatnyi hatá-  
roknál sem szorul transzcendens – vagyis immanens szempontból fiktív – kiegé-  
szítésre. Ilyen rendszer kiépítése az emberiségnek nemcsak joga, hanem egyene-  
sen kötelessége!... Ha pedig a kereszténység elismeri (márpedig elismeri!) az  
egyes tudományágaknak – fizika, orvostudomány, közgazdaságtan stb. – és a kö-  
zöttük lévő kapcsolatoknak a teológiától, a vallástól való függetlenségét, akkor ezek  
szintézise és a szintézisen belül előállott dinamizmus sem szorul transzcendens koz-  
metikázásra! A baj – marxista és keresztény részről egyaránt – ott kezdődik, ahol  
a világít és a transzcendenst összekeverik, egymással próbálják helyettesíteni. –  
A keresztény hit igazi kikristályosodását viszont éppen a világinak a materialista  
póluson való kicsapódása segítheti elő, mert ahogy a materializmus évszázado-  
kon át hozzásegített annak igazolásához, hogy a kereszténység nem természeti val-  
lás, most ugyanúgy igazolódik szemünk láttára – és sokak kishitűségéből fakadó,  
félelemmel teli megdöbbenésére –, hogy az nem is „társadalmi vallás”! Éppen  
ezért a meg nem értő, a vallás lényegét (a marxistákhoz hasonlóan) a társadalom-  
ban felfedezni vélő, magukat keresztényeknek nevező rétegek kedvéért az egyház  
nem rendez újabb Galilei-pert a marxizmus felett, és a dialógus sem válhat egy  
„modern inkvizíció” fegyverévé.

A marxisták ateizmusának megértéséhez figyelembe kell venni azok sajátos esz-  
közeit; amikor ugyanis a marxizmus a vallás értékei után kutat, akkor a „valláser-  
kölcstől védett intézmények, magatartási formák szociális funkcióját, társadalmi  
és történelmi rációját elemzi” (18). Ilyen eszközökkel pedig (és ez természetes)  
soha nem mutatható ki a természetfeletti, az isteni elem. Kizárólag ezeket elfo-  
gadva – de keresztény reménységéből táplálkozva is – igazat adhatunk a marxis-  
táknak a vallás elhalásáról felállított hipotézisükben is, mert a marxizmus klasz-  
szikusai által megismert, társadalmi elemekből absztrahált egyház-modell valóban  
nem lehet hosszú életű. Azokat a társadalmi privilégiumokat, amelyeket eddig az  
egyház birtokolt, fokozatosan átveszi a profán társadalom; az oktatást, a gyógyí-  
tást nemzeti szinten az állam, nemzetközi szinten a Vöröskereszt és az UNESCO,  
a „lelki vezetés” átmegy a pszichológusok kezébe, a kihágásokért való megfeddést  
pedig a rendőrség intézi, stb. A hittudományi intézetek tantervéből – nagyon he-  
lyesen – már kimaradt az egyházi művészet, a pasztorális medicina, a régészet, a  
földrajz, a történelmi metodológia, stb (19).

Ezek után jogos a kérdés: vajon visszavonulóban van-e a kereszténység? – A  
válasz attól függ, mit értünk visszavonuláson!

A kereszténységnek, – hogy megtalálja saját, igazi területét – vissza kell vonul-  
nia a profán tudományok területéről, bár lehetnek, és még lehetnek ott is sokáig  
funkciói. De vajon mellőzve érzi-e magát az az orvos, aki betegének felgyógyu-  
lása után többé már nem foglalkozik ugyanazzal a beteggel? – Ez vonatkozik tör-  
ténelmi méretekben az egyházra is: új feladatok, megoldhatatlan problémák min-  
dig lesznek – még társadalmi szinten is, mert „szegények mindig lesznek” a világ-  
ban, akikkel akkor tehetünk jót, amikor akarunk (20).

Nemzetközi felmérés szerint a „vallási fejlődés szempontjából Keleten és Nyu-

gaton egyforma rend – statisztikailag megállapítható fejlődésirány – mutatkozik” (21). A szocialista társadalmi viszonyok tehát (leszámítva a marxizmus meg nem értéséből származó helyi túlkapásokat) nem jelentenek kedvezőtlenebb körülményeket a vallás számára, mint általában a pluralista társadalmak. A társadalom gazdasági alapjának megváltozása, a magántulajdon megszűnése nem gyorsította meg helyileg a „vallás elhalását”, bár kétségtelen, – és ezt minden igazi keresztény örömmel fogadja, – hogy a társadalmi standardokra számító keresztény rétegek lába alól kihúzta a talajt. Ezért sincs semmi okuk aggodalomra és téves előítéletektől táplált félelemre azoknak, akik a társadalom javáért becsülettel dolgozó marxistákkal együttműködve teljesítik keresztény küldetésüket; hitükben továbbra is nem a mulandó társadalmi intézményekhez, hanem Krisztus egyházához ragaszkodnak, és az elkerülhetetlen nehézségek közepette Krisztus szavába helyezik reményüket: „bízatosk, én legyőzöm a világot!” (22).

#### JEGYZETEK

1. Vigilia 1971, 379. old. – 2. Világosság 1972, 25–29 old. – 3. Szennay András: Rejtőző Istenség 311. old. – 4. Valláskritikai Jegyzet az MSZMP Marxizmus-Leninizmus Esti Egyetemek Szakosító Tanfolyam hallgatói részére II. évf. II. f. é. (a továbbiakban: Valláskritika) 188. old. – 5. Világosság 1968, 434. old. – 6. Népszabadság 1972. június 25. Vasárnapi melléklet. – 7. Marx: 6. Feuerbach-tézis. – 8. Valláskritika 200. old. – 9. Valláskritika 187. old. – 10. Új Ember 1972. július 2., Népszabadság 1972. július 14. – 11. Gen 1,28. illetve Marx, Engels: A Kommunista Párt kiáltványa. – 12. Valláskritika 162–163. old. – 13. Világosság 1972, 29., 407–413. old. – 14. Vö.: Párbeszéd a nemhívőkkel, a Nemhívők Titkárságának okmánya 1968. augusztus. 28. – 15. Filozófiai kislexikon, Kossuth kiadó 201–202. old. – 16. Karl Rahner – Herbert Vorgrimler: Kleines Theologisches Wörterbuch 62. old. – 17. Valláskritika 167–168. old. – 18. Világosság 1972, 28. old. – 19. Teológia 1967, 62. old. – 20. Vö.: Mk 14,6–7. – 21. Herder Korrespondenz 1966, 320. old. – 22. Jn 16,33.

### Széll Margit

## SZEMPONTOK AZ ATEIZMUS MEGÉRTÉSÉHEZ

Nehéz a hívőknek az ateizmusról beszélni. Érzelmekkel feltöltött fogalmat kaptunk, anélkül, hogy jelentését, okait, történeti és társadalmi háttérét ismertük volna. Ez a tanulmány szempontokat szeretne nyújtani, hogy – főként a Bibliából és történeti alakulásából – Karl Rahner felfogásában vizsgáljuk a kérdést: „Csak, ha elfogadjuk, hogy az ateizmus az istenhívő állandó kísértése, hogy hitünkkel ‚adott helyzet’, akkor tudunk becsületesen beszélni a kívülállók ateizmusáról is”. Ezért nem annyira megkülönböztetünk és szétválasztunk, hanem inkább összehasonlítunk, hogy végül is egy lehetséges gondolati találkozást alapozzunk meg.

Korunk jellemző sajátága a hitelenség és az ebből folyó ateizmus, mellyel elzárja magát még az üdvösség reményétől is – írja egy helyen Heidegger. Valóban világjelenségről van szó, de múltja a történelemben és emberi természetünkben gyökerezik. Az ateizmus ma elsősorban nem elvont problémát, elméleti vitát jelent, hanem tényleg; olyan magatartást, amely a legfőbb szellemi Erőt kikapcsolja az életből. Az embernek szabadságában áll Istent elfogadni, elutasítani vagy közömbösen kezelni. Ezt a szabadságot azonban meghatározza az az istenkép, amely az adott ember tudatában helyesen vagy tévesen alakult, esetleg infantilis vagy babonás szinten megrekedt benne. Ezért jobb, ha nem annyira az ateizmusról, mint jelenségről, hanem konkrétan a nemhívő emberről beszélünk, aki istennélküli, de nem szükségképpen istenellenes, anti-teista. Egyszer mindenkinek az életében felvetődik az Isten-kérdés, mely egyedülálló és kiemelkedő a többi emberi problémák között; nem rokona a tudományos kérdéseknek, hanem személyes sorskérdés, amely – amint Pascal mondja – a „torkunkat szorongatja”.

## Nemhivők a Szentírásban (1)

Az ószövetségi üdvtörténet központja, hogy Isten kinyilatkoztatja magát. A patriarchák lezármaszottai nehéz robotmunkában sínylődnek Egyiptomban, amikor Horeb hegyén a juhokat legeltető Mózesnek az égő csipkebokorban megjelenik az Isten (Kiv 3,1–15.). Megnevezi magát és felszólítja, hogy legyen népe vezére. Az „Én vagyok, aki Van”, nem – vagy nem pusztán – metafizikai csengésű kijelentés, hanem biztatás a vonakodó Mózes és a nép számára: Én, aki veletek vagyok, most is veled leszek. A mózesi tudósítás szerzője jól ismerte az Úr többi ígéretét is, ezért a néppel együtt, így érti: Jahve együtt van népével. Veletek leszek hatalmammal, „ezért népem meg fogja ismerni nevemet, mert én vagyok az, aki mondotta: Itt vagyok” (Iz 52,6.). Izrael állandóan a Szövetség Istene jelenlétében élt és ismételten meggyőződött arról, hogy Jahve ereje rejtettségében is irányítja az eseményeket: Ő a népével együttélő Isten. Ez a jelenlét tartja össze népét és nemhogy akadályozná szabadságában, hanem szenvedésben és győzelemben egyaránt lelki nyugalmat, biztonságot és erőt ad számára. Ezért mondja a Zsoltáros oktalannak és értelmetlennek azt, aki „így szól szívében: Nincs Isten” (Zsolt 13,1). Az ilyen embernek a csapások súlya alatt megfogyatkozik bizalma és zúgolódva mondja: Nincs Isten, nincs velünk az Úr, mert akkor nem nézné ezt a sok bajt.

Az önmagát kinyilatkoztató Isten maga adja az embernek az első istenproblémát. Olyannak ismeri meg ugyanis Izrael, amilyennek természetes eszével nem lenne képes. De egyszersmind ez az isteni önközlés őrzi meg népét a bálványimádás tengerében, mely a húsos fazekak és az aranyborju csillogása mellől is megrendülten tér vissza hozzá. A bibliai istenkép, a népe között rejtőző Jahve valósága a görögöknek ugyan neveltség és botrány, de a mai egzisztencialista kérdésfeltevés feltételezi, amikor Isten távollétéről beszél.

Az Újszövetségben Isten megjelent köztünk Jézus Krisztusban (vö. Tit 3,4), a Jahvekérdésből Jézuskérdés lett. Jézus maga veti fel: „Hát ti kinek tartotok engem?” (Mt 16,16). Azaz: én, aki ebben az időben veletek vagyok, ki és mi vagyok számotokra? – Péter, és vele az egész keresztény közösség minden időkre megvallja: „Te vagy Krisztus, az élő Isten Fia!” (Mt 16,17). Isten nevének új jelentése van: Jézus Krisztus, elfogadása új döntést kíván. El kell ismerni az élő Isten látogatását Jézusban: „Bárcsak fölsismernéd te is legalább ezen a napon, ami békességedre szolgál!” (Lk 19,42). Elismerni, hogy Jézus felszabadít a szolgaságból: „Akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai. Nem a szolgaság lelkét kaptátok ugyanis, hanem a fogadott fiúság Lelkét, melyben azt kiáltjuk: Abba, Atyánk!” (Róm 8,15). „Mert egy az Isten, egy a közvetítő Isten és ember között: az ember Jézus Krisztus, aki váltságul adta magát mindenkiért, ... hogy minden ember üdvözljön és eljusson az igazság ismeretére” (1 Tim 2,4).

Az Újszövetség tehát nemhivőknek azokat tekinti, akik ellenállnak a Léleknek és Jézus Krisztus isteni küldetését tagadják. A hitetlenség a bűn lényegét jelenti: „Ha elmegegyek, elküldöm a Vigasztalót hozzátok. Amikor eljön, vádlóan bizonyítja majd a világnak a bűnt, ... a bűnt, mert nem hittetek bennem” (Jn 16,9.). Itt tehát nem Isten léte tagadásáról van szó, hanem olyan hitetlenségről, amely tudatosan és szabadon elutasítja az isteni üdvösség ajánlatát Jézus Krisztusban.

### *Isten-fogalom, viták és rendszerek kora*

A keresztény hit korán találkozik a görög kultúrával. Amit az Istenről a héber gondolkodás konkrétan az Én–Te interszubjektív viszonyában közöl, azt a görögök „érteni” akarják, ezért szembeállítanak, megkülönböztetnek és elvont fogalmakba öntenek. Nehézségük, problémájuk a szentpáli hitvallásban tükröződik: „Nekünk azonban egy az Istenünk, az Atya, akitől minden származik és mi érte vagyunk; egy az Urunk, Jézus Krisztus, aki által minden van és mi általa vagyunk” (1 Kor 8,6). Érteni akarják Isten ontológiai valóságát és történeti megjelenését Krisztusban. Hogyan lehet világleletti és mégis Pantokrator, a kozmosz és a történelem ura? A piacon erről vitatkoztak s lassan egyoldalú vélemények, téves felfogások kerültek a köztudatba. Szent Pál idejében figyelmeztetett rá: „Aki sokat ad a tudásra, még nem ismerte fel, hogyan kell tudnia, de aki Istent szereti, azt az Isten magáénak vallja” (1 Kor 8,3). Végül is szükségessé vált, hogy a görög gondolkodás számára is megfogalmazza az egy-

ház teológiája megváltásunk isteni jellegét. Istenhitünk fogalmi kibontakozásának nagy állomása 325-ben a Niceai hitvallás lett: „A Fiú az Atyától született . . . igaz Isten az igaz Istentől . . . született, de nem teremtmény, az Atyával egylényegű (homousion)”. Nem betű vita ez, ahogy sokan felületesen emlegetik, hanem egy szóban a kereszténység lényege: a Megváltónk Isten.

Ekkor indult újtárra az a teológiai nyelvezet, amely már nem a tapasztalásba és az élménybe, hanem a filozófia kategóriáiba ereszti gyökereit. Új, bizonyos szempontból teljesebb, de egyben sok veszélyt rejtő út tárul itt fel.

Eunomius, a szélsőséges ariánus hátrahagyott egy gyötrő kérdést: „*Hogyan ismerjük meg az ismeretlen és megközelíthetetlen Istent, aki »egyedül halhatatlan, akit senki sem látott« és nem is láthat?*” (1 Tim 6,16), és aki egyben megtestesült Megváltónk? Ezzel szembeállította a gnóvizst, — a mélyebb, átélő ismeretet — az agnóvizssal, a megismerhetetlenséggel. Szétválasztotta az istentan transzcendenciáját transzparenciájától, és vaglyagosra állította ismeretünk útját. Eunomius korai nominalista volt, akinél a név megértése már a valóság ismeretét is jelentette. A nagy egyházatyák inkább óvják a híveket a túlzó okoskodástól, mintsem hogy megnyugtató választ adnának. Inkább a bibliai Felfoghatatlant állítják szemük elé, mert félnek, hogy a megtestesült Krisztusban csak az embert látják. A nagy értelmi hasadás már jól mutatkozik a kételkedőknél: agnosztikusok legyünk vagy szekularizált Istent hirdessünk?

A középkor istenkeresésére a kolostori élet misztikus átélése volt jellemző. Csúcspontja mégis Aquinói szent Tamás lett, aki módszeresen foglalja össze az istentant a „fides querens intellectum” útján az okás metafizikája, reális ismeretelmélete és a létanalógia segítségével. Elsőként teszi fel a teológiában az egzisztenciális kérdést: Megismerhető-e az Isten önmagában és a mi számunkra? Van-e Isten? (Summa Theologiae I. 2.) Amikor léte megismerésére igent mond, Damascenust idézi: „Minden ismeret Isten létezését természetsszerűleg foglalja magában” (uo.). Ez az a mag egyébként, amelyből Rahner mai istenközelítésében kiindul. Az Angyali Doktor Summája az átfogó értelem ragyogó műve. A misztikusan átélő teológust meghatja Isten szentsége, akinek lényege felfoghatatlan. Létét azonban a metafizika törvényeivel világosan akarja bizonyítani, ezért a bibliai teofániával szemben a tapasztalás földi okainak útján jár. Amíg a szentatyák a hitet a Szentírás segítségével, Szent Tamás az értelem világosságával akarja erősíteni. Tamás létanalógiája megmutatja az összefüggést Isten megismerése és titka között, ezzel egyszersmind válaszol az eunomiusi kételyre: *Hogyan ismerhetjük meg az Istent?* (qu. 12.) Hit és tudás szakadékát akarja áthidalni azzal a korát megelőző meglátással, hogy ha az értelem semmit nem mondhatna ki, akkor a vallás nem lenne értelmes álláspont életünkben. Innen már csak egy lépés a nemhívó konkluziója: az értelmes ember ateista. Szent Tamás megerősítette az értelmi megismerés módját, de éppen racionalizmusa tárta ki az utat az észérvek későbbi jogos kritikájára és kételyére.

A szenttamási gondolkodás a világ helyét is meghatározta. A világ alapvetően különbözik az Istentől, működésében öntörvényű. A bibliai gondolkodás egyistenhitével mitoszlanította a világot, száműzte belőle a kis isteneket, a démonokat és démiurgoszokat. Szent Tamás ezt a szemléletet továbbfejlesztette: A világ tapasztalati rendje feltárja Istent számunkra (Ot ut. S. Th. qu. 2. a. 3.), de nem tartalmazza. A világ rendje profán, tehát titkait kutatni nem szentségtörés, hanem nagyszerű feladat. Az ember — mint Isten képmása — értelmével hatalmat kapott a világ felett. Szent Tamás így indította útjára a tudományt, amely módszerében „ateista”, azaz kutatásában nem az Istent veszi kiindulásul, hanem a tapasztalatot. Később azután megfélemedeznek a tudomány forrásáról és arról is, hogy nem ez adja az egyetlen kérdései lehetőségét a létre és bizonyítási rendszere sem kizárólagos. A mai ember már szembeállította a hitet és a tudományt és az utóbbit tette a megismerés alapjává. Ezzel úgy tűnik, mintha semmi módja sem lenne a transzcendentális valóság megközelítésére, — majd merész lépéssel kijelenti, hogy nincs is tapasztalatontúli valóság, nincs Isten.

### *A laikus gondolkodástól a mai ateizmusig*

A hit és tudomány fenn jelzett elidegenedése fokozatos, széttartó fejlődés eredménye. A 15. században Nicolaus Cusanus még küzd a két nézőpont összehangolásáért. Ragaszkodik hitéhez és ugyanakkor előítélet nélkül fogadja a nyelvi, matematikai és asztronómiai kutatások eredményeit. Szerinte a fogalmi gondolkodás nem ad

teljesértékű tudást, a *docta ignorantia*, a tudós tudatlanságának belátása vezet el a világ valóságának egységes szemléletéhez, és a mindenek teljességéhez, az Abszolútumhoz.

A skolasztikus egyetemek mellett feltűnnek Firenze, Velence és Nápoly szabad akadémiai, ahol a kutatást semmi sem korlátozza, és a világ teljes megismerésének általános elvét keresik. Kopernikus kanonok felállítja a heliocentrikus világképet, amelynek törvényszerűségét Kepler matematikailag igazolja és ezzel felfedezi, hogy a számítások és mértékek absztrakt tudománya harmóniában van és jól méri a természet jelenségeit. Harmonia mundi-könyvében kimondja, hogy a világ titkainak tudományos bizonyítása megoldódott.

Francis Bacon tudományelméletében az empirikus-induktív módszer az egyetlen megbízható eljárás. Ezért le kell küzdeni minden előítéletet, a tekintélyt, a közvéleményt, a filozófia bálványait, hogy valóban egy új gondolkodás szerkezete, a *Novum Organum* érvényesüljön, – szemben az arisztotelészi *Organon*-nal. De mivel túlságosan bízik saját módszerében, ezzel új bálványt állít fel, az emberi erő és a tudás mindenható hatalmát: „*Tantum possumus, quantum scimus!*”

Newton mechanikus fizikája egy zárt világképet tárt elénk. Bár személyében megcsodálta az alkotó Isten művét, de Isten, mint tudományos faktor feleslegessé vált. Amint Laplace mondotta Napóleonnak, aki hiányolta a világmagyarázatából Istent: „Nem volt szükségem erre a feltételezésre!” (2).

A *tudomány felismerései* az egyház egyes képviselőinél ellenkezésre találtak, részben a meghirdetés módja miatt (Giordano Bruno), részben azok felfogása miatt, akik a Bibliát nemcsak üdvösségünk, de minden más tudás összefoglalatának is tekintették (Galilei esete). Bár már az egyházatyák és különösen szent Ágoston elválasztották a Szentírás mondanivalóját a természetről vallott felfogástól, mégis kevesek vallási türelmetlensége a tudományt Isten- és egyházzellenes helyzetbe juttatta. Bacon még idejekorán figyelmeztetett, hogy „csak a filozófia és a tudományok felületese izlelgetése vezet ateizmusra, elmélyedőbb tanulmányozásuk visszavezet a valláshoz” (A tudományok méltóságáról, 1,5.), végül mégis bekövetkezett az elidegenedés.

Ez a folyamat két alaptípust alakított ki: az egyik az ateista tudósé, akiben a tapasztalati kutatósofőr során még csak fel sem vetődik, hogy a megismerhetőség egyéb lehetőségeit is keresse, hanem a tudatos törekvése az, hogy a világot Isten nélkül értse és magyarázza. Ateizmus nemcsak módszer, hanem személyes magatartás, amit erkölcsi problémái megoldásánál is alkalmaz, az ész mindent felderítő hatalmától megszédülve, nem ismer maga felett tekintélyt. A másik a deistáé, aki elfogadja ugyan Istent, mint távoli szellemet, de természetes ésszel akarja megmagyarázni. A különféle észvallásokról és természetes teodiceákról azonban hamarosan kiderül, hogy logikájuk bizonyító ereje nem kifogástalan.

Időközben kiszélesedik a *társadalmi élet válsága*. Nehézségeit a jog- és történetfilozófia sem tudja megoldani (Montesquieu, Rousseau), még az állam és az egyház szétválasztása vagy az utóbbi megszüntetése árán sem, amint ezt Voltaire javasolta: *Écraser l'infame!* – A súlyos problémát maga a társadalom, főként egy sajátos típusa, az isten nélküli városlakó hordozza magában. Mesterséges feltételek mellett, védetten él. Ismerete nagyon primitív, nincsenek elméleti problémái, de jólétét félti az erkölcsi számonkéréstől, ezért Istent gyakorlatilag kizárja életéből. Egyesek még megőrzik a vallás látszatát, mert ezzel társadalmi és familiáris védeltséget élveznek, de szívükben már nem keresztények. Elszigetelik magukat a faluról elszakadt, nyomorgó munkásrétegtől, kihasználják, mint olcsó munkaerőt és nem tartják magukhoz hasonló embernek. Életmódjukban istennélküliek, kenetes viselkedésük, erkölcsösökösük pusztán álarc. Róluk mondja szent Pál: „Hangoztatják, hogy ismerik Istent, de tetteikkel megtagadják, mert . . . semmi jóra nem alkalmasak”. (Tit 1,16).

Igy jutunk el a *polgári ateizmushoz*, amelynek bálványa a pénz, a spekulációhoz főleg az Isten. Ami ezután történt az ateizmus történetében, az olyan visszahatásnak tekinthető, amelynek gyökereit a magukat vallásosnak nevezők magatartásában kell keresni. A hagyományos hitvédelem mindvégig tanította az elméleti istenérveket, de a bizonyítékok már nem voltak meggyőzőek, a keresztény élet tanúsága pedig lemaradt a liberalizmus kérlelhetetlen versenyében. Aki ma visszatekint



a történelemben és látja a tömeg nyomorát, a kevesek, a kiváltságosak és a gazdagok kegyetlenségét, ahol a hívők is szívtelenül nézik a másik pusztulását, „Megállj”-t kiáltana. Az önnymorában kétségbeeső ember szembefordul Istennel, egyházával és felhangzik a bibliai kiáltás: Ugyan hol van Ő, hogy mindezt eltűri? A nép pedig úgy látja, neki sincs istene, kisajátították a gazdagok, akik jogaik védelmében rá hivatkoztak és az emberi nyomor ellenébe állították.

Az új ateisták a „Nincs Isten!” alapelvéből indultak ki. Ez számukra nem valami levezetés eredménye, hanem követelmény létalapjuk megteremtésére. Megindult ugyan egy maroknyi csapat az egyházban a társadalmi igazságosság megvalósítására, de már nem volt képes az ateizmus és az antiklerikalizmus áradatát megállítani. Marx forradalmasította a tömeget. Mivel a kizsákmányolók összefonódtak a vallással és az egyházzal, a világot átalakító programhoz az ateizmus szükségszerűen hozzátartozott. Ennek az ateizmusnak a kiváltó oka tehát az egyoldalon felhalmozott vagyon, a nagybirtok, a felesleges tőke, az uralomvágy, a társadalmi és faji megkülönböztetés botránya volt. Az emberi gonoszság így hatott vissza az Istenre. A nép kiharcolta szabadságát és lerázott magáról minden igát, emberit és istenit egyaránt. A marxizmus hamarosan eljutott a történelemalakítás tudományos megismeréséhez, a közösségi élet törvényeinek gyakorlati megvalósításához. Ennek segítségével látott munkához, hogy maga és mások számára elviselhető életet teremtsen. Az ateista humanizmus a munka megbecsülésében, a jobb világ megteremtésében már találkozott a lemondó, az áldozatos keresztények evangéliumi szeretetével.

Kialakult egy másik csoport is. Zömében nem tartoztak ugyan a nélkülözőkhöz, de tehetetlen bénulással nézték a tömeg szenvedését, majd belefásultak, közönyössé váltak; bizalmatlanok lettek, elidegenedtek. Úgy látták, a „világ abszurd”, nem lehet rajta segíteni. Az Isten is elhagyta, vagy talán, mint Nietzsche hirdette: Az Isten meghalt. A természet és a történelem kiszámíthatatlan. A közösség erejében sem hisznek, szabadságfogalmuk is téves. Az aktuális lét pillanatnyi hangulatában és teljes autonómiában élnek. Úgy látják, saját cselekvésviláguk is abszurd, mivel nincs szinkronban a történelem eseményeivel. Törekvéseikben halálraitéltek, mint istenük és állandóan a „Sein zum Tode” szorongásában sinylődnek. Létüknek nincs más célja, mint az egyén saját maga, gyakorlati önzésük pedig megteremti önistenítő filozófiájukat. De ugyanakkor azt is látják, milyen abszurd saját pusztuló lényük imádása. Samuel Beckett drámáiban – a kéjvágyban hemzsegő, rothadó testek víziójában – leleplezi ezt a csalódott, önistenítő humanizmust, mely már imádni önmagát sem tudja, gyűlöletében pedig minden nyomorúságát és gonoszságát feltárja. Önundora azonban még lehet tisztító erejű: az Abszolútum negatív jellegű igenlése, az Istenhez való hosszú menetelés első állomása, várakozás a nagy Távollévőre (Godot-ra várva-szimbolikája). A *szeptikus és egzisztencialista nihilizmus* végül is öngyilkos ateizmus lenne, ha a háttérben – még sokszor öntudatlanul vagy be nem vallottan – nem éltetné a remény, a megsejtett misztérium, amely előbb-utóbb életet fakaszt.

Mindezek után ma Istent elvontan bizonyítani értelmetlen lenne. A mai ember igazolást keres: egy kijelentésnek akkor látja értelmét, ha összevetheti saját elemi tapasztalásával és mások magatartásával, tanúságával. A mindinkább teljességre törekvő személyiség többet igényel annál, ami számára megvalósítható. A létfeltételek megteremtése mellett még jelen van a „theologia cordis” igénye, a szív csillapíthatatlan szomjúsága a teljességre és a boldogságra, mely egyénenként döntés elé állít: elfogadjuk-e vagy elvetjük-e azt a Végtelent, amelyben öntudatlanul is benne élünk, mozgunk és vagyunk, és amelyet „egyre és egyre belélegzünk, körüllegyezgeti arcunkat és jelenléte olyan természetes, hogy nem tudunk nélküle élni” (Newman). A keresőknek ma ilyen közelítéseket mutathatunk, és tanúságot tehetünk minden körülmény között arról, hogy tudjuk, kinek hittünk (vö. 2 Tim 1,12).

Korunk nemhívői történelmi-személyes vonatkozásban csalódtak. Csalódtak Isten képviselőiben, ezért most nem akarnak tudni órála. Fejüket rázza mondják: Nincs, távol van, elfelejtettük! Csak megkönnyebbülést éreznek, ha megszabadulhatnak a gyermekkori naív, szakállas istenképtől, vagy környezetük önzően vallásos, hatalmaskodó „istenétől”, akit nem egyszer fenyegetésül, büntetésül állítottak eléjük. Tagad-

ják az Istent éppen az Isten nevében, mert homályosan sejtik az Igazit lelkükben. Akit tagadnak, nem az igaz Isten, akire lelkük titokban áhítozik, de nem is a keresztények Istene, aki elküldötte Fiát, hogy „a szegényeknek hirdettessék az Evangélium” (Mt 11,6). Sokan mondják, hogy a ma emberét csak az ember érdekli, ezért felejt el az Istent. De hiszen az Istent is az ember érdekelte! Azért lett emberré, hogy az embert istenivé tegesse. Hogyan bontakozzék ki annak az embernek a szellemsége a Vég-telenre, akit emberségében aláznak meg, aki testében, kultúrájában, ambícióiban csenevész marad? Hogyan, ha éhező anyák öklömnyi csecsemőit idő előtt éri a halál? Akad olyan is, aki jólétben él, de mindennap a gyilkos pusztulás rémképe vicsovít reá. Történelmi tragédiánk az Isten és ember ellentmondása, és ennek az antagonizmusnak a feloldása csak minndkettő felelősségteljes vállalásával lehetséges. Isten és az ember a kereszténységben annyira elválaszthatatlan, hogy egyik a másiknak kontrollja: „Aki nem szereti testvérét, akit lát, hogyan szerethetné Istent, akit nem lát?” (1 Jn 4,20).

A Zsinat óta sok elvi kérdés tisztázódott és fokozatosan valósult meg világszerte az istenhívők és nemhívők együttműködése – politikai, gazdasági, szociális és kulturális téren egyaránt. A sok fáradozás, különösen a marxisták és a keresztények között, meghozza a gyümölcsöt, mivel az embertestvérek lassan egymásra találnak az önzetlen áldozatos munkában, a szabadság jogainak kivívásában, az elesettek nyomorúságainak enyhítésében, a szellemi élet felemelésében. Nekünk, hívőknek elsősorban keresztény életünkkel kell bemutatnunk, hogy Krisztus követése nem vezet elidegenedésre. A kérdezőknek beszéljünk róla életünkből eredő természetességgel, a családban és a munkahelyen pedig a helyes emberi magatartásra, becsületes önzetlenségre és lelkiismeretességre adjunk példát, hogy mindenki előtt nyilvánvaló legyen: „Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, mint aki életét adja embertársaiért” (Jn 15,13). Ezt a beszédet hívő és nemhívő egyaránt megérti: a Szeretet Istenéről van szó!

#### JEGYZETEK

1. J. C. Murray: Das Gottesproblem gestern und heute, Freiburg, 1965. p. 13–14. — 2. R. Sauer: Der Unglaube, als Herausforderung in Religionpädagogik, Diakonia, 1972/1. pp. 6–19. vö. R. Sauer: Die Herausforderung des Atheismus, München, 1970.

### Hegyi Béla

## A NEMHÍVŐK MAI KRISZTUSKÉPE

*Hans Urs von Balthasar* könyvében (*Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln, 1966) egy ateista és egy mai keresztény párbeszéde kapcsán így exponálja a modern Jézuskép problematikáját:

Keresztény: Mi hiszünk Krisztusban.

Ateista: Hallottam róla. De úgy tudom, hogy *történetileg* nagyon keveset lehet Krisztusról megállapítani.

Keresztény: Tökéletesen igaza van. Gyakorlatilag alig tudunk róla valamit. Ezért mi nem is annyira a történeti Jézusban, mint inkább a kérészmű Krisztusában hiszünk.

Balthasar jól látja, hogy korunk ateistáit mindenekelőtt a történetileg igazolható Jézus foglalkoztatja, s érdeklődésüket nemcsak az állandóan gazdagodó tudományos és történelmi bizonyítékok táplálják, hanem az a dialógus-igény is, amely világszerte tapasztalható mind a marxisták, mind a keresztények részéről. „Jézus életének és életművének történeti megközelítésében tehát – bár ez a marxista történész számára az egyetlen, a katolikus történész számára csak az egyik megközelítési mód – találkoznak egymással a különböző világnézetű kutatók” (Bellér Béla, *Vigília*, 1971, 11. sz.). De ha az egzakt tudomány tételes bizonyítékait fel is sorakoztatjuk, nem kevés

nehézségbe ütközik a történelmi Jézus alakjának rekonstruálása és elfogadtatása azokkal a nemhivőkkel, akik már eleve elutasító magatartást tanúsítanak Jézussal vagy a kereszténységgel szemben. Joggal hivatkozhatnak arra is, hogy végleges és korszerű történelmi állásfoglalás még nem alakult ki vele kapcsolatban, s a materialista-racionalista szakirodalom ez ideig nem tudta cáfolhatatlanul megválaszolni a Jézusról szóló evangéliumi elbeszélések hitelességének kérdését. Robert Graves vitába száll ezzel a magatartással, mert – mint írja – „az ateizmus önmagában nem elég. Azoknak a reális tényeknek a megismerésére van szükség, amelyek e rendkívüli történet – a kereszténység eredete és felemelkedése – mögött rejlenek”.

A teljes közömbösség, Jézusnak, akár mint egykor létező személynek, akár mint a fantázia termékének direkt tagadása főként a francia egzisztencializmus ateista szárnyát jellemzi. *J. P. Sartre*, vagy hisztérikusan menekül a kérdés elől – hiszen „aki egyedül van, Isten nélkül és parancsoló nélkül, borzalmas annak a mindennapok súlya” –, vagy ha mégsem kerülheti ki, választást elodázva azzal, hogy „a téma idegen tőle, és még sohasem érezte szükségét annak, hogy tisztázza magában”. *Camus*-t kifejezetten zavarta, ingerelte Krisztus „lehetetlensége, netán előfordulása”, mert akárcsak regényhősei, ő is mindenütt, minden emberi cselekedetben az önzést, a világtól és az embertársától való elidegenedés megnyilvánulását látta, és semmi, de semmi nem emlékeztette a krisztusi ígéretekre. Egyetlenegyszer érinti csak a Jézusban történt meghasonlottságát, amikor Clarence figurájában önmagát ábrázolja. Az üdvét, boldogságát kereső Clarence-nak eszébe jut a Názáreti, aki a házasságtörő asszonynak is megbocsátott és aki képes volt meghalni a barátaiért. De nála sem találhatja meg a szabadulást, lelke nyugalomát, mert Ő nincs többé, az egyetlen igaz ember is az enyészeté lett. „Pedig nem volt emberfeletti ember. Világgá kiáltotta haláltusáját, s ezért szeretem őt, a barátomat, aki meghalt, anélkül, hogy tudta volna. Az a tragédiánk, hogy egyedül hagyott minket. Folytassuk mindenáron az ő munkáját, ha a bugyorban szorongunk is, mert tudjuk, amit ő tudott, de nem cselekedhetjük, amit ő cselekedett, s nem halhatunk meg hozzá hasonlóan” (*La Chute*, Paris, 1956.).

*Camus*, ez a „Krisztus nélküli Pascal” (*Jean du Rostu*) nem értette meg Krisztus misztériumát, nem tudott hinni abban, hogy feltámadt, itt él közöttünk és bennünk. Számára Jézus története nem nagypéntekkel, hanem már jóval előbb lezárult, s talán el sem kezdődött valójában, hiszen küldetését megmagyarázhatatlannak és eredménytelennek tartotta.

Nálunk *Veres Péter* zárkózott el ilyen módon, de egészen más – főként ideológiai és társadalomszemléleti – okokból a Jézus-probléma megvitatásától. Felesleges időtöltésnek vélte, mert a kereszténység „legkevésbé sem jelentett számára kételyeket vagy elkötelezettséget”. Naplójegyzetei mégis arról árulkodnak, hogy magában újra és újra végiggondolta a kereszténységet mint történelmi és társadalmi jelenséget, minden transzcendens vonatkozása nélkül, és tanulságos megjegyzéseket fűzött hozzá.

„Én nem tudom – írja –, hogy élt-e Jézus, vagy nem élt, de azt tudom, hogy az antiklerikális mozgalmaknak semmi sem ártott annyit, mint azok az erősködések, hogy élt-e Jézus egyáltalán? S ha van itt valami csodálatos, hát az az, hogy ezek az igen okos és művelt racionalisták és vulgáris materialisták nem gondoltak rá, hogy akkor még nagyobb a történelmi 'csoda'. Mert ha nem élt egy ilyen nevű vallásalapító, és mégis megszületett a kereszténység, akkor az olyan történelmi és szociológiai realitás, amely csakugyan az idők méhében született, tehát a valóság volt az apja és a társadalom (az emberi nem) az anyja. Akkor, mint a római világimperializmus és a római rend tagadásának, meg kellett születnie. Tehát a maga nemében, helyében és idejében forradalom volt, mint ahogy ezt minden szociológus-történész mondja is” (*Alföld*, 1967, 6. sz.).

De a történelmi Jézus-kutatás eredményeit, a szociológusok és pszichohistórikusok elemzéseit mérlegre téve, nem véletlenül figyelmeztet *Urs von Balthasar* idézett művében többször is arra, hogy Jézusnak bármily dokumentumszerű pontossággal megrajzolt portréja még a számítógépek korszakában sem lehet az egyedül megbízható és hiteles Jézus-kép.

## A két irányzat és kibékítése

A nemhívők mai Jézus-képe tulajdonképpen annak a felvilágosodás korában (XVII–XVIII. század) keletkezett két irányzatnak a továbbélése és továbbfolytatása, amit egyfelől a historikus iskola hívei, Renan és A. Loisy, másfelől a mitológikus iskola nevében A. Drews és társai képviseltek. A mitológikus irányzat szerint Jézus olyan kitalált, misztikus lény, mint Perszeusz vagy Prométheusz voltak, mert „életéről és tanításáról a hitelesség igényével semmi sem állítható” (Gecse G.: Vallástörténeti kislexikon, Kossuth, 1971), a Jézus-életrajzok mögött tehát nincs semmiféle történeti háttér, azok mindenestől mitoszok. Ezzel szemben a historikus irányzat a természet rendjének megfelelően született, valóságos történeti személynek tekinti, akit különféle ideológikus magyarázatok ködösítenek el, s így a történelmi mag nehezen kifejtethető, de mindenképpen felismerhető és burkától megtisztítva bizonyító erejű is.

Mivel indokolják ma a mitológikus irányzat hívei álláspontjukat? Hogyan magyarázzák az evangéliumi elbeszélések történetileg is igazolható közléseit a mitoszdogmák sémái szerint?

„Az isteni Megváltó eszméje – vallja Prosper Alfaric –, aki vállalja a halált, hogy azután feltámadjon egy új és tökéletesebb életre, melyben az összes jóakarató emberek részt vehetnek, ha csatlakoznak őhozá, nagyon elterjedt. Megfelelt a kor szükségleteinek” (Origines sociales du Christianisme, Paris, 1959). Alfaric nézeteit osztja A. B. Ranovics és J. A. Lencman is, akik Jézus történetét „misztikus vízióknak” tartják, mivelhogy Jézus újszövetségi alakjának még a háttérében sem fedeznek fel történetiséget, ellentétben például Keresztelő Jánossal vagy János evangélistával, akiket viszont ténylegesen történeti személyiségnek ismernek el. (J. A. Lencman: A kereszténység eredete, Studium, 1961; A. B. Ranovics: Anticsnyije kritiki hrisztjanstva, Moszkva, 1935.) Georges Politzer is hajlik afelé, hogy a Jézus-történet mitosz, mely „a tudományos törvényeken kívül helyezkedik el”. Krisztus tanításai már a pogány világ szívében, az üdvözülési hitrendszerekben is megvoltak, „Jézus tehát nem az, aminek a vallás elhithetni kívánja” (La philosophie et les mythes, Paris, 1969).

Michel Verret azt állítja, hogy Krisztus az emberek képzeletében csak azért született meg, mert tanúskodnia kellett az ember mártírúmaról. Egy merőben természetes védekezési reakció jegyében kerestek Krisztusban igazolást erre a mártíromságra, hogy elviselhetővé tegyék azt. Céljuk illuzórikus volt ugyan, de a cselekvésük valóságos. „Elképzelhető lett volna a keresztre feszített Jézus képe, ha előzőleg nem feszítettek volna keresztre megannyi rabszolgát?” (Les marxistes et la religion, Paris, 1961).

A mitológikus iskola tehát ma azt tanítja, hogy „az a Jézus Krisztus, akiről az evangéliumok beszélnek, úgy, ahogy az evangélisták elmondják, sohasem létezett. Jézus Krisztus ugyanis nem más, mint az időszámításunk kezdete körül szerte az egész akkori világban elevenen élő megváltóvárásnak a megtestesülése” (Gecse G.: Szentek, legendák, ereklyék, Gondolat, 1963). Az elnyomottak, rabszolgák és nincstelenek vágyaikban és képzeletükben egybeolvasztották mindazokat a képzelt és valóságos lényeket, ideákat és isteneket, a szabadságért küzdő társaikat és vértanúikat, akik nekik valamilyen formában szabadulást ígérték (A. Kriveljov: Ásatások a „bibliai” országekban, Kossuth, 1969).

A materialista-racionalista gondolkodás másik, ún. historikus vonulata Jézust egyértelműen létező személynek tünteti föl, közönséges, hétköznapi embernek, akinek nevéhez különféle véletlenek vagy szükségszerűségek folytán „csodás” események kapcsolódtak, mint a történelem annyira más, kiemelkedő alakjának nevéhez.

„A messiási eszme egész története, Dánieltől kezdve, azt bizonyítja – fejti ki Archibald Robertson „The Origins of Christianity” című munkájában (London, 1962) –, hogy ez az eszme egy olyan forradalmi mozgalom reményeinek a kivetítődése volt, amely az egyszerű és tudatlan népben gyökerezett, és amely hol az egyik, hol a másik vezér nevével fonódott egybe, és képes volt túlélni azok halálát. Ne csodálkozzunk azon, hogy Jézus halálát is”. Robertson történelmi személynek fogja föl Jézust, akinek létezésére Tacitusból és a Talmudból, valamint a szinoptikus iratok elemzése útján szinte bizonyossággal következtethetünk. Aki azonban különös, ma már kimutathatatlan módon mitikus történetek hőisévé vált, olyan történetek főszereplőjévé, mint a megtestesült Istenről, a szűztől születésről, a

titokzatos halálról és feltámadásról szólók, vagy mint az olyan kultikus hagyományt hirdető, melyben a nép az istene kenyérré változott testét eszi, borrá változott vérért issza, hogy általa az örök élet részese legyen.

Robert Graves és Bertrand Russel megegyeznek abban, hogy „az őskeresztény egyház ellentmondásos, következőképp megbízhatatlan dokumentumai miatt” ma már sok hívő előtt is nyilvánvaló, hogy „Jézus minden létezéséé ellenére is ember volt, nem pedig Isten, és ha a nép elismerte Messiásnak, vagy felkent királynak, akkor okvetlenül valamilyen törvényes jogalpa volt erre a címre” (Bertrand Russel: *The Autobiography*, London, 1967; Robert Graves: *King Jesus*, London, 1966). A filozófikus történelemértelmezés igénye és a Jézus-hipotézisekkel való leszámolás vágya diktáltatja velük, hogy Jézusban saját korának rendkívüli sorsú és egyéniségű gyermekét, egy fantasztikus elhivatottság megszállottját lássák, aki ugyanakkor mélyen etikus gondolatok prófétája is. Graves mindehhez még hozzáfűzi: „Tisztelem Jézust, mert nem ismert megalkuvást, állhatatosabb és hűségesebb volt Istenéhez, mint amennyire azt a legtöbb keresztény cselekszi és elismeri”.

Graves szerint Jézus csodás elemekkel átszőtt – a természet és a biológia törvényeinek ellentmondó – születési mítosza (amit természetesen elutasít) csak azért alakulhatott ki, mert származásának és születésének valóban homályos voltak mozzanatai. Csodálatos gyógyításainak híre csak azért terjedhetett el, mert egyéniségének szuggesztivitása révén egyes pszichikai eredetű megbetegedéseket valóban hihetetlen gyorsasággal és eredménnyel orvosolt. Legközelebbi tanítványai azért vélték Messiásnak, mert ő maga is annak tartotta magát, és egész viselkedésével, életmódjával – mártíromságának vállalásával is – ezt sejtette velük. Még a feltámadásáról szóló elbeszélés sem merő mítosz, hanem olyan rejtélyes epizódokon alapul, amiket a környezetéhez tartozó asszonyok túlfűtött képzelete értelmezett ekképpen. (Hasonló módon magyarázza Jézus tetteit Ponori Thewrewk Aurél is *Bibliai csodák* című könyvében.)

Lényegében ehhez a felfogáshoz csatlakozik, ha más formában és más hangsúlyokkal is, de ezt a gondolatkört színezi és ismétli el a ponyva szintjén Hugh J. Schonfield munkája (*The Passover Plot*, London, 1971), amit csupán azért említünk meg, mert tipikus példája a nyugati könyvpiacot előzőnlő vulgármaterialista bestsellereknek. A szerző Jézust félelmetes összeesküvőnek, intrikusnak, rendkívüli képességű színésznek tünteti föl, aki minden áron hírnévre pályázik, s mintegy önmaga dicsőítésére megalkotja az emberiség egyetlen mítoszáát. Feltámadását a tetszhalálból öntudatra ébredt ember megjelenésének, egyszerű továbbélésének tényével magyarázza.

A mitológikus irányzat tehát *képzelt-szülte* személyiségnek, *legendának* tekinti Krisztust, mivel, úgymond, „a hitetlenség nem férhet össze a történeti Jézus-képpel”. A felsorakoztatott érvek és feltevések azonban nagyon kevés tudományos és filozófiai megalapozottsággal bírnak, s a józanul gondolkodó, kritikus elmék számára mindenképpen homályos igazolások és hovatovább a kényserű tagadás látszatát keltik. Ezért ma már egyre kevesebben vallják azt a korábbi marxista és polgári racionalista történészek által is képviselt nézetet, hogy a Jézus-kép kialakulásának útja az Isten emberré válása, azaz a mítosz földi köntösbe öltöztetése lenne, nem pedig egy történelmileg létezett személy utólagos glorifikálása. „A kereszténység eredetének tisztázása ugyanis – jegyzi meg Bellér Béla – egy marxista történész számára is sokkal könnyebb Jézusnál, mint Jézus nélkül”.

Ambrogio Donini (Korok, vallások, istenek, Gondolat, 1961) és Hahn István mégis arra tesz kísérletet, hogy a két szemben álló irányzatot összebékítse, vagy legalábbis közelítse egymáshoz. A Jézusra vonatkozó hagyományanyagnak – figyelmeztet Hahn István – vannak „olyan töredékes adatai, amelyek – éppen mert ellene mondanak a Jézus emberfeletti voltát valló és bizonyítani akaró mitikus képzeteknek – az egykori történeti valóságnak egy-egy morzsáját nyújtják nekünk”. Többek között Jézus utolsó óráinak leírására hivatkozik, arra a jelenetre, amikor a keresztalál kínjai közepette a huszonkettedik zsoltár szavait idézi: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?” (Mk 15,34). „Ezek a végső, megrendítő szavak a teljes kétségbeesés, a tragikus bukás szavai abban a pillanatban, amikor, akár a ‚szenvedő Messiás’, akár a ‚meghaló és feltámadó isten’ mitikus képzele szerint a megváltás előre tudott és vállalt nagy misztériumát hajtotta volna végre. ‚Teológiaiilag’ képtelen – ‚emberileg’ érthető és hiteles szavai annak, aki a halálos szenvedés szorítása alatt tettét már céltalannak érezte” (Hahn István: *Istenek és népek*, Minerva, 1968).

Ugyanakkor azonban a mitológikus és a történeti Jézus-kép vizsgálata, a kialakult vélemények összevetése során Hahn csaknem egyenlőségjelet tesz a kettő közé, egyformán – jóllehet más-más szempontból – lényegesnek ítélve azokat.

„Végső soron – állapítja meg – helyes tehát a ‚mitológikus’ iskola követőinek” konklúziója a kereszténységet jóval megelőző Messiás-fogalmak születéséről és továbbéléséről, „azal az eltéréssel, hogy nem valamely történeti személyről, hanem csupán mitikus sémákról lehet ebben az értelemben beszélni... Az evangéliumok Jézusa, aki Dávidtól származott, a Szentlélektől született, csodákat művelt, halottakat támasztott fel és keresztalála után harmadnapra feltámadt – mitikus alak, nem pedig történelmi személy. A róla kialakult képzetek azonban fenntartották valamilyen egykori történeti valóság néhány törmelékét, magukba ömlesztették különböző, hasonló törekvésektől vezetett és talán azonos vezérek emlékét is, de döntően a már eleve kialakult mitikus fogalomkörök kategóriáit vették át. Ezekbe a már kialakult keretekbe kényszerítették bele az első hívek, apostolok és propagátorok a valóságot – oly sikerrel, hogy annak ma már egyes vonásait is csak homályosan és bizonytalanul tudjuk felismerni” (Világosság, 1964. 4. sz.).

Thomas Mann ezt úgy fogalmazta meg, hogy Jézus fölemelkedése belülről fakadt, küldetés-tudata a lélek legmélyének terméke, a lélek nagy látomása volt, míg megálátatása és kinszenvedése testi és valóságos.

### Jézus – az egyetemes emberi előkép

A két irányzat mellett azonban a Jézus-szemléletnek ma már egy harmadik változatról is beszélhetünk. Ez nem azt kutatja, Jézus élt-e vagy sem, hanem történelmi jelentőségét, általános, örök emberi érvényét teszi vizsgálat tárgyává. Személyes valósága elhanyagolható, legfeljebb harmadrangú kérdés a számára, mert Krisztus cselekedeteinek és tanításainak az egész emberi nemre gyakorolt hatását tartja alapvetően értékelhetőnek. Ennek az ún. egyetemes-teológikus nézetnek a képviselői abból indulnak ki, hogy a kereszténység „nem egyszerűen vallásos szükségletet elégített ki, hanem egyszerre és ugyanakkor nagy történelmi osztálytörekvések ideológiai kifejezési formája is volt” (Heller Ágnes), következésképp Jézus fellépését társadalmilag-történelmileg determinálta a kor és a közösség, amely szószólójának és vezérének választotta. Működése során tanúbizonyságot tett arról, hogy az ember ember volta független születésétől, hovatartozásától, foglalkozásától. Benne az ember tudatára jutott közvetlen „nembeli lényegének”, ezért konfliktusa is az egészséges emberi törekvések lázadása a konformizmus ellen, tudatosan véghezvitt erkölcsi lázadás. Vele kezdődik meg az embernek mint nembeli – azaz minden egyes ember lényegét, tevékenységének, életének értelmét, morális kultúráját kifejező – lénynek egyetemes irányú kialakulástörténete, az „előtörténet”, amely összegezi és magában foglalja az individuumok vágyait és törekvéseit, valamint társadalmi-közösségi szerepük reális és tudatos egységét. Ő az a megfogható, sokoldalú emberi egyniség, aki a lehetséges magatartáskomplexumokat olyan szinten jeleníti meg, hogy már reprezentánsa a nem sorsfordulójának, történetileg elért fejlődésfokának.

„Jézus elsősorban mágus volt – mondja Max Weber –, a mágikus karizma sajátos önértetének el nem kendőzhető támaszát jelentette. Egyetlen jottányit sem akart változtatni a ‚törvényen’, de úgy kezelte és úgy értelmezte azt, ahogyan a nemelőkelők, a tanulatlanok, a falusi és kisvárosi jámborok általában értelmezték és foglalkozásuk szükségleteihez igazították, ellentétben az elgőrgösödött előkelők, gazdagok, írástudók és farizeusok kazuisztikus virtuozitásával: általában – így főleg a rituális előírások, például a szombat megszüntetése tekintetében – enyhébben, bizonyos vonatkozásokban azonban – így a házaselek válásával kapcsolatos alapelveket illetően – szigorúbban. Mindenesetre Jézus ezáltal olykor kiélezetten szegezi szembe saját parancsait a régi tradícióval” (Wirtschaft und Gesellschaft. Die Kulturreligionen und die „Welt”, Köln—Berlin, 1964).

Weber szerint Jézus lelki szilárdságát, azt a meggyőződését, hogy egy az Atyával, s hogy hozzá csak rajta keresztül vezet az út, abból meríti, hogy ő, aki nem írástudó, birtokában van a démonok feletti uralom és hatalom tömegbefolyásolási képessége karizmájának, s ezt a hitét, amellyől csodatevő erejét is kapta, kizárólag a szegényekkel

és elnyomottakkal, a bűnösökkel és tévelygőkkel tudja megosztani. Két feltétlenül „halálos bűnt” ismer: a „szellem elleni bűnt”, amit a karizmát és annak hordozóit megvető írástudó követ el, valamint azt, amikor valaki a testvérét lenézi és nem tartja magával egyenrangúnak – vagyis az értelmiséginek a lelki szegénnyel szemben tanúsított gőgjét. Szemben a kiváltsághoz, a gazdagsághoz való ragaszkodás egyik legsúlyosabb akadálya az Isten országába történő bejutásnak, mert a vagyon, az elfajult hatalom eltéríti az embert hitétől, pedig ez a hit mindenre a kulcsa. A Mammon szolgálata napról napra szüli a testvérietlenséget, szembeállítja az embereket egymással és ellenségekké teszi őket. Krisztus igéje tulajdonképpen a segítségnyújtás, az érzület etikája, amely egyetemlegesen és élévülhetetlenül mindenkire vonatkozik. Feltétel nélkül megbocsátani, feltétel nélkül adni és feltétel nélkül szeretni az ellenséget is – íme, ezek az ő alapvető paradoxonai. „Jézus, jóllehet a törvényt formálisan nem érvényteleníti – hangsúlyozza Max Weber –, végeredményben mindent az érzülettől tesz függővé, az Isten és a próféta egész tanítását egyszerűen azonosítja az Isten és a felebarát iránti szeretet parancsával, és ehhez még hozzáfűzi azt a nagy horderejű tételt, hogy az igaz érzületet gyümölcsein – tehát a tetteken – kell felismerni”.

Lukács György jelentőségében és gondolati kisugárzásában Jézust Szókratészhez hasonlítja, benne az individuum vallásos szükségleteinek a kifejezőjét, az emberi egyed etikájának korszerű megfogalmazóját látja, „akinek mondanivalói hatályosak és érvényesek, minden transzcendencia nélkül is” (Vigilia, 1971–12. sz.). Heller Ágnes úgy véli, hogy általa „az emberiség ‚megváltása’ mint az ember műve” nyer létjogosultságot. Ő az isteni és emberi egységét „mint az ember nembeliségét hordozó istenről szóló mítosz” hőse valósította meg, létresegítve egy, minden elkövetkező, valós értékrendszerrel bíró közösség prototípusát. (A mindennapi élet, Akadémia, 1970.)

Leszek Kolakowski nézete szerint (Wież, 1968–3. sz.) Krisztus sohasem azonosította magát Istennel, sőt inkább visszautasította a személyiségének isteni természetét bizonyító állításokat, és később is csak Pál apostol kezdeményezte „Istenné nyilvánításának processzusát”. Isten fölkentjének vallotta magát, aki azért jött a világra, hogy megjövendölje közeli végét (mert a tanítványok olyan közelinek hitték, hogy arra számítottak, többen közülük még életükben megérhetik azt) és ennek fényében ki nyilatkoztassa a minden földi dolgok hiábavalóságát és értéktelen voltát. Legfontosabb tanítása az, hogy a tételes előírások feleslegessé váltak, mivel a szeretet az egyedüli parancs, és csakis ez a parancs üdvözít.

Jézus jelen van mai kultúránkban – szögezi le Ernst Fischer –, és nemcsak azok számára van jelen, akik istenségében vagy legalábbis természetfölötti küldetésében hisznek, és nem is csupán a különböző vallási közösségek hittételeiben, hanem bizonyos tanításainak aktualitása révén, amelyek a maguk korában valami lényegesen újat jelentettek és ugyanakkor ma is elevenen élnek, mégpedig nem holmi elvont szabályok alakjában (és ezt nem lehet eléggé hangsúlyoznunk), hanem szerves kapcsolatban Krisztus nevével és életével, úgy, ahogyan azokat a történelmi hagyomány megőrizte számunkra, függetlenül attól, mennyi ebben a hagyományban az adatszerű pontosság (Kunst und Koexistenz, Hamburg, 1966).

Kolakowski ezeket a tanításokat és beteljesülést ígérő rendelkezéseket a következőkben határozza meg: 1. A törvény korrigálása a szeretet javára; 2. Az emberek között uralkodó erőszak megszűnésének perspektívája; 3. A lelki táplálékról szóló gondoskodás, amely éppolyan fontos, mint testünk számára a kenyér. A szellemi javak autonóm értékének elve; 4. A kiválasztott nép kiváltságos helyzetének eltörlése azért, hogy az alapvető emberi javak mindnyájunk közös tulajdonába kerüljenek, és az egész emberiség egyetlen népet alkot; 5. Az evilági lét organikus tökéletlenségén bizonyos határokon túl már nem változtathatunk. (Ez utóbbi pont kifejtésekor Kolakowski főként Pascal és Kierkegaard okfejtéseire hivatkozik.)

Ezek azok a korántsem önkényesen kiragadott példák –, mutat rá Kolakowskival egyetértésben U. Gardavsky –, amelyek a krisztusi tanok eszmei értékeire utalnak és amelyek – anélkül, hogy különösképpen kötve volnának a keresztény dogmához – maradandóan behatoltak Európa és a világ gondolatrendszerébe. (Irodalmi Szemle, Pozsony, 1968.) Az a mód azonban – folytatja Kolakowski idézett tanulmányában –, ahogyan mi, ateisták ezeket az értékeket, azaz nem pusztán keresztényi, hanem álta-

lános humanitárius kategóriákat leválasztjuk Jézus személyiségéről, amely a gyökerük volt, elég nagy kulturális szegénységre vall. Ennek oka valószínűleg abban rejlik, hogy a dogmatikus keresztény vallásközösségek mintegy monopolizálták őt, s így alakja a szellemi élet egyéb köreiből elhomályosult. A kereszténység bizonyos megjelenési formáinak hanyatlása egyszersmind Jézus történelmi jelenvalóságának hanyatlását is előidézheti – ezt a veszélyt azonban el akarjuk kerülni. Földközi-tengeri kultúránk, amelyhez származásilag tartozunk, tudattartalmában a legszorosabban kapcsolódik Jézus nevéhez és tanításához. Esmekincünk tőle való, ő indította el egykor fejlődésének mai útján. Ezért eredménytelen és neveléses minden olyan törekvés, amely Jézus személyének érvényét – annak az elvi hivatkozásnak ürügyén, hogy mi nem hiszünk abban az Istenben, akiben ő hitt – tagadni igyekszik és kirekeszteni kultúránkból. Ilyen szándékot csak a tudatlanság táplálhat, olyan emberek tudatlansága, akik rendkívül szegényes ateizmussémájukat összetévesztik a világnézettel, de még elegendő jogcímnél is tartják arra, hogy valamiféle doktrinér ötlettől indítva megnyirbálják filozófiai és történelmi tradícióikat és megfosszák a leglényegét meghatározó magtól. (Hasonlóképpen értelmezi Jézus szerepét, de sokkal óvatosabban nyúl a kérdéshez Milan Machovec *Neotomizmus* című ismeretterjesztő brosrájában. Kossuth, 1965.)

Kolakowski, Ernst Fischer és Gardavsky így összegezik Jézus célszerű történelmi tevékenységét elemző nézeteiket:

Ha a keresztény világ beváltaná a hozzáfűzött bizonytalan reményeinket, és végül is képes lenne a tényleges megújulásra, a lényegét érintő átalakulásra, akkor csakis saját forrásaiból meríthetné a javulásához szükséges erőket (a nemhivők kritikája talán gyengítheti, de meg nem javíthatja a kereszténységet!); vagyis ha kitartóan összpontosítja figyelmét éppen azokra a szellemi tartalékokra, amelyek Jézus nevével forrottak össze. De még e reményeinktől függetlenül is tudunk kell, hogy ha életben kívánjuk tartani és tökéletesessé akarjuk tenni kultúránkat, semmiképpen sem száműzhetjük belőle, semmiképpen sem nyilváníthatjuk érvénytelennek Jézus Krisztus személyét és tanításait. Csak szellemi létünk folytonosságának megszakítása árán képzelhető el, hogy egy olyan ember alakja, aki évszázadokon át élt és hatott – nem pusztán a dogmák tanítójaként, hanem mint a legmagasztosabb emberi tulajdonságok önmagában megszemélyesült példaképe – egyszer csak lemerüljön a jelentéktelen dolgok világába. Jézus megvalósította és ránk hagyta annak örök példáját, hogyan lehet az igazságot végsőkéig, fennhangon és kerülő utak nélkül védelmezni, miután mindvégig ellenállt egy szilárd és kegyetlen valóságnak, amely nem fogadta el őt. Megmutatta, hogyan szállhat szembe az ember, anélkül, hogy az erőszak eszközeihez nyúlna, önmagával és a világgal. Ő a legősibb ideálja a minden egyéniség számára elengedhetetlen radikális igazságkeresésnek és valóságfeltárásnak, a hűségnek és következetességnek, amelyek hiányában egyetlen emberi személyiség sem tudja megismerni és hasznosítani önmaga értékeit.

Roger Garaudy költői képből rajzolja meg ateista Krisztus-felfogását:

„Feltehetően Tiberias uralkodása idején, senki sem tudja pontosan, hol és mikor, egy ember, akinek nem ismerjük a nevét, rést nyitott az emberiség látóhatárán. Kétségkívül nem volt sem filozófus, sem néprövid, de úgy élt, hogy egész élete azt jelentette: bárki közülünk, bármelyik pillanatban új életet kezdhet.

Több tucat, talán több száz népi regős zengett erről a jó hírről. Háromat vagy négyet ismerünk közülük. A megrázkódtatást, amit átéltek, olyan szóképekkel fejezték ki, amelyeket az egyszerű emberek, a megalázottak, a bántalmazottak, a megkínzottak használtak, miközben arra gondoltak, hogy immár minden lehetségessé válik: a vak lát, a béna járni kezd, a sivatag éhezői kenyeret kapnak, a prostituáltakban felébred az asszony, a halott gyermek életre kel.

Hogy a jó hírt fenntartás nélkül világgá kiálthassák, ahhoz az kellett, hogy Ő feltámadásával meghirdesse, legyőzött minden akadályt, még a legnagyobbat: a halált is. Egyik-másik tudós kétségbe vonhatja életének ezt vagy azt az eseményét, de ez mit sem változtat azon a bizonyosságon, ami általa az életet változtatta meg. Parázs izzott fel. Ez tanúskodik arról a szikráról, arról az első lángról, amelyből megszületett.



Ez a parázs kezdetben a szegények világító fáklyája volt, különben az „establishment”, Nérótól Diocletianusig, nem üldözte volna annyira.

Ennek az embernek a szeretete harcos, felforgató kellett, hogy legyen, különben nem feszítették volna elsőnek keresztre.

Minden addigi bölcsesség a sorsról, az értelemmel összetévesztett szükségszerűségről elmélkedett. Ő kimutatta ezek badarságát, ő, aki ellentéte volt a végzetnek, aki maga volt a szabadság, a teremtés, az élet. Ő, aki megfosztotta végzetszerűségétől a történelmet, és beteljesítette azt, amit a szabadság nagy ébredésének hősei és vértanúi ígértek. Nemcsak Izaiás reménységeit vagy Ezekiel haragvásait. Prométheusz megszabadult a láncaitól és Antigoné a falak börtönéből. Ezek a láncok és ezek a falak, a végzet mitikus képei, porrá omlottak előtte. Elpusztultak az istenek, és megszületett az Ember. Ez volt az ember újjászületése.

Nézem ezt a keresztet, ami a jelképe mindennek, és azokról ábrándozom, akik a rést tovább tágitották: Keresztes Jánosról, aki arra tanít bennünket, hogyan lehetünk a minden birtokosai, ha semmink nincs; Marx Károlyról, aki megmutatta nekünk, miként változtathatjuk meg a világot; Van Goghról és mindazokról, akik tudatára ébresztettek minket annak, hogy az ember sokkal nagyobb annál, sem hogy önmagának elég lehessen.

Ti, orgazdái a nagy reménységnek, amit Konstantin elrabolt tőlünk, adjátok Őt vissza nekünk! Elete és halála a miénk is, mindazoké, akiknek szemében tetteinek értelme van. Mindnyájunké, akik Tőle tanultuk meg, hogy az ember alkotónak van teremtve.

Teremteni tudni – ez az isteni tulajdonsága az embernek! Számomra ez a valóságos áldozati adomány mindenkor, amikor valami új születik, hogy az az ember hatalmát növelje, a tudományos fölfedezésben, vagy a legőrültebb szerelemben, a költészetben, vagy a forradalomban.” (Pour vous qui est Jésus-Christ? Paris, 1971.)

### *Híd a párbeszédben*

Eszerint Jézus történelmi küldetése és az emberiség életében betöltött szerepe nem más, mint „az objektív világban született és előfeltételezett” tudatos szándék megvalósulása. Az ún. egyetemes-teológikus szemlélet őt az egyetemesen fejlett egyének alapmintájának tekinti, aki az adott társadalom viszonyai között, saját közössége ellenőrzésének alávetve képességeinek általánosságát és mindenoldalúságát az egyén és a kollektiva érdekében fejti ki s mint a történelem terméke jelenik meg, hogy meghatározott fejlődéstendenciát és perspektívákat jelezzon és „előjátsszon”. Személyisége felőlieli mindazokat az elemeket, amelyek nemcsak hogy egyedül az emberekre jellemzőek, hanem egyben változatlanul azok közé az általános emberi értékek közé tartoznak, amelyek elválaszthatatlanok az egyéntől is, a közösségtől is, a társadalmi lét bármely formájában éljenek.

„A Jézus-képet mindenki másképp értelmezi – írja Bellér Béla –: a hívő történész Istentől vezeti le ezt az emberképet, a nem-hívő az istenképet is az emberre vezeti vissza; a hívő az emberhez hozzáadja Istent, a nemhívő kivonja belőle. A két kép azonban tagadhatatlanul konvergál; minél teljesebben fejezi ki és valósítja meg mindkettő a maga emberképét, annál közelebb kerülnek egymáshoz”. Ennek a párbeszédnek – Jézus társadalmi és történelmi szerepe tisztázásának tekintetében – azért van reális lehetősége mind a historikus irányzat, mind az egyetemes-teológikus iskola és a kereszténység között, mert korunkban a hívő ember Krisztus-képe is módosult.

Számunkra Krisztus nélkül a történelem nem volna más, mint egy herakleitoszi folyam, amely dialektikusan változik és ismétlődik, de nincs távlata és végcélja. Krisztus által minden ember az univerzum része lett, minden ember élete az egész történelmet tükröző mikrokozmosz. Ezért minden ember, akár tudatában van, akár nincs, kapcsolatban áll Jézussal, ami ma legfőképpen azt jelenti, hogy mindenki mindenkivel dialogizál, még az is, aki erről nem vesz tudomást, mert Jézus híd a párbeszéd folyamának két partja között. Az egyetemesség szemszögéből nézve a történelem folytatólagos megvilágosodás s a jövő új meg új megközelítése, melyben Krisztus, az abszolút „kortárs” annak az egységnek a fókuszát képezi, amelynek révén egyéni jelenlétünk minden emberben megtapasztalható jelenlét, mert minden emberi sors a többi ember sorsának hordozója, és gondolataink, cselekedeteink nemcsak a

magunk, hanem minden ember sorsát alakítják. Ezért fogadjuk megértéssel *René Andrieu*-nek, a *Humanité* főszerkesztőjének sorait s tartjuk az emberért érzett felelősség mély és őszinte dokumentumának:

„Jézus Krisztus számomra ember, aki az emberek között az emberért harcolt. Nem több, de – és ez az én szememben nagyon sok – nem is kevesebb. Tanításából, amint azt a kereszténység kezdeti szakaszának igehirdetése ránk hagyta, azt tartom meg, ami benne különlegesen *emberi*: az emberek egyenlőségének és testvériségének nagy követelését egy olyan történelmi pillanatban, amikor éppen vérbefojtották Spartacus forradalmát (őt is keresztre feszítették), és a rabszolgák a keresztény üzenetben vélik megtalálni szabadulásuk ígérését.

Egyeseknek Krisztus nagyon is az alázat és a belenyugvás példaképe, a kisemmizetek ihletője a mennyek országában megígért boldogság várásában. Bocsássanak meg, ha én az igaz ember szimbólumát látom benne, aki azért harcol, azért áldozza föl magát, hogy nagyobb boldogságot hozzon a földre – a földre, amely az emberé.

Emiatt, meg azért is, mert az őskereszténységet lelkesítő vágy – úgy tűnik nekem – ma is eleven az őszinte keresztények szívében, meggyőződés, hogy egy igazi komunistát és egy igazi keresztényt semmi lényeges nem választ el – vagy nem kellene, hogy elválasszon – a világgal szemben tanúsított magatartásában. Akkor sem, ha az egyik hisz a mennyországban, a másik pedig nem”. (*Pour vous qui est Jésus-Christ?* Paris, 1971.)

Bodrog Miklós

## EGYHÁZI ÖNISMERET ÉS KONKRÉT SZOLGÁLAT

*Idős ember* kirohanását hallgatom. Feltűnően heves szavaiból kiviláglik, hogy az egyház működését ma is csak a pozicionált tekintély alapján tudná elképzelni, tehát legyenek meg-hatva mindazok, akikkel az egyház kegyesen szóbaáll, de adjunk is arra, hogy kellő súllyal tiszteltessük magunkat. Ami viszont nem alkalmazkodik ehhez a képlethez, annak legudvariasabb kedvünkben is hátat fordítunk, saját köreinkben már finom nyomatékkal elítéljük, bizalmas kettesben pedig méltó dühkitörésben részesítjük. Ezt elmulasztván azonban, a lélekharangot kondítanánk meg egyházunk felett.

*Közbeszólnék*, hogy hagyja, ez az én szakmám, ilyen gerjesztett pátosz még nekem sem állna jól, de miért adjak fojtást a puskaporához? Ha elpuffogtatta patronjait, akkor lehet itt csak szelíd nyugalommal elkezdni a többlépcsős hűtést. Különbözik is: típusának szélsőséges egyede a bácsi. *Esküszik atyáinak világára*. Jópár évtizede: az volt az igazi. Egyháziilag, gazdaságiilag, nemzetileg, „mindenileg”. Még *Ady*-féle csácsogók is alig tudták megzavarni. De hol vagyunk már attól!

*Atyailag* szól harmincon túli fiához: olyan ujmozdulattal oktatja, mintha tíz év körüli kislőről lenne szó. Felesége nem juthat szóhoz mellette: jó, ha a harmadik mondatig eljut, ekkor a család fő kiigazítja, átveszi tőle a szót, hogy az méltó ajkon formáltassék. Egyébként is: az atyák világában hallgatás az asszony ékessége. Nekem a Törvény hirdetését köti lelkemre. Az a lényeg szerinte. Az Evangéliumról egy szava sincs. A vallás: a Tízparancsolat. Azt kellene sulykolni minden istentiszteleten.

*De láthatóan nyugtalan*. Igaza lehet *Ignace Leppnek*, hogy az időbeli hontalanságot sokkal nehezebb elviselni, mint a térbelit (*Clartés et Ténèbres de l'Ame*). Márpedig idős beszélgető társam haragban van a gördülő idővel: rossz a világ, mert megváltozott, s ha emiatt nem haragszik rá az egyház, akkor ő haragszik az ilyen egyházra. Jóléte ez lehet már az életérzése: álljon meg a világ, ki akarok szállni! S ha már ez nem megy, akkor ő mindenesetre menetirányuk háttal sodródik. Volentem ducunt fata, nolentem trahunt. Mint aki az expresszen hátrafelé rohan: hátha eléri a kiindulási állomást. Ez a reménytelenség. Ez a szorongás. Ez a halál előze.

*Pozitív apa-komplexus* — úgy tűnik, ez lehetne nála a diagnózis a lélektan nyelvén: merev összenövés, kritikátlan azonosulás az apa-imagóval, az atyák világának értékiszemléleti *kere-tével*, melynek sztatikumát sokkal olcsóbban lehet átvenni dinamikumánál. Görccsösen kapaszkodik a rámába, s nem látja, hogy eltűnt belőle a kép. Asszimilációs képessége mind jobban elhal, márpedig ez életfeltétel lenne. Részéről nem az ismerkedés, hanem az elfordulás a beidegződött reagálás az újra. Készsége nem önkritikai, hanem ítélkező reflex. Minek folytassam?

Nem órála van szó. Az ő extrém esete — éppen ritka kinyitottsága révén — olyan vonásokat tár szemünk elé, melyekben személyes és közösségi önismeret (talán kevésbé „kifejlett”) tartalmaira és tendenciáira ismerhetünk. Mások magatartási körképén hamarabb okulunk, megfelelő morális bátorság birtokában. Nincs szó leegyszerűsítésről, sem alázatoskodásról. A fenti eset, mint paradigma, egyszerűen kiindulási pont.

### Az önismeret lépéscsöfokai

Nem sajátmagunknál kezdjük. Túl fájdalmas lenne csak úgy egyszerűen kiábrándulnunk magunkból. Ki sem bíránk. Az egyéni és közösségi önismeret küszöbe fölé szinte ki lehetne írni Erich Neumann nagyszerű kis könyvének (Tiefenpsychologie und neue Ethik, Kindler, München, 1964, 40. o.) sorait: „A primitív ember számára a gonoszság egyáltalán fel sem ismerhető ‚saját gonoszság’ gyanánt... Ezért a csoport-ember a gonoszsgót idegenként éli át, s árnyoldala kivetítésének áldozatai ezért kezdetül fogva s mindenütt az idegenek”. Mégpedig (kollektív szinten): a bármilyen jellegű kisebbségek, aztán az erkölcsi normán aluliak („vám-szedők és bűnösök”), végül azok, akik magasan az átlag fölött állnak (a páratlan csúcs Jézus, aki a bűnösök közé számláltatott). Személyében melyikünk hogyan éli át saját ismeretlen gonoszságának, „árnyékának” kivetítését? — jobb esetben erre idővel apránként ráébredünk. Vallásos embereknél az önkéntelen árnyék-projekcióhoz ideális vetítővászonul a nem vallásosok kínálkoznak, aztán a más felekezetűek, végül saját felekezeten belül a más színezetűek csoportja; hasonlórúiek közt azok, akik által az egyén fenyegetettnek érzi magát — holott mélyebbre hatolva saját ellentétes, nemegyszer kaotikus tendenciáiban érhetné tetten a forrást, ami viszont olyan egzisztenciális fájdalommal jár, hogy igen könnyen visszarettenünk tőle.

Felekezeti vonalon összegeződhetnek a visszahúzó tendenciák, s az minősülhet bűnösnek, aki már-már hajlandó lenne — szálkakeresők közepette — tükörbe nézni: nincs-e a saját szemében gerenda? Az ilyesmik azonban egyáltalán nem tetszik sem a felekezet átlagemberének, aki saját értéktudatának lényeges részét felekezetének egyértelmű felsőbbrendűségéből meríti, sem pedig — meglehet — csúcs-exponenseknek, akik jelentőségük leértékelését, csoportjuk aláadását, stb. láthatják minden mély s átfogó önkritikai hajlandóságban. Ilyenkor könnyen bekövetkezhet a defenzív görcs, majdnem úgy, mint ahogy az egyik polinéziai törzs férfiai az esti szertartáskor összekapaszkodva dörögnek: „Mi vagyunk mi! Mi vagyunk mi!” Vagyis ilyen pompás, exkluzív társaságot keresve sem lehet találni.

Nem mesterséges önleértékelésre van persze szükség, hiszen az efféle alázatosdinak az lenne az ára, hogy ellenhatásként vagy „infláció”, öntudat-felfúvódás következne be, vagy pedig depresszív önmarginalizálás. Egyik sem lenne jó senkinek sem. Más a megújulás útja.

### A magunk háza előtt söpörni

A rabbik azt mondták: ha valakinél helyre akarnak igazítani akár egy szilánknyi hibát, akkor azonnal megkapják azt a visszautasítást, hogy az ő szemükben meg gerenda van. Jézus ezzel szemben Lk 6,41—42-ben azt mondja, hogy ez az ellenvetés találó! (Próhle: Lukács ev., Bp. 1966. 123. o.) Nyilván a kereszténységnek is szól ez annyira, mint hajdan a zsidóknak. A szálka-gerenda képében bennfoglaltan még az a lehetőség is megvan, hogy a szálka a gerendából pattant át a másik ember szemébe, amit lélektanilag értenék, és pedig úgy, hogy minél kevésbé kész valaki saját rejtett rossz lehetőségeit-hajlamait komolyan észrevenni, annál inkább „akarja” majd — tudat alatt! — ugyanazokat a hibákat-bűnöket másokban felfedezni, a történéis öntudatlansági fokával arányos hevességgel. Ez különben a „ne ítéld, hogy ne ítéltessél” elv hátterébe is beletartozik.

A gerenda: „a te szememben”! Akárhány külső modellen ismerjük is fel a vélt, vagy valóságos Rosszat, ha el nem érünk legszemélyesebb önmagunkhoz, mint primér problémaforráshoz, akkor kéményseprőként akarunk fehérneműt tisztítani, és csak egyre nő a méltatlankodásunk, hogy itt is folt, ott is folt, pedig milyen buzgón tisztogatunk itt is, ott is. Az ilyen helyzetben a fanatizmus ront a legtöbbet, hiszen éppen azt mutatja meg: milyen kétségbeesett vehemencia szükséges az öntudatlan kételyek elnyomásához (Neumann, i. m. 11. és 29. o.). Ilyenkor tulajdonképpen a belső kormot akarjuk kint kisöpörni, és persze csak kivisszük és szétkenjük. „Vak farizeus, tisztítsd meg előbb a pohár és tál belsejét...”! (Mt 23,26). Péter apostol két nagy összeomlást is át kellett, hogy éljen: előbb halászként — „Távozz tőlem, Uram, mert bűnös ember vagyok” — majd emberhalász új besorolásában, amikor „kimenvén, keservesen sírt”. Mi jögon gondoljuk mi, hívek, papok, akárhik, hogy ezt az üdvösséges kétségbeesést megúshatjuk? Hiszen ennél az evangelica desperatio-nál kezdődik a szolgálátképesség, a tanítványi

használhatóság! Ezen innen csak szalonapostolok, széplelkű idealisták, vagy beszáradt konzerv-mózesek vannak.

A sorrend elengedhetetlenül fontos: előbb ki a gerendával a saját szemből, s *aztán* lássak hozzá (tapintatot, szinte műgondot feltételez ez a jézusi szó) a szálla eltávolításához felebarátom szemből. Személyes megújulással kezdődhet csak a közösségi! Ha ezt szem elől veszítjük, hamis kollektívismuba bújunk egyéni felelősségünk elől. Bármilyen csoport — például vallás, felekezet — tagjaiként felelősek vagyunk annak *önismereti szintjéért*, viszont a „kollektív szálla” kivételéhez csak annyiban járulhatunk hozzá, amennyiben önmagunknál folyamatosan végezzük ezt a kényes-kínos műveletet. Enélkül inkább csak fölösleges fájdalomokat okozunk, terápiais eredmény nélkül. Ugyanez érvényes az egyház, a keresztyének egyetemességére. Nyilván sokrétű az ökumenizmus problémája; itt csak A. Hasler, a vatikáni egységítőkárság protestáns ügyosztályának volt titkára írására — „Róma becsukja ablakait” — s *Pröhle* professzor ahhoz fűzött megjegyzéseire utalnék (Lelkipásztor, 1972. július). A szerteágazó kérdéskomplexumban azonban bizonyára hamarabb tájékozódunk, ha az önismeret felelősségének erővonalát első rendben az egyéntől a közösség felé vonjuk meg, a kisebb közösségektől pedig a nagyobbak felé.

### Az önismeret diakóniai beágyazottsága

Nem pusztán intellektuális jellegű ugyanis az önismeret. Ahogy a Bibliában az *ismerni* fogalma közel áll az egzisztenciális vállaláshoz s a létközösség konzekvens gyakorlásához, úgy az önismeret is jelent egyfajta *ön-elfogadást*, sorsvállalást, igent lényünk *egészére*, adott valóságára. Alázatos tudomásulvétele ez tökéletlenségünknek, korlátozottságunknak, tudat alatti világunk kiszámíthatatlan örvényeinek, „árnyékunknak”, melyet még részletekben is oly nehéz elfogadnunk, pedig épp ezzel tesszük ellenőrizhetetlenné. Ez az ön-elfogadás lemondás saját-magunk fölösleges gyöttréséről, ez Isten irgalmas szeretetének komolyan vétele: Ha Ő elfogadott, hogy jövök én ahhoz, hogy önmagamat ne fogadjam el? Ez az ön-vállalás szolgálat: *diakónia*. Olyan, mint amikor eszem, hogy éljek, hogy szolgálhassak. Igent mondok Jézus Krisztus igenjére. Ebből az egész lényemmel visszhangzott igenből hullámanak elő azok a koncentrikus ígenek, melyek kapcsolat- és funkcióképességre hangolnak a Te, a Mi, a Ti és az Ők iránt. Ezért diakóniai beágyazottságú a helyes önismeret, mint ahogy „Az egyház életformája: a diakónia” (Káldy Zoltán: Új úton. Budapest, 1970. 147 kk.). Mindenekelőtt depresszív hajlamú, vagy egy-egy gyengéjűvel különösen sokat vesződő embereknek nagy felszabadulás ez: mert Istentől bátorítottan szeretni magadat, ismert és ismeretlen nyomorúságaiddal együtt, hiszen pont ez dob be a szolgálat felszabadító sodrába az egyház, a társadalom, a világ táguló köreiben, s ugyanezen az úton, „retúrjegyvel” jön majd a visszahullámozó áldás, ha merjük „kenyerünket a víz színére vetni” (Préd 11,1).

*Kisebb és nagyobb közösségeinkben* így gyógyulhatunk a meddő tépelődés, vagy legyintgetés, befelé is destruktív életstílusából, a passzív kritizálásból, mely nem ébred tudatára, hogy az embertársi, cselekvő életforma helyett kritizál, s a „gonosz világ” címére szétküldött mérgecs nyilait saját elintézetlen problémáiról tanúskodnak. *Egyházinak* kell lennie ön-ismeretünknek: egyrészt mert Krisztustól megszólítottként éljük át *simul iustus et peccator* mivoltunkat, de a többi megszólítottal együtt, közéjük beágyazva, rendeltetéssel, másrészt épp ez a rendeltetés serkent az ön- és sors-elfogadás krisztusi töltésű valóságáig élésére, természetesen közösségi szinten is. Valahogy úgy, ahogyan az öttusa-versenyző, ha a kisorsolt lovat megkapta, szeretnie kell azt, különben csak idegesíti; a terepen sem fanyalognia kell, hanem lovagolnia, meg futnia, s amennyire *belső* követelmény számára, hogy „ez van, ezt kell szeretni”, (ugyan mi mást kellene?!) annyira viszonylik egészségesen a valósághoz. *Önismeretünk* s vele járó *elkötelezettségünk* azonban *ökumenikus jellegű is*, abban az eredeti értelemben, hogy Istennek az *ökumené*, a teljes lakott föld iránti szeretetének *jegyében fogant*.

Az egyház „külső” dialógusáról, kifelé-fordulásáról alighanem csak fenntartással lehet beszélni. Egyrészt azok a gondolkodási és magatartási formák, amelyekkel „kint” találkozunk, elfojtott, vagy módosult formában esetleg „bent” is föllelhetők, persze *tudattalanul*, vagy csak alig érzékeltet, másrészt a „kint” tapasztaltak akárhányszor okulásunkra szolgálhatnak, (néha megszégyenülésünkre,) mert olyan teremtettségbeli ajándékok aktivizálódását mutatják, amelyek valóságát hamarabb lehetett volna elvárni a tudatos hit embezeitől. Mindehhez járul, hogy a hit, illetve a teljesen immanens alapon nyugodt szekularitás elmoshatatlan és eljelen-tékteleníthetetlen határvonalán kívül (s nem lenne könnyű megmondani, hogy attól mennyire függően) mind erősebb korturokkal válik láthatóvá egy olyan *felelős magatartási modell*, amely az átfogó egységek felől közelíti meg a kisebbeket; világméretben gondolkodik tehát, s nem éri be jámbor óhajok hangoztatásával, hanem belátható időn belül változtatni akar a legkürvösebb igazságtalanságokon. Ezt keresztyén alapról a hit engedelmességének, következetes

könyörületnek nevezném. Mustármagból fáva nőtt már a felelősség horizontja is, és az irgalmas szamaritánus a világ népeinek országútján lel vizsgafeladatára. Nem olyan rég mondta egy előadásában D. Dr. Renate Riembeck, hogy elég komplikált ugyan a nemzetközi helyzet, de ha az osztályharc szemszögéből nézzük, egycsapásra egyszerűbbé válik (Vö.: Theol. Szemle, 1971, 342. o.). Lehet, hogy ennek a kemény, világnagyságú ténynek mérlegbe dobása megbillenti lelki egyensúlyunkat — billentse is meg! — de alighanem igen sok függ attól, hogy meg akarjuk-e emésztetni, szívünkre és vállunkra venni ezt a megkerülhetetlen alapproblémát. Az egyház „kifelé” forduló dialógusában az első és utolsó szó bizonyára a felelős cselekvése az emberiség nagy kérdéseiben!

### Konkrét szolgálat kell

„Lelkizni” könnyű, Jakab apostol a megmondhatója (2,16). De a „lelkizés” (= ha a tett elől „felfelé” menekülünk) alibi is. Hiányjelenség. Nem is akármilyen. Mert a lélektelenségnek sokféle tigris-öszinteség, vagy burkolt formája lehet, de a legraffináltabb, ha önnön ellentétének mutatkozik: túlradó lelkiségnek. Az üdült lelkiző már ki sem látszik öngigazságának hermetikusan záró falai mögül. Vagyis más képpel élve: minél túlfűtöttebb üvegházi beltenyészetet hoz létre, annál hamarabb öregszenek rá a palántái. De úgysem akarja őket kitelepíteni, hiszen öncél az egész, alibi, önámítás, élet-utáztat!

Valóban mély és tetterős lelkiség elkelne ma is „minden mennyiségben”. Bizonyosságul hadd említsem Wilhelm Bitter: *Der Verlust der Seele* c. megdöbbentő könyvét (Herder, 1969). Akiben az emberek hiteles, hordképes lelkiségre találnak, és persze eligazítani képes tudásra is, az aligha unatkozik. A *Wege zum Menschen* című folyóirat (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen) alig győzi az ilyen jellegű kérdések megtárgyalását. Engem személy szerint évek óta izgalomban tart és tevékenységre is serkent persze az a nagy kérdés, hogy a *lelkipásztorok egyáltalán értenek-e a lélekhez pszichológiai szempontból?* Van-e komolyabb fogalmunk a személyiség-torzulás lehetséges okairól, házassági problémák lélektani alapjáról, vagy egyáltalán saját speciális beállítottságbeli gyöngénkről, mely felfedezetlenül megmérgezheti körülöttünk a levegőt? Tudjuk-e, hogy kell lélektanilag helyesen prédikálni egy adott textusról, s hogy nem egyszer joggal beszélne ekklézziogén neurózisról, melynek oka tipikusan valamilyen egyházi hamis beállítottság?

### Eleven igehirdetés

Nem akarok egy téma mániákusa lenni. Szó sincs arról, mintha mindent várhatnánk pl. a mélylélektantól — de hogy ezt egyre kevésbé nélkülözhetjük, az aligha kétséges. 1970/71 téli félévét Zürichben töltöttem az Egyházak Világtanácsa ösztöndíjával s a C. G. Jung — *Institut* előadásain és eszmecsereiben vehettem részt, nem egy római katolikus, illetve protestáns kollégával együtt. Aztán Lausanne-ban vehettem észre, hogy az ottani (és például a genfi) református teológián rendszeres mélylélektani képzést kapnak a hallgatók. Volna nekünk is „feljeldőnivalónk” — persze sok más téren is: szociológia, szociálpszichológia, hogy csak ezeket az „ikreket” említsem; a többit ki győzné felsorolni? Egyre szükségesebb, hogy minden lelkész legalább egy valamihez jól értsen, ami hathatósan belesegít szolgálatába, s annak nem is kell „szigorúan” teológiai szaknak lennie, csak *diakóniai* alkalmazzuk, önzetlenül szolgálva minél szélesebb körök javára. Főként az igehirdetésben. Bajos lenne pár sorban kis homiletikát tömöríteni, de valami mégis ide kívánkozik. Végképp lejárt a fellengzős szónoklatok ideje. Nem lesz, aki megmosolyogja. Ágáló gesztikulálás, barokkos szócifrázás, avagy előmlő lelki lírázás, mely langyos mézként csorog le a szószékről — ugyan mit ér? Nem mintha a száraz értekezés-érvelés többre vinne.

Tanúskodás kell, a szolidaritás kontextusában. Nem a Sinai hegy magasából prédikálunk a misera plebsnek, hanem azonos, embertársi szintről, a testvérnék, akinek a miénkhez hasonló, vagy attól elütő problémái lehetnek, sőt vannak, s akit *tényleges helyzetében* kell eltalálnunk az Evangélium felszabadító szavával, hogy megtalálja „diakóniai munkahelyét” az életben, vagyis azt az életformát, amelyben Isten megragadott gyermekeként funkcióra lel a közösség vérkeringésében és ezáltal él, mondhatnám hitből él, mert a hit hűség is, kézzelfogható, gyakorlati hűség. A mesterkéletlen, hiteles tanúságtételnek természetesen korántsem egyedüli lehetősége a prédikálás. Igazi *lelkigondozók* kellene, akik szolgáló életstílusra mozgósítanak.

Jézus *elkötelező* szóval nevezte övéit a föld sójának és a világ világozságának. Ezzel hív ki bennünket kényelmes beidegződéseinkből, titkos szorongásainkból, kegyes renyheségünkől aktív önismeretre, *konkrét szolgálatra*. Nem kisebb szó ez, mint amikor ezt mondta: „Lázar, jőjj ki”!



## BÉKEKUTATÁS ÉS TEOLÓGIA

„Korunkban háború van a Közel-Keleten és Vietnámban, feszültség van Kelet és Nyugat között. Másrészt sikerült elhárítani sok fenyegető konfliktust tárgyalások, egyezmények útján. Minden erőforrást mozgósítani kell a béke biztosítására”. – E gondolatok jegyében tüzte ki VI. Pál pápa immár öt esztendeje minden polgári év első napját a béke világnapjává. Ma már minden józan és jóakarátú ember számára fölöslegesnek tűnik, hogy a béke fenntartásának *jelentőségéről* szót ejtsen. Annál inkább tartjuk azonban fontosnak, hogy néhány gondolatban utaljunk arra a *munkára*, azoknak a *feladatoknak* fontosságára, melyeket vállalni és végezni kell, hogy béke legyen és maradjon földünkön. Természetesen – folyóiratunk jellegéhez illően – elsősorban azokra a szempontokra szeretnénk rámutatni, melyekre a teológia és a teológus kell, hogy felhívja a figyelmet.

Döpfner bíboros jelen számunkban közzétett nyilatkozatában röviden utalt a béke- és konfliktuskutatás fontosságára. A kifejezés nyelvünkben még újszerű, ritkán használt s oly tudományos kutatási területet jelöl, mely a békekutatással (Peace Research, Friedensforschung) foglalkozik. Ennek a teológiának lehetséges, sőt szükséges kapcsolatáról szeretnénk néhány tény felsorakoztatásával és gondolattal utalni.

Talán nem minden olvasónk előtt ismert, hogy a békekutatás lassan világszerte sajátos tudományos kutatási területet ölel fel. Csak utalhatunk néhány tényre és adatra. A kanadai Békekutató Intézet már 1962-ben komoly – mindenek előtt szociológiai vonatkozású – publikációkkal jelentkezett. Hasonlóképpen több, mint egy évtizede folyik a módszeres kutató-felmérő munka az Amerikai Egyesült Államok több intézetében. Elgondolkodtató közvéleménykutatási adatok jelentek meg a norvég Békekutató Intézet munkatársainak közreműködésével. Az oslói Intézet vezetője, Johan Galtung – a gyakorlati felmérések után – már 1967-ben oly alapvető elméleti megállapítással jelentkezik, hogy a „pozitív béke” azonos a „szociális igazságossággal”. Kijelentése, – bár inkább ta-

pasztalati felmérésekre építő, induktív módszerrel nyert tétel – összhangban áll az evangéliumi eszmékből levezetett pápai szociális enciklikák tanításával, mindenek előtt a „Populorum progressio”-nak, majd a legutóbbi 1971-es püspöki szinodusnak és VI. Pál pápának kijelentéseivel, alapvető mondani valójával. – Megemlíthetjük még a Német Szövetségi Köztársaságban 1970-ben alapított „Deutsche Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung” munkásságát. A társaság azzal a célkitűzéssel alakult, hogy szaktudományos kutatással és e munka eredményeinek széleskörű terjesztésével szolgálja a népek közötti béke megszilárdításának ügyét. Mint érdekességet említjük, hogy munkásságukra a zsinati megújuló teológia nagy jelentőségű folyóirata, a „Concilium” is felfigyelt és 1972. májusi számában 9 oldalt szentelt annak bemutatására. A kevésbé tájékozottak számára különösen tanulságos, hogy a szemleírók kitérnek a „béke- és konfliktuskutatási” munkaterületek módszeres felsorolására is. – Az „Internationale Dialogzeit-schrift”, a nemzetközi dialógus egyik legszínvonalasabb folyóirata, 1971-es 4. számát a béke és békekutatás témáinak szentelte. Egy másik számunkban (1971. 1.) a folyóirat két főszerkesztője, Karl Rahner és Herbert Vorgrimler hosszan ismertetik a „Studien zur Friedensforschung” sorozatot (Stuttgart), mely német és külföldi szakemberek közreműködésével jelenik meg. Rövid felsorolásunk végén utalunk még az 1972. március 10–12. között megrendezett találkozóra, melyet a bécsi „Internationale Institut für Frieden” – az „International Peace Research Institute”, Oslo közreműködésével – Wienben rendezett. A szimpozion résztvevői – 40 nemzetközileg ismert szakember – túllépték a „semleges tudományosság” kereteit, mivel az egész összejövetel horizontján, mintegy irányító gondolatként, ott lebegett az európai biztonsági értekezlet előkészítésének célkitűzése is.

Szorosabb értelemben vett témánk felé fordulva, a teológia és békekutatás kapcsolatáról szövegeket a walbergi dominikánus professzorral, Paulus Engelhardt-tal mi is feltehet-

jük a kérdést: van-e, lehetséges-e reális kapcsolat a két tudományág és munkaterület között? (Wort und Antwort, 1971. 161–167). Ha úgy tekintünk a teológiára, mint „Istenről szóló tudományra”, melynek tárgya a „felfoghatatlan és megtapasztalhatatlan” Isten, a békekutatásra pedig, mint a béke fenntartására és helyreállítására irányuló tudományos törekvése, – akkor vajmi kevés alapot találunk a két tudomány összekapcsolására. Istennel ugyanis a tapasztalható világban nem találkozunk, a béke pedig – teljes értelmében, azaz, mint pozitív béke, mely több, mint a háború távolléte – szintén történeti tapasztalásunkon kívül esik. Tudjuk ugyanis, hogy földünkön – ha olykor nem is volt háború – a konfliktushelyzetek mindig jelen voltak és hatottak. Ezért kézenfekvőnek tűnik a megállapítás: a teológia és a békekutatás nem egyéb tehát, mint életidegen spekuláció. Mégsem így áll a dolog! A *teológia* ugyan valóban Istenről beszél, de nem a világtól távolálló, azt önmagára hagyó, „trónusán ülő” Istenről, nem is annak szintelen „fogalmáról”, hanem arról az élő Istenről, akit „érdekelt” az ember és aki felé Fiában, Jézus Krisztusban örökérvényű és feltétlen „Igen”-jével fordult (vö. 2 Kor 1,19). Ez a Jézus Isten fiainak nevezi mindazokat, akik békét hoznak köztük (vö. Mt 5,9). — Ami pedig a békekutatást illeti, az valójában nem a múltnak, hanem a dinamikus jelennek a tudománya; munkáját oly cél szolgálatában fejti ki, amely megvalósítható módon áll előttünk. Célja elérésében – a béke megteremtése és fenntartása – mozgósítja a tapasztalati tudományokat s „oly tényeket vizsgál, melyek fenyegetik és sértik a békét világunkban; kutatja továbbá, hogy miként lehet megteremteni és fenntartani a béke feltételeit és ezen felül oly eljárásmodok és modellek kidolgozásán fáradozik, melyek a konfliktusok békés feloldásához vezetnek” (Deutsche Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung, DGFK-Information, 1971, 21).

P. Engelhardt ezek előrebocsátása után felteszi a kérdést: felajánlhatja-e a teológia szolgálatait – a tények és célok ismeretében – a békekutatás számára? Kialakítható-e a termékeny együttműködés a két tudományterület között? A válasz feltétlen igen, mivel ezzel a teológia annak a kötelezettségnek szolgálatában áll és marad, mely saját tudományának módszerével és eszközeivel Jézus univerzális érvényű békéjét minél szélesebb körben kívánja hirdetni és megvalósításához segíteni. Sajnos, folytatja, a békekutatók nem lelkesednek egyértelműen ezért az ajánlatért. Hogy miért? – azt Engelhardt, komoly önkritikával „hazafelé”, igyekszik néhány adattal megvilágítani. A *kanadai* kutató intézet így foglalta össze 1965-ben felmérésének vonatkozó eredményeit: „A vallási dogmatizmus

párosul a konvencionális fegyverkezésre való készséggel, rokonszenvez az atomfegyverkezés kiterjesztésével (vagy legalábbis nincsenek ezzel kapcsolatban aggályai) és bizalmatlan a koegzisztencia politikájával szemben”. A szóbanforgó „dogmatizmus” képviselői között a felmérés első helyen a katolikus és evangélikus „fundamentalistákat” tartja nyilván (kik „szószert” kívánják értelmezni a Bibliát). Arra is fényt derítettek, hogy az ún. tradicionalista szemléletű egyháztagok a háború és béke problémáját kizárólag a politikusok és kormányok hatáskörébe sorolták, továbbá, hogy ugyanezek szerint van jogos atomháború. A legmegdöbbentőbb talán az, hogy e csoport tagjai úgy vélik, hogy mindazok, akik a béke ügyét szolgálják – hacsak nem kötelességszerűen végzik ezt a munkát (a politikusok), akara bár vagy nem akara, az ellenség eszközei. — Hasonló, olykor még megdöbbentőbb adatokat szolgáltatott a *Norvégiában* és az *Egyesült Államokban* végzett felmérések. Az NSZK-ban végzett békekutatások pedig egyértelműen igazolták, hogy a „merev dogmatikus” beállítottságnak szükségszerű velejárója a „barát-ellenség-gondolkodásmód”, legyen bár „dogmatikus” beállítottságú keresztényekről vagy marxistákról szó.

P. Engelhardt – minden bizonnyal saját társadalmi környezetét tartva szem előtt – rámutat, hogy az a békekutatás, mely csupán a „negatív békét” (a háború elkerülése) tartja szem előtt, arra az elvi megállapításra épít, hogy a fennálló társadalmi rendet, bár olykor reformálni kell, de feltétlenül meg kell védeni. A „kritikus” békekutatás viszont, mely a pozitív békét szolgálja, abból indul ki, hogy a fennálló társadalmi rend a szociális igazságosság szellemében végrehajtott változásokat igényli. Egyházi-teológiai vonatkozásban is hasonló a helyzet. Akik a tapasztalható fejlődést veszedelmesnek ítélik, nem akarnak voltaképp mást, mint csakis a régi értékek fenntartását; akik viszont pozitívan értékelik az emberi emancipáció és fejlődés folyamatát, egyszersmind jól „érezkelik” az összefüggést a változások és az evangélium felszabadító üzenete között és épp ezt a dinamikus ösztönzést kívánják a béke fenntartásánál is igénybe venni. Ezeknek az alapbeállítottságoknak elemzése ahhoz a megállapításhoz vezet, hogy a béke biztosítása körül végzett politikai-politológiai fáradozás és a kibontakoztatásra váró emberi-közöségi értékeknek teológiai felülvizsgálása szövetségesként tömörítheti korunk világi és egyházi tudományosságának képviselőit. Természetesen itt tág tér nyílik arra is, hogy napjaink „politikus teológiájának” és a „forradalom teológiájának” a béke és igazságosság érdekében kifejtett erőfeszítését megfelelően értékeljük s szolid eredményeiket a

békekutatás közös munkájánál felhasználjuk.

Az sem kétséges – vallja Engelhardt –, hogy a teológiának van mondanivalója a békekutatás *konkrét munkájánál* is. Van, ha olyan reális és az élet „tálatla” problémákhoz szól hozzá, melyek szervesen összefüggnek az emberrel és cselekvésével. Az emberrel, akinek közreműködése, negatív vagy pozitív munkája dönt háború és béke kérdésében, a konfliktusok rendezésénél. Érdekes és fontos észrevétel az is, hogy a teológusok olykor a „mérleg nyelvénél”, a *közvetítőnek* szerepét is betölthetik. Az újságírók ma már – némi szarkazmussal – a „békekutatók háborújáról” is írnak; sajnos, nem is mindig alap nélkül. Ha ugyanis a szakemberek is rabjává válnának a népi, nyelvi, politikai tömbök szerinti hovatartozásuknak, féltetve a tudóshoz és tudományhoz illő objektivitást, – akkor a teológusok (feltéve, ha felül tudnak emelkedni az említett hibákon) valóban közvetítőként szerepelhetnek. Valódi *teológiai feladatot látnak ugyanis el*, ha rámutatnak, hogy a hitből élő, a hívő cselekedeteket végrehajtó ember nem olyan realista, aki a radikális változások érdekében – melyek a társadalmi és nemzetközi igazság helyreállítását célozzák – nem vállalná egyszersmind az akció *veszélyességét* is; ugyanakkor nem olyan utópista, aki az elérendő ideális állapot kedvéért lemondana a jelenben szükséges szívós munkáról, az *apró lépések* megtételéről. A hit az embert *reménykedő realistává* avatja, aki a ma elvégzendő feladatok teljesítésével a jövő szükséges változásait készíti elő s a radikálisan új, mert valóban békés és kiegyensúlyozott jövő felé vezeti saját társadalmát és az emberiséget.

Mintha napjainkban is megismétlődnek az újszövetségi „jelenlévő” és „eljövendő” eszkatológiai szemlélet harmonikus összekapcsolása. A régi (ószövetségi) és új (evangéliumi) ígéretet ma fokozottan mutatnak oly világ felé, melyben az ember igazságosságban és békében mondhat szeretetben fogant igent a Jézus Krisztusban testvérré lett minden ember felé. Jézus ma is egyazon asztalához hív mindenkit, – vámost, bűnöst, utcalányt, samaritanust és a törvényt alig ismerő, tanulatlan tömeget, a mánc nyelvén szólva: foglalkozásra, származásra, fajra, stb. való tekintet nélkül minden embert –, hogy már ma izleljék meg az eljövendő közös asztalnak testvériségét és békéjét.

Ahhoz nem férhet kétség, hogy a *kritikus evangéliumi kérdés* ma így hangzik: valóban olyan „asztal terítésénél” fáradozik-e az emberiség, melyhez *mindenki* meghívást nyer, – még akkor is, ha más néphez, fajhoz tartozik, sőt, ha ellenfél? A hívő embernek és a hit tolmácsolójának, a teológiának feladata,

hogy e kérdést a reménykedő realizmus szellemében válaszolja meg, hogy a közös újrakezdésbe és kiengesztelődésbe vetett hitről és munkáról szóljon. E reményt még akkor és ott sem szabad feladni, ahol a frontok ideig-óráig megmerevednek, ahol megkeményítik a szíveket. Még az ilyen esetekben is – minden hívő atyjának, Ábrahámnak példája nyomán – remélni kell a remény ellenében. Oly reménységgel, mely nem téved el az utópisztikus vágyalmok világában, mely nem adja fel cselekvésre felszólító realizmusát, mely – akárcsak a hit – az *akcióban válik életformáló valósággá*. A békekutatás és a teológia nem elvont tudományterületek s *mindkettő a béketereítő praxisban találkozik*, egymást ösztönzi és kritikus kontrollfunkciójával készíti elő az emberiség családját a közös asztalnál elfogyasztandó s az igazságosság elvei szerint egyenlő mértékben elosztott „lakomához”.

Természetesen a keresztény teológia képviselőinek *nyilvános lelkiismeretvizsgálatot* is kell tartaniuk. Nem kétséges ugyanis, állapítja meg Paulus G. Wacker a „Theologie und Glaube” hasábjain közzétett nagy tanulmányában (Theologie der Revolution – Theologie des Friedens – Mögliche Alternative? 1972. 263–302), hogy századunk két világháborúja „keresztény népek között” zajlott le, ezzel mintegy a kereszténység csődjét dokumentálva. Ma már aligha akadhat bárki is, aki vallaná, hogy az egyháznak továbbra is feladata marad, hogy fegyvereket adjon meg, hogy „tábori bíboros” működését nézze el Vietnámban. Ezzel szemben kötelessége, hogy aktív részt vállaljon a népek kiengesztelődésének megteremtésénél, a testvériség kialakításánál. Nem véletlen ezért, hogy még napjaink *ökumenikus törekvései* számára is épp annak megfontolása adott erőteljes impulzust, hogy a béke megteremtésének előkészítése a *keresztények közös feladata*.

Nem nélkülözhető tehát, hogy a keresztény teológusok még alaposabban dolgozzák ki a béke teológiáját s rámutassanak azokra a konkrét feladatokra, melyek végzése során a *békére való nevelés* megvalósítható. Számos katolikus és protestáns szerző végzett már e téren komoly munkát. Utalhatunk itt pl. H. Hillbrand alapos tanulmányára (Diakonia, 1970. 391–400), vagy a Wacker által idézett H. v. Hentig tíz tézisére (in: D. Emeis: Zum Frieden erziehen, 1968, 224–226), melyek között olyan szempontok szerepelnek, mint pl. a pszichikai erőszak alkalmazásának mellőzése már a gyermekkorban; a háború szörnyűségeinek bemutatása; az „igazságatlan béke” iránti ellenszenv felkeltése; a politikai nevelés szükségessége; a világ átalakítására, de mindenek előtt önmagunk megváltoztatására való nevelés; az elnyomottak megsegítésének hangoztatása; a fejlődésben



elmaradtak támogatására való ránevelés, stb.

Wacker egyébként a *forradalom és béke teológiája* között *dialektikus kapcsolatot* lát: a béke változások, átalakulások, sőt olykor forradalmi változások nyomán válik valósággá. Rövidlátás lenne ezért a béke teológiáját minden fenntartás nélkül szembeállítani a forradalom teológiájával. A kispolgári és nyárspolgári szemlélet természetesen visszariad az ilyen összehasonlítástól. Mégis, fel kell tennünk a kérdést: szólhatunk-e egyáltalán a forradalom „teológiájáról”? A béke teológiájáról már régesrég vannak ismereteink. Az sem változott ezen, ha az egyház a gyakorlatban sem váltotta mindig valóra e béke-teológiának elveit. Közismert tény ugyanis, hogy — akarva-nem akarva — háborús hatalmakkal állt olykor szövetségben. De hogyan állunk a forradalom „teológiájával”? Semmiképp sem gondolhatunk arra, hogy valamiféle „teológiai” igazolást keressünk az erőszakosság vagy épp az embertelenségek jóváhagyására, — miként ezt nem tehetjük meg a háborúval kapcsolatban sem. A teológia nem válhat ideológiai segédeszközzé semmiféle erőszakpolitikának s ugyanígy nem lesz egyetlen forradalom sem a „szenteltvíz” nyomán egyszersmind „keresztény vállalkozás” is. A forradalom teológiája azonban mégis kapcsolódhat a béke teológiájához; segíthet ugyanis annak feltárásában, hogy a történelmi átalakulások során is Isten működik a történelemben. E munka végzésénél pedig egyszersmind a „remény teológiájának” meghirdetődjévé válik, mivel rámutat, hogy a földi események sodrásában, a forradalmi átalakulások között is az ember annak a tisztulási folyamatnak válik tanújává, mely földi előkészítője az örök béke országának. Nem feledhetjük azonban, hogy a forradalom és béke teológiája egyszersmind *kritikusan vizsgálja felül* a merőben emberi törekvéseket, s antagonisztikus ellentétben áll a kizárólagos evilágisággal. Elismeri ugyan az emberi cselekvésekben jelentkező értékeket, de ugyanakkor túlmutat ezeken. Óvakodik attól is, hogy evilági „recepteket”, utasításokat adjon. A

teológia feladata itt nem több, de nem is kevesebb, mint az evangéliumban foglalt tanításnak értelmezése, kifejtése és terjesztése.

A teológia kritikus funkcióját végzi, amikor figyelmeztet, hogy az ember — mindezek előtt a keresztény ember — számára az élet oly imperativus, mely az emberekkel vállalt *szeretközösség szolidaritását* követeli. A keresztény békemunkás és forradalmár étosza ezért — amint azt Arthur Rich kifejti (*Revolution als theologisches Problem*, in: *Diskussion zur Theologie der Revolution*, 1969) — egyaránt a szeretet étosza, mely kritikusan igenli a világot, s „tartós forradalom” útján akar több emberséget és szeretetet teremteni a földön. Ennek érdekében dolgozza ki a békének sajátos stratégiáját is. Vallja, hogy nincs ugyan „keresztény forradalom”, de igenis létezik keresztény felelősségből vállalt munka, mellyel a „keresztény” forradalmár közös felelősséget vállal a forradalmi változásokat, nagyobb igazságot és tartós békét teremtő eszközökért.

Wacker fent idézett tanulmányának végén a sok szempontból problémátikus evangélikus teológusnőnek, Dorothee Sölle-nek „hitvallásából” idéz. E hitvallás a munkára küldő, a szegények és gazdagok, elnyomók és kizsákmányoltak, uralkodók és kiszolgáltattak „rendjét” *nem* szentesítő Atyaisten felé fordul, majd azt a Jézus Krisztust vallja meg, aki emberként élt, miként mi és aki hiába halt talán meg, mert mi — félve a hatalmasoktól — „forradalmát” elárultuk. — Végül hitet tesz Sölle az igazságos béke mellett, mely megteremthető és amely majd értelmet ad minden ember életének. — Nem kell azonban az „ateista módon hívő” Sölléhez fordulnunk, amidőn a teológia „békekutató” feladatának lehetőségéről és szükségességéről szólunk. Sokkal többet mond számunkra VI. Pál pápa intése, aki az 1973. január 1-i békevilágnap témáját a következőkben határozta meg: „Küzdeni kell a csüggedés ellen a nagyok és kicsik között egyaránt és meg kell győzni az embereket arról, hogy a béke több, mint csak vágyálom”.

Sz. A.

Az emberi történelem válaszfútjához érkezünk: oda, ahol a gazdag és a szegény népeknek egyaránt el kell dönteniük, hogy milyen útra lépjenek; vagy a koordinált, a közösen megtervezett

útra, mely az igazságosabb és a magasabb színvonalú társadalom felé vezet, vagy pedig arra az útra, mely a szétszakadottság, a kaotikus jövő felé mutat.

U Thant

# EXEGÉZIS ÉS KÉRÜGMA

Advent 4. vas. (2 Sám 7,1—5.8—11.16. Róm 16,25—27; Lk 1,26—38)

## *Az angyali üdvözllet jelentése*

Lukács evangéliumában az üdvözllet úgy áll előttünk, ahogy azt az apostoli igehirdetés a hit szempontjából szavakba foglalta. A megtestesülés bejelentésén kívül általában Mária kiváltságait olvassuk ki belőle: ő a „kegyelemmel teljes”, aki mentes az át-eredő büntől és minden más büntől, gyermekének szüzi fogantatással ad életet, s őt joggal Isten anyjának lehet nevezni. Ezek az igazságok valóban benne vannak a szövegben, de most, az adventi időben mégis a központi gondolatot kell kiolvasni belőle. Az angyali üzenet ezzel végződik: „A Szent, aki tőled születik, az Isten Fia lesz”. A szüzi fogantatás azért volt lehetséges, mert a mindenható Isten teremtő erejével lépett közbe. De igazában nem mindenhatóságát akarta kinyilvánítani, hanem azt, ami Jézus nyilvános működésében is minduntalan visszhangzik: Isten kitarta örök atyaságát a Fiú elküldésével. Azt akarta, hogy a Fiú emberi nyelvvel is atyának szólítsa őt. Sőt azt, hogy a Fiú ezt a jogot átadja az embereknek, s az emberek is így szólítsák: mi Atyánk! Az „ős-idők óta elrejtett titok” így lett nyilvánvaló.

Az evangéliumi szövegben még egy beszédes jelképet találunk: az Atya a Szentlélek által alkotja meg Jézus emberségét, hogy őt emberi mivoltában is megdicsőítse és atyának nevezze. A Szentlélek által válunk mi is fogadott gyermekekké a keresztségben, s ő tesz tanúságot a lelkünkben arról, hogy Isten fiai vagyunk (Róm 8,16).

Isten tehát már az angyali üdvözlletben feltárta szentháromsági mivoltát és jelezte az ember felemelését. A Fiú és a Szentlélek elküldésével újjáteremt bennünket és mint gyermekeit, részesévé tesz saját benső életének. Jézus emberi természetének megteremtése a mintaképe annak a kegyelmi újjászületésnek, amellyel Isten bennünket gyermekévé fogad.

Karácsony (Iz 52,7—10; Zsid 1,1—6; Jn 1,1—18)

## *Láttuk Isten egyszülöttének dicsőségét*

Már az Ószövetség minduntalan visszatért ahhoz a gondolathoz, hogy Isten a kinyilatkoztatásban feltárja dicsőségét az ember előtt. A hívő meglátja, hogy az ég és a föld a Teremtő nagyságát hirdeti. Azok a történeti tettek pedig, amelyekkel Isten belenyúlt a választott nép életébe és megmutatta az üdvösség útját, mindenhatósága mellett szentségéről, hűségéről, irgalmáról és szeretetéről tanúskodnak. Az evangélista az újszövetségi kinyilatkoztatás tartalmát foglalja össze abban a megállapításban, hogy Jézus Krisztusban felismerjük az Isten Fiának a dicsőségét. Részletekre bontva ez azt jelenti, hogy Jézus élete, csodái, tanítása, szenvedése, halála és feltámadása mind istenfiúságát tükrözték. Aki ezeket elfogulatlanul szemlélte, meggyőződhetett róla, hogy az Atya saját Fiát küldte, hogy tanítónk és megváltónk legyen. Egészen a mi életünket élte, de nem a gyarló ember bukdácsolásával, hanem az Isten Fiának győzelmével. A földi élet tehát alkalmas kerete lehet Isten megdicsőítésének.

Az evangélista külön megjegyzi, hogy Jézus Krisztust „kegyelem és igazság töltötte el”, s ez tükrözta benne az istenfiúi dicsőséget. A kegyelem nem csupán olyan természetfölötti erő, amellyel megvilágosítja és jóra ösztönzi az embereket, hanem az Atya irgalmának és szeretetének valóságos kiáradása. Krisztus életében, halálában és feltámadásában felismerjük, hogy az Atya irgalmal fordul felénk, üdvözíteni akarja a bűnös embert és magához akarja ölelni a világot. Isten irgalma történelemalkotó tényező lett. A hívő ember megtapasztalja ezt, azért tud remélni és szeretni. Krisztus kegyelme a biztosítéka annak, hogy mindig lesznek emberek, akik az ő lelkületével felelnek az Atya közeledésére.

Az igazság teljessége Krisztusban első-

sorban azt jelenti, hogy Isten teljesítette minden ígérését. Feleletet adott azokra a kérdésekre, amelyeket az ószövetségi kinyilatkoztatás vagy a lét értelmével birkózó lélek felvetett. Ez az igazság „szabaddá tesz” bennünket (Jn 8,32). Tudjuk, mi az értelme az életnek, munkának, szenvedésnek, halálnak. Tudjuk azt is, hogy mi a jutalma a kötelességteljesítésnek, a türelemnek, a szeretetnek és önmagunk fegyelmezésének. Aki ezzel a hittel éli életét, abban már az Isten Fiának dicsősége tükröződik és jótékony hatását kifejti másokra is.

Szent család vasárnapja (Sir 3,3—7.14—17; Kol 3,12—21; Lk 2,22—40)

### *A buzgóság jutalma*

Az evangélium Mária és József családi közösségét nem úgy állítja elének kifejezetten, mint a keresztény család példaképét. A szűkszavú utalások nem elegendők ahhoz, hogy igazi képet alkossunk a család belső hangulatáról és viselkedéséről. Ezekre csak a személyek kegyelmi és erkölcsi nagyságából következtetünk. Az evangélista csak arról beszél, hogyan igazolódott Jézus életében, hogy ő az Isten Fia és hogyan valósult meg általa az Atya örök terve, a megváltás. A szent családról itt ezt a képet kapjuk: vallásos buzgóságunkkal hozzájárulnak Isten terveinek megvalósulásához.

Az ószövetségi törvény kötelezte az anyát, hogy gyermeke születése után Jeruzsálemben menjen és bemutatassa a tisztulás áldozatát. Arról azonban nem volt szó, hogy gyermekét is magával vigye. Mária viszont kifejezetten azért viszi magával, hogy „bemutassa az Úrnak”. Mária tudja, hogy gyermekét Istentől kapta, azért kifejezi készségét, hogy Isten számára akarja nevelni, az ő végzéseit akarja követni. Szeretetből fakadó tétlével alkalmat ad Istennek arra, hogy újabb kinyilatkoztatást adjon. A keresztény igehirdetést nem érdekelte az ószövetségi törvény megtartása, de annál inkább az a kinyilatkoztatás, amely itt hangzott el. Mária megtudja, hogy gyermeke a pogányok világossága és saját népének dicsősége lesz. De megtudja azt is, hogy fia mellett anyai lelkét a szenvedés töre járja át. Az első üzenetből erőt és bizalmat meríthetett és egyben hállával gondolhatott Isten nagylelkűségére, aki őt is felmagasztalta. A második viszont figyelmeztetés volt, hogy az élet mindenki számára kereszttű. Szükségünk van arra, hogy Istentől kérjük az erőt a helytálláshoz. A kegyelmi adományok, a boldogság napjai nem

mentesítenek a jövő próbatételeitől. Az evangélium tanúsága az, hogy a család problémáit a személyes hit bizalmával kell Isten elé vinni, s ha a szeretettől indíttatva többet teszünk, mint amit a törvény parancsol, számíthatunk Isten nagylelkűségére.

Újév (Szám 6,22—27; Gal 4,4—7; Lk 2,16—21)

### *Az idők teljessége*

Az idő a fejlődésnek, a bontakozásnak a kerete. Személyiségünk az élet folyamán alakul ki és válik azzá, amivé tudatos alakítással tettük. A világi haladás mind az egyén, mind az egész egyház számára új kérdéseket vet fel, amelyekre választ kell adnunk, és új erkölcsi erőpróbák elé állít, ahol helyt kell állnunk. Ezért jó tudni, hogy az idők teljességében élünk. Krisztusban az Isten kitárlt felénk, mint igazság és kegyelem. Evangéliuma elegendő ahhoz, hogy felismerjük benne a teljes igazságot, kegyelme pedig, hogy megerősítsen a jónak a gyakorlásában és a rossz kerülésében.

De ez csak elméleti, illetőleg általános megállapítás, amelyet tovább részletezhetünk. A Szentírás kifejezéseiből még azt is lesűrhetjük, hogy az idők teljessége a törvény szolgátságával szemben meghozta Isten gyermekeinek szabadságát: a törvény betűje helyett a kegyelmi segítséget, az ítélet emlegetése helyett az irgalom kiadását, a külső szertartások ismétlése helyett a lélek igazi vallásosságát, s végül az egy népre szabott üdvönd helyett Isten országának kapuját tárta ki minden nép előtt.

Az idők teljessége azonban számunkra csak akkor valóság, ha mind az egyház közösségében, mind egyéni életünkben tudatosan éljük át és használjuk fel egész tartalmát. Az idő múlása, a kultúra fejlődése, az életformák változása közben az evangélium csak úgy marad örömhír, hogyha tisztában vagyunk vele, mit is jelent itt és most a mi számunkra. A kinyilatkoztatás ismerete és megértése mindig előfeltétele volt a tudatos vallásosságnak. Már az apostol azt kéri hívei számára, hogy Isten „gyűjtsön világosságot lelkükben, hogy megértsék, milyen reményre hívtá meg őket, hogy milyen gazdag az a főszege örökség, amelyet szentjeinek szánt és hogy milyen mérhetetlen nagy a hatalma rajtunk, hívőkön” (Ef 1,18). Az idő csak úgy lesz számunkra a tökéletesedés kerete, ha állandóan mélyítjük vallási ismereteinket és tudatosítjuk hitünket.

Karácsony u. 2. vas. (Sir 24,1—2,8—12; Ef 1,3—6,15—18; Jn 1,1—18)

### *Az ő teljességéből merítettünk*

A „Krisztus teljessége” kifejezés János evangéliumán kívül főleg Pál apostol leveleiben fordul elő. „Úgy tetszett az Atyának, hogy benne lakjék minden teljesség” (Kol 1,19). „Benne rejlik a tudomány és a bölcsesség minden kincse” (uo. 2,3). „Benne lakik testi formában az istenség egész teljessége; benne lettek ennek a teljességnek részesei” (uo. 2,9). Ezek az utalások azt mutatják, hogy Krisztus isteni természete miatt az egész kegyelmi rend birtokosa. Másutt az apostol arra hivatkozik, hogy teremtményi viszonylatban is megvan benne a teljesség: mint fő, egyesíti magával titokzatos testét, a megváltottak közösségét és eltölti őket kegyelmi javaival (Ef 1,23).

Krisztus nem csinált titkot belőle, hogy saját javait az emberiség számára birtokolja: azért jött, hogy életet adjon (Jn 10,10), hogy megvilágítson minden embert (u. 1,9), hogy általa kapjuk a feltámadást és az örök életet (uo. 6,54), sőt az Atyához is csak általa juthatunk el (uo. 14,6).

A kijelentések a gyakorlatban azt jelentik: az Istenbe vetett hit nagysága és eleven-sége Krisztus megismerésétől és elfogadásától függ. Aki őt látja, az az Atyát látja (Jn 14,9). A filozófiai okoskodás csak földi látókörünket szélesítheti, a hithez az evangélium tanulmányozása vezet. Ebből ismerjük meg, hogy ki az Isten és hogy ki akar lenni ő a mi számunkra. Az élet értelmének meglátásához éppen ez szükséges.

Az Isten gyermeihez méltó élet a Krisztussal fennálló kegyelmi kapcsolat eredménye. A tanítás benne van a szőlőtő és a szőlővessző hasonlatában. A kitartás a jóban, a bűn kerülése, a karizmatikus erő, a kereszt balgaságának vállalása csakis az ő segítségével lehetséges.

Krisztus meghatározta a módot is, ahogyan az ő teljességéből meríthetünk. Megígérte, hogy a szeretet közösségében mindig jelen lesz (Mt 18,20), éppúgy az ima közösségében (uo. 19), sőt a szeretet mindenféle gyakorlásában (uo. 25,40). Az Eucharisziában eledelül adja magát, hogy amint ő az Atya által él, úgy mi is általa éljünk (Jn 6,57).

Vízkereszt (Iz 60,1—6; Ef 3,2—3,5—6; Mt 2,1—12)

### *Atyai vezetés az üdvösség útján*

Az apostol öröktől elrejtett titoknak nevezi azt, hogy a pogányok, akik nem keresték az Istent, társörökösök lettek a választott néppel együtt. Az üdvösség tehát az irgalom

adománya. Más helyen viszont azt mondja, hogy a választott nép fiai „téves úton keresték a megigazulást” (Róm 10,3), de Isten előlük sem zárkózott el. A kegyelem tehát az ő számukra is ingyenes adomány. Hogyan osztogatja Isten ezt az adományt?

Az ószövetségi nép Isten útjait abból a módból ismerte meg, ahogyan őseiket, a páttriárkákat és az egész népet vezette. Adott benső megvilágosítást, küldött prófétákat, figyelmeztette őket a veszélyekre és természetfölötti jelekkel igazolta jelenlétét. Ezek a külső tettek az üdvösség történetének eseményei, tehát azt ábrázolják, hogyan vezeti Isten az egyes embert és az egész emberiséget az üdvösség útján.

A kereszténység első évtizedeiben a pogányokból megtért keresztények számára a napkeleti bölcsek a hit rendjében olyan ősök voltak, mint a választott nép számára a páttriárkák. Az ősi katekézis kiszínezte a róluk szóló történetet. Kézzelfoghatóan rá akart mutatni, hogy meghívásuk és Krisztushoz vezető útjuk éppen olyan természetfölötti beavatkozás, éppen olyan üdvtörténeti esemény, mint a páttriárkák kiválasztása. Ezért az események leírásának színezésénél is visszanyúlunk a régi szentírási történet adataihoz. A természetfölötti jelenségek halmozása a kegyelem nagyságát, az atyai gondoskodás eleven-ségét akarja jelteni. Kérezzük a következtetést: ha ennyi jel után megtorpantak volna, visszaéltek volna Isten szeretetével és bizalmával.

Mivel Isten nem személyválogató, el kell fogadnunk, hogy mindenkinek ad elég világo-ságot az üdvösség útján. A lelkiismeret szava, mások példája és figyelmeztetése, a benső kegyelmi megvilágosítás, a gondviselés meglepő intézkedései elegendők arra, hogy felhívják a figyelmet az üdvözítő Istenre. Hogy a készség meglegyen bennünk, arról nekünk magunknak kell gondoskodni. Kutatnunk kell a jeleket, útbaigazítást kell kérnünk, mert a közömbösség az atyai szeretet visszautasítása.

Vízkereszt u. vasárnap (Iz 42,1—4,6—7; Csel 10,34—38; Mk 1,6—11)

### *A Szentlélekkel való keresztelezés*

János szájában a Szentlélekkel való keresztelezés még csak azt jelentette, hogy Jézus több, mint ő, mert a külső szertartással szemben a Szentlélek kiáradását hozza, amiről már a próféták beszéltek. Vagyis János ezekkel a szavakkal csak igazolja, hogy Jézus az eljövendő Megváltó. Az apostoli egyház azonban már a kijelentés belső tartalmát is megértette. Különösen akkor, amikor

kapcsolatba hozták vele Jézus megkeresztelését a Jordán folyóban.

Jézus emberi tudata számára a keresztelés kettős élményt hozott: egyrészt hallotta, hogy az Atya szeretett Fiának nevezte, másrészt átélte azt, hogy ő a Lélek teljességét hordozza. Nyilvános működése alatt sokszor visszatér ehhez a két gondolathoz. Minden tetteiben az Isten Fiának tudja magát. Mivel az Atya így szólította meg: Te vagy az én szeretett Fiam... (Lk 3,22), azért tud tekintélyvel fellépni: én mondom nektek... ez az én parancsom... én küldelek titeket. Úgy beszél, úgy cselekszik, úgy szenved, mint az Isten Fia. Az Atyával való kapcsolata benne tükröződik tudatában, s ennek az állandó biztosítéka a Szentlélek jelenléte.

A Lélek irányítja nyilvános működését is: „Az Úr lelke van rajtam, mert fölkent engem. Elküldött, hogy jó hírt vigyek a szegé-

nyeknek, a foglyoknak hirdessem a szabadságot, a vakoknak a látást, hogy felszabadítsam az elnyomottakat” (Lk 4,18). A Lélek tehát arra készítette, hogy meggyőzze a világot az Atya szeretetéről és irgalmáról, s hogy az egymás iránti felelősséget is belekiáltsa a világba.

Igy értjük meg, hogy amikor Jézus magára vette János keresztességét, nemcsak azt jelképezte, hogy beáll a bűnös emberek sorába, hanem azt akarta jelezni, hogy milyen kegyelmi eszköz lesz az általa alapított keresztesség. Aki hisz és megkeresztelkedik, azt az Atya gyermekének szólítja, s kiárasztja rá a Szentlelket, hogy Istenfiúi öntudata megmaradjon, s az életét is ennek a hivatásnak megfelelően alakítsa. Elsősorban azzal, hogy gyermek módjára teljesíti az Atya akaratát és gyakorolja a tevékeny szeretetet.

*Gál Ferenc*

Püspöki Karunk tagjai, papságunk és híveink helyzetének reális felmérése után és lelkiismeretünk szerint azon a meggyőződésen vannak, hogy a helyi egyháznak mindent el kell követnie azért, hogy Isten népe — hitbéli és világnézeti elveinek, vallásos élete gyakorlatának feladása nélkül — közreműködjen az ország egyetemes javát és minden állampolgárának embe:hez méltó életét előbbrevívó igazságosság megteremtésében. Akkor is, ha ennek az igazságosságnak elveit és gyakorlatát a mai Magyarországon ez a fogalom jelzi: szocializmus.

*Ijjas Lószef*

kalocsai érsek nyilatkozatából  
(Új Ember, 1971. szept. 26.)

A „Mater et Magistra” buzdítja a keresztényeket, hogy „...becsületesen együttműködjenek mindenben, ami jó, vagy legalább is jóra vezető dolog”. Ezek a jó vagy jóra vezető dolgok főleg a nemzet érdekeit szolgálják, aminők: a nemzet lelki egységén való fáradozás, az erkölcsiség védelme és emelése, a gazdasági előrehaladás, a kultúrában való emelkedés. Az együttműködésnek nálunk erőteljesen hangsúlyozott területe: a nemzetek közti békéért fáradozás. Ez a világ népeinek közös feladata.

*Ijjas Lószef*

## NÉHÁNY SZÓ A MAGYAR VALLÁSI NYELV KÉRDÉSÉHEZ

Sulyok Elemérnek a „TEOLÓGIA” 1971. 3. számában megjelent „Az igehirdetés nyelve” című tanulmánya módszertani szempontból helyesen tesz különbséget a „szakrális” és a „vallásos” nyelv között; a liturgikus reform, illetőleg az anyanyelvi szertartásnyelv megvalósulása óta azonban a latin egyházban aligha beszélhetünk egyértelműen az előbbi esetben diachroniáról, az utóbbinál viszont szinchroniáról. Sőt a helyzet szinte megfordított: a magánajátosságok, vallásos népelemek, litániák szókinccse — némileg az alakтана is — sokkal archaikusabb a hivatalos liturgia szövegeinél. Sulyok értékes tanulmánya is éppen ebből a rétegből meríti leginkább példáit, bár nem minden következtetésével tudunk maradéktalanul egyetérteni.

1. Helyes lenne valóban a „malaszt”, „in-cselkedés”, „drágalátos”, „ájtatos” szavakat korszerűbbekkel pótolni, s az elavult nyelvtani formák, pl. a történeti vagy félmúlt maradványait kiküszöbölni (pl. a „kis Hiszek-egy”-et összehangolva a niceai Hitvallás modern magyar szövegével). De kár lenne az olyan szépségű hasonlatokért, mint éppen a „Jézus Szíve”-litániában: „Jézus Szíve, a szeretet lángoló tűzhelye”, vagy: „Jézus Szíve, minden vigasztalás kútfeje”. Az emelkedett hangú imaszövegek, — akárcsak a prédikációk és hitoktatás emelkedett fordulatai is, — értékes kiegészítései lehetnek a kérügma egyszerű fonségének, ha szerepüket nem engedjük a sok ismételtetéssel lejártni.

2. Ami a közhellyé válás veszélyét illeti: „a sírontúli boldogság” jelzős kapcsolatot a mai hallgatók számára valóban zordan hangzik, de pl. az „örök élet dicsősége”, vagy az „örök dicsőség koronája” talán nem válik klisészerűvé, ha ritkán használjuk és tartalmukat alaposan megvilágítjuk. „Az Úr felkent szolgálói” kitétel igazán elmaradhat, de a „szolga” és „szolgáló” szavak aligha pótolhatók minden esetben a „testvér” szóval. A héber „Abba” kívánt megfelelője talán az „Édesapánk” lehetne magyarul; kifejezné a szeretet és bizalom hangját, s a „Mennyei” jelzővel együtt: a tiszteletet is.

Természetesen: profán vagy éppen pejoratív asszociációk mindig lehetségesek, de emiatt nem mondhatunk le, minduntalan, jól bevált szavainkról, sőt még a történelmi „elavulás” veszélye miatt sem. A nyelv össznépi produktum, alapjában véve nincs társadalmi osztályokhoz kötve, sem a gazdasági-társadalmi rendszerek változásához.

3. Tény, hogy a teológiai szakszavak csak részben fejezik ki a fogalmak gazdag változártalmát, de ez a profán szavak esetében is gyakorta így van, — és minden nyelvben. A köznapi életből tudjuk pl., hogy az „asztalos”, „kárpitós” és „lakatos” sem csupán asztalt, kárpítót vagy lakatot készít, mégis nagyon jól használjuk e foglalkozásneveket összes vonatkozásaikban, akárcsak más nyelvű — hasonló szisztemájú — megfelelőiket is. Így vagyunk vallási fogalmaink neveivel is: kiáltó példát szolgáltatnak erre ünnepeveink. Éppen ezért kár lenne visszaszorítani, vagy éppen kiküszöbölni olyan ősi szavainkat, mint pl. „gyónás”, vagy „áldozás”. Igaz: ez az utóbbi eredetileg a pogány magyarság szertartási ténykedése volt, de a „keresztáldozattal” jól kapcsolatba hozható, s jól idekapcsolható éppen ezért a „közösség”, illetőleg a „részesedés” fogalma, — hivatkozva pl. a latin „communio” és a szláv „pricsascsenyje” használatára is. Az ótörök eredetű, honfoglalás előtt átvett „gyónás” szót viszont (eredeti jelentése: „önvádolás” lehetett) szabatosan megmagyarázhatjuk a „bűnbánat”, illetőleg „bűnbocsánat szentsége” szinonimákkal, de magát a szót kár lenne kiszorítani, hiszen szakrális szempontból is e szentség kiszolgáltatásának legjellemzőbb részét fejezi ki. A dogmatikai tartalmat jóval kevésbé adja vissza, mint a latin „poenitentia” (megbánás), vagy a görög „metanoia” (áthangelődés, megbánás), — de hogyan is sikerülhetne tökéletesen kielégítő terminust találni ilyen komplex fogalomra? A szó és a fogalom maradéktalanul sohasem esik egybe: a legtöbb nyelv legtöbb szava valóságos fogalomhálózatot takar, s e fogalmakat olyan szinonimák közelítik meg, amelyek maguk is számos más fogalom kifejezői. A

nyelvek szókincsének túlnyomó része a történeti fejlődésnek alávetett, konvencionális hangszimbólum, illetőleg írásképe: nem töké-

letes, de elég jól használható a legtöbb emberi viszonylatban.

Dr. Molnár Nándor

\*\*\*

Szerző dolgozatában a vallásos nyelv jó-hírközítő funkciójának legélethevőbb területét, az igehirdetés mai nyelvállapotát, elemzi. Megállapítja, hogy a vallásos nyelv szókincse sem ment a nyelvtörténet folyamán végbemenő különböző változásoktól, de a modern nyelvtudomány szemléletének a felhasználásával megtalálhatjuk a módját, hogy mindenkor a mai ember nyelvén szóljunk. Elgondolkodtató és igen értékes megfigyeléseiből ezúttal csak egy apróbetűs, de a TEOLÓGIA hasábjain ismételtlen visszatérő megjegyzésre térek ki: az *atya* szó lsten megszólításaként való jogos vagy jogtalan használatának a kérdésére. — Arra hivatkozva, hogy a szavak nem csupán a tárgyi jelentés hordozói, hanem van hangulati (érzelmi) velejárójuk is, szerző (lerövidítve) a következőket mondja: Jézus az *abba* szót... a gyermeknyelvből emelte át a teológiába... (nálunk) az *atya* szó terjedt el az *abba* fordításaként...; hiányzik belőle a köznyelvi (*apa, papa*) változatok családias hangulata stb. Az *abba* szó bibliai hangulatának a hiányát fájlatja a magyar *atya* szóban *Bán Endre* is (TEOLÓGIA V/2. 121—122) az első hittankönyv bírálatához fűzött „apróságban”: Sajnálatos magyar sajátosság, hogy az *atya* és az *apa* szó elvált egymástól...; az *atya* szó a gyermek számára érthetetlen... hangzása nem kelthet semmiféle hangulatot.

Szerzőnk aggályainak az eloszlatására utalok a Történelmi Etimológiai Szótár *atya* és *apa* szócikkére: mind a két szó ősi örökségünk, és lehetnek gyermeknyelvi eredetűek is. Alaktani struktúrájuk azonos és alapjelentésük is egy: *Vater*. A TESZ szerint az *atya* szó későbbi: *Atyaisten; szerzetes, pap* jelentésváltozata a latin *pater* analógiájára alakult ki a kereszténység felvételével. A jelenség valószínűbb értelmezése: a bibliai valóság ábrázolásában már az első fordítók nyelvérzéke az *atya* és az *apa* rokon értelmű szavak közül az *atya* szóban találta meg azokat a hangulati kísérő jegyeket, amelyek jobban

megfeleltek a *Pater noster* visszaadására. Vagyis, a szinonimák között már akkor volt szóhangulati különbség. A keresztény eszmévilág hatására még csak tovább mélyült a két szó közötti stílusértékű különbség, anélkül azonban, hogy teljesen különváltak volna egymástól. Ha ugyanis az *atya* és *apa* szónak közös uralkodó jegyeit tartjuk számon (*Vater*), akkor azok a köznyelven még ma is felcserélhetők egymással a félreértés veszélye nélkül. Beszélhetünk pl. *atyai* vagy *apai* tekintélyről, *atyai* vagy *apai* ágon való rokonságról stb. A rokon értelmű szavak helyes stilisztikai használatához azonban nem elég a közös, hanem szükséges az eltérő — ez esetben az *atya* szóhoz tapadt fokozottabb érzelmi — jegyek ismerete is. A vallásos élményben (szóhasználatban) az *atya* szóban a járulékos, az ősi jelentést alapvetően módosító jegyeket érezzük, és ilyenkor a szabatos stílus károsodása nélkül nem helyettesíthetjük az *Atyát* az *apa* szóval. Az első hittankönyv címe: *A mennyei Atya szeret minket, és így helyes!* De itt nincs szó pusztán stilisztikai szabályról, vagy a mindenki által automatikusan tudomásul vett hangulati többletről, hanem a *nyelvszokás hatalmának* a szerepéről is. A magyar nyelvű társadalom vallásos közössége egyháza gyakorlatában kisgyermekkorától megszokta az lstennek *Atyaként* való megszólítását, és ezt vitte át lsten szolgálóinak megtisztelő megszólításába is. Egy ezredév szentesítette szóhasználaton erőszakosan változtatni annyit jelentene, mint belegázolni a spontán nyelvi folyamatok pszichológiájába.

A szerzőnk által tulajdonképpen csak futólag érintett *atya, apa* alternatíva kiemelése, jó alkalom annak a hangsúlyozására, hogy a felülvizsgálásra szoruló vallásos nyelv felújításában körültekintők legyünk, és járjunk el mindenkor a magyar nyelvtörténet ismeretében és a magyar nyelv szellemében.

K. Palló Margit

\*\*\*

Miért nincs mosolygó arc az első hittankönyvben?

„A mennyei Atya szeret minket” c. hittankönyv képeivel és rajzaival először a TEOLÓGIA foglalkozott (1971. június), azután másfelől is megismétlődött a bírálat: „Az egész hittankönyvben egyetlen derűs arc sem látható. Miért?”

Hogy a kérdésre szakszerű választ kapjak, magához a művészhez, *Prohászka Lószef*hez, a képek alkotójához fordultam.

Fiatalos frissességgel fogad ceglédi lakásán és egyben műtermében. Munkájában zavarom meg.

Gratulálok neki a hittankönyv-pályázaton elért sikeréhez, majd előadom jövetelem célját.

*Bevezetéképpen hallhatunk-e valamit eddigi pályafutásáról?*

Cegléden születtem 1899-ben. Az iparművészeti főiskola elvégzése után építészmérnöki oklevelet szereztem a műegyetemen. Évek hosszú során át dolgoztam az Államépítészeti Hivatalban. Nyolc gyermekem van. Érhető tehát, ha ritkán adódott szabad idő és főként alkotói nyugalom a művészet ápolásához. Festői munkásságom 1953 óta megélelné, majd nyugdíjazásom után egészen ennek szenteltem magam. A félreértés elkerülése végett megjegyzem, hogy nem vagyok azonos a Művészeti Lexikonban szereplő azonos nevű portré festővel. Több tárlaton vettem részt. Nagykátán aranyoklevéllel tüntettek ki. Két önálló kiállításom volt: Hódmezővásárhely 1962-ben és Cegléden 1966-ban.

*Hogyan kapcsolódott be a hittankönyv-pályázatba?*

A könyv szerzői a Vigiliában (1967. július) olvastak rólam, ahol többek között ez áll: „A kiállított munkák — alföldi tájképek, csendéletek, táncoló és muzsikáló emberek, házcsoportok — között örömmel fedeztünk fel néhány bibliai tárgyú (és főként: szentírási szellemű) igen szép festményt (Madonna, A tékozló fiú, Ezékiel látomása, Útban Erzsébethez)”. Látva, hogy vallásos témákkal is foglalkozom, megkérdeztek, társulnék-e hozzájuk. Örömmel vállaltam.

*Hogyan látott munkához?*

A könyv szerzői először megadták az anyagot. Ezután vázlatokat készítettem, azokat megbeszéltek, kiválogattak, majd végleges formába öntöttem, és végül megfestettem a képeket.

*Tanulmányozott-e más, ilyenkorú gyermekeknek kiadott hittankönyveket?*

Természetesen. Egész sor szebbnél szebb külföldi mintát nézhettem át. Többek között: belga, kanadai, francia, német, olasz, spanyol képeskönyveket. Ők már régebben kísérleteznek, és jóval előbbre vannak. Különösen egy német és egy olasz könyv ragadott meg (*Bilder der Bibel* és *Il Padre dei cieli ci ama*).

A bírálat elhangzása óta újból átnéztem ezeket a kiadványokat. *Egyetlen egyben sem találtam „derűs” arcokat a festett vagy rajzolt képeken, pedig ezeket is gyermekeknek készítették. Külön meg kell említenem a Montréalban kiadott *Viens vers le Père* c. munkát. A kritika is elismeréssel szólt róla.*

Ebben a könyvben vannak ugyan nevető arcok, de ezek a képek fényképek. A festményeken itt sem mosolyognak.

*Hangzott-e el kifogás a pályázatra benyújtott képek ellen?*

A beküldött 51 kép között csak pár darab akadt, amellyel kapcsolatban kívánság merült fel. Pl. a világ négy téra felé induló apostolokat a Bíráló Bizottság az útra parancsolta. Én ui. nem ragaszkodtam ahhoz, hogy az úton menjenek; a háborgó tengeren megrémült apostolok arcát meg kellett szelidítenem, Jézus arcát pedig „szebbé” kellett tennem. Olyan kívánság azonban nem hangzott el, hogy „mosolygó arcot kérek!”

*Milyen irányelvek vezették munkájában?*

Modern és korszerű dekoratív formában kívántam visszaadni a témát úgy, hogy *művészi legyen*, de azért *hasonlítson a gyermekfestményekhez is*. Sugározza egy kicsit a gyermekvilágot, és első látásra megérthessék még a legkisebbek is. Konstruktivista vagyok, expresszív stílusban dolgozom, és legfőbb törekvésem, hogy ne vesszem el a részletekben, hanem egyszerre törekedjem az egész gondolat kifejezésére. Az életigénylés és az *életöröm így dinamikus erővel tör fel a műből*, és összehatásában többet nyújt, mint amit a széles mosolyra húzott száj adna.

„Csak a felnőtteknek kell mindig mindent megmagyarázni” — panaszkodik Antoine de Saint-Exupéry „A kis herceg” című könyvében éppen egy gyermekfestménnyel kapcsolatban. A gyermeknek elég csupán indítást adni. A többit elvégzi a fantázia. Meg-elevenednek, benépesülnek a képek az egyéni élmények emlékeiből.

*Mit szól a bírálatához?*

Nem tudok igazat adni a bírálóknak. Művészlelkem tiltakozik a nevető arcok ellen. Már jónéhány gyermekportrét és vázlatot készítettem; saját lányomat is megfestettem elektromos gitárral a kezében, de hiába keresne valaki mosolyt ezeken az arcokon. A nevető arc ritkán ragadja meg a művészt. Úgy vagyok vele, mint a női fotószépséggel. Fényképnek talán jó, de festménynek, grafikának nem! A nevetés a művészetet igen könnyen hétköznapi nivóra süllyesztheti le.

*Az örömet, a derűt nemcsak nevető arc-al lehet kifejezni.* A gyermekek sem szoktak nevető arcokat rajzolni vagy festeni, mégis derűs lehet az alkotásuk.

Azt sem szabad elfelejteni, hogy a hittan-



könyvnek, a templomhoz hasonlóan, istenközelséget kell árasztania. Ide pedig kevésbé illik a mosoly, a nevetés.

Úgy értesültem, hogy a gyermekek szeretik ezt a hittankönyvet. Magukénak érzik, szívesen nézegetik a képeket. A „*derűs*” arcokat — véleményem szerint — csak a  *felnőttek hiányolják*, mint ahogy az ügyetlen, aránytalan gyermekrajzokon is csak a felnőttek tudnak tréfálkozni. Ezzel sikerült is elvenni a gyermekek kedvét a rajzoldástól.

*A kérdés elhangzott, az alkotó művész válaszolt. Nyitott kérdés marad azonban továbbra is, vajon a hittankönyvek illusztrálásában, éppen úgy, mint az énekek kiválasztásában, megelégedhetünk-e csupán művészi szemponttal?*

Ez a probléma már nem rám tartozik. A Hittankönyv Szerkesztő Bizottság bizonyára megtalálja majd a helyes megoldást.

*Edelényi István*

A tudás nem csak hatalmat ad, de egyben tanácsstalanságot is teremt, mivel nem csillapítja az élet értelme után kérdezőknek éhségét, sőt egyre nagyobb éhséget támaszt.

*Joachim Illies*

Mivel az egyház egyetlen test, melynek tagjai szoros kapcsolatban állnak egymással, azért tagjainak úgy kell együttműködniük, hogy „ne támadjon meghasonlás a tesben, hanem a tagok törődjenek egymással” (1 Kor 12,25); az egyház tagjai azonban egyszersmind szabad emberek is, akiket épp Krisztus hívott meg erre a szabadságra, hogy valóban készsége és önzetlen „szeregettel szolgáljanak egymásnak” (Gal 5,13).

*Augustin Bea bíboros*

Sokan azt szeretnék, ha olyan Isten-nel dicsekedhetnének, aki varázsvesszejével mindent könnyedén elrendez, a maga helyére tesz. Az ilyen „isten” azonban kihúzná a talajt az ember lába alól, mert lehetetlenné tenné, hogy az élet alakításában és újjáteremtésében valóban az Isten munkatársává szegődjék.

*Eugen Carson Blake*

A hit mindenek előtt magatartás, amelyet élesztgetni, gondozni kell, mérészség, amely bátorságot követel; ugyanakkor a hit követelményt támasztó hívás, ajánlat, amely azonban nem teherként nehezedik az emberre, hanem boldoggá és szabaddá tesz.

*A holland püspökök pásztorleveléből.*

Cselényi István Gábor:

## A DIALÓGUS, MINT „FORDÍTÁS” (KÍSÉRLET KÖZÖS NYELV KIALAKÍTÁSÁRA)

### A dialógus válsága

A hatvanas évek nagy reménységet ébresztettek: a dialógus gondolatát. Számunkra, katolikus hívők számára a II. Vatikáni zsinat nyitotta meg ezt a lehetőséget. A párbeszéd vágya egybeesett az egyház belső törekvéseivel, hogy kilépjen elzárkózottságából.

A hetvenes évekre azonban mintha alábbhagyott volna a dialógus-készség lendülete. Günther *Nenning* egyenesen így fogalmaz a *Neues Forum* hasábjain: „a dialógus meghalt” (1). Hozzá kell tennünk, dialóguson az úgynevezett klasszikus, tehát szóbeli, fogalmi párbeszédet érti. A jövőben csupán *cselekvésbeli* dialógust tud elképzelni.

A válságot valóban érezzük, és valóban célszerűnek tartjuk a tettekben kimutatott dialógust. De nemcsak a válság miatt, hanem a kereszténység lényegéből eredő okok miatt is. Tudjuk, hogy mindig a hit torzulását hozta, valahányszor elméletté vértelenítették. Csak örülni tudunk tehát azoknak a törekvéseknek, amelyek előtérbe állítják a kereszténység egyik alapvető értékét: az *emberért való cselekvést*.

Mégsem tudjuk elfogadni azt az álláspontot, hogy a dialógus csak cselekvésbeli lehet, pontosabban fogalmazva, hogy a párbeszédéről az együtt-cselekvésre kellene zárólag áttérnünk és hogy a más világnézetekkel való közös „praxis”-ra kellene korlátoznunk tevékenységünket. Úgy érezzük, a probléma megkerülése lenne azt állítani, hogy a szóbeli dialógus lehetetlen. Lehet ez a folyamat *válságban*, lehetnek alapvető nehézségei, lehet az az út járhatatlan, amelyet eddig követtünk. De ez nem jelenti azt, hogy más módon nem folytatható.

A fogalmi-elméleti dialógus eleve-elutasítása helyett, úgy érezzük, sokkal inkább fair eljárás az, ha kimutatjuk a szóbeli dialógus *válságának gyökereit*, s így próbálunk orvoslást keresni.

### A válság gyökerei

Aki figyelmesen olvasta a dialógus számos megnyilatkozását, annak sokszor az lehetett

a benyomása, hogy két idegen beszél, egymás számára érthetetlen nyelven. Sok eddigi próbálkozás azért tűnt szöcséplésnek, mert két, egymástól függetlenül folyó *monológ* egymás mellé fűzése volt. Tanulmányunk végén majd igazolni igyekszünk: sokkal inkább dialógusnak nevezhetők azok az irányzatok, amelyek nem annak szándékával indultak, fogalmi újításokkal mégis annak bizonyultak. — A dialógus válságának gyökere tehát a „nyelv” *válságára* vezethető vissza, s ennek feloldását is csak használható „fordítás” hozhatja, sőt már hozta is, csak ennek jelentőségére még nem döbbenünk rá.

*Melyik* ezek után az a nyelv, amely hozzáférhető mindkét partner: hívő és nemhívő számára? — Amíg olyan „harmadik” nyelv ki nem alakul, amely magában egyesíti mindkét gondolkodásmód értékeit, addig más lehetőség nincs a dialógusra, mint hogy valamelyik gondolkodásrendszer veszi azt az *alázatot*, hogy megtanul a másik „nyelven” és azon keresztül próbálja kifejezni önmagát. — De melyik világnézeti rendszer legyen ez?

Ha a keresztény eszmeiség szemszögéből vizsgáljuk a kérdést, azt kell mondanunk, hogy erre a „fordításra” a kereszténységnek nemcsak hogy szabad, lehet, de *kell* is vállalkoznia. Annál is inkább, mert erre a „fordításra” neki magának, a dialógustól függetlenül is, többé-kevésbé szüksége van, hiszen sok tekintetben régi korok fogalmait, nyelvezetét őrzi.

A dialógus — keresztény szempontból mutatkozó — válsága tehát visszautal egy mélyebb válságra, melyet ma talán a kereszténység, de holnap vagy holnapután a többi világnézeti rendszer is érezni fog: a *korhű önkifejezés* válságára (2). Sokak számára ez a válság egyenlő a hit válságával. Valójában azonban csak a hit szóba öltöztetésének problémája ez, mely minden szellemi struktúrát fenyeget, s melyet ma legfőképpen a hívők élnek át.

A kor fogalmainra való „fordítás” tehát nemcsak a szóbeli dialógus eszköze, s szinte egyetlen lehetősége napjainkban, hanem

együttal a keresztény gondolkodás számára olyan *belső követelmény* is, melynek eleget kell tennie, ha nem akarja, hogy nyelvében — filozófiájában, teológiájában, igehirdetésében, jogrendjében — érthetetlen és idegen legyen a kor embere előtt.

### A hit egyetemessége

Bármilyen világos is azonban a kínálkozó megoldási lehetőség: a fogalmi aggiornamento, a keresztény hívőnek alapvető *nehézségekkel* kell megbirkóznia. Egyáltalán lehetséges-e a keresztény hiten belül ilyen fordítás, más világnézeti rendszerek nyelvének átvétele? Nem rázza-e ez meg *lényegében* a hitet? Nem árulás-e ez az évezredek hagyományokkal szemben? Egyáltalán, *elválasztható-e* a hit attól a megfogalmazástól, amelyben örököltük?

Az elének tornyosuló kérdések igen súlyosak. Mégsem nehéz észrevennünk a mögöttük meghúzódó *előfeltételt*. Aki nem tudta elképzelni a kereszténység fogalmi rendjének módosítását, az a kereszténységet, a hitet azonosította — tévesen — *egyfajta* fogalmi renddel, amely sokáig hordozta, amelynek segítségével tegnapig kifejeződött (3). Pedig nem ez az *egyetlen* lehetséges kifejezési mód, még ha kétezer évig használták is, és nem ez a hit.

Mindenekelőtt azt kell belátnunk, hogy a kereszténység *nem filozófia* és (bármilyen meglepően hangzik ez) nem tisztán világnézet. A kereszténység — *belső történet*, amit előbb megtapasztalunk, csak aztán fogalmazunk meg. A hit az *egész ember* átalakulását követeli meg, cselekvésben, életben. Természetesen, ez a hit felhasználhatja önmaga kifejezésére egyik vagy másik világnézeti rendszer kategóriáit, mint ahogy fel is használta mindenkor. De mindig *több* annál, semhogy rabjuk legyen.

A hit tehát *egyetemes*. Két mozzanat van ebben. Belső függetlenség és ugyanakkor az igény, hogy mégis újra és újra formát öltson *minden* kor gondolkodásának nyelvén (4).

Egészen rövid történelmi visszapillantás is meggyőzhet bennünket arról, hogy az *újrafogalmazás* törvényének eleget is tett minden korszak teológiája, s hogy éppen ezért ez elől az újrakérdés elől *ma* sem zárkózhatunk el. Az a folyamat, melyet áttekintünk, egyúttal *példaként* is szolgálhat arra a fogalmi átrendezésre, melyet a dialógus érdekében ma kell elvégeznünk.

A hellenizálás, mint a „fordítás” *ösmintája*

Annak számára, aki tartózkodva fogadja a „fordítás” gondolatát, igen sokat mondhat az a tény, hogy maga az *Újszövetség* is

fordítás, átváltás az Ószövetség eléggé zárt kört alkotó gondolatrendszeréről az „egyetemesre”.

Perdöntő mindenekelőtt *Krisztus* tanítása. Mindenki Messiása akart lenni, nemcsak a népe, amelyből származott. Sokat merít ugyan kora rabbinista hagyományából, nemcsak módszereket, de fogalmakat is, — beletesteseül tehát a korbá, — mégis nyitott marad, szándéka egyetemes (5).

Ezt az univerzalizmust az újszövetségi szentírók számára a hellén gondolkodásra való áttérés jelentette. Közülük *János* és *Pál* apostol munkásságát kell kiemelniük. Ők már két világ között éltek. Nem övék már teljesen a környezet, amelyben felnőttek (szent Pál a Törvény csödjét mutatja ki), de még nem sajátították el tökéletesen a hellén-görög eszmevilágot sem. Művük frontátörés. A fordítás főbb vonulatát fektetik le. Krisztus nem egyszerűen *Messias* már számukra, hanem a *közös emberi* hordozója, akiben „nincs többé zsidó vagy görög, rab-szolga vagy szabad, férfi vagy nő” (Gal 3,28), és az ontológiai elv, a *Logosz*, aki által (Jn 1,3) és akiért (Kol 1,16) lett minden.

Nem kétséges, hogy ez az Ige-Krisztus ugyanaz, mint a szinoptikusok *Názáretije*. Mégis „más”: teljesebb így a kép róla, szándékairól és valóságáról is. Azt is megfigyelhetjük, hogy ez a hellenizálás nem jelenti fogalmak kritikátlan átvételét és *nem hoz keveredést* az elvekben. A *Logosz* fogalma pl. készen volt ugyan a korabeli görög bölcséletben és az alexandriai *Philó* rendszerében. Úgy szerepelt, mint minden létező értelemadó elve. De szent Jánosnál a *Krisztus-Logosz* már nem „*démiurgosz*” (teremtett közvetítő), hanem Isten közvetlen *önközlése* és ez az *önközlés* azonos magával Istenel: „az Ige Istennél volt és Isten volt az Ige” (Jn 1,1—2).

Arra a kérdésre talán nem is szükséges ki-  
térnünk, hogy miért éppen a görög gondolkodás fogalomvilága felé fordult a kereszténység már kezdettől fogva. Ez állt akkor készen. Ennek átvétele jelentette akkor az univerzalizmust, *Krisztus* egyetemes tervének továbbvitelét. *Törvényyszerű* folyamat volt ez. De éppen nem azért alakult ki, hogy megkövüljön.

Tudjuk, hogy az *egyházatyák* végezték el teljes egészében az antik kultúrkörrel való szembesítés feladatát. Hosszas viták, érlelődés után a *nikea-konstantinápolyi hitvallás* már kicsiszolt (görög) filozófiai fogalmakkal maradt ránk.

Az utak itt már elválnak. *Kelet* teológiája inkább az elvibb *plátói* filozófia segítségét veszi igénybe, *Nyugat* a gyakorlatiasabb *Arisztotelész* bölcséletét találja alkalmazásnak a hitletétel szavakba öntésére. Tökéletes *félreértés* lenne a kétféle hagyó-

mány szembeállítás, egymás alá és fölé rendelése. Egyik is, másik is a teljes igazságot fejezi ki — a maga nyelvén. Hogy mennyire nehéz a fordítás két gondolatrendszer között, arra, sajnos, kitűnő példa a két egyház szétválása és sokévszázados bizalmatlansága egymás iránt. Csak napjaink *ökumenikus* légköre érlelte meg a gondolatot, hogy a két hagyomány között lehetséges és nem is nehéz a fordítás, hiszen ugyanazt a hitet őrzik.

A nyugati egyházból kiváló egyházak és teológiáik újabb gondolatokat sugallnak. Mutatják, hogy egy-két axióma megváltoztatásával (*sola fides, sola Scriptura*) mennyire más megfogalmazás születik. A protestáns teológiák egyúttal már jelzik a skolasztikus gondolkodás bizonyos egyoldalúságát és előre vetítik a görög gyökerű teológiát *válságát*.

Mi volt az a belső ellentmondás, amelyet főleg a nyugati kereszténység *skolasztikus* ága (tomizmus) hordozott? — Az, hogy egyik oldalról — a kinyilatkoztatás alapján — a dolgok teremtet, lehatárolt voltát állította, másik oldalról mégis örökök és változathatatlannak látta lényegüket. Ebben kötődött az antik, *parmenidészi* elvhez, hogy lét és megismerhetőség egy (6).

Ez a kötődés érteti meg, miért vált sokak számára az arisztotelészi-tomista iskola a teológiává. Aki ezt az irányzatot ismeri meg, úgy érzi, hogy az ebben a körben kivívott meghatározás az *egyedül lehetséges* definíció, a dogma. Pedig nyilvánvaló, hogy ez a megfogalmazás is csak a valóságnak *egyik* szempontjából, meghatározott korban és módszerrel adott leírása!

A protestantizmussal csak *elkezdődött* az a folyamat, amely tovább éleződött a legújabb korban. Egyre nyilvánvalóbbá vált, *katolikus* gondolkodók előtt is, hogy a hel-lén fogalmi rendszerű teológia nem az egyedül lehetséges hitmegfogalmazás. Kiegészítésre, áthangolásra, sőt fordításra szorul.

#### Az újrafordítás követelménye

A kérdés az, miben álljon ez a fogalmi átültetés? — Mint minden fordítás, ez is *kétirányú*. Egyrészt a nemhívó modern gondolkodásnak azokat az elemeit kell *átsajátítani* nyelvünkbe, amelyek — megfelelő kritikával — elfogadhatók. Ez a munka lényegében már folyik is — még ha nem is gondolunk rá. Ugyanilyen rangú feladat lehet azonban az is — egy kicsit a kívülálló helyett is —, hogy kihántsuk a hagyományos hitmegfogalmazásból *s* a maiakból is, azokat az időtálló *humán értékeket*, amelyek kamatoztathatók a nem-keresztény gondolkodás számára is. Egyáltalán nem biztos

ugyanis, hogy ami régi, az már nem értékes. Mindkét irányú fordítás csak hosszas munka — „nyelvtanulás” — eredménye lehet.

Ami a fordítás első irányát, a tulajdonképpeni „nyelvújítást” illeti, a legfőbb nehézség abban áll, hogy nemigen találunk egységes nyelvet, amelyet felhasználhatnánk. Korunk széles szellemi láthatárán *sokféle* szín kavarog. Melyik égtáj dialektusa, milyen „nyelvtanok” és milyen „szótárak” után nyúlunk? — Az a leghelyesebb talán, ha — hitünk katolicitásának megfelelően — *mindegyik felé* nyitva állunk, *s* egységes nyelvet próbálunk kialakítani: a modern ember nyelvét. Minden egyoldalúság, sarkítás ugyanolyan egyensúlyvesztéshez vezetne, mint amelyet imént bíráltunk. Arra kell még ügyelnünk, hogy a „dehellenizálás” (Enthellenisierung) nem jelenthet merő tagadást, hanem *akakis szerves növekedést* hozhat!

Nem lehet itt feladatunk egyébként minden lehetőség végigvitele, *s* nyilvánvaló, hogy magát a fordítást sem tudjuk néhány sorban elvégezni. Ezért csak néhány, már kész kísérletre és néhány, még *nyitva álló* kérdésre vetünk fényt.

#### A personalista nyelvezet

Korunk gondolkodásának egyik lényeges eleme a *személyiség-központúság*. Az egzisztencializmus érdeme ez. Ez az irányzat teljes fordulatot hozott az úgynevezett esszencialista rendszerekkel szemben. Érthető tehát, hogy a „fordítást” kereső teológiákra nagy hatással volt.

Mi volt az *egzisztencializmus* nagy újítása? — Elvetette az elvont létfogalmat (*ens, esse*), mely az ember- (és az Isten-) fogalmat eléggé eltárgyasította. A konkrét, adott létre (*Dasein*), az ember személyes valóságára irányította a figyelmet.

A hagyományos módszerek — *s* így főleg a neoskolasztika — számára első pillanatban megragadhatatlan volt az egzisztencializmus szókincse (létbedobottság, elidegenedés, önmagáért-létezés, felelősség, stb.). Hamarosan bebizonyosodott azonban, hogy kis átrendezéssel, mint *personalizmus*, mint személyiség-központú filozófia, nagyon is alkalmas keresztény tartalmak hordozására. *Mounier* vagy *Marcel* rendszerében az egzisztencializmus nem egyszerűen „keresztvízet” kapott, hanem kereszténnyé lett, a hit hordozójává vált. Az ötvenes és hatvanas évek nagy teológiai fellendülésében is jelentős szerepe volt a personalizmusnak. Olyan nevek fémjelzik e hatás erejét, mint Karl Rahner, E. Schillebeeckx.

Az egzisztencializmussal való kapcsolatfölvétel már *dialogus*, még ki nem mondot-

tan is. Természetszerűleg magában hordja azonban korlátait is. Azokat a határvonalakat, amelyeket ez az irányzat szab maga elé, amikor csak az ember létkörébe fordítja figyelmét. Mint alapvetően antropológiai rendszer, új indításokat adhat — amint adott is — a kereszténység erkölcsi, lélektani, szociológiai problémáinak értékeléséhez; sőt, a teológia egészének emberközpontú újrafogalmazásához is elsegített („antropológiai teológia”). Nem ad viszont közvetlenül ontológiát.

Egyetlen lehetőség marad csak erre: az *extrapolálás*, az ember létproblémájának kiszélesítése. Ez a lehetőség valósult meg Leslie Dewart rendszerében, aki mintegy az emberi ittlét mintájára gondolja el Istent is, akinek *jelenléte*, nem léte vagy nemléte a döntő kérdés. Dewart egyébként a lehető legelősebben fogalmazza meg a dehellenizálás követelményét is (7).

Kérdés azonban, tud-e ez a „radikális teológia” (Dewart mellett Wicker, Nogar és mások) többet adni a tagadásnál, a merő lázadásnál? A dialógus nyelvének szerepét sem töltheti be, hiszen ugyanúgy *idegen* nyelv a marxizmus számára, mint pl. a neotomizmus. — Mégsem vitathatjuk el e kísérletek érdemeit, s jogukat, hogy például szolgájanak más rendszerek átvételére.

#### Az állító tagadás

A másik irányzat, amelynek vonalán már szintén jelentős „fordításokat” tarthatunk számon, a *transzcendentális módszer* alkalmazása. Látszólag nem mai, hanem tegnapi nyelv ez, hiszen Kant kategóriáira épül. A modern teológusok azonban (mint éppen Rahner is) ötvözik egzisztencialista meglátásokkal, s így az antropológiai teológiában is jelentős szerepet kap. Ez az irányzat szervezettebb átmenetet, s ezért szőhűbb fordítást jelent a skolasztika és a modern gondolkodás között. Alapgondolata, hogy Isten *katagóriák fölötti*, s hogy bennfoglaltan mégis állítja minden rész-ismeret és akarás, mint minden valóság előfeltételét.

A transzcendentális módszerben jelentős a *negatív* elem. Ez hozzá közel hozzá a Hegel behatását mutató úgynevezett *dialektikus* teológiákat (Karl Barthét és J. Altizerét) és a *negatív* teológiákat, így az „Isten meghalt” elv teológusainak irányzatát (Bonhoeffer, Robinson, Hamilton, Harvey Cox) (8). Ezek az iskolák árnyaltabb formában (mint Barth) csupán az *apophasiát*, a nyelv képtelenségét állítják (a transzcendens kifejezésére), ugyanúgy, mint valamikor a görög szentatyák. Kiélezettebb formában azt tartják, hogy Isten jelenléte eltűri, sőt egyesek szerint meg is követeli azt, hogy mint in-

tézményes vallás, a kereszténység kivessen és hogy tudati-erkölcsi-egzisztenciális síkon maga az Isten-eszme is hatástalan legyen („meghaljon”).

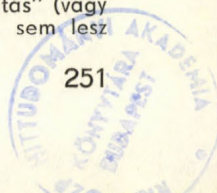
Ezek az (összefoglalóan) negatív teológia felé mutató áramlatok látszólag alkalmatlanok arra a szerepre, hogy új nyelvet adjanak, hiszen inkább tagadják a szóba foglалás lehetőségét. Valójában mégis *dialogust* kezdenek, mert tükrözik a modern ember élethelyzetét, s épp apofáziájukkal találnak valamilyen közös nevezőt az *ateizmus-sal*, bármely formájában vegyük is azt. Így tűnhet ki, hogy a modern kor ateizmusa annak a *transzcendenciának* be nem vallott sóvárgása és rejtett állítása lehet, amelyet a pozitív teológiák oly magától érthetőnek tartanak (9).

Ám ennek az irányzatnak kritikája ismét csak az lehet, hogy *nem teljes nyelv* — főleg nem ontológiai nyelv. Ugyanezt mondhatnánk el — egyebek közt — a strukturalizmusról, a pozitívizmusról vagy a fenomenológiai iskolákról, s alkalmazhatóságukról. Nem adnak egész létet átfogó nyelvet.

#### Dialógus a dialektikával

Az egyetlen kortárs-gondolatrendszer, amely létmagyarazat igényével lép fel, a *dialektikus materializmus*. Igaz, egyúttal antropológiai rendszer is. Érthető tehát, hogy mindenekelőtt *erkölcsi-szociális* tanítása (az általánosan vett „marxizmus”) hatott a keresztény gondolkodásra. Hatásának nyomai még a pápai enciklikákban és a zsinati határozatokban is felfedezhetők (10). Mind Nyugaton, mind Keleten a szociális eszme konkrét megvalósításában látják a *keresztény-marxista dialógus* lényegét. Így alakultak ki az úgynevezett vallásos szocializmus (11) vagy a politikai teológia (Metz) ágazatai Nyugaton, illetőleg a békemunka formái a szocialista országokban. Ez az a cselekvő dialógus, amiről bevezetőben szóltunk (12).

Mégsem állhatunk meg ennél a pontnál. A marxizmus *ontológiai* rendszer is. Az igazi dialógusnak e vonalon is ott kell kezdődnie, hogy a kereszténység megismeri magának a marxizmus—leninizmusnak, mint dialektikus materializmusnak kategóriáit és azok közül is átvesz olyanokat, amelyeket alkalmasnak ítél. Ettől a nyelvtanulástól sokan mintha félnének. Pedig az arisztotelizmus vagy nemrég az egzisztencializmus is *nemhivő* („pogány”) filozófia volt, mégis alkalmassá lett keresztény tartalmak hordozására. Hasonló a lehetőség a marxizmust illetően is. Nyilvánvaló, itt sem lesz szó teljes átvételről. Azt is tudjuk, ez a „fordítás” (vagy a teljes fordításnak ez a része) sem lesz



végleges és tökéletes. Ma még csak mint kísérletről beszélhetünk róla. De hozhat felzsinre új igazság-magvakat.

Milyen lehetőségek állnak tehát előttünk? — A *dialektikának*, mint ontológiai módszernek alkalmazása könnyebb feladatnak látszik. Sőt, *Teilhard* műveiben gyakorlatilag már meg is valósult (13). — Igaz, itt nem tisztán marxi, hanem hegeli források is dolgoztak, s e mű nemcsak filozófiai, de „hy-pertizikai” szintézist is hozott. — A dialektika megfelel a lét *belső mozgásának* leírására. Annak az evolúciónak leírására is, melyet Teilhard kimutat. De, tovább szélesítve, hasznosítható a teológia egész területén. Az arisztotelési logika ugyanis, amelyet gyakorlatilag napjainkig használt a teológia, csak *megközeíttése* volt a teljes igazságnak. Hasonló itt a helyzet, mint az euklideszi geometria esetében: ideális állapot rögzítése, de a valóság sokkal összetettebb, hogysem tukrózni tudna. Az anyag olyan „görcsűt ternek” bizonyul, mely kicsuszik a klasszikus logika kezéből. Nem az továbbra mar a probléma, hogy kívülről szemlelve egyik valóság hogyan zárja ki a másikat (ellentmondás elve), hanem hogy hogyan épül *tel belülről*, ellentmondónak látszó elemekből (dialektikus ellentmondás). — Nem csoda, hogy számos teológiai értekezésben tűnik fel a „dialektika” kifejezés olyan részproblémák megoldásaként, amelyek a régi sémában ellentmondást rejtettek magukban (kegyelem és szabadság együttfutása, tekintély és szabadság az egyházban, stb.).

Napjainkig várat azonban magára az a szintézis, amelyben a dialektika, az *ellentétek egységének* elve kiegészítendő a már ismertett módszerekkel. Igaz, valamikor Nicolaus Cusanus próbálkozása magányos maradt és Hegel rendszere sem bizonyult ortodox teológianak, de ez nem jelenti azt, hogy az alakuló szintézisben nem lenne helye a dialektikus logikának, sőt ontológiának. — Csak példaként hadd említsük, kitűnő alap lenne ez a módszer a keresztény *istenhit* (Szentháromság-hit) *belső megvilágítására*. Ha egyszer a lét *minden* formájában dialektikusnak mutatkozik, nem látszik már nehézségnek az, ha a szükségszerű létet is „dialektikusnak” látjuk belülről, a kinyilatkoztatás nyomán. Tehát olyan egységnek, amely *tel* *belső* elvek építenek föl!

### *Materialista magvak?*

Sokkal nagyobb nehézséget jelent a teológia számára a marxi *materializmus*. Az egész építmény átvételéről nemigen lehet szó. Tudjuk, a kereszténység kezdettől fogva *idealista* alapállású filozófiákkal jegyezte el magát. Csak egy egészen vékonyka ér-

csordogál történetében, amely materialisztikus felioagást képvisel. *Tertullianus* volt egyedül az, aki Istent is és a lelket is (bár egészen ellégiesedett) *anyag*nak gondolta. Nemrégiben pedig Paul *Tillich*, aki a keresztény materializmus lehetőségét kereste (14). De ezek a magányos hangok is jelzik, hogy nem kizárólagos és nem egyedül lehetséges megfogalmazási mód a spiritualista teológia.

Mindenekelőtt a materializmus *ismeretelméletének* igazát kell fontolóra vennünk. Ha tényleg csak az probléma, az emberre vonatkoztatva, hogy a lét vagy a tudat-e az első, a kereszténységnek is a *létet* kell választania, anélkül, hogy a tudatot leértékelnénk (15).

Hogy lehetetlennek tűnik első hallásra materialista elemek alkalmazása a teológiában? — Kétségtelen. Húsunkká, vérünk-ké vált már a spiritualista szórendszer, ez a világképünk. De gondoljunk arra, hogy hasonló világkép-átrendezést jelentett a kopernikuszi igazság átvétele is. Vajon ilyen *kopernikuszi fordulat* zajlik le szemünk előtt a teológiában is? — Ítéljük meg magunk ...

A modern aszkézis egyre kevésbé értékeli egyoldalúan a *lélek* szerepét: az egész ember, az egész személyiség felemeléséről beszél. Az érdekes ezzel az, hogy ezzel visszatér a szentírási gondolathoz. Ma már nem szívesen ejt szót a teológus a lélek halál utáni életéről, a *különváltan* bolygongó plátoi lélekről pedig semmiképpen sem. A feltámadt Krisztus létezéséből való részesedésről beszél (16). Már nem a lélek „természetes halhatatlansága” következményének tartja az örökéletet, hanem kegyelmi adománynak, melyet az egész ember kap meg a feltámadásban (17). A mennyországot is az új ég és új föld kozmikus háttérével gondolja el. — Az érdekes ismét csak az, hogy ez a megfogalmazás áll közelebb a *szentírási* gondolathoz (18).

Nagyon is lehetséges tehát „materialisztikus” színezetű elemek fölvétele a teológiában. Mégsem mondanánk ezt a fordítást materialista teológiának. Inkább arról lehet szó, hogy az egyoldalúan spiritualista-idealista megfogalmazáshoz *hozzárendeljük* az anyag fontosságát jelző megfogalmazást, mint kiegészítő elemet, hiszen egyik is, másik is ugyanannak a valóságnak más-más szempontú megközelítése.

De vajon túl lehet-e lépni ezen a határvonalon? Megközelíthető-e materialista alapon az istenfogalom? — Ismeretelméletileg igen. Karl Rahner is megköszönte annak a lehetőségét, hogy amennyiben *minden*, a tudattól független valóságot anyagnak nevezünk, Istent is *anyag*nak mondhatjuk (19). Ennek alapján úgy fogalmazhatnánk, a ke-

reszténység abban tér el a dialektikus materializmus felfogásától, hogy az objektív létben (az „anyagban”) abszolút és relatív anyagot, szükségszerű és relatív mozgást különböztet meg. Hogy joggal, ez abból következik, hogy minden konkrét mozgás előtt már ott a szükségszerűség, hogy mindennek változnia kell. — Az istenfogalom „materialista” megközelítése valahol itt kezdődhetne. Kérdés persze, hogy az ember létkörénél magasabb létre alkalmazható-e az embernél alacsonyabb létfokozat neve? Mint dialógusfogalom azonban elfogadható. — Az ontológiai elemzésnek csak ezután kell következnie: mennyiben mondhatjuk mégis *szellemi*-nek az abszolút létet?

#### A belső fordítás

Tegyük fel, sikerült a modern ember nyelvét a hit kifejezőjévé tenni és hagyományainkat erre a nyelvre átültetnünk. Még mindig előttünk áll a feladat, hogy a már elcsajátított nyelven *közöljük* mondanivalónkat

a modern korról. Itt már nem egyszerűen szavak átültetéséről, hanem gondolati tartalmak átszűréséről és átadásáról van szó. Ez egyúttal a hittartalmak *szekularizálását* is jelenti, legalábbis olyan kódrendszer kidolgozását hozza, amely lehetővé teszi, hogy alapigazságokat *mind* transzcendens, *mind* immanens síkon el tudjunk mondani.

Ennek a kódrendszernek a kulcsát maga a *megtestesülés* adja kezünkbe. A Logosz az isteni igazság önközlése, egyesülése az emberséggel („köztünk lakott”, Jn 1,14). A közös *emberi* benne a láthatatlan látható kép-mása lett (Kol 1,15). Ennek alapján a Krisztusra tekintő teológia egyúttal *antropológia* is. Olyan transzcendens fogalmak, mint istenhit, ima, kegyelem, *immanens* tartalmat is hordoznak: az emberben való hitet, a mások felé való kinyíllást és a szabadságot is állítják (20).

Ezeknek a belső tartalmaknak felszínre hozatala után nem lehet messze az az idő, amikor hívő és nemhívő „communio”-ra jut a *közös eszmélésben* és cselekvésben.

#### JEGYZETEK:

1. *Günther Nenning*: Warum der Dialog starb? — Neues Forum, 1972. március, 41—47. o. — 2. *Paul van Buren*: The secular meaning of the Gospel, New York, Macmillan, 1966. 47. o. — 3. *Edward Schillebeeckx*: Faith functioning in human self-understanding, New York, Associated Press, 1966. 45. o. — 4. *Brian Wicker*: Toward a contemporary Christianity, London, 1967. 260. o. — 5. *W. Hamilton*: The new essence of Christianity, New York, 1966. 30 o. — 6. *Leslie Dewart*: The future of Belief, New York, Herder and Herder, 1966. 44. o. — 7. *Dewart*: I. m. 211—226. o. — 8. *Jourdain Bishon*: Les théologiens de „la mort de Dieu”, Paris, Cerf, 1967. — 9. *Robinson*: Dieu sans Dieu, Paris, 1964, 122. o. — 10. Vö. pl. Gaudium et spes, 42. p., Populorum progressio, 27. §, Pacem in terris, 49. — 11. Vö: *Walter Dirks*: Reli-

giöser Sozialismus — katholisch? — Internationale DIALOG Zeitschrift, 1972. 1. sz. 48—53. o. — 12. *Günther Nenning*, i. m. és *Nikolai Kowalski*: Katholiken und Kommunisten — gemeinsam, uo. 48—51. o. — 13. *Josef Vital Kopp*: Pierre Teilhard de Chardin und sein Weltbild, München, 1965. — 14. Vö. *Martin Stähli*: Materialistische Grundlegung des Christentums, IDZ, 5. évf. 1. sz. 23. o. — 15. Uo. — 16. *Gál Ferenc*: Tülvilági hit és antropológia, TEOLÓGIA, 1969. szept. 163—169. o. — 17. Már *Justinus* is felismerte ezt: Dialógus 6 PG 6, 489 B. — 18. Vö: *Gál*: I. m. 168. o. — 19. *Karl Rahner*: Theologie und Anthropologie: Schriften zur Theologie, 8/1967. 49. o. — 20. Uo. 43. o. és *Szennay András*: Rejtőző Istenség, Budapest, 1969. 89. o.

## A NEMHIVŐK TITKÁRSÁGA

A tíz esztendeje megnyílt II. Vatikáni zsinaton a püspökök túlnyomó többsége — szemben a „horcos ellenzék” felfogásával — azt a véleményt képviselte, hogy korunk ateizmusához, illetőleg ateistáihoz nem sújtó anatómiával, hanem őszinte keresztény nyíltsággal, dialóguskészséggel lehet, sőt kell közelednünk. Amint azt az egyháznak a mai világban elfoglalt helyzetét vizsgáló zsinati dokumentum (Gaudium et spes) hangoztatta: a ke-

resztények elsősorban arra ügyeljenek, hogy az általuk, rossz tanúságtételükkel eltorzított istenképet szavaikkal és tetteikkel egyaránt korrigálják, s megfelelő módon állítsák Istent korunk ateistái elé. Továbbá: együttműködésre kell törekedniük minden jóakarató emberrel, így az ateistákkal is, — ez pedig nem lehetséges „az őszinte és bölcs dialógus nélkül”.

Ebben a szemléletben fogant, ilyen célkitű-

zéssel hívta életre VI. Pál pápa 1965. április 9-én — a keresztények egységével és a nem keresztény vallásokkal foglalkozó titkárságok mellett — a NEMHIVŐK TITKÁRSÁGÁT. A pápa mindenképp előtt azt tette a titkárság feladatává, hogy tanulmányozza a nemhivőkkel való kapcsolat elmélyítésének lehetőségét, szorgalmazza az elméleti és gyakorlati dialógus fellendítését. A Titkárság elnökévé Franz König bécsi bíborost, titkárává pedig Vincenzo Miano római szalézianus professzort nevezte ki, kik máig is ellájták tisztségükkel járó feladatukat. A Titkárság tagjai között 28 főpapot és 59 konzultort tart számon, az utóbbiak számát — mint hírlík — a pápa a kuria reformja során 40-re kívánja csökkenteni. A római központ munkájához jelenleg 18 Nemzeti Titkárság kapcsolódik, ezek között a szocialista országokat Lengyelország és Magyarország képviseli.

A Titkárság életreszólítása óta ugyan több, mint hét év telt el, mégis, azt kell megállapítanunk, hogy a kítűzött céllal kapcsolatos munka még alig jutott túl a kísérleti fázison, az útkeresés szakaszán. Ez természetesen érthető is, hiszen egyrészt teljességgel újszerű az a feladat, melynek a Titkárság meg akar felelni, másrészt — s ez összefügg az előbb említett nehézséggel — a Titkárság nem tudott oly „mintát”, analóg szervezetet maga elé állítani, melynek jól kipróbált szervezeti felépítését és munkamódszerét egyszerűen lemásolhatta, esetleg kisebb módosításokkal alkalmazhatta volna.

Érdekes s egyben tanulságos is, ha visszatekintünk az első évek kezdő lépéseire. A római „törzs”, V. Miano és közvetlen munkatársai azzal kezdték munkájukat, hogy óriási energiát latbavetve bejárták szinte az egész világot, előadásokat tartottak, kongresszusokon, értekezleteken vettek részt mind az öt földrészen (ezt a munkát ma is kitaróan végzik); kezdetben szerény, ma már igen tekintélyes közleményeket adnak ki (Ateismo e Dialogo. — Bolletino del segretariato per i non credenti); írásban és személyesen konzultálnak számos egyetemmel, professzorral és tudományos intézettel, keresve-kutatva korunk ateizmus-típusainak gyökereit. Munkájuk az évek során „kijózanítóan” megdöbbentő képet tárt fel: meg kellett állapítaniuk, hogy alig akad szakember vagy intézmény, mely komolyan foglalkozott volna napjaink ateizmusával, az ateizmus megnyilvánulási formáival. Hamarosan az is kiderült, milyen szegény az ateizmusról felvázolt bölcséleti-teológiai kép mindaddig, míg figyelembe nem veszik, kellőképp nem vizsgálják a szociológiai, pszichológiai, stb. tényezőket is.

A tapasztalatok számbavétele után a római vezetőség értekezletek, kerekasztal-beszélgetések, nemzetközi szimpozionok szervezéséhez látott hozzá, melyek eredményeit

most kezdik összegezni és közzétenni. Tervvették azt is, hogy a részleteredményeket, a szakemberek és egyes országok tapasztalatait széleskörű szimpozionon fogják megvitatni, értékelni.

A felmérő munka során világossá vált, hogy az ateizmus komplex jelenségének szociálpszichológiai, kulturális, történeti összetevőit nem könnyű feltárni. A megtartott konferenciák érdekes tanulságaként lehet elkönyvelni, hogy pl. a szociológusoknak egymás közötti véleménykülönbségei alig voltak kisebbek, mint a teológusok és szociológusok közti nézeteltérések. Felmerült a kérdés: hogyan lehet a „nemhivőkkel” komolyan foglalkozni, miként lehet azokat osztályozni mindaddig, amíg a „nemhit”, az ateizmus fogalmát nem tudják egyértelműen és kielégítően tisztázni? Definíciókban természetesen nem volt hiány, itt csak V. Miano meghatározására utalunk, mely szerint „a nemhivők mindazok, akik nem hisznek a transzcendens Istenben, ezért minden vallást elidegenítőnek vagy legalább is jelentéktelennek tartanak, következésképp elutasítják vagy nem méltányolják azt”. Az ilyen s hasonló meghatározás, bár hasznos lehet, de korántsem ment a problémáktól. Igényli ugyanis az Isten- és hitfogalom alapvető tisztázását, továbbá annak részletes feltárását, hogy miképp realizálódnak ezek az alapfogalmak a konkrét vallásokban a történelem folyamán, az adott társadalmi környezetben, esetleg a dogmatikus megfogalmazásokban.

Ilyen elvi problémák vetették fel annak szükségességét is, hogy felülvizsgálják a Titkárság elnevezést. Az 1970. őszén megtartott római konzultori értekezleten — melyen magam is részt vehettem — nagyszámú felszólaló kívánta, hogy új nevet kapjon a Titkárság. A túlnálul negatív elnevezés — mely nem ment bizonyos mértő mellékiztől sem, hiszen a „nemhivők” önmagukat semmiképp sem nevezik így — nem fémjelzi kellőképpen azt a pozitív feladatot, azt a nyitottságot, melynek érdekében a Titkárság létrejött. A 27 felszólaló ilyen és ehhez hasonló javaslatot terjesztett elő, mint pl. Titkárság a szekularizált világgal . . . , a humanistákkal . . . , a világgal folytatandó dialógus végzésére. Az 1971-es püspöki szintű értekezlet mégis a régi elnevezés fenntartása mellett döntött, azzal az indoklással, hogy az új javaslatok nem jobbak a meglévőnél. Ugyanakkor azonban a Nemzeti Titkárságok számára lehetővé tette, hogy hazai vonatkozásban megfelelőbb nevet használjanak.

Az egyes országokban működő Nemzeti Titkárságok még ma sem mutatnak fel több eredményt a „helyi tájékozódásnál”, bizonyos „felméréseknel”, amint erre a közelmúltban az NSZK nemzeti titkára, Herbert Vorgrímmler professor is rámutatott. König bíboros ezzel



kapcsolatosan egy vatikáni rádiónyilatkozatban kijelentette, hogy a római központ információs és koordinációs feladatokat lát el s abban látja legfőbb feladatát, hogy a püspökök által elindított jó kezdeményezések kivitelezésénél segítséget nyújtson. A Nemzeti Titkárságok kezdeti munkájának gördülékenységére vagy nehézségeire — mondotta König — mindenek előtt a helyi püspöki konferenciák beállítottságának függvénye. Ha a regionális püspöki konferenciák nem támogatják kellőképpen a zsinati szellemben útjára indult Titkárság munkáját, akkor a Nemzeti Titkárságok sem tudnak eredményes munkát végezni.

Komoly feladatokat, egyszersmind azonban nehézségeket is jelent a Titkárság számára, hogy megfelelő kapcsolatokat teremtsen az ateisták különféle csoportjaival s gyümölcsöző elméleti-gyakorlati párbeszédet folytasson a különféle típusú ateizmusok képviselőivel. Az 1968. október 1-én közzétett munkaprogramban a dialógus három vonatkozásban és szinten szerepel: 1. egyes csoportok és személyek közti találkozás, eszmecsere, 2. elméleti, illetőleg világnézeti dialógus és 3. gyakorlati együttműködés. König bíboros ez utóbbit így határozta meg: „mindenütt, ahol közös feladatokat kell végeznünk a békéért, az igazságos társadalmi rend és az emberhez méltó világ kialakításáért, szükség van a gyakorlati dialógusra” („Neue Stadt”, 1971. május). Mindehhez hozzá kell még fűznünk: a dialógus mindhárom formájának célja a kölcsönös előítéletek leépítése, az igazság minél átfogóbb közös megközelítése és a közös cselekvés szorgalmazása.

A Titkárság munkájának gördülékenységét az a természetes jelenség is akadályozza, hogy az ateizmus elméleti és gyakorlati formái — amint ezt a Gaudium et spes is hangsúlyozta — rendkívül szerteágazóak. Objektív nehézséget jelent annak számbavétele is, hogy nem könnyű bármilyen „szervezett ateista csoport” felé fordulni, mivel a nemhit — miként a hit is — személyes döntésen alapszik. Voltak és lesznek elkötelezett, de egyszersmind közömbös („hitetlen”) egyházak csakúgy, mint „hívó”, elkötelezett ateisták. Megnehezíti a párbeszéd felvételét az is, hogy a szervezett csoportok — Keleten és Nyugaton egyaránt — több-kevesebb kapcsolatban állnak valamiféle közéleti, társadalmi egyesüléssel, politikai párttal. A Nemhívók Titkársága viszont — amint ezt König bíboros ismételt hangzottatta — nem „politizálni” kíván, hanem nyitott párbeszédre vállalkozik minden hasonlóképp nyitott emberrel.

Érdekes megemlíteni, hogy mind a mai napig egyetlen szervezett ateista csoport — ha tagjaiban kész is volt a kapcsolat felvételére — sem kívánt semmiféle „hivatalos” párbeszédet folytatni a római Titkársággal. Az

egyetlen kivétel a Nemzetközi Humanista Unió (International Humanist and Ethical Union), mely kezdet óta ápolta a kapcsolatot a Titkársággal.

A Titkárság eddigi munkáját figyelve — a reális nehézségek ellenére — bizonyos pozitív eredmények is elkönnyelhetők. Legjelentősebbnek talán azt a klímajavulást tarthatjuk, mely mindkét oldalról tapasztalható. Ez részben abban áll, hogy a hívők tömegeinél sikerül lassan annak a gyanakvásnak szellemét kiküszöbölni, mellyel hosszú időn át az ateisták felé fordultak, másrészt pedig, hogy ugyanezt a szellemet az ateisták között is fel lehet lassan számolni. Ma már alig akad józan ateista, aki úgy vélekednék, hogy a Titkárságot Róma a nemhívók „ellen” szólította életre. Világszerte számos ateistában sikerült lassan kialakítani a véleményt, hogy a kereszténység és a hívők nem ember- és haladásellenes erők, vagy ha mégis, akkor nem hívő és keresztény voltak miatt váltak azokká.

Komoly eredményként könyvelhető el, hogy mindkét oldalról egyre inkább kezdik felismerni a követelményt: a humán, az emberiséget érintő nagy feladatok egymáshoz vezetnek hívőt és nemhívőt. Az egymás ellen folytatott természetellenes harc helyett a közös feladatokért vállalt összefogás, az integráció szelleme kezdi lassan áthatni hívőket és nemhívőket egyaránt.

Érdekes még megemlítenünk, hogy — a tapasztalat tanúsága szerint — az elméleti párbeszéd, bármennyire is szolgáltatott bizonyos szellemi „élvezetet” a szakemberek számára, hatóságukban csak kevély eredményre dicsekedhet. A filozófusok, teológusok, szociológusok, stb. elméleti fejtegetései, vitái alig-alig jutottak tovább az előadótermek falainál, a szakfolyóiratok hasábjainál. Természetesen e jelenségnek mélyebb okát is lehetne keresni, s a vélemények itt megoszlanak. Egyesek szerint pl. a szakemberek már csak ismételni tudnak, elérkeztek tehát az elméleti dialógus határához. Mások szerint mind a hívők, mind a nemhívők elvi álláspontja túl merev, „dogmatikus”, már pedig „tétel” soha nem kerülhetnek termékeny dialógus kapcsolatba egymással. Bármilyen magyarázatot keressünk azonban, mindegyik mögött ott áll a kimondott vagy ki nem mondott kérdés, ha ezen a területen az elméleti párbeszédben nincs is komoly előbbrehaladás, miért ne lehetne a másik két vonatkozásban — t. i. a személyes találkozások, beszélgetések és a praktikus dialógus szintjén? Lehet-e kétsége hívőknek és nemhívőknek, — bárhol is éljenek a világon — hogy közösen kell küzdeniük az éhség, a háború, az elnyomottak kizsákmányolása, konfliktushelyzetek feloldása érdekében? Ahhoz aligha

férhet kétség — amint erre a Titkárság számos konzultora és nemzeti titkára is rámutatott — hogy a közös munkánál, gyakorlati együttműködésnél vajmi keveset számít, hogy *ugyanannál* a munkánál ki milyen hitű illetőleg világnézeti bázisról végzi a közös feladatokat. Meg kell azonban említenünk, hogy akadnak olyanok is, akik az imént vázolt szemléletmódot és a belőle fakadó gyakorlatot túlföntül „pragmatikusnak” ítélik. Ezért feltétlenül ragaszkodnak az elméleti dialógus fenntartásához, bár kellő józansággal hangoztatják, hogy annak tárgya mindenképp előtt ne az „istenprobléma” legyen, hanem maga az ember. Az, aki „titok” marad továbbra is és épp ezért mindig több, nagyobb annál, hogy elég legyen önmaga számára.

König bíboros a két felfogást ismételtlen igyekezett összehangolni, hangoztatva, hogy az elméleti párbeszédet feltétlenül meg kell különböztetni a gyakorlatitól, nem szabad azonban mereven szétválasztani attól. A különféle ateista orgánuk sem mondtak le arról, hogy elveikből eredetessék gyakorlati magatartásukat. Viszont épp a szekularizáció és a szekularizált világ kényszerít minket

arra, — hangoztatta König bíboros a vatikáni rádiónak adott nyilatkozatában — hogy megtisztítsuk saját hitünket (elméletünket) mindattól, ami annak lényegével ellenkezik, sőt idegen számára, kifelé pedig, a nemhívók szemében oly hatást kel, mint egy régmúltból örökölt rosszul illő ruha. Én magam nem kételkedem abban — mondotta a bíboros, — hogy a szekularizált világ felé elindított hídverésünk sikerülni fog, természetesen ehhez szükséges lesz mindkét oldal munkájára. Meg kell tudnunk különböztetni a lényegest a lényegtelenről s az utóbbit szükség esetén magunk mögött kell hagynunk. A szekularizált világnak is megvannak a maga pozitív feladatai s olyan önállósággal rendelkeznek, melyet nem ismertünk fel mindig kellőképpen; megvannak a maga törvényei, melyeket nem mindig tartottunk tiszteletben; megvan a maga sajátos mentalitása, melyet részben szintén tudomásul kell vennünk. Ugyanakkor azonban nem elégséges teljesen önmaga számára. Oly nagy és végső kérdéseket állít az ember elé, melyeket önmaga már nem tud megválaszolni. Ezek pedig: Honnét jövök? Hová megyek? Mi értelme van az életemnek?

\*\*\*

A Titkárság mintegy két esztendeje hozta nyilvánosságra az ateizmus tanulmányozásával és a párbeszédre való felkészítéssel foglalkozó dokumentumát. A latinnyelvű, 13 oldalon közzétett iratot megküldték minden ország püspöki karának, hogy a benne foglaltak szellemében tanítsanak a teológiai főiskolákon és fakultásokon, ily módon készítve fel a jövő papjait a termékeny párbeszédre. A dokumentum öt részre tagozódik: I. Az ateizmus és a szekularizáció ténye, II. E tényt komolyan kell tanulmányozni s arról megfelelő ismereteket kell közvetíteni, III. A marxizmusról, IV. A szekularizáció folyamatáról, V. A párbeszédéről. — Mivel a marxizmussal és a dialógussal foglalkozó rész — hazai vonatkozásban is — fontos és tanulságos, ezért ezekből néhány rövid szemelvényt közlünk.

Külön kell szólni a marxizmusról, — hangoztatja a dokumentum, — nem csupán azért, mivel az emberiség széles köreiben elterjedt, hanem egészen sajátos jellege miatt is, mely mind filozófiai, politikai és társadalmi vonatkozású tanításában, mind pedig módszerében, mellyel az emberi kultúra és társadalom világában érvényesül, megnyilvánul. Szükséges ezért, hogy a papjelölteket képzésük során oly átfogó módon és alapos megismertessék a marxizmussal, amennyire az csak lehetséges. E képzésben ne csupán a marxizmus megalapítóinak, Marxnak és Engelsnek tanait ismertessék, hanem tanításuk továbbfejlődését is, hiszen ennek

napjainkban különösen nagy jelentősége van. Foglalkozzanak ezért mindenek előtt a marxizmus—leninizmussal, mely minden kommunista mozgalom elméleti alapja, továbbá azokkal az áramlatokkal, melyek belőle fakadtak (mint pl. a maoizmus és castroizmus,) a revizionizmus feltűnőbb irányvaival és véleményeivel (pl. a jugoszláv kommunizmus, az 1968-as csehszlovákiai kísérletezések, egyes tudósok — R. Garaudy, E. Bloch, Lukács György — felfogása, stb.); végül szójának még a neomarxista törekvésekről is, mint pl. L. Althusser strukturálisztikus marxizmusról, Herbert Marcuse és a „Frankfurti iskola” tagjairól, kik főleg az ifjúsági „Új Baloldalt” befolyásolják, s kiknek ideológiai határozatát még nem lehet pontosan meghatározni.

Mindezen tanulmányokat azonban nem szabad csupán a marxista ateizmus és filozófiai materializmus ismertetésére korlátozni, hanem mindig a marxizmus—leninizmus teljes tanítását kell szem előtt tartani, így azokat az ismereteket is, melyek a politikai és társadalmi élet szempontjából nagyfontosságúak. A marxizmus politikai tanításának helyes ismerete igen jelentős a kommunistaikkal folytatandó párbeszéd elindításánál. Számukra ugyanis a párbeszéd, különösen a nyilvános dialógus és az együttműködést szolgáló megbeszélések, egyszersmind politikai jelentőségű ügy.

A dialógussal kapcsolatban a szóbanforgó

dokumentum mindenek előtt a felkészítés fontosságára tér ki. Nem az a fontos, hogy a teológiai studiumaikat végző papjelöltek számára bizonyos tanfolyamokat rendezzenek, előadásokat tartsanak. Ennél sokkal inkább szükséges, hogy valóban begyakorolják és magukévá tegyék azt a nyitott és a párbeszédre mindig kész beállítottságot, mely beállítottság és magatartás az emberélet során minden időben és helyzetben realizálható, sőt, egyre tökéletesítendő.

A felkészítés legmegfelelőbb helye maga a felsőoktatási intézmény, ahol azonban a papjelöltek az előadásokon kívül is — tanár és tanítvány meghitt kapcsolatának segítségével — gyakorolhatnak és tökéletesedhetnek a szükséges magatartás elsajátításában. A papjelölteknek és tanáraiknak együttes kötelessége, hogy gondosan elmélyedjenek az igazság tanulmányozásában, tiszteletben tartva a más felfogáson lévők véleményét is. Feladatuk az is, hogy a dialógus-partner tanításáról kritikus értelmi belátásuk nyomán alkossanak véleményt, egyszersmind pedig hasonlítsák össze saját felfogásukat, higgadtan és minden önkényesség nélkül, mások meggyőződésével, — még akkor is, ha azt mérlegelő belátásuk alapján és a kinyilatkoztatás fényében valószínűen vagy egyáltalán nem fogadhatják el.

Nem kétséges, hogy ezt a mentalitást a jelöltek pusztán elméleti képzés során nem sajátíthatják el, jóllehet ez az elméleti kiképzés feltétlenül szükséges és hasznos. A kívánatos szellemi alapbeállítottság azonban csakis a folyamatos, az életből nyert tapasztalatok nyomán születhet meg.

Természetesen a párbeszéd nem csekély nehézségnek, sőt veszélynek is forrásává lehet. Mindezeket a jelölteknek is ismerniük kell, hogy azután megelőzhessék, elkerülhessék azokat. Óvakodni kell a középszerű, a felületes, rögtönzésekre építő ismeretektől és magatartástól. A jelölteknek szolid teológiai és filozófiai alaptudást kell elsajátítaniuk, mivel csakis így kerülhetik el, hogy a szekularizált és ateistává váló világgal való találkozásuk felvértezetlenül érje őket.

Ügyelni kell arra is, hogy valódi dialógus felé haladunk-e vagy esetleg kizárólag csak politikai célokat szolgál-e a párbeszéd? Elképzelhető ugyanis, hogy a párbeszéd oly nyílt vagy burkolt céloknak válik eszközzé, melyek már távról állnak mind az igazság közös keresésétől, mind pedig az egymás iránti kölcsönös barátság elmélyítésétől. Mindezt szem előtt kell tartani, akár az elméleti, akár a gyakorlati dialógusról, azaz a kölcsönös együttműködés elindításáról van szó.

Végül ügyelni kell arra, hogy ne váljék a párbeszéd „mitosszá”; más szóval: nem szabad azt gondolni, hogy a dialógussal az ember könnyen oly készséget teremthet, melynek segítségével már mindent meg tud érteni, mindent meg tud oldani. A valódi problémákat nem szabad elsekélyesíteni azzal, hogy mintegy hajuknál fogva előrángatott, „előregyártott” feleleteket tartunk kéznél. Nem kétséges ugyanis, hogy a felmerülő problémákra adandó válaszokat egyetlen dialógus sem képes egészen tökéletes formában, mintegy eleve rendelkezésre bocsátani.

Herbert Vorgrimler, az NSZK nemzeti titkára, a dokumentumot ismertetve hozzáfűzi (Internationale Dialogzeitschrift 1971. 27.), hogy bár a római okmány még mindig nem tudta magát túltenni a „dialógus” és „politika” problémáit megkülönböztetésén, szét- vagy összekapcsolásának nehézségén, mindazonáltal oly partnerkapcsolatra törekszik s a marxizmus-leninizmusnak oly alapos tanulmányozását ajánlja (papjelöltek, következőképp a teológiai tanárok számára is), mely feltétlenül figyelmet érdemel. Ha megfontoljuk, hogy mindezen előremutató szempontok egy „legfelsőbb szerv” hivatalos iratában szerepelnek, akkor elégedettek lehetünk. A többit már a bázison, az élet reális adottságai között kell végiggondolni, megbeszélni és megtenni.

*Szen nay András*  
a Nemhivők Titkárságának  
nemzeti titkára

## PSALMUS HUMANUS

### A tudós könyörgései

35 esztendeje annak, hogy Nobel-díjat kapott SZENT-GYÖRGYI ALBERT. A biológia közel 80 esztendő nagy tudósa azóta sem szűnt meg dolgozni. Jelenlegi munkaterülete a rákkutatás. Időközben elveszítette feleségét és egyetlen leányát. Mindketten ebben a betegségben haltak meg. Az Egyesült Államok Massachusetts államában, Woods

Holeban dolgozik a Marine Biological Laboratoryban. A National Institute of Health sokáig támogatta kutatásait, de ez a támogatás az újabb közgazdasági irányszak következtében jelentősen csökkent. H. Curtis „A Nobel scientist's gloomy outlook” c. tanulmányában foglalkozik Szentgyörgyi életével és munkásságával. Neki adott nyilatkozatában

rámutat Szentgyörgyi arra, hogy kutatásai kb. annyiba kerülnek egy év alatt, amennyiben egy B-52 gép berepülése Vietnam fölé. „A világ gyermekeinek fele éhesen fekszik le, mondja — s mi trilliókat költünk az ostoba bombákra, repülőkre, és tankokra. Én személy szerint boldog vagyok. Végzem a munkám. Szép helyen lakom, de ezt az egész gyönyörű világot egy napon eltörülhetik a föld színéről. Az ember történetében ma jutott el először odáig, hogy őszintén élvezheti az életet, anélkül, hogy fájna, éhezne és beteg lenne. Először elégítheti ki alapvető szükségleteit. Másrészt viszont történetében először képes arra, hogy egycsapásra elpusztítsa önmagát...”

Újabb rövid könyveiben nem a biológus mutatkozik be, hanem a jövőt, a fiatalságot s második hazáját, Amerikát féltő, menteni igyekvő ember. „The crazy ape” („Az őrült majom”, — Philosophical Library, New-York, 1970.) borítólapján napoleoni uniformisba bújtatott majom karikatúrája utal a könyv háborúellenes tartalmára. A „What next”? („Most hát”? — Phil. Libr. New-York, 1971.) pedig Babits Mihály világhírűvé vált monda-

tával indul: „Vétkesek közt cinkos, aki néma” („Jónás könyve”, III. rész.) Ezt a művét az amerikai fiatalságnak szánja útmutatásul. Véleménye szerint az amerikai fiatalságot, — amely a céltalan pénzhaszra forgatagában és a háború árnyékában őrlődik, a szexben és a kábítószerben keres vigasztalást, — egyedül úgy lehetne helyes irányba terelni, ha számukra új, szebb világot teremtenének, megfelelő életlehetőségekkel, ahol nagyobb megbecsülést nyernének az emberi törekvések is (H. Curtis: „A Nobel scientist's gloomy outlook”).

Ami „Az őrült majomban” folyóiratunk témakörét érinti, az a függelékben közölt néhány vers. Szerényen lapulnak a könyv súlyos értekezései mögött, — talán még szerzőjük által sem méltón értékelten, — pedig ritka remekművekként. „Inkognitóban” pillanthatjuk meg bennük a nagy tudóst a könnyed formában fogalmazott, de felelősségtől terhes, mázsás mondanivalók közepette. Személyes engedélyével hozzuk őket nyilvánosságra. Ezért itt is hálás köszönetet mondunk.

A fordító: Paleta Éva

## PSALMUS HUMANUS

Ki vagy, Uram?  
Komor Atyám,  
vagy szerető Anyám,  
Kinek méhében született  
a Mindenség maga?  
A Minden vagy-e,  
vagy a Törvény,  
amely azt görgeti?  
Azért alkottál életet,  
hogy aztán majd kioltad?  
Teremtőm vagy-e,  
vagy csak én  
formáltalak magamnak,  
hogy megoszsam magányomat  
s felelősségem háírtsam el?

Isten! Én nem tudom, ki vagy,  
mégis kiáltok Hozzád,  
szorongok, félek önmagamtól, —  
és embertársaimtól is!  
Nem kell, hogy értsed szavaim,  
csak hangom érjen szavak nélkül Hozzád.

## MÁSODIK KÖNYÖRGÉS: A VEZETŐK

Uram!  
Választunk vezetőket, hogy vezessenek minket  
s szolgákat adunk Neked, hogy szolgáljanak  
Téged.

De a vezetők nem vezetnek Hozzád,  
nem hallják hangtalan hangunkat,  
ahogy békéért könyörög; —  
megrontotta őket a hatalom,  
embert ember ellen vezetnek,  
és a Neked adott szolgák  
nem szolgálnak Neked.  
A hatalmat szolgálják  
és fegyvereinket áldják,  
s felebarátaimat kínozzák és ölik  
a Te nevedben.

Isten! adj vezetőket,  
akik Téged szolgálnak,  
akik Hozzád vezetnek,  
akik békéhez vezetnek,  
s embert az emberhez.

## HARMADIK KÖNYÖRGÉS: A SZÍV ÉS AZ ÉSZ

Uram!

Szívet adtál nekem, mely szeretni tud  
és szeretetet szomjaz,  
eszet adtál, mely gondolkodik tisztán és alkot;  
s én mégis félelemmel, s gyűlölettel tekintem  
szívemet,

szívem megrontja eszemet,  
hatalmas gyilkos gépeket épített velem,  
hogymint világunkat elpusztítsa, engem is és  
embertársaimat,  
s rongálja az élet szent anyagát.

Isten! Tisztítsd meg szívemet, emeld fel elélem,  
s tégy testvéreimnek testvérévé.

## NEGYEDIK KÖNYÖRGÉS: ENERGIA ÉS SEBESSÉG

Uram!

Felfedted az anyag titkos erőit,  
hogymint megkönnyítsd küzdelemünket  
és felemeljed életünket.  
Megtanítottál utazni, hangnál sebesebben,  
hogymint embert embertől többé  
ne válasszon már a távolság se el.

Energiánk erőlködve tölténybe töltjük,  
s messze tájakra küldjük el —  
nyomort, romlást visz szét az embereknek,  
a föld fölég utána s élettelen sívár marad.

Isten! Ne engedd, hogy  
az élet templomát ledöntsük, —  
Tudásommal hasznosan éljek, add,  
emeljem fel velem az életet  
és létezésem kurta idejét  
engedd emberhez méltón leélnem.

## ÖTÖDIK KÖNYÖRGÉS: A FÖLD

Uram!

E szép földet adtad, hogy rajta éljünk,  
a bensejébe titkos kincset rejtve el.  
Segítettél, hogy művedet megértsük,  
könnyítsük munkánk s küzdjük le  
az éhséget és betegséget is.

A kincseket kiássuk s elherdáljuk őket,  
a pusztító gépekbe építjük bele.  
Pusztítva vélük, mit emelt a többi:  
s ellenem fog törni, engem irtva ki  
és gyermekeim.

Isten! A Teremtésben tégy a társaiddá,  
hogymint értsük műved s nemesítsük azt,  
földünket biztos otthonává téve  
a boldog jólétnek s harmóniának.

## HATODIK KÖNYÖRGÉS: GYERMEKEK

Uram!

Te a nemzet nemtől különválasztottad,  
hogymint keresve egymást  
a harmóniák csúcsain  
vibráljanak a lélek  
legmélyebb húrjain.  
A vonzódásból gyermekek születnek,  
oly kedves gyermekek,  
akik tiszta, romlatlan értelemmel  
jönnek mihozánk

s én megtöltöm azt gyűlölettel, félelemmel,  
előítéletekkel,  
és óvóhelyem megtanítja őket,  
hogymint sötét az élet s hasztalan minden  
törekvés.

S felnőve nemes tettekre állnak készen,  
s én tanítatom őket erőltetett mosolyra,  
míg legszebb éveik erkölcsi tunyaságban  
telnek.

Isten! Óvd gyermekeim!

Óvd értelmük, hogy romlottságom meg ne  
rontsa őket,

Óvd életük,  
hogymint a fegyver, mit mások ellen gyártok,  
nehogymint megölje őket!  
Legyenek jobbak, mint szülőik,  
hogymint megépíthessék saját világuk,  
a szépség, tisztesség, harmónia,  
s a jószándék, egyenlőség világát, —  
hogymint uralkodjék mindörökké béke és szeretet.

### Könyvfigyelő:

A Szent István Társulat legújabb kiadványai: Házasság előtt — dr. *Bánk József* váci megyéspüspök előszavával, szerkesztésével és irányításával összeállította: dr. *Lengyel Antal* — *Fazekas Lajos*: Találkozások (versek) — *Dénes Gizella*: Göröcsöny ékessége — A mennyei Atya szeret minket (hittankönyv kisgyermek számára) — Újszövetségi Szentírás — Énekeljétek (10 egyházi ének *Tóth József* feldolgozásában) — *Szigeti Kilián*: Missa Brevis Hungarorum.

A bécsi *Opus Mystici Corporis* új magyar nyelvű kiadványai: Ki nekem Jézus Krisztus? — *A. van Deursen*: A Biblia világa képekben — *J.-C. Bureau*: Az örömhír — Jézus Krisztus üzenete — Kis könyvek Jézusról (képeskönyv 3—4 éves gyermekek számára).

# TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI JEGYZETEK

A világszerte meginduló zsinati folyamat, amelyről már többször hírt adtunk, nem állt meg. — A *Német Demokratikus Köztársaság tartományi zsinatának* szabályzatát ez év márciusában hagyta jóvá a Szentszék; — a zsinatot 1973 januárjában nyitják meg. Az *NSZK nemzeti zsinata* ugyancsak 1972 májusában tartotta első ülését. — Ugyanez év szeptember 23-án nyílik meg a *svájci tartományi zsinat*. Ez utóbbinak struktúrája — Svájc sajátos nemzeti adottságainak figyelembevételével — felhasználja és magábaépíti más országok zsinati munkájának tanulságait, eredményeit. A svájci tartományi zsinattal párhuzamban ui. az egyes svájci egyházmegyék zsinatai is ülésezni fognak. Ezeket tárgyalják meg az egyházmegyéket érintő kérdéseket, míg a „közös” problémákat innen utalják át a tartományi zsinathoz. Mind az egyházmegyei, mind a tartományi zsinatra a közös keresztény felelősség komolyanvétele jellemző: a zsinati témák megválasztását a minden katolikusnak elküldött kérdőívekre adott választól tették függővé. Még ennél is jelentősebbek voltak az előkészület során, illetve Isten népe részvételének terén a plébániai keretek között tartott megbeszélések. A munkabizottságok az itt elhangzott javaslatok figyelembevételével dolgozták ki a zsinati tervezeteket. Demokratikus módon történt a zsinati tagok megválasztása is. A tagság összetételét illetően megjegyzendő, hogy az összlétszám, illetve az összes helyek fele a világiaké, ezeknek pedig egyharmada a nők és egyötöde a 16 és 25 év közötti fiatalok számára van fenntartva.

Az osztrák zsinati „folyamat” némileg eltér a svájci mintától. Ausztriában ui. 1973 elején kerül sor a nemzeti zsinat megnyitására, mégpedig az egyes egyházmegyei zsinatok befejezése után. (A salzburgi, bécsi, eisenstadti zsinat 1972-ig befejeződött, további 4 egyházmegye 1972-ben fejezi be munkáját, míg 2 egyházmegye lemondott a külön zsinati munkáról.)

t. f.

## Szeretet és közösség

Az utóbbi évek egyik feltűnő jelensége a szeretetigény növekedése és ezzel párhuzamosan a legkülönbözőbb típusú szeretetközösségek létrejötte. Hazai katolikus sajtónkban is olvashattunk a Jézus mozgalom egyes ágairól, bizonyos szektákról vagy Taizéről és a fokolárékról; mindezekben napjainkban is a szó legvalóságosabb értelmében élük a szeretetet. E csoportok, helyek vonzása oly nagy, a megtérések oly hatalmas tömegéről adnak hírt, hogy az már korunk „intézményes keresztényei” számára alig elképzelhető. Az alábbiakban egy másik — a vallással szemben semleges megmozdulásról szeretnénk beszámolni, amely az „*Up with People*” (Együtt a néppel) elnevezést választotta magának (Európában néhol olasz nyelvűn — *Viva la Gente* — ismerik őket.) E 16—25 éves, a világ 21 országát képviselő, fiatalokból álló csoport a zene, a dal, a tánc eszközeivel kísérelik meg közelebb vinni az embert az emberhez. Első fellépésük (1969) után azonnal szárnyra kaptak őket a világhír. Két év óta a legkülönbözőbb földrészekben és országokban tartottak előadásokat: Londonban, Tokyóban, New-Yorkban, Párisban, Rómában; Kenyában, Spanyolországban, Mexikóban és Belgiumban, stb. A nagyszámú meghívásnak soha nem tudnak eleget tenni.

Mi a titkuk? Gyönyörűen táncolnak és énekelnek, — de ezt más is tud. A maga nemében egyedülálló azonban az a *testvéri légkör*, amit egy-egy — teljesen idegen személyek százait magába foglaló — színházban, vagy ezeket felölelő stadionban meg tudnak teremteni. E légkört előmozdítja a szereplők bőrének sokszínű volta, minden emberfajta képviselő jelképes egysége, bár ez önmagában nem volna elég. A bemondó azonban az első számok után, amikor a hangulat már kissé emelkedett, felszólítja a nézőket, hogy mindenki ismerkedjék meg a mellette, előtte, mögötte ülőkkel: „Hiszen itt ülünk egymás mellett, embertársakként! —

lehetetlen, hogy semmi közünk ne legyen egymáshoz!" — Majd később, az egyik szám közben a mintegy 150 szereplőből álló csoport nagy része szétszlik a nézőtérre — felmennek a karzatokra, páholyokba — s a bemondó felszólításának megfelelően együtt énekelnek, vagy útemre tapsolnak a színpadon maradtakkal és a mind jobban bekapcsolódó nézőkkel. A szünetben ugyancsak az összes szereplő — úgy ahogy van, jelmezen — a közönség közé vegyül, ahol ekkor már a színházban egyébként ismeretlen családiaság uralkodik: a nézők úgy társalognak egymással, mint régi barátok; mindenki természetesnek veszi, ha megszólítja egy „ismeretlen”, vagy hogy ő elegedik szóba másvalakkal.

A színházat elhagyó néző — látva a kitóduló tömeg örömet, felszabadultságát, és tudva az „Up with People” világsikeréről — akaratlanul is elgondolkozik afelett, hogy milyen *elemi módon éhezik az ember a szeretetre*, és milyen váratlanul felszabadító hatással van rá, ha valahol, akár csak 1—2 órára is, a szeretet légkörében élhet. A katolikus néző pedig mélyen elszégyelheti magát arra gondolva, hogy ha e fiatalok két óra alatt létre tudták hozni a testvériség atmoszféráját a legvegyesebb összetételű nézőtérre, akkor talán nem volna elképzelhetetlen e légkör azokban a közösségekben sem, amelyeknek tagjai azt állítják magukról, hogy ők testvérek — hogy Krisztus asztaláról étkeznek, egy Cél felé haladnak. Krisztus valami ilyen közvetlenül természetes, felszabadult szeretetre gondolhatott, amikor azt mondta: „Arról fognak felismerni benneteket, hogy szeretitek egymást!” (Jn 14,35).

tomka

### Keresztési katekézis

Zsinat utáni teológiai irodalmunkban mind gyakrabban hangzik el az indítás szentségi teológiánk felülvizsgálatára, átértékelésére. A bírálatok lényege az, hogy szentségeink hovatovább külsőséges mágikus cselekedettké válnak, hiszen belső értelmüket és értéküket híveink nagyobb részben nem ismerik, még kevésbé öntudatosítják; a szertartások külsőségei elvesztették spontán mondanivalójukat, ezért erőltetett, régies magyarázatokkal kell úgy-ahogy megmentenünk a kimosolygástól azokat, s tompítanunk ellenzenet keltő hatásukat. Elég, ha példaképpen utalunk a keresztelési ráfújásra, „szózsára”, többszörös kézfeltételre; vagy a temetés deklamáló imádkozásaira, könyörgéseire. (V. ö. TEOLÓGIA 1970/1: Szentségek, vagy mágikus ceremóniák?) Az új szemlélet kialakításának első feltételeként hangzik el a fundamentális tétel: A szentségek a hit aktusai: gyümölcsöt hozó felvételük

feltételezi a felvevőben a hitet. Tapasztaljuk, — de pontos felmérések is igazolják, — hogy fiatal családjaink nagy többségben csak hagyományos külsőségeként ragaszkodnak a szentségekhez, mintegy vallásos jelenség nélküli társadalmi ünneppé fokozva le azokat. Ennek oka elsősorban a szentségekre vonatkozó ismeretek hiánya: fiatal híveink csupán a hagyományadta beidőződésből, és nem pedig a szükséges értelmi befogadásból és lelki átélésekből veszik szentségeink értékelését, — ezért az fokozatosan el-sorvad bennük.

A keresztelés oktatására nem elég a szentbeszéd keretében adott lehetőség, részben a rendelkezésre álló idő rövidsége miatt, részben azért, mivel a keresztésnél legjobban érdekelt fiatalok rendszeres istentiszteleti részvétele a legkérdésesebb. Ugyanakkor kevesen vannak azok a szülők, akik a kereszteléshez nem ragaszkodnának. Ezzel a realitással számolva hangoztatja a keresztés új szertartásával kapcsolatban kiadott dekrétum: „Nagyon kívánatos, hogy a szülők a szentség kiszolgáltatása előtt jól előkészüljenek a szent cselekményben való tudatos részvételre... A plébános törekedjék arra, hogy a lehetőség szerint több családod egybegyűjtson, és lelkipásztori oktatással, meg közös imával készítse elő őket a keresztés méltó megünneplésére” (Decr. de Bapt. 5,1—1969); majd újra visszatér az előkészítés hangsúlyozására, amikor a keresztelés idejéről szól: a keresztelés idejének meghatározásánál figyelembe kell venni a lelkipásztori szempontokat is, hogy *elégendő idő legyen a szülők előkészítésére* (8. p.). Természetesen a szülők mellé kell vennünk a keresztésülöket is, mivel ők, mint lelki helyettesek — bár második helyen — ugyanazt vállalják, mint a szülők.

A keresztési katekézist — figyelembe véve a dekrétum felszólítását az imával való előkészületre, — alkalmasan lehet a vasárnap délutáni, vagy a hétköznapi esti litániával, esetleg más rövid ajátossággal összekapcsolva, kb. egy-egy óras oktatás keretében megoldani. Az előadások számát és témáit híveink hitbéli felkészültsége szerint határozhatjuk meg. Általában a következő témák alkalmasak és egyben fontosak is:

1. Isteni életünk és a szentségek. — Istenfiúságunk megértése; a szentségekről adott rövid ismertetés.

2. A keresztés rendelése és rendeltetése. — A keresztés teológiájának nagyon rövid összefoglalása.

3. A keresztés kiszolgáltatásának feltételei és szertartása. Legfontosabb feltétel a szülők és keresztésülők hite, hisz a „szülők és keresztésülők hitére” kereszteli meg a gyermeket az egyház (Decr. 2.). A szertartásnál már az új rendet vegyük figyelembe.

4. A keresztszülei hivatás.
5. A keresztyen élet rövid bemutatása.
6. A keresztyen életre nevelés — kis korban. Ezt az oktatást az előbbivel esetleg össze lehet vonni.

Mind az érdekelt híveknek, mind a lelkipásztornak könnyebbség az oktatások közösségi megoldása; ugyanekkor ez nem zárhatja ki annak lehetőségét és szükségességét sem, hogy a szülők és keresztszülei esetén is kapjanak oktatást, idejük megértő figyelembevételével, de a fontosság csökkentése nélkül.

Magától értetődik, hogy a lelki elmélyítés után maga a keresztelés kiszolgáltatása sem történhet „rutin-munka”-szerűen. A külső ünnepélyességet biztosíthatjuk azzal, ha több keresztelést hozunk össze egyazon időre, esetleg ünnepi szentmise keretében oldjuk meg, ahogyan azt az új szertartás már lehetővé teszi. Így a családoknak, de talán az egyházközössé nagy családjának lelkében is élménnyé válik újra ez a „legszükségebb” szentség.

Koroncz László

*Néhány alapelv és határozat  
a bécsi egyházmegyei szinódus  
1972. januárjában megtartott  
3. ülészakaról:*

*A keresztyenek felelőssége a társadalomban. — A keresztyenek politikai elkötelezettsége.*

— A keresztyen hit nem korlátozódhatik a magánéletre, hanem a nyilvános életben is hatékonyá kell lennie. A világ szolgálata ma még inkább feladata a keresztyeneknek, mint azelőtt. Ezért ott kell állniuk a legelső sorban azok között, akik egy jobb és igazságosabb világért harcolnak.

— A keresztyen ember olyan politikai rend megvalósítására törekszik, amelyben októvan és egyenlő jogokkal működhet együtt valamennyi állampolgár. Ez annyit jelent: a keresztyen ember demokratikus állam- és társadalomformát akar, amely biztosítja mind az ember személyes szabadságát és méltóságát, mind pedig a közösség fejlődését.

— Ha a társadalom alakításának sokféle lehetősége közül egy konkrét szituációban bizonyos döntéseket kell találni, a keresztyen ember a jóakarató emberekkel együttműködve józan megfontolással keresi a legjobb megoldásokat, és úgy gondolja el a megvalósítást, hogy előbbre vigye a közös ügyét. S ekkor véleménye kialakításához nem kizárólag csak az egyház tekintélyét veheti igénybe.

— Korunk sürgető feladata a politikai képzés, amelyre az egyháznak is különös fi-

gyelmet kell fordítania, ezért a papok, hitoktatók és a többi ezzel kapcsolatban szóba jövő egyházi munkatárs kiképzésének és továbbképzésének keretében figyelembe kell venni a politikai képzést is.

— A keresztyen ember végöss fórumon a hittől formált, szakszerűen tájékoztatott lelkiismerete köti: ez azonban nem jelent akármilyen döntést. A keresztyenek számára a kinyilatkoztatás a mérce, és az erre alapuló hit-, erkölcs- és társadalomtudomány. A keresztyen embernek kötelessége, hogy lehetőségeinek megfelelően megszerezze a szükséges tudást: mind az alapvető ismereteket a hitben való elmélyedés útján, mind pedig a szakismereteket a politikai képzés révén. Ehhez hozzátartozik a politikai gyakorlatból szerzett élő tapasztalat is.

— A keresztyen ember tudja, hogy az előrehaladást ebben a világban végöss soron nem az úgynevezett reálpolitikusok érik el, hanem azok, akiket a nyilvános életben is a hit, remény és a szeretet vezet. Azonkívül sosem vallja magának a politikai életben állítólag szükséges hazugságot.

— A keresztyen ember legyen tudatában, hogy felelőssége van a jövő alakításában. Figyelje éberan a fejlődést, és sose adjon föl jövőbe mutató terveket napi politikai előnyökért.

— A keresztyeneknek mindenek előtt a jövő alakításán kell dolgozniuk, miközben — az evangélium értékrendjének megfelelően — a társadalom fejlesztésén munkálkodnak. Eközben nem szabad sztatikusán kezelniük a társadalompolitikai elképzeléseket, hanem ahol ezek az elképzelések csak részben vannak kidolgozva, ott következetesen végig kell gondolniuk; ahol korhoz kötött formák közé vannak szorítva, ott ezeket a követelményeknek megfelelően meg kell változtatniuk; ahol szükséges, bátran fel kell vetniük új megoldásokat és ezeket meg kell valósítaniuk.

— A keresztyen ember elfogadja azt a tekintélyt, amely az együttélés és együttműködés emberhez méltó rendjét szolgálja, de sosem fárthat bele, hogy azon dolgozzék, hogy ne váljék a tekintély öncélúvá, hanem őrizze meg szolgálat-jellegét, miközben hittelességre és egyetértésre törekszik.

— Politikai pártok vagy gazdasági érdekszervezetek lehetőleg ne használják a „katolikus” elnevezést.

— A keresztyen ember mindenki számára kívánja az alapvető és szabadságjogokat, nem csupán a hit szabadságát.

— A keresztyenek szabad egyházat akarnak. Nem akarnak az államtól sem hátrányokat, sem előnyöket. Azt akarják, hogy ők és gyermekeik valamennyi állampolgárral együtt teljes közösségben bontakozhassanak ki.



## A politikai cselekvés súlypontja:

### béke és felelősség az egész világot

— A politika legnagyobb feladata lett az emberek, csoportok és államok közötti béke. Az egyre erősebb szociális, kulturális és gazdasági összefonódás, mindenek előtt azonban a hadi technika fejlettsége, amely lehetővé teszi minden élet megsemmisítését, sorsközösséggé formálja az emberiséget, amelyben elviselhetetlen a háború, mint a konfliktusok megoldásának eszköze. „A béke a technikai korszak létfeltétele” (Carl Friedrich von Weizsäcker).

— Ez a béke csak fokozatos erőfeszítések eredményeként jöhet létre, amelyek arra irányulnak, hogy megszilárdítsák a szociális és nemzetközi igazságosságot, hogy megőrizzék és előmozdítsák az emberi jogokat, hogy megváltoztassák azokat a gazdasági, politikai és társadalmi viszonyokat, amelyek erőszakos megoldásokra vezetnek, és hogy megtalálják az elkerülhetetlen feszültségek békés megoldásának eszközeit. Mivel itt a legbonyolultabb ténykérdések megoldásáról van szó, tudományos kapacitásunknak az eddiginél jóval nagyobb részét kell a békekutatásra fordítani.

— Mivel a kereszténység az emberiség békéjét akarja, és igehirdetésének egyik központi témája a béke, azért a keresztényeknek ott kell állniuk az első sorokban azok között, akik a békéért küzdenek, és együtt kell munkálkodniuk minden jóakarátú emberrel e feladatnak megvalósításában.

— Az egyházi funkciókra való képzésnek, mely véleményformálással is egybe van kötve, bővített szociális képzés kereteiben a békét érintő problémákkal és témákkal is foglalkoznia kell.

— A hitoktatás számára ki kell dolgozni az anyagot a béke témájához, továbbá egy

minden képzési foknak megfelelő didaktikus vezérfonalat.

— Legyenek tudatában a keresztények, hogy a felebaráti szeretet, mint a béke megvalósításának ereje, nem csupán a magánéletet érinti, hanem társadalomkritikai és struktúraátalakító erő is. A hit hirdetését, a liturgia ünneplését és a szentségeket össze kell kapcsolni, azzal a feladattal, amely belőlük a világban való szociális és politikai cselekvésre irányul.

— Mivel a béke utáni vágy önmagában véve, szellemi és politikai szempontból még nem jelent hatékony erőt, a bécsi keresztényeknek egyre több információt kell szerezniük a világpolitikai eseményekről, politikai rendszerekről és azok változásáról, a háború sokféle okáról és a béke feltételeiről, hogy politikai ítéletet tudjanak mondani, és egy új tudat kialakításában tevékenyen részt vehessenek.

— A teológiai fakultás, azonkívül minden keresztény, aki főiskolán tanít és tanul, adjon ösztönzést a tudományos békemunkával való foglalkozásra.

### Számunk írói:

*Döptner* bíboros — *Gál* Ferenc, a Hittud. Akadémia professzora — *Paskai* László, a Hittud. Akadémia professzora — *Némedi* Sándor műszaki kutató, Budapest — *Széll* Margit tanár, Budapest — *Hegyí* Béla, a *Vigilia* belső munkatársa — *Badrog* Miklós evangélikus lelkész, Gyula — *Cselényi* István Gábor gk. lelkész, Budapest — *Koroncz* László plébános, Búcsúszentl. ísló.

Krisztus, az isteni alapító, egyháza feladatává mindenek előtt nem azt tette, hogy a kultúrát előbbre vigye vagy a világot emberibbé változtassa, hanem, hogy hirdesse az evangéliumot; viszont épp azzal, ha ezt teszi, végzi egyszer-

smind szociálkritikai feladatát is az emberiség családjában s annál gyümölcsözőbben teszi ezt, minél komolyabban engedelmeskedik az evangélium felszabadító szavának.

Oswald von Nell-Breuning



**„Helyreigazítás:**

F. évi 3. (szeptemberi) számunk 177. oldalára sajnálatos tévedés folytán a következő szöveg került: „Ha Jézus Krisztus ma hitetlennek tűnik...”

Helyesen: „Ha Jézus Krisztus ma *hihetetlennek* tűnik...”

Jahrgang VI. Nummer 4.

Dezember 1972

Wir setzen den Dialog fort

KARDINAL DOPFNER über die heutigen Probleme und Aufgaben der Kirche

**AUFSÄTZE**

FERENC GÁL: Vielsagende Weihnachten

LASZLÓ PASKAI: Der Dialog im Leben der Kirche

SANDOR NÉMEDI: Christen und Marxisten auf dem Wege des Dialogs

MARGIT SZÉLL: Gesichtspunkte zum Verständnis des Atheismus

BÉLA HEGYI: Heutiges Christusbild der Nicht-Gläubigen

MIKLÓS BODROG: Kirchliche Selbsterkenntnis und konkreter Dienst

**DURCHBLICKE**

Friedensforschung und Theologie (A. Sz.)

**EXEGESE UND KERYGMA**

Vom 4-ten Sonntag des Advents bis zum Sonntag nach der Epiphanie (Ferenc Gál)

**FORUM**

Beiträge von Dr. Nándor Molnár und Margit Palló zum Artikel von E. Sulyok, betitelt „Die Sprache der Wortverkündigung“ (Teológia 1971. Nr. 3.)

ISTVÁN EDELÉNYI: Warum ist kein lächelndes Gesicht im ersten Kathekismus?

**REVUE**

Der Dialog als „Übersetzung“ (István Gábor Cselényi)

Das Sekretariat für die Nicht-Gläubigen (András Szennay)

Psalmus Humanus – Gebete des Wissenschaftlers – Gedichte von Albert Szentgyörgyi (Übersetzung von Éva Paleta)

Buchbesprechungen

**THEOLOGISCH-SEELSORGISCHE NOTIZEN**

Synoden in Europa – Liebe und Gemeinschaft (tomka)

Katechese für die Taufe (László Koroncz)

Einige Beschlüsse der Wiener Diözesan-Synode

Autorenverzeichnis dieser Nummer

Nous continuons le dialogue.

CARDINAL D'ÖPFNER sur les problèmes et devoirs actuels de l'Église.

## ÉTUDES

FERENC GÁL: Noël éloquent.

LASZLÓ PASKAI: Le dialogue dans la vie de l'Église.

SANDOR NÉMEDI: Chrétiens et Marxistes sur la route du dialogue.

MARGIT SZÉLL: Points de vue pour la compréhension de l'athéisme.

BÉLA HEGYI: L'image du Christ d'aujourd'hui des non-croyants.

MIKLÓS BODROG: Autognose chrétienne et service concret.

## HORIZONS

Recherche de la paix et théologie (A. Sz.).

## EXÉGÈSE ET KÉRUGMA

Du 4-ème dimanche de l'avent jusqu'au dimanche après l'Épiphanie (Ferenc Gál)

## FORUM

Intervention du Docteur Nándor Molnár et de Margit Palló sur l'article de E. Sulyok intitulé „La langue du ministère de la parole” (Teológia, No. 3.).

ISTVÁN EDELÉNYI: Pourquoi n'y a-t-il pas des visages souriants dans le premier catéchisme?

## REVUE

Le dialogue comme „traduction” (István Gábor Cselényi).

Le secrétariat pour les non-croyants (András Szennay).

Psalmus Humanus – Oraisons du savant – Poèmes de Albert Szentgyörgyi (Traduction de Éva Paleta).

Revue de livres.

## NOTES THÉOLOGICO-PASTORALES

Synodes en Europe – Amour et communauté (tomka)

Catéchèse du baptême (László Koroncz).

Quelques décisions de la synode diocésaine de Vienne.

Listes des auteurs de ce numéro.

TEOLOGIA 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 1. 8. (A kéziratokat kizárólag ide kell küldeni) — Felelős szerkesztő: dr. Szennay András — Főmunkatárs: dr. Gál Ferenc — Felelős kiadó: dr. Várkonyi Imre. — Egyházi jóváhagyással — Előfizetési díj: 1 évre 60.— Ft. Egyes szám ára: 15.— Ft. Beírói előfizetés: Actio Catholica Országos Elnöksége TEOLOGIA folyóirat, Budapest 62. 511-324 számú csekk számláján. — Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap Kereskedelmi 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.