

Teológia

A TARTALOMBÓL

HUMANIZMUS A TEOLÓGIÁBAN

„Mivégre vagyunk a világon?” – A korai keresztény humanizmus – A „humánus törvénye” – A keresztény antropológia távlatai – A humanizmus gondolata a felszabadulás utáni magyar teológiai irodalomban – Az ember élete: Krisztus – Humanizálható-e az önzés? – Humánus halál – A hétvége Ielkisége – Elmélkedés a szentmiséről – Humanizmus példákban

Klempa Sándor püspök – Boda László – Marie-Dominique Chenu – Danczi Villebald – Király Ernő – Kiss László – Korzenszky Richárd – Sulyok Elemér – Széll Margit – és mások írásai

IX. évf. 1975/2. sz.



Teológia

NEGYEDÉVI FOLYÓIRAT

IX. ÉVFOLYAM, 2. SZÁM

1975. JÚNIUS

TANULMÁNYOK

SULYOK ELEMÉR: „Mivégre vagyok én a világon?” — — — —	75
MARIE-DOMINIQUE CHENU: A korai keresztény humanizmus — —	80
BODA LÁSZLÓ: Természettörvény, vagy a „humánus törvénye”? — —	84
SZÉLL MARGIT: A keresztény antropológia távlatai — — — —	90

TÁVLATOK

A humanizmus gondolköre a felszabadulás utáni teológiai irodal- munkban (- v -) — — — — — — — — — —	95
--	----

EXEGÉZIS ÉS KÉRÜGMA

Homiliavázlatok az év 16—23. vasárnapjaira (Gál Ferenc) — — —	102
---	-----

FIGYELŐ

A teológiai antropológia alapvetése (fülöp) — — — — —	107
Az ember élete: Krisztus (Kiss László) — — — — —	110
Humanizálható-e az önzés? (Király Ernő) — — — — —	113
Humánus halál (Korzenszky Richárd) — — — — —	116
Mi az ember? (Humanizmusok — antropológiák) (szm) — — — —	120
Könyvfigyelő	

TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI JEGYZETEK

A hétvége lelkesége (Klempa Sándor püspök) — — — — —	123
Gondolatok a szentmise konzekrációs szövegéről (Danczi Villebald) —	125
Hol a kispap otthona? (Kardos József) — — — — —	128
Humanizmus — példákban — — — — —	130

„Keresztény humanizmus: e világi
valóságunk szemlélete az üdvösség
fényében.”

Schillebeeckx



Ez év őszén lesz tíz esztendeje, hogy a 2. Vatikáni zsinat befejezte tanácskozásait. Számos dokumentumában, mindenekelőtt „Az egyház a mai világban” (Gaudium et spes) c. lelképásztori konstitúciójában egyértelműen jelezte, sőt kifejezetten programozta a keresztény teológiának soron következő feladatait. Ezek között igen rangos helyet foglalt el az ember felé mutató ún. antropológiai irányzódású teológiai munka. Igaz, ennek az „antropológiai fordulathoz” is, mint sok egyéb szellemi, tudományos törekvésnek, megvan a maga háttere, megvannak történeti előzményei az egyházi tudományosságban belül csakúgy, mint annak határain túl. Figyelembe véve ezt a zsinati és számunkra „hivatalosként” minősíthető nyitást, talán feleslegesen aggodalmaskodnak azok a teológusok, de általában a keresztények is, amikor azt emlegetik, hogy „van ugyan

teológiánk, de még mindig nincs antropológiánk”. — Természetesen a 2. Vatikáni zsinat ebben az antropológiai iránymutatásban, az ember és a világ felé való fordulásban csak kezdet volt, de feltétlenül utat mutató és biztató kezdet. Mindenesetre az elmúlt évtized során egyre több olyan teológiai munkával találkozhattunk, melyek, — bár még nem nyújtanak ún. „rendszerző” keresztény antropológiát — jó kezdetnek bizonyultak.

A zsinat indításán kívül azonban követelő felszólítás volt a keresztény teológia számára az is, hogy a nem keresztény, sőt kifejezetten ateista humanizmusok is az ember, annak problémái, egyéni és közösségi élete felé fordultak. Ezek a tudományos törekvések — akarva vagy sem, — bizonyos értelemben „kihívást”, munkára való felszólítást jelentettek a keresztény teológia, annak művelői számára. A zsinat ezeket a nem keresztény, illetőleg ateista humanizmusokat is az „idők jeleként” ismerte fel és mint ilyent tartják számon korunk jeles keresztény szakemberei is.

Nem hagyhatjuk azonban figyelmen kívül, hogy az emberiség eszméjét hirdető humanizmusok áradatában, a különféle „antropológiák” kavalkádjában a keresztény teológiai vizsgálódás egy sajátos szempontot igyekszik kiemelni — nevezetesen: mit jelent a humanizmus a keresztény ember életében, mit jelent a hitünk fényében végzett hittudományos munkában? — Lapunk terjedelme csak szűk reflektorsávra korlátozza azt a területet, amit megvilágíthatunk. A korai keresztény humanizmus korától egészen a 2. Vatikáni zsinat által megújított antropológiai szemlélettől és hazánk szocialista humanizmusától ihletett korig kívánunk felvillantani egy-egy témát, gondolatot. Rámutatunk a „humánus törvényére”, igyekszünk megvilágítani antropológiánk teológiai magvát, keressük azt az alapot, mellyel a teológiai antropológiát tudományággá fejlesztették; továbbá azt a kommunikációs felületet, ami szerves összefüggést tarthat fenn a ma emberével, az annak tudatát formáló tudományokkal.

Az emberről szólunk, aki keresi élete értelmét, aki a nagyváros és általában a mai élet sokrétűségében, olykor zűrzavarában is, a technikai korszak hajnalán is „fejfel magasabb” mindennél. Az, mivel ő az egyetlen élőlény, mely képes mintegy kilépni önmagából, túllépni önmagán. Irunk az emberről, aki küszködik az önzéssel, a benne lakozó „kaini emberrel”, a betegséggel a halállal. Az emberről, aki ebben a küzdelemben valóban EMBER kíván maradni, nem akar alulmaradni, aki humánus élet után humánus halállal kíván szembenézni. — Néhány vonásban felvillantjuk, hogy keresztény humanizmusunk nem steril elmélet csupán, hanem az élet talaján sarjad és az életet gazdagítja. Nemcsak a múltban, hanem

ma is élnek közöttünk valóban „humánus” keresztények, akik az ember szolgálatára vállalkoztak, az emberért élnek, szenvednek és halnak meg, — hogy tanúságot tegyenek Aról, akinek „jósága és emberszeretete” Krisztusban érkezett el világunkba.

Az evangéliumok keresztény üzenete: az Isten „humanizmusa”. Minden idők keresztényeinek súlyos feladata, hogy ezt az üzenetet saját koruk szemléletében tegyék érthetővé és vonzóvá, hozzák valódi emberközelbe. Karl Rahner figyelmeztet, hogy az „ember lényege az Istenre irányult transzcendenciája”. Ez azt jelenti hogy az ember megértéséhez hozzátartozik az Isten keresése, az Isten felé való fordulás is. Ebben a szemléletben humanizmusunk és antropológiánk nem választható el a teológiától. Istenről szólunk, de az Istenről szóló beszédünk épp emberi viszonylatainkból érthető meg. Az alap és háttér számunkra ugyanis a hitben elfogadott valóság: Isten történeti megtestesülése az ember-Jézus személyében.

A hívő keresztény gondolatai és életútja: emberi gondolatok és életút, — Jézus útja, és éppen ezért az Isten felé mutató, vezető út.

Miért legyen az ember keresztény? — A válasz: hogy igazán ember legyen! Mit jelent ez?

Nem lehet kereszténynek lenni az ember-mivolt kárára. De fordítva is áll: nem lehet embernek lenni a keresztény mivolt kárára. Nincs kereszténység az ember-mivolt mellett, fölött vagy alatt: a keresztény ember nem lehet hasadt ember.

A kereszténység tehát az ember-mivoltnak nem felépítménye, és nem is alapja, hanem — a szó legjobb értelmében — megőrizve, tagadva és túlszárnyalva „fel-emelése” az embernek. Kereszténynek lenni tehát a többi humanizmus „felemelését” jelenti: igenli azokat, amennyiben igent mondanak az emberre; tagadja azokat, amennyiben tagadják a keresztényt, Krisztust magát; túlszárnyalja őket, amennyiben a kereszténység a nagyon is emberit minden hiányosságával teljesen magába tudja vonni.

A keresztények nem kevésbé humanisták a többi humanistánál. Azonban az emberit, az igazán emberit, a humánust, az embert és Istenét, a humanitást, szabadságot, igazságosságot, az életet, szeretetet, békét, mindennek az értelmét Jézustól kiindulva nézik. Számukra Ő a konkrét mérvadó, — Krisztus. Tőle kiindulva úgy vélik, nem képviselhetnek bármiféle humanizmust, olyant, amely egyszerűen igent mond mindenre, ami igaz, jó, szép és emberi. Nem, hanem csakis olyant, amely valóban radikális, le tudja véből.

győzni mindazt, ami igaztalan, nem jó, nem szép és embertelen; amely megoldást talál nemcsak mindarra, ami pozitív, hanem arra is — és itt dől el, mennyit ér egy humanizmus, — ami negatív; megoldást talál a szenvedésre, bűnre, halálra, értelmetlenségre.

Órá, a Megfeszítettre és Élőre tekintve tud az ember ma is nemcsak cselekedni, hanem szenvedni is, nemcsak élni, hanem meghalni is. És ott is értelem ragyog fel számára, ahol a tiszta értelemnek vissza kell vonulnia; az értelmetlen szükségben és bűnben is, mert tudja, hogy ott is, a pozitív és a negatív jelenségek között, az Isten tartja őt. A Jézus Krisztusban való hit így ajándékoz békét számára az Istennel és önmagával, de nem megy el a világ problémái mellett sem. Igazán emberivé teszi az embert, mert embertársá teszi, nyitottá a végsőkig a másik ember felé, akinek éppen őrá van szüksége: az „embertársra”.

Miért is legyen az ember keresztény? — Megértjük, ha tömören összefoglaljuk a választ:

Jézus Krisztus követésében
a mai világban
igazán emberként élhet, cselekedhet,
szenvedhet és halhat meg az ember:
jó és rossz sorsban, életben és halálban
az Isten kezében
és az emberek javára.

Hans Küng: Christ-sein c. legújabb könyvből.

TANULMÁNYOK

Sulyok Elemér

„MIVÉGRE VAGYOK ÉN A VILÁGON?”

„... Ha látom, hogy elmerül az én kis életem a múlt és a jövő végtelenségében, hogy milyen kis teret töltök be a végtelen, beláthatatlan térben, mely nem ismer engem, és amelyet én sem ismerek, megrettenek és elcsodálkozom, hogy miért vagyok itt és nem másutt, hiszen semmi ok sincs rá, hogy itt legyek és nem másutt, hogy most éljek és ne máskor. Ki tett ide? Kinek a parancsára, kinek az akaratából kerültem éppen ide, éppen most?

... Miért szorul korlátok közé a tudásom? a testem? miért élek száz évig, miért nem ezer évig? Miért döntött így a természet, miért választotta ezt a számot a végtelen számsorból, mikor semmi oka sem volt, hogy az egyiket válassza és nem a másikat, hiszen semmivel sem szebb az egyik a másiknál.”

Vannak az életnek kitüntetett pontjai. Nem szükséges azonban határesetekre gondolnunk, mint pl. házasság, születés, szenvedés, halál. Elég olyan eseményekre is, amelyek a maguk kifürkészhetetlenségével, megjósolhatatlanságával egyszercsak életünk részévé, múltjává válnak. Ezek a bennünk letisztulásra váró tapasztalatok ki-kizökkentenek hétköznapiaink medréből és megsejtetnek velünk valamit *Pascal* fenti töprengéseiből. Amit eddig természetesnek vettünk, és amiben eddig otthonos közvetlenséggel mozogtunk, az kérdésessé válik. Családunk, környezetünk, Egyházunk „játékszabályai”, amelyeket eddig szinte a játékos szenvedélyével magunkra vállaltunk, azok most mind egy „mié.t?” kérdésbe torkollnak. Hogyan kerültem a játékozónyra? Miért éppen itt és most? És egyáltalán van-e értelme a küszködésnek?

De nemcsak az élet csomópontjai készítetik az embert arra, hogy feltegye a Katekizmusból jól ismert kérdést: Mivégre vagyunk a világon? Ott húzódik ez a kérdés a szürke hétköznapiakba feledkezett életünkben is. Hiszen minden nap azzal a sokszor meg nem fogalmazott szándékkal kelünk fel, hogy értelmessé tegyük munkánkat, fáradozásainkat, értelmesen kihasználjuk az időt. Azon szorgoskodunk, hogy munkával, pihenéssel öltögetett szötte-sünknek, ha majd egyszer ki kell adnunk a kezünkből, végül is formás, értelmes mintája legyen. Életünk szövögetése közben akkor bukkan elő újra az *élet értelmének kérdése*, amikor észre-vett hibáink megtorpanásra készítetnek, amikor zsákutcába kerülünk, és fel kell fejteni szötte-sünk egy-egy részét. A sikerek és örömök mellett, ha becsületesek vagyunk, észre kell vennünk munkánk sikertelenségét, magunk hasznavehetetlenségét is. Nap mint nap meg-tapasztaljuk a személyes kapcsolatok melegét, ez igaz, de a törekenységét is. Életünk fonák-ságait átélve újra csak elevenünkbe vág a kérdés, amelyet Gelsomina, *Fellini* „*Országúton*” c. filmjében így tesz fel:

„A Bolond a levegőbe dobja a pénzt, elkapja, zsebre dugja és megkérdi:

Bolond: Aztán főzni tudsz-e?

Gelsomina: Én?

Bolond: Azt kérdeztem, tudsz-e főzni?

Gelsomina (lesujtva): Hogy én? Nem tudok.

Bolond: Hát akkor mit tudsz? Énekelni? Zenélni?

Gelsomina (egyre nagyobb zavarban): Én? Hát egy kicsit...

Bolond: Vagy szerelmeskedni szeretsz? Fura egy jószág vagy te.

Gelsominát végleg elkészerítette ez a kérdezősködés. Konokul hallgat. A Bolond meg csak nézi.

Bolond: Ami azt illeti, elég csúnya vagy.

Gelsomina most már könnyben úszó szemmel néz a Bolondra, de az ügyet se vet rá, közöm-bös hangon mondja a magáét:

Bolond: Na jóssz vagy maradsz?

Gelsomina nem felel; ha akarna, se tudna felelni, annyira megdöbbenette saját hasznave-hetetlenségének tudata. Guggoló helyzetben a földre kuporodik, háttal a járműnek. Egy

darabig így marad. A Bolond meg csak nézi. Nem neveti ki, de nem is szól a lányhoz. Aztán leül mellé a földre. A nagy csöndet Gelsomina alig hallható dűnnyögése töri meg:

Gelsomina: *Mivégre vagyok én a világon?*

A Bolond erre se válaszol. Csönd van."

A Pascal „miért”-jeiben és Gelsomina kérdésében felszínre hozott emberi tapasztalat a Biblia légkörétől sem idegen. A *Prédikátor* szinte a stoikusok hűvös szenvedélytelenségével összegzi életbölcességét.

„Mi használ az embernek minden fáradozásából, amit magára vállal a nap alatt?

Az egyik nemzedék megy, a másik jön, de a föld örökké megmarad.

A nap fölkel és a nap lenyugszik, a helyére siet, s ott újra fölkel.

A szél dél felé fúj, északra fordul; körbejár, megfordul, visszatér, — így ismétli járását a szél.

Minden folyó a tengerbe ömlik, s a tenger mégsem telik meg; a folyók egyre folytatják útjukat.

Minden fáraszt. Nem mondhatja senki, hogy a szeme eleget látott, vagy hogy füle eleget hallott.

Én a prédikátor, Izrael királya voltam Jeruzsálemben.

Föltettem magamban, hogy bölcsességemben mindent megvizsgálok és kikutatok, ami a nap alatt történik. Ilyen hálátlan feladatot bízott Isten az emberek fiaira, hogy vesződjenek vele.

Láttam mindent, ami csak végbemegy a nap alatt és kiderült: minden csak hiábavalóság és szélkergetés.

Ami görbe, nem válhat egyenessé, ami nincs, azt nem lehet számbavenni.

Így szóltam magamban: Sok bölcsességre szert tettem és mind felülmúltam, aki előttem Jeruzsálem fölött uralkodott.

Sok bölcsességet és tudományt latra vetettem.

Gondosan tanulmányoztam a bölcsességet és a tudást, az esztelenséget és a balgaságot. S meggyőződtem róla, hogy ez is csak szélkergetés.

Valóban: sok bölcsességgel sok bosszúság jár együtt, és aki gyarapítja a tudást, a győzelmet is fokozza" (Préd 1,3—8; 12—18).

A különböző idézetek jól megvilágítják, hogy minden embert izgató kérdésről van szó, mégha más-más megfogalmazásban hangzik is el. Arra szeretne az ember feleletet kapni, hogy a viszonylagosnak megélt életnek van-e végső megnyugtató alapja, és ha van, akkor mi az? *Örkény Istvánnak* az „Élet értelmé”-ről írt kis novellájából megérezhetjük, hogy ennek az általános emberi kérdésnek nem csupán az ész a forrásvidéke.

„Ha sok csesznye-paprikát madzagra fűzünk, abból lesz a paprikakoszorú.

Ha viszont nem fűzzük fel őket, nem lesz belőlük koszorú.

Pedig a paprika ugyanannyi, éppoly piros, éppoly erős. De mégse koszorú.

Csak a paprika madzag tenné? Nem a madzag teszi. A madzag, mint tudjuk, mellékes, harmadrangú valami. —

Hát akkor mi?"

A kérdésben az eszen kívül hangot kap a Pascal-i értelemben vett szív is. Jelzések érkeznek az ész határán kívül eső tartományból, amelynek vágyai pusztán a rációval már nem csendesíthetők le. Vagyis itt az egész ember kérdez, akit titoknak, rejtélynek élünk meg magunkban. Innen érhető az a tapasztalatunk, hogy minél inkább megpróbáljuk egész életünket megragadni, annál inkább kicsúszik saját kezünk közül. Életünk valóban „olyan, mint a tengeri homok, kifut az ujjaink közül, ha kézbe vesszük, hogy megnézzük" (Szent-Györgyi Albert). Mivel tehát az egész ember kérdez, az egész ember várakozik a feleletre. Így amikor életünkkel kapcsolatban értelemről beszélünk, akkor nem csupán a racionális bizonyítások-
ra is (Szent Ágoston szóhasználatában értve), amelyek segítségével felfedezhetjük kapcsolataink, életünk fonálrendszerének célját és tartalmát.

A jövőből bontható ki a jelen értelme

A céllal mindig a jövőt társítjuk. És joggal tesszük, mert még egyiket sem birtokoljuk, de már jelen van mindkettő életünkben. Így az kérdésünk, hogy „mi az életünk célja?" egybeesik a másikkal, amely így hangzik: „mi az életünk jövője?" *Plessner* írja: „vagunk, de nem birtokoljuk önmagunkat”. „Vagyunk” — megéljük magunkat a múlt és jövő találkozásában. Sőt mielőtt megéltük, máris a múlté. A kör érintőjéhez hasonlóan csupán „egy pontban” birtokoljuk a jelent és mielőtt eltávolodunk tőle, visszafordíthatatlanul a múlté lesz. Még messzebb vagyunk attól, hogy a jövőt birtokoljuk, akár csak úgy is, mint jelent. Mégsem az

ismert múlt, hanem a teljesen ismeretlen jövő élteti az embert. Hamar meggyőződhetünk erről, ha mindennapjaink tapasztalatára gondolunk. Ezt a gyökeres jövőre irányulásunkat találóaan fejezi ki *Bloch* gondolata: „inkább csak leszünk”. A múltba feledkezés, csak a jelennek való élés végsősoron annyira idegen az embertől, hogy ha meg tudnánk fosztani jövőjétől, életétől fosztanák meg.

Ha az ember ennyire ráfeszül a jövőre, akkor életének értelmét is csak a jövőből bonthatjuk ki. A jövőből vesszük azt az erőt, amelyre pillanatnyilag szükségünk van. Sőt a jelen kudarcainak, sikertelenségeinek elviseléséhez is a jövő adja azt a felhajtó erőt, amely életünk ilyen „légüres” szakaszaiban fenntart minket. A maga kiszámíthatatlan tényezőivel azonban újra csak a titok erejével hat ránk. Borúsabb pillanatainkban úgy tekintünk ebbe a világba, mintha a sztoikusok Végzetének, vagy a véletlenek játékának volnánk kiszolgáltatva. Megérezzük, hogy éppen azt a jövőt, amely értelmessé teheti jelenünket, nincs módunkban megteremteni, megtervezni. Nem írhatjuk meg életünk szövegvégyét, amelynek utasításai szerint pereghetne életünk. A következő hasonlat mindezt talán jobban érzékelteti.

Ha életünket egy hegyre kapaszkodó erdőhöz hasonlítjuk, akkor születésünktől arra vállalkozunk, hogy áthatoljunk rajta. Ez az út nem könnyű. Fától fáig kell haladnunk. A hegy lábánál, ahol még viszonylag sűrűbb az erdő, könnyebben haladunk és még nem gondolunk az erdő túlsó szélére. Az egyik fától a másik fáig megtett utat az teszi értelmessé, hogy egy „fával” előbbre jutottunk. Életünkben minden bevett pont értelmessé teszi addigi erőfeszítéseinket, kapaszkodásainkat. Ha például egy diák sikeres egyetemi felvételi vizsgát tesz, akkor az egyetemre való bejutása értelmessé teszi azt a munkát, amellyel felkészült. Vagy, ha valaki házat akar építeni, akkor éppen a jövőben megépítendő ház teszi értelmessé takarékoságát, különben takarékosága értelmetlen. Tovább folytatva a hasonlatot: hegyremenet egyre ritkulnak a fák. A kérdés az lesz: mi vár ránk, amikor az erdő szélén, bevesszük az utolsó fát, a hálált. Sűrű köd fogad minket, amelyben a teljes kilátástalanság, a semmi lesz osztályrészünk? Mintha ezt sejtene *Ilyés Gyula* egyik versében:

A növé űr-börtönként vesz körül.

Vakulok, fázom. Szüksül s hűvösül,

egykor ily lélek-tágító magányom...” (Barátom halálára).

Ha a halálunkban az értelmetlen semmivel találkozunk, akkor *Sartre*-nak van igaza, aki ebből merészen levonta a következtetést, hogy maga az élet is abszurd. Hiszen az értelmetlen jövő csak értelmetlenséggel tudja áthatni a születésünktől a halálunkig megtett utat. Sokan vannak a világunkban, akik tiszteletreméltó emberi becsülettel akként próbálják a halál és az élet abszurditását feloldani és így értelmessé tenni az életet, hogy az emberi haladás és fejlődés szolgálatában kifejtett erőfeszítéseik értelmét az utánuk következő nemzedékek emberhez méltóbb életében látják. A tudós, a művész, a tanár, a munkás, a szülő „továbbél”, ki-ki a maga alkotásában, tudományában, művészetében, diákjaiban, munkájában, gyermekeiben. Ez a halál utáni fennmaradás valóban igaz, de mond-e valamit annak, akinek magára maradvá kell szembenéznie a halállal? Továbbá: mi a biztosítéka annak, hogy szolgálataink valóban beépülnek az utánuk következő nemzedékekbe? Mi kelti fel bennünk azt a reményt, hogy halálunkkal nem Dürrenmatt sötét alagútjába rohanó vonatjára szállunk fel? Ezekkel a kérdésekkel saját életünk értelmének kérdése kiszélesedik, és az egész emberiség, az emberi történelem értelmének kérdését érintjük. Pár szót erről is.

Általános emberi tapasztalatunk azt mutatja, hogy történelmünk nemcsak *fejlődéstörténet*, hanem *szenvedéstörténet* is. Minél nagyobb lesz a civilizáció és a technika, annál nagyobb lesz az árnyéka is. Ezt a megnövekedett árnyékot egyedül csak az ember megnövekedett felelőssége tudná eloszlatni. Ha a történelmi ember nem fog gyökeresen megváltozni, akkor a jövőtől sem várható több, mint a múlttól. Ha az ember továbbra is olyan marad, mint amilyen a múltban volt, és amilyen a jelenben; fényt és árnyékot, bünt és kegyelmet magában egyesítő lénynek, — akkor ez a kettősség a jövőben is elkíséri. Az igazságtalansággal szemben hatalommal lép fel. Az új hatalom viszont már méhében hordja az újabb igazságtalanság lehetőségét. Fájdalmas érzés, hogy múltunk szövevényéből nem tudjuk magunkat kiszakítani; nincs meg az erőnk, amellyel átléphetnénk saját árnyékunkat. „Hitler bennünk van. A sötétben, szakadékainkban ő az úr... Az a benyomásom, hogy Hitler örökre megmarad bennünk, amíg csak élünk”, — írja *Déry Tibor*. Ha ebből az ördögi körből nem tudunk kitörni, akkor talán nyugodjunk bele, hogy a gonoszságé, a rosszé lesz az utolsó szó? De akkor újra csak az a kérdés: ezért érdemes-e élni? Ha nem akarunk radikálisan kételkedni a történelem értelmében, vagyis ha továbbra is kitartunk értelmessége mellett, akkor egy minőségileg egészen újnak a távlatai nyílnak meg előttünk, amely ebből a történelemből nem vezethető le, kívül esik azon, amit eszünkkel, tudományunkkal, prognózisainkkal megtervezünk. Ezt az *abszolút új jövőt* megalkotni nem tudjuk, csak elfogadhatjuk a reményben.

Amikor rákérdeztünk az emberi élet céljára, láthattuk, hogy a feleletet nem a jelentől, hanem a jövőtől várhatjuk. Most kiinduló kérdésünket egy másik dimenzióban vetjük fel. Mi teszi értelmessé az emberi életet a személyes kapcsolatok erőterében? Freud óta a pszichológia nagy figyelmet szentel az ember gyermekkori, sőt csecsemőkori élményeinek. A szakemberek mindinkább felhívják a figyelmet a szülői ház légkörének fontosságára. Az egészséges emberi fejlődésnek szinte nélkülözhetetlen feltétele a gyermekkorban megtapasztalt szeretet. Erre a szeretetre éppolyan szüksége van, mint a magnek a föld sóira, tápanyagaira. Csak így, kívülről táplálkozva és belülről építkezve tud kibontakozni a gyermek. Az a szeretet, amely megadja életének belső értelmét, elsősorban azt jelenti, hogy anyja, környezete elfogadja. A mi szempontunkból ez a felismerés azért fontos, mert az ember ezt az értelmet adó elismerést várja a környezetétől élete utolsó pillanatáig. De ezt az értelmes elfogadást éppúgy nem áll módunkban megalkotni, mint ahogy nem állt módunkban saját életünket megteremteni. Ahogy életünket is mástól kaptuk, úgy annak értelmét is mástól kaphatjuk. A nem megteremtett, hanem elfogadott és így értelmessé vált életről vall *Radnóti* a „Kis nyelvtan” c. versében:

„Én én vagyok magamnak
s néked én te vagyok,
s te én vagy magadnak,
két külön hatalom.
S ketten mi vagyunk.
De csak ha vállalom.”

A negatív példák nyomán talán még jobban meggyőződhetünk az elfogadás törvényéről. Ha az ember magára maradva, Leibniz vonatkozások és vegyérték nélküli monászaként él a környezetében, akkor előbb-utóbb értelmetlennek találja életét. *Babits* erről a beszűkült gettó-világról panaszkodik:

„S már azt hiszem: nincs rajtam kívül semmi,
de hogyha van is, Isten tudja, hogy van?
Vak dióként dióban zárva lenni
s törésre várni beh megundorodtam” (A lírikus epilógja).

Veszélybe kerülhetnek az értelmet adó kapcsolatok, ha az ember nem fedezi fel, vagy nem akarja vállalni, hogy őt elfogadják. Így viszont ő is képtelen lesz a másik elfogadására és ezzel hamarosan értelmetlenné teszi egy másik ember életét is. *Max Frisch* híres regényében, a „Stiller”-ben éppen az mótelyezi meg két ember életét, hogy a férj nem hajlandó elfogadni a feleségét. Maga akarja meg-„teremteni” őt, a maga elképzeléseihez szabott képet faragva belőle. Amikor Stiller utoljára meglátogatja beteg feleségét Davosban és kifejtí neki házasságuk értelmetlenségét, a feleség az „utolsó szó” jogán ezt mondja:

„— Szóval ilyenek látsz engem! — mondja *Julika*. — Kialakítottál rólam egy képet, már látom, kész és végérvényes képet, aztán nincs tovább. Érzem, hogy egyszerűen nem is akarsz másképp látni. Igaz? — Stiller cigarettára gyújtott. — Sok mindent végig gondoltam az utóbbi időben — mondta *Julika*, s most is, amikor ő maga beszélt, lefújta teveszörtakarójáról a hókristályokat, — nem hiába mondja a parancsolat: Ne csinálj magadnak faragott képeket. Minden kép: bűn! Lásd, amit te itt most összehordasz, az épp ellentéte a szeretetnek. Nem tudom, értesz-e? Ha szeretünk valakit, akkor nyitva hagyunk számára minden lehetőséget, és minden emlékünkhöz ellenére készek vagyunk rá, hogy megcsodáljuk, újra meg újra megcsodáljuk, mennyire más, és nem olyan, nem egyszerűen kész kép, amelyet te alkotsz itt a te *Julikádról*. Csak annyit mondhatok: én nem ilyen vagyok. Mindig belevalod magadat valamibe, ne alkoss te énrólam képet! Ez minden, mást nem mondhatok neked.”

Istennek Jézusban felkínált válasza

Gelsomina kérdésére: „Mivégre vagyok én a világon?” — csönd a válasz. De talán éppen ez a csönd, amelyben felfedezhető, meghallható Isten válasza, aki nem akarta magára hagyni az embert ebben az egész életét átszövő kérdésében. A feleletet nem a „filozófusok Istené”-től várjuk, hiszen nem a „lét” közös nevezőjére hozott valóság végső értelmét kutatjuk, hanem saját személyes sorsunkét. Isten már az Őszövetségben is úgy mutatkozott be, mint szabadító Isten, aki nem hagyja cserben a választott népet. Hűségének legmegdöbbentőbb jelét azonban *Fiában* adta. Benne fogalmazta meg végérvényes feleletét, üzenetét, az élet célját a jövőben, tartalmát a személyességben kereső kérdésünkre. Ő lett mindnyájunk számára a „személyes jövő”. *Krisztus* feltámadásában mutatta meg nekünk az Atya, hogy a jövő nem személytelen, vak végzet, hanem boldog Húsvét. Bár már *Krisztus* szenvedésének

részesei vagyunk, a természet pedig a vajúdás kínjait éli át, de sorsunk végérvényes osztályrészre a feltámadás lesz. Jelenti ez a reményben „birtokolt” bizonyosság, amit *Móricz Zsigmond* így fogalmaz meg a „*Damaszkuszi élmény*”-ben: „... valaki teremtette ezt a világot, úgy, ahogy itt van. Isten teremtette. Isten az az erő és akarat, melyik létrehívta és tartja ma is... És nem fárad bele, és nem ejti ki kezéből.” Tegyük hozzá: jelenünket, múltunkat, jövőnket, minket sem ejt ki a kezéből.

Jézus saját életének *tartalmáról* így vallott: „Az én eledelem az, hogy annak akaratát tegyem, aki engem küldött, és hogy elvégezzem művét” (Jn 4,34). Azzal talált rá saját magára, hogy eltávolodva magától teljesen az Atyánál volt. A Fiú csak annyiban Fiú, amennyiben kapcsolata van az Atyával. Az Atya is csak annyiban Atya, amennyiben kapcsolata van a Fiúval. Csak az Atya léte, szeretete adja meg Jézus életének legbensőbb értelmét. Még a kereszten is, mert ha komolyan vesszük Jézus elhagyatottságát és a Fiúra vonatkoztatjuk, akkor utolsó szavaiban: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?” (Mk 15,34) az Isten kiált az Isten után, az értelmet elfogadó Isten az értelmet adó Isten után. Jézus vállalta értünk a teljes magányt, a vonatkozások nélküli monász életét, hogy az értelmetlenség megtapasztalásában egyszer s mindenkorra megszabadítson minket a bűn értelmetlenségétől. A bűn ugyanis nem más, mint kétségbeesett próbálkozás arra, hogy életünk értelmét saját magunkban alapozzuk meg; hogy magunk alkossuk meg, faragjuk meg belső tartalmát. „Minden kép: — bűn!” — mondja Stiller felesége. Jézus az értelmetlen halált, a pokoljárászt is azért vállalta, hogy a legnagyobb értelmetlenségtől, a haláltól is megszabadítson minket. De még az értelmetlenségnek ebben a sűrű poklában sem szűnik meg az Atya után kiáltani. Az a tudat, hogy az Atyánál van, reményt kelt benne, hogy szenvedésének értelme van.

Jézus életének értelmét az újszövetségi iratok nemcsak azzal adják vissza, hogy Jézus az „*Atyáért*” van, hanem azzal is, hogy „*értünk*” van. A kettő szétvághatatlanul egy, mert Jézus igehirdetésében az isten- és felebarátszeretet is szétválaszthatatlanul egy. Sőt, azért tudott maradéktalanul, minden emberi korlátot túljutva értünk élni, meghalni és feltámadni, mert teljesen, fenntartás nélkül az Atyáért volt. Ha Jézus életének a tartalma, lényege a „*pro*” prepozícióval, az „-*ért*” vonatkozást kifejező toldalékkal fejezhető ki, akkor az emberi élet értelme sem kereshető a *ko*-egzisztenciában, a békés, langyos mások mellett élésben, hanem a radikális *pro*-egzisztenciában. „Aki meg akarja menteni életét, elveszíti azt, de aki érettem elveszíti életét, megtalálja azt” (Mt 16,25). De kielégít-e minket ez a felelet? Csillapítja-e boldogság, védettség, öröm utáni vágyunkat az a vállalkozás, hogy mások számára „*ott*” legyünk, ugyanazzal a lelküllettel, amely Krisztus Jézusban volt (vö. Fil 2,5), és erőnkent felemészítve szolgáljuk őket? Maradéktalanul nem. De Jézus erőterében lehet megoldatlan kérdésekkel is élni. Gondoljunk arra, hogy Jézus is életének legrejtettebb értelmét csak Húsvét hajnalán fedezte fel. Akkor kapta meg a végérvényes feleletet arra a kérdésre, amelyet az Olajfák hegyén tett fel Istenének.

Ezek a gondolatok semmiképpen sem „istenbizonyítások”. Csak arról van szó, hogy az életének értelmét kereső ember számára Isten Jézus Krisztus életében, halálában feltámadásában újra és újra *felkínálja az élet értelmes lehetőségét*. Azt az életet, amelyet az ember saját erejéből sohasem tudna megteremteni, hanem csak felfedezheti, elfogadhatja. Valahogy úgy, mint Gelsomina az „*Országúton*”, amikor azon töpreng, hogy kitartson-e Zampano mellett, vagy elhagyja-e őt. És egyszer csak hirtelen megvilágosodik a megtalált igazság, mondjuk ki: a kegyelem erejében most már egész lényével tudja, hol a helye és mi a válasz kérdése.

„Gelsomina: Egyszer ezt mondtam magamban: most fogom a gyufát és felgyújtom. Fel én. Amíg ő vezet bent, felgyújtom az egész mindenséget, a matracot, a takarót, mindent. Eléggé kiszáradt már a kocsi. Majd akkor megtanulja. Mondhattam volna, hogy én ezzel az alakkal nem megyek sehová, de nem mondtam. Adott értem tízezer lírát, hát ledolgozom. Erre ő verni kezd! Hát illik ez? Majd én megmondom neki. De hiába. Micsoda dolog ez. Szépen vagyunk. Majd én mérget teszek a levesbe, ne félj! — mondtam magamban. Vagy fogom a gyufát és felgyújtom az egész vacak kocsiját. Az is lehet, hogy elemésztem magamat. Hát élet ez? Hát illik ez? Az ember megöregszik, ki tudja, hol éri a halál, hogyan éri, mi lesz az úton. Ha velük megyek, egyre meg; ha visszatérek Zampanohoz, az is egy-kutya. *Mivégre vagyok én a világon*, kérdeztem magamban...

És most a felfedezés örömeivel, hirtelen hátra feszíti magát, és azon guggoltában ugrik egyet...”

A KORAI KERESZTÉNY HUMANIZMUS

A neves dominikánus professzor, a világszerte ismert „Chenu atya” nyolcvan éves. Sajátos hivatásának vallja, hogy Isten népének és a modern világnak szellemi apostola legyen. Már korán felismeri a keresztény gondolkodás és élet fejlődését és a történeti dialektika módszerével egészen új összefüggésekben tárja fel. Lapunknak kedves szavak kíséretében küldött írásában a középkori keresztény humanizmust gazdasági-társadalmi hátterével mutatja be. A humanizmus elsődlegesen a XII. század keresztény jelensége és ebben a felfogásban, — főleg szent Tamás művében — a teológia már akkor antropológiai hangsúlyt kapott. Ez a jellege évszázadokig hamu alatt izzott, míg végül az utóbbi évszázadok és a zsinat utáni kor humanizmusának alapvető bázisa lett.

Negyven éve annak, hogy először szóltak a korai keresztény humanizmusról, amely szent Tamás korában érte el csúcspontját, és csak közel két évszázada lett a humanizmus egy olyan filozófia és világszemlélet történeti kategóriájává, amelyet szívesen szembeállítanak az úgynevezett „skolasztikával”. Ezzel a humanizmus szó eredetét és történetét is egyenirányították.¹ Felállítottak egy klisé a nyugati gondolkodásnak ezen szakaszáról, amit aztán minden tankönyvbe és kézikönyvbe átvettek: „a középkor egyenlő a skolasztikával, — a reneszánsz egyenlő a humanizmussal”. Ha felismerjük ezeknek a fogalmaknak a szerepét és korszakalkotó jellegét a civilizáció történetében, ez arra indíthat bennünket, hogy megvizsgáljuk mindazokat az okokat, következményeket és bizonyos korlátokat is, amelyek úgy beivódtak az emberi gondolkodás tudatalatti rétegébe, hogy csak „sötét középkorról”, „merev skolasztikáról” tudnak beszélni. Ezért szükséges az újabb kutatások fényében újra átgondolni ezeket az egyoldalú értelmezéseket.

A humanizmus az irodalmi megújulás elemzéséből született, és a firenzei quattrocento által kezdve egészen Erasmus művéig, az „Örültség dicséreté”-ig (1511) és Rabelais Gargantua-jáig (1534) meghatározta a történetfilozófiát és a későbbi nemzedékek öröksége lett.²

Az a filozófia, amely a XV. és XVI. század újdonságait felismerte, először főleg az esztétika és az irodalom területén vált jelentőssé. Amikor azonban rendszerré alakult, leértékelte a „középkort”. Ezzel megszakította a kultúra folytonosságát, hosszú sötét periódusnak jelmezve a középkort az ókor és a reneszánsz között.

A történettudományok segítségével, amelyek az elmúlt negyven évben tárgyukban, módszerükben és tudásban oly nagyot fejlődtek, — ma már hitelesen felállíthatjuk a VIII. és XV. század közötti kultúra és civilizáció tárgyi elemzését. A romantikusok is résztvettek ebben a felfedezésben, amelynek leghatásosabb képe és kifejezője a gótikus katedrálisok és a nagy skolasztikus szummák felépítésének szemléletes összehasonlítása.

A társadalomtudományi módszer alkalmazása a történelemben egészen határozottan helyreállította a nyugati középkor hat századának helyes értelmezését, feltárta azt a kort, amelynek a szerzetesi iskolák után az egyetemek voltak a legmagasabb kulturális intézményei. A skolasztika ismét rátalált a helyes értelmére: a „schola”-szabályaiban felismerték helyét és módszereit. A skolasztika pejoratív értelmezése, amit még ma is szívesen általánosítanak, nem lett más, mint szánalmas karikatúrája egy régi, de valóságos nagyságnak.

A felállított új szkéma mindinkább hasznos lett, mert világosan jellemezte, hogy az európai civilizáció miként bontakozott ki a reneszánsz segítségével.³ Ez a reneszánsz kor három szakaszban valósult meg: a IX. századi karoling korszakban, a XII—XIII. század reneszánszában és végül a „klasszikus” reneszánszban, amely először Itáliában tűnt fel, majd szétterjedt egész Európában. Rendkívül érdekes, hogy minden szakaszt „újnak” nevezték az egymást követő generációk; — olyan fokban, ahogy mindjobban önmaguk tudatára ébredtek. A XII. és XIII. századok nyíltak és világosan kifejezték ennek a felfedezésnek szenzációját, nemcsak elméleti területen: a nyelvtanban, a filozófiában, majd később a természettudományokban, — hanem a művészeti és irodalmi alkotásokban is és főként a hitnek új, evangéliumi szemléletében.

A társadalmi-kulturális szövegekből és eseményekből vett *technikai és emberi* (humanisztikus) *ismertetőjegyek* egyaránt világosan megkülönböztetik az első feudális korszakot sajátos kolostori kultúrájával; a másodikat, mint a városok és testületek emancipációs szakaszát a maguk racionalizmusával és naturalizmusával, ahol már az új kolduló rendek is megjelennek. Ilyen értelemben akár két középkorról is beszélhetünk. Hogyha kellő szociológiai hozzáértéssel belemerülünk a korabeli szövegekbe, a „skolasztika” nagy rendszerei olyan egységesen és olyan ésszerű fényben tűnnek fel előttünk, mint az egyidejűleg felépült nagy-szerű városi katedrálisok.

A „re-naissance” ismertetőjegyeinek és kategóriájának alkalmazása a nyugati középkori civilizáció folyamatában itt határhoz érkezik. A reneszánsz visszafordulást jelent egy olyan modellhez, amelyben, úgy véli, hogy újra megtalálja eredeti termékenységét. Az újjáéledésnek tipikus eszköze az utánzás lesz. A fent megnevezett szakaszok mindegyikében megindult az antik művek fordításának rendkívüli munkája; a korabeli alkalmazásnak, a magyarázatoknak (kommentároknak) és egyéb áttevéseknek — átírásoknak a legkülönbözőbb módján. Ezt a gazdag tőkét pedig a mesterek sajátos pedagógiával adták át a tanítványok egymást követő generációinak. *Humaniorák*, így nevezték el később ezeket az irodalmi műveket, hogy jelöljék vele az embert is, aki itt találta meg az eszmei, erkölcsi, esztétikai és vallási beteljesedésének forrásait. Innen kiindulva beszélhetünk ma is *humanitásról*, *emberességről*.

Súlyos tévedés lenne azonban az utánzás szerepét felnagyítani és ezeknek a századoknak nagy teljesítményeit úgy kezelni, mint a réginek egyszerű újjáéledését. Ma mindjobban megértjük, hogy ezt az olykor forradalmi erejű visszafordulást az ókorhoz, jelentős kreativitás, alkotóerő fűtötte. Csak mindezek ismeretében mondhatunk helyes kritikát a „re-naissance” fogalmáról. Az irodalmi esztétikától a metafizikáig haladva a főszerepet szent Tamás játszotta, aki, — mint Arisztotelész szigorú magyarázója és ugyanakkor az arisztotelészi antropológia megértő filozófusa, — nem félt attól, hogy „arisztotelikusnak” minősítik, amint azt Simpliciuszal, Averroesszel is tették.

A másik határhő az lett, hogy amikor az antik modellek vonzáskörébe kerültek, azt abszolútnak tekintették és tanított tárgyaikat, módszereiket és értékeiket teljesen hozzá viszonyították. A XV. és XVI. század reneszánsza már mértéken felül magasztalta az *antik modelleket*, és ebben a klasszikusnak nevezett kultúrában meg gondolás nélkül hitünk katekétikai és teológiai kifejezéseit görög-római kifejezésformákba burkolták. A történelmi relativizmus szükségszerűen érezhetővé vált a hit transzcendenciájának és a világnézetek sokféleségének a területén. A „klasszikus kultúra” olyan „ideológiát” alkotott, amelyben a *humanizmus* már csak egyfajta előkelő misztifikáció lett, és amelyben maga az *evangélium is elvesztette humanitását*.

A háromszakaszú reneszánszkor mindegyike versenyzett, hogy magáénak vallhassa a *szoros értelemben vett humanizmus szellemét* (Burckhardt és Voigt szerint) és versenyzett azokért a csodálatos új értékekért is, amit ma már a „XII. század reneszánszának” tulajdoníthatunk. Ez a kor a tudományok és a görög bölcsesség szenvedélyes felfedezésével éppen olyan forrongó volt, mint a firenzei Mediciek kora, — bár ekkor Párizs, Bologna, Oxford voltak a kultúra csúcán. Olyan kultúra volt ez, amelyben az evangéliumi hit abban az egyseges teológiai tudományban tudott megtestesülni, amely szívesen magába fogadta a kialakuló társadalomnak minden emberi érdeklődését.

A szent Viktor szabályai szerint élő kanonokrendiek Párizsban, a misztikus teológiájukban hűséges tanúi lesznek a XII. század városi forradalmának. A XIV. században Occam Vilmost, a leghomályosabb skolasztikust már a modern idők előfutárának tekinthetjük. És, ha Dantét a középkori költészetbe helyezzük, akkor Petrarca, — aki majdnem kortársa volt, — már az olasz reneszánsznak első képviselője.

A „középkori humanizmus”, — Burckhardt ezen ellentmondásnak tűnő elnevezése — azonnal érthetővé válik, ha kritikus szemmel a szemantika (a nyelv jelentésének) területén, az ember tökéletességének és sorsának területén értékeljük, az egymást követő civilizációk folyamán.

Eddigiek alapján a korai humanizmus fogalmában három fokozatot különböztetünk meg: a kolostori humanizmust, a skolasztikus humanizmust, és — melyet most kiemelünk, — *Aquínói szent Tamás humanizmusát*.

A glosszáírók, a kéziratmásolók, az apologéták és az elméleti rendszerezők szeretik szent Tamást az „örök filozófia” modelljévé tenni. — Velük ellentétben viszont úgy ötven év óta a történészek visszahelyezték szent Tamást a párizsi egyetem nagymesterei és kortársai közé; helyi és korabeli dimenziójába, abba a kulturális-gazdasági környezetbe, amely létrehozta a XIII. század „új” emberét. Ennek a szemléletnek helyessége nyilvánvaló. Ez a kor gazdasági élete és művészete sajátos jellegét egy olyan teológia segítségével érte el, amely szorosán összefonódik a II. Frigyes császár (1215—1250) és szent Lajos király (1226—1270) uralkodása alatti civilizációval. A teológiai szummák és a gótikus katedrálisok tetszetős hasonlata tehát: nem romantikus közhely, mert jól kifejezik az értelem és misztérium, kultúra és hit törékeny és merész kapcsolatának ragyogó termékenységét. Ez az idő valóban a „keresztény humanizmus” kora volt.

Szent Tamás ezt a humanizmust sajátos gondolkodása szerint két irányban bontakoztatta ki. Az *értelemben* vetett aktív bizalma, és a *természetre* alapozott felfogása egymásbailleszkeve építette fel teológiáját. Felismerhető benne a görög filozófia hatása: a *logosz*, — érte-

lem — és a *fűzisz* — természet — a keresztény hitnek két olyan alapja lett, amelyben egyaránt megtestesül Isten gondolata, és megközelíthető a szellemi élet szövedékében éppen úgy, mint a természet okságaiban. Szent Tamásnak a *lét valósága és megismerhetősége egységébe vetett optimizmusa* sokak számára még ma is meglepően új. Az ő meglátásától kezdve vált vitatottá szent Ágoston teológiájának az addigi hatása, amely bár sokkal érzékenyebb az ember elesettségére és az értelem gyengeségeire, de sokkal inkább kiélezi az emberi gondolkodás és élet szükségszerű ráutaltságát az isteni „eszmékre.” — Ezen állandó függőség fenntartása viszont nem csekély kárt okozott a *földi dolgok autonómiájának felismerésében*.

Arisztotelész műveinek olvasásával az újjászületés rendkívüli méreteket öltött. Arisztotelész logikai műve, az Analitika nemcsak tökéletes eszközt nyújtott a gondolkodásnak, de egyben bemutatta a szellemnek azt a követelményét, hogy az értelemi nyilvánvalóság (evidencia) és a következtetés szabályaival feltárhatjuk a dolgok belső „értelmét”. Ebből a továbbiakban egyesek már arra is következtettek, hogy a hitet úgy ítéljük meg, mint ami nélkülözi a megismerés nyilvánvalóságát és ezért válik áthatolhatatlanná az értelem számára. A felújított görög filozófiák hatására egyesek *olyan sajátos világ- és emberszemléletet* adtak, amelyek bizony *távolostek a bibliai emberképtől*, sőt komoly ellenfelévé váltak.

Talán soha nem került ennyire szembe a hívő és a teológus a maga emberi valóságában a tudományos racionalizmussal, — mint ebben az időben, éppen akkor, amikor a technikai fejlődés átvezethette az embert a nehéz mezőgazdasági életformából az urbanizációs (városiasodó) kultúrába.

Az új generáció a világiak és a papság körében egyaránt ellene fordult a földi javak megvetését hirdető misztikának, mivel megtapasztalták az evilági javak feletti uralom élvezetét és ésszerűségét. Az arisztotelészi filozófia így belülről építette ki az értelem előjogait. Ezentúl a *techné*, — a gyakorlati tevékenység — lett az igazság elérésének az útja: a *technika eszközei elindították az ember humanizációs hatalmát a kozmosz felett*.

Igy avultak el az „egyetemi viták” is, mint az igazság megismerésének régi eszközei, és kidolgozták a világnak és a tudásnak új, egymásra épülő metafizikáját.

Szent Tamás teológiájában helyesen értékelte és ésszerű, egészséges egységbe foglalta az új törekvéseket. Miután önmaga megbizonyosodott a *hitnek és értelemnek belső összefüggéséről*, azt tanította, hogy az értelemnek *joga van a hitről is szólni*. És mint ilyen, az értelem a teológiában is *saját törvényei szerint beszél*. Amikor a hitet értelemszerűen feldolgozza, új tudományt épít fel: a *theo-logiát*, hit-értést — a szó legmélyebb értelmében. A teológia így kifejezi a hit értelmességét, a hit-tudást, — így fogalmazza ezt meg magának szent Tamás. Hogy az *Isten szavát emberi kifejezésekbe és fogalmakba foglalják*, ahhoz az ember ezen *humanizációs logikájában*, — minden tiszteletlenség nélkül, — a transzcendens titkok jelölésére is csak a saját forrásait használhatja fel. Ezen a módon a hit és az értelem aktív, tudatos és szerves együttműködése tudományt alkot, — a tudomány arisztotelészi értelmében.

Szent Tamás *emberies jellegű* teológiája számos tanártársának ellenkezését váltotta ki. Az Ágostont követő Bonaventura tanártársa és barátja szemére veti, hogy az értelem vizét önti az isteni bölcsesség tiszta borába. Amire szent Tamás humorával azt válaszolja, hogy akkor itt is úgy, mint Kánában, majd a víz borrá változik. Az evangéliumi kegyelembe vetett vakmerősége, hite erősítette meg benne az értelem életerejét.

Az 1190 és 1260 közötti időszak az „ész korszaka” volt az eszmékben, az irodalomban és a művészetekben és szent Tamás lett ennek a kornak igazi doktora, még inkább profétája.

A „keresztény racionalizmus” felismerte a *természet törvényeinek sajátos jellegét*, amely lehatolt a kegyelmi életig, mivel egy természeti valósága (*fűzisz*) van; ennek felismert törvényeiből képes a tudomány a saját *logosztát* — fogalmi rendszerét felépíteni. Szent Tamás gondolkodásmódjával elhárította azt a kísértést, hogy a csodálatos iránti érzékenységünkkel a természet erőit istenítsük, szentnek tartsuk. A természetfeletti világ, amely eddig rávetítette tükörképét a tárgyra és az emberekre, most elhomályosult az emberi gondolkodásban. Új utakon, a maga profán valóságában fedezték fel a természetet és itt találták meg azokat a vallásos értékeket, amelyek Istenhez vezettek.

Az „antik gondolkodáshoz való visszatérés” messze meghaladta az „akadémikus” érdeklődést és olyan széleskörű naturalizmust szült, amely áthatotta a korszellemet, az erkölcsöket és a politikai magatartást. Jean de Meung, az új város mintapolgára például, — aki egyébként szent Tamásnak szomszédja volt Párizsban, a Saint Jacques utcában, — Rózsaregényében a legnyersebb realizmust képviselte a világegyetem megfigyelésében éppenúgy, mint a nemzés jelenségeinek pontos leírásában. A kialakult „lovagi szerelem” bevezetett a kétértelmű csábítások érzéki művészetébe. A római jognak a feltárása pedig éppen alkalmas keretet szolgáltatott az új nemzedékek törekvéseinek, hogy az elavult atyjogi hatalmat

elhagyva, megszervezhetővé koruknak a társadalmát; az államot, amelyben az eddigi ismétlések helyett az igazságszolgáltatás szervéhez fordulhattak.

A természet és a társadalom új felfedezései veszélyeztetni kezdték a keresztény üdvrend eddigi tanítását az emberi szabadságról, a gondviselésről, a kegyelem ingyenességéről. Szent Tamás az isteni teremtésről és kormányzásról szóló teológiai fejezeteiben megadja ezeknek a keresztény értékeknek a helyes értelmét; ugyanakkor megvédi az emberi természetnek és szabadságnak az autonómiáját: „Ha elvonnánk valamit egy teremtmény tökéletességéből, annyit jelentene, mintha a Teremtő tökéletességét csorbítanánk meg.” Ez a metafizikai axióma és ugyanakkor misztikus alapelv volt Szent Tamás lelkiességének kulcsa. És ezen a ponton válik világfilozófiájá emberfilozófiává: antropológiává. Az ember a görög kifejezés szerint mikrokozmosz: természet a nagy Természetben, amellyel állandó körforgásban és áramlásban marad. Szent Tamás ezzel a meglátásával szembe került kora közvéleményével, amely a platonizmustól táplált spiritualizmus síkján még leértékelte az anyag szerepét és helyét az ember életében éppúgy, mint a világegyetemben. Szent Tamás szerint az ember léttanilag a két világ összefonódási pontján: „testnek és a szellemnek a horizontján” helyezkedik el. Az emberben megvalósul az anyag és a szellem benső homogenitása (egyenmősége).

Szent Tamás Arisztoteléstől kölcsönözte az emberfogalom kifejezéséhez szükséges kategóriákat. De már a görög egyházatyák, különösen areopagita Szent Dénes tanítja, hogy a szellem a testnek formája, és csak az érzéki tapasztalás lehet az egyetlen útja a szellemi működések megvalósulásának. Aki ismeri Arisztotelész nyelvhasználatának tömörségét, abban egy ilyen kijelentés kiválthatja a kételyt: Vajon eléggé megóvja-e ez a gondolkodás a szellem transzcendenciáját úgyanyira, hogy a lélek képes legyen túlélni a test halálát? — Vagy azt kérdezheti: Hogyan tudnánk megőrizni a szellemi személyiséget ebben a kozmikus szociológiában?...

Párizsban az 1270-es évek táján éppen ezek a kérdések okoztak súlyos krízist, amely Szent Tamásnak alkalmat adott arra, hogy megfelelően meghatározza tanítását. A gondolkodás konfliktusa azonban folytatódott és csak Szent Tamás halála után, 1277-ben a párizsi tanítómesterek közbelépésével ért véget. Akkoriban ugyanis ők képviselték az Egyházban a tanításbeli legfőbb jogi bíróságot. Szilabuszukban, 219 tételben elvetették koruk minden „naturalizmusát”, és köztük Szent Tamásnak körülbelül tíz kijelentését. Kétségtelenül ez volt a középkornak legsúlyosabb kárhoztatása, amely rendkívüli visszaesést gyakorolt az eszmék további alakulásában. Több évszázadon keresztül egy olyan spiritualizmus uralkodott, amely állandó ellenállást tanúsított Szent Tamás antropológiai és kozmológiai realizmusának elfogadásával szemben. 1323-ban történt szenttéavatása megtisztította ugyan emberi emlékét, de ez a tiszteletadás éppen legsajátosabb pontján, az antropológiájában nem adta vissza „tomizmusának” hatékonyságát.

Feltehetjük a kérdést: Szent Tamás teológiai humanizmusának korunk tükrében volna-e még esélye? — Mindenesetre műve mindig csodálatraméltó kísérlet marad az istenhit és az emberi kultúra viszonyának egységesítésére!

Jegyzet

1. Ennek a szónak a kifejezett használata csak a XIX. század második felében kezdődött. —
2. J. Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien, 1860. — G. Voigt: Die Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, 1859. —
3. „Renaissance” értelméhez lásd a következő műveket: Ch. H. Haskins: The Renaissance of the twelfth century, Cambridge (USA), 1927; — G. Paré—A. Brunet—P. Tremblay: La Renaissance du XII^e siècle, Paris—Ottawa, 1933; — J. Nordström (Upsala): Moyen âge et Renaissance, Paris, 1933.

Kereszténység és humanizmus egymással nincs ellentétben. Keresztények lehetnek humanisták, humanisták pedig keresztények. A kereszténységet azonban csak radikális humanizmusként lehet helyesen értelmezni. Világos azonban, hogy amikor a kereszténység utáni humanisták (akár liberálisok, marxisták vagy pozitivisták) gyakorlatában a humanizmus jobb volt, mint a keresztényeké — s az újkorban nagyon is gyakran előfordult, —, örökös felhívás ez a keresztények felé, akik így csődöt mondtak nemcsak mint humanisták, hanem mint keresztények is.

Hans Küng: Christ-sein 23.

TERMÉSZETTÖRVÉNY, VAGY A „HUMÁNUM TÖRVÉNYE”?

Napjainkban, — főként a keresztény gondolkodás határain belül — sok szó esik a „természettörvény” (lex naturalis) hagyományos értelmezésének elégtelenségéről. Ez a hagyományos interpretáció — mondják jogosan, — „krízisben van”.¹ A krízis nem annyira a kérdés lényegét érinti, inkább annak megközelítését, illetve terminológiai kifejtését; tehát a vele kapcsolatos „beszédmódot” kérdőjelezi meg, s nem alapítalanul. A kritika hivatkozik az emberi gondolkodás fejlődésére, a megváltozott történelmi szituációra, a jelentősen elmélyült antropológiai ismeretekre. A párbeszéd igénye valóban nem engedi, hogy korunk gondolkodásának jellemző sajátosságait figyelmen kívül hagyjuk. Ez a gondolkodás a földi lét keretein belül mozog otthonosan (immanens), a tapasztalati eredmények összegezésére alapozza következtetéseit (pozitivistikus) és a konkrét környezetben adott, egyedi létezés szempontjaira fogékony, főként az egzisztencializmus hatására (individuális).

A hagyományos — szenttamási nyomokon járó — megközelítés ennek épp az ellenkezőjét mutatja. Kiindulásában ugyanis transzcendens, mert az örök isteni törvényből vezeti le a természettörvényt; vizsgálódásában metafizikai és ezzel egyben univerzális, tehát elsősorban a létezés egyetemes vonásaira figyel, — antropológiáját tekintve is. A természettörvény (lex naturalis) szent Tamás szerint „részesedés az örök törvényben”,² amely Isten teremtő és gondviselő akaratának az örök eszmék jegyében való érvényessége. Az „örök törvény” úgy nyilvánul meg az „értelmes teremtményben”, mint az emberi természet alapvető törekvése (inclinatio naturalis). Erkölcsi vonatkozásban — ez a természetes erkölcsi törvény — mint a jó és rossz megkülönböztetésének velünk született hajlama jelentkezik bennünk, s nyer követelményszerű megfogalmazást abban, hogy „A jót tenni, a rosszat kerülni kell!” (Bonum faciendum, malum vitandum).³

A tamási nyomokon haladó skolasztikus gondolkodást ebben a tekintetben is meghatározza deduktív-racionális-szillogisztikus jellege, ami korántsem szükségszerű velejárója a természetes erkölcsi törvény vagy a természetjog elismerésének. Ezen az alapon egyszerű értelmi művelettel levezethető volna a természettörvény evidens alaptételeiből — közvetlenül vagy közvetve — minden lényeges erkölcsi, illetve jogi vonatkozású törvény, legalább másodfokon. A kinyilatkoztatás viszont arról tanúskodik, hogy már az elsőfokú, tehát közvetlen következtetéseknel is szükségessé válik a tételes megfogalmazás, ti. a Tízparancsolat törvényeiben. A hagyományos megfogalmazás mindenesetre problematikussá válik korunkban és aligha mondható párbeszédképesnek.

Miért kell újrafogalmazni a természettörvény értelmezését?

A kérdés kiindulópontjára már utaltunk: korunk szituációja sürgeti a természettörvény ismételt felülvizsgálását és újrafogalmazását. Hogy a fogalom lényegét a különböző oldalról jövő kritikák ellenére sem adhatjuk föl, azt a következő szempontokkal indokoljuk:

a) Mint azt oly sokszor idézik, a pogány emberről azt mondja Pál apostol, hogy az „a törvény (Tóra) hiányában önmagának a törvénye”, tekintve, hogy „a törvény követelménye a szívébe van írva, amiről lelkiismerete tanúskodik”.⁴ Teológiailag ez a pogányok, illetve korunkban a nem-keresztények üdvösségét alapvetően érinti.⁵

b) A természettörvényre — mint köztudott, — *pápák és forradalmak* hivatkoznak. A katolikus Egyház álláspontjának jelenlegi megfogalmazását a 2. Vaticanum adja hírül a világnak: „Lelkiismerete mélyén az ember olyan törvényre bukkan, melyet nem ő szab magának, de amelynek mégis engedelmeskedni tartozik, ... melyet Isten írt bele az ember szívébe.”⁶ (Figyelemre méltó a fogalmazás óvatossága és bölcsessége, hiszen alig megy túl a főtebb idézett páli sorok értelmén.)

c) A kérdés alapvető fontosságú a *világnézetek közötti párbeszéd* szempontjából is. Mert nem kevesebbről van itt szó, mint a különböző világnézetek képviselőinek aktív együttműködéséről a közös etikai alapok tekintetében, ami az alapvető erkölcsi értékek közös megtárgyalását és közös védelmét tenné lehetővé, vagyis az eredményes dialógust.

Mindez legalábbis megsejteti a probléma rendkívüli fontosságát és aktualitását, mind a teológia, mind a társadalmi együttélés szempontjából. Ami az utóbbit illeti, szeretnénk a figyelmet felhívni korunk kétarcúságára, — ha úgy tetszik, — dialektikus vonására. Az „atomkorszak hajnalán” ugyanis olyan korban élünk, amelyre egyaránt jellemzők a pluralisztikus törekvések⁷ és az emberi egységért, azonosságért vívott, — nevezzük így, — unifikációs mozgalmak.

Aki csak a pluralisztikus vonást veszi észre, arra hivatkozik, hogy korunkban sok olyan jelenség figyelhető meg, ami nehezen egyeztethető össze az egységes emberi természet fogalmával, még kevésbé annak kihangsúlyozásával. Régen filozófiáról beszéltek, — mondják, — ma filozófiáról beszélünk; etika helyett etikákat, világnézet helyett világnézeteket emlegetünk. Tapasztaljuk, hogy mindaz, aki „az emberiséghez” akar szólni, zavarba jön, mielőtt az általános érvényű igazságokat megkísérlí aprópézra váltani; s az okosság elemei követelménye ellen vét, aki a családtervezés fogalmával kapcsolatban nem veszi észre, hogy az egészen mást jelent Magyarországon vagy Ausztriában, mint például Indiában. Vannak komoly antropológusok, akik azt vallják, hogy az emberiség nem egy emberpártól származik stb. A jeleket még lehetne sorolni. Vajon nem kellene-e inkább „emberi természetéről” (többször) beszélni, mint „emberi természetéről”? Hiszen már a nominalisták arra a következtetésre jutottak, hogy „az ember” nem létezik, csupán egyes „emberek” vannak, a saját természetükkel. S lehet-e erkölcsi törvényeket alapozni arra, ami nincs?

A másik oldal viszont az, hogy korunkban nagyon határozottan jelentkeznek olyan ellenértés törekvések is, melyek ismeretében — tisztán a jelen szituáció alapján — elhamarkodottnak kell itélnünk a pluralizmusból kiinduló következtetéseket. Ide tartoznak a női egyenjogúság biztosítására, továbbá a faji megkülönböztetés felszámolására irányuló újabb és újabb erőfeszítések; ezekkel együtt pedig az emberi jogok nagyjelentőségű deklarációja. Mindezek nyilván arra mutatnak, hogy emberi természet alapvető egységét s vele a természetörvény etikai követelményeinek megfelelő kereteken belüli jogosultságát nem szabad feladni. Ugyanakkor viszont meg kell kísérlni az újrafogalmazást. Ennek első lépése nyilván az lesz, hogy nem ragaszkodunk az „örök törvény” fogalmához.⁸ Ez ugyanis fölösleges megkötözésnek tűnik. Elég, ha a Szentírás alapján „örök Törvényhozó”⁹ beszélünk és az Ő törvényeiről, melyeket a kinyilatkoztatásban és az emberi szívbe írva kaptunk.

Ami az „emberi természet” értelmezését megnehezíti

A természetörvény kritikai nyomán joggal hivatkozhatunk arra, hogy a terminus mindkét szava problematikus. Baj van a „törvény” jelleggel, hiszen nincs tétélesen megfogalmazva, bár könnyen belátható etikai alapjátételekhez juthatunk általa. A fizikai törvényekhez pedig nem hasonlíthatjuk, mert azokhoz mérten túlságosan megfoghatatlan (nem lehet például képletekbe foglalni). — Problematikus azonban a „természet” szó is, amelyhez folyton hozzá kell tenni, hogy itt „emberi természetről” van szó. Így értelmezték azt tulajdonképpen már a sztoikusok és maga szent Tamás is. Enélkül az „emberi természet” még túlságosan sokféle — s olykor nagyon ellentétes — megnyilatkozások forrása lenne. Am az értelmesség megkülönböztető jegyével sem kapunk problémamentes fogalmat. Erre vonatkozólag két szempontot emelünk ki: az egyik régi és teológiai, a másik új és szociológiai.

A *teológiai eredetű probléma* az ősbűnre vagy áteredő bűnre utal, melynek következtében az emberi természet megromlott. A megromlás mértékét most ne firtassuk (ez a katolikus és protestáns teológia „családi” vitája).¹⁰ Annyit azonban állapítsunk meg, hogy az ősbűnt követő személyes bűnök áradata — ez már történelmi tapasztalás, — őseinktől napjainkig alaposan megfertőzte az emberiséget, az egyes emberek természetével együtt. A nagy tanulság az, hogy tiszta emberi természet nincs, és Rousseau álma ebben a tekintetben illúzió-nak bizonyul. Az ember ugyanis rászorul a nevelésre, és nem csupán gyermekkorában. „Természetét” nem ajánlatos szabadjára engedni. Az emberi természet a bűn rombolását nem ismerő, eredeti tisztaságában — a paradicsomi állapot tulajdonképpen ezt akarja ábrázolni — számunkra elérhetetlen vágy marad, legalábbis létezésünk jelenlegi állapotában. Ha a tiszta és romlatlan emberi természet volna tulajdonunk, akkor nyugodtan szabadjára lehetne engedni az embert; hadd tegye, amit a szíve, illetőleg a természet diktál. Akkor hibátlanul ragyogna értelmünk az igazságban és szívünk zavartalan tisztasággal áradna ki a szeretetben. Akkor beteges hajlamok, fullasztó érzékiség, démoni hatalomvágy és a birtoklás, az önzés, az érdekhajszka ezerműi csábítása nem fonná be emberi természetünket. Akkor kimondhatatlanul is az evidencia erejével hatna és magyarázatra sem szorulna az etikai tétel: „Tedd a jót, kerülj a rosszat!”, „Tiszteld az embert és ne használd eszközeit!”, „Cselekedj értelmes természeted szerint!” stb. Ennek hiányában azonban — bár a megváltás kegyelme sokakban megtisztítja a romlott és beszennyezett emberi természetet, — nem beszélhetünk a „natura humana” zavartalan tisztaságáról és egységéről.

A *szociológiai vonatkozású probléma* — ez egészen modern felismerés, — kapcsolatban van a teológiával. A lényege az, hogy az emberi természet idealizált egységét épp az értelmességből eredő eszméi manipulációk is veszélyeztetik, különösen a technikailag fejlett társadalmakban,¹¹ ahol a legkülönbélebb eszmék szabad piacot kapnak. Vajon az emberi

természet etikailag jó irányban fejlődik általuk? Külön probléma a manipulációk esélyeinek kérdése. Vajon manipulálható-e eszmék beoltásával az emberi természet, alapvető irányulása ellenére? Vajon az etikai érték jegyében objektívált eszme feltétlenül jó hatást fejt majd ki, vagy pedig rá kell bízni magát a befogadó természetek erkölcsi kockázatára? Közismert jelenség ugyanis, hogy ha egy filmben a detektív a pozitív hős és a gengszter a negatív figura, az még nem jelenti, hogy a pedagógiai hatás is ennek megfelelő lesz. Hány olyan fiatal akad, akin egyszerűen nem fog az alkotó etikai szándéka, aki nem állal a film hatására épp a bűnözőkhöz hasonlulni. Képes-e továbbá egy aszketikus eszme önmaga fölé emelni az embert? Egyáltalán: mi a határa az eszmei manipulációknak? S hogy a magunk háza táján maradjunk; helyes-e „természet-földről” beszélni; nem hitelesebb-e a „szupertermészet” szó (a latin *supernatura*), illetőleg a „fölemelt természet”?

A kérdések messzire vezetnek. Annyi azonban bizonyos, hogy ezen az alapon sem lehet problémamentesen beszélni az „emberi természetéről”, mégha azt értelmes voltában gondoljuk is. Hogy valamilyen formában mégis beszélnünk kell róla, azt a következőkben próbáljuk megindokolni, anélkül, hogy részletekbe bocsátkozhatnánk.

Megújuló értelmezés, új terminológia

A természettörvény hagyományos fogalmát olyan viták környékezik a jelen korban, hogy ezekben egységre jutni reménytelen várakozásnak tűnik. A vitáknak ugyanis legalább három ága jól megkülönböztethető. A hagyományos értelmezést valló és az újat kereső katolikus gondolkodók vitája mellett még mindig „családon belüli” a katolikus és protestáns teológiai nézetek (illetve etikai értelmezések) vitája; a harmadik ága a vitának a nem-keresztényekkel, illetve a nem-hívőkkel — például a marxistákkal — folytatott párbeszéd, amely figyelemre méltó gyakorlati eredményekkel járhatna (közös etikai értékek elismerése).

A keresztény gondolkodók vitája, illetve reflexiói általában megrekednek a természettörvény jelentésének értelmezésénél. Igaz viszont, hogy erre szükség van. Ezek a viták tisztázák tulajdonképpen, mennyire bonyolult és sokrétű az „emberi természet” terminusának értelme: vajon az emberi természet alapvető hajlamáról (*inclinatio naturalis*) beszélünk, vagy pedig annak kibontakozását mint folyamatot említjük, esetleg teljes kibontakozásában, mintegy ideális megvalósulásában használjuk a fogalmat? Aztán a „természetest” a „mesterségesest” (manipulálttal is) állítjuk szembe, vagy pedig a „természetföldről”?¹² Mindez észrevehetően annyira bonyolult és félreérthető, hogy csupán az új elnevezés segít, amely a megújuló értelmezést terminológiailag is tükrözi. Ez az új név pedig a „*humanum törvénye*”.

Érdemes a szót „*kísérletileg is*” kipróbálni, hiszen jelentésével együtt benne van mintegy korunk levegőjében. Mint az emberi szinten való viselkedés igénye, behatolt már a mindennapok beszédmódjába is (vö. „emberséges bánásmód”; „Hát ember vagy te?!”; „Ember ilyet nem tesz” stb.). Kitapintható benne az erkölcsi vonatkozás éppúgy, mint a jogi. Aszociálhatunk a szóval kapcsolatban a „humanistákra” vagy a „humanizmusra”. S ezzel már az értelmes természetet értük el, sőt többet annál: benne lappang a szóban valamiképpen a szeretet is. Természetesen nem ringatjuk magunkat illúziókba. A „*humanum törvényeiről*” beszélve is előfordulhat, hogy éppen nem szerencsés vonatkozásokra terelődik a képzetársítás. Például akkor, ha a „*humánus*” a „*divinummal*” szembenálló fogalomként értelmezzük, és ilyen éllel használjuk. S előfordulhat az is, hogy a jellegzetes emberi bűnöket és kicsinyességeket szintén a fogalom lényegéhez tartozónak véljük (pl. „Tévedni emberi dolog”; valóban az, de nem a „*humánus*” kiváltsága!). Mindez azonban nem rontja le az elnevezés korszerűségét közérthetőségét és párbeszédképes voltát.

Nézzük most a *konkrét következményeket*. Az etikai alapelvek új elnevezésével és a korszerű megközelítéssel, melyet a következőkben szándékozunk megmutatni, lehetőség nyílik a hatásosabb párbeszédre, többek között keresztények és marxisták nézeteinek megvitatására.¹³ A „*humanum*” ugyanis nem elválaszt, hanem összeköt. A szót és annak jelentését mindkét fél úgy használja, hogy abban lényeges közös vonások fedezhetőek fel. Az alapvető különbség abban mutatkozik, hogy az emberi természet törekvéseinek figyelembevételével a marxisták az „*érdek*” fogalmát veszik kiindulópontnak. Érdekekre azonban nem lehet „*humanumot*” közvetlenül ráépíteni. Az emberek és közösségek — ha pusztá érdekeiket vesszük tekintetbe, — szemben állnak egymással. Ha az ember azonos volna ösztönös és anyagi érdekeivel, „*homo homini lupus*” Hobbes-i elve teljesen hitelesnek bizonyulna. Az *érdek* azonban fölemelkedik és kitágul a „*humanum*” által. Az emberi természet egyik alapvonása és kitüntető sajátossága ugyanis az értelmesség, amely fölemeli az érdeket. A nyers ösztönérdekből értelmesen képviselt *érdek* lesz. Másfelől pedig a „*közösségi érdek*” az, ami szublimálja az egyéni érdeket és tulajdonképpen már a szeretet vonalát képviseli;

megnyitottságot jelent ugyanis a „másik”, illetőleg a „többiek” felé. Az az érdek tehát, amely a közösségre is tekintettel van, s amely értelmes formában jelentkezik, már fel-emelkedett a Hobbes-i ösztönös reakcióknak, a foggal-körömmel vívott létharcnak ösvilági tájairól és átlendült a „humánus” légkörébe.

A keresztény humanizmus elválaszthatatlan a teremtéstől és a megváltástól, a „humánus törvényének” alapjait tekintve azonban mégis fölismerhetők a találkozási pontok, amint arra a következőkben rámutatunk.

A „humánus törvénye” mint erkölcsi kibontakozásunk megalapozója

Az elmondottak után reflexiónk legnehezebb pontjához értünk. Meg kell kísérelnünk a „humánus törvényének” tételekbe foglalt körvonalazását. Nem kevesebbről van itt szó, mint arról: hogyan lehet az etikai tudat fejlődésének jelenlegi szintjén újra megfogalmazni azokat az alapelveket, amelyek alkalmasak arra, hogy az egyetemes humanizmus alap-tételei legyenek. Ez a feladat — ha a tételek interpretációját is tekintetbe vesszük, — azért nem könnyű, mert figyelembe kell venni a különböző világnézetek etikai szempontjait. Ebben a vonatkozásban igen jelentős *Kecskés Pál* megállapítása, miszerint „A különböző korok etikai meggyeznek az erkölcsi alapelvek tekintetében”.¹⁴ Melyek ezek az alapelvek? S hogyan fogalmazhatók meg a jelenben mint az „emberség” törvényei?

Franz *Böckle* néhány fontos megállapítására utalunk, amikor a megfogalmazás módját tisztázzuk. „A természet törvény — mondja — önmagában még nem erkölcsi törvény”.¹⁵ Természetünkben nem lehet az erkölcsi magatartás alapeszméit „csak úgy leolvasni”. Aquinói szent Tamás sem úgy tanítja, hogy kész erkölcsi eszméket hozunk magunkkal, amikor megszűle-tünk, s ezek spontán módon tudatosulnak bennünk öntudatunk kialakulásával. Szükségünk van ehhez az értelem tudatos reflexiójára, a belátásra. A belátáshoz viszont emberi tapasztalatokra van szükség, a jelen kérdésnél etikatörténeti tapasztalásra, Eszerint a „humánus törvényének” megfogalmazásához ma már nem az „örök törvény” elemzéséből jutunk el, dedukció útján, hanem a leglényegesebb közös vonások kiemelésére irányuló *etikatörténeti reflexió* segítségével, mégpedig adott fejlődési fázisban: az ember erkölcsi ön-ismeretének jelenlegi fokán.

Az idő mindenesetre megérett ezeknek az alapelveknek a tisztázására, hogy aztán konkrétan erkölcsi ítéletek is megalapozást nyerjenek a „humánus törvénye” segítségével. Mindennek célja „az értelmesen megalapozott és humanizált egzisztencia” — ahogyan *Oeing-Hanhoff* írja.¹⁶ Olyan elvekről van tehát szó melyekre az ember mint legalapvetőb-ekre támaszkodhatik, „amennyiben életét értelmesen és a humánus jegyében akarja fölépíteni” (*Böckle*).¹⁷

Az alábbi megfogalmazás és kifejtés során megkíséreljük összegezni az olykor elszórt elveket. A nyelvtani formát tekintve az egyes számú felszólításmódot alkalmazzuk („Sollen”). A „törekedj” szóval a személyiség erkölcsi megvalósításának folyamatjellegére utalunk, egyben pedig a felszólítás realitás voltát kívánjuk hangsúlyozni (maga a törekvés már érték). Értelmezésükben az egyes felszólítások tudatosan nyitottak horizontálisan is, vertikálisan is (fölfelé). Keretükben így az ateista a hívővel találkozhat. Zenon és Asszisi Szent Ferenc például úgy áll előttünk kozmikus szimpátiájával illetve természet-szeretetével, mint ugyanazon erkölcsi alapmagatartás megnyilvánulása — saját világnézettel és egyéniséggel. Olyan alapvető, etikai vonatkozású törekvésformákat kapunk tehát, melyek minden gondolkodó, jóakarató ember számára elfogadhatók, fajra, nemzetiségre, társadalmi formára és világnézetre való tekintet nélkül.

1. *Törekedj önmagad megvalósítására lehetőségeid keretei között!* Ez a kiindulási alap-tétel, melynek különböző formulái a legváltozatosabb etikai törekvésekben megtalálhatók (a német *Selbstverwirklichung*). Az elv tartalmazza azt, hogy az ember etikai küldetése nem adottság, hanem feladat. A primitív embernél és a gyermeknél ösztönös törekvés ez, a kulturális és érett személyiségnél tudatos. Benne van az a fontos szempont is, hogy az önmegvalósítás elválaszthatatlan az életkeretektől. Tehát adott történelmi-társadalmi-hivatás-beli szituációhoz kapcsolódik. Az utóbbi kettővel kapcsolatban viszont nem zárja ki a lehetőségek torradalmi megteremtését, valamint a beszűkültség karámjából való „kitörést”, vagyis a megfelelőbb lehetőségek aktív létrehozását. Ugyanakkor az elv önmagában nem volna kielégítő. Keretében teljesen individualista etikai embertípus jönne létre: „a bölcs”, aki „elég önmagának”, aki saját erényeiben gyönyörködik; a „szent”, aki csak a maga üdvös-ségével törődik; rosszabb esetben pedig az „Übermensch”, aki önmaga korlátlan érvényesi-tésében mindenkit eltapos.

2. *Törekedj megismerni a jót, hogy megvalósítani tudd!* A hagyományos szenttamási megfogalmazásban: „Tedd a jót, kerüld a rosszat!” Ez a második elv az előzőhöz kapcsolódik. Jelzi, hogy az önmegvalósítás „a jóban” történik igazán, minthogy csak az érték tudja kiépíteni a személyiséget. A „jó” megismerése ennek feltétele. Lényeges azonban a realizálás, a megvalósítás szempontja. Megismerni és megtenni a jót. A tétel első felének etika-történeti bajnoka Szokratész, a második rész minden etika alapvető célkitűzése. A tételnek kétségtelenül szépséghibája, hogy nem fogalmazza meg, mi voltaképpen a jó, mi az igazi érték, amire a szó céloz. Az interpretáció azonban segíthet ezen és kell is hogy segítsen. A jelen keretekben, tehát nagy általánosságban és a világnézeti elkötelezettséget megelőzően „a jó” épp az önmegvalósítás az adott elvek szellemében. S hogy tautologikus íze ne legyen az állításnak: jó mindaz, ami kibontakoztat, ami fölépít; rossz az, ami lerontja vagy akadályozza a kibontakozást.¹⁸ A nehézségek konkrét feladatoknál adódnak, hiszen a szituáció olykor igen bonyolult. Például a rombolás szolgálhatja az építést és ezzel jó eszközzé válhat. Az építés viszont kifejezetten a rombolás céljára irányulhat, és így rosszá válhatik. A „nekem jó” konfliktusba kerülhet a „nekünk jó” szempontjával stb. A normákra, illetve a konkrét törvényekre éppen azért van szükség, hogy ezekben a konfliktusokban eligazítást adjanak.

3. *Ismerd fel és ismerd el magadban és másokban a személyt mint legfőbb értéket!* A jó felismerése együttjár az értékskála felismerésével, legalább nagy vonásokban. Az „elismerés” több, mint a „felismerés”. Etikatörténeti reflexió számára igen hálás terület. A kereszténység az emberi méltóság teológiai alapját az istenképiségben látja. Számára a személy elismerésének elve Istenre is vonatkozik, tehát nyitott a transzcendensre. Kant etikája szintén erőteljesen kiemeli az emberi személy tiszteletét. Scheler az perszonalizmus a személyes lét értékelésére épít. A marxizmus is vallja, hogy „Legfőbb érték az ember”. Mi a „személy” fogalmát tágabbnak ítéljük és nyitottabbnak is. S az ateista számára elgondolkodtató lehet, ha a kozmikus látásmódra hivatkozunk. A nyitottabb terminus azért is ajánlatosabb, mivel ma már számolnunk kell azzal, hogy esetleg a kozmosz más „világaiban” is élnek olyan értelmes lények, akiket nem kell feltétlenül „embernek” tekintenünk.

4. *Ébredj közösségi voltod tudatára és küldetésére!* Döntő fontosságú elve a „humánus törvényének”. Az „önmegvalósítás” törekvésének lényeges kiegészítője. Arisztotelész már határozottan hirdette mint az emberi természet egyik alapvető jellemzőjét (dzóon politikon). Az ember tehát közösségi lény. Ezt azonban úgy kell megfogalmazni, hogy etikai feladatként álljon előttünk, amely érinti az embernek a legkülönfélébb közösségekhez való — küldetészerű — kapcsolódását, kezdve a családtól egészen az emberiségig (a pozitívista etika eszméje).

5. *Törekedj megadni mindennek és mindenkinek, ami megilleti!* Az ismert elv bővített fogalmazásban. Humanisztikus jellege észrevehető abból, hogy itt az etikai felhívás a természetre is kiterjed: elemekre, állatokra, növényekre, abban az értelemben, hogy bizonyos tisztelet és megbecsülés — nyilván az ember miatt, — a külső természetet is megilleti. Benne van ebben —mint arra már utaltunk — a sztoikusok „kozmosz szimpátiája”, és benne van Asszisi szent Ferencnek immár jelképpé vált természetszeretete éppúgy, mint egy neves író felhívása: „Tiszteljük a fákat!” Az igazságra való utalás pedig közismert.

6. *Törekedj arra, hogy értelmes és szeretetre hivatott emberi természeted szerint cselekedj!* A hagyományos formulázás — kezdve a görögöktől egészen napjainkig — általában megelégedett annak kiemelésével, hogy „Cselekedj értelmes természeted szerint!” Ez azonban mindenképpen kiegészítésre szorul. Az az igény, hogy az ember szeretetet adjon és kapjon, olyan hatalmas, hogy semmiképpen nem lehet az emberi természet mellékes törekvésének tekinteni, jóllehet sokaknál összerosódik a szexualitással és alig képes túllépni annak határain. De épp ezért is szükséges, hogy végre kellő hangsúlyt kapjon a „humánus törvényének” keretében.

7. *Lehetetlenre senki sem kötelezhető!* Az alapelv a legtisztább etikai evidencia. Régóta ismert, de érthetetlen módon nem kapott helyet az erkölcsiség alaptételei között. Pedig a konkrétabb morális problémáknál többször előkerül mint az érvelés biztos alapja. Gyakorlati jelentősége is szélesebb körű, mint gondolnánk. A zsarnoki jellem gyakran abban mutatkozik meg, hogy lehetetlen parancsol (vö. római császárok), vagy lehetetlent vár a másiktól. Az etikai törvény pedig elveszíti kötelező erejét a megvalósíthatatlanság határain túl (az impossibilitás fokozatainak megfélemlen).

A természetes erkölcsi törvény skolasztikus értelmezése lényegében adós maradt a szeretet-elv megfelelő kihangsúlyozásával, mint arra rámutattunk. A filozófiai intellektualizmus átragadt az etikára (pl. a boldogság értelmezésére is), és nem tudta fölmutatni azt a teljességet antropológiájában sem, amit a *Szentírás* a „szív” fogalmával kifejez. Pedig már a természet-törvénnyel kapcsolatban használt pusztán szó is gondolkodóba ejti az avatott értelmezőt. Hiszen Pál apostol arról beszél, hogy az erkölcsi törvény az ember „szívébe” van írva. A szív pedig a személyt jelzi a Bibliában, egyszersmind annak bensőségét is az értelem és szeretet egységében. Századunk neves teológusai közül főként Romano *Guardini* képviselte írásaiban ezt a teljesebb és keresztényibb antropológiát. *Mounier* és a perszonalizmus az emberi és azt a keresztény egzisztencia értelmét látja benne: „Létezni annyit, mint szeretni”. *Häring* a 2. Vaticanum erkölcs-teológiai vonatkozású üzenetének egyik legfontosabb felhívását ebben látja: „gyümölcsöt hozni a szeretetben”¹⁹. Ennek a jegyében beszél ő maga is „a szeretet primátusáról”²⁰. Az említett felhívásnak azonban teológiailag csak akkor lehet igazán foganatja, ha antropológiai szemléletünket a gyökeréig átjárja, beleértve a „lex naturalis” korszerűbb megfogalmazását is.

A „természet-törvény”, illetőleg a „humánus törvénye” eszerint az értelem és a szeretet kétfókuszúságában realizálódik. Természetünk e kettős ajándéka révén tudunk önszeretetünk és önző érdekeink fölé émelkedni. Személyes kibontakozásuk és közösségi kisugárzásuk által teremtődik meg az emberi lét humanizált szférája. Ezen nyugszanak a bensőséges emberi kapcsolatok. Ezen alapul a népek barátsága. Ennek jegyében válik igazán hatásos-sá az emberiség javáért, boldogulásáért vállalt minden fáradozás. Teológiailag pedig csak az értelem-szeretet együttes megvalósulása jelentheti a teremtés által létbe helyezett, de a bűnben elbukott emberi természet restaurálását.

Amit tehát Ágoston meglátott, amit a középkor misztikai irányban haladó gondolkodói fejtegettek, amit minden kornak igazi humanizmusa és századunk perszonalizmusa fölfedez, azt így lenne kívánatos beiktatni a valóban emberi cselekvésmód alapelvei közé. Ez sem lenne eredménytelen fáradozás azért, hogy a Hobbes-i „Homo homini lupus” elv helyébe végérvényesen a „Homo homini homo” elve lépjen. Így kapnánk meg a „humánus törvényt” s vele egy teljesebb emberkép etikai gyökereit, ami alighanem egyedül tenné lehetővé a napjainkban oly sokat vitatott probléma kielégítő megoldását.

Jegyzetek:

- 1) *F. Böckle*: Das Naturrecht im Disput. Düsseldorf, 1966; *B. Schüller*: Zur theologischen Diskussion über lex naturalis. In: *W. Ernst*: Moraltheologische Probleme in der Diskussion. Leipzig, 1971. — 2) I—II q 91. a 2. — 3) I—II q 94. a 2. — 4) Róm 2,15. — 5) Ezzel kapcsolatban *J. Fuchs* megállapítja: „Die naturgesetzliche Ordnung transzendiert im Gesamt des Gesetzes Christi sich selbst.” *Morale und Moraltheologie nach dem Konzil*. Freiburg im Br. 1967, 98. — 6) *Gaudium et spes*, 16. — 7) vö. *J. Gründel*: Aktuelle Themen der Moraltheologie. München, 1971, 162. — 8) Az „örök törvény” nem tartozik a kinyilatkoztatáson alapuló keresztény létértelmezés lényegéhez. — 9) *Vö. Jk.* 4,12. — 10) *F. Böckle*: Grundbegriffe der Moral. Aschaffenburg, 1966 (6. Aufl. 1970) — 11) *Magyar Bálint*: Az amerikai film c. kötetében mutat rá a tudat-manipulációkra. Budapest, 1974. — 12) *B. Schüller* kimutatja, hogy amit Pál apostol a „szív törvényéről” mond, azt ugyanúgy mondja, mint ami a kinyilatkoztatástól függetlenül is eligazítja az embert az erkölcsiség alapkérdéseiben. *W. Ernst* i. m. 153. — 13) Részletesebben ír a kérdésről *R. Garaudy*: *Morale chrétienne et morale marxiste*. Paris-Genève, 1960. — 14) Az erkölcsi élet alapjai. Budapest, 1967, 166. — 15) *F. Böckle*: Grundbegriffe der Moral, 48. — 16) *Gründel-Eid*: *Humanum*. Düsseldorf, 1972, 42. — 17) u. o. — 18) *Van Melsen* mutatott rá, hogy a hagyományos skolasztikus fogalmazás tulajdonképpen tautológia: „Tedd a jót!” — és a jó az, amire törekszünk (=törekedj arra, amire törekszel!) Ezért egyetértünk azzal, ahogyan ő értelmez: „alles, was die Selbstrealisierung seiner Mitmenschen fördert, gut ist und was ihr schadet, böse ist” *Das Naturrecht im Disput*, 79. — 19) 2. Vaticanum. A papképzésről szóló dekrétum, 16. — 20) *Moralverkündigung nach dem Konzil*. Frankfurt am Main, 1966, 59—60 és 125—126.

A KERESZTÉNY ANTROPOLÓGIA TÁVLATAI

„Az ember akkor érti meg tökéletesebben saját természetét, ha úgy tekinti sajátmagát, mint alkalmas formát arra, hogy Isten önmagát benne kifejezze” (K. Rahner: *Est-il possible de croire aujourd'hui?* Paris, 1966).

Korunk tudományai *egységes képet keresnek az emberről*. Összegyűjtik a különféle embertudományok adatait; rendszerezik, hogy átfogó értelmezést nyerjenek. A XIX. század második feléig az antropológia a biológiához tartozó tudományág volt, amely anatómiailag és őslénytanilag írta le az embert. Az „ember” *filozófiáját* a kanti gondolkodás határozta meg. Kant nem úgy vizsgálta az igazságot, mint tőlünk független dolgot, hanem a létezésbe beszámította az igazságról gondolkodó alanyt is. Ezt a súlypontáthelyezést nevezte Kant a filozófia „kopernikuszi fordulatának”. Martin Heidegger már a térben-időben élő egész ember problémáját teszi a filozófia tárgyává. A mindkét gondolkodást jól ismerő Karl Rahner, — kortársainak többirányú próbálkozásait összefogva, — feltárja azokat az új összefüggéseket, amelyeket ma a *teológia antropológiai fordulatának* nevezünk. „Isten is emberi módon szól hozzánk, amikor Fia megtestesülésével megtapasztalhatóvá tette az Igét” („Anthropologisch gewendete Theologie”: — J. B. Metz: *Widmung und Würdigung Karl Rahner, dem Sechzigjährigen, Gott in Welt, 1964/1*; — K.* Rahner: *Anthropozentrik: LThK I. 232*; — *Theologie und Anthropologie, SchzTh VIII. 43—65*).

Az *antropológia társadalmi értelmét* Claude Lévi-Strauss vezette be a különféle kultúrák összehasonlító vizsgálataiban (*Anthropologie structurale, Paris, 1958*). Nemcsak az egyén lelki világában, hanem az ősi, törzsi, társadalmi intézményekben, a rokoni kapcsolatokban éppenúgy, mint a nyelvtani szerkezetekben olyan belső emberi összefüggésekre, „struktúrákra” hívta fel a figyelmet, amelyekben „feltárul az isteni valósággal történt ősi találkozás titkátalan emléke, amely minden emberben ugyanazon törvények szerint működik”.

Teilhard de Chardin antropológiája a természettudományból kiindulva a teológiát át a misztikáig növekedett és már *nyílt üzenet* volt mindazok számára, akik szeretnék megtudni: „Miként érintheti a keresztény elhivatottság emberi mivoltunkat?”

A keresztény antropológia eddigi skolasztikus és újskolasztikus rendszere, főleg a kozmológia és angelológia *hierarchikus fokai* közé illesztett helyzetében korunk embere számára érthetlenné és érdektelenné vált. Még nehezebbé tette megértését az a *dualisztikus gondolkodási modell*, amely mindent megkettőzve, vagy inkább megosztva szemlélt. A test és a lélek, a természetes és természetfeletti, a bűn és a kegyelem ellentétpárjaiban a mai ember nem talál önmagára, mivel alapvető törekvése az, hogy önmagát egységben értelmezze. Az embert másképpen fogalmazza a pszichológia, a filozófia, a biológia. Értelmezési és nyelvi kötöttsége váltotta ki a teológiai embertan krízisét: beállt a szakadás az ember tudományos és keresztény felfogása között.

Hogy a keresztény antropológia elszigetelődését idejében megállíthassák, szükségessé vált, hogy művelői a többi antropológiai irányokkal kapcsolatba lépjenek.

A mai emberértelmezéseket a tudományos és kísérleti módszerek alkalmazása és az empirikus-pozitív gondolkodásmód jellemzi. Számukra a skolasztikus nyelvezetű embereszme és világkép csupán „mitológikus univerzumot” jelent. A *platon-arisztotelészi fogalomhasználat statikussá* tette emberképünket és a vele kapcsolatos vallási kifejezéseket is: a teremtés, a megváltás, a végső dolgok jelentését. Az eddigi *antropológiai fogalmaink* az idők során *többszörös absztrakción estek át*; ezért ma már öncélú egyoldalúság lenne ragaszkodni merev rendszerükhöz és azonosítani a konkrét ember valóságával. A *szubsztancia-metafizikák* korunk egyetlen filozófusa sem fogadja el, mert ez az eszme-rendszer *kizárja az ember lényegéből* a vágyak, ösztönök világát, az érdekek, a helyzet- és életalakító szenvedélyek és a környező világunk kölcsönhatásait. — Ugyanakkor az eddigi módszerekkel dolgozók teológiailag is hiányos emberképet nyújtanak, mert rejtjeles kifejezéseik inkább elzárják, mintsem a más rendszerben gondolkodók számára is lefordítanak a hit üzenetét. — A régi felfogás keveset nyújt még a filozófiában jártas gondolkodóknak, valamint a gyakorlati vallásosoknak is, mert konkrét emberi nehézségeikre csak elvont vagy sablonos válaszokat tud adni.

A *keresztény teológusok* nagy része már régen látta ezeket a nehézségeket és ezért mélyültek el a különféle filozófiai antropológiákban (P. Rousselot, J. Maréchal, G. Isaye, A. Marc, K. Rahner, J. B. Metz, E. Coreth, J. F. Donceel, Z. Alszegehy, M. Flick, stb.), hogy segítségükkel *jobban megvilágíthatassák hitünknek az emberi életre és az üdvösségre vonatkozó tanítását*. Egyesek az *egzisztenciális és perszonális felfogásokhoz* fordultak (R. Guardini, P. Wust, B. Casper, K. Rahner, M. Blondel, C. Marcel, M. Mounier, J. Lacroix), mások a *termé-*

szet- és társadalomtudományok kategóriáiban gondolkodnak (P. Teilhard V. Marcozzi, F. Selvaggi, F. Gaetani, M.-D. Chenu, Y. Congar, J. Jolif stb.); vagy pedig különböző irányokból alakították egységessé felfogásukat.

Különösen az egzisztenciális irányok hatásának köszönhető, hogy kiemelték az emberszemléletet tárgyasultságából és racionalizmusából és képessé tették az egyedi létezés, az alanyiség, a történetiség és a jövő fogalmainak befogadására. Ezen az úton már együtt dolgoztak a zsidó és a protestáns gondolkodókkal (M. Buber, F. Rosenzweig, K. Barth, A. Schweitzer, S. Kierkegaard, E. Bloch, J. Moltmann, W. Pannenberg stb.).

Igy vált lehetővé a *bibliai emberkép és a mai emberértelmezés* nagyfokú közeledése. Itt elég legyen csak Augustin Bea bíboros életművére és — többek között, — a Jeruzsálemi Biblikus Főiskola nagy úttörőire: M.-J. Lagrange, R. de Vaux, P. Benoît és a kiemelkedő munkásságú X. Léon-Dufour atyákra utalnunk. A bibliatörténet és a műfajértelmezés tudományai *közül hozták a Szentírás emberi világát a mai ember kérdéseihez*. Mert aki realisabb választ kap problémáira, az újra és mindig jobban érdeklődik a Biblia és az igazi keresztény emberesszme iránt.

A természettudományok is új levegőt hoztak. A hominizációs kutatásokból kitűnik, hogy az ősember történetéről feltárt kép nem is esik olyan távol a helyesen értelmezett bibliai teremtéstantól (vö. P. Overhage—K. Rahner: *Das Problem der Hominisation*, Freiburg, 1966).

Napjainkban ezen áramlatok elsődleges hatásait már lemérhetjük és kellő kritikával szemlélhetjük. Láthatjuk, hogy a *természettudományos antropológiát* nem érdekelheti az ember teljessége. Kutatási területét az elemzési adatok, a dologi adottságok, a működés és a szerkezet kölcsönhatása nyújtják. Ezért kizárólagos módszere éppen úgy elégtelen lenne a *keresztény ember* a *Krisztus-eseményben* találja meg azt az érintkezési pontot, ahol az Isten csönös megértéshez, a strukturalizmus mindinkább kiterjedő módszere, amely közös nevezőként ígér a különféle felfogások összehangolásához. Számos kutató pedig azt állítja, hogy nyelvi és kommunikációs problémáinkat kellene mielőbb összehangolni, mert a keresztény embertan a köznyelvben ma még csak „dadogni” képes.

Kérdésünk tehát: *Hogyan beszéljünk az egzakt beállítottságú kortársainknak az isteni ki nyilatkoztatásról úgy, hogy felismerjék benne az ember önmegvalósításának végtelen lehetőségét?*

Bár embertanunknak megvan a készsége a nyitottságra, de még *nincs meg a biztos azonosság tudata, azaz nem fogalmazta meg újra és teljességgel önmagát, ami megadhatja a megfelelő tárgyi alapot különféle partnereivel szemben*. (Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a többi antropológiák egymás között is hasonló nehézséggel küzdenek.)

A keresztény embertanunk úrrá kell lennie *azonosság és kommunikációs nehézségein*, hogy evangéliumi küldetése szerint állást foglalhasson a feltörő antihumanisztikus irányzatokkal szemben.

Keresztény azonosságunk megfogalmazása

Csak az a személy vagy közösség tudja magát helyesen megismertetni, amely teljesen tudatában van saját mivoltának és feladatkörének. A keresztény antropológia is csak ilyen feltétellel közlődhet, miközben ügyel arra, hogy fel ne szívódjék kritikátlan alkalmazkodásával valamelyik tetszetős, de mulékony áramlatban. Az azonosság fenntartása azonban nem jelenti azt, hogy mereven ragaszkodjék a régi (azaz a elmúlt korokhoz illeszkedett) felfogásokhoz, mintha csak azok lehetnének a kereszténység lényegének egyedül tökéletes kifejező eszközei. Tehát a *keresztény identitás helyes megőrzése rugalmas alkalmazkodást kíván ahhoz, hogy sajátos értékeinket élet- és korhűen kifejezhessük*.

Mindenekelőtt a keresztény antropológia „obiectum formale”-jét kellett meghatározni; azaz azt az irányadót és átfogó szempontot, amellyel az emberi valóságot a keresztény hit lényegének megfelelően értelmezzük és magyarázzuk. Szemléletünk gyújtópontja változatlanul csak Krisztus lehet. Az ember benső életét, Istenhez való viszonyát a megtestesült Istenemberben tekintve érthetjük meg konkrétan, Krisztusban magyarázhatjuk helyesen.

Embertanunk magva tehát jólértelmezett krisztológiánk: Krisztus a kölcsönös közvetítőnk. Ő nyitja meg emberségünket a világ számára és Őbenne nyerünk emberileg is megtapasztalható távlatot Isten felé. Ez az alapviszony az, amihez mindig hozzá kell igazítanunk a korok szerint változóan kifejezendő antropológiánkat (vö. Alexander Gánóczy: *Neue Aufgabe der christlichen Anthropologie*, Concilium 1973. 6/7 419—425).

Kiindulhatunk abból az általános tapasztalatból, hogy az ember több, mint állat, mert tudatosan átéli önmagát, és szabadon rendelkezik önmagával. Emberi tudatával kitekint környező világából és érzékelésén túl is képes kérdezni, az „egészre” irányuló felismeréseket tenni (vö. H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 1956). A sokféle irányból érkező kérdései végső sorban egy központra irányulnak: *Isten felé, aki minden sze-*

mélyi és közösségi kérdésünk transzcendens választ, *tökéletes Megfelelőjét* nyújtja. Véges vágyainkban, létünk minden ambíciójában Ővele találjuk magunkat szembe; részleges törekvéseink Benne végtelen teljességben tükröződnek, Benne ráismerünk végtelen igényeink forrására: — ebben áll minden hasonlóságunk Vele. Ugyanakkor végtelenül távol is vagyunk Tőle, mert a végesség mértékében különbözünk létteljességétől: ezért Ő a mi nagy *Ellentétünk is*. Más vallások Isten-kérdezésével és megközelíthetetlen távolságával szemben a *keresztény ember a Krisztus-eseményben* találja meg azt az érintkezési pontot, ahol az Isten megvalósult a történelemben, ahol hitünk Krisztusban megtapasztalhatóvá válik anélkül azonban, hogy megszűnne igazi istenhíje. Törekvéseink transzcendens megfelelője, a végtelen Isten Krisztusban olyan közvetlenséget kínál számunkra, hogy többé nem érezzük Isten távolító különbözőségét. Ezért minden evilági törekvésünk Benne kap értelmet és célt. Krisztus fogja össze az Isten és világ ellenpólusait és áthidalhatóvá teszi emberlétünk számára.

Így elmélkedik erről Karl Rahner: „Isten nagyon közel van hozzád; ott van, ahol vagy, ha emberi nyitottságodat a Végtelen felé nemcsak elméletileg, hanem önmagadban is megtalálod. Ez az Isten karácsonyi leszállása az ember húsába, megvilágítja emberi szellemed transzcendenciájának titkos és boldog értelmét. *Isten távolsága a mindenen áthatoló közelségének számunkra fennálló felfoghatatlanságát* jelenti csupán... Isten azonban nemcsak az ember legmélyére hatol le, hanem konkrét történelmünkben is megjelenik. Mi tehát a názáreti Jézuson át, — aki az Isten megjelenése emberi testben, — juthatunk el az örök Atyához” (SchzTh III.—VII.).

Ez a krisztusi nézőpont adja meg a keresztény antropológiának sajátos jellegét az antropológiák özönében. Ez a nézőpont biztosítja az Istenhez és a világhoz adott viszonyunkban a jól értelmezett „*conditio humana*”-t, olyan emberi helyzetet, amellyel kialakíthatjuk érintkezési felületünket a többi felfogások felé. Mivel emberszemléletünkben a közvetítő Istenember: Krisztus, ezért sohasem lehet számunkra indokolt semmiféle „*elszigetelődés*” vagy „*felülemelkedés*”. Ő ugyanis már eleve összekapcsolta emberi létünket isteni életével és a világgal. Így lesz teológiai antropológiánk a többi meghatározott és illetékes antropológiák kritikai megújítása az Isten és megtestesült Igéje misztériumában (vö. LThK I. 1957. Anthropologie — címszó).

Ma minden kultúrtörténész tudja, hogy a nyugati ember istenkeresése Krisztusban formálódott ki és ez a struktúra lett az alapja az *újkori antropocentrizmusnak*. Ez a hit vezetett át a változatlan Végtelen szemléletéből a történetiség, a szabadság, és az emberi jövő tervszerű megközelítéséhez. Úgy, amint a keleti istenképből szükségszerűen a változatlan sorshoz, a nirvánához, a személytelen lét körforgásához jutottak el. A Krisztus-hit, azaz az Isten anyagbatesztelésének a hite lett a bölcsője a természettudományos gondolkodásnak, a marxista, egzisztencialista és egyéb szekularizált emberszemléletnek. Az emberré lett Isten hite tette lehetővé, hogy Istent a „*helyére tegyük*”, ne rettegjünk a természetet átható „*szellemektől*”, hanem tekintsük világunkat Isten teremtményének, a Megtestesült életerének, ahol mi szabadon kutathatunk és tevékenykedhetünk igényeink szerint. Az úgynevezett „*elvilágiasodott ember és tudomány*” így eredetében keresztény jelenség, mert a világfeletti Teremtőbe vetett hit szabadította fel az embert a természeti panteizmusból és lehetővé tette a világ öntörvényűségének elismerését (vö. J. Fries: Die säkularisierte Welt, Frankfurt, 1967).

Úgy is mondhatjuk, hogy a megtestesülés útján lett a Föld a mi világunk, ahol az Istenember személyében a teremtő és köztünk élő Isten tapasztalhatóan is különbözik a világtól; de mind tulajdonába küldött minket, hogy örömhírét terjesszük (vö. J. B. Metz: Zur Theologie der Welt, Mainz, 1968.).

A *keresztény antropológiának* így megtalálhatjuk fontos jellemzőjét: *nem szólhatunk az emberről úgy, hogy egyidejűleg ne kérdeznénk rá a nagy Ellenpólusra, végtelen Megfelelőnkre: Istenre*. Krisztusban emberségünk és istenképünk elválaszthatatlanná válik. Az ember csak úgy nevezheti meg és szólíthatja meg Istent, ha Őt valamiképpen a saját hullámhosszán elérheti. És csak azért lehet megközelíthető emberi mivoltunk számára, mert *Isten már előzően „humánus” volt hozzánk és önként az emberi valóságra redukálta önmagát*, miközben egyidejűleg megmaradt valóságos Istennek. Így írja Karl Rahner: „*Teológiánk, — Istenről szóló beszédünk, — csak úgy kerülheti el a „mitizálás” veszélyét, ha kijelentései nem elvontak, hanem az emberi létre vonatkoznak, azaz antropológiai kijelentések. Évelése pedig az Isten Igéjének és az ember természetének döntő találkozásában, a Megtestesülésben rejlik. Amióta ugyanis Isten emberré lett, minden „teológiai kijelentés”, antropológiai kijelentéssé vált!*” Ezért óvatosoknak kell lennünk a mai egydimenziós „*jézuológiákkal*”, amelyek Jézust pusztán mint történeti embert vizsgálják, és így kihúzzák az alapot az igazi keresztény humanizmus alól. *Antropológiánk a Krisztus-hit jelét nem cserélheti fel semmi mással. Azonosságának és a tudata és ténye azonban nem akadályozza abban, hogy tudomány legyen, hogy*

módszeresen kutasson, és igazságait rendszerezze; hogy más antropológiák is elemezhetőek, szociológiailag és lélektanilag feldolgozzák, pszichoszomatológiai hatásait vizsgálják, majd a vallás és a hit vonatkozásaival kiegészítve az embert a teljesség dimenziójába helyezték.

A kommunikáció irányai

Bármilyen eszmecsere kialakításánál fontos, hogy a felek elfogadják egymást az adott felfogás hiteles képviselőjének. Ezért a mi embertanunkat is olyan nyelven kell közvetítenünk, amelyet a mai tudományok elfogadnak. Nagy segítséget adhat ehhez, hogy ma újból előtérbe került a *bibliai emberkép*. A Szentírás szerint az ember egészen test és egészen szellem. Az „ember” kifejezés a test és a lélek egymásbaszövődött egységét jelenti. A bibliai exegézis, a történetkritikai módszer alkalmazása olyan súlyt adott a teológiának, hogy sokan a többi humán tudományok közé sorolják. Antropológiánk ma olyan szentírási és egyéb szakszöveget használ, amely megállja a helyét a nyelvi analízisben; az emberi valóságról szóló tényei pedig igazolhatók a pozitív tudományok előtt is. Számunkra, keresztények számára a szentírási és teológiai szövegek azonban nemcsak hiteles források, hanem életfelfogásunk hordozói. Ez a *sajátos tudatosságunk* védi meg élő hitünket, nehogy történeti emlékké váljék. Embertanunk szükségszerűleg szoros kapcsolatba került a fejlődő biológiával és lélektanival. Ezen eredmények segítségével lesz tudatos a köznapi emberben, — akárcsak a népszerű ismeretterjesztés útján is, — hogy honnan nyerte eredetét; mit jelent számára az élet és miként tudja életét tudatosan gondozni, jól kibontakoztatni. A lélektanból ismeri meg belső rezdüléseinek értelmét, emberi-társas kapcsolatát, játékát, munkáját, szexuális életét, segítséget kap szorongásainak feloldására, képességeinek fejlesztésére. A keresztény gondolkodás és az említett két szaktudomány érintkezéseiben még számos megoldatlan kérdés van. Ezeknek a problémáknak a mélyebb kifejtése azonban a vallás és a tudomány határkérdéseibe tartozik.

Ki kell azonban térnünk itt keresztény emberszemléletünk egyik nagy mulasztására. A társadalmi kérdések területén nagy lemaradásunk van; itt indult meg legkésőbb a párbeszéd, főleg a protestáns Max Weber kezdeményezésére (Schriften zur theoretischen Soziologie, 1974. — L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme: Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, 1923—63) és Ernst Troeltsch (Gesammelte Schriften, Tübingen, 1922) munkái nyomán.

A gyakorlati keresztény szeretet azt sürgeti, hogy a társadalmi tanítás és élet területén mind szélesebbre tárjuk a kommunikációs felületet és ezzel *hitünk és hitvallásunk a gyakorlattal mindinkább egyensúlyba kerüljön*.

Paul Tillich (L'Être Nouveau, Paris, 1969) vállalkozott arra, hogy a társadalmi *elidegenedést és az emberi felszabadulás dialektikáját* tudatosan összekapcsolja a keresztény megváltással. Amíg Sartre szerint „az egzisztencializmus nem más, mint humanizmus”, — és az ő humanizmusa a teizmus szükségszerű ellentétét jelenti, addig Tillich feltárja, hogy az ember elidegenedését önmagától, embertársaitól, önerejéből nem győzheti le, mert „az ember gögijében elfordult Istentől és önmagát állította a világ közepébe. A 'totális ember' a valóság egészét önző módon akarja megnyerni, miközben elveszti önmagát. Ezt a bűnös egocentrizmust csak a Krisztusban megtalált új létmódban állíthatja helyre. Ösztönös vágyainkat, kapzsiságunkat csak úgy győzhetjük le, ha Jézusban felismerjük a Krisztust, és őbenne tekintünk előre az új valóságra: 'Ha földi sátrunk összedől, Istentől kapunk lakást, örök otthont a mennyben' (2Kor 5,1). 'Mindenkori, aki Krisztusban van, új teremtmény' (2Kor 5,17). A keresztény ember így önmagát oly örök valóságnak értelmezheti, aki már ezen a földön előrendelt arra, hogy egyesüljön Istennel. A felszabadulás teljes értelme a feltámadást jelenti, amelyben az ember 'új léte' kap. Ez a feltámadás már elővételezetten jelen van az emberben, mert örökkévalóságra-teremtettsége megvalósul az idő minden pillanatában" (i. m. 41).

Amikor napjainkban a *megváltás történeti és társadalmi értelmét* mindjobban kiszélesítik, úgy tűnik, hogy korunk üdvösségi elvárásai a humanizmusban keresik az eszményi szabadságot, a megváltottságot minden rossztól, ami teljességében a földön elérhetetlen. Még a legideálisabb esetben sem küszöbölhetők ki egészen egyéni életünk krízisei: a bűn, a magány, az egyéni sors, a szeretetvágyunk kielégíthetlensége, a betegség, a halál. — „Nem ad megnyugvást a valóság mindig mélyebb megismerése, a történelem és a társadalom alakításának hatalma sem, mert az életben minden tényező bármikor ellenségessé válhat...” — írja J. Habermas (Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt, 1973).

A keresztény embertan a különféle társadalmi megváltás- és felszabadítás-kísérleteket a *krisztusi megváltásban*, mint emberi törekvésünk teljességében fogja össze. A mindennapok számára pedig a Megváltó szeretetét úgy akarja közvetíteni, hogy hihetővé tehesse az Isten



szeretetét. A társadalmi elidegenedés általános jelensége különösen alkalmas példa arra, hogy az ősbűn, az áteredő bűn, a világ bűne elemzését, a bűnállapot kérdéseit a mai szociológia nyelvére lefordítsuk és a felszabadulás társadalmi tartalmát szentpáli értelem-
ben tegyük teljessé.

A társadalmi alapfogalmak befogadásával átfogóbb képet nyújthatunk a hit, a tudás és a kegyelem összefüggéseiről. Ezen a módon, — főként a kegyelem — közösségi jelentést nyer. Sokáig az „egyéni üdvözülésünk” volt a lelkiélet középpontjában, aminek számos fonák következménye lett: Az „elzárkózás”, a csak túlvilágba-tekintés gyakran megrövidítette a segítés és a részvétel emberi kötelezettségét. Korunk embertani felfogásában teljesebben világosodik meg előttünk a kegyelmi kölcsönhatások dinamikus és személyközi jellege. Jó arra gondolnunk, hogy korunk emberséges sorsot követelő társadalmi törekvései Isten szabad önközléséből forrásznak. Ő az első Adományozó, és csak az Ő kegyelme erejével képes az ember önmagát és környezetét kibontakoztatni, az ismeretlen és tudatos események komplexumából történelmet kialakítani, amelynek végső kiteljesedése Krisztusban összpontosul.

Még hosszú az út odáig, hogy a keresztény antropológia megtalálja a sajátos belső összefüggését és azt a nyelvet, amely a külsők számára is „értelmes” válaszokat tud adni az ember lelki és közösségi életének transzcendens távlataira. A legsürgősebb feladatunk, hogy a meglévő elméleti fogalmainkat a feltöltöttük az általános emberi tapasztalás élményeivel, és hogy teológiai-krisztológiai alapelveinket a tudományok eredményeivel összhangban és érthetően tárjuk a ma embere elé.

Keresztény antropológiánkat semmiféle öncélú szempont sem szakíthatja el az egyetemes humanizmus világalakító és történelmet formáló törekvéseitől és a jövő reményességét feltáró áramlatoktól. Csak ezen a reális úton szolgálhatja a béke ügyét, az egész emberiség jövőjét, — örök üdvössége felé. Így érthetjük jól szent Iréneusz szavait: „Az Isten dicsősége az ember boldog élete, és az ember élete számunkra Isten szemlélete!”

Alig van boldogítóbb érzés, mint az, hogy mások számára „valamik” vagyunk. És ebben nem a mennyiség számít, hanem annak a mélysége. Végére is az emberi kapcsolatok legfontosabbak az életben és ezen nem változtat sem az emberi produkció, sem a gőgös félistenek, sem azok az ostobák, akik erről a kapcsolatról mit sem tudnak. — Isten maga akarja azt, hogy az emberi kapcsolatok útján szolgáljunk neki!

Antoine de Saint-Exupéry

Az embert mindig a szeretet tartja mozgásban. Vele mindig kiemelkedhetünk tépelődő és homályos Önünk fogságából. Átléphetünk Önünk kerítésén Istenhez, embertárs-hoz, és ez egyszerűen annyit jelent: szeretni!

Heinz Schürmann

Imádságom nemcsak adományaidért koldul, hanem arra, jó, hogy Beléd szeressek. — Uram, taníts meg imádkozni és szeretni Téged. Akkor megfeledekzem a magam nyomorúságáról. Akkor képes leszek arra, hogy türelemmel vigyem embertestvéreim szegénységét a Te gazdagságod elé. Akkor majd Benned, testvéreim Istene, én is az emberek testvérévé lehetek és segíthetek nekik abban, ami egyedül szükséges, hogy Rád találjanak.

Karl Rahner

Isten az ember feltétlen, utolsó és végtelen Célja.

Paul Tillich

Az ember olyan, mint egy „élettani koraszülött” a családi közösség anyaméhében. Az állat sokszor már születése után elhagyja a családi fészket. Az emberi terhességnek legalább huszonegy hónapig kellene tartania, hogy egy csecsemő a hasonló fejlődési fokot elérje.

A. Portmann

A keresztény ember feladata életével bemutatni, hogy Isten „szíven találta őt”. Saját megrendültségével másokat megrendíteni — ez lenne tanúságtétele. Isten közelségének és szembesítésének a helye: a másik ember, itt találunk rá a kegyelemre, a Lélek szavára.

Corona Bamberg

A HUMANIZMUS GONDOLTKÖRE A FELSZABADULÁS UTÁNI TEOLÓGIAI IRODALMUNKBAN

Az olvasó esetleg már megszokta, hogy a *Távlatok* rovatában neves *külföldi szerzők* írásaiba nyer bepillantást. Sőt talán egész hazai teológiai irodalmunkat is jellemezhetnénk ezzel a gyakori „kitekintéssel”. Mindez jórészt igazolható, — vagy legalábbis menthető — a tudományos igényekkel, amelyeket ezek a könyvek, írások ki akarnak elégíteni. Egyre kevésbé odázható el azonban az a feladat, — miután hazai irodalmunk súlyában, jelentőségében is megnőtt —, hogy a *magyar teológia* értékeit, sajátos eredményeit számba vegyük mind történeti, mind tartalmi szempontból.

Különösképpen nem térhetünk ki e feladat, — vagy annak legalább egy része — elől annál a mérföldkőnél, amelyet országunk életútján, fejlődésében a *felszabadulás harmincadik évfordulója* jelent. A felszabadulás korszaknyitó esemény volt nemcsak egész népünk, hanem azon belül egyházunk és így teológiánk számára is. Hogy mennyire az, — talán nem tévedünk, ha ezt mondjuk, — azt leginkább éppen a *humanizmus* gondolkörének megjelenésén, teológiai értékelésének kibontakozásán lehet lemérni. Ez az a problémakör, amely lelegevenebben sarjad hazai viszonyainkból, a társadalmi átalakulás táptalaján, s mely legmarkánsabban jellemezheti az elért eredményeket, az új magyar katolikus teológia egészét.

Ezen az évfordulón — éppen a távlatok, a további fejlődés érdekében — tekintsünk tehát be „*saját portánkra*”, szokásos „szemlénkben” ezúttal azt keressük, mi is az a „keresztény humanizmus”, melyet teológusaink az új történelmi korszakban körvonalaztak.

A történelmiség törvénye

Ha — folyóiratunk arcélének megfelelően — *teológiailag* szeretnénk a humanizmus kérdéséhez közeledni, mindenekelőtt annak a nehézségnek súlya nehezedik ránk, mennyiben mondható *teológiainak* ez az egész gondolkör. Ha leszűkül a teológia valamiféle keresztény humanizmus hirdetésére — hangzik sokak önkéntelen ellenvetése —, nem zuhan-e „*horizontalizmusba*”: csak-

„*vízszintes*”, csak-evilági látásmódba? Igazolható-e ennek a megközelítési módnak *híten belüli folytonossága*?

Aki ismeri a felszabadulás után hazánkban megjelent teológiai tárgyú könyveket és figyelemmel kíséri a katolikus folyóiratainkban publikált tanulmányokat, korántsem állíthatja, hogy ez az irodalom kizárólag a humanizmust érintő kérdésekkel foglalkozik. A dogmatika, morális, alapvető hittan, jog, egyháztörténelem, szentírástudomány, keresztény bölcsélet minden ága él, jelentkezik. De mellettük, sőt az egyes szakterületeken belül is feltűnik az az egyre átfogóbb szemlélet, melyet humanista, *emberközpontú látásnak* nevezhetnénk. Helyet követel mint a teológián belüli sajátos gondolkör.

Hogy mennyiben tekinthetjük a humanizmus témáinak elemzését teológiai kérdéskörnek, s hogy mi határozta meg annak — előbb tapogatózó, majd egyre erőteljesebb — kialakulását, minderre az Egyház és a *teológiai gondolkodás történelmiségének* felismerésében kell a feleletet keresnünk. Annak belátásában, hogy a történelem — annak adott szakasza, az általa hordozott eszmék, törekvések: a teológiai „*lelőhelyek*”, „*loci theologici*”.

„Az egyházi hagyomány — írja erről a kérdésről *Gál Ferenc*, legújabb könyvében (A teológus az egyházban, 1974. 57.), — *teológiai helynek* (loci theologici) nevezi az üdvtörténetnek azokat az adottságait, amelyekből kiolvashatjuk Istennek a kilétét és a világhoz való viszonyát. De ha arra gondolunk, hogy az emberi történelemben a politikai, gazdasági és társadalmi vonatkozások mellett minden helyzetben benne van az erkölcsi és az üdvrendi feszültség, akkor a világot és a konkrét életet is teológiai helynek mondhatjuk”.

Jól tudjuk, igazi pezsgést, eleven fejlődést indított meg ez a gondolat nemcsak a hazai, de a világegyház teológiájában is. Érthető tehát, hogy a történelmiség felismerése szakembereinket is a *kor problémáinak figyelembevételéhez* vezérelte el. *Cserháti József* püspök már 1964-ben — még a zsinat kibontakozása előtt — így határozta meg azt az „*aktuális tárgykört*”, amelyre a hazai

kutatásnak irányulnia kell: „A modern világ „új anyagát” a mindig jobban táguló emberi közösség és a földi valóságok értékelése jellemzi. Nézetünk szerint a hittudományok még határozottabban kell majd az egyház és a világ viszonyulásának kérdését éppen ebből a két szempontból felvetnie”. (Az Egyház, 577.)

A párbeszéd iránya

Az a közösség, amellyel együtt, és az a valóság, amelyben élünk, magában foglal hívőket és nemhívőket. Nem véletlen, tehát hogy Szennay András Rejtő Istenség c. könyvében (1969) a történelem *locus theologicus-voltából* a dialógus „történelmi szükségszerűségét” vezeti le (263. kk.). A világnézeti különbség ugyan első időkben elutasítás, idegenkedés forrása volt mindkét fél számára; azonban részben a „közös emberi történelem-alakulás”, részben a zsinat szelleme rádobhentett bennünket arra, hogy a dialógus olyan *történelmi feladat*, amely elől nem térhetünk ki. Nem bizonyos kényszerűségről vagy taktikából, még csak nem is a szükségszerű egymás mellett élés felismeréséből, hanem annak a meggyőződésnek alapján, hogy hitünk a közös emberi célok tudatos keresését és vállalását követeli tőlünk. Hitünkben fakad ez az „emberibb embert” és a világot is igenlő magatartás. „Keresztény hitünk nem idegen test a mának változó világában sem. Nem, mivel a *hivő ember ma is vallja Krisztussal: nem uralkodni, hanem szolgálni kíván a világban*” (266.).

Igy lesz a történetiség törvényét követő dialógus éppen a keresztény humanizmusnak egyik meghatározó tényezője. Szennay András főapát, aki hazai irodalmunkban elsőként és leghatározottabban vetette fel a párbeszéd gondolatát (Teológia és élet, 1966. 17.), *teljes emberképet* rajzol meg a „dialógus szelleméről” írt soraiban. E szellemet az emberi személy megbecsülésének gondolata járja át. Testvéri segítséget vár el s nyújt a partner felé. Munkakedvet, életkedvet ébresztő válaszokat követel. Objektív szemléletre, higgadtságra vezet. A partnerek szellemileg leginkább gazdagodnak. Köti őket az ember felé vállalt szolgálat, az a kötelesség, hogy az emberből valódi, mind igazabb embert formáljanak (Rejtő Istenség, 270. kk.).

A történelmiség és a dialógus tehát belső lendületéből a humanizmus felé mutat. Mint Szennay András tavaly megjelent könyvében (Hitünk sodrában) megállapítja, éppen a dialógus segíti a teológiát számos olyan „közös emberi” — tehát *humán érték* — felismeréséhez, teljesebb értékeléséhez, sőt azoknak egyre teljesebb megvalósításá-

hoz, mint az emberi méltóság, az emberek közti szolidaritás, az igazságosság és béke, melyeket ti. egyetlen hívő és ateista sem tagadhat meg (111.).

Cselényi István Gábor folyóiratunk 1972/4. számában — a dogmafejlődés áttekintése után — a dialógust úgy határozza meg, mint hitünknek mai nyelv-re-gondolkodás-módra való *fordításának* követelményét. E fordítás két oldala: a mai gondolkodási rendszerek figyelembevétele és hitünk „humán értékeinek” kimutatása (A dialógus mint fordítás — Kísérlet közös nyelv kialakítására, 248. kk.).

Még konkrétan fogalmaz Szentek, írók, irányok c. könyvében (1970) Rónay György, a neves szépirodalmár, akit mélyen átgondolt hite vérbeli teológussá avat. A párbeszéd nem általában az ateizmussal, hanem a marxizmussal való együttélésből következik. Két feladatot ró ez ránk. — A dialógus magában foglalja annak a „történelmi bizonyításnak” feladatát, hogy „a vallás, pontosabban a keresztény, a katolikus vallás, megszabadulva azoktól a feudális vagy polgári tapadmányoktól, melyek elsősorban vonták magukra Marx kritikáját és elsősorban tüntették föl szemében a vallást a kiszákmányolás fegyvereként, nem elidegeníti az embert önmagától és társadalmi föladataitól, hanem inkább mélyebben integrálja emberségébe és a szeretet törvényével egzisztenciálisabban kapcsolja társadalmába” (233.). Ebben a (mondhatnánk) apológiában már benne van a másik feladat is: annak a felismerésnek valóra váltása, hogy Isten azért helyezte ebbe a konkrét történelmi valóságba, hogy „ebben tegyünk meg minden tőlünk telhetőt egyszerre és együtt az ő szolgálatára és ennek az adott valóságnak javára” (234.).

Amit itt Rónay György elsősorban a Vigília és a — helyesen értendő — hazai katolikus irodalom feladatairól ír, az érvényes lehet teológiai irodalmunkra is, sőt a *keresztény humanizmus hazai programjának* klasszikus megfogalmazása lehetne: „Ki tilthatja meg azoknak a keresztényeknek, akik ugyanakkor egy marxista alapokra épített szocialista államnak a polgárai is, hogy miközben éppoly erőteljesen mennek előre, mint nemhívő polgártársaik, ne menjenek ugyanakkor és ugyanazzal a meneteléssel egyúttal *fülfelé* is?”

A világ felé

Az új társadalmi környezetben születő szintézisben az emberre vonatkozó új ihletésű tanítás tágabb háttere a *világ keresztény megítélésének* átértékelése. A régebbi korok teológiájának — otthon és

külföldön egyaránt — tagadhatatlan eleme volt a világtól való elfordulás. Ezért jelent döntő újdonságot az a *világ felé való kitárlkozás*, melyet teológiánknak főleg utolsó évtizede — nem kis részben a zsinat „ablaktárása” nyomán — határozottan képvisel. Ennek az odafordulásnak természetesen több árnyalata jelentkezik.

Gál Ferenc az *Egyház szolgálata* szempontjából tekint a világra. „Az Egyház élő tagjain keresztül akar a világ segítségére lenni. Megkívánja tőlük, hogy ne csak a természetfölötti igazságot képviseljék, hanem őszinte szeretettel munkálják minden ember javát. Küzdjenek a tudatlanság, nyomor, elmaradottság, betegség ellen. Vegyenek részt a kultúra, a gazdasági élet fejlesztésében és minden olyan vállalkozásban, amely az egész emberiség fejlődését szolgálja” (Az üdvtörténet misztériumai, 1968. 192.).

Nyíri Tamás egész könyvet szentel annak a kérdésnek, mi „a keresztény ember küldetése a világban” (1969). A világot mint az ember külvilágát, mint erkölcsi fogalmat állítja előtérbe. Kimutatja a mai világ keresztény gyökereit. A világivá váló világ nem ellenfele a hitnek, hanem az isteni Istent állítja, lényegében a megtestesülés továbbképzését. — Amikor a zsinat tanítását mutatja be, a világot a *humanizmus megvalósítása* szempontjából ragadja meg: A történelem fejlődése feltartóztatatlanul halad az emberiség és a világ egysége felé. Előretör a közösségi gondolat, az élet minden területét jellemzi a szocializálódás folyamata. Korunk legdinamikusabb eszméje az emberi személy szabadságának és méltóságának tisztelete... A zsinat alapvetően igent mond a világra, ha nem is minden kritika nélkül” (92.).

Antropológiai vázlatok c. könyvében (1972) pedig így foglalja össze az ember „világi létének” valóságát: Az egyik ember rá van utalva a másik emberre és az összes többi létezőre, az ember maga is a világhoz tartozik és a világ az emberhez (57.).

Szennay András vissza-visszatér írásaiiban a világ helyes értelmezésére s nála is mindig az erkölcsi következtetés kap nagy hangsúlyt. Megkülönbözteti a szekularizációt és a szekularizmust: „A szekularizációt hívő szemmel, teológiailag is lehet helyeselni, sőt a folyamat alakulásában és alakításában a keresztényeknek — épp hitükből fakadóan — a megfelelő, a rájuk eső részt vállalniuk is kell. Mindez természetesen nem mondható már el a szekularizmus ideológiájáról. Ez a szemléletmód önmagát abszolútizálja, egyetlen dimenziót lát csupán. — A szekularizáció a hívő szemében csakúgy, mint minden humanista szemléletmódban a *perszonális*

dimenziót, a humánus elmélyítését, az ember testi-lelki-szellemi gazdagodását mozditja elő” (Rejtőző Istenség, 240.).

Épp a szekularizáció helyes teológiai értékelése nyitja meg az utat a „*földi valóságok teológiája*” felé, melyre Szennay András már első könyvében példát mutat. Így ír itt a „*földi értékvilág rangemeléséről*”: „Míg a földi élet adta feszültségek között élünk, sohasem szabad elfelejtkeznünk — Yves Congaral szövege — a keresztény teljességről. Nem más ez, mint az „*egész keresztényeknek*” magatartása, akiknek szociális, kulturális, gazdasági, azaz teljes életében a keresztény tanítás és élet teljes összhangban van... Az élet konkrét helyzetei bőven teremtenek alkalmat a lemondás, az önmegtartózkodás gyakorlására. Mindez pedig — a természetfölötti rendbe a kegyelem által fel-emelve — Krisztus buzgó követésévé válhat” (40. o.).

Ezért nevezi Cselényi a világ megismerését-előbbrevitelét új aszkézis kezdeteinek (Teológia 1970. szeptember 154.). Az örökös kutatásban, amikor a szerzett tapasztalatokat mindig újra értékeli az ember, amikor újra meg újra kezdi történelmét, amikor nekifeszül ismeretlen távlatoknak, percről percre elveszíti önmagát, hogy mindig újjászülessen. A szekularizáció tehát *létmódjában* keresztény érték.

Teológusaink számos részterületen is kimutatják a világnak — a zsinaton hangoztatott — *autonómiáját*. (Vö. Nyíri: Keresztény ember... 98. kk.) Hogy mennyire a keresztény hagyományban gyökerező elvről van szó, mutatja, hogy *Kecskés Pál* — aki a felszabadulás előtti katolikus gondolkodással való folytonosságot képviseli. — Az erkölcsi élet alapjai c. művében (1967) kiemeli: „A kultúra egyes ágai céljuk s a megvalósításukhoz szolgáló eszközök, eljárások tekintetében a saját törvényszerűségeket követik”. Egyúttal hangsúlyozza azonban e részterületek kapcsán az emberre háruló erkölcsi felelősséget (157.).

Hasonló módon az *emberre nehezedő felelősségre* figyelmeztet Szennay András, miután megállapítja a tudomány autonómiáját. A tudomány lehetőségeket tár az ember elé, ez azonban kétélű lehetőség. Felfedez, meglát valamint, ami egyszer áldást, máskor átkot és szerencsétlenséget hozhat az ember számára. (Vö. Hitünk sodrában, 169.)

Ezek alapján a „világ” problematikáját így foglalhatnánk össze: A világ és összetevői visszavezetnek a kérdező, az értelmező, a felelős döntést vállaló ember önértelmezésére — emberképünkre.

Ember-központú látás

Igy érkezünk el ahhoz a ponthoz, hogy képet alkossunk arról, mi is az a keresztény humanizmus, amely *legújabb teológiánk gyújtópontja* lett. A kifejezés majd mind-egyik idézett szerzőnél feltűnik. Szennay András szerint a humanizmus az a közös nevező, mely a hívő keresztényt és az ateistát összeköti. Sőt Rónay György szerint ennek a keresztény humanizmusnak, melynek „csöndes, de határozott sugárzása, szelíd, de valóságos hatása van”, nem kis részben az a marxista humanizmus az ösztönzője, melyet környezetünkben találhatunk (i. m. 248.). Természetesen a különbség is kétségtelen a kétfajta humanizmus között. „A mi humanizmusunk — írja ismét Szennay András — abból táplálkozik, attól ered, aki maga a szeretet: Istentől” (Rejtőző Istenség, 203.). Döntő vonása, hogy „a legtávolabbi, a szeretetre tán legkiehazottabb ellenséget is Istenben és Istenért, az ő erejében tudja és akarja szeretni” (205.) Más szavakkal *keresztény antropocentrizmusnak* nevezi azt az új szemléletet, mely erődőben van teológiánkban. „Radikális humanizmust igényel ez a keresztény emberközpontúság — írja (210. o.) — Olyant, mely az emebertestvériséget a legmagasabb polcra helyezi s mely egyben nélkülözhetetlen megvalósulási útja az istenszolgáltatnak is”. Érdemes megjegyeznünk, ez az antropocentrizmus nem csupán erkölcsi következtetések kiindulópontja hanem olyan átfogó szemléletmód az egész modern teológia számára, mely — főleg Karl Rahner munkássága nyomán — az ún. *antropológiai teológiában* virágzik ki. Ennek lényegét Szennay András így foglalja össze az iménti helyen: „Istenről szólni szükségképp kell az emberről is beszélnünk és az emberről tárgyalva egyszerre mind az Istenről is szólnunk kell”. De mint a szerző is megjegyzi, ez a szemlélet nem jelent horizontalizmust. „Keresztény antropocentrizmusunk mind világosabban állítja a világ elé: az ember sokkal nagyobb, mintsem hogy elég legyen önmaga számára” (Hitünk sodrában, 113.).

A teológia antropológiai újraértékelése hazai irodalmunkban még nem valósult meg teljesen, de az emberközpontú szemlélet egyre több ponton tűnik fel. Gál Ferenc például, aki szintézisre törekszik a hagyományosabb és a modern teológia között, szívesen beszél a „kegyelmi rend antropológiai vonásairól” (A teremtett és megváltott ember, 1970. 165. kk.). Nyíri Tamás kimutatja az „etika antropológiai gyökereit” (Vigília, 1971. október, 701. kk.), antropológiája végén pedig a teológia és antropológia „összszekereshetetlen és elválaszthatatlan egységéről” beszél.

A történelmiség mellett vagy még inkább mögött lényegében ez az az elméleti mag, amely a *keresztény humanizmus teológiai bázisát* jelenti: az immanens és a transzcendens Krisztusban megvalósuló egysége alapján a legemberibb adottságok és valóságok is az istenit közvetítik számunkra, ha nem feledkezünk el az ember örökös nyitottságáról.

A társadalmiság

Mint Nyíri Tamás idézi jelzett művében (35. o.), dialóguspartnereink, a marxisták antropológiájukban az „*ember lényegét*” ezekkel az alapvonásokkal határozzák meg: munka, társadalmiság, tudatosság, történelmiség, univerzitás és szabadság. Ha — Szennay András szavaival — annak a „humanista integrációnak” jegyében, amely a kereszténységre jellemző, kutatunk minden „összefűző gondolat” után (vö: Rejtőző Istenség, 313.), ezeket a jegyeket a keresztény humanizmus összetevőinek feltérképezésénél is figyelembe kell vennünk. A történelmiség kérdését már kiinduláskor érintettük. Érdemes a többi lényegi elemre is figyelmet fordítanunk. A marxizmus által is elismert vonások közül leginkább a *társadalmiság* közelíthető meg a keresztény hagyomány oldaláról. Humanizmusunknak mindenképp ez az egyik vezérmotívuma.

Már a tomista alapokon álló katolikus etika is felismerte az *erkölcs közösségi jellegét*. Kecskés Pál jelzett művében (146. o.) kiemeli a szolidaritás gondolatát: „A közös emberi értékek tisztelete, azok megvalósításában az egymásrautaltság és az egymástól való függés tudata erkölcsi szolidaritásba egyesíti a társadalom tagjait. Hatása alatt valamennyien lekötelezetteknek tudják magukat a közösségi érték, a közjó iránt, szolgálatáért felelősnek érzik magukat egymással szemben.” Új ihletést jelentett a — főleg francia — egzisztencialista-perszonalista iskolák hatásának átvétele. Szendi József — mások mellett — a „zsinat utáni perszonális lelkiségéről” beszél (Vigília 1973. augusztus, 505. kk.). Itt már nemcsak filozófiai-etikai, hanem a Szentháromság valóságából következő teológiai igazság az *egymás felé való nyitottság*, amely azonban megmarad a Gabriel Marcel-i én-te kapcsolaton belül.

Gál Ferenc munkásságában az *evangéliumi emberkép* elemzése táplálja az a következtetést, hogy „az igazi emberi nagyság a mindennapi élet terhének vállalása és embertársaink elviselése” (Zsinat és korforduló 91.). Kimutatja a Miatyánk kapcsán az Isten, az én és a „többiek” hármasság polaritását.

Szennay András még tovább lép. A kö-

zösségi emberi kapcsolatok kérdését a korszerű teológia egyik döntő feladatának tartja (Teológia és élet 45.). Szolidaritás-készségünket a *Jézus Krisztusban való testvériségre* vezet vissza (Rejtőző Istenség 125.). E legmélyebb alapból eredeztetni hívők és nemhívők együttműködését, közös akció-készségét (317.).

Nyíri Tamás „*társadalmi lény*” voltával határozza meg az embert. A társadalom az ember „második természete”. Ez az együttlét nem kényszerű egymásrautaltság következménye vagy csupán erénygyakorlatok forrása. A másikkal való találkozás önmagában is érték, a közösség minden érték kibontakozásának feltétele (Antropológiai vázlatok 150. kk.). Amit itt inkább filozófiai módszerrel közelít meg, teológiaiilag így indokolja éppen a perszonalizmus értékelésében: „*A társadalmi lét legmélye a keresztény szeretet, a szeresd felebarátodat mint önmagadat kívánalma. A főparancs dialektikája magában foglalja mind az egyén, mind a közösség javát*” (A filozófiai gondolkodás fejlődése, 1973. 547.).

A társadalmiság elvont fogalmán túl a konkrét társadalmi viszonyok megítélése is egyértelmű felszabadulás utáni irodalmunkban. Mint Kecskés Pál írja, a kapitalizmus nem biztosít erkölcsi alapot az emberség megvalósítására. A *szocializmus*, — épp azzal, hogy az osztály nélküli társadalomban az emberi értékek teljes megvalósítását látja, — eleget tesz azoknak a követelményeknek, melyeket az emberiség a társadalomtól elvárhat; lehetővé teszi az egyén és közösség harmónikus kibontakozását (i. m. 153., 234.).

Az *elidegenedés* egzisztencialista megközelítésének kritikájával jut el Cselényi István az elidegenedés elleni küzdelem követelményéig (Teológia 1968/1. és 1973/4. sz.). Párhuzamba állítja a társadalmi és erkölcsi átalakulás folyamatát. A keresztény szeretet mai fogalmát ezekkel a jegyekkel jellemzi: egész életet átfogó szolidaritás, közösségi érzés, társadalmiság, önzetlenség. Az evangéliumi aszkézis lényegét önzés és önzetlenség harcának látja (Vigilia 1973. március 169.).

Nyíri Tamás a közösségiség elvét tartja helyesnek az individualista felfogással szemben (Antr. vázl. 184.). A keresztény evilági küldetéséről írt könyvében pedig többször is hangsúlyozza, hogy az Egyháznak nem a konstantini Egyház uralomvágyával, hanem a szolgálat szellemében kell a társadalomhoz közelednie. Bár a kereszténység nem azonosítható egyik társadalommal sem, de a maga sajátos területén köteles *elősegíteni a társadalom fejlődését*.

Rónay György már jelzett művében (234.)

hazai „*aggiornamentonkat*” éppen abban látja, hogy a szocialista társadalom viszonyai között kell képviselnünk keresztény eszmiségünket.

Ezen a szellemi alapon állva hangoztatja Csépanyi Ferenc a kor követelő szavait: „*Egyetemes Egyházunk társadalmi kérdésekben mutatott fejlődése, az általános emberi szolidaritás kialakulása, és különösen hazánk szocializmust építő társadalmának igényei alapján olyan új keresztény társadalmiszemléletet kell megfogalmaznunk, amely a világi társadalmi tudományok eredményeit is átveszi, és a kitárultság, a nyitottság igényével szolgálja a közérdeket* (Vigilia 1974. nov. 743.).

Egység a cselekvésben

Mint láttuk, a keresztény humanizmus a társadalom mellé, — tehát az új társadalomban is a nép, a *dolgozók frontjára* állítja a hívő embert. Éppen ezért jelentős annak tisztázása, mit is mondott már el teológiánk a *munka*, a cselekvés értékeléséről.

A klasszikus katolikus felfogás időtálló értékeit e ponton is Kecskés Pál gyűjtötte egybe. Etikájában a munkát az *emberi önkifejlődés* legközvetlenebb módjának nevezi, mely alapvetően közösségi tevékenység. Teológiaiilag az istenhasonlóság tényére, s nem a bűnbeesésre vezet vissza a munkára való hivatást. Alkotó tevékenységével Isten munkatársává lesz az ember, közösségi vonatkozásával pedig a szeretet méltó szolgálatát teljesíti (233. kk.).

Gál Ferenc — a francia Chenu atya kutatásai alapján — kimutatja: a munka hozzásegít az emberi szolidaritás kibontakozásához. „*A gépesített világban senki nem tudja, hogy munkájának gyümölcsét ki fogja felhasználni, barát vagy ellenség, tehát a felelősség köre szédületesen kibővült. Hovatovább mindenki mindenkiért felelős lesz. Azt mondhatjuk, hogy a mai technika lehetővé tette az ismeretlen ember szeretetét*” (A teológus az Egyházban, 114.).

Szennay András a munka *humanizáló szerepét* hangsúlyozza (vö.: Teológia és élet 44. kk.). Elsőként ír hazánkban a technikáról teológiaiilag, feltárva lehetőségeit, kétarcúságát, hogy a hívő felelősségvállalására figyelmeztessen (84. kk.). Belső összefüggést lát a keresztény evilági helytállása és örökéletre-törekvése között: „*A keresztény tanítás, a megváltás gyümölcseinek élvezése csak serkentőleg hat a keresztény emberek evilági munkájára, következképp a társadalom, az egyetemes emberiség számára is konstruktív, életalakító, nivót emelő erőt jelent*” (75.). Az embert emberré tevő munka számos vonatkozásáról szól *folyóiratunk 1973/*

3. száma. Kiss László a megtestesülés folyta-sára, annak gazdagítására" (Rejtőzö Isten-ség, 311.).

Ennek alapján beszél legújabb könyvében is a teológia *politikai funkciójáról*, melyet éppen a mindennapi munkában, a családban, a társadalmi életben, az emberek békéjének biztosításában és sok másban mutatunk fel, s melynek gyökere számunkra a szeretet parancsa (177.).

Koreszmékért

A legutolsó néhány sor s több előző megállapítás olyan *koreszmékre* utal, amelyekkel a keresztény magatartásnak szembe kell néznie. Szinte minden mai teológus szól pl. a *családról*, a keresztény hagyomány tárháza s a modern problémavilág kettős forrása alapján. A Vigília és a Teológia több száma is foglalkozott ezzel a kérdéssel. De számos más erkölcsi, szociológiai, emberségünket érintő problémára is választ keresett az utolsó évtized hazai teológiája. Nemcsak szakirodalmunknak, de egész katolikus sajtónak szinte állandó témája a *béke elősegítésének gondolata*. A társadalmi fejlődés vállalása legbenszöbben olvad össze a béke szolgálatával. Konkrétan ez az a terület, ahol leginkább kifejezésre jut hazánkban a népfront-mozgalmon belül — a *nemzeti egység*, a hívők-nemhívők együttműködése (ami nem jelenti azt, hogy — ennek analógiájára — más vonalon nem épülhetne és nem épült volna már ki eddig is számos közös pont). Teológiailag főleg a *háború erkölcsi elítélésével* találkozunk. Nyíri Tamás a zsinat egyik legfontosabb döntésének nevezi azt a kijelentést, hogy a totális háború minden formája, az atom- és az ABC-fegyverek Isten és az emberiség elleni bűntettek. De mint Szennay András már 1960-ban leszögezte (idézi: Teológia és élet 196.), korunk igazi problémája „nem is az atombomba, hanem annak az *erkölcsi érzéknek kinevelése, mely elítéli, megakadályozza pusztító erejét*”. Ezért tartja fontosnak a keresztények öntudatos békeerősfeszítéseit. — A béke teológiai alapjait is ő veti meg (Békekutatás és teológia folyóiratunk 1972. decemberi számában). A szentév kapcsán pedig legutóbbi könyvében hangsúlyozza: a *kiengesztelődés elősegítése keresztény kötelesség*. — E kutatások alapján ír Cselényi I. Gábor a béke szentírásai, patrisztikus, jogi, etikai összetevőiről (Vigília 1974. április 219. kk.). Áttekintést ad a konfliktus-kutatás és a békére nevelés szempontjairól.

Ezt a megkülönböztetést alkalmazza Doromy Károly: „Az egyház mint egyház nem vállalhatja magára a szakembereknek, a munkahigiéniá, a munka-fiziológia és munka-pszichológia kiképzett szakértőinek munkáját; nem is szabad ilyesmibe belekon-tárkodnia. A keresztény hit itt csak a legfőbb mértékre mutathat rá, és azt hangoztathatja csak újra és újra; a dolgozó embert, *mint* embert venni komolyan mindazzal együtt, ami emberségéhez hozzátartozik és ember-társként kezelni minden ügyét”. Ez a „*humanitás dimenziója*” a munkában (Vigília 1974. április 240.). A keresztény hit sajátos elvei vezérelnek bennünket annak a *közös cselekvésnek* vonalán is, amely az elméletben folyó dialógus gyakorlati megvalósítása. Nem véletlen tehát, hogy — a párbeszéd követelménye nyomán — elsősorban Szennay András munkássága hangsúlyozza ennek jelentőségét is. A dialógus, — írja — „*a tettek felé, a közös akció felé törekszik*. Ez az akció elkerülhetetlenül „politikai” jellegűvé válik. Ne tévesszen meg a szóhasználat. Nem a közhasznált értelemben vett „politizálás” gondolunk, hanem a *közösségnek, a „politeia”-nak szolgálatára*. Az emberi közösség építé-

A legutolsó néhány sor s több előző megállapítás olyan *koreszmékre* utal, amelyekkel a keresztény magatartásnak szembe kell néznie. Szinte minden mai teológus szól pl. a *családról*, a keresztény hagyomány tárháza s a modern problémavilág kettős forrása alapján. A Vigília és a Teológia több száma is foglalkozott ezzel a kérdéssel. De számos más erkölcsi, szociológiai, emberségünket érintő problémára is választ keresett az utolsó évtized hazai teológiája. Nemcsak szakirodalmunknak, de egész katolikus sajtónak szinte állandó témája a *béke elősegítésének gondolata*. A társadalmi fejlődés vállalása legbenszöbben olvad össze a béke szolgálatával. Konkrétan ez az a terület, ahol leginkább kifejezésre jut hazánkban a népfront-mozgalmon belül — a *nemzeti egység*, a hívők-nemhívők együttműködése (ami nem jelenti azt, hogy — ennek analógiájára — más vonalon nem épülhetne és nem épült volna már ki eddig is számos közös pont). Teológiailag főleg a *háború erkölcsi elítélésével* találkozunk. Nyíri Tamás a zsinat egyik legfontosabb döntésének nevezi azt a kijelentést, hogy a totális háború minden formája, az atom- és az ABC-fegyverek Isten és az emberiség elleni bűntettek. De mint Szennay András már 1960-ban leszögezte (idézi: Teológia és élet 196.), korunk igazi problémája „nem is az atombomba, hanem annak az *erkölcsi érzéknek kinevelése, mely elítéli, megakadályozza pusztító erejét*”. Ezért tartja fontosnak a keresztények öntudatos békeerősfeszítéseit. — A béke teológiai alapjait is ő veti meg (Békekutatás és teológia folyóiratunk 1972. decemberi számában). A szentév kapcsán pedig legutóbbi könyvében hangsúlyozza: a *kiengesztelődés elősegítése keresztény kötelesség*. — E kutatások alapján ír Cselényi I. Gábor a béke szentírásai, patrisztikus, jogi, etikai összetevőiről (Vigília 1974. április 219. kk.). Áttekintést ad a konfliktus-kutatás és a békére nevelés szempontjairól.

Koreszmékért

Az emberi lényeg már jelzett marxista megközelítésének több összetevőjére utalunk az előzőekben. A további jegyek is jelen vannak a katolikus kutatásban. A *tudatosság* kérdése talán kisebb súlyt kap (bizonyára azért, mert teológusaink pszichológiai szak-

kérdésnek érzik). Nyíri Tamás antropológiájában a test egyedi szemléletét a közösségi és történelmi szemlélet váltja fel itt, hiszen a test egész valóságához ezek a dimenziók is hozzátartoznak (214.). — Gál Ferenc a túlvilági hitet is ezen új antropológia alapján értelmezi (Teológia 1969/3. 163. kk.). A tudatosság változatlanul a transzcendenciára való nyitottság legmélyebb jele teológusaink számára.

Jelentkezik az univerzalitás és a szabadság „lényegi jegye” is. Előbbi elsősorban mint az *egyetemes krisztusi emberség* eszméje. Szennay András pl. a katolicitás elvéből mindenfajta kiváltság, faji megkülönböztetés elvetését vezeti le (Teológia és élet 129.). Számára, mint teológus számára a testvériség is Istenre mutató valóság; gyakorlása nem más, mint Istennel való találkozás (Rejtőző Istenség, 203.). Nemcsak a helyesen értelmezett politikai teológia közvetítője, — szól a „*forradalom teológiájáról*” is. „Nem kétséges, — írja 317. o. —, hogy a kereszténységben, a mi hitünkben valóban jelenlévő forradalmi erő mindig az igazabb felé fordít, a helyesebb életre szólít fel. Evangéliumi kifejezéssel: soha nem szűnő megterésre kötelez”.

A szabadságról főképpen Nyíri Tamás szól. Kimutatja a szabadság és a történelem összefüggéseit, a cselekvő és a tett azonosságának s a szabadság társadalmiságának és személyességének elvét (Antropológiai vázlatok, 70. kk.). — Teológiai oldalról Gál Ferenc az, aki hangsúlyozza — Moltmann remény-teológiája kapcsán —, hogy joggal beszélhetünk az *emberi felszabadulás* teológiájáról. (A teológus az Egyházban, 66.).

Cs. I. az Isten-kérdést is erről az oldalról közelíti meg. *Jézus Istene* a szabadság kibontakoztatásának és a közösségformálásnak energiaforrása. Nemcsak a kozmosz mozgásában vagy az élet kialakulásában, hanem mindennapi munkánkban és szociális reformjainkban is felfedezhetjük (Teológia 1974/4. sz. 232.).

Jövő-szolgálat

A remény teológiájának jelentéke a *jövő mellett* kötelezi el hazai irodalmunkat. Mindenekelőtt a fejlődés, a továbblépés egyértelmű vállalását jelenti ez. A fejlődés igényét Gál Ferenc a *hit lényegéből* vezeti le. (Zsinat és kforduló 109.)

Cselényi István Krisztus művét a humanizálás felsőfokának tekinti, ezért a világ előrevitelében *keresztény feladatot lát* (Teológia 1970. szeptember 151. kk.). Nyíri Tamás elsősorban az *emberi szabadság növekedését* látja a haladásban (Antropológiai vázlatok, 135.). Szennay András a jövő szolgálatában is a közös felelősséget, a dialógus-készséget

hangsúlyozza (Hitünk sodrában 177.). Ha szenvedélyes soraira figyelünk, melyekben a holnap érdekében vállalt dialógus mellett áll ki, már előtünk is áll az a feladat, mely *hazai teológiánk távlatait is meghatározhatja*: elő kell segítenünk a „korhű”, humanista alapállású teológia továbbnövekedését. Mik lehetnének ennek körvonala?

Igen sok, — kapitalista vagy fejlődő országban élő — külföldi szakember úgy tekint a szocialista országok, így Magyarország egyházi életére és teológiájára, mint amely *modell lehet* a jövő társadalmában majdan világfejlődése a szocializálódás felé mutat. élő egyház számára — épp azért, mert a Valljuk be ösztintén, ennek az elvárásnak hazai munkánk még nem minden tekintetben tud eleget tenni. Teológiánk jövőjét akkor építjük igazán, ha igyekszünk ezt a „mintát” fokról-fokra megközelíteni. Ami ennek lendítője, de akadályozója is lehet, az a bevezetőben már érintett sajtóság: irodalmunk nem kis részben külföldi, —főleg német, kisebb részben francia — források alapján dolgozik. Ez az adottság segíthet, mert a kor problémáit nagy egészükben ezek a hatások is közvetítik. De vissza is foghatnak. Ezért szükség lenne arra, hogy még jobban odafigyeljünk *társadalmi feltételeinkre*. Mint látjuk, az új körülmények már eddig is nem egyszer apropót szolgáltatottak új meglátások kidolgozására. De még nem vezetett el sajátos, átfogó látásmód kialakulásához. Fialat teológusainkra nagy feladatok várnak még e téren! Nem kis részben éppen a *keresztény humanizmus* lehetne az a kristályodási pont, amely köré épülhetne az új, talán rendszerré kiterjedő teológiai-erkölcsi elmélyülés.

Az általánosabb szempontokat még jobban konkretizálnunk kellene a *dialógus területén* is. Szennay András a fenti helyen épp azt emeli ki, hogy teológiánk nem lehet merev monológ, hanem át kell járnia a dialógusnak, s e kölcsönhatásból le kell vonnunk a mai feltételekhez szabott minden következtetést. Más szóval: még jobban szembesülnünk kell azzal a társadalmi formával, amellyel a kereszténység kétvezetres történelmében végülis korunkban találkozik először.

Az a bizonyos „lemaradás”, melyet főleg a múltban fel lehetett róni teológiánknak, nem hozható be úgy, hogy fő vonulatában „import”-teológiává tesszük. Befogadhatjuk, de át kell szűrniünk és a magunk viszonyaira kell alkalmaznunk az idegen hatások értékeit. Csak így kelhetnek ki az utóbbi években elvetett szellemi magvak, csak így várhatjuk sajátos magyar teológiánknak továbbfejlődését.

-v-

EXEGÉZIS ÉS KÉRÜGMA

Az év 16. vasárnapja (Bölcs 12,13. 16—19; Róm 8,26—27; Mt 13,24—43).

Isten országának belső ereje

A példabeszédek több oldalról világítják meg azt a kegyelmi rendet, amelyet Jézus Isten országának nevez. Valójában Isten uralmának megvalósulását érti rajta, de olyan megvalósulást, amelyet az ember önkéntes hódolata jellemez. Szabadok vagyunk Isten országának elfogadásában vagy visszautasításában, de az ennek ellenére nem lesz az emberi közömbösség áldozata. Belső erők biztosítják megmaradását és bontakozását. Az ószövetségi olvasmány arra hívja fel a figyelmet, hogy Isten az üdvösség munkálásában érvényesíti hatalmát és bölcsességét. Az embernek éppen ez a meglátás ad tápot a reményre. A szentleckében az apostol arra hivatkozik, hogy a Szentlélek kegyelmével belülről irányítja gondolatainkat és érzésvilágunkat. Magunktól azt sem tudnánk, hogyan szólítsuk Istent, mit kérjünk és hogyan kérjük. A Szentlélek „Isten tetszése szerint” jár közben értünk és irányít bennünket. Tehát azt hozza létre, hogy megismerjük és elfogadjuk azt az Atyát, akit Krisztus hirdetett.

Az evangélium még jobban részletezi a kegyelmi rend természetfölöttiségét. A mag az Isten igéje, tehát felülről jön. Másutt Jézus úgy jellemzi tanítását, hogy az „lélek és élet” (Jn 6,63), tehát a szellem lendületét és elevenségét hordozza. Égi eredetéből következik, hogy olyan hajtások sarjadnak belőle, amelyek felülmúlják a természet erőt és értékesebbek azoknál. Aki hisz, annak tudnia kell, hogy magasabb ismeretei vannak Istenről, az élet céljáról és feladatairól. Ösztönzést kap a reményre, a szeretetre, a türelemre és a bűnbánatra. Isten előtt felesleges érzi magát azért, hogy igazságos és szelíd legyen, s hogy igyekezzék mások terhére is hordozni. Ugyanakkor számít arra, hogy Isten gondviselése vezeti útjain.

Ennek a magnak idegen környezetben kell kicsíráznia, sőt konkoly között. De a konkoly nem Istenből van s nem is hordozza magában az isteni erőt. A bűn elhatalmasodhat a világban, magunkban is érezhetjük burjánzását, de Isten ügyét nem teszi reménytelen-

né. Minden remény küzdelemben erősödik. A hit akkor mélyül, ha leküzdjük magunkban a jelentkező kételyt és a kívülről jövő nehézségeket. A szeretet akkor igazi, ha mindig érzi, hogy nagylelkűnek, türelmesnek, megbocsátónak kell lennie. Isten sem az egyes embert, sem a kereszténységet nem akarja megóvni ettől a küzdelemtől. A jó és a rossz szétválasztása majd az ítéleten, az aratáskor valósul meg. Ha ezt maga Krisztus aratásnak nevezi, biztos, hogy lesz mit begyűjteni csűrjébe. Ő nem áll majd üres kézzel a történelem végén. Ez a remény ad nekünk is erőt.

17. vasárnap (1Kir 3,5. 7—12; Róm 8,28—30; Mt 13,44—46).

Természetfeletti okosság

A meséből ismeretes annak a favágónak az ügyessége, aki ígéretet kap, hogy három kívánságát teljesítik: először okosságot kér a másik két kívánság megfogalmazásához. A hithez, a vallásos élethez elsősorban józan megfontolás kell. Ha nem látom be, hogy Isten, az Ő szeretete, irgalma és a Tőle remélt örök élet nagyobb érték, mint a mulandó javak, akkor nem vállalom a Tőle való függést, nem tudok teljes bizalommal feléje fordulni. Ezért Krisztus tanításával és tetteivel úgy mutatta be az Isten országát, mint „elrejtett kincset”, amelyért érdemes mindent odaadni. Az Atyáról úgy beszélt mint vonzó egyéniségről, aki megért bennünket, megbocsátó nagyvonalú, aki amellet jelen van minden lépésünkkel és maga felé irányít. Fia által kinyilvánította mindenhatóságát, közvetlenségét, bűnbocsátó hatalmát, és főleg ígéretet tett, hogy megjutalmazza minden fáradozásunkat. Maga Krisztus saját életében úgy mutatja be az Atya akaratának teljesítését, mint az élet legnagyobb értékét. Aki ezt teszi, az Isten gyermekévé válik és övé a mennyei örökség. Aki Istenhez kötötte sorsát, az elvben már a halált is legyőzte, mert birtokolja a feltámadás és az örök élet ígéretét. Végül a csodák és Krisztus feltámadása igazolják, hogy a hit nem merő elképzelés, hiszen Isten ereje benne működik világunkban és meg tudja valósítani ígéreteit.

A hitbéli megismerés tehát lehet olyan fokú, hogy elhatározás, követés születik belőle. A döntéshez azonban le kell győzni azt a kísértést, amely ösztönösségünkől fakad. Bennünk van a vágy, hogy a pillanatnyi nehézségektől megszabaduljunk, hogy a jelentkező örömeiket azonnal megragadjuk, hogy indulatainknak szabad folyást engedhessünk, vagy hogy kényelmünket ne keljen feláldozni. Ezért az örök szellemi javak megragadásához előfeltétel az önuralom, a rendetlen hajlamok megtagadása. A vallásos élet állandó ellenőrzést, megfontolást és szellemi erő kifejtést követel. Az Isten előtti meghódolást és a többi erényt csak gyakorlás által lehet kifejleszteni.

A vallásos élet akkor válik könnyebbé, ha az elrejtett kincset minél gyakrabban megtapasztaljuk. Isten országa már itt van, sőt bennünk van. Már most meg lehet tapasztalni, hogy Isten meghallgatja kéréseinket, megbocsátja bűneinket, s a gondviselés titka meggyőz arról, hogy „minden javukra válik azoknak, akik szeretik az Istent”. Jézus Krisztusban megtaláljuk az örök utitársat, aki beszédessé teszi magányunkat, akivel megoszthatjuk keresztyűnként, s aki biztosít arról, hogy a tevékeny emberi szeretetben mindig Ővele találkozunk. Csak ilyen úton lehet eljutni ahhoz a döntéshez, hogy Isten országáért érdemes áldozatot hozni.

18. vasárnap (Iz 55,1—3; Róm 8,35. 37—39; Mt 14,13—21).

Krisztus szeretete övéi iránt

A kenyérszaporítás jelenetét lehet úgy értelmezni, mint az oltáriszentség előképét: Krisztus sokakat táplál a lelki kenyérral. De a jelenetben levő tanítást más oldalról is megragadhatjuk. Akik keresik Őt, kitartanak mellette, azokról gondoskodik, a magáénak tudja őket, kimutatja szeretetét és igazolja, hogy isteni hatalmát az ő megmentésükre birtokolja. Az apostolok tulajdonképpen abban foglalják össze Krisztus működését, hogy „szerette övéit” (Jn 13,1). Átala megismerték azt a szeretetet, amellyel az Atya szeret bennünket (1Jn 4,16). Pál apostol így alkalmazza magára Krisztus megváltói működését: „Szeretett engem és áldozatul adta magát értem” (Gal 2,20). Övéi iránt való szeretete olyan erős, hogy abból semmi földi hatalom nem szakíthat ki bennünket, hacsak mi el nem fordulunk tőle (Róm 8,39).

A hitet rendszerint csak úgy fogjuk fel, mint annak felismerését, hogy Istentől függünk és Neki hódolattal tartozunk. Pedig ez már csak következménye a hitnek. A hit annak az elfogadásával kezdődik, hogy Isten önként, saját irgalmából fordult felénk, hogy

magához emeljen. „Ő előbb szeretett bennünket, mint mi Őt” (1Jn 4,10). A megváltást, a bűnök bocsánatát nem mi érdemeltük ki, hanem Isten kezdeményezte: „Krisztus akkor halt meg értünk, amikor még bűnösök voltunk” (Róm 5,8). Ebben az ingyenességben, ebben az előzetes jóakarásban és szeretetben kell meglátnunk azt a többletet, amelyet a hitben kaptunk. Meggyőződhetünk arról, hogy Isten nem kívülről szemlélje életünknek, aki a végén majd mérlegre tesz bennünket, hanem mellénk áll és vezet a cél felé.

Krisztus szeretetének legnagyobb megnyilatkozása főpapi tette volt: életét adta barátaiért (Jn 15,13). Nyilvános működése alatt azonban inkább prófétának mutatta magát, nem papnak. Mint próféta az Atya üzenetét közvetítette és propagandát csinált Isten országának. Itt is a szeretet és a megnyerés állt első helyen. Csodával legtöbbször Isten irgalmas szeretetét mutatja be. A testi és lelki betegeknek akar orvosok lenni. Azt pedig külön kihangsúlyozza, hogy aki hisz benne, azt magáénak vallja. Aki megteszi az Atya akaratát, arra úgy tekint, mintha testvére, nővére vagy anyja volna (Mt 12,50). Aki megvallja őt az emberek előtt, annak Ő is szószólója lesz az Atya előtt. Aki az Ő nevében imádkozik, annak kérését közvetíti az Atya felé. Aki megtartja tanítását, annak különlegesen kinyilatkoztatja magát (Jn 14,21). Főpapi imájában pedig azt kéri, hogy az Atya ugyanazzal a szeretettel tekintsen övéire, mint Órá, sőt, hogy Ő maga is bennük maradjon (Jn 17,26). Ezeket a képeket kell magunk elé állítanunk, ha fel akarjuk mérni a Krisztussal fennálló kegyelmi közösség hatását életünkre.

19. vasárnap (1Kir 19,9a. 11—13; Róm 9,1—5; Mt 14,22—33).

Van okunk a bizalomra

A vizen járás csodája követte a csodálatos kenyérszaporítás jelenetét. János evangéliumból tudjuk (6. fej.), hogy Jézus másnap megígérte az oltáriszentséget, tehát előzetesen igazolni akarta, hogy hatalma van a kenyér fölött és saját teste fölött. Máté itt még a történetet nem hozza kapcsolatba az oltáriszentséggel, hanem azt a következtetést vonja le belőle, hogy Jézus „valóban az Isten fia”. Ő van köztünk, figyelni életünket akkor is, ha veszélyes hullámok vesznek körül vagy amikor reménytelenül küzdünk célunk eléréséért.

Krisztus a vizen járásban elővételezte a feltámadás állapotát. Előre jelezte, hogy Őt nem kötik a földi élet nehézségi törvényei, mert a természetfölötti világot képviseli. Az időnek és a térnek a távlatra nem választja

el tőlünk, s akkor is közelünkben van, amikor úgy érezzük, hogy valahol távol maradt. Ezek a gondolatok az apostolokban is csak Jézus feltámadása után alakultak ki. Márk könyvéből (7,52) tudjuk, hogy akkor még az apostolok szíve is érzéketlen volt, s „az ámulattól nem tudtak hová lenni”. Máté már úgy mutatta be a jelenetet, ahogyan azt a teljes hit világában értelmezni lehetett, s számunkra ez a **kinyilatkoztatott tanítás.**

Péter itt a hívő egyházat és általában minden hívőt jelképez. El kell fogadnunk, hogy Krisztus a természetfölötti erőket a mi javunkra hozta a földre. Őrá kell föltekintnünk, az Ő erejében kell bízunk. A vele való kapcsolatot a hit teremti meg. Ő ilyen ígéretet tett: „Aki hisz bennem, ugyanazokat a tetteket viszi végbe, amelyeket én végbevittem, sőt még nagyobbakat is végbevisz, mert az Atyához megyek, s amit a nevemben kértek, azt megteszem nektek” (Jn 14,12). Ezzel megnyitotta az utat a vállalkozó kedv és a kezdeményezés előtt. Természetesen nem bravúros mutatványokra gondolt, hanem olyan tettekre, amelyek hasonlóvá tesznek Őhöz és amelyekkel megközelítjük örök célunkat. A keresztény embernek vállalkozni kell arra, hogy kezdeményezze a világban azt, ami természetfölötti, ami több, mint ösztönös és földi érdek. Meg kell valósítani Isten tiszteletét, imádását, az önzetlen szeretetet, az áldozatkészséget, a szelídséget és a türelmet. Ez az igyekezet konkrétizálódik a közös istentiszteletben, a lelkiismeretes munkában, házassági hűségben, a gyermekek keresztény nevelésében, az öregek, betegek és gyengék felkarolásában. Ezen a téren csak az nem halad előre, aki megijed a nehézségektől, aki elveszti a hitét és bizalmát.

20. vasárnap (Iz 56,1. 6—7; Róm 11,13—15. 29—32; Mt 15,21—28).

A hithez személyes lendület kell

Az apostolok a Szentlélek vezetésével ragadták ki Jézus életéből és tanításából azokat a részleteket, amelyeket mint végérvényes kinyilatkoztatást hátrahagytak az egyházban. Ezek a részletek egészen feltárlják előttünk, hogy hogyan fordult felénk az Isten Jézus Krisztusban, és hogy mi a célja velünk, mit vár tőlünk. Itt a pogány asszony szerepeltetése először azt igazolja, hogy Isten hűsége maradt őszövétségi ígéreteihez. Jézus mindent megtett, hogy a zsidó népet elvezesse a hitre. Került minden olyan nyilatkozatot, amely azt mutatta volna, hogy Isten szeretete alábbhagyott. A hívő ősök kedvéért a tétovázó utódokat sem veti el. Ebben benne van az a tanítás, hogy a hívő, vallásos szülők ne veszítsék el bizalmukat. Isten

az ő kedvükért is vezetni fogja gyermekeiket, még a tévelygőket is.

De a jelenet azt is megmutatja, hogy Isten ígéretei ellenére sincs köte meggyomá-nyokhoz. Az ember igazi értéke nem a származás, hanem a személyes magatartás. Aki bizalommal közeledik, azt Isten nem utasítja el. Még akkor sem, ha újabb nehézségekkel teszi próbára a bizalmát. A pogány asszony minden bizonnyal ismerte Jézus csodatetteit, s tudta azt is, hogy ezek Isten irgalmának jelei. De amellett szerény. Ő nem az elbizakodott vallásos felfogásból jön, ahol úgy gondolják, hogy Isten tartozik nekik. Ő csak morzsákat kér abból, amit Isten másokra pazarolt. A „nagy hitnek” ez a háttere. Eleven hitre csak az jut el, aki előtt az üdvörténet eseményeivel kapcsolatban kitisztul az a kép, hogy Isten minket akar fölemelni és gyógyítani. Közeledése mögött szeretet és irgalom rejlik, s abba bele lehet kapaszkodni.

A hitnek lehetnek elméleti és gyakorlati nehézségei. Valaki a természet zárt erőrendszert, az ember szabadságát, vagy a világban tapasztalható rosszat nem tudja összeegyeztetni Isten létével. Az ilyen kísértések megoldása sok töprengésbe kerül, és leg-többször lassú folyamat. Szerencsésebbek azok, akik a kinyilatkoztatásban Isten személyes közeledését ragadják meg: miattuk, értük jött, velünk áll szóba, tehát kezdjük az-za, hogy kitárjuk előtte bajainkat, kérdéseinket, nehézségeinket.

Minket erre a személyes fellépésre olyan ígéretet is felhatalmaznak, mint amilyeneket a mai olvasmányban és leckében hallunk. Isten maga köré gyűjti óvéit, együtt akar lenni velük és nem bánja meg adományait sem ígéreteit. Jézus a fáradtatkat hívta magához és azokat, akik az élet terhét hordozták. Aki kitart a kérdésben, és a kérdezésben, az nem marad válasz nélkül.

21. vasárnap (Iz 22,19—23; Róm 11,33—36; Mt 16,13—20).

Atyai módszer az üdvözítésben

Nincs még egy hely a Szentírásban, ahol a hívő ember annyira kifejezné csodatát Isten irgalmának és gondviselésének felfoghatatlan titka előtt, mint Pál apostol teszi a mai leckében. Abból indul ki, hogy Isten elnézte mindenkinek, zsidóknak és pogányoknak az engedetlenséget, hogy aztán mindenkin könyörüljön. Valódi szabadságot adott az embernek, s amikor az ember ezt a nagy adományt rosszra használta fel, akkor irgalmasan segítségére jött. Az apostol Isten viselkedéséből négy következtetést von le: bölcsessége kimeríthetetlen, útjai kifürkészhetetlenek, kegyelmei ingenyesek, és végül a vi-

lágót magáénak vallja és meg akar dicsőülni általa. Nyilvánvaló tehát, hogy az ember nem tudott élni azzal a szabadsággal, amit kapott, hiszen mindenki a bűn útjára tévedt. Isten azonban a szabadságunkat is megváltotta, s amikor a bűnös ember megtér Hozzá, átéli, hogy mindent ajándékba kapott. Tudja azt is, hogy rászorul az Istenre, mert segítsége nélkül nem maradhat meg a jó úton. Így az irgalmas Isten és a hívő ember között kialakulhat az engedelmisségnek, az imádásnak, és a bizalomnak a kapcsolata. A vallásos életnek ez a bensőség a forrása. Aki így hisz, az mindig tud imádkozni, az nem zúgolódik, s azt is tudja, hogy az élet kísértései, vargabetűi még jobban elmélyítik a hitét.

Az evangélium is azt tanítja, hogy a hit Isten adománya. A keresztény hit rövid összefoglalása az, amit Péter vallomásában halunk: Krisztusban a Fiú jött el hozzánk, hogy megváltónk legyen. Péternek nem a test és a vér nyilatkoztatta ezt ki, nem magától jött rá, nem is emberektől tanulta, hanem a menyeyi Atya világosította meg. „Csak az jöhet hozzám, akit az Atya vonz” (Jn 6,44). Magunktól azért sem juthatunk el az igazi hitre, mert „a Fiút senki sem ismeri, csak az Atya” (Mt 11,27). De hogyan osztogatja az Atya ezt a kegyelmet? Az a benyomásunk néha, hogy csak kevesen és kivételesen kapják meg. Pedig ha az Atya szeretetből küldte Őt a világba, akkor bizonyára akarja is, hogy megismerjék és elfogadják. Ő azonban a kegyelmi adományt hozzáméri emberi szabadságunkhoz. Felajánlja és ösztönöz, de olyan mértékben adja, ahogy mi magunk is hajlandók vagyunk elfogadni. A hit fénye úgy világítja meg Krisztus alakját, hogy az Ő befogadása jelenti az elfordulást a bűntől, az élet igazi értelmének a keresését, az örök javak előnybe helyezését, a rendetlen vágyak megtagadását, az Isten előtti hódolatot és az emberek szeretetét. Akit köt valamilyen előítélet, ösztönösség, ellenszenv, tévedés vagy önszeretet, az nehezen tudja saját elgondolását alávetni Isten bölcsességének. A megoldás csak az, hogy imádkozzunk több világosságért és engedjük hatni magunkra Isten bölcsességét, ahogy az az üdvösség történetében megmutatkozott és ahogy a Szentírás történeteiben előttünk áll.

22. vasárnap (Jer 20,7—9; Róm 12,1—2; Mt 16,21—27).

Az emberi teljesség útja

A Messiás szenvedésének előre való bejelentése két okból is szükséges volt. Krisztus egyrészt mentesíteni akarta apostolait a botránkozástól, hiszen ők is a hagyományos zsi-

dó felfogásban éltek, hogy Isten hatalmi szóval váltja valóra tetteit, s a mózesi törvény igájába fogja a népeket. Ezért a Messiás szenvedése azt az érzést válthatta ki bennük, hogy Isten tehetetlen az emberi gonoszúsággal szemben. Másrészt viszont Krisztus meg akarta világítani, hogy Ő a megváltással magát az embert akarja tökéletessé tenni, illetőleg megmutatni, hogy ez a földi élet lehet a tökéletesség iskolája.

Az a kijelentés, hogy Krisztus szenvedésével váltotta meg a világot, magyarázatra és kiegészítésre szorul. A teljes igazság az, hogy Ő mint isteni személy, egészen magára vállalta az emberi életet, minden feladatával és következményével, egészen a haláláig. Az Atya iránti engedelmisséget ebben a keretben mutatta meg. Igazi érdeme nem a szenvedése volt, hanem az a magatartás, amellyel minden ellentmondás ellenére és minden körülmények között teljesítette az Atya akaratát. Ez az önatadás, ez a magáról való lemondás volt alapja áldozatának. Péter és kortársai számára az volt érthetetlen, hogy a Messiás a mi életünk útját választja; azt az utat, amely tele van küzdelemmel és szenvedéssel.

Krisztus számára ez volt a tökéletesség útja. „Annak ellenére, hogy ő volt a Fiú, a szenvedésből engedelmisséget tanult” (Zsid 5,8). Lelkileg mindig megvolt benne a készség az Atya előtti hódolatra, de emberi érzései viszolyogtak az áldozattól, éppen úgy, mint a mieink. Benne is felöltött a gondolat, hogy „bárcsak eltávoznék tőle a szenvedés kelyhe”, s magára kellett eröltetnie a helytállást. Emberi természetét be kellett vonni abba a fiúi szeretetbe, hogy „mindennapi kenyeré az Atya akaratának teljesítése” legyen, illetve, hogy minden tétellel Őt akarja megdicsőíteni. Az elhatározás és a cselekvés rendje nála is más volt. Neki is könnyebb volt a belső szándék felindítása, mint a külső tett. Viszont a küzdelmes életben és a haláláig menő engedelmisségben kiteljesedett benne a fiúság, s ez volt emberségének is a kiteljesedése. Megmutatta, hogy a zaklatott földi életben maradék nélkül lehet úgy viselkedni, mint az Isten Fia. Így lett példaképünk, s így érdemelte ki a maga számára is a teljes megdicsőülést.

A megváltásnak ez a módja megvilágítja előttünk is a tökéletesség útját. Az Ő példája nyomán nekünk is be kell vonnunk ellentmondó emberi természetünket az Isten előtti engedelmisségbe. Munkában, szórakozásban, az emberekkel való bánásmódban, félreismerésben, betegségben úgy kell viselkednünk, mint Isten gyermekeihez illik. Aki ezt tartja szem előtt, az kevesebbet zúgolódik.

23. vasárnap (Ez 33,7—9; Róm 13,8—10; Mt 18,15—20).

Kegyelmi közösség

Az egymásra utaltság az élet minden vonatkozásában jelentkezik. Testi és szellemi kibontakozásunk csak mások segítségével érhető el; a technika és kultúra is csak közösségekben valósítható meg. Igaz, az erkölcsi tökéletesedés szempontjából a közösség jelenthet akadályt is, hiszen próbára teszi a türelmet, megköveteli az alkalmazkodást, és egyesek rossz példája mások romlásának is oka lehet. A Krisztus által hozott megváltás azonban minden területen érvényes. Új, természetfölötti értéket kap a munka, a szenvedés, az egymásért vállalt felelősség. Sőt azt kell mondanunk, hogy az emberi közösséget tette az üdvösség hordozójává. Általánosságban kijelentette, hogy minden jó vagy rossz, amit embertársunknak teszünk, erkölcsileg úgy számít, mintha Neki tettük volna. Részletekbe menően pedig arról világosított fel, hogy a megkeresztelt emberek Őbenne, az Ő fősége alatt kapcsolódnak össze, mint egy kegyelmi test tagjai, s itt minden tag köteles a másik javát szolgálni. Az apostol úgy látja ezt a közösséget, hogy abban „egymás hite által kölcsönösen megvigasztalódnak” (Róm 1,12), illetve „egymás terhére hordozzuk” (Gal 6,2).

A mai evangélium két kegyelmi hatást emel ki: a megigazulás lehetőségét és az ima hatékonyságát. Mivel minden hívő Krisztust ölti magára és Őt képviseli, azért valamilyen formában rendelkezik bűnbocsátó hatalommal. Ha a testvéred megbántott, figyelmeztess négy szemközt. Ha hallgat rád, megnyered őt. Ez a megnyerés itt nemcsak kibékülés, hanem megnyerés az örök életnek, a krisztusi tökéletességnek. **Nehezebb**

esetekben jobban össze kell fogni, több hívőnek kell rá hatni szeretettel és figyelmeztetéssel, s a cél mindig a kegyelmi rend helyreállítása. Az egyház közbejött, a tekintélyi figyelmeztetés és a feloldozás csak súlyos bűn esetén kötelező. Az egyház ezt konkretizálta a bűnbánat szentségében. Ezt megelőzően azonban tudni kell, hogy a szülők és elöljárók figyelmeztetése, jó példája nemcsak felhívás a bánatra, hanem a maga módján kegyelmet is közvetít. Akik együtt élnek mint házasársak vagy családtagok, vagy akiket a szeretet és munka egybekapcsol, azok valamilyen formában prófétai és papi hatalmat is gyakorolnak ebben a közösségben. Az apostol ilyen példát hoz fel rá: a hitetlen férjjet megszenteli a hívő feleség és megfordítva (1Kor 7,14). A hit és erkölcs képviselője tehát nem reménytelen vállalkozás.

A közös ima erejét ezek a szavak emelik ki: ahol ketten vagy hárman összegyűlnek a nevemben, ott vagyok közöttük. A hívő közösség tehát több, mint az egyedek összege. Az ilyen együttléti nyilvános tanuságtétel Krisztus mellett, azért Ő egész erejével jelen van. Elsősorban úgy, mint aki közbenjár értünk az Atyánál. Az egyház a szentmisében újra bevezette a közös könyörgést. Azt úgy kell alakítani, hogy benne legyen az egész egyház szándéka és az éppen jelenlevő közösség minden étető problémája. Az egyháznak az a célja, hogy a hívők bele is folyanak ennek megszövegezésébe. Egyéni nehézségeiket, kéréseiket adják át a közösségnek, a közösség pedig tekintse a magáénak. Ahol ilyen szeretettel hordozzák egymás terhére, ott jelen van Krisztus is, az örök főpap, és biztosítja számunkra a meghallgatást.

Gál Ferenc

Ahová csak a személy elviszi fényét, a természetbe, a testekbe, az anyagba, oda vetíti homályát is: a tudás tételeibe, az értelem kristályosságába, a szeretet áttetszőségébe. A megtestesült személyiség tökéletessége tehát nem egy tökéletes rend, ahogy a filozófiák szeretnék, mivel azt hiszik, hogy egy nap az ember képes lesz totalizálni a világot. De az ember a kudarcok között is fenn fog maradni. Az ember sajátos útja: tragikus optimizmusa, ahol a küzdelem és a nagyság légkörében találja meg az igazi értékét.

Emmanuel Mounier

A tiszta tudomány erkölcsi és társadalmi szerepét elismerik, kritikát gyakorolnak alkalmazhatóságáról, és erkölcsösnek vagy erkölcstelennek tartják aszerint, hogy felhasználása jótékony, vagy romboló. Nem lenne-e helyesebb nem a tudomány felett gyakorolni az ítéletet, hanem az ember felett, aki felhasználja?

Frédéric Joliot-Curie

Emberi életnek és hivatásomnak uralkodó mozzanata az a vágy volt, amely az isteni Öröm felé vitt. Az életet kísérlet volt arra, hogy ide elvezesse az egész világot, népeket és tájakat, — hogy figyelmeztessen mindenkit arra a szüreti, amit neki a paradicsomban kiszabtak.

Paul Claudel

A TEOLÓGIAI ANTROPOLÓGIA ALAPVETÉSE

Az Isten Szaváról elmélkedő ember megteremtí a hittudományt. Ebből a szempontból a teológia az ember műve, amely a kinyilatkoztatás fényében az emberről akar beszélni. A teológia „antropológiai fordulata” tehát nem „múló divat” gyümölcse csupán, hanem megfelel az Egyház önértelmezése szükség-szerűségének. Azt a problémát, amit a „hit letéteményének” őrzése és a „külső köntös” idők folyamán történt átváltása jelent, legjobban az *antropológia* segít megoldani. Segít abban is, hogy a teológia kilépjen elméleti elszigeteltségéből, hogy a keresztény élet és általában az emberi élet vezérfonalává váljék. Maurizio Flick és Alszeghy Zoltán professzorok mindkét feladat számára évtizedeken keresztül csiszolták ezt a tudományt, hogy világos összefüggéseiben módszeressé és közérthetővé tegyék. A legfontosabb alapvetést mutatjuk itt be L'Uomo nella teologia című összefoglaló munkájuk alapján (francia ford: Apostolat des Édition, Paris, 1972).

Hogyan lehetséges a teológiai antropológia?

Még az ötvenes években maga a „teológiai antropológia” kifejezés is ellentmondónak látszott. Addig ugyanis azt kívánták, hogy a teológia Isten létéről, lényegéről, és tulajdonságairól beszéljen. Az antropológia viszont az emberről nyert ismeretek rendszerét jelentette. Később leszűkítették tárgykerét az ember alaktani-életteni tanulmányozására, főként egyedi, faji és szexuális vonatkozásaiban. Az akkori ellenvetésekre ma már könnyű választ találni. Csak azokra az *ismertető jegyekre* kell hivatkoznunk, amelyek az egyes tudományokat egymástól *megkülönböztetik*. Az egyik tudományt a másiktól nemcsak a tárgya különbözteti meg, hanem sokkal inkább az *az szempont, ahonnan a valóságot szemléli és főleg módszere*, melyet kutatásaiban alkalmaz. Az emberiség a történelem folyamán különböző elgondolásokat dolgozott ki Istenről, ezekből az elgondolásokból azonban felismerhetjük az *Istenről gondolkodó embert* is. Ugyanakkor a rendszeres teológia egyes fejezetei magáról az emberről szólnak, mert az Isten az embert, mint teremtése és üdvözítése tárgyát szólítja meg. Tehát a két tudó-

mánynak kezdetől fogva közös területe volt.

Ma azonban már nem elégszünk meg pusztán a kinyilatkoztatott igazságokat rendszerező tudománnyal. Napjainkban a teológia arra törekszik, hogy jobban megértse, megközelítse azt a *keresztény misztériumot*, amelyet minden kor a maga emberi nyelvében fejez ki. Minden kérdésünk a lényegi valóságra vonatkozik, amelyhez az értelem megfelelően próbál alkalmazkodni. Egyesek úgy mondják, hogy itt csupán „kifejezésről”, az emberi szavak értelméről, szimbólumáról van szó, amiknek csak funkciós értékük van. Ha így lenne, akkor nem lehetne bízni az emberről szóló állításokban. Tudjuk, hogy amit Istenről mondunk, az mind analóg, csak hasonlat, amely inkább különbözik, mint hasonlít a „ragyogó homályban” rejtőző Valósághoz. Az emberről szóló tanításunkról azt állítjuk, hogy „igaz”, egyértelmű és pontos. Ezért mindazok, akik elutasítják az Istenről szóló állításokat, — elnémulnak az ember valósága előtt. De az embert is csak úgy könyvelik el, mint egymást követő jelenségek sorát; — anélkül, hogy megértenék e jelenségek kinyilatkoztató mélységét. Végül is lehetetlenné válik a felvetett problémát megoldani, ha nem megyünk vissza minden teológia forrásához: a hithez. A hit az ember kapcsolatát jelenti Istennek, aki Önmagát kinyilatkoztatja Krisztusban, aki az „ember Istene”, tanítója és üdvözítője. *Minden teológiának alapvető forrása a személyes hit*, ami nem kizárólag egyéni ragaszkodás, hanem az élő Krisztussal történő találkozás az Egyházban. Az Egyház élő kultusza feltételez egy bizonyos meggyőződést, amint Origenész mondja: „A mi imánk nem üres beszéd, hanem teológia” (De oratione, 21; PG 11, 480).

Lélektani szempontból azonban *lehetetlen* elgondolni, hogy valaki feltétlen bizalommal és engedelmességgel kapcsolódjék Jézus Krisztusban Istenhez, ha nincs meggyőződve bizonyos alapvető igazságokról. *Logikai* szempontból pedig *értelem* lenne az ilyen kötődés, ha az ember nem lenne meggyőződve arról, hogy felismerése megegyezik a valósággal, azaz „igaz” a szó általános értelmében. A hit értelmes volta feltétlenül szükséges keresztény mivoltunkhoz.

A közösség hitébe öltöztetett tudás már

kezdettől fogva megindította a hitformulák, a hittételek kristályosodásának folyamatát, amelyek fokozatosan kibontakoztatták Krisztushoz-tartozásunk bennfoglalt tanítását (vö. Róm 1,3—6). A közösség kialakulásával és ugyanakkor egyeseknek a közösség elleni tiltakozásai miatt szükségessé vált, hogy maga a közösség őrizze és védje az apostoloktól átadott szent tanítást, amit „hit-letéteménynek” neveztek. A pasztorális levelekben említett „paratheké” — átadott teológia már felismerhető jegyekre hivatkozik azokkal szemben, akik az áthagyományozott tanítást meg akarják változtatni. (Lásd a Timoteusz- és Titusz-leveleket!)

A hittől megkivánt feltétlen ragaszkodás az Egyház ősi tanításához az idők során mégis lehetővé tette, hogy az Egyház az igehirdetésben használt régebbi megfogalmazásokat helyettesítse újabbakkal, amelyek egyenértékűek vagy jobbak (vö. Dei Verbum 10.) A hit kifejtésének a műve a különböző civilizációknak megfelelő gondolkodásmódban egyaránt fejlődik az élet minden területén, és tudományos szinten. Másként az Egyház élete elsorvadna. A hit körébe tartozó jelentések sok szempontból az emberre is vonatkoznak, amire korunk igen érzékenyen válaszol. Az ősegyház katekizisében állandó kapcsolatban volt az emberrel és ezért számos tanítás antropológiai igazságokat is tartalmazott (pl. Zsid 6,1—3).

A teológiának az „Emberről” szóló fejezete

A klasszikus teológiában mindig találkozunk egy fejezettel, amely az Emberről szól. Ez a kinyilatkoztatás tanítását közli az ember felépítéséről, céljáról; meghatározza az emberi magatartás szabályait. Ezt a feladatot ma úgy is nevezhetnénk, hogy *antropológia a teológiában*: Isten szavából világították meg, hogy mit is mondott az Isten az emberről. A teremtéstörténet kifejtésének a „helyén” született meg a keresztény antropológia. Bőséges magyarázatot fűzött ezekhez a részekhez Nagy szent Vazul, Nisszai szent Gergely. A korabeli teológusok itt akarták kidolgozni a keresztény emberképet és hosszas párbeszédet folytattak a kereszténység előtti nagy antropológiákkal. Tertullian, Nemeziusz a Lélekről és az Emberi természetéről szóló műveikben a hellenisztikus irodalom hagyományát használták fel. A korabeli nem-teológiai eszmerendszerek mindig nagy hatást gyakoroltak keresztény embertanunkra. Így nyilvánvaló szent Ágoston kapcsolata a platonizmussal, szent Tamásé az arisztotelizmussal és például J. A. Möhlernek a romanticizmussal folytatott párbeszéde. Nemcsak a filozófia és kultúráramlatok, hanem a különböző lélektani típusokhoz tartozó

teológus egyéniségek is nagy hatást gyakoroltak a szemléletváltásokra. Bár a teológia tanítása szilárd alapokon állott, mégis bőven volt lehetőség az egyes hitigazságok további kidolgozására. A szemléletalakítás során két uralkodó típust lehet megkülönböztetni:

Az egyik statikus, álló, mely szinkron képet rajzol az emberről, akit teljes tökéletességben helyez bele a teremtésbe. Klasszikus példája ennek a szemléleti típusnak Hales-i Sándor (Summa Alexandrina 1,2. p. 1).

Az antropológia másik típusa dinamikus. Elbeszéli az üdvösség történetét, kifejti az emberi jelenség különböző szempontjait, mint az események sorának eredményét. Ez az antropológia különösen érzékeny az eredet, a bűn, a megváltás kérdései iránt, és nyitott a krisztocentrikus és eszkatológikus távlat felé. Az embert szívesen ábrázolja úgy, mint az Isten megteremtett, megsérült és helyreállított képmását, és az egyedüli igaz Képmás, Krisztus hasonlóságába helyezi. (S. Otto: Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit, München, 1964). A két irányzat összehangolására az újszkozsztika kidolgozta a teremtő és megváltó Isten teológiai fejezetét, de ezzel a munkával eléggé ellentmondó eredményhez jutott (M. Flick: La struttura del tratto „De Deo creante” Gregorianum 36, 1955. 284—290). Sikerültebb az az antropológiai irányzat, amely az üdvörténeti szakaszok fejlődését írja le (M. Flick—Z. Alszeghy: Il creatore, l'inizio della salvezza, Firenze, 1959).

Az „antropológiai fordulat”

Napjainkban annyira felébredt az érdeklődés a teológián belül az antropológia iránt, hogy joggal beszélhetünk antropológiai fordulatról (F. Gaboriau: Le tournant anthropologique, Paris, 1968). Ma az emberkérdés került a teológiai gondolkodás középpontjába éppenúgy, mint a szentháromsági és krisztológiai téma az ókorban, vagy a kegyelmi probléma a barokk korban. Ennek az emberre irányult fokozódó figyelemnek az oka: az ember azonosságai válsága jelen történelmi helyzetünkben. Amikor annyi struktúra felbomlott vagy vitatottá vált és a változtatás kísérlete eddig nem tapasztalt módon gyakorivá lett az egyéni és társadalmi életben, akkor érthető, hogy az emberről alkotott felfogás is kérdésessé válik és határozott újraátgondolást igényel (J. Y. Jolif: Comprendre l'homme, introduction d'une anthropologie philosophique, Paris, 1967, 7—20).

Korunkban különféle ideológiák ajánlják humanizmusukat. A teológia, amely „diakonus” szerepet hordoz az Egyház és az embe-

riség szolgálatában, nem maradhat érzéketlen az ember-kérdés élő igényével szemben.

Az *antropológiai fordulat* nem csupán érdeklődés az ember teológiája iránt, hanem sajátos megújult törekvés, mely olyan tanítást keres az emberről, amely minden jellemző jegyében tartalmazza a keresztény üzenetet. Az új keresztény emberképnek magában kell foglalnia a hit minden igazságát. Az antropológia így a keresztény igehirdetésnek közös horizontjává is válhat. Amikor a teológus igazolni akarja állításainak antropológiai jellegét, ezzel nem akarja leértékelni az isteni Üzenet első értelmét; ti. hogy Isten az üdvösséget Krisztusban felajánlotta; inkább arra törekszik, hogy jobban megvilágítson olyan szempontokat, melyeket idáig homályban hagytak. Az antropológiai fordulat során feltétlenül meg kell említeni L. Feuerbachot is, aki úgy gondolta, hogy az ember-tanban feltárta a vallásos állítások igazi értelmét. Kétségtelenül van bizonyos párhuzam az új antropológia és Feuerbach felfogása között. Amikor azt állítjuk, hogy Isten a Megváltónk, ez azt is jelenti, hogy az embernek szüksége van megváltásra. És amikor az Istennek az ítélet jogát tulajdonítjuk, akkor egyidejűleg felismertük az ember felelős döntésének fontosságát is.

A lényeges különbséget abban látjuk a *katolikus teológia és az egyéb antropológiai fordulatok* között (Feuerbach, Bultmann, stb.), hogy az utóbbiak szerint a vallási tanítás nem igazságot tartalmaz, hanem pusztán csak emberi funkciója van. Ha egy katolikus azt a kifejezést használja, hogy a vallási szövegek burkolt antropológiai szimbolumok, akkor nála a szimbolum szó direkt módon és elsődlegesen egy konkrét valóságot jelent. Ez a valóság még indirekt, másodlagos és képszerű értelmet is hordoz, amelyet azonban csak a valóság megértésén keresztül ragadhat meg az értelem és csak akkor érthet vele egyet, ha az elsőt is elfogadta igaznak (vö. P. Ricoeur: *Le conflit des interpretations*, Paris, 1969). Így például Bultmann nyomán az egzisztenciális eszkatológia szívesen használja azt a kifejezést, hogy „az örök élet már itt elkezdődött bennünk”. Ez a meglátás keresztény életünk kibontakoztatásának fontos serkentője lehet. Ha azonban a történeti eszkatológia valósága nem lenne hitigazság, ha nem lenne valóság, hogy az üdvösségünk Krisztusban van, akkor az előző szimbolikus kijelentés teljesen félrevezetne bennünket, mert hiába várakoznánk a földi életünkben egy ténylegesen eljövendő Életre.

Az *antropológiai fordulat eredménye*, hogy kiemeli az antropológiát a teológiában úgy, hogy minden isteni igazságot az ember né-

zőpontjába helyez. De ugyanakkor különböznie kell az ún. „antropológizált” teológiától, amely hajlamos arra, hogy a teológiát az alanyi magartartások magyarázatára használja fel. Hogy ezeket a félreértéseket kiküszöböljük, a helyesen értelmezett antropológiától két *alapfeltételt* kívánunk meg. *Először* is meg kell valósítani a *visszatérést a forrásokhoz*. Az egész keresztény üzenet célja, hogy a reménységre vezessen (vö. Róm 15,4), és a hit által életünk legyen Krisztusban (vö. Jn 20,30). A *zsidó-keresztény kinyilatkoztatás az emberiség üdvözítésére irányul*. Ebből következik, hogy az Istennek önmagáról és a világról adott igazságai kapcsolatban vannak az emberrel. Ezért lehet az *egyházi igehirdetés is emberközpontú*, és ebből fakadhat helyes keresztény ember-szemléletünk. Mert csak akkor tartozhatunk Krisztushoz, a Megváltóhoz, ha elfogadjuk, hogy az embert Isten saját képére teremtette. Bár ezt a képet a bűn bizonyos értelemben elhomályosította, mégis hinnünk kell, hogy Krisztus, aki az Atya legkiválóbb Képmása, visszahelyezte az embert abba a tökéletességbe, ami nélkül nem tudná megvalósítani harmónikus életegységét.

A *másik ok*, amiért a teológia az antropológiai szemléletet igényli: a *megtestesülés misztériuma*. Amikor Isten Fia emberré lett, belépett az emberi történelembe. Ő a megtestesült Ige és ugyanakkor a kinyilatkoztatott Ige, a számunkra küldött Üzenet. Az *evangélium*, amit Jézus hirdetett, amelyet a sugalmazott könyvek átadtak nekünk és amelyet az Egyház hirdet: *humanizált keresztény tanítás*. Más szóval: az emberek által helyesen megértett, emberi módon kifejezett és emberi nyelven megjelenő tudomány (vö. Dei Verbum 13).

Az a szempont, amely szerint valaki felfogja és megítéli a valóságot, számos tényezőtől függ. Függ a vérmérséklettől, a jellemről, a foglalkozástól, az egyéni tapasztalatától. Ezek a tényezők érvényesek Isten Szavának értelmezésénél is. Csak olyan mértékben tudjuk felfogni az isteni Üzenetet, amennyire az számunkra megtestesült, és amennyiben korunk számára is megközelíthető lett. Szükséges tehát az emberi feltételek helyes ismerete, hogy ne tévesszük össze az Örök Igét megtestesülésének esetleges tartozékával és következményeivel. Ehhez pedig nemcsak a kinyilatkoztatás igazságait kell jól ismernünk, hanem a mai ember adottságait is, hogy úgy tudjuk kimondani az Örök Szót, olyan nyelven, abban az értelemben és kulturális összefüggésben tudjuk továbbadni azt, hogy akik az Igét hallgatják, meg is érthessék.

(fűlő)



AZ EMBER ÉLETE: KRISZTUS

A teológia minden kor embere számára új feladatokat, újra megoldandó problémákat jelent. Az evangéliumi üzenetet mindig újból át kell gondolni és át kell fogalmazni az adott kor nagy kérdéseinek a tükrében. A mai kor figyelme az emberre irányul. Keresztény részről így hamarosan rádöbbenünk: *van teológiánk, de nincs kiforrott antropológiánk!*

Különösebb figyelmet érdemel az „Isten-halála”-irányzat, amely szükségszerűen az „ember halálát” hozza magával. Az elembertelenedéssel szemben nem elegendő vakbuzgósággal valamiféle „irracionális fideizmusba” menekülni. A különféle mitoszatalnítási törekvéseknek az a veszélyük, hogy miközben az Isten ígéréjéről lehántják a megítélésük szerinti hamis „hordalékokat”, értelmezéseket, végül csak azt tartják meg belőle, ami az emberre vonatkozik, úgy, ahogyan az ember önmagát értelmezi. Ennek az irányzatnak a végállomása az Isten nélküli kereszténység, Feuerbach jelszavával: „Az Isten: olyan szó, amelynek egyetlen jelentése: az ember!”

A keresztény teológiának az lenne a feladata, hogy pozitíve feldolgozza és kifejtsse saját korszerű felfogását az emberről. Ez az ember-eszme nem azonos sem a görög-római kultúra, sem a polgári kultúra ember-eszméjével. A nyugati „humanizmus” elleni állandó tiltakozás forrása az, hogy ez a humanizmus fennhangon hirdeti az emberi jogokat, ugyanakkor embermilliókra embertelen életfeltételeket, éhhalált, nyomort, háborúkat kényszerít rá. Ez a kiáltó ellentét jogosan táplálja az állandó tiltakozást. — A fokozódó elembertelenedés sokféleképpen nyilvánul meg a mai kor művészetében, irodalmában, drámáiban, filmjeiben.

Az Egyház elvileg mindig a humanizmus mellett állt. Gyakorlatilag azonban történelme folyamán többször megtapadt olyan „humanizmusná”, amely inkább elleplezett, sőt olykor „igazolni” próbált oly botrányos állapotokat, amelyek ellen harcolnia kellett volna. A túlvilági élet reményének a hirdetése így sokak tekintetében hitelt vesztesítette, mivel azt csupán a szegényeknek nyújtandó vigasz és kárpótlás gyanánt emlegették és értelmezték. De hitelt vesztesítette az a tanítás is, hogy az Isten az embert saját képmására teremtette. Az Isten képmására teremtett, Krisztus vérén megváltott, a kegyelem által a Szentlélek templomává avatott embert ugyanis nem szabad méltóságában megállítani, éheztetni, erkölcsileg lezüllesztani, fogyasztható lényvé, kísérleti alannyá alázni, legemlékebb emberi jogaitól megfosztani.

Próbáljuk először — főleg Pál és János apostolok tanítása nyomán, — a keresztény ember-eszmét megalapozni, azután kifejtsük ennek az emberképnek néhány jellegzetes vonását.

Teológiai megalapozás

A keresztény antropológia legmélyebb teológiai alapját a krisztológiában található meg. „A krisztológiát... mindig befolyásolta az emberi önértelmezés... A krisztológiai felfogásokat viszont... az emberi létezés értelmi-magyarázati vetületeként foghatjuk fel.” (Wolfhart Pannenberg: *Das christliche Fundament, christlicher Anthropologie, Concilium, 9. Jahrgang, Heft 6/7. 1973. 425*). Ezt az összefüggést jobban megértjük, ha W. Pannenberg nyomán (i. m. 426) különbséget teszünk a mítikus, a filozófiai és a keresztény gondolkodásmód között.

A mítikus gondolkodás az idők kezdetére helyezett eseményekből okozatszerűen értelmezi a mai világot. Kezdetben az istenek megadták a világnak az alakját; ebben élünk, fejlődünk tovább. Az ősi kultuszok ezeket a múltbeli eseményeket jelenítik meg. Ha a biblia Ádámját így értelmezzük, akkor ő az első ember, aki egyúttal minden ember sorsát is példázza. Az ő története mintegy megismétlődne minden emberi egyénben. Az első események mítikus távolban vannak, a mai tapasztalást mintegy visszavetítjük rájuk.

A filozófiai gondolkodás a változó jelenségek mögött mindig a változatlan lényegét kereste. Az ember lényegét minden kor minden emberében azonosnak vélte. Ennek a szemléletmódnak az a veszélye, hogy leszűkül egy látószög; az egyéni és közösségi történelmet, a változót, az egyénit, a fejlődőt figyelmen kívül hagyja.

A keresztény hit magva: *Jézus Krisztus megjelenésében az emberi lét új formáját hozta el számunkra. Ő az új, a második Ádám. „Az első ember földből való, földi; a második ember a mennyből való. Amilyen a földből való, olyanok a földiek is, s amilyen a mennyből való, olyanok a mennyiek is. Ezért ahogy a földi ember alakját magunkon hordoztuk, a mennyieknek az alakját is magunkon fogjuk hordozni”* (1Kor 15,47—48). Pál apostol szerint csak Krisztus Isten igazi képmása (2Kor 4,4), és csak a Beléje plántáló keresztység révén leszünk az Isten-hasonlóság részesei. Ezek azok, akiket az Isten „eleve arra rendelt, hogy Fiának képmását öltsek magukra” (Róm 8,29), s az apostol is arra buzdítja őket: „Vessétek le a régi embert szokásaival együtt és öltsetek

fel az újat, aki állandóan megújul Teremtője képmására a teljes megismerésig". (Kol 3,10). Semmi más nem számít, csak Krisztus. „Itt már nincs görög vagy zsidó, körülméletl vagy körülméletlen, barbár vagy szittyá, szolga vagy szabad, hanem Krisztus minden és Ő van mindenben" (Kol 3,11). Az ember élete: *Krisztus élete bennünk*. „Élek én, de már nem én élek, hanem Krisztus él bennem" (Gal 2,20). Krisztust magunkra öltve benne forrunk egybe embertársainkkal is. „Mindannyian akik megkeresztelkedettek Krisztusban, Krisztust öltöttétek magatokra. Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindannyian egygő lettetek Krisztus Jézusban" (Gal 3,27—28).

Az ember természete Krisztusban természetfeletti módon teljesedik ki. A Jézusban megjelent üdvösség teljesen áthatja, átfurmálja az egész világot. Az Isten-hasonlóságunk nem kész adottság, hanem mindig csak képesség, lehetőség, beteljesítendő cél, megvalósítandó feladat. *Jézussal valami döntően új lépett be az ember életébe, és ez az embernek az életében egyébként el nem érhető tartalmat és célt ad. Mi ez a döntően új? A halált legyőző élet, amely Jézus Krisztusban jelent meg. Csak Óáltala lesz az egész ember halhatatlan. Benne táruul fel számunkra az örök élet reménye. „Az ilyen remény fényében lehet a szenvedést és halált magának Jézus keresztiének megfelelően pozitíven úgy értékelni, mint szükségszerű átmenetet az örök élet multhatatlan dicsőségébe" (W. Pannenberg: i. m. 428). „Amint ugyanis Ádámban mindenki meghal, úgy Krisztusban mindenki életre kel" (1Kor 15,22). „Ha pedig bennetek lakik annak Lelke, aki feltámasztotta Jézust a halálból, Ő... halandó testeteket is életre kelti a tibennetek lakó Lelke által" (Róm 8,11). Így az ember már evilági „élete folyamán a halálon túlnövő mivoltát formálja" (Karl-Heinz Bloching: Tod, Mainz, 1973. 100).*

A halálon túli élet reményének hagyományos formáját a mai felfogású ember nemigen érti meg, sőt a jelen élet feladatai előli megfutamodásnak tartja. Pedig evilági életünk értékét, súlyát, tartalmasságát és szépségét az örök élet adja meg, amely már csírájában itt él bennünk, már jelen van és eljövendő egyszerre. Jézus azt hirdeti, hogy az Isten országa Őbenne már elérkezett. A szeretet központi helyet foglal el Jézus életében és tanításában, ugyanakkor ez a szeretet szorosan egybefonódik az Ő eszkatológiájával. Jézus saját küldetésében Isten szeretetének bizonyítékát látja. Működésének főcélja, hogy „keresse, ami elveszett", amint az elveszett juhról, az elveszett drachmáról, a tékozló fiúról szóló példabeszédei bizonyítják

(Lk 15). Az eljövendő Istenországa Jézus üzenetének elfogadásával lesz jelenlévővé. Az Isten szeretetébe gyökerezik, abból sarjad ki az embertársi szeretet. Mindnyájunknak be kell kapcsolódnunk Isten emberek felé áradó szeretetébe. Ez elengedhetetlen feltétele annak, hogy Vele életközösségekben lehessünk. *Jézus humanitása* tehát nem más, mint megtestesült részesedés a megbocsátó Isten emberek iránti örök szeretetében. Az emberi üdvösség szeptpáli értelemben: az örök élet Krisztusban Isten Lelke által. „A remény pedig nem csal meg, mert a nekünk ajándékozott Szentlélekkel kiáradt szívünkbe Isten szeretete" (Róm 5,5). Isten Lelke: az Ő szeretetének Lelke, aki „azzal tett tanúságot irántunk való szeretetéről, hogy Krisztus meghalt értünk, amikor még bűnösök voltunk" (Róm 5,8), az amely szeretettől senki és semmi el nem szakíthat bennünket, „sem halál, sem élet... sem egyéb teremtmény el nem szakíthat bennünket Isten szeretetétől, amely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van" (Róm 8,38—39). A Lélek, a Szeretet és az Élet szorosán egybetartoznak és a keresztény ember ebben az egységben részesedik Istenben. A feltámadásnak mindig új élete csak a jövőben fog teljesen kibontakozni és megnyilvánulni, de már most működik bennünk.

János apostol még inkább hangsúlyozza az Isten jelenléte és az emberszeretet közötti szoros kapcsolatot: „Úgy szeretet Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda... , hogy üdvözüljön a világ általa" (Jn 3,16—17). Aki befogadja Isten szeretetét, csak úgy maradhat meg benne, ha kibontakoztatja és gyümölcsözőteti életében, tetteiben. „Én vagyok a szőlőtő, ti meg a szőlővesszők; aki énbenem marad és én őbenne, sok fűrtöt terem" (Jn 15,5). Isten irántunk való szeretetének viszonzása: az Ő parancsainak megtartása. „Ha parancsaimat megtartjátok, megmaradok az én szeretetemben, mint ahogy én is megtartom Atyám parancsát és megmaradok az Ő szeretetében" (Jn 15,10).

János mintegy azonosítja Isten az ember-testvériséggel. Az emberszeretet beegyökerezik az istenszeretethez, ebből nő ki, ebből nyeri el mélységét és igazi értékét. „Szeretteim, ha Isten így szeret minket, nekünk is szeretnünk kell egymást" (1Jn 4,11). „Ha valaki állítja, hogy: szeretem az Istent, de testvérét gyűlöli, hazudik. Mert aki nem szereti testvérét, akit lát, nem szeretheti az Istent sem, akit nem lát. Ezt a parancsot kaptuk Tőle: „Aki az Istent szereti, szeresse testvérét is" (1Jn 4,20—21). A keresztény embernek a szeretete ezért nemcsak udvariassági magatartás, társadalmi forma, hanem *Isten jelenléte a világban és részesedés benne*. A szeretet a keresztény etikában nemcsak egy szempont, vagy egy tétel a sok kö-

zül, hanem az uralkodó szempont, az alap-
elv; nem szubjektív érzés, vagy egyéni indíté-
tek esetleges gyümölcse, nem rokonszen-
nyilvánítás, nem szép szavak virágfűzére,
hanem *állandó részesedésünk Istennek az emberek felé áradó szeretetében.*

Így lesz az üdvösségünk is: *részesedés Isten életében.* Isten számunkra jelentős jövője Jézus Krisztusban jelent meg. A keresztség szentségi erejével az isteni Szeretet Lelke kialakítja bennünk az *Istennel egyesült új embert.*

János apostol fontosnak tartja, hogy az *örök élet már megkezdődött a hitben:* „Aki hallgat az én tanításomra és hisz abban, aki engem küldött, annak örök élete van és nem esik ítélet alá, hanem *átment a halálból az örök életre*” (Jn 5,24). „En vagyok a feltámadás és az élet; aki hisz bennem, mégha meg is hal, élni fog” (Jn 11,25). Ez az élet: nem biológiai igények kielégítése, hanem Istennek és az Ő Fiának ismerete: „Az pedig az örök élet, hogy megismerjenek Téged, egyedül igaz Istent, és akit küldöttél: Jézus Krisztust” (Jn 17,3). Így „a szeretet parancsának életében az ember már áthaladt a halál határán. Eléri a közösséget Istennel, akit János az Abszolút Szeretet gyánánt jellemez. A szeretet a megváltás jele és bizonyítéka. A szeretet legyőzi a halált” (Karl-Heinz Bloching: i. m. 101).

Az ember lényege: az Istenre irányuló transzcendentális viszony

Az ember lényegi vonatkozásban van Istennel. Ez teszi igazán emberré, és mivel ez lényeges alkotó eleme, ebből következik az a sajátossága, hogy vallásos legyen. A *vallásos tudatot* ma mindinkább Istenre nyitott, rávárakozó, rácsodálkozó transzcendencia jelként értelmezik és nem a tudatalatti, vagy társadalmi struktúrák termékeként. Az ember több, mint amit az összes tudományok (biológia, pszichológia, szociológia, antropológia stb.) elmondhatnak róla. Az ember *szellemi sorsának alakítója akkor, amikor válaszol Isten felszólítására.* Az Isten és ember közti viszonyt történelmileg Krisztus állította helyre. Krisztus szeretete eléri a mi szívünket is. Ez a szeretet nemcsak Isten ajándéka számunkra, hanem *maga az Isten.* Az Isten emberré-tesztelése és az ember „megistennülése” Jézus Krisztusban szorosan egymásbafonódik: itt valósul meg az Istenre irányuló transzcendencia relációja. Ez a lényegi, abszolút és transzcendentális kapcsolódás alapozza meg az embernek minden más viszonylagos kapcsolatát is: a világhoz, embertársaihoz fűződő viszonyát. Az így kifejeződő *emberi önértelmezésünk lesz minden vallásosság végső gyökere.* Az emberben az Isten legmélyebb titka: a szeretet tükröződik

vissza. Az emberi lét: részesedés Isten létében.

Szükségünk van belső felszabadulásra

Korunk ember-értelmezése sok tekintetben megrekedt be nem teljesedő törekvéseiben és még nem világos előttünk, hogy mivé fejlődik. Az emberi rendeltetés homályos értelmét jelzi az ember „elidegenedése” önmagától, a világtól, embertársaitól, a társadalomtól. Ennek az elidegenedésnek a leküzdésére fordítják sokan minden erejüket az „önmegvalósítás” programjában. Az emberi adottságok tudatos kifejlesztése és a szabadság kölcsönösen feltételezik és elősegítik egymást. Az „önmegvalósítás” szabadságot tételez fel, és az eyidejűleg hatékony belső szabadság kivívása az önmegvalósulásban válik teljessé. A szabadságnak külső és belső korlátai vannak. Legjelentősebb belső korlát: a bűn, amely ellentmondásba hoz lelkiismeretünkkel. Az ember belső felszabadulását igazán csak Jézus Krisztus adhatja meg. „Ha a Fiú szabadá tesz titeket, akkor lesztek valóban szabadok” (Jn 8,36). „A szabadságot Krisztus szerezte meg nekünk” (Gal 5,1).

A krisztológiai megalapozottságú szabadság-fogalmat egy ideig háttérbe szorította az úgynevezett választási szabadság. A nyugati kereszténységben hosszú ideig vitatkoztak a kegyelem és a szabad választás összeegyeztethetőségén. Korunk szemléletében a „szabad személy” kérdése került előtérbe. A szabadság nem eleve és külsőleg adott rákaggatott dísz, hanem önmeghatározásunk, önmegvalósításunk, önkibontakoztatásunk közben kivívott eredmény, küzdelmünk végső gyümölcse. Keresztény felfogás szerint az ember az igazi önmegvalósításra és a teljes szabadságra csak *Jézus Krisztusban juthat el.* Az általa hozott megváltás gyökerében szünteti meg a történelem minden „elidegenedését”. Az ember így nem a „dolgoz világának” egyik tagja, nem az értelmetlen és vak „végzet” játékszere, hanem Krisztus kegyelméből a szabad Istennek állandóan fejlődő szabad gyermeke.

Excentrikus vonzási középpontunk: az eljövendő Isten

Az egoista antropocentrizmussal szemben hangsúlyoznunk kell, hogy világra-nyitottságunk, Istenre-irányultságunk úgy is kifejezhető, mint *excentricitás*; azaz az embernek „önmagán túl” van a vonzási középpontja és ez a középpont az eljövendő Isten. „Önmagát Istenről és annak jövőjétől megkülönböztette lett Jézus isteni küldetésének teljesítésében egy Istennel” (W. Pannenberg: i. m. 434). Az egyes ember nem önmagába zárt és öncélú személy, hanem egy önmagán túli

Te-ből kiindultan és szemléltet lehet Én, lehet tudatos személy. Az embertársi Te-ből áradó és felszabadító szeretetben Isten közledek az Én felé. Boethius szerint a személy: értelmes egyén. Az értelmes egyéni létezés annyit is jelent, mint önmagát megkülönböztetni minden másától, végsősoron Istentől is, az örökigazságú Jövőtől; — ugyanakkor feltétlen bizalommal lenni Isten jövője iránt és erre építeni az életet. A személy nem csupán körülhatárolt, minden másától különböző egyéni értelmes lény, hanem „azáltal növekszik, hogy míg önmaga marad, önmagát közli. A személy-lét a kommunikációban valósítja meg önmagát” (Piet Schoonenberg: Und das Leben der zukünftigen Welt, Leben nach dem Tode, Köln, 1972. 91). „A mai kor követelményeinek megfelelő eszkatológia megkívánja, hogy transzcendentális antropológiára alapozzák, amelyben az ember úgy értelmezi önmagát, mint aki a nyitott Jövő felé tör előre, mint akinek reménye van arra, hogy képes elérni az abszolút Jövőt” (K. Rahner: Théologie et anthropologie, Théologie d'aujourd'hui et de demain, Paris, 1967. 119).

Az emberi lét forrása, értelme és célja: Isten. Az Isten létezésének az elfogadásával emeli fel az ember saját emberségét. Az emberi önkeresésben döntő és alapvető szerep jut a jövő dimenziójának. Ha az ember bíz

reményben az isteni Jövőre alapozza és építi fel egész életét, akkor ez az eljövendő Jövő mindig mint szeretet lesz jelen számára. Ez a szeretet arra ösztönzi, hogy minden ember teljes felszabadításának közvetlen szolgálatára kötelezze el magát; hogy küzdjön az el-embertelenedés minden formája ellen, harcoljon a nagyobb darab kenyérért, a boldogabb, szebb, emberibb életért, az Isten-arcú emberért. Enélkül nem lehetünk igaz emberek. Ahhoz, hogy jó keresztények is legyünk, az örök élet reményét kell sugározunk a világba. Ezért kell meghallanunk szent Pál szavát: „gyűjtsen lelketekben világosságot (Isten), hogy megértsétek, milyen reményre hívtok meg benneteket, milyen gazdag és fontos az az örökség, amelyet Ő a szenteknek szán, és milyen mérhetetlen nagy a hatalma rajtunk, hívőkön” (Ef 1,19).

Ez az Isten a történelemben mindig a titokzatos, a rejtett Isten volt. Amikor elvonta arcáról a fátyolt és az Istenszülő Szűztől Emberfiává született, Jézus Krisztus arca tűnt elő, az emberarcú Isten, hogy megtanítsa az istenarcú ember értékelésére, szeretetére. „Isten ugyanis, aki azt mondta: a sötétségből támadjon világosság, a mi szívünket is megvilágosította, hogy Isten dicsőségének ismerete Jézus Krisztus arcán felragyogjon nekünk” (2Kor 4,6).

Kiss László

HUMANIZÁLHATÓ-E AZ ÖNZÉS?

Minden humanizmus közös vonása a törekvés az igazibb, teljesebb emberi élet kialakítására. Ez két irányban is hat. Az egyik: *önmaga felé forduló*. Az egyén saját életét akarja emberibbé tenni. Ezzel elválaszthatatlan kapcsolatban van a másik: a közösség, a *társadalom humanizációjának* feladatában részt kérni és vállalni, hogy az egyén közösségi módon tudjon érezni, tevékenykedni.

Az *önző magatartás* gyakran megghiúsítja az emberibb élet kialakítására irányuló törekvéseket. A személyiség humanizációs távlati beszűkülnek; az egyén nem őszintén vállal részt a közösségi feladatok megvalósításában és képtelen igazi közösségi összefogásra. Az *önző magatartásnak* megvan a maga sokrétű pszichikai struktúrája. Ennek most csak egyik oldalát szeretnénk részletesebben ismertetni: a durva indulatoktól formált emberi magatartást. Szükséges, hogy a magatartás humanizációs lehetőségeit is megvizsgáljuk. Kiindulásként a humanista emberképet az üdvösség távlatába állítjuk be.

A krisztusi humanizmus alaponásai

A keresztény embert jellemzi, hogy a humanista feladatokat Isten felől közelíti meg.

A hívő szemlélet szerint Krisztus élete bontakozik ki az egyén életében, magatartásában és cselekedeteiben. Az emberi feladatok így adódnak a krisztusi élet- és sorsközösségből.

Ahhoz, hogy valaki igazán értékelni tudja az embert üdvözíteni akaró Isten tevékenységét, egy sajátos felismerésre és magatartásra van szüksége. Krisztus azt mondja, hogy a szegényeknek hirdetik az örömhírt (Mt 11,5). Ezzel jelezni akarja, hogy az embernek ajándékozott isteni életet csak az képes értékelni és befogadására szívét megnyitni, aki tudja, hogy rászorul Istenre. Az ember azért igazán szegény, mert erkölcsileg „béna” és „sánta”, mert „vak” a jószágra, jóakaratra. Ha az embernek megvan az alázata ezen gyengeségek felismerésére, akkor megnyílik Isten felé. A hívő ember így lesz tudatában annak, hogy Isten nélkül nagyon szegény embersége, — mégha sokat is birtokol a földi javakból. A humanus keresztény tehát tudatában van annak is, hogy a gazdagabb emberség nemcsak önerőből épül, lényege szerint isteni értékeket is foglal magába.

A keresztény ember számára az igazi értékek Istenben gyökereznek. Az ember benső szegénységének van még egy közvetlen,

egzisztenciális oka is; helyzetét jellemzi, hogy Ádám bűnbe esett, Krisztusban azonban elnyerte a megváltást. Ezért a hívő szemlélet szerint megváltásunk és üdvözítésünk isteni tevékenységében gyökerezik minden érték és igazi értékszolgálat.

Az eddig mondottak jó alapot adhatnak az ember lényegi értékeléséhez, de — úgy tűnhet —, nem sokat mondanak a fejlődés, a földi kultúra, a földi jólét számára. Pedig ezek fontos elemei a keresztény humanizmusnak. Egyelőre elég utalnunk arra, hogy az üdvösség nem elvontan, hanem konkrét valóságban szól az emberhez, aki tervezi jövőjét, kutatja a természet titkait, kultúrát alkot és így fejlődik tovább. Az így élő embernek Istentől kell elfogadnia az üdvösséget. Igaz, minél inkább növekednek földi lehetőségei, annál nagyobb lehet a kísértése arra, hogy elfeledkezzen eredendő szegénységéről. A nehézségein csak úgy segíthet, ha felismeri Isten üdvözítő tevékenységét, szeretetét, irgalmát. Amikor ezt hittel elfogadja, ez a belátása a szeretet és jószág továbbadására ösztönzi. A munka, a kultúra, a tudomány, a gyógyítás sokféle lehetőséget ad e szeretet és jóakarát továbbadására, anyagba testesítésére. Az ember így lassan azt is felismeri, hogy mennyire nem elég az igazi emberséghez a pusztán hideg szakértelem, mennyire szüksége van a szívre, a közösségi magatartásra, az erkölcsi értékekre. A technikai kultúra csak így válhat igazi emberi kultúrává. Ebben a távlatban a kultúra az Istenben gazdagodó ember kultúrájává válik, akinek szívet gazdagító és közösséget formáló szerteforrása: Krisztus.

A „kaini” ember

Milyen pszichikai adottságokra épül az előzőekben vázolt emberszemlélet, életfelfogás? Mindenekelőtt szükséges hozzá a személyiség nyitottsága Isten és az embertársak felé. Nagyon lényeges továbbá, hogy az azonosulási képesség a közösség, a társadalom pozitív értékeivel szemben, az önzetlen tevékenység másokért, továbbá az a készség, hogy tudjon örülni mások igazi gyarapodásának.

Az antihumánus lelki adottságok az önzés különböző formáihoz kapcsolódnak. Közös vonásuk: az Én-érdekek állandó szem előtt tartása, mert az önzés bezárja a személyiséget. Amikor az önző érdekeket durva indulatok: a harag, a bosszú, az irigység, a gátlástalan Én-érvényesítés támogatják, a személyiség képtelen lesz arra, hogy közösséget vállaljon másokkal; ugyanakkor lerombolja a saját igazi értékeit is. Az üdvörténet alakjai között Kain testesíti meg ezt a magatartást. Önzése már az Istennek bemutatott áldozatban is feltűnik. Csak azt

ajánlja fel, ami már nem használható semmire: szemetet, amelyben gabona csak elvéve akad. Testvérének, Ábelnek jószág, áldozatának elfogadása féltékenységet, sőt gyűlöletet ébreszt benne. Nem tudja elviselni a „más” embert, a „jó” embert. Kettőjük áldozatát Isten különböző módon fogadja. Ez a tény más hatást is kiválthatott volna: közömbösen fogadja testvérének sikerét, örülhetett volna neki, vagy bűnbánó magába szállásra is indíthatta volna. De nem így történt. Elszabadultak benne a pusztító indulatok, amelyek azután gyilkosságba, a „jó” ember elpusztítására vezették. Kain esete jó példa arra, hogy milyen célok jelzik a természetes érvényesülés világát. Mindenekelőtt a másik ember és a közösség valamilyen formájú elutasítása. Olykor gyűlölet lesz a hangadó indulat, amiben mindig elutasítás, ártó szándék is van. A harag arra indít, hogy kárt okozzon, bár rendszerint múlékonyabb indulat. A gyűlölethez ezzel szemben hozzátartozik, a szívós állandóság is. A bosszútól viszonzott gyűlölet, már feltételezi annak felismerését, hogy valaki ártott, vagy ártani akart, ezért a bosszúálló ezt hasonlóképp akarja viszonzni. Az irigyet sérti, hogy valakiben több érték van, vagy többet alkot valamiben. Az ilyen negatív indulatot már alig lehet elválasztani a személyiségtől. Ugyancsak a személyiség egészében érthető meg az érvényesülési vágy is, amely legegyszerűbb formájában saját kibontakozására tör, és mindenki előtt láthatóvá, elismertté akarja tenni magát. A helyes erkölcsi keretek között ez indokolt lehet. Mértéktelenné akkor válik, ha célja érdekében másnak kárt is okoz.

A kaini magatartásban tehát számos negatív, romboló indulat erősíti az önzést. Közös jellemzőjük, hogy mindegyikben olyan erős lelki energiák rejtőznek, hogy még az önzésből kitörni akaró is leküzdhetetlen akadályokat érez önmaáiban. A gátlástalan önzés viszont erős ösztönzést ad minden tevékenységnek. Ezek a pszichikai erők eredetileg ugyanis életérdekek védelmét szolgálták, de a kaini embertípus saját kicsinyes céljaira használja fel.

Egy másik lelki tényező is szerepet kap, amely az egyént arra hajlamosítja, hogy másokat ellenséges színben lásson. Ebben az esetben az élmény nem a hiteles valóságot tükrözi, hanem az érzékelő személy saját alkatában leli magyarázatát. Az ún. *projektív adottságaink* alanyi érzelmeiket, ezek között negatív, sőt ellenséges indulatokat is vetíthetnek ki másokra, és arra hangolják az alanyt, hogy másokkal szemben gyanakodó, bizalmatlan legyen.

Amikor tehát az emberi önzés már durva indulatokba ágyazottan jelentkezik, nemcsak

romboló indulatokkal tör érdekei érvényesítésére, hanem a másokban felfedezett humánus élettartalom és életvitel is irritáló tényező számára. Mindez a „kaini ember” arra indítja, hogy az igazi értékeket lerombolja.

A krisztusi humanizmus, amint mondtuk, feltételezi a személy nyitottságát Isten felé. Az önző személyiség pedig az Istenre-nyitottságnak az egyik legnagyobb akadály. Az egén a saját Isten-kapcsolatában sem tud önzéséről lemondani; nem képes az Isten üdvözítő akaratát befogadni, és életében megvalósítani. Az ilyen egén saját durva indulatait Istenre is kivetíti, tehát önzőnek, érzéketlennek, fenyegetőnek látja, akitől semmi jót nem remélhet. A szeretet Istene, az üdvösségünket ajándékozó Isten így válik a beteg lélekben fenyegető, hatalmaskodó urasággá.

A kaini magatartás végül is akadály lesz a humanizmus érvényesülésének. Megnehezíti a felismerését az is, hogy a kaini magatartás gyakran kitűnő színészkedéssel jár együtt, melynek nyomán az igazi arcát jól elrejtji, és külsőleg álcázott formában jelentkezik. A számító, ravasz önzés, a mások becsületének gátlástalan rombolása, az intrikák, a következetes és alattomos ártó szándék sima szavak köntösében, — mindez az álcázás technikájához tartozik. Sok más taktikával együtt ezek mind a kaini embernek álarcává lesznek, melyekkel gonosz indulatait rejtett módon érvényesíti.

A „kaini ember” az irodalomban

A kaini ember gyakran szerepel az irodalomban. Shakespeare III. Richárdja pl. színlelésekör így mutatkozik be: „álommal, váddal, részeg jóslatokkal cselb szöttek és veszélyes logikát, hogy Clarence bátyámat, meg a királyt vak gyűlölettel egymásra úszítam”. —

Emily Brontë Üvöltő szelek című regényének több szereplőjére jellemző ez a magatartás. A vidéki angol főúri család tagjainak élete e durva indulatok hullámain hánykolódik. Ezek az „üvöltő szelek” melyeknek jeges, romboló fuvallatai újra és újra végigsöpörnek életükön. A családba befogadott lelcgyermek kíméletlenül érvényesíti önző, később bosszúálló terveit. A kettős magatartás élesen megmutatkozik felnőttkori viselkedésében is. „Atléta természetű, értelem honol arcán, egyenes a tartása, vonásai határozottak. Mégis: összeráncolt szemöldöke alatt sötét tűz szemében félig vadállati, de megfékezett kegyetlenség bujkált”.

Dosztojevszkij regényalakjai gyakran indulatosak, váratlan kitörések aprózzák szét magatartásukat, életük könnyen és gyakran sodródik a kicsapongás és züllés felé. A gyilkos-

sággal vádolt Karamazov testvér, amikor a bíróság előtt megtudja a család inasának tragikus halálát, így kiált fel: „Kutyának kutya-halál!” A másik testvér vallomástételekor dühösen tajtékszik, bevallja, hogy kívánta apja halálát: „egyik féreg felfalja a másikat.”

A humanizáció lehetőségei

„A kaini magatartásnak a közösségi, építő összefogás iránti érzéketlensége, sőt káros mivolta természetszerűen veti fel a legdöntőbb kérdést: *hogyan alakul ki és hogyan alakítható át a kaini magatartás.* Két szemléleti egyoldalúságot a keresztény gondolkodás határozottan elvet. Az egyik a biológiai determinizmus gondolata, mely szerint az öröklött pszichikai adottságok egyértelműen meghatározzák a magatartást, tehát a szabadakaratú állásfoglalás számára nincs konkrét lehetőség. A másik egyoldalúság inkább kiegészítésre szorul. Van ugyanis olyan lélektani szemlélet, amely az öröklött tényezőknél nem tulajdonít egyértelmű meghatározó erőt, hanem többféle megvalósulási lehetőséget állít fel. Így a durva indulatoknak vázolt érvényesülési formájuk mellett előnyös lehetőségeik is lehetnek, például olyan tevékenységekre képesítenek, amelyek hosszú és kitartó erőfeszítést igényelnek. A keresztény szemlélet mind a szellemi és erkölcsi életet formáló erejének, mind a környezetnek sokrétű hatást tulajdonít.

A durva indulatok személyes „sorslehetőségei”-ben a környezeti tényezők közül elsősorban a *családnak* jut nagyon fontos feladat. A felnőttkori antiszociális magatartású személyekkel kapcsolatos felmérések megállapították, hogy átlagban négy-ötöd részük származott felbomlott családból. A humánus nevelés nagy lehetőségei tehát elsősorban a rendezett, egészséges családi légkörben adóttak. A szülői és hitvesi szeretet, a jó példa, a meleg családi otthon mind humanizáló erő. Ezt tovább erősíti az igazi szeretetre épülő tudatos *nevelés*.

Ma, amikor a technikai kultúra sürgetően követeli a közösségi ember kialakítását, nagyon visszahúzó tényező lehet az olyan családi otthon, ahol a hitvesi és szülői szeretet meggyengült. A családoknak a gyermeket rá kell ébreszteni saját értékeire. Olyan érték-tudatot kell benne kialakítani, ami nem teszi elbizakodottá, gögőssé; tehát reális alapokra, tényleges adottságokra épüljön a nevelés. A helyes önértékelés megővja a személyiséget attól, hogy kifosztottnak, értéketlennek érezze magát, és hogy a kisémmizettség tudata lépjen fel benne. A helyes önérték-élmény az indulatokra is kiegyensúlyozó, mérsékelő hatással van; az érték-élmény hiánya viszont elősejti az azonosulást az

Ennek saját, durva indulataival. Tudatában kell ezért lennünk, hogy a nevelő munkában elsősorban a személyiség erkölcsi értékeit: — becsület, jóakarát, szorgalmas munkára való készség stb. — kell hangsúlyoznunk. Ebben a keretben kell az embernek elfogadnia és kamatoztatnia tehetségét.

A szülők a nevelő munka során lassan képet alkothatnak a gyermek alakuló egyéniségéről, lelki egyensúlyának, indulati életének alakulásáról. A szülők legyenek figyelemmel arra, hogy a fellépő durva indulatokat nem lehet erőszakkal, szigorral fegyelmelni vagy elnyomni. Itt elsősorban a szeretet tud segíteni, mindennek előtt az adottságokat tudatosító beszélgetésekkel és az egyensúly kialakítását segítő jótanácsokkal. Közösen kell megkeresni a kibontakozási lehetőségeket, elősegíteni, meg kell dicsérni a sikereket. Biztosítani kell továbbá olyan elfoglaltságokat, amelyekben örömmel vesz részt a gyermek.

A keresztény emberkép elének tárja, hogy mennyire fontos a durva indulatok megsemmisítésének a feladata. A *Krisztus-központú vallásos életben* adva van a konkrét megvalósítás útja. A keresztény szemlélet szerint az emberben a szemlélődés és a szabad-akarati elhatározás is lelki-testi egységben valósul meg. Nem lehet a lelki okokat, a szabad, szellemi tényezőket a személyiség

egységétől elválasztani. Az emberben a legszellemibb erőnek is van anyagi összetevője. Az igazán humánus magatartás tehát fokozatosan át tudja hatni az indulati életet. E megállapítás azonban feltételezi a családot, a közösség segítségét, és a pszichológiai ismeretek felhasználását is. A keresztény emberszemlélet a humanizációt nemcsak úgy értelmezi, hogy a felnövekedő egyén társadalmilag elfogadott és hasznos magatartást vesz fel, hanem az egész személyiségnek át kell alakulnia. A keresztény ember előtt tökéletes, biztos és reális eszmény: Krisztus áll. A valódi önérték, az igazi önzetlenség és a hiteles közösségi magatartás Benne tökéletesen megvalósul. Tanítása erre ad iránymutatást. A keresztény ember úgy éli meg Krisztus-kapcsolatát, mint azonosulást. A krisztusi szeretet nyitottá teszi a hívőt mindenki felé és egyben arra indítja, hogy közösséget érezzen és formáljon mindenkivel. Ugyanakkor megbocsátó szeretet is, melyről maga Krisztus a keresztfán tett tanúbizonyságot. Ennek a szeretetnek a gyakorlására szólítja fel tanítványait is: „Szeressétek egymást, ahogy én szeretlek titeket!” (Jn 15,12). A személyiség megérlelődése Krisztusban humanizálja az emberi önzést, és a munkán, a helytálláson, a kultúra és a jövő megszentelésén keresztül vezet az üdvösségre.

Király Ernő

HUMÁNUS HALÁL

„Engedjétek meg, hogy saját lábamon vonuljak a háttérbe...” — írja az öregedésről szóló könyvében *Illyés Gyula*, miközben a szabadságról, a halálról, az emberi, humánus halálról töpreng. (Kháron Ladikján, Bp. 1969. 231). Amit leginkább szeretne: hogy ember maradhasson mindvégig. Szabad, nem kiszolgáltatott. Ez volna a humánus halál.

Talán túlon túl élére állítja a kérdést *Robert Taylor*, a népszerű „Biológiai pokol-gép” című munkájában (Bp. 1973.), amikor az emberre kényszerített életről beszél. „Kísérletet tenni a halálra az életben tartani szándékozó minden erőfeszítésével szemben — ez lenne a valaha is kitalált leghátborzongatóbb dráma; és eljőhet az a nap is, amikor a halálhoz való jussot úgy kell majd védelmezni, mint a legalapvetőbb emberi szabadságot...” Ugyancsak ő írja az imént említett könyvében: „Ha a hosszú életet csupán különleges kezeléssel lehet elérni, akkor az, aki unja, egyszerűen nem veszi igénybe a kezelést. Az orvosi beavatkozás révén meghosszabbodó élet elől azonban nem lehet kitérni, és már tanúi voltunk annak, hogy

az életgépek rászoríthatnak arra, hogy váljaljak a *kényszeréletet*.”

Bármennyire is hatásvadászónak tűnik ez a megfogalmazás, annyit mindenképpen elgondolkodtatónak feltár, hogy nemcsak az élet, hanem maga a halál is az emberi jogok területét érinti.

Hogy az életben a születés és a halál összetartozik, — kemény, megdöbbentő tapasztalása minden embernek. Kérés nélkül benne találjuk magunkat az életben; döntések sorozata az a — minél távolabbról nézhetjük születésünket, annál kevesebbnek tűnő — néhány év. Ezekben a döntésekben, választásokban, elfogadásokban-elutasításokban érlelődik igazán emberré az ember. Ennek a sorozatnak a végén elkerülhetetlenül ott áll az izgatott titok, a halál. Az ember „halálos léteről” beszélünk, olyan küzdelem-sorozatáról, amely a halálba torkollik. Általában szeretünk élni. Mégis kénytelenek vagyunk szembenézni a „halálos” léttel; mintegy arénába lökve találjuk magunkat, küzdelem árán tudjuk csak fönttartani életünket. És a sokféle küzdési kényszer között ott van, amit mindenki kénytelen elfogadni:

embervoltunk korlátainak mindennapos bizonyítéka, kiszolgáltatottságunk, másra utaltságunk fájdalmas megtapasztalása: *a betegség*. Egyszeri esemény a születés; bár mindannyian megéltük, élményünk nincsen róla. Ugyancsak egyszeri történés mindannyiunk számára a halál is: életünk beteljesedésének végső akta is hasonlóképp titok. A betegség azonban — joggal mondhatjuk, minden ember számára, csupán a fokozatokban, a súlyosság fokában van különbség — állandó kísérő jelensége az emberi életnek. Vannak, akik az egész életet „betegségnek”, halálos betegségnek tekintik. Most azonban a betegséget a leghétköznapibb értelemben vegyük: belázosodunk, pedig éppen félbe van a munkánk; csontunk törik, pedig minden készen áll a tervezett utazáshoz stb. . .

Valahogy „embertelen” mindez. Mert emberi az, aminek jövője van. S minden betegség ezt a lendületet tartóztatja föl, a jövőt kockáztatja, késlelteti, bizonytalanná teszi. Mert mindenki előre tekint — bár nagyon különbözők a távlatok —, mindenki a holnapból bontja ki a mai napot. *Reményből élünk*. És ez a remény válik egyszerre viszonylagossá, ez a remény homályosul el.

Talán nincs is még egy olyan területe az emberi életnek, amelyben ennyire „húsunkba vágóan” tapasztalnánk meg, hogy *másokra vagyunk utalva*. Nemcsak reményünk, szabadságunk is kockára kerül. Szellemi fejlődésünk, írni-olvasni tudásunk, iskolai bizonyítványunk mögött sok-sok emberi segítség rejlik: magunktól aligha jutottunk volna mostani gondolkodási készségünk birtokába. Másokra voltunk és vagyunk utalva. Testünk funkcióinak rendellenességeit tapasztalva azonban szinte nyomasztóan törhet ránk az egyedüllét érzése, a másra utaltság érzése. *A születés és a halál között lezajló élet sűrítve jelenik meg minden betegségben*. Az az élet, amely mindannyiunk számára tőlünk függetlenül ajándék, s amely minden tudatos percben az elfogadás vagy visszautasítás döntését kívánja tőlünk. Emberségünk igazi próbája és érlelője a korlátozottságnak, önmagunk elégtelenségének, másra utaltságnak élménye: a betegség. Az emberi, nagyon is szűkre szabott lét elfogadásának próbája. Igent mondani az életre, a vágyai-ban korlátlan, lehetőségeiben azonban nagyon is szűk emberi életre. Elfogadni a betegséget annyit jelent, hogy tudatosan elfogadom korlátozottságomat, másra utaltságomat. Hogy nem vagyok ura önmagamnak. — Ugyanakkor a betegség *elfogadása* (nem a betegségbe való *befetörődés!*) jelenti az igent mindarra, ami emberi, mégha korlátai is vannak. Jelenti tehát az igent az életre, az élet megőrzésére, minden veszélyezte-

tő elem leküzdésére. *A betegség elfogadása így jelenti a határozott igent a gyógyításra is!*

A legmélyén azonban minden keresztény módon átélt betegség kimondhatja azt az igent a halálra és az Életre is, amelynek már most reménybeli birtokosai vagyunk. Az önmagunkon túlképzett, önmagunk korlátozottságát és másra utaltságát elfogadó keresztény életstílus az Isten felé tekint. Így ember-mivoltunk sorsa Krisztus halálába és feltámadásába beleolvadva nem a reménytelen elmúlásba torkollik, hiszen *mindannyiunk rendeltetése az élet*.

A betegség tehát a halálra utal. A betegség elfogadása a halál elfogadását jelenti. Az elfogadás, a halál elfogadása (nem el-tűrése, elszenvedése) korlátozott ember-voltunk megoldása is. *Piet Schoonenberg* írja: „A halálban az individuális korlátozottságunk drámai módon változik meg, nem leszünk többé a földi valóság egy kis részébe beletestésülve; — ez hullaként marad hátra. Viszont más módon testesülünk meg: és ezt *korlátnélküliségnek* nevezhetjük. Elképzelhetjük magunknak, hogy mi, anélkül, hogy mindegyikünk megszűnne önmaga lenni, másokban is meg fogunk testesülni, elsősorban azokban, akikben működésünk és mindenek előtt szeretetünk által tovább élünk, és végül mindenki mindenki-ben. Isten, mint minden mindenki-ben (1Kor 15,28) létre fogja hozni, hogy mindenki, mindenki számára a szeretet révén jelen lehet. Így a földön élt szeretet nemcsak jutalmát nyeri el az örök élet által, hanem abban teljesedik be” (*Schoonenberg, Piet: Und das Leben der künftigen Welt: Leben nach dem Tode?* Köln, 1972).

Talán egyszerűbb volna elődázni a halál kérdését, ameddig csak lehet, hogy aztán majd hagyjuk bekövetkezni az életünk végét. Ahogyan kérésünk nélkül találjuk benn magunkat az életben, ugyanúgy kérés nélkül szembekerülünk a betegséggel, majd egyszerűcsak a halállal. Vajon nem a vállalt élet-e a valóban emberi? Így a halál is csak akkor lesz humánus, ha vállaljuk!

Az Ujszövetség az „életre vivő” halálról beszél. Természetesen bárki elutasíthatja, hogy „résztvegyen” halálában. A keresztény ember azonban nem azért gondol a halálra, mert az adott körülmények között valóban minden oka megvan rá, hogy előbb-utóbb reálisan számoljon vele. Arról van inkább szó, hogy hitünk szerint halálunk az életre nyílhat. A keresztény ember halála *nem az élet ellenére* tör az emberre, hogy megmutassa tetteink hiábavalóságát, értelmetlenségét, hogy minden művünket megsemmisítse. Nem is a földi siralomvölgyből szabadít, átragadva egy túlvilági, kényelmes boldogság-

ba. Hanem a halál a keresztény ember számára az élet teljességére nyílik, az élet beteljesülését jelenti, amennyiben Isten kegyelméből valóban a hit szerint élt. (Vö. Norbert Brox: Tod und Hoffnung. Theol. Jahrbuch 1971. Leipzig, 126.)

A keresztény remény meghökkenítő volta éppen abban nyilvánul meg, hogy az élet a halálon keresztül vezet. Ez ember útja az üdvösség felé: az állandó korlátozottságot, megkötöttséget jelentő kereszt elfogadásából fakad. Az emberi életben állandóan jelenvaló a halál, a mulandóság, gyöngeségünk, hiábavalóságunk, elégtelenségünk számtalan formájában. Mindez jelenvaló a hívő ember számára is, mégis a Krisztussal való együtt-halás az életet tárja föl.

Ha az elfogadásnak ilyen döntő jelentősége van az ember sorsa szempontjából, rendkívül fontos, *hogyan éli át saját halálát.*

S itt érkezzünk vissza a kiinduláskor fölvetett és kiélezett kérdéshez: *milyen az igazi emberi halál?*

Érdemes idézni Böszörményi Zoltán és Moussong-Kovács Erzsébet Orvosi pszichológiájából (Bp. 1967) a következő néhány szakzerű, tárgyilagos mondatot: „A haldoklás pszichológiai átélése az agy megtartott funkcióképességéhez van kötve. Súlyos fertőző betegségeknel a toxinhatás, láz, elesettség stb. eleve lehetetlenné teszi a személyiség halállal szembeni állásfoglalását, már az állandó fluktuáló tudati állapot miatt hasonló a helyzet a legtöbb középagyat érintő bántalomnál is. Annál jobban előtérbe kerül az alapszemélyiség szerepe a tiszta tudati állapot mellett megélt helyzetromlásnál, pl. szívbetegeknél a vizenyőfelgyülemelés miatt, vagy a felszálló bénulásnál beálló légszomj esetén, amikor csak később borítja el a szenzóriumot a széndioxid-felhalmozódás: egyesek éppen ilyen kritikus helyzetben tudják tűrőképeségükkel az elmúlást igazi, egyéni, nem csupán szomatikus síkon lezajló teljesítménnyé átalakítani. — Az orvos feladata, míg remény van az életbentartásra, a testi animálás, ha a remény szertefoszlott, akkor a megbékéltetés, pszichés, vagy szükség esetén farmakológiai eszközökkel: gyakran nehéz és szakmai ismeretalkalmazáson meszse túlmenő humánus feladat ez”. (364-365.)

Az „elmúlást” egyéni teljesítménnyé lehet átalakítani... A betegek, a súlyos, a halálos betegeknek is emberi joga, hogy „elmúlásukat” egyéni „teljesítményként” éljék át. Az ember-mivolt lényegéhez tartozik a döntések vállalása, az elfogadások sorozata. S ez alól a betegség és a halál szituációja sem kivétel. A betegnek, — az embernek — szabadsága van. Szabadsága a halállal való találkozásra is. Keresztény meggyőződésünk

szerint a halálban véglegessé válik az ember szabadságának története. Megtörténik az ember végleges „megítéltetése”. A szabadság szituációjában az ember kimondottan vagy bennfoglaltan az Istennel van kapcsolatban: megtalálja, vagy elveszíti. A halál szabad döntésének helyzetében véglegesen megtalálja vagy elveszíti az Istent.

A halál közelségének a szituációja hangsúlyozottan is a szabadság szituációja, mondja Karl Rahner. (Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht, Stimmen der Zeit 1975/1. 35)

A halállal az örökkévalóságra lezárul az az időtartam, amikor az ember önmaga fölé — ha korlátainak határai között is — rendelkezhetett. Mindenki számára kérdéses, vajon volt-e már ennyire radikális döntés elé állva, mint éppen közvetlenül a halál előtt. A halálveszély, a halál közelsége, a halál felé mutató súlyos betegség felszólítás a döntésre: az önmaga számára elégtelen, a magára, végtelenen magára maradó ember reménykedve elfogadhatja a tehetetlenség és megsemmisülés szituációját; a tudatos elfogadással, döntéssel az Istent, embervoltának forrását választhatja.

Az embernek „tudatosan” kellene meghalnia. Nem egyszerűen elszenvednie, hanem szabadon elfogadni a halált. Joga van tehát ahhoz, hogy tudja, ha már meg kell halnia. Túlzott tapintatból, félelemből nem szabad halogatni ezt a közlést. Ha jól választották meg a közlés idejét és módját, egyáltalán nem biztos, hogy kétségbeesnek a halálos beteget. Hacsak nem teljesen váratlan, hirtelen halálról van szó, a haldoklók tudatában vannak helyzetüknek, még ha egy ideig titkolják is ezt a tudásukat.

Mivel a halál, a meghalás kiemelkedően fontos helyzete a szabadságnak, az embernek joga, sőt kötelessége, hogy úgy alakítsa a halál bekövetkezésének szituációját, hogy minél inkább lehetősége maradjon a szabadságra, a szabad elfogadásra. A fájdalomcsillapítás kérdése kerül mérlegre. Ha általa a beteg nem veszíti el az eszméletét, s ha nagyobb lelki-szellemi biztonsággal tud szembenézni jövőjével, mint ha úrrá lennének rajta fájdalmai, az ilyen fájdalomcsillapítás nemcsak vitális követelmény, hanem gyökerében emberi, humánus. A fájdalomcsillapításnak a jelentőségét nem csupán a fiziológiai és pszichés jó közérzet adja, hanem a szabadság minél nagyobb lehetőségéhez való alapvető emberi jog. A gyakorlatban nem ritkán találkozunk a végső szakaszba lépő betegek esetében olyan fájdalomcsillapítási módokkal, amelyek hatására öntudatukat részben vagy teljesen elveszítik. Ha ez nem jelenti közvetlenül a beteg halálának siettetését, s ha nélküle az embertele-

len kínok még inkább megfosztanak a beteget a szabad elfogadás lehetőségétől, jogosnak és az adott esetben szükségesnek is kell mondanunk.

Az a tudat, hogy a halálnak különleges jelentősége van az emberi szabadság szempontjából, vagyis hogy a „meghalni” fogalomnak lényeges tartalma van, s egyáltalán nem tehető egyenlőségi jel a „meghalni” és „halottnak lenni” közé, az idők során egészen különböző szokásokat, meghalási stílusokat hozott létre. Gondolhatunk természetesen a keresztény gyakorlatra, a *szentségek utolsó felvételére*. De gondolhatunk egész sor *társadalmi szokásra* is, amelyek mind azt bizonyítják, hogy a halál nem egyszerű biológiai történés, egy állapot bekövetkezése, hanem nagyon is *személyes, sorsdöntő emberi esemény*, amely véglegesíti az életet az örökkévalóságra. Összegyűltek a hozzátartozók a haldokló körül, aki megáldotta őket, elmondta végső akaratát. Közös imádságokkal erősítették egymás hitét. Józán bátorságot sugároznak ezeknek a szokásoknak egyes elemei, s a leginkább emberhez tartozó vonások hangsúlyozzák: ez az utolsó lehetőség a döntésre, a rendelkezésre, az elfogadásra.

Senki sem állíthatja bizonyossággal, hogy az embernek az örökkévalóságra vonatkozó teljes és végérvényes szabad döntése, az ember-mivolt korlátozottságának teljes, végleges elfogadása, a halál az orvosi szemmel „exitus”-nak tekintett eseménnyel egybeesik. Az orvosok a legtöbb esetben csak már egy haldoklót látnak maguk előtt, akiről aligha lehet megállapítani, mennyire képes ebben a helyzetben olyan döntő, személyes állásfoglalásra, amely által élete végérvényesen pozitív jelentést kaphat. Nincs olyan megmondó, mondja Rahner fentebb idézett cikkében, amely kényszerítően az ellenkező véleményt sugallná. A szabad elfogadás, a döntés már jóval korábban megtörténhetett, és az utolsó ilyen szabad emberi cselekedetet akár külső, akár belső okok elválaszthatják az orvosi értelemben vett haláltól.

Az orvostudomány újabb lehetőségei kapcsán egyre gyakrabban fölmerül az a kérdés, vajon *joga van-e az embernek, hogy meghaljon?* Vajon hol a határ, meddig szabad életben tartani a haldoklót? Minden orvos az élet szolgálatát vállalta. Hol van az a pont, amittől az orvosi erőfeszítés már nem a továbbélés lehetőségét segíti elő, hanem a meghalást teszi nehezebbé?

Az az orvosi alapszabály, hogy az emberi életet meg kell hosszabbítani, amennyire emberi erőből lehetséges, azóta már aligha tartható ilyen egyértelműen, hogy az orvostudomány olyan eszközökkel is rendelkezik, amelyeknek segítségével az ember életét

még egészen kilátástalannak tűnő esetekben is meg lehet nyújtani. A már beállott klinikai halál után is elképzelhető az életre keltés. A reanimációs kísérletek igazi életlehetőséget jelenthetnek a beteg számára, de az élet értelmetlen megnyújtását is. Megfontolandó, vajon mit jelent az emberi élet? Az eszméletét véglegesen elveszített ember élete? Mikor következik be az a pillanat, amikor nyugodt lelkiismerettel ki lehet mondani: a készülékek kikapcsolhatók? Gyakorló orvosok konkrét problémája: a szinte reménytelen haldokló életének megnyújtása lefoglalja azokat a technikai eszközöket, amelyekkel ugyanakkor, hirtelen adódó esetekben a továbbélésre valószínűbb esélyekkel rendelkező fiatalok életét meg lehetne menteni. Szabályokat fölállítani szinte lehetetlen. Egyes esetekben hónapokig tartó reménytelen állapot után következett be a javulás, máskor az életre „esélyesek” sorsa is másként alakult, mint gondolni lehetett volna. Az orvosi ténykedést csak a *konkrét helyzet* határozhatja meg, amelyben az emberiségnek, az igazi szeretetnek van döntő szava. Mert még a legsúlyyabbnak tűnő élet is felmérhetetlen érték. Minden ember „valakié”. Hozzá tartozók, rokonok, barátok aggodásának tárgya.

A beteg emberi szabadságának körébe tartozik az a jog is, hogy meghalhat. Senki sincs joga az élet megrövidítésére. De mindenkinek joga van, hogy elfogadja a halálát. Hányszor felfakad a súlyos betegek ajkáról: „hagyjanak már meghalni!” — Vajon joga van-e az orvosnak, hogy teljesítse ezt az akaratot? Nem kötelessége-e egyes esetekben, hogy hagyja meghalni a beteget? Az orvos, — egészen természetes — az ilyen kívánságot legelőször a betegségből, a fájdalomkból kipréselt óhajnak tekintti, nem pedig szabad, személyes döntésnek. Az ő kötelessége, hogy védje és szolgálja az életet.

Papír-ízünek tűnhet a kérdés. De sokkal kevésbé az, ha végignézzünk egy kórházat, ha látjuk a hősies erőfeszítéseket, hogy eszmélet nélküli betegeket is hosszú időn át életben tartanak, a felépülés emberi reménye nélkül... A beteg nem lehet egyszerűen „tárgy” az orvosi kezelésnek. Az orvosi beavatkozás nem irányulhat kizárólagosan arra, hogy a biológiai életet a lehetőségek határáig megnyújtsa.

Az általánosan elfogadott katolikus felfogás szerint nincs olyan törvényes ok, mely indokoltá tehetne bármilyen kezelést, amely a beteg halálát, az élet megrövidítését célozná. A biológiai élet fölött így nem rendelkezhetünk. Ez azonban nem foglalja magában, hogy pozitív kötelessége a betegnek, vagy orvosnak, hogy a biológiai élet meghosszabbítására minden elképzelhető esz-

közt felhasználjanak.

A betegség és a halál különösen is előtérbe helyezi, mennyire *másra van utalva az ember*. Azok, akiknek hivatásuk, hogy ebben a véglegesen döntő helyzetben segítséget nyújtsanak, különösen nagy felelősséggel rendelkeznek. A szabad, igazán emberi állásfoglalásra, döntésre kell segíteni a haldoklót. Nem szabad kihasználni a beteg gyöngeségét; így például valamiféle vallásos mezt rákényszeríteni haldoklására igaztalan volna, ha ezt ő maga belső világában képtelen teljesíteni. Ha valaki haldoklása közben nem képes már arra, hogy vallásos jelleggel fogadja és élje meg a halált, a körülállók nem dönthetik el végleges sorsát. Jóval korábban megtörténhetett már a döntő óra, lehet, hogy a szabadságnak olyan „anyagával”, amely kifejezetten nem is vallásos.

Ha a haldokló számára halálának vallásos értelme lehet, elsősorban az a fontos, hogy tudatában legyen az esemény sorsdöntő jelentőségének. Akinek az életében a vallás gyakorlatai természetesen voltak, annak a számára a szentségek vétele kellően tudatosítja, mennyire fontos sorsuk elfogadása. Azok esetében pedig, akik életében alig-alig volt tapasztalható vallásosságuk gyakorlása, vagy talán teljesen hiányzott, a segítség, az emberi segítő szó felkeltheti a halál reménykedő elfogadásával az örök élet lehetőségét. Talán a szentségek iránti vágyat is sikerül felébreszteni az ilyen helyzetben, bármennyire is hiányozhattak életükből. S a szentségek vétele megkönnyítheti a halálnak való önátadás aktusát: a jövőnek Isten rendeléseként való reménykedő elfogadását.

Korzszky Richárd

MI AZ EMBER? (HUMANIZMUSOK – ANTROPOLÓGIÁK)

„Gondolkodó nádszál” — feleli rá *Blaise Pascal*. Az ember tudatossága kezdetétől fogva kereste helyét és élete értelmét. Érezte, hogy bár „természeti lény”, (*Marx*), aki a természet törvényei szerint növekedik és pusztul, de van egy sajátos többléte. *Karl Jaspers* mondja: „Az ember csodálkozásából fakad kérdezése, ezért kételkedik a megismerben és a szemlélt valóságot kritikai vizsgálata tárgyává teszi. Az ember megdöbbenéséből fakad az az igénye is, hogy önmaga felől kérdezősködjön”. Hosszabb-rövidebb válaszokat ad önmagáról, de ezek csak felvillanások az ember egészéről. A válaszok lehetnek szóképek, szimbolumok, világnézetek, ideológiai, költemények, zenei motívumok. Úgy is mondhatjuk, hogy az „emberiség története egyenlő az önmaga felől feltett kérdések és az arra adott sokféle válasz történetével” (*R. Dithmar*). Az évezredek csodálkozásaiából az ember újra meg újra megfogalmazta saját magát; magyarázatait rendszerbe foglalta (antropológiák), önmagáról és társairól mondott véleményeket értékelte, kötelező szabályokat, törvényeket állított fel (etika), amellyel sokszor egymás ellenében védelmezte önmagát.

A nagy gondolkodók

rendszerint koruk felfogását foglalták össze és ugyanakkor előre meghatározták az emberértékelés további irányát. A görögöknél a *szofisták* kimondták a leglényegesebb emberi vonást: „egyenlőek vagyunk, akár helléneknek, akár barbároknak neveznek”. *Protagoras* szerint: „Minden dolog mértéke az ember”. *Szophoklész* *Antigoné* drámájában az embert dicsőíti: „Sok van, mi csodálatos

/ de az embernél semmi sem csodálatosabb. / Ő az, aki a szürke / tengeren átkel / a téli viharban... / Szolgáivá tette okos leleménnyel / a hegyek meg a rétek állatait... / És a beszédet és a szellem / versenyző gondolatot meg a törvényt / tanulja, a városrendezőt”.

A „humanitás” szóval *Cicero* az ember erkölcsi értékét, szellemi tevékenységét és azt a műveltséget jelölte, ami megfelelt a görög „*paideia*” kifejezésnek. A „*homo humanus*” az akkori művelt városi polgár volt a barbár „*inhumanus*”-szal szemben. A „humanus magatartás” pedig a szabad polgár „emberi méltóságátudatát” hordozza.

„Egyedi” humanizmus

A klasszikus reneszánsz felújította az antik humanizmust és ezzel egész Európában új irodalmi-művészeti irányzatot, kulturális-történelmi mozgalmat indított el. Mindenütt az emberi műveltséget gyarapító „humán-tárgyakat” tanították, hogy „mindez ékesítse és tökéletesítse az embert és vezesse a jóság és az erény útján” — írja *L. Bruni*. Ez a „humánus élet” azonban csak a kiválasztottak, a ráérő gazdagok része lehetett, „akik naphosszat sétáltak finom ruhákban és az antik csodákról társalogtak”. A „pórnép” ugyan megcsodálhatott egy-egy olyan nagyságot, mint a firenzei *Lorenzo Magnifico*, *Pico della Mirandola*, de életmódjukat kevesen követhették.

Ez az „utólérhetetlen ember”-típus lett a következő évszázadok eszményképe. Azt keresték: „Mi az az érték, ami az embert önmaga fölé helyezi?” Azt a nagyságot keresték, amelyet végül *Nietzsche* fogalmazott

meg Übermensch-ében, hogy egyidejűleg rá-
dőbbenjen: vágyai tárgyát soha nem képes
elérni. Kielégítetlensége kegyetlen antihuma-
nizmusba csapott át. Megfosztotta az embert
a magasabb etikától, törvényes jogkörétől, a
vallási értékektől, és könnyörtelenül követelte
az ösztönélet és a hatalom jogát (Wille zur
Macht). A jószágot gyengeségnek, a részvételt
és az önmegtágadást lealázónak minősítette.
Az emberfeletti ember önmagát isteníti: „Ha
istenek lennének, nem tudnám elviselni, hogy
ne én legyek az Isten!” Tanai már előrevetik
a jövő embertelenségének árnyékát, ahol
csak egyeseké a „humánus” kiváltsága, a
többiek méltatlanok az emberi névre, mert
az ember hatalom nélkül „befejezetlen
állat”. Nem véletlen, hogy éppen Nietzsche
házájában talált magára a „faji” eszme,
hogy eljusson az embertelenség olyan mód-
szeres fokára, amely borzalmaiban egyedül-
álló marad a történelemben.

Mindenki „ember”!

A szellemi elit, a „nemes gondolkodású
gazdagok”, a szobájukba zárkózott kegyes
filantrópok fölött már új, erőteljes hajtság
bontakozott ki: az egyetemes emberiség
mozgalma. Ez a törekvés azt az „emberi ki-
váltságot” hirdeti, hogy minden ember ki-
emelkedett a természet lényei közül és így
sorsa és öröksége a teljesség.

Auguste Comte a XVIII. század felfogását
fejezi ki, amikor az egyedet a közösségbe, az
emberiség „Nagy Létébe” helyezi, ahol
mindannyian felelősek egymás értékéért,
„mert az alapvető humánus törvénye: Más-
okért élni — vivre pour autrui!” Comte
humanisztikus panteizmusa ezen önzetlen
gesztusával túllépi Feuerbach szemléletét,
akinél az ember önmagát teszi istenné (ho-
mo homini deus). Comte pozitívizmusa elle-
nére is közelebb áll Hegelhez, akinél „az
Isten jut öntudatra az emberben, amikor fel-
ismeri adottságait: Minden isteni és minden
emberi, ami bennünk van”. Ettől az időtől
kezdve megszületnek a különféle antropoló-
giák, azaz a filozófiai, társadalmi és tudomá-
nyos szempontból „rendszerezett ember-
ismeretek tudománya”, amint Kant nevezte
el művét (Anthropologie in pragmatischer
Hinsicht). Az ő humanizmusa: „Tisztelettel-
jes közeledés ahhoz, hogy mély és általános
módon részesedjen a másokban”. Követi
Hegel, Lotze (ember: mikrokozmosz) és Ros-
mini. Az első átfogó filozófiai antropológiát
Max Scheler adja, melyben minden emberi
adottságot a személy egységében foglal össze
(vö. Die Stellung des Menschen in Kos-
mos).

Ez a komplex tudomány hamarosan szako-
sodik: Blumenbach embertani gyűjteményé-

től kezdve a fizikai, élettani, fejlődéstani írá-
nyig (Darwin és követői). Majd szellemi, gaz-
dasági és egzisztenciális szintre tagolódik,
ahol az ember újabb „meghatározásokat”
nyer. Hegelnél: „Légy személy és tiszteld
másokban is a személyt!” Marxnál az ember
„természeti lény, nembeli lény és a természet
átalakítója”. Kierkegaardnál: „Embernek
lenni nem általánosat jelent, Én, Te és Ő
van, aki mindegyik önmagában ember!”
Jaspers szerint: „Embernek lenni annyit je-
lent, mint emberré válni!” Az embert testi és
lelki egészében először Bergson és Alexis
Carrel próbálja megfogalmazni.

Ma az angolszászoknál antropológusnak
lenni olyan szakmát jelent, ami fizikai, kultu-
ráris és etnológiai alapképzést nyújt, minden
társadalmi és világnézeti elkötelezettség nél-
kül. Mások viszont a biológiai és lélektani
szakterületről elindulva az antropológiában
teljes emberképet akarnak adni arról „a ter-
mészeti lényről, aki nyitott, aki lépten-
nyomon felülmúlja saját magát”.

A keresztény humanizmus

szakkifejezése talán új, de nem így a keresz-
ténység emberszemlélete. A gondolkodók
Szokratésztől számítják az erkölcsi antropoló-
giát, mert ő volt az, aki a helyes emberi
magatartást nemcsak tanította hanem asze-
rint élt és méltósággteljesen tudott meghalni
tanaiért. A humanizmust, mint fent láttuk,
vallás nélkül is levezethetjük, de történeté-
ben, — még a negatív felfogásokban is —
aranyfonálként végighúzódik a keresztény
embereszmé társadalomformáló ereje.

Az ókori humanizmust az ősegyház bibliai
emberképe a szeretet evangéliumába emelte.
Olyan szeretetet hirdet, amelynek bár alapja
az emberi természet, de tudatosítja és állan-
dóan erősíti az Isten szeretete: „Új paran-
csot adok: Szeressétek egymást! Amint én
szerettelek benneteket, úgy szeressétek egy-
más. Arról tudják meg, hogy tanítványaim
vagytok, hogy szeretettel vagytok egymás
iránt!” (Jn 13, 34—35) — „Senki sem szeret
jobban, mint az, aki életét adja barátaiért”
(Jn 15,12—13).

A legkiválóbb adomány a szeretet, ezt
mondja el a „szeretet himnusza”, amely a
keresztény áldozatkészséget, önzetlenséget és
jóakaratot hangsúlyozza (vö. 1Kor 13). Az
emberi egyenlőség alapja számunkra Krisz-
tusban van: „Nincs többé zsidó vagy görög,
rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert
mindnyájan egyek lettetek Krisztusban” (Gal
3,28). — Az erkölcs irányelve is világos: „Mi
tudjuk, hogy a halálból átjutottunk az életre,
mert szeretjük testvéreinket. Aki nem szeret,
az a halálban marad. Mindaz, aki gyűlöli
testvérét, az gyilkos. Azóta ismerük meg

Isten szeretetét, amióta tudjuk, hogy életét adta értünk. Nekünk is kötelességünk életünket adni testvéreinkért. Hogyan él abban az Isten szeretete, ki — bár bőven van neki a világ javaiból, — mégis, mikor látja, hogy testvére szükséget szenved, elzárja előle szívét?!" (1Jn 3,15—17)

Talán ezekben az igékben összefoglalhatjuk a *keresztény emberismerleletet* és az emberi kötelezettség *alapelveit*, amit azután minden helyzetben konkretizálnunk kell. Lehet, hogy voltak idők, amikor többet tanítottunk Istenről, mint a konkrét emberről, de a keresztény cselekvés — éppen Isten miatt — nem fedkezett meg az emberi szeretet áldozatairól. Amikor a nagy egyházfejelmek a „hatalmat gyakorolták”, a művészetet fejlesztették (ami szintén emberi érték), egyidejűleg megalakultak az Egyházban azok a szociális csoportok, közösségek és intézmények, amelyek Európaszerte ellátták a betegeket, a szegényeket, elhagyottakat, öregeket és kicsinyek gondozását. Ma ezt a feladatot a rendezett társadalom nagy részben magára vállalta. De óriási világrészek vannak, ahol az éhezők, a kizsákmányoltak, a kivetettek még önkéntes segítőkre várnak, akik nem fizetségért, vagy közéleti tisztességért, hanem kizárólag Isten szeretetétért névtelenül, rejtetten áldozzák magukat mások megmentésére vagy legalább utolsó perceik vigasztaló enyhítésére.

Helyzetünk a mai szocializmusban

Hazánk fejlett társadalmi humanizmusa „minden embert összefog minden ember érdekében”. Formájában számunkra, keresztények számára igen közelálló, megvalósítható, — és bátran kimondhatjuk: kötelező humanizmus. Népünk jelen helyzetében nem kíván hősi áldozatokat, drámai hősokeket, hanem „olyan embereket, akik a napi feladatokat lelkiismeretesen tanulmányozzák és értik a dolgukat. Olyanokat, akik a hétköznapi munkában a legtűrelmesebbek, a legállhatatosabbak; ők azok, akik a legnagyobb hősiességet mutatják”. Bár ezeket a szavakat *Lenin* 1917-ben mondta, hazánkban napjainkra jobban érvényesek, mint bármikor. — „Ma az emberek testvérisége nem frázis, hanem igazság és a munkától megkeményedett egyénekből az emberiség nemessége világít felénk”. — Így idézi *Marxot Király István* „Hazafiság és forradalmiság” című új könyvében (Bp. 1974. 51. o.). A *nietzschei*

örök visszatérés kétségbeesett gondolatát ma már legyőzte az emberi haladás hite. A Nihil-lal szemben győzött az Otthon. Az otthonteremtés lett a feladatunk világszerte, minden kivetett ember számára. A mi társadalmunk akkor nevezhető haladónak ha az „Otthon” gondolati képét megvalósíthatóvá teszi. Ehhez kellene felelős gazdák, kell a jó édesanyák aprómunkát végző, kicsire is néző minden nap újrakezdő tördése (vö. 17. o.). Nem lehet elfelednünk, hogy az emberiséggé válás — a planetáris integráció — százada lett századunk, a gyakorlati humanizmus lett az életelemlünk. — „Az egyéni fegyelméletlenség, önzés, — amely megtagadja a közösség belülről vállalt életrendjét — végzetes következményekkel jár. Ezért a közelre nézés, a pontos kapcsolás a mai, „megértő emberiség” *humánuma lett*. — Szocialista társadalmunk ebben a szememben újra átgondolta a humanizmus jelszavát. Az egykor csak harcos embervonások mellé — bátorság, felelősség, célratörés, — odakerült a jóság, bizalom, részvét, szeretet — ez a megértő emberiség: a közelre nézés *humanizmusa*.” (vö.: 72. o.)

A *középre táulás realitása* jogosítja fel a szocializmust a *megértő emberiség gyakorlására*. Idegen tőle mind az ember-heroizálás, mind az ember-megvetés hamis véglete. Jól tudja, hogy a szándék is számít, tekintetbe kell venni a közéletben is az emberek egyéni indítékait. A nagy történelmi távlatokra tekintő gesztusok mellett az egyéni kis szenvedésektől is — ha lehet — mentesíteni kell az embereket. „... a szocializmus minden hívének kötelessége kímélni népünket az elkerülhető szenvedésektől, — hogy felesleges gondot ne okozzunk az embereknek” — írja ehhez a témához *Kádár János*. — „Napjainkban tehát hangsúlyossá vált a humanizmusnak nemcsak a társadalmi, de konkrét személyes vonatkozása: az egyén tisztelete” (i. m. 83. o.). — Amint a történelmi és fogalmi áttekintések útján eljutottunk a mába, felmerül kérdésünk: Korunk „hic et nunc” humanizmusa megfelel-e keresztény mivoltunknak? — Igen mert a zsinat utáni kereszténység mindjobban a tettek tanúságát vállalja. Embertanunk lényegét a Bibliából merítjük; „Az ember Isten képmása”. Mindenki fel kellene lelnünk az isteni vonásokat, amiért tiszteljük segítségük, szeretjük egymást, mert „aki nem szereti embertársát, akit lát, hogyan szeretheti Istent aki nem lát?” (1Jn 4,20)

(szm)

KÖNYVFIGYELŐ

A Szent István Társulat legújabb kiadványai: *VI. Pál pápa levele az 1975. évi jubileumi szentév meghirdetésére*. — *Cserháti József püspök*: Mindennapi kenyér. — *Biblia*. Öszövetés, Újszövetség teljes, új fordításban.

TEOLÓGIAI — LELKIPÁSZTORI JEGYZETEK

A HÉTVEGE LELKISÉGE

A tavalyi év folyamán Szurdi István belkereskedelmi miniszter tájékoztatása szerint évente 3 millió magyar állampolgár üdül belföldön, továbbá két millió a hétvégi üdülők, 15—16 millió pedig az egynapos kiránduláson résztvevők száma. A belföldi turizmus dinamikus fejlődését a jövedelmi viszonyok javulása és a szabad idő jelentős növekedése magyarázza. Az előbbi két megállapítás ösztönzött arra, hogy a hétvégi turizmus *lelkipásztori jelentőségéről* néhány gondolatot felvelek, melyekről szelvény-hosszában elmélkedek.

Sok ember szombaton nem dolgozik, sőt több helyen már a hétfő délelőtt is szolgálatmentessé kezd válni. Ehhez hozzáveszem azt is, hogy napjainkban már péntek este készülődnek a következő pihenőnapra (day off). A hét végén tanul leszünk az erdők, hegyek tavak, tengerek és hómezők lerohanásának.

A szabad időnek kétnapos szakasza már nem a felsőbb társadalmi osztályok kiváltsága és az anyagi bőség ténye, valamint az eszközök újdonsága szintén sokak számára elérhető cél lett. Ez készítette Paul Médéricet a következő kijelentésre: „a jelen órának fő problémája abban rejlik, hogy a népi osztályok eme masszív rohama a szabadság kiélvezésére már-már a határtalanság jellegét ölti magára” (Paul Médéric: *Loisir et loisirs*, II. k. 77). — A „weekend” realizálása kikerülhetetlen alternatívát állít fel sok ember számára. Ha a motorizált tömeg nem sajátítja el, hogyan kell fegyelmezetten élnie, akkor beállhat az ellenkező eset, az élet leromlása, megtanulunk halálosan unatkozni, balesetet előidézni, ideges fáradásban elmerülni, sőt gyilkosságokra is vetemedni. Középut már-már nincsen! Mivel pedig a sok szabad nap életformája kihát a családi életre, fel kell tennünk a kérdést: *mit tehet a lelkipásztori gondoskodás e téren?* Vajon van-e a vasárnapnak még méltósága, az Eukarisztia lesz-e még hatással a profán élet ritmusára, avagy az Úr napja (mint a feltámadás és teremtés emléknapja) csak egy szimbólikus félórává zsugorodik össze? Vajon az igehirdetés gyakran száraz mondatai fognak-e még annyi lelki erőt önteni a hívőkbe, hogy a

húsvéti misztérium, a vasárnap méltósága felivódjék a lelkekbe?

Ha a hét végén kimegyünk a szabad természet világába, a táj szépsége, az üdítő levegő, a mozgásra készítő magatartás előbb-utóbb örömet kelt bennünk, és ennek lelki gyökere a szabadság utáni vágy. Ez az örömrzés mintegy előérzete lesz az eljövendő új létrend örömeinek. A vándorból így lesz a hét végén — akarva nem akarva — az Abszolútum felé siető zárandók.

Ezek és hasonló gondolatok sok teológust arra a meggyőződésre juttattak, — és nem alap nélkül —, hogy a húsvéti misztérium és a modern mentalitás között lehetséges valamilyen szimbiózis, csak el kell vetnünk előítéleteinket technizált korunkkal szemben. A modern világ igenis sok pozitív értéket tud besorolni észrevétlenül is a húsvéti misztériumba. A modern ember önmagát akarja kivetíteni, rajong a szabadságért, várja a függetlenséget, és annak teremtő megvalósítását. Ime így a vasárnap és a hétvége önmaguktól irányítanak az emberi szabadság és önfelzabadosításunk eszméje felé. S ha ez elérhető felnőttek körében, nem érvényesíthető-e a ma is lelke mélyéig lelkesedni kívánó ifjúság soraiban?

Ha a húsvéti feltámadás gondolata a szabadság szellemét sugározza felénk, akkor a weekend szabad ideje is erre az útra kell hogy vezessen. A természetes és természetfeletti üdvösség egyszerre kap életető szikrát. Gaston Étienne ezeket mondja: „a szabad idő: lehetőség arra, hogy önmagunk lehessünk” (permission d'être soi-même) (G. Étienne: *Semaines sociales de France*, 1936). Tehát ha intenzíven élem a szabad időt meggyorsítom felszabadulósomat, realizálok a talentumok példázatait és egyben elősegítem lelki feltámadásomat. Természetesen mindez bizonyos feltételek alatt következik be:

1. a hét vége ne legyen teher számomra,
2. ne merüljünk el a semmittevés szellemében.

Amint a hívő zsidó, aki nem dolgozott szombaton, hogy felüdüljön, továbbá azért is, hogy megmutassa másnak: íme felszabadultam, új világba kerültem, megköny-

nyebbültem egy napra a hét végén, — ugyanígy a keresztény hívő is élje azt az életet, amely egykor teljesen az övé lesz. Élje a dicsőség életét („vitam gloriosam”), amely a jövőben úgyis az övé lesz (Th. Maertens: *L'assemblée festive du dimanche. Assemblée de Seigneur c. műből*, 32).

A weekend aktivizálása és a húsvéti misztérium közti kapcsolatot, amely összekötheti a misztériumot az évszakos eseményekkel, a modern hitoktatásban kell felvetni: más szóval a vasárnapból igazi vasárnapot lehet csinálni az évszak és a liturgia párhuzamában. Ezt a párhuzamot nehéz dolog megtalálni, nagy tudást és sok tapasztalatot igényel. Itt nagy a kockázat, vajon a szentbeszéd, amely az örök igazságokat korszerűen bemutatja, fel tudja-e az emberi lelkeket frissíteni a hitben? Vajon az evangéliumi értékek kiváltságos tapasztalata megvalósul-e a nomádizmusban, a más civilizációkkal való találkozások alkalmával?

A nomádizmus a kor arculatát tükrözi vissza. Nem csoda, ha a szent szerzők hamarosan felhasználták az utazás és az út jelképét, hogy abban egyre gazdagabb spirituális értelmet rejtessenek el. A Bibliában az utazás témája úgyszólván állandóan fel tűnik. Az út szimbolizmusa jelen van és jelképezi az egyén és az emberiség történetét, amely végülis Krisztusban éri el a maga tökéletességét: „Én vagyok az út, az élet és az igazság” (Jn 14,6). Így lehetne hitoktatásunkat és katekéziseinket is az Exodus dinamizmusára építeni.

Nem lehetne-e egy kötetet készíteni azon liturgikus szövegekből, amelyek egy teljes évi homília-sorozatot adnának a húsvéti misztériumból és így evangéliumi fényt vetnének a péntek estétől hétfő reggelig történt eseményekre? Tehát Krisztus visszatérésének diadalmas előlegezését óhajtjuk feltárni, ez pedig feltételez egy hosszú lejárót, minden irányban kifejtendő katekézist a szentmiséről és a vasárnapról.

Hála Istennek, a szocialista országok felfogása időt és lehetőséget ad további gondolkodásra. Annyi bizonyos, a hétvégének a jelentősége, a szabad idő élvezete mint valami kivételes kegyelem fogja integrálni a nomád embert akaratlanul is a liturgia felé, amiből talán a holnap sajátos vallási gyakorlata fog kirügyszalni. A szabad idő embere — állítják egyesek —, hajlamosabb megérteni a liturgiát, a szentmisét, mint a folyton dolgozó ember; különösen akkor, ha azt, mint szent drámát mutatjuk be.

A liturgia ugyanis kultikusan, játékszerűen ábrázolja a húsvéti misztériumot. A játék az élet utánzása (lásd Calderon fenséges misztérium-drámáit, autos sacramentalas).

Guardini felfogására támaszkodva én is azt állítom: „mi más az örökkévalóság, mint a szent játék tökéletes megvalósítása.”

A liturgia... nem munka, hanem játék. Isten előtt játszani művészi formában és nem alkotni, hanem teremteni: ez a liturgia legbensőbb lényege. Ezért van benne a mély komolyságnak és az isteni derűségnek magasztos összhangja. A százfajta előírás szigorú gondosságát, a szavak, a mozdulatok, a színek, ruhák s edények meghatározott formáját csak az érti meg, aki a művészetet és a játékot komolyan tudja venni” (Romano Guardini: *A liturgia szelleme*. 1940. 76.). „Ott voltam mellette, mint a kedvence, napról napra csak benem gyönyörködött, mindig csak ott játszottam a színe előtt. Játszottam az egész földkerekségen s örömmel voltam az emberek fiai között” (Péld 8,30—31).

Csodálkozással hallottam néhány évvel ezelőtt, midőn a quebec-i fiatalok egy fesztivál alkalmával helikopterről a földön nyüzsgő embertömegre szivalakú röpcédulákat dobáltak le, amelyen többek között a következők álltak:

Boldogok azok, akik elhagyták a pénz fegyverzetét,

Boldogok azok, akik áttetsző lelkű utasok a földön;

Boldogok azok, akiknek bőre a halál bankárától nem beteges színű,

Boldogok azok, akiket saját húskubban keresztre feszítettek...

E fiatalok az új, a szabad idő utáni vágyában — úgy érzem —, van valami húsvéti jelleg. Szabadság utáni heves vágy lüktet e mondatokban, tele áldozatkészséggel és hallatlan aszkézissel. Számunkra per sze még idegenül hatnak az ilyen megnyilatkozások, de a helyzetet valahogyan arra kell vonatkoztatnunk, amint talán 30—50 év múlva lesz.

A hét végének ilyen húsvéti klímában való átélése bevezetést nyújt az örökkévalóság létrendjébe; a szabadság korlátlan érzete a mindennapi munkától való távolállás egyelőre ízelítőt ad az igazi vasárnapról, ahogyan Barnabás apostol kifejezte magát. Szent Vazul szerint ez lesz a „nyolcadik nap”, egy vég nélküli nap, melynek nincsen estéje, se holnapja.

Végül úgy érzem, nem hagyhatom ki a hétvégek ügyének tárgyalása közben, a vasárnapi vigília ünneplésének problémáját sem. A keresztény hagyomány vitte tovább ezt a szokást. A római egyház csak a húsvéti, karácsonyi és pünkösdi vigília napokat, részben pedig a kántorböjtöket tartotta meg; kelet világa mindig kiemelte a szombati vigiliát, és ezzel a vasárnapnak húsvéti jellegét kölcsönözt (I. H. Dalmás:

Le dimanche dans la liturgie byzantine: „La maison de Dieu”, 1956. 46.). Az első századokban ezek a vigília-ünnepségek hamarosan elterjedtek és a keresztény szentségének kiszolgáltatására jó alkalmaknak kínálkoztak. A vasárnapi vigiliákon szentelte az egyház a diakonusokat, papokat és püspököket, úgy, hogy a felszenteltek az Úr feltámadásának emléknapján kapták meg azt, amely már szombat estéjén liturgikus bevezetést nyert. Így lett a vigília a húsvéti misztérium ünneplésének egyik eleme; a szombat lett a feltámadás emléknapjának bevezető szertartása. A keleti egyház még jobban kiemelte a vasárnapi vigiliának a nagybőjtre való emlékeztetését. Valóságos ünnepnap lett belőle. A böjt megszűnt az Eukarisztiát ünnepekké, s ha úgy jött, a szentekről is megemlékeztek. Azt hiszem, a keresztény hagyomány megszűnésénél mozognak, ha azt állítom, hogy a vigília nagyban hozzájárult a 24 órás vasárnapnak valamint a mai hétvégének a kifejlődéséhez (Tanulmányom adatait részben Roland Dufour kongresszusi jegyzete adta meg: La Spiritualité du weekend, Roma, 1970. november 4—7).

Mi lehet végső következtetésünk? A weekend legyen az örök élet előképe. Az ég végnélküli vasárnap, törés és unalom nélkül, olyan vasárnap, amelyet az eső vagy az út kellemetlensége nem rontanak el.

Ilyen szempontból a keresztény gondolat szorosabb kapcsolatba kerül a zsidó hagyománnyal is, mely azt mondja, a hit nem más, mint előlegezett eszkatológia. De nemcsak az égi élet előképe a földön, hanem olyas valami, ami képes vágyat kelteni bennünk oly vasárnap után, melyet nem követ a hétfő. Szent Pál az eget a teljes szabadság helyének nevezte Isten gyermekei részére. Íme a keresztény misztérium, mely profán realitásokban gyökerezik. Megízlelni a weekend lelki tartalmát, amelyben szabadság, jóság, boldogság és szeretet fedezhető fel. Ezt az eszményt igyekezzenek a turizmussal foglalkozó lelkipásztorok embertársaiknak ötletes módon kifejtetni.

Ha egyáltalán van közös vonás a húsvéti misztérium és a modern gondolkodás között, akkor a fent állított szimbiózis csak azzal a feltétellel állítható meg, ha a XX. század emberének sajátos veleszületett személységét tekintetbe vesszük és hozzá még az ő korszerű nyelvét is beszéljük. Könnyű lenne ez esetben az Apokalipszis szavainak értelmét szabad fordításban megérteni: „marana tha”: „Jöjj el Uram Jézus”; azaz: vágyakozom a paradicsom után, töltsd el velünk a hét végét, az idők hétvégét, melynek sohasem lesz vége. Amen (vö. Jel 22,20)

Klempa Sándor
püspök

GONDOLATOK A SZENTMISE KONSZEKRÁCIÓS SZÖVEGÉRŐL

A szentmise kánonszövegében az utolsó vacsora elbeszélésével a lelkiélet szempontjából foglalkozunk. Tehát az Oltáriszentség mint áldozat áll előtérben: az Oltáriszentségből mint áldozatból, jelenlétből és táplálékból csíráznak gondolatok a modern ember számára is. Jézus keresztáldozata, gyötrelmes halála a szegény fáján istenkérésre döbbsenti a gondolkodó embert, s ebben a nem könnyű, — magunkkal is szembenálló munkában — alapvetően segít a szentmiseáldozat, mert amit az ember üdvössége számára kaphat Istentől, leggyümölcsözőbben a szentmiseáldozatban nyerhető el.

A szentmiseáldozatban való eredményes részvételhez alapvető hitnek elég annyi, amennyit a Szentírás elmond a szentmise alapításáról és Jézus keresztáldozatáról. Mivel hitre mindig nagyobb szüksége van az egyes hívőknek is, a kereszténységnek is; — az eukarisztikus áldozat szavaiban és kísé-

cselekedeteiben is mélyebb értelmet kell keresnünk. Ezáltal csökkentjük a megszokás veszélyét, frissen tartjuk gondolatainkat és érzelmeinket. Csatlakozunk P. Pio imádságához, amelyben azt kérte, hogy a szep-lőtelen áldozatnál minden és mindenki tiszta és Istennek tetsző legyen.

A konszekrációs rész a kánon többi részével együtt hálaadás az Atyának azért, hogy Fiát áldozatul adta értünk; egyben lelkünk szóltán hálaadása is az Úr Jézus-hoz, mert eledelül adta magát nekünk. A hálaával együtt jár a szeretet. Ezért az átváltoztatásnál nincs helye sem az aggodalmaskodásnak, sem a felületességnek, tiszteletlenségének. Akár félelemmel, akár figyelmetlenséggel vennék részt az átváltoztatási cselekményben, tévesen fognának fel a szeretetáldozat lényegét.

Az Úr Jézus átváltoztató akaratát a konszekrációs szöveg világosan érthető, felszólító mondat alakjában mondja el: „Vegyé-

tek és egyétek...; vegyétek és igyátok...” Ugyanakkor a mondatok szövege megkívánja, hogy ésszerű legyen szolgálatunk; ezért okhatározó mellékmondatokban megkapjuk az indoklást: „mert ez az én testem...” — Az átváltoztatás szövege Máté, Márk, Lukács evangélisták és Pál apostol által leírt szavakból alkotott szöttes. A régi görög és latin nyelvű mondatszerkezetben a szavak mesterien vannak összeválogatva és mondatnailag összefűzve. (Ezért is nehéz pl. a latin szövegnek magyarra fordításánál megfelelő helyet találni „az új és örök szövetségé” szavak számára.) Az ősi szöveg összedállításánál a minden szót mérlegre tevő értelem csak a legszükségesebb szavakat használja. Látszik, hogy az eredeti szöveg sok elmélkedés és a tartalomhoz ragaszkodó szeretet kitaró munkájával jött létre. Mi, akik használjuk, szintén csak szeretettel és gyakori átgondolással tudunk mélységeibe hatolni. A szövegben lévő szavak mindegyike a Szentírás valamelyik helyéről nyeri teljes értelmét és tartalmát. Az egész konsekrációs szöveget pedig Jézus szenvedésére való utalás, a Vele való compassio és a jóra való buzgóság hozza életközeli.

A konsekráció szavai, sőt már az előkészítő szövegek szavai is tartalmuknál fogva súlyos mondatokat hoznak létre. E szavak részben az Úr Jézustól és az evangélistáktól maradtak ránk, részben történelme folyamán az Egyház fejezte ki élő hitét a kor megkívánta módon. Pl. 2. Vatikáni zsinat a II., III., és IV. kánonban a konsekrációs szövegekhez rövidebb-hosszabb bevezető és összekötő szövegeket alkalmazott, — az I. kánon szövegének változatlanul hagyásával. A tárgyi igazságot és a jézusi szándékot kereső tanulmányozásuknál fáradságunkon segíthet az Úr kegyelme, s adódhat olyan pillanat, mint az emmauszi tanítványoknál: „Hát nem lángolt a szívünk, amikor beszélt az úton és fejtegette az írásokat?” (Lk 24,32)

Az átváltoztatás szavai tartalmilag körülhatároltak, nincs bennük bizonytalankodás; a szöveg nem tűrt meg sem a múltban, sem a jelenben szóinfációt. Az átváltoztatáshoz pedig úgy készül fel a pap és a hívő, hogy hitét és szívét kitarja; várjuk, hogy a csodát fölülmúló esemény hitünket erősítse, problémáink viselését megkönnyítse. Eközben tudjuk, hogy hitünk további mélyüléséhez új problémák magvai hullanak. Szent Pál is úgy látta a keresztény életet, mint mindig újabb meg újabb küzdelmek sorozatát (Pl. Róm 8,26—29).

Az utolsó vacsora történetét elbeszélő szövegben leggyakrabban használt, feltűnést nem keltő szavak szerepelnek: kenyér, bor,

vesz, ad, megtör, kéz, szem, eszik, iszik stb. Ezekre fordítva figyelmünket további lépéseinkhez az I. kánon szövegét vesszük alapul.

... Jézus tiszteletreméltó szent kezébe vette a kenyeret; — venni, fogni: kezébe vesz értelemben a hétköznapi jelentésen túl ünnepélyességet, vallási értelemben pedig az áldozatnak Isten által való elfogadását is jelenti. Az utolsó vacsora elbeszélésében négyszer fordul elő: vette a kenyeret; vegyétek...; vette a kelyhet, vegyétek... Olyan érzelemmel vegyük, mint amilyen átérzéssel és készséggel Jézus vette kezébe, és adta tanítványainak. — Mi, megváltást igénylő emberek úgy fogadjuk Jézus Krisztust testiségében, ahogyan Isten igéjét is fogadjunk: nekünk kell: ne hulljon bennünk köves, alkalmatlan talajra. Itt, a szentmise keretében Jézus Krisztus testének vétele által vesszük és esszük ellenszerét annak az ősi rossznak, amelyet a Ter 3,6 ír le: Éva vett a gyümölcsből és evett belőle, s adott férjének és az szintén evett.

A kenyér. A mindennapi kenyérnek a természet és az emberi munka közös alkotásának nagy tisztelet jár; az Urteste-kenyérnek annnyival több, amennyivel magasabb kategóriába tartozik. A testi és a lelki élet segítője a kettőféle kenyér. Boldogok lehetünk, ha megfelelő jogunk is van hozzájuk, és ha mindkettőhöz hozzá is juthatunk.

A szentmisében a titokzatos kenyér által valamiképpen megisméltődik a kenyérszaporítás (Mt 14,13,21; stb. evangéliumi helyek). A négy evangélista közül egy sem mulasztja el feljegyezni, hogy Jézus a kenyérszaporítás után összeszedette a hulladékokat. Figyelmeztetésként vehetjük ezt az Oltárszentégy töredékeivel való bánásmóddhoz. — ... kezébe vette a kenyeret: az emberi kéz sokféle funkció végzésére alkalmas. Gondoljunk arra, mit mondanak nekünk az Úr keresztrefeszített, áldozatbemutató és kenyörgő kezei. Voltak korszakok, amelyekben szívesen gondoltak a parancsoló és ostorforgató kezekre. De a megváltáshoz az előző három jelzővel illetett kezek szükségesekek. A szentmiseáldozattal kapcsolatban az ilyen kezek által érintett evangéliumi helyekre kell gyakran gondolni. — ... megtörte: úgy látszik, hogy az Úr Jézus többször tört közösségben kenyeret jellegzetes módon; az emmauszi tanítványok is a kenyértörésről ismerték fel. E tekintetben az emmauszi tanítványokhoz hasonlít az a hívő, aki a szentmise részeit első tekintetre felismeri. A kenyértörés az egység jelképe; kölcsönös jóakaratot, összetartó kapcsolatot hoz létre és tart meg. A titokzatos kenyér töréséből és szétosztásából él és erősödik az Egyház; az én részvételem is nagyobbítja és erősíti

ezt az egységet. — ... szemét az égre emelte, tehozzád, az Istenhez; — az újszövetségi Szentírásban két helyen szerepel az Úr szeme; de az emberek szemei sokszor szerepelnek Vele kapcsolatban. Mi mindent keresnek az emberek szemei Tőle távol? Kereshetik a test kívánságát, a szemek kívánságát, az élet kevésységének lehetőségeit. Előfordulhat, hogy szemünk meglátatja velünk azt, amit meglátott Ádám és Éva: eljutottak a bűn felismeréséig. Szemeink bár csak minden szükséges alkalommal megnyílnának a veszély felismerésére, vagy a bűntudatra.

... *tanítványainak adta*: mindennapi egyszerűséggel és mély megilletődöttséggel adja az Úr tanítványainak az ételt és az italt, testét és véré. Ezt a formájában egyszerű adást az Úr gondosan előkészítette, sőt ünnepélyesen megígérte: „A kenyér, amelyet én adok, az én testem” (Jn 6,52). — *Tanítványainak*; — vessünk egy tekintetet a tanítványokra: jóra törekvő emberek. De közöttük van Júdás, az árulásban elmerülő szerencsétlen; Péter, a tagadásban magára döbbsen szerencsés; a többiek már Péter tagadása előtt elmenekültek. Mindvégig, a kereszttel alatt is, csak az egy, János marad meg. De a megdöbbenő riadalom után, — Júdás kivételével, — mind visszatérnek, s mindegyikük hű marad a vértanúságig. — Ezekből az eseményekből nem arra kapunk-e intést, hogy egymás bírálatában ne annyira a szigorúság, mint inkább a segítőkészség érvényesüljön? Lássuk meg egymásban a jószándékot, és azt a jót kutassuk, ami felebarátunkban megmarad az örök életre. Tekintetünkben is legyen észrevehető a jóindulatú figyelmeztetés, amilyent Péter olvasott ki az Úr tekintetéből. Közömbösek nem lehetünk. A tanítványokra való gondolat indítsa arra, hogy keresztény mi voltunkban egyszerű emberi adottságainkból milyen komoly, vonzó lelkiséget kell elsajátítanunk. — ... *egyetek mindnyájan*; ... *igyatok mindnyájan*: Az emberiségnek történelme folyamán nagy gondja volt az étel, ital megszerzése és mérsékelt élvezése. A megszerzés és a mérsékelt használat hozzájárult a komoly életfelfogás kialakulásához is. Az Úr ennek a gondnak nyomasztó súlyát akarja csökkenteni azzal, hogy nemcsak a gondviselésbe vetett bizalomra tanít, (Ne aggódjatok ... Mt 6,31), hanem felszólít a lélek ételének és italanak vételére is. Ha hallgatunk rá, sokféle módon és mértékben érvényesül bennünk tanítása. Aki ket az Ő megsebző szeretete érint, ügyeikben sokkal rendezettebbekké válnak, mint azok, akik a diszkrét kegyelmi vonzás elől elzárkóznak. — ... *ez az én testem*: a Szűz

Máriától született test hozta létre szenvedésével a megváltást. Jézus utolsó vacsorai rendelkezésével ezt a titokzatos testet adja eledelül. A Szűz Máriától született test és az eukarisztikus test iránt mélységes hálával kell lennünk, mert Krisztus testében és vérében van összefoglalva megváltásunk.

... *fogta a csodálatos kelyhet*; a *csodálatos* szó a kehely szent tartalmára vonatkozik, hiszen az utolsó vacsora kelyhe napi használatra szánt ivóedény volt; a mi értékes kelyheink pedig *művészi* szempontból lehetnek csodálatosak, nem a megváltás szempontjából. — A kehely nemcsak a papi hivatásnak jelképe ünnepi alkalmakkor, hanem általában a keresztény sorsnak is. Jézus saját szenvedésére utalva kérdezte meg a még fiatal Jakab és János apostoltól: Ki tudjátok-e inni a kelyhet, amelyet én inni fogok? Bár csak el tudnánk fogadni kegyesség nélkül a keresztény életnek ezt a velejáróját, a kehely-jelölte megszentelő szenvedést! — ... *vérem kelyhe*: Az emberi test sebesülésénél a vér van ránk a legnagyobb hatással. Nemzetünk történelmében ma is emlékezetes esemény számba megy a vérszerződés. Jézus szenvedésének is legkiáltóbb jelene és emléke vérenek hullatása. Az átváltoztatás szövegében szintén a vérhez kapcsolódik az új és örök szövetség gondolata. A bor-vér átváltoztatási szövegét követi a vérhez kötődő titoknak, a kereszten történt megváltásnak a hívek által örömmel való fogadása és terjesztése a felkiáltás által: *Ime hitünk szent titka!* (A rózsafüzér titkai között legmegragzóbbak szintén a szenvedés véres jeleneit említik.)

A kánon ősi készítői a szentvér átváltoztatási szövegéhez szőtték, illetőleg meghagyták eredeti helyükön e szavakat: „*amely értetek és sokakért kiontatik...*” Szent Pál tanítása segít e titok értékelésében: „*véröntés nélkül nincs bűnbocsánat*” (Róm 9,22).

Előfordulhat, hogy átváltoztatáskor az Oltáriszentséget a jelenlévők hitből fakadó öröme, mások a megcsappant hitűek sóvárgása veszi körül. Az lenne sajnálatos, ha csak a történészek és régészek, ideológusok történelmi tudásvágyának lenne témája. — Úrfelmutatáskor frissítsük fel hitünket azoknak a szerencsés boldogoknak szavaira gondolva, akik megvitték az örömhírt az apostoloknak: *Láttuk az Urat!* Az apostolok örömmel hittek a hírek és futásnak indultak, hogy még teljesebb meggyőződést és személyes élményt szerezzenek. Úrfelmutatáskor, — amikor látjuk az Urat, — bennünk is öröm, mindig mélyebb öröm fakadon Jézus Krisztusnak az emberiségért hozott áldozata

miatt. Az új liturgia megtartotta az úrfelmutatás ünnepélyes formáját, hogy a szent Test, valamint az Úr áldozatának és jelenlétének megrendítő nagysága előtt az értelem kimutathassa hódolatát, és a lélek el-

merülhessen a szeretetben. Ennek a transzcendens értéknek szükségességére figyelmeztetnek az Úr szavai: *Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre!*

Danczi Villebald

HOL A KISPAp OTTHONA?

Nem kívánunk beleszólni a papnevelő intézetek munkájába, vagy a kispapok lelki nevelésébe, csupán az a kérdésünk: van-e valami kötődése az eljövendő papi nemzedéknek ahhoz a forrshoz, ahonnan elindult a hivatás útján?

Hogyan és honnan indulnak?

Elég különböző módon indulnak fiataljaink az oltár felé. Egyesek a ministránsgárdából lépnek elő. Már abban a korban lehet látni a hivatás jeleit. Mások valamelyik egyházi gimnázium elvégzése után jelentkeznek, de többen vannak úgynevezett „kései” hivatások is. Ezek a jelöltek már kint dolgoztak a civil életben és idővel — már komoly férfiként — mennek a szemináriumba.

A leggyakrabban a ministránskorból származó hivatás. A plébánián tudják, hogy „a fiúból pap lesz”. Úgy is néznek rá, tőle többet várnak, beavatják a plébánia belső ügyeibe. Amikor a gimnáziumba kerül, akkor is a plébániához tartozónak vallja magát.

Aki gyermekkorában nem nőtt hozzá plébániája életéhez és csak érettségi után talál hivatására, később sem érzi, nem is érezheti otthonának plébániáját. Inkább az egyházi iskola hittanárához vagy a lelkiatyjához kötődik. A felvételtől ők írják az ajánlólevelet is. A kései hivatású jelöltek pedig rendszerint a lelkiatyjukhoz vagy papbarátjukhoz kapcsolódnak.

Akárhogyan és akár honnan is indult a kispap, a legtöbbje később lassan elidegenedik plébániájától, nem vállal és nem érez vele közösséget. A nyári szabadság kezdetén jelentkeznek a plébánián, azután az őszi kezdésig alig lehet őket látni.

Az elidegenedés okai

Úgy hiszem, sem a kispapot, sem a plébániát nem szabad teljességgel okolni és mégis mind a kettő felelős a fokozatos vagy teljes elhidegülésért.

Szándékosan nem írok plébánost, hanem

plébániát, mert a jövendő hivatások nemcsak a plébános és paptársai, hanem az egész plébániának és egyházi közösségnek a gyümölcsei.

Sajnos a plébánia gyakran nem is veszi komolyan a bimbózó hivatást, pedig az a gyermek, akit ma még „csak gyereknek” nézünk, nagyon komolyan készül a titokzatos hivatásra és talán még ki sem meri mondani. Ha azonban már kispap korában is csak „diáknak” nézik, amolyan nyári pótsekrestyésnek, az nagyon megalázó lehet számára. Papi társaságban gyakran komolytalanul tréfálkoznak vele, lekezelik, vagy amolyan hivatalos modorban beszélnek vele a „nagypapok”, mintha ők sohasem lettek volna kispapok.

Természetesen a kispap is oka lehet az elidegenedésnek. Kispapjaink a mai világ gyermekei: magatartásban, tekintélytiszteltetésben, divatban és sok más dologban. Az idősebb papságot pusztán azért nem fogják tisztelni, mert idősebbek, azért meg egyáltalán nem, mert rangosabbak. Korunk ifjúsága öszintén megmondja véleményét akár pozitív, akár negatív legyen az. Náluk már az is igen jó véleménynek számít, ha ilyeneket mondanak: „jó fej a plébi, rendes gyerekek a papok...” A negatívumokat nem írom le, mert azok nagyon erősek, bárkiről is legyen szó.

Az elidegenedés következményei

A pap egyidejűleg hívő is. Híveink zsengéje. A plébánián felnőtt kispap a szentelőség egyházjogilag a plébánia híve. A hívek közül kiemelt ember Krisztus sajátos szolgálatára. Amilyen hasznos lehet egy kispap híveink közösségi életére, ha közülükvalónak vallhatják és érezhetik, ha a plébániát nevezhetik a papi hivatás szülőanyjának — olyan káros, sőt botrányos lehet az elszakadt, végül otthon nélkül maradt kispap élete az egész közösségre. A plébánián élő kispap gyakori gyónásaival és napi szentáldozásaival mintegy bemutatja a hívők közösségének: ilyen egy keresztény fiatalember

élete, aki Krisztusból és Krisztusért él. A plébániától elidegenedett kispap a szakadást egész életén át hordozni fogja. Mivel soha nem érezte magát hívőnek, később sem nagyon érdekli a közösség gondja, igénye, életküzdelme. A plébánia megfosztva érzi magát legjobb hivatól. Az illető pedig nem tud hatni a jövőnd hivatásokra sem. Későbbi papi élete folyamán fokozatosan magányosá válik. Nem tud kibontakozni, pedig az ember csak emberek között válik teljes emberré, — még papi életében is.

Mit tegyünk tehát?

A kispap nevelése nem a szemináriumban kezdődik. Már a plébánián kell foglalkoznunk a hivatás jeleit mutató gyermekkel. Érezze magát otthon, érezze az egész közösség aggodását, anyagi és lelki segítségét és érte mondott imáját. Saját papja legyen az igazán benső barátja. Mindez az egész plébánia igen nagy felelőssége. Amelyik plébánián huzamosabb ideig nincs új hivatás, ott valami baj van. A plébánia papságának kellene vonzóvá tenni a papi életet. Nem elég állandóan keseregni a szószéken, hogy paphiány van, valamit tenni is kell ellenében.

A savanyú képű és elkeseredett lelkű papság nem tud új hivatásokat vonzani, ellenben egy derűs, emberi boldogságát papságában is megtaláló testvér vonzza a kiválasztottakat a papi pályára. Magam is mindig hálás vagyok volt plébánosaimnak, hogy segítettek: kispapságom alatt „haza mentem”, a plébániám második otthonom lehetett. A kispap legalábbis jogilag a nyári szabadság alatt a plébániájára „haza” megy. És ha nem kapja meg az otthon melegét, vagy kap talán egy-két futva mondott szót vagy kérdést, akkor messziről elkerüli a plébániáját.

Az is nehézséget okoz, hogy a plébániának általában semmi kapcsolata nincs a papnevelő intézetekkel. Ha az egész Egyháznak létfontosságú a papi utánpótlás, miért nincs szerves kapcsolat a plébániák és a szeminárium között?

Az a bizonyos ajánlólevél vagy a kispap nyári magatartásáról szóló vélemény alig jelent valamit. A plébániának atyai kötelessége lenne érdeklődéssel figyelni kispapjának fejlődését és a szemináriumnak éppenúgy kötelessége lenne tájékoztatni a kispap fejlődéséről plébániáját. Nem lenne megoldhatatlan évenként legalább egyszer meghívni a plébánia képviselőjét a szemináriumba és megbeszélni a problémákat. Ha valami baj van a kispappal, értesíteni kellene barátilag a plébániáját. Ha elküldenek egy kispapot a szemináriumból, mert alkalmatlan-

nak minősítik, jó lenne, ha a plébánia is tudna róla, miért történt az elküldés? Papi életem egyik legfájdalmasabb esete életem végéig nem hagy nyugton. Pár évvel ezelőtt elküldték egyik kispapunkat. Hiába kérdeztem tőle, miért? Azt mondta, nem tudja. Ha a szeminárium közölte volna velem idejében az okot, talán tudtam volna segíteni. Nemsokára az édesanya és a volt kispap is bánatában gázzal öngyilkosságot követett el. Mérheterlenül szomorú volt a temetésük.

Az is megoldható lenne, hogy a plébánia kispapja a nyári szabadság alatt kötelezően töltsön el legalább két hetet a plébánián, de úgy, hogy ott is lakik, résztvesz a plébániai munkában, látja a paptestvérek mindennapi szolgálatát és gondját, vagyis a hétköznapi papi életet. Így valóra válhatnának a Szentírás sorai: „Te azonban megértetted tanításomat, életmódomat, életcéloimat, hitemet, kitartásomat, szeretetemet, türelmemet, üldöztetésemet és szenvedésemet...” (2Tim 3,10—11). A plébánia is így ismerné meg jobban a kispapját, elképzeléseit, jellemét és le tudná mérni fejlődését.

A nyári együttlétkor vezethetnék be az irodai munkába, a temetés, a betegellátás, a jegyesoktatás feladatába, általában a plébániai rend életébe és kapcsolatot találna az egyházközség vezetőivel. Így megérezné hivatásának igazi örömét és áldozatát is, nem élne álomvilágban; nemcsak a szép oldalát látná eljövendő hivatásának, hanem szürkeségét és mindennapi létküzdelmét is. Így a bontakozó hivatás a realitás talaján állna.

A későbbi években pedig meg kellene ismertetni kispapjainkkal azt az egyházmegyét, amelyben működni fognak, annak helyi adottságait, szokásait, nevesebb plébániáit és kiválóbb papi személyiségeit. Évenként egy-két hétig valamelyik tájegység plébániáján működhetne „szárazkáplánként.” Megismerné a városi pasztoráció előnyeit és nehézségeit, a falusi pap és az iparvidéki lelkes életét. Tudhatná azt is, hova fogja a püspöke disponálni. Ha a fiatal pap az évek során látja az idősebb paptársak mindennapos szolgálatát, becsületes kitartását bármelyik területen is, egyik munkát sem fogja leszólítani, hanem annál jobban értékeli azt. Ha pedig így meglátja a papi élet hétköznapiját, és úgy gondolja, hogy nem fogja becsülettel bírni ezeket a lehetőségeket, szabadon dönthet és senkit sem okolva még idejében távozhata.

A papok, — sajnos — gyakran mondják, hogy „hontalannak” érzik magukat. Anyaplébániájára csak úgy mehet, ha a mindenkori plébános meghívja és szívesen fogadja. Sokan szeretnének visszamenni gyermekkori templomukba és plébániájukra.

ahol a „prima caritas” kegyelmét kapták. De ha nincs, aki hívja, ha a plébános elzárkózik, lassan elmarad a hazatérés. Pedig a szülőotthon nosztalgiaja mindenkiben benne él. A hívek közösségének is nagy öröm lenne, ha az a hívó, akit Isten közülük emelt ki a papságra, időnkint odaállna eléjük az oltárhoz és hallatná evangelizáló szavát. Ezzel az ő hitük is erősödne. A hazatérő pap pedig megújulna lelkileg és pusztá jelenléte is serkentőleg hatna az új hivatásokra.

A plébániák — akkor is, ha változik a papság, tehát mindenkor — fogadják nagy szeretettel a plébániai közösség hitéből kinőtt papot. Jogilag ugyan nem tartozik a régi plébániájához, de morálter és lélekben mindig annak a közösségnek is tagja marad.

Több paptestvért megkérdeztem már, jár-e haza az ősi plébániájára? Nagyon kevesen mondtak igent. Pedig szívesen hazamenné-

nek. Többen panaszkodtak, hogy az új plébános nem fogadja szívesen. Ezért elkerülik a plébániát, ha nagyritkán rokonságukat meglátogatják. Legsúlyosabban akkor érzik otthonuk hiányát papjaink, amikor már öregező fejjel nincs hova hazatérniök.

Sok plébánián láttam a régi plébánosok és káplánok nevét és működési idejét feltüntető jegyzéket. Nagyon dicséretes az utódok részére, ha tudják, kik voltak az elődök. Feljegyezhetnének azokat a paptestvéreket is, akiknek hivatásuk a plébániáról indult el, és összehívhatnánk őket egy-egy nagyobb ünnepen, hogy érezzék az otthon melegét.

Mind ezek a feladatok megalapozhatják, hogy kispapjaink otthon találjanak plébániájukon, testben-lélekben jól érezzék magukat, mert csak így tudják előzetesen is megtapasztalni, „mily édes az Úr.”

Kardos József

HUMANIZMUS PÉLDÁKBAN

Dom Helder Camara, a braziliai Recife érseke kezdeményezése hívta életre „A békéért és igazságosságért” indított akciót. Fáradhatatlan munkával járja a kontinensét, Dél-Amerikát, és az egész világot, hogy felrizza a világ lelkiismeretét és felhívja a figyelmet az anyagi igazságtalanság égbekiáltó helyzetére. Ilyen hangon beszél:

„Krisztust ma úgy hívják: José, Pedro vagy Juan!” — „Uraim, én jól ismerem az önök városát, életét, ünnepeiket és az a benyomásom, hogy egy másik bolygóra érkezem, amikor Európába jövök, pedig elegendő néhány óra, hogy hazarepüljek Brazíliába. Brazíliába, ahol sok ember nem nevezhető embernek, sok gyermek nem gyermek és a lakóhelyek nem házak. Harmincöt éves korban már vége az életüknek és az elrothadnak. Az anyáknak végig kell nézniök, hogyan halnak kínhaltált gyermekeik karjaik között. Az édesanyák semmit sem tehetnek, sokan már sírni sem tudnak. És mégis vegyék tudomásul: Ezek az emberek az Önök testvérei: ugyanabban az Istenben hisznek, mint Önök, és ugyanazt az üdvösséget várják!

Ezért meg kell mondanom Önöknek: Önök nem alhatnak többé nyugodtan, ha mindezt látják és semmit sem tesznek. Képesek-e Önök egyáltalán elviselni azt a gondolatot, hogy Isten előtt üres kézzel jelenjenek meg? Nézzenek rám, én nyíltan megmondom Önöknek, hogy Krisztust ma úgy hívják, hogy José, Pedro vagy Juan és egy barakk szennyében jön valahol a világ-ra...”

Helder Camara érsek felkiáltásaival vállalja a féltreértések, a gúnyolódások, az élet-

veszélyes fenyegetések kockázatát és azt is, hogy a jóléti katolikusok árulónak tekinthetnek. Olyan férfi ő, aki éjszakákat tölt imádságban, hogy Istenlőt erőt merítsen. Brazília dzsungelében és nyomortanyáiban neve már szimbólum lett. Arra küldetett, hogy kimondja: Egyháznak mulasztásai nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a kiváltságos gazdagok a tömegek nyomora árán halmozzák fel igazságtalan vagyonukat. De ugyanennek az Egyháznak a reménysége is lett Camara érsek, mert „ahol nem fúj a szél, ott valakinek bátran meg kell ragadni az evezőket.”

Albert Schweitzer sokoldalú egyéniségét nehéz jellemezni. Egyik katolikus méltatója „Albertus Universalis”-nak nevezte, mert egyszerre volt teológus, filozófus, orvos, zeneművész és misszionárius, de mindezt egy cél érdekében tette: *Küzdött az élet megmentéséért és emberibbé tételéért.* Erre figyelte a világ és világnézeti különbség nélkül elfogadták: „Akkor találtam meg életem célját, amikor felismertem az élet tiszteletének az elvét, ami magában foglalja erkölcsi felfogásunkat”.

„Az igazán erkölcsös ember számára minden élet szent, még az is, amely emberi szempontból alacsonyabbrendűnek tűnik”.

Schweitzer igen kifinomította a humanitás értelmét. Nála az élet tisztelete az emberen túra is kiterjedt, „mivel lélektani képesség, hogy az ember állatot kinozzon, növényt pusztítson és közben azt állítsa, hogy az embert szereti”. Ezért két esetben szokott Schweitzer arcára fagyni a mosoly, ha valaki feleslegesen megölt egy rovar, vagy felelőtlenül nyilatkozott az atomhábo-

rúról. Amikor az Evangélikus Missziós Társaság apostoli lelkületű keresztényeket keresett, az ifjú művész ott hagyta régi ambícióját és minden marasztalás ellenére elindult: „Íme jövök Uram, hogy a te utadat járjam. Nem áldozatul indulok, hanem adósságot törleszteni, hogy legyen eggyel több fehér ember, aki elfeledteti a négerekkel a szenvedések mérhetetlen özönét; azt aényt, hogy a keresztények mennyire visszaéltek az Evangéliummal”.

Amikor a Lambaréne-i nagy kórház építését megkezdte, sokan kérdezték, hogy mer belekezdeni ilyen nagy vállalkozásba. „Károk segítséget olyan emberektől, akik számára az erkölcs és az élet tisztelte még jelent valamit”. A gyógyítást egy tyúkólban kezdte el, amit maga meszelt, fertőtlenített. Mint misszionárius orvos operálja a kizáródott sérveket, sebeket tisztít, fogat hús, szülést vezet le és amputál a szabad ég alatt. Tam-tam dobok hirdetik, hogy éjjel-nappal „rendel az orvos”. A gyógyulóknak Krisztusról beszél. Lambaréne hatalmasra növekedett műve élő tanúság, hogy az evangélium és a krisztusi szeretet ma is aktuális és tömegek kívánják megvalósulását.

Este mint pap tartja meg elmékedéseit, prédikációt; alapgondolata mindig ez: „Mindannyiunknak vállalnunk kell az emberi nyomorúságnak egy részét a világban. Minden jótett jóvátétel is: a keresztények bűnének egy kis törlesztése. Nagy adósság terhel minket, — akik az evangélium hordozói vagyunk. Nem szabad választás kérdése immár, hogy segítsük-e a színesbőrűeket vagy sem, hanem kifejezett kötelességünk. Nem kegyes adakozás, hanem szigorú jóvátétel. Minden emberért, minden keresztényért, aki valaha is szenvedést okozott a másíknak...”

Ezek az elvek indították Albert Schweitzert a világ előtt rejtett keresztény szolgálataira. Megteremtette maga körül a paradicsomot, ahol a „vademberek” és „vadállatok” egyaránt megszelídültek a szeretetben. Ennek a szeretetnek a fénye túláradt az őserdők fölé: a világ lelkiismeretének lett a fáklájaja.

Dietrich Bonhoeffer, a radikális protestáns teológus írja börtönéből: „Van olyan ember, aki úgy szereti az életet, és a földet, hogyha mindezt elvesztené, úgy érezné: mindennek vége. Csak az ilyen emberek képesek igazán hinni a holtak feltámadásában, az eljövendő új életben”.

Ezt az emberi magatartást nevezi Bonhoeffer a keresztény *humanizmus mélyeséges „evilágiságának”*. Az emberi életnek ilyen mérvű szeretete, a föld ajándékaihoz való

ragaszkodás nála azonban mindig telített tudatossággal és fegyelemmel, mert jelen van benne a halálunk és a feltámadásunk állandó tudata. Ez első hallásra paradox beszédnek tűnik, de valójában mélyeségesen igaz. Ha az ember úgy kötelezi el magát e világ szolgálatára, hogy mindenét rátette és úgy érzi, hogy a „halál barikádján” áll, — csak akkor lesz képes arra, hogy igazán higgyen és reméljen Istenben. Ez a lelki állapot azonban nem mindig ilyen egyértelmű, hanem a megvilágosodás és a belső győtrődés állandó hullámmása, amelyből feltör az emberi kiáltás:

„Egyedül vagyok, de Te nem hagysz el engem,
kislelkű vagyok, de Nálad a segítség,
nyugtalan vagyok, de Te vagy a béke,
Bennem él a keserűség, de Te vagy a türelem.

Nem értem utaidat, de Te jól ismered a nekem szánt utat. Bízom Benned!”

A hosszú évek elmékedése és benső tudatossága adta az erőt Bonhoeffernek, hogy kivégzése előtt utolsó szavaival tegyen tanúságot az emberi élet értelméről: „Tudom, hogy ma kezdődik el az igazi életem!”

Huszonöt éve, hogy a *Kalkuttai Teréz* anya alapítása, a Szeretet Misszionáriusnői elnevezésű kongregáció megkapta jóváhagyását. Az albán származású Loretói nővér már több, mint húsz éve élt Indiában, amikor felfigyelt arra, hogy a kereszténységnek és a kultúrának boldog részesei főleg a kiválasztott kasztok gyermekei, míg az utakon ezerszámra pusztulnak a „nemembernek” minősített páriák. Valami nyugtalanító érzés arra indította, hogy XII. Pius engedélyével maga menjen ki az utcákra a nyomorgók közé.

Amikor Malcolm Muggeridge angol író készülő könyvéhez beszélgetést folytatott vele, az új alapítás nagy műve már mögötte állott és elnyerte XXIII. János pápa békedíját, majd az indiai Nehru-díjat. Ma a világ minden részéről áradó adomány táplálja a kicsiny magot, jelezve, hogy jó földbe hullott: a segítőkész emberi szívekbe. Most Teréz anya néhány gondolatát adjuk közre:

1946-ban, a lelkigyakorlat idején hallottam egy belső indítást: „Adj fel mindent és kövess engem a nyomornegyedekbe!” Bár nagyon boldog voltam a Loretói Nővéreknél, pápai engedéllyel elhagytam a kolostort és a kalkuttai érsek fennhatósága alatt folytattam a szerzetesi életet. Először betegápolást tanultam, lakásokban ápoltam a betegeteket, majd az első öt gyermekkel megkezdtem az írás-olvasás és az alapvető egészségi ismeretek (mosdás, fertőtlenítés) tanítását. Őt rúpiával indultunk út-

nak, utána jöttek az ajándékösszegek, bár soha sehol nem kértem pénzt. Tíz, volt tanítványom csatlakozott hozzám, akiket számos más lány követett. Az utcákról felszedtük a haldoklókat, akiket már kikezdték a patkányok és a férgek. A Kali istennő templomában kaptunk átmeneti szállást. A gondozottakat tisztába tettük és bár a legtöbbnek az élete reménytelen volt, mégis, az utolsó órákban tudatosítani akartuk, hogy volt értelme életüknek, mert megéreztek az emberi és az isteni szeretetet. Abban a boldog tudatban haltak meg, hogy ők is Isten gyermekei, és sokan szeretik őket, hiszen értük áldozták fel életüket. . . Egyre világosabban látom azt, hogy az ember leg súlyosabb betegsége az a tudat, hogy senkinek sincs reá szüksége.

A „Haldoklók otthona” azóta harmincezer embert fogadott be, akiknek körülbelül a fele meghalt. — Összeszedtük a kidobott gyermekeket, többeket a börtönökből és a rendőrségtől vettünk át. Majd megtanultuk a leprások gondozását. Széleskörű felvilágosító munkát végeztünk. Aki már maga felismeri magát a leprás foltot, nem menekül ki a közösségből, hanem eljön hozzánk. Ugyanis kezdetben egészen gyógyítható, vagy idejében megállítható a betegség. Ma tízezer körüli leprás beteget gyógyítunk és a felépülteknek várost létesítünk, ahol dolgozhatnak és rendes emberi életet élhetnek.

— Bizony úgy látom, hogy a keresztények között is sokan lenézik a szegényeket, mint ha azok nem lennének egyenértékű emberek, nem lenne joguk a javakhoz. Ha a keresztények mélyen tisztelnék a szegény ember méltóságát, akkor könnyebben közel kerülhetnének hozzájuk. Meg kell értenünk, hogy a szegények is Isten megváltott gyermekei és éppen annyi igényük és joguk van

az életre, szeretetünkre és szolgálatunkra, mint bárki másnak. . . Két alaptényezője van életünknek: a *szenvedés vállalása* és az *öröm*.

Szenvedések nélkül csak szociális szolgálatokat végeznénk, segítséget nyújtanánk, de nem állnánk a megváltó Jézusnak szolgálatában. Jézus meg akarja velünk osztani magányunkat, agóniánkat, halálunkat. És nekünk is úgyanezt kell tennünk. Meg kell váltanunk a szegényeknek nemcsak a nyomorát, hanem magára hagyatottságukat, megvetettségüket, tehetetlenségüket. Csak így vihetjük be életükbe Istent és így vezetjük őket Istenhez.

Közösségünk szelleme a teljes lemondás és ebből fakad bízakodó örömünk. Ezt a krisztusi örömet próbáljuk árasztani magunkból a legkétségbeesettebb emberi helyzetekben is. Az *öröm* számunkra ima, erő és olyan háló, amellyel emberi lelkeket foghatunk. Isten a vidám adakozót szereti. Ennek a lelkületnek a legegyszerűbb formája, ha minden dolgot örömmel fogadunk. A szerető szív mindig vidám szív is. Nem engedhetjük meg magunknak, hogy a gond és a szenvedés úgy „kikészítsen” minket, hogy miatta a feltámadott Krisztusba vetett örömünket elveszítsük. Bár sokszor már a mennyországba vágyódunk, ne felejtjük el, hogy itt a földön is Vele vagyunk és minden pillanatban osztozhatunk az Ő boldogságában. De ez azt kívánja, hogy szeressünk úgy, ahogy Ő szeretett, segítsünk úgy, ahogy Ő segített, adjunk úgy, ahogy Ő adott. Egy napban legyünk Vele huszonnégy órát és a legnagyobb szíveskedésünkben is Őt érintsük segítő kezünkkel.

In *Deiner Gegenwart* (1973) és a *Mérlég* 1972/3 közlései nyomán.

Tisztelet az embernek! Úgy tűnik, hogy elmékedésünk nem fejeződött be, hogy a holnap igazsága a tegnapi kérdéseiből táplálkozik. Ezért miénknek ismerjük el azokat is, akik különböznek tőlünk. Milyen különös rokonság ez: a jövőn alapszik és nem a múlton. A célon és nem a származáson. Egymás számára zárandokok vagyunk, akik különböző utakon, kínlódva-küszködve haladunk a közös emberi találkozó felé.

Antoine de Saint-Exupéry

Mi teszi naggyá az embert? A teremtés remekművévé, az Isten szemében értékessé? — Mi teszi erőssé az embert, erősebbé, mint az egész világ? — Mi teszi gyöngévé, gyöngébbé, mint az egész világ? — Mi teszi őt szilárddá, szilárdabbá, mint a szikla? Mi teszi őt lágygá, puhábbá, mint a viasz? — Mindezt a szeretet adja! Mi régebbi minden másnál? — A szeretet! — Mi él túl mindent? — A szeretet! Mit érdemes megnyerni, ami mindennel fölér? — A szeretetet! Mi vigasztal, ha már minden vigasz csődöt mondott? — A szeretet! Mi áll akkor is, ha minden meginog? — A szeretet! — Mi tart ki akkor, ha minden más változik? — A szeretet! — Mi marad meg, ha minden mulandó elmúlik? — Az örök Szeretet!

Sören Kierkegaard

Számunk írói:

Klempa Sándor püspök, Veszprém — *Boda László*, a Hittudományi Akadémia professzora, Budapest — *Marie-Dominique Chenu* professor, Párizs — *Danczi Villebald* tanár, Győr — *Fülöp Béla* templomigazgató, Budapest — *Kardos József* plébános, Budapest — *Király Ernő* főisk. tanár, Nyíregyháza — *Sulyok Elemér* főisk. tanár Pannonhalma — *Széll Margit* tanár, Budapest.

A számunkban közölt illusztráció *Suda Gábor* munkája.

A TEOLÓGIA EZÉVI KÖVETKEZŐ KÉT SZÁMA „A SZENTÍRÁS A MAI EMBER KEZÉBEN” ÉS „KERESZTÉNY ÖKUMENIZMUS: TESTVÉRISÉG KRISZTUSBAN” TÉMAKKAL FOGLALKOZIK.

INHALT
AUFsätze

ELEMÉR Sulyok: „Wozu bin ich auf der Welt?”
MARIE-DOMINIQUE CHENU: Die ersten Anfänge des christlichen Humanismus
LÁSZLÓ BODA: Naturgesetz oder „Gesetz des Humanum”?
MARGIT SZÉLL: Perspektiven der christlichen Anthropologie

DURCHBLICKE

Humanismus im theologischen Schrifttum nach der ungarischen Befreiung (- v -)

EXEGESE UND KERYGMA

Homilienentwurf zu den 16.—23. Sonntagen im Jahreskreis (*Ferenc Gál*)

REVUE

Zur Grundlegung der theologischen Anthropologie (*fülöp*)
Unser Leben: Christus (*László Kiss*)
Menschlich sterben (*Richárd Korzenszky*)
Kann die Selbstsucht humanisiert werden? (*Ernő Király*)
Was ist der Mensch? (Humanismen und Anthropologien) (*szm*)
Bücher

THEOLOGISCH-SEELSORGLICHE NOTIZEN

Zur Spiritualität des Wochenendes (*Sándor Klempa*)
Gedanken über die Worte der Konsekration (*Villebald Danczi*)
Wo ist das Heim des jungen Klerikers? (*József Kardos*)
Humanismus in den Beispielen

SOMMAIRE

ÉTUDES

ELEMÉR SULYOK: „Pour quelle raison suis-je au monde?”

MARIE-DOMINIQUE CHENU: Les commencements de l'humanisme chrétien

LÁSZLÓ BODA: Loi naturelle ou „loi de l'humain”?

MARGIT SZÉLL: Les perspectives de l'anthropologie chrétienne

HORIZONS

Humanisme dans la littérature théologique après la Liberation de la Hongrie (- v -)

EXEGÈSE ET KÉRYGMA

Notices de l'homilie pour les 16—23^{es} dimanches de l'année (*Ferenc Gál*)

REVUE

De la fondation de l'anthropologie théologique (*fülöp*)

Notre vie c'est le Christ (*László Kiss*)

La mort humaine (*Richárd Korzenszky*)

Peut-on humaniser l'egoïsme? (*Ernő Király*)

Qu'est-ce que c'est l'homme? (Humanismes et anthropologies) (*szm*)

Livres

NOTES THÉOLOGICO-PASTORALES

De la spiritualité du weekend (*Sándor Klempa*)

Pensées sur le texte de la consécration (*Villebald Danczi*)

Où est chez-soi le séminariste? (*József Kardos*)

Humanisme dans des exemples

TEOLÓGIA negyedévi folyóirat, megjelenik március, június, szeptember és december közepén. — Laptulajdonos: Actio Catholica Országos Elnöksége. — Szerkesztőség és kiadóhivatal: 1053 Budapest, Károlyi M. u. 4—8. II. 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 72,— Ft Egyes szám ára: 18,— Ft. Belföldi előfizetés: Actio Catholica Országos Elnöksége TEOLÓGIA folyóirat, Budapest 62. 511—324 számú csekk-számláján. — Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat útján. Külföldi előfizetési díj 1 évre 6,— 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.

75-1064 Pécsi Szikra Nyomda — F. v.: Melles Rezső

Index szám 25 821
