

Teológia

A TARTALOMBÓL

950 éve halt meg Szent Imre — Krisztus találkozása Ázsia lelkével — Társadalomszerkezet és lelkipásztorkodás — Élet és halál határán — Milyen istenképet közvetítsünk — A „Rerum Novarum” 90. évfordulójára — Az egyetemes reménység — Számvetésünk a hitről — Egyház igen, Jézus nem? — A magyar liturgikus szövegekről — A papnélküli istentisztelet — Bázisközösségek — Katechetikai szemléletünkről — Lepold Antal: a lelkipásztor és tudós

Belon Gellért — Binds Ferenc — Chenu, Marie-Dominique — Cselényi István Gábor — Égi Ferenc — Horváth S. László — Kiss László — Konkoly István — Mádi Gyula — Meszlényi Antal — Nemeshegyi Péter — Rahner, Karl — Seckler, Max — Seregély István — Sófalvy Márton — Széll Margit — Tomka Ferenc — Török József írása

XV. évf. 1981. 3. sz.



Teológia

NEGYEDÉVI FOLYÓIRAT

XV. ÉVFOLYAM, 3. SZÁM

1981. SZEPTEMBER

TANULMÁNYOK

TOROK JÓZSEF: Szent Imre a történelmi kutatások fényében — — — —	129
NEMESHEGYI PÉTER: Krisztus találkozása Ázsia lelkével — — — —	134
TOMKA FERENC: Társadalomszerkezet és lelkipásztorkodás — — — —	142
KISS LÁSZLÓ: „A győzelem elnyelte a halált” (1Kor 15,55) — — — —	149

TÁVLATOK

Milyen Isten-képet közvetítsünk? (Cselényi István Gábor) — — — —	156
--	-----

FÓRUM

A magyar liturgikus szövegek kérdése (Belon Gellért) — — — —	162
Még néhány szó a magyar liturgikus szövegeinkről (M. M.) — — — —	163
Hozzászólások a papnélküli vasárnapi istentisztelet kérdéséhez (Konkoly István, Seregély István, Égi Ferenc, Mádi Gyula, Sófalvy Márton) — — — —	165

KORKÉP

CHENU, MARIE-DOMINIQUE: Az egyház „társadalomtana” (A „Rerum Novarum” enciklika megjelenésének 90. évfordulójára) (Fordította: Széll Margit)	169
Egyház igen — Jézus nem? (Horváth S. László) — — — —	173
SECKLER, MAX: Számvetésünk a hitről (Összeállította Széll Margit) — — — —	176
„Hivatástok is egy reményre szól” (Ef 4,4) (Széll Margit) — — — —	181

TEOLÓGIAI—LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

RAHNER, KARL: Bázisközösségek (Fordította Endreffy Zoltán) — — — —	188
Alakul-e kateketikai szemléletünk? (Bindes Ferenc) — — — —	190
Lepold Antal: a lelkipásztor és tudós (Meszlényi Antal) — — — —	187

SZENT IMRE A TÖRTÉNELMI KUTATÁSOK FÉNYÉBEN

A közösségek emlékezése azonosságtudatukat erősíti ugyanakkor mindig ott a feszültség: érdemes-e visszatekinteni a múltra? Adhat-e az ünnepi emlékezés segítséget a jövő megvalósításában? — Az idén 950 éve, hogy Szent Imre meghalt. Halála a magyarságot az egyetlen trónörökösztől fosztotta meg, s az országra — Szent István halála után — több évzvedes vizsályt hozott. Erdemes-e a második évezred végén emlékezni az évezred kezdetének szentjéről? Öröklül kell-e hagyni Imre herceg tiszteletét a harmadik évezred magyar egyházának? Jogos kérdések ezek, s rájuk a választ a történelmi igazság kutatása adhatja meg. Nincs semmi túlzás abban a kijelentésben, hogy Árpádházi szentjeink közül Imre az, akiről a legkevesebb történelmi adat maradt fenn. Vajon ezeket a történelmi- és egyháztörténelemírás mindig helyesen értelmezte? Van-e még lehetőségünk, hogy újabb ismeretek birtokába jussunk? E kérdésekre szeretne felelni ez a rövid tanulmány, számbaveve a biztosat, amit Imréről tudunk, elhatárolni a kevésbé biztosat, amit tudni vélünk és felhívni a jövőbeni kutatás figyelmét néhány alig kutatott problémára. A huszadik század első felének egyik nagy történetese „tragikus sorsú királytinak” nevezi Imrét. Az elmúlt évtizedek jónéhány, őt ábrázoló képzőművészeti alkotása is mintha innen, ebből a kifejezésből vette volna ihletét, s egy olyan szentet állított a szemlélő elé, aki már életében titkos tragédiáktól telve szinte elkívánczik a tér és idő kereteiből. Származása, neveitése, történelmi elhivatottsága ismeretében önkéntelenül is nehézséget érzünk az ilyen beállítással szemben. Mit tudhatunk meg a történelmi forrásokból Szent István fiáról?

Imre életének kronológiája nem kevés nehézséget rejt magában. Születése dátumával illene kezdeni, ez azonban nem maradt fenn. A hildesheimi évkönyvek korabeli feljegyzéséből tudjuk, hogy Imre 1031-ben egy vadászaton halt meg vadkan áldozataként.¹ Ezt az évszámot hozza még Hartvik püspök legendája, valamint a Pray-kódexben található Annales posonienses. Az „Altaichi évkönyvek” 1033-ra teszi Imre halálát, ez azonban a többi forrás egybehangzó tanúságát nem gyöngíti. A későbbi krónikák (zágrábi, váradi stb.) évszámot nem írnak, de mind megegyeznek abban, hogy Imre apjának életében halt meg. A végzetes esemény napját eleinte nem említik. A szabolcsi zsinat 1092-ben még csak november 5-ét, szentté avatása ünnepét jelzi. Az 1192—1195 között másolt Pray-kódex naptárában jelenik meg először Szent Imre másik ünnepe, szeptember 2., „depositio”-jaként. Megjegyzendő, hogy Imre haláláról fennmaradt egy késői tudósítás, amely szerint 8 napj betegség után a 9. napon, a 9. órában kilehelte lelkét (emisit spiritum). Ismerve a középkor szimbólumok iránti érzékét, a számok jelentése világos. A szerző azt akarja a színté túlzott pontossággal érzékeltetni, hogy Imre szent volt, mert ugyanazon órában halt meg, mint Krisztus.² Halálának helyét nem jegyezték föl. A megoldás, amit Györffy György javasol, elgondolkodtató: „Imre mint trónörökös valószínűleg a bihari dukátust nyerte el. A hercegek fő vadászóhelye pedig a XI. században a bihari Igfon erdő volt. Az erdőhöz vezető völgybejárónál épült fel az Árpád-korban a Szent Imre apátság, talán már a XI—XII. század fordulóján, mert Imrét 1083-ban avatták szentté. Ha figyelembe vesszük, hogy a középkorban általános volt, hogy a szent halála helyén tiszteletére monostort emeltek, valószínű, hogy a hegyközszenzimrei alapítással azt a helyet jelölték meg, ahol Imre herceg meghalt.”³ Az összes Szent Imre patrocinium felülvizsgálása a valóság még közelebbi megismeréséhez segíthetne.

Születése évszámát a „Nagy Krónikára” hivatkozva egyedül az Érdy-kódexben találjuk: 1000. Évszámok dolgában a névtelen karthauzi nem pontos.⁴ Pray György és Katona István közelebről meg nem nevezett „régí breviáriumok” alapján teszik születését 1007-re, míg a XV. századi források szerint 20 éves volt halálakor, így tehát 1011-re lehetne gondolni. Az Érdy-kódex által adott évszámot fogadta el Hóman Bálint, de nem a „régí breviáriumok” alapján, hanem más indokok miatt. Imre másodszülettségéből, valamint Gellért életének kronológiájából indult ki. Szerinte Imre halálakor 31 éves lett volna.⁵ Ezzel az állításával szembe kerül az Imre-, valamint az ebből merítő Hartvik-legendával, és a többi forrással is, amelyek őt mind ifjúként említik. A legenda és a többi forrás nem mondana ifjúnak egy 31 éves férfit. Nem árt azonban szemügyre venni az érveket, mert segítenek abban, hogy Imrét jobban megismerhessük.

Először idősebb testvérének a problémája vetődik fel. Szent István Nagyobb Legendája 15. fejezetében olvassuk a királyról: „Mert sokféle isteni fenyítés alatt rogyadozott, három évig szüntelenül betegségben sínylődött; miután abból Isten kegyelmének orvossága

kigyógyította, a titkos örök szándék valamiféle próbatétele következtében fiának kimulásaiban megint csak érezte a ráhulló korbácsütéseket, mikor őket ártatlan csecsemő korukban, aki adta, elvette. Halálukon érzett fájdalmát a szülőatyja élve maradt fia, a szent természetű Imre iránti vonzalmának vigaszával fékezte. Immár egyetlen fiát szenvedélyesen szerette, mindennapos imáiba örökösen Krisztusnak ajánlotta, és az Ő szűz Szülőanyjának szentelte.¹⁶

Az idézett szövegben az „in ipsis infantiae gradibus insontes” kifejezésről, melyet a fordító ártatlan csecsemőkornak ültet át, már Hóman Bálint megállapította, hogy a „középkori nyelvhasználat szerint éppúgy vonatkozhatik csecsemőkre, mint 15—16 éves serdülő ifjakra.”¹⁷

E kifejezés gondosabb tanulmányozása megengedi a feltevést, hogy Istvánnak egy vagy több fiúgyermeké megérhette akár a 15—16 éves kort is.⁸ Egyikjük nevét Temesvári Pelsőrt oltzte meg a szent királyról mondott első beszédében: „Szent István fiai, ti. Ottó és mások, akiknek nevérol nincs említés, jóval a király halála előtt meghaltak, egyedül boldog Imre herceg maradt életben.”⁹ Miért lenne az említett Ottó idősebb, mint Imre? A magyar királyi pár III. Ottó császár után nevezhette el elsőszülöttét, míg a másodszülött kapta a nagyapa vagy nagybácsi nevét: Henricus. (Ebből lett az Emericus, Emre, Imre.) Hóman a lengyel királyi családból hoz erre példát: Boleszláv első fia Ottó nevet kapta, a második a nagyapáét.¹⁰ Többen feltételezik azt is, hogy az első fiúnak még III. Ottó életében, vagyis 1002 előtt kellett születnie.¹¹ Imre életvitele, személyisége szintén azt sugallják, hogy ő csak bátyja (talán bátyjai) halála után jött számításba, mint trónörökös. A részére írt Intelmekből is erre lehet következtetni.

Imre születésének évének megállapításában Hóman Bálint második évrként Szent Gellért életének kronológiáját hívja segítségül. Szerinte Gellért 1000—1001 táján jöhetett hazánkba, s így bosegesen jut idő Imre nevelésére, valamint a bakonybéli remetéskedésre. Mezey László újabb kutatásai ennek ellent mondanak: Gellért 1020 körül érkezhetett Magyarországra.¹² Az ez újabb megállapítás jelentős mértékben segíthet megismerni Gellértnek Imre életében betöltött szerepét. Az 1007-es születési dátum, — amely általánosan elfogadottá vált — jobban megfelel annak, hogy eredetileg nem ő a trónörökös; Gellért nevelői szerepe is érthetőbb, ha Imre 1020 táján, vagyis Gellért hazánkba érkeztekor 13—14 éves. A későbbi csanádi püspök egyetlen fennmaradt művének tanulmányozása, valamint a Nagyobb Gellért-legenda hiteleségének kutatása alapján írja Mezey László: „Bár forrásaink közül csak egy tájékoztat bennünket pozitívan az állítás elfogadhatósága dolgában, még azért azt teljességgel elutasíthatónak nem tartanám. Gellért iskolamesteri, oktatói tevékenységéről egyenként hitelt érdemlő adattal nem rendelkezőnk. Szellemi érdeklődésének mozgalmasságtól, tájékozódásának jellegzetes egyéni, ha ugyan nem az ő korában Itáliára jellemző irányáról, a „Deliberatio” mégis megbízhatóan tájékoztat. Ez a tájékozódás Gellértből elsősorban a lelkiélet mesterét formálta ki, és nem grammatika-tanítót alkotott belőle. Így eljuthatunk egy olyan feltevéshez, hogy Gellért Imrénél inkább a lelki nevelését tökéletesítette, semmint általános műveltségét, litteratúráját. Azt ugyanis, hogy István Gellért különleges kultúrájának nem akarta egyénileg is hasznát látni, a 'különféle tanútsággal az országba érkező idegeneket' szívesen fogadó királyról nehéz lenne felteni.”¹³

Imre herceg rövid életének idő-adatairól ennyi maradt az utókorra.

A fentiek során ismételtlen említés esett Szent Imre legendájáról. Ez csupán néhány eseményt tartalmaz. Korát és íróját a kutatók vitatják. — Vargha Damján a két utolsó fejezet kivételével Szent Mór pécsi püspököt tartotta szerzőjének. Szerinte e két fejezetet később illesztették a már meglévő szöveghez.¹⁴ Fulco hospesben vélte megtalálni a szerzőt Erdélyi László. Fulco előbb Álmos herceg íródeákja volt, majd Szerafin esztergomi érseket († 1104) s végül a veszprémi püspököket szolgálta. Élete végén (1146-ban) birtokot adományozott a pannonhalmi apátságának. Volt kapcsolata a bencésekkel, innen is szerzhette értesüléseket. Álmos konstantinápolyi útját mint annak íródeákja ismerhette, a legenda pedig 1130-ban írta.¹⁵ Mindennek nehézsége azonban, hogy az 1116-ban meghalt Hartvik püspök már felhasználta a legendát, tehát 1116 „terminus ante quem” gyanánt szolgálhat. „Terminus post quem”-nek állította föl Madzsar Imre Álmos herceg 1109-es konstantinápolyi tartózkodását. Madzsar a legenda szerzőjeként inkább a Szent Márton-monostor egy jámbor szerzetesét szeretné látni, mint a vagyonszerző, családlapító Fulco hospes.¹⁶ Ezt a véleményt vette át a legenda kritikai kiadását elkészítő Bartoniek Emma is.¹⁷

Szintén pannonhalmi szerzetesre gondolt Csóka J. Lajos, azonban megfordította a Hartvik-féle Szent István-életrajz, valamint az Imre-legenda összefüggését. Csóka, Álmos konstantinápolyi tartózkodásán az 1125—1127 közötti száműzetést értette s a legenda megírásának idejét a XII. század derekára, pontosabban az ötvenes évekre helyezte.¹⁸

Ezt a véleményt Hováth János elutasította. „... a legenda... magán hordozza a korszerűség bélyegét, és a XI. század vége előtt nem is keletkezhetett, de sokkal későbbben sem” — írta II. Orbán pápa (1088—1099) egy nyilatkozata alapján.¹⁹

A mű írásának idejét tekintve ez utóbbi nézet a leghelytállóbb. A szerzőséget már nehezebb megállapítani, illetve személyhez kötni. Bizonyos, hogy szerzetes az írója. Így megmagyarázható az is, hogy miért építette be a legendába az ismeretlen szerzőtől származó „Exhortatio ad sponsam Christi” egy részletét. Ezt a művet a középkorban a bencés anianeai Szent Benedeknek is tulajdonították. Az Imre-legendája szerzője tehát bencés szerzetes. Pannonhalmi volta azonban nem teljesen egyértelmű.²⁰ A legenda írója — Horváth János szavaival — „alapos retorikai képzettséggel és ennek megfelelő stílussal rendelkezett,”²¹ művészi törekvése még a helyenként megromlott szöveg ellenére is fölfedezhető.²²

Ismerjük meg a legenda tartalmát is. A bevezetés az egyetemes üdvtörténet keretébe állítja be a magyar nép megtérését. Az első fejezet a gyermekről szól, aki éjszaka alvás helyett zoltárokat imádkozik. Ennek Szent István titokban tanúja. A 2. és 3. fejezet István és Imre Boldog Márton egyházában tett látogatását mondja el. Itt Imre egy szerzetest, Mórt hét csókkal tüntet ki, hogy jelezze annak életszentségét. A király titokban visszatér, meg akarja tudni, valóban életszentség áll-e a különös köszöntés háttérében? Ezt az eseményt István nem felejtí el később sem, hiszen Mórból, az egyszerű szerzetesből 1036-ban Pécs püspöke lesz. Imre szüzességi fogadalmáról szól a következő két fejezet (4—5.), amit Veszprémben, Szent György egyházában tett. A 6. fejezet a cesareai érsek látomását ismerteti, ami szentünk halála pillanatában történt. A legendáiról erről Konstantinápolyban szerzett tudomást, amikor Álmos herceg kíséretében ott tartózkodott. Az utolsó, 7. fejezet egy, a fehérvári bazilikában Imre sírjánál történt csodát ír le. Konrád német vezeklő ott szabadult meg bilicseitől.

A legendát az utolsó két fejezet kivételével valószínűleg a matutinum, a hajnali zsolozsma olvasmányaiként is használhatták. Szent Gellért kisebb legendája is liturgikus használatra készült.²³ Valószínűsíti ezt az is, hogy az Imre-legendája nem tartalmaz több adatot, eseményt. A középkori zsolozsmában a szentek ünnepén olvasott életrajzon, „vita”-n nem szabad olyan művet érteni, amely a szent életét több-kevesebb teljességgel akarja ismertetni. A történelmi valóságot tartalmazó mag gazdagítása szépítése inkább megfelelt a zsolozsma olvasmányos hórája céljának, mint tettek, események rideg felsorolása.²⁴ Ennek ismeretében érthető, hogy a szerző miért hagy csak ilyen kevés eseményt az utókorra. Hiba lenne azonban, ha a legenda történelmi magját nem értékelnénk.

A zsolozsmában olvasott rész Imre alakját három tény, illetve esemény alapján mutatja be. A trónörökös imádságai a zoltárok. Ebből Imre neveltetésére lehet következtetni. Kézai Simon krónikájában Szent Istvánt „litteratus”-nak mondja és hozzáteszi: „similiter et Emericus”.²⁵ István, a „defensor christianitatis” (Szent István törvénykönyve, I. 13. §), műveltségben, szellemben magához méltó utódot akart állítani országára élére.

A XIII. századi Magyar Krónika közöl egy erénykatalógust Imréről, melynek befejezése: „catholicis atque politicis virtutibus adornatus”.²⁶ Az erénykatalógusok megszokott eszközei a szentekről „szépen szólásnak” a középkorban. Ezt a kifejezést mégsem lehet a közhelyekhez utalni, pusztán azért, mert kora fogalmaival jelzi, amit Imre neveltetése célzott és létre is hozott.

A zsolozsmában kiemelt másik rész magja, hogy Imre kíséri apját szerte az országban, amelynek kormányzására majdan hivatott lesz. Ez szintén szerves rész neveltetésének. Imre mélyen vallásos magatartása még a szerzetesekben is csodálkozást váltott ki.²⁷ A már idézett Magyar Krónika írja, hogy Imre jelen volt az óbudai Péter és Pál templom alapításánál; valamint kísérete szüleit az egyházlátogatásokon, amikor is egy alkalommal „saját bíbor köpenyeit helyezte az oltár elé oltártakaró céljára, mint ez a királyi egyházakban máig látható”.²⁸

Imre csak a jámbor király oldalán jelenik meg? Az országszervező munkában rá nem számíthat az idősödő király? Apjának hű kísérője, Imre, annak politikájában sem maradt kívülálló szemlélő. Mint trónörökös valószínűleg elfoglalhatta a bihari dukátust, sőt Győrffy György szerint a bihari püspökség alapítása ezzel függhet össze.²⁹

A korabeli hildesheimi Annales Imrére alkalmazott kifejezése „dux ruizorum” sokáig okozott gondot a történészeknek. A végleges és helytálló értelmezés³⁰ azt a trónörökös mutatja be, aki „politicis virtutibus” ékes. Imre a királyi hadseregben a varég-orosz eredetű katonákkal kiegészített nehéz fegyverzetű páncélosok vezetője volt. Mennyi ideig, azt nem tudjuk. De halálakor ez a funkciója már az országon kívül is ismert tény,

tehát nem valami jelképes tisztsegről van szó. Ezért írhatta róla joggal a forrás: „országok vezere”. 1030-ban ott volt II. Konrád seregeinek tertovideki tonkreverésénél. Az egyház- és monostoriatogatások dicséretes gyakorlatán túl a királyi hadsereg elen az apa mellett ott látjuk fiát.

Amint eddig Imre életében a politika és keresztény élet kettősségét és összefonódását figyeinettük meg, éppugy együttesen találhatók föl abban, ami annyira kiemelkedőnek látszik, s nála megis egy: hazasága és szűzessége. — Imre nős volt halálakor, ezt a források egyetemesen tudunkra adják. A legenda azonban hálgat feleségének kilétéről, illetve nemzeti hovatartozásáról. A történészek vélemlénye ezen a ponlon igen megoszlik. Volt feltételezés, amely szerint Imre felesége anyjának, Gizellának a családjaól származott volna, míg mások a „dux ruizorum” kirejezés alapján oroszoknak tartották. Az Annales Sanctae Crucis Polonici szerint Mieszko lengyel király leányát vette volna el. Ez a feljegyzés azonban 1260—1270 táján íródott, s a régebbi lengyel krónikák semmit sem tudnak Imre hercegnek erről a házasságáról. Más, későbbi forrás szerint Kresimir horvát király lányát vette feleségül.³¹ Ezt tartotta legelfogadhatóbb elméletnek Hóman Bálint³², bár a késői horvát hagyományban ő is nehezséget látott. Szent Margit legendájában — amelynek másolatát Ráskai Lea 1510 táján készítette — Imrénék „nemességes jegese gevek chazarnek leánya...”³³. A Margit-legenda latin eredetije 1276 és 1300 között keletkezett.³⁴ Egy későbbi német fordításból tudjuk, hogy a latin szövegben már Imre herceg jegyese „a bizánci császár leányaként szerepelt”.³⁵ Moravcsik Gyula ezt az adatot összekötötte az Imre-legenda első csodájával, ami szintén Bizánccal kapcsolatos: „...arra gondolhatunk, hogy a császári család valamelyik távolabbi tagja lehetett az a hercegnő, akivel Szent István fiát eljegyezte”.³⁶ Ezt a jegyességet, illetve házasságot a homályos alapítású veszprémvölgyi apácamonostorral hozza összefüggésbe, feltételezve, hogy azt Imre görög arája kísérlete számára alapította Szent István: „Bár a veszprémi apácamonostor alapításának Imre bizánci házasságával való összefüggését távolról sem tekinthetjük bizonyított ténynek, a feltevés mégis valószínűbbnek látszik, mint az eddigi fellevesek, mert úgyszólván minden felmerült kérdésre kielégítő feleletet tud adni.”³⁷ István királynak a második bolgár cárság megdöntésében (1118) való aktív részvételét, s a II. Bazileosz bizánci császárral kötött szövetségét érvekként ide sorakoztató Györffy György a trónörökös Imre görög házasságát bizonyított tényként tárgyalja.³⁸ A feltételezések ismertetése a kérdés megértését árnyaltabbá teheti. Mindenesetre a lengyel és horvát forrás újabb kritikái irodalmának tanulmányozása hozzásegíthetne Imre menyasszonya görög voltának további valószínűsítéséhez.

Ha a személy bizonytalanságban hagyhatja is a kutatókat, házasságuk volta tény, milyensége pedig rendkívüli természete ellenére sem tűnik elfogadhatatlannak. A legenda harmadik részében olvassuk, hogy Imre a veszprémi Szent György egyházban égi szózáttal indítva örök szűzességet fogadott. Ezután az „Exhortatio ad sponsam Christi”-ből vett rész magasztalja a szűzességet. Horváth János ezt a költői lendületű fejezetet korjelzőnek gondolja, s szerinte ennek oka „a Kálmán idejére egyre erősebben, törvényekkel is szorgalmazott papi nőtlenség elrendelése”.³⁹ Szent Imre szűzi házasságát Györffy György is csupán a cölibátus propagálásának tartja.⁴⁰

A László- és Margit-legenda, valamint a kisebb krónikák⁴¹ mellett a külföldi források szintén megemlítik Imre szűzességét.⁴² A legendáiról szavahihetősége ellen föl lehet hozni, hogy akkor szerkesztette művét, amikor Imre kortársai már rég meghaltak.⁴³ Ez igaz, de Imrét akkor avatták szentté, 1083-ban, amikor az őt ismerők még élhettek. A szentté avatás hivatalos ténye a rá vonatkozó hagyományt olyan mértékben elevenítette föl, hogy azt három évtizeddel később az idősebbek hűen tudták a legendáirónak továbbadni. Ha Imre neveltetését, lelki alkatát, valamint kora szellemét figyelembe vesszük, egyáltalán nem tűnik lehetetlennek a veszprémi Szent György-egyházban tett fogadalma,⁴⁴ valamint annak megtartása. Hóman Bálint többször idézett írásában ezt Imre élethivatásának serdültebb korban történt változásával indokolta.⁴⁵ Ameddig nem ő volt a trónörökös, nyugodtan készülhetett a keresztény erények hősiességére, így a szűzesség evangéliumi tanácsának megtartására is. Amikor bátyja halála után atya mellett politikai szereplésre kellett vállalkoznia, nem adta föl aszkéta életét. Hiszen anyai nagybátyja, Szent Henrik szintén önmegtartóztató életet élt feleségével, s ennek ténye közismert volt a kortársak előtt. A görög császár, II. Bazileosz sem nősült meg, magánélete kora legnagyobb szentjeivel fölvehette, sőt kiállotta a versenyt. Anyai ágon még több példa adódott, Gizella maga is eredetileg apáca akart lenni. A rokon Orseolo házban hasonlóképpen többen járják ennek az evangéliumi tanácsnak az útját. Imre szűzi élete egyáltalán nem egyedi eset korában. A későbbiekben VII. Gergely pápa (1073—1085) alatt az egyházfigyelem terén diadalt arató cölibátus nem felülről a papságra erőlte-

tett intézkedés volt, hanem a társadalom széles rétegeiben támogatásra találó belső megújulás eredménye. Ennek a szellemnek volt egyik kiemelkedő képviselője Imre herceg. Ezeket az összefüggéseket nézve nehéz elképzelni, hogy a legenda „vándormotívumot” hoz csupán és nem a valóságot tartalmazza. Imre jelleme — korai halála ellenére — már elég kiérett volt ahhoz, hogy ne kelljen őt kölcsönként erényekkel ékesíteni. — De vajon hogyan oldotta meg a trónörökös a belső konfliktust, vagyis azt, hogy majd nem hogy maga után vérszerinti utódot? Nem járunk messze az igazságtól, ha azt válaszoljuk, hogy addigi neveltetése szerves következményeként jutott el a megoldáshoz. Apja Intelmei már mutatják az irányt, amerre keresni kell a választ. A nevelési eszmék mögött ott van a szándék, hogy Imrének alkalmassá kell válnia az uralkodásra. Ez elsősorban nem bölcsességet, politikai ügyességet jelentett, hanem azt, hogy a király személyes tulajdonságai miatt egyben Isten választottja legyen. A X—XI. századi Európában elerjedt uralkodói eszmény ismerhető föl ebben, Ezért szól az Intelmek első fejezete a katolikus hit megőrzéséről. Ahogyan István szemében a király keresztény hite a legfontosabb („a királyi méltóság rangját csakis a hívők és katolikus hitet megvallók nyerhetik el”), úgy Imre is majdani királyi utódjára gondolva a keresztény hitet, valamint erényeket és nem a közvetlen vérségi származást állította előtérbe.

Szent Agostonnak a boldog királyról vallott nézeteit⁴⁶ sevillai Izidor közvetítette a IX. századi király-tükrök számára. E műfaj utolsó képviselője az Intelmek. Bár forrásainak felkutatása megkezdődött,⁴⁷ de nem mondható befejezettnek, mert magával a „király-tükrő” műfaj történetével is csak néhány cikk foglalkozott eddig.⁴⁸ Szövegének behatóbb tanulmányozása a külföldi párhuzamok segítségével bizonyára kiszélesíti ismereteinket Szent István közvetlen munkatársainak műveltségéről, valamint áttételesen azokról a művekről, amelyek segítségével, tanulmányozásával Imrét előkészítették az uralkodásra. Szent Imre halálának dátumával kezdtük a vizsgálódást, ide térjünk vissza. Fehérvárott temették el. Győrffy feltételezése szerint, mivel „Imre 1031-ben halt meg, de a bazilika állítólag még 1038-ban sem volt felszentelve, lehetséges, hogy Imrét is csak később temették oda”.⁴⁹ Sírja eredetileg egyszerű volt, mert a legenda következetesen „sepulcrum”-nak említi. Az 1083-ban bekövetkezett „elevatio” után azonban már díszesebb helyen nyugodott.

A tanulmány elején célul tűztük ki: megismerni Imréről a biztosat, esetenként jelezni a további kutatásra váró kérdéseket, s választ adni rá, vajon emlékének őrzése fontos-e a mai magyar egyházban? Mielőtt erre felelnénk, érdemes összefoglalni azt, amit Imréről a történelmi kutatások segítségével megismerhettünk. Imre 1031-ben halt meg, s valószínűleg 1007 körül született. Nevelésében többen működtek közre, apja vezetése, irányítása mellett. Nevelői közül személy szerint Szent Gellértet ismerjük, aki inkább a keresztény lelkiesség kifejlesztésében volt mestere, mintsem a triviumban vagy quadriviumban. A trónörökös eredetileg nem ő volt. Bátyja halálával vált azzá, de ekkorra már annyira elkötelezte magát a keresztény eszmék radikális megvalósítására, hogy helyzete megváltozása bensőjét nem formálta át. Mélyen vallásos gondolkodása, életvitele mégsem jelent életidegenséget, mert ott volt apja mellett annak országhatárában, az egyházak alapításánál éppúgy, mint a csatatéren. Trónörökösként az őt megillető dukátust valószínűleg elfoglalta. István diplomáciájában részt vett házasságával, ezt mégis a saját maga választotta ideának rendelte alá, amikor a szüzesség evangéliumi tanácsát házasságában parancsként fogta fel. A különböző forrásokban elszórtan található adatok szervesen egészítik ki egymást a legenda történelmi magjával, s olyan képet adnak Imréről, amely szerint ő nem „tragikus sorsú királyfi”, hanem kereszténységét a maga radikalitásában megélt ifjú, aki valóban „catholicis atque politicis virtutibus adornatus”, a katolikus és közéleti erényekben ékes volt.

Kell-e őrizni emlékét és tovább hagyományozni a harmadik évezred katolikus magyarjainak? A történelmi vizsgálódás alapján a válasz egyértelmű: igen.

Jegyzetek

1. Gombos A., *Catalogus Fontium Historiae Hungaricae*, I. 191. — 2. Cf. Karácsonyi B., Néhány kronológiai probléma középkori elbeszélő forrásaink szövegében, in: *Memoria Saeculorum Hungariae* (továbbiakban MSH) I. 214—215. Szöveg kiadása: *Acta Univ. Szegediensis, Acta Historica* t. XXVI. — 3. Győrffy Gy., István király és műve, 375. — 4. Cf. Bán I., A karthausi névtelen műveltsége, 97. — 5. Hóman B., Szent Imre, in: H. B. Magyar középkor, 230. — 6. Kurcz Ágnes fordítása, in: István király emlékezete, 49—50. — 7. Hóman B. i. m. 227. — 8. Még egy 23 éves fiatalemberrel kapcsolatban is találunk

hasonló kifejezést. *Le Blant*, Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule, Paris, 1892. 107. — 9. *Temesváry P.*, Pomerium sermonum de sanctis, pars aest. Sermo III. De sancto Stephano rege. Sermo I cum legenda. — 10. *Hóman B.* i. m. 228. — 11. *Hóman B.* i. m. uo. és *Győrffy Gy.* i. m. 374. — 12. *Mezey L.*, Gellért problémák, in: *Vigilia* 1980. szept. 590—8. — 13. *Mezey L.* i. m. 595. *Csóka J.* Lajos Gellért nevelői szerepét mereven elutasította, cf. *Csóka J. L.*, Szent Gellért kisebb és nagyobb legendájának keletkezéstörténete, in *MSH* I. 143. — 14. *Vargha D.*, Költői szépségek Szent Imre ős-legendájában, 3—4. — 15. *Erdélyi L.*, Legendák XI. századi szentjeinkről magyarul, 59. Cf. *Mezey L.* véleményét a klerikus szerzőről, *M. L. Deáksg és Európa*, 113. — 16. *Madzsar I.*, Szent Imre herceg legendája, in: *Századok*, 1930. 57. — 17. *Szentpétery I.*, *Scriptores rerum hungaricarum* II. 441—448. — 18. *Csóka J. L.*, A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI—XIV. században, 200—201. — 19. *Horváth J.*, A Gellért-legendák keletkezése és kora, in: *MSH* I. 161. — 20. Cf. *Csóka J. L.*, A latin nyelvű... i. m. 223—226. — 21. *Horváth J.*, Árpád-kori latin nyelvű irodalmunk stílusproblémái, 157. — 22. *Horváth J.*, Árpád-kori... i. m. 155. Cf. *Tóth S.*, Magyar és lengyel Imre-legendák, 15—29. — 23. *Mezey L.*, i. m. 591. — 24. Cf. *Bäumer*, *Histoire du bréviaire*, I. 398. — 25. *Szentpétery I.*, *SRH* I. 172. Középkori nevelésről cf. *P. Riché*, *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien*, 214—220. — 26. *Szentpétery I.*, *SRH* I. 319. — 27. Cf. *Győrffy Gy.*, i. m. 375. — 28. *Szentpétery I.*, *SRH* I. 316—317. *Győrffy Gy.* fordítása. — 29. *Győrffy Gy.*, i. m. 327. — 30. Cf. *Győrffy Gy.*, *Tanulmányok a magyar állam eredetéről*, 86 kk. — 31. Cf. *Péntek Kálmán*, *Szent Imre élete, disszertáció. Kézirat a Bp.-i Hittud. Akadémia könyvtárában*, 190—198. — 32. *Hóman B.*, i. m. 233. — 33. *Nyelvemléktár*, VIII. 16. — 34. Cf. *Mezey L.*, *Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén*, 54, 69. — 35. *Moravcsik Gy.*, *Görögnyelvű monostorok Szent István korában*, in: *Szent István Emlékkönyv*, 413. — 36. *Moravcsik Gy.*, i. m. 415. — 37. *Moravcsik Gy.*, i. m. 416. — 38. *Győrffy Gy.*, *István király... i. m. 289.* és 321—323. — 39. *Horváth J.*, *Árpád-kori... i. m. 154.* — 40. *Győrffy Gy.*, *István király... i. m. 374.* — 41. *Zágrábi, Várad, Knauz, Toldy krónikák.* — 42. *Annales Sanctae Crucis Polonicis*, in: *Gombos A.*, i. m. 197—198.; *Chronicon S. Bavonis Gaudensis*, in: *Gombos A.*, i. m. 523.; *Anonymi Leobensis Chronicon*, in: *Gombos A.* i. m. 266—267. — 43. *Győrffy Gy.*, *István király... i. m. 375.* — 44. A veszprémi Szent György egyház pontos helyét az 1957-es ásatások óta ismerjük, cf. *Gutheil J.*, *Az Árpád-kori Veszprém*, 76. — 45. *Hóman B.*, i. m. 230—231. — 46. *De civitate Dei*, V. 24. Cf. *Deér J.*, *Heidnisches und Christliches in der Altungarischen Monarchie*, 21, 35—37; *Tóth Z.*, *A Hartvik-legenda kritikájához*, 31—35. — 47. *Balogh J.*, *Szent István „Intelmeinek” forrásai*, in *SzIE* II. 237—265.; cf. *Erdélyi L.* bírálata, *Ötven historikus szentistváni emlékművei*, Szeged, 1941. 107—111. — 48. Cf. *P. Riché*, *Dhuoda, Manuel pour mon fils*, introduction, 12. *SC* 225. Paris, 1975. — 49. *Győrffy Gy.*, *István király... i. m. 352.*

Nemeshegyi Péter

KRISZTUS TALÁLKOZÁSA ÁZSIA LELKÉVEL

— A katolikus teológia feladata a mai Japánban —

Ázsia sajátos világ. Az európaiak számára jórészt ismeretlen és nehezen érthető világ. Más az emberek bőrszíne, más a szemük állása, más az írásuk, nyelvük, gondolkodásmódjuk; mások hagyományaik, vallásaik; más a történelmük. De ebben az idegen, furcsa, egészen más világ valamennyi országában ott találjuk Krisztus hívőit, katolikus keresztényeket, akik ugyanazt az evangéliumot olvassák és hiszik mint mi, ugyanazt a Miatyánkot imádják mint mi, ugyanazt az Oltáriszentséget veszik magukhoz mint mi, ugyanúgy foglalják egybe imájukat és életüket az Amen szóba mint mi.

A Távoleket legkeletibb országában, Japánban, is vannak katolikus keresztények. Igaz, 115 millió lakos között még csak 400 ezren. De éppen ennek a kis közösségnek a helyzete a legjobb kiindulópont ahhoz, hogy elgondolkozzunk azon az óriási feladaton, melyet a kereszténységnek, különösképpen pedig a katolikus teológiának meg kell oldania a mai Ázsiában, hogy betöltse Isten akaratát és világtörténelmi hivatását. Japán

ugyanis egy olyan ország, ahol csodálatos együttesben találjuk meg mindazokat a nagy szellemi áramlatokat, melyek Ázsia lelkét formálták és formálják.

A mai Japán szellemvilágát négy elem kombinációja teremti:

1. a Buddhizmus formájában élő, indiai eredetű misztikus vallásosság;
2. a Konfucianizmust és Taoizmust hordozó kínai kultúra;
3. a ma is élő, ősi japán népi vallás, a Shinto;
4. a nyugati tudományt, technikát, művészetet, jogrendszert, demokráciát, életszemléletet magával hozó modern világ-civilizáció.

Ennek a négy elemnek kombinációja azért csodálatos, mert eredetileg valamennyi mérőben különbözik egymástól. Például az indiai és kínai szellemi világ közötti különbséget, a neves japán tudós, H. Nakamura nyomán, így jellemezhetjük:

Az indiai:

1. minden létező végső egységre figyel;
2. az egyes ember benső lelki élményeit tartja fontosnak;
3. gondolkodása elvont;
4. a passzív elmélkedést kedveli;
5. az örökkévalóság érdekli;
6. a másvilágot tekinti hazájának;

A kínai:

1. a létezők sokaságában és változatosságában leli kedvét;
2. a külső formákat és az emberi társadalmat teszi érdeklődésének központjává;
3. a fogható dolgok iránt érdeklődik, képekben gondolkodik;
4. a tevékenységet becsüli nagyra, jó üzleti érzéke van;
5. a történelmet kutatja;
6. az evilági életben érzi otthon magát.

Nem kevésbé nagy az ellentét a Buddhizmus és a Shinto vallásosság között:

A buddhista:

1. tudatában van minden dolog múlandóságának és másvilági üdvösséget vár;
2. önmegtartóztatást, önmegtartóztatást, önfegyelmet követel;

A shintoista:

1. a földi életben leli örömét és azt igyekszik harmónikussá, széppé tenni;
2. az ünneplés dáriódos hangulatát kedveli.

De Japánban talán a legcsodálatosabb az, hogy a Kr. e. VI—V. században Buddha által Indiában alapított vallás, az ugyanebben a korban Konfucius által Kínában alapított erkölcsstan és a történelem előtti időkből vallásként itt maradt Shinto jól megfér a computerekkel, superexpressekkel, a legújabb gépekkel, televízióval, pop-muzsikával telített modern kultúrával. Vegyük tehát szemügyre egyenként a fentemlített négy elemet; lényegük rövid ismertetése után igyekezzünk felmutatni a mai japán életre gyakorolt hatásukat, hogy így megértsük azokat a problémákat, melyeknek megoldása a mai ázsiai keresztényekre, különösképpen a keresztény hittudósokra vár.

A Buddhizmus

Kezdjük a Buddhizmussal. Alapítója a Kr. e. VI—V. századbéli indiai bölcs, Siddharta. Királyfi volt, de nagy szomorúsággal töltötte el az emberek, sőt minden élőlény számtalan szenvedésének látása. Minthogy az akkori indiaiak felfogása szerint hit a lélekvándorlásban, úgy gondolta, hogy az élőlények haláluk után folyvást újra születnek és ezért megint tovább szenvednek. Magányba vonult és megfeszítetten elmélkedett azon, hogy miként is lehetne az élőlényeket ettől a szenvedés-láncolatól megmenteni. Végül is hosszú töprengés után hirtelen világosság támadt elméjében. Emiatt az élménye miatt kapta a „Buddha”, vagyis a „Megvilágosított” nevet. Meglátása ez volt: a szenvedés oka a születés, a születés oka a vágy. Tüntessük el magunkból a vágyat, akkor halálunk után nem fogunk újjászületni, hanem kialszik én-ünk lángja és beleolvadunk a csendesség tengerébe. Maga Buddha sem ennek a végső csendes békének, sem pedig a világ eredetének kérdéséről nem akart nyilatkozni. Szerinte csak a szabadulás útjának, vagyis a létvágy kioltása útjának ismerete fontos. Ez az út pedig: minden élőlény iránti jóindulat, minden önzés feladása, szenvedélymentesség, elmélkedés, nyugalom, békeség.

Buddha tanítását a Kr. u. I—II. században követői tovább fejlesztették és így alakult ki a Mahāyana-Buddhizmus, mely Kínán keresztül a Kr. u. VI. században hatolt be Japánba és terjedt el, főképp az uralkodó réteg között. A Mahāyana hangoztatja minden létező öregségét, melyet „Buddha-természet”-nek nevez. Ha az ember szellemét minden gondlattól kiüresíti, akkor megtapasztalja ezt az öregséget és egyesül a Buddha-természettel, buddhává lesz. A Mahāyana szerint egyes szentek, például Amida, már elérhette volna ily módon a buddhaságot, de minden élőlény iránti irgalmában elhalasztotta üdvösségét egész addig, amíg érdemei révén a bizalommal hozzá folyamodó valamennyi ember el nem nyeri az örök béke állapotát.

Japánban a XIII. század nagy buddhista egyéniségei terjesztették el a Buddhizmust a nép széles rétegei között. Dogen az öregséget megtapasztaló élmény fontosságát hangoztató Zen-felekezettel, Shinran az Amida iránti bizó imára támaszkodó Jōdō—Shin-felekezettel, Nichiren pedig egy a lótsz-szutrán alapuló felekezettel terjesztett. Bevezetése óta a mai napig eltelt 14 évszázad alatt a Buddhizmus Japánban sok átalakuláson ment keresztül. Hogy csak egy példát említsünk, az eredeti Buddhizmus szerint csupán a kolostorokban szigorú önmegtartóztatásban élő, minden nemi élettől tartózkodó szerzetesek jutnak el, közvetlen haláluk után, az üdvösségre. Ezzel szemben Shinran a házasságot ajánlotta, és minden önmegtartóztatási gyakorlat helyett az Amidához forduló imát hirdette, sőt azt tanította, hogy Amida végtelen irgalmából mindenki üdvözülni, akár jó, akár rossz, akár imádkozik Amidához, akár nem. A modern Japánban a hagyományos Buddhizmusból, főleg Nichiren felekezetéből, számos álgazna, az „Új Vallás” sarjadt. Közülük nem egy (pl. a Sōka-gakkai, a Rishō-kōseikai) néhány évtized alatt több millió hívőre tett szert. Főképp a faluról a városokba költözött, gyökerüket veszített egyszerű embereknek adtak ezek az Új Vallások közösségi élményt és könnyen érthető, kézzel fogható világnézetet. Ezek a vallások ma is nagyon elevenek, de mintha már elérték volna azt a határt, melyen túl nem képesek tovább fejlődni és terjedni. Az ilyen vallásokhoz nem tartozó japánoknál, főképp a fiatal nemzedéknél, ma a Buddhizmussal való személyes viszony vajmi csekély. Szinte csak akkor érintkeznek kifejezetten a Buddhizmussal, amikor a buddhista szerzetesekkel végeztetik a családtagok temetési szertartásait és a család halottairól való szertartásos megemlékezést. Ez igen különös fejlemény, mert maga Buddha a temetési szertartásoknak és a halottakkal való foglalkozásnak semmi jelentőséget nem tulajdonított. — Így tehát azt mondhatjuk, hogy igen kevés fiatal japán tekinti ma a Buddhizmust saját személyes vallásának. Kétségtelen azonban, hogy a Buddhizmus gondolat- és érzésvilága eltörölhetetlen nyomokat hagyott a japán lélekben. Említsünk meg néhányat:

1. Minden dolog múlandóságának tudata és annak megadással való elfogadása. A japánok nem ragaszkodnak görcsösen a múlt pillanathoz; nem ragaszkodnak még az élethez sem. Szépnek tartják az elmúlást, mint amikor a cseresznyevirág szirmai elhullanak.

2. Az én-központiség oktalanságának tudata. A japánoknál sokkal kevésbé áll a figyelem előterében az „én”, mint Nyugaton. Számukra az „én”-nél fontosabb a „mi”.

3. Minden élőlényvel való együttérzés. A japánok nemcsak uralkodni akarnak az anyagi világ fölött, hanem ritmusába simulva együtt élnek vele. Növényekkel, állatokkal, még rovarokkal is sokkal bensőségesebb kapcsolatuk van, mint nekünk nyugatiaknak. A négy évszak váltakozása egész érzésvilágukat áthatja. Lakásukat az évszakhoz illő képpel, virággal díszítik. A hagyományos japán versben, a három sorból álló „haiku”-ban kötelező az évszakot megsejtő utalás.

4. A legjelentektelenebb tárgyban, eseményben is ott rejtőzködő kimondhatatlan, végtelen Ősmisztérium megérzése. Az összlet alapegységének, a közös gyökérnek a misztériuma ez. A japánok nem azáltal igyekeznek ezt az ősvilágosat elérni, hogy azt mintegy az emberrel szembenálló tárgyként vizsgálják, hanem azáltal, hogy az ember lelkét e gyökértől elválasztó falat, illetve hártját eltávolítva, vele eggyéolvadnak. Egy Zen-kolostor csodálatosan szép kertjének bejáratán olvastam a következő magyarázó feliratot: „Az európai kert azért készítték, hogy az emberek szembenálló tárgyként szemléljék és gyönyörködjenek benne. Ezért ültetik tele tarkán szibongó virágokkal. Az ilyen kert a nyugati vallásnak felel meg, mely Istent velünk szembenálló valóságként képzele. A Zen-kolostor kertjének célja ezzel szemben az, hogy látogatója eggyé váljék vele, és így megtapasztalja minden lény közös ősgyökerét. Ezért nincs ebben a kertben színes virág, hanem csak zöld bambusz, fenyő és moha, szürke kő, fehér homok és nagy csendesség. Az ilyen kertművészet a keleti vallásnak felel meg, mely nem tárgyi szemlélet és szó, hanem egységélmény és hallgatás által vezet el az embert céljához.” Ez a magyarázat

nagyon elgondolkoztató, annál is inkább, mert az ilyen kertet látogató nyugati ember sem tudja magát kivonni e műremek hatása alól.

A japánok nemcsak a kertművészetben, hanem a művészetnek szinte valamennyi ágában, a világ legkiválóbb esztétái. Művészetük titka nem a barokkos halmozás, hanem ellenkezőleg, az egyszerűség, mértéktartás, bizonyos üresség. Ezáltal lesz a művészet a minden dolog mélyén rejlő „Egészen-Más” megsejtése. Az ilyen művészetben megnyilvánuló világnézet kétségkívül az Ősvalóság immanenciájára helyezi a súlyt, de az ázsiai bölcselek mindig tiltakoznak, amikor nyugati tudósok az ilyen felfogást „pantheizmus”-nak bélyegzik. Az Ősvalóság és a véges létezők közötti viszony meghatározására a Buddhizmusban használt kifejezés: „Nem kettő és nem egy”. Vagyis sem a dualizmus, sem a monizmus nem megoldás. Mindkettő tagadása teszi lehetővé e kifejezhetetlen viszony megélését.

Mire kell ügyelnie a kereszténységnek az ilyen lelkeség által jellemzett világban? A legfontosabb szempontokat így foglalhatjuk össze:

1. Az indiai vallásosság befolyása alatt álló Ázsiában, és így Japánban is a kereszténység főfigyelmét a végső, örök valósággal, vagyis az Istennel való viszonyra kell, hogy fordítsa. „Egy a szükséges”: csendesen és teljes odaadással, a bensőnkél is bentebb rejtőzködő Isten sugására hallgatni. Első feladatunk: az Isten országának (vagyis uralmának) keresése. Istenbe vetett hit, Istenben bízó remény jelentik a keresztény élet lényegét. Társadalmi akció, politikai és etikai tevékenység lényegileg folyik ugyan a keresztény hitből, de annak nem elsődleges tartalma. Egy olyan társadalomban, melyben Ázsia nagy, ősi vallásainak jóvoltából minden világi dolog múlandóságának és a kifejezhetetlen ősvalósággal való kapcsolatnak tudata mélyen belevésődött az emberek lelkébe, egy, főként evilági távlatokban gondolkodó és az Isten-viszonyt evilági célok elérése eszközének tekintő vallásnak sem létjogosultsága, sem életképessége nincs.

Ebből következik, hogy Ázsia keresztényei — igen helyesen — nagy súlyt fektetnek az imára. Az ima ugyanis az ember egész testét és lelkét megmozgató alapaktus, mely által az ember legmélyebb lényege valósul meg általa, hogy a mindent felülmúló és mégis mindennel bensőségesen érintkező Ősvalósággal, Istennel lép kapcsolatba. Nem csoda hát, hogy japán nemzetiségű (a karmelita Okumura, a jezsuita Kadowaki stb.), vagy Japánban működő (H. Enomiya—Lasalle, K. Riesenhuber) gondolkodók nagyjelentőségű tanulmányokat adtak közre az imáságról és annak gyakorlatáról.

2. Az ázsiai keresztény teológiának az ún. „prófétai” és „misztikus” vallás szerves egyesítésére kell törekednie. Köztudomású, hogy számos újkori protestáns hittudós (Söderblom, Kraemer stb.) két vallástípust különböztet meg, az ún. „prófétai” és „misztikus” vallást, melyeket élesen szembeállít egymással. Szerintük a kereszténységben tökéletes formában megjelenő „prófétai” vallás az egyetlen igazi vallás; a keleti „misztikus” vallásokban csupán az önmagát imádni akaró ember „eredeti bűne” nyilvánul meg. A két vallástípus szembeállítását a következő képet nyújtja:

Prófétai vallás:

1. Isten szól az emberhez; az ember hisz Istenben és imádkozik hozzá;
2. Az Isten transzcendens;
3. Az Isten indulatosan, szenvedélyesen keresi, korholja, veszi újra kegyébe teremtményeit;
4. A kinyilatkoztatást dogmákba foglalják;
5. Isten küldöttei útnak indulnak és hirdetik a hitet;
6. Szenvédélyes harag a bűn iránt;
7. Végitélet, üdvösség, kárhozat;
8. Az idő megismételhetetlen, egyvonalú történelmet teremt;

Misztikus vallás:

1. Az ember megtapasztalja az Ősvalósággal való egységet és hallgatva elmerül benne;
2. Az Ősvalóság immanens;
3. Az Ősvalóság béketűrő és csendes;
4. A kifejezhetetlen Ősvalóság előtt mindenki elnémul;
5. Az Ősvalósággal való egység élményével megáldott ember nyugton marad, mosolyog és hallgat; nem hangoskodással, hanem létének vonzóerejével vezet jóra az embereket;
6. A rosszal, a fogyatékosokkal szembeni türelem és megértés;
7. Minden élőlény eljut végső békére;
8. Az idő örök körforgásban ismétlődik;

9. Az idő eszkatologikus jövőbe torkollik; 9. Az idő fátyla alatti valóság: az örök „ma”;
10. Az üdvösség a személy intenziválásában, az „én” és az isteni „te” szerezviszonyában áll; 10. Az üdvösség a különálló személyiség, az „én” és a „te” szembenállásának kiküszöböléséből fakadó béke csendjében áll.

Az ilyen szembeállításnak kétségkívül van alapja és minthogy a kereszténység erősen magán viseli a „prófétai vallás” sajátosságait, nem szabad csodálkoznunk azon, hogy a „misztikus vallás”-ban nevelkedett ázsiaiak számára a kereszténység idegennek tűnik. Van ebben az „idegenségben” valami, amit nem kell és nem is szabad eltüntetni. Azonban a két vallási típus fent vázolt kizárólagos szembeállítása, véleményem szerint, óriási és végzetes tévedés. A két típus nem zárja ki egymást, sőt szüksége van egymásra. Ha — amint a történelemben sokszor megtörtént — az egyik típus a másikat kizáró formában jelentkezik, ez a vallás elfajulásához vezet. A misztikus vallási elem nélküli profétai vallás olyan Egy-Isten-híthez vezet, melyet A. Comte jogosan nevezett „nyugati betegség”-nek. E betegség tünetei: a vallási türelmetlenség, szenvedélyes, gyűlölködő hitviták, inkvizíciós törvényszék, formulák bálványozása, önteltség, szellemi korlátozottság, mások megvetése, eretnekégetés, vallásháborúk. Másfelől viszont a „misztikus vallás”-nak is szüksége van a jézusi „prófétai vallás”-ra: enélkül ugyanis könnyen semmittevő passzivitáshoz, kétes értékű pszichológiai élmények abszolútizálásához, góghöz, és az aktív szeretet-szolgálat elhanyagolásához vezet.

Feltétlenül szükséges tehát a két típus egyesítése, amint ezt a kereszténységben János evangéliumánál, a görög egyházatyáknál, a bizánci és orosz keresztényeknél, a misztikus élményekkel megáldott szenteknél látjuk. A keresztény Isten nemcsak transzcendens, hanem immanens is: a Fiú megtestesülése és a Szentlélek küldetése által maga az Isten lesz a világ szívévé. A Jézusban megnyilatkozó Atya: mindent magához vonzó „Szeretet-Isten”, a „nyugodt Isten, aki mindent nyugodttá tesz” (Szent Bernát). A két vallástípus egyesítésére a teológiának egy „szeretet-tant” (agathológiát) kellene kidolgoznia. Az ilyen tan nem a lét fogalmát hanem a Szentháromság szeretet-közösségét tenné minden megértés kulcspontjává. Az ilyen megértéshez természetesen nem elég az objektivizáló értelem; szükséges az egyesítő szeretet. Japán protestáns teológusai között K. Takizawa és S. Yaai, a katolikus teológusok között pedig M. Honda, Onodera, Ogasawara foglalkoztak különösen behatóan a kereszténység és a Buddhizmus találkozásából származó ilyen kérdésekkel. De talán az ilyen kérdések megoldására a teológiának egészen új formáit kellene feltalálnunk. Segíthetnek ebben a Japánban kifejlesztett ún. „út”-ak (japánul: *dō*). Van *jūdō* (birkózás útja), *shodō* (ecsetírás útja) *kadō* (virágdíszítés — ikebana — útja), *kyūdō* (nyilazás útja), *kendō* (fakard-vívás útja) stb. Ezeknek az utaknak a célja nem valami tárgyank objektív ismerete, hanem az alany és a tárgy közötti egység és így minden lét Ósavókerével való egyévolvadás. Ha ez az egyesülés sikerül, akkor az ember measzabadul „kis-én”-jének ketrecéből, megválk annak nyugatlan, lebegő bizonytalanságától és eagyé lesz a minden létező gyökerét képező „Nagy-Én”-nel. Hasonlít ez a folyamat a művészi, főképp a zenei élményhez, melynél a zeneszerző, előadóművész, vagy hallgató mintegy elveszti különálló én-jét és teljes létével mintegy zenévé lesz.

Az ilyen „út”-ként gyakorolt teológia nem annyira „hit-tudomány”, mint inkább „hit-művészet” lenne. Megteremtése nem könnyű feladat. Minthogy azonban „út” volt a kereszténység legrégibb neve (ApCsel 9,2; 18,26; 19,9,23; 22,4; 24,22; cf. 1Kor 12,31), az ilyen kísérlet nem volna kilátástalan.

3. Fontos feladat az emberen kívüli élőlények (állatok, növények) létértelmének és az embernek azokkal való viszonyának teológiai kifejtése. Ez sem könnyű feladat, minthogy sem a zsidó, sem a görög kultúra állatoknak és növényeknek nem tulajdonított nagy fontosságot és így a Szentírás és szenthagyomány csupán szűkös forrásanyagot szolgáltat. Az Ószövetség törvényei között elszórtan találunk ugyan néhány utalást arra, hogy Isten törődik az állatokkal, de például Szent Pál már el sem tudta képzelni, hogy „az ököre gondja van Istennek” (1Kor 9,10). Jézus szavaiból nagyobb természetközelséget érzünk ki. Ő jól tudta, hogy nemcsak ökrökre, hanem még verebekre is gondot visel az Atya (Mt 10,29). Az ázsiai keresztényekre az élőlények teológiájának kidolgozása terén nagy feladat vár. Nem kétséges, hogy az Ázsiában is annyira népszerű Szent Ferenc lesz ennek a teológiának nagy ihletője. Az ilyen teológiából az is kitűnik majd, hogy mennyi mindent tanulhat az ember növényektől, állatoktól, vagy jobban mondva, mennyi mindent tanít az Isten az embereknél a növények és állatok által. A velük való egészséges viszony megteremtése nagy segítség lenne a gyökerét vesztett, a természettől elszakadt modern társadalom számára is.

Kínai kultúra

A fentiekkel még korántsem mérítettük ugyan ki a buddhista gondolatvilág és a kereszténység találkozásából születő problematikát, térjünk azonban most rá a kínai kultúrával való találkozásból fakadó kérdések tárgyalására. Ahogy Európa a Görög-Római Birodalomtól vette át kultúráját, úgy Japán Kínától. A kínai kultúra legfontosabb eleme kétségtelenül Kong mester, latinosan Konfuciusz, tanítása, de rajta kívül az Indiából bevándorolt Buddhizmus és a Kínában született Taoizmus is lényegesen befolyásolta Kína, következképpen Japán műveltségét. Minthogy a Buddhizmusról már szoltunk, fejtsük ki először a Konfucianizmus, majd röviden a Taoizmus által felvetett problémákat.

A Konfucianizmus nem vallás, hanem etika. Legfontosabb tételei a következők: 1. A közhatalom célja a nép boldogsága; 2. az állam, éppúgy mint a család, valamennyi tag kölcsönös együttműködésén alapszik; 3. nem a nemesi leszármazás ad jogcímet a politikai hatalomra, hanem vizsgál által bizonyított tudás és jó erkölcs; 4. ne pénzvág és szenvedély irányítsa az ember tetteit, hanem kötelességtudás és emberiség; 5. tisztelet jár előjáróknak, szülőknek, öregeknek; 6. a hagyományos illemszabályok, a társadalmi etikett, a vallási szertartások pontosan betartandók, a zene művelendő: így lesz szép és kellemes a társadalom élete; 7. a Japánban nagy befolyást gyakorolt neo-konfucianus Wang Yang Ming (1471—1529) hozzát teszi, hogy a világon a legfontosabb dolog a minden emberben hangját hallható lelkiismeret követése és, hogy a valóság megismeréséhez nem elégséges a pusztá gondolkodás, hanem szükséges a lelkiismeret szerinti tett is.

A mai Japánban alig vannak, akik kifejezetten konfucianusnak vallanák magukat, de mind a mai napig erősen érezhető a japán társadalomban Kong mester etikájának hatása: 1. A japán kormány sokat tesz a nép jólétéért és boldogságáért; 2. a közoktatásra nagy gondot fordítanak; írástudatlan nincs; a lakosság 50%-a egyetemet vagy főiskolát végez; 3. az ipari és kereskedelmi vállalatok vezetőit és alkalmazottait az együttműködés szelleme vezeti; 4. a japánok kötelességérzete igen magasfokú; nagyon dolgoznak; 5. nagy gondot fordítanak arra, hogy az egyes közösségek (vállalat, iskola, egyesület stb.) barátságos, meleg emberi viszonyt teremtsenek a közösség tagjai között; 6. azoknak van legnagyobb esélyük vezető állásba való jutásra, akik nagyon nehéz vizsgák árán valamelyik neves egyetemre bejutottak és azt elvégezték; 7. az emberek udvariasak, előzékenyek; minden szavukban, tetteikben ügyelnek arra, hogy meg ne sértsék mások érzéseit; 8. évente meáülik „az öregek iránti tisztelet” ünnepét; 9. az emberek ruhájának, testének tisztasága, öltözetük és viselkedésük illedelmessége és ízlésessége bámulatra méltó.

Az ilyen erkölcsi felfoás által jellemzett társadalomtól mit tanulhat és annak mit nyújthat a kereszténység? Csupán négy pontra szeretnék rámutatni:

1. A formák megbecslése. Igaz: benső, lelki tartalom nélkül a forma csupán száraz, élettelen fadarab. De a forma nélküli benső tartalom szétfolyik, mint lápos talajon a víz. A feyfelment testtartás, a szépen stílizált mozdulat, az alkalomhoz illő ruházat, a magas-nívóú zene nem felesleges külsősége, hanem a test-lélekből álló ember kifejlődésének és tökéletesülésének nélkülözhetetlen alkotóeleme. A keresztény liturgia régi, de ma sokak által elfelejtett bölcsességét fedeztetni fel velünk úira Kong mester tanítása. A japán Nőszínház esősz mélyvértelmű filozófiáját és esztétikáját kellene itt kifejtenünk, hogy igazán megértessük a formák szépségeének óriási jelentőségét.

2. A közösségeteremtés művészetének tökéletesítése. A kereszténysége akkor foa elterjedni Japánban, ha a keresztény csoportok barátságos, vonzó, életerős, vidám, harmonikus, tevékeny, kiegyensúlyozott közösségekké alakulnak. Eddig is sok energiát fordított a Japánban működő papsága keresztény közösségek megteremtésére, de legtöbbször külföldi eredetű mozaikok (például Cursillo, Karizmatikus csoportok, Focolarini, Marriage-Encounter stb.) átültetésével próbálkoztak. Jobb lenne a japán hagyományból önként fakadó módon és a Japánban évszázadok óta bevált eszközökkel keresztény közösségeket nevelni. Ugyanakkor természetesen szükséges, hogy sajátosan keresztény szellem érvényesüljön ezekben a közösségekben. Főképpen a következő három pontra kellene ügyelni: 1. Japán hagyományos közösségei zártak, a közösségen kívül állókkal szemben közömbösek, vetélkedők, vagy ellenségesek; — a keresztény közösség lényegéből kifolyólag nyílt, él benne az egész emberiség iránti szeretet, az egész világ üdvösségéért és jólétéért érzett felelősség tudata. 2. A hagyományos japán közösségek nem kedveznek a bevett, átlagos normáktól elütő viselkedésnek és tevékenységnek; — a keresztény közösségnek azonban módot kell adnia arra, hogy tagjai használják Istentől kapott különleges adottságaikat, kifejlesszék személyes, teremtő képességeiket. 3. A konfucianus közösségi erkölcsnek, főképp amióta a Neo-Konfucianizmus elhagyta az eredeti Konfucianizmus vallási dimenzióját (az „Ég” akaratának vallási értelmezését), nincs megalapozása; — a keresztény közösségeknek a Jézussal

és a Szentháromsággal való viszony által kell megalapozniok életfelfogásukat. Így válik érthetővé, hogy az Isten és embertársakhoz való viszonyulás által éri el az ember személyiségének kifejlődését.

3. A konkrét tett nagyrabecsülése. A keresztény teológia hajlamos általános elvek hangsúlyozására. Az igazságot azonban az ember elsősorban nem elméleti tételek felállításával, hanem testi-lelki valóságot latbavető egyszerű, konkrét tettek végzésével éri el. Az elméleti igazságnak megvan a maga *fontossága*, de ha nem válik létté, és tette, meddő marad.

4. A szépség megbecsülése. Japánban olyan katekizmus, olyan teológia lesz határos, mely formailag is megkapó műelményt nyújt. Ezért fontos a nagyszámú katolikus regényíró és esszéista (Sh. Endo, S. Tanaka, Y. Ogawa, M. Inugai, A. Sono, S. Miura stb.) szerepe. Műveik, melyekben a kereszténység alapvető kérdéseit művészi formában tárgyalják, számos ember számára nyitják meg az utat Krisztus felé. Tartalmilag is fontos, hogy a teológia felragyogtassa Jézus személyének, tanításának szépségét. Egyedül a Jézusban megnyilvánuló isteni szeretet vonzó, megragadó szépsége képes arra, hogy meghódítsa Japán és Ázsia szívét.

A Taoizmus titokzatos világról csak egész röviden szólunk, bár részletes tárgyalást érdemelne. A kínai kultúrában a közéletért lelkesedő, férfias Konfucianizmussal szemben a Taoizmus a „nem-tevékenység”, „szándékmentesség”, „gyöngeség”, „nőiség” álláspontját képviseli. Kedvelt jelképe a csendesen folydogáló, alacsony helyet kereső, semminek ellen nem álló víz, mely mégis mindenbe behatol, mindent felold, mindent megtisztít. A jókat jutalmazó, gonoszokat büntető konfuciánus államférfival szemben így szól Lao-zi, a legendás taoista bölcs: „A jókkal és a jól bánok, és a gonoszokkal is jól bánok”. Így nyilvánul meg a minden létező mélyén rejlő és észrevétlenül működő egyetlen ősvilágosság, a kifejezhetetlen és felfoghatatlan „Tao” (szó szerint fordítva: „út”).

Japánban a Taoizmus mint vallás nem terjedt el, de a kínai kultúra átvételével együtt annak lényeges alkatelemét képező Taoizmus is kifejette hatását a japán lelkiiségre. Találón írja a Taoizmus kiválóan ismerő magyar tudós, Béky Gellért: „A kínai és japán festők tehetszerű képei és a szinte természetfölöttien elegáns iparművészeti tárgyak, melyek minimális kifejező-eszközökkel fejezik ki (vagy, jobban mondva, sejtetik meg) a kifejezhetetlent; a japán kimonó felülmúlhatatlan színharmóniája; a kínai porcelán finom ragyogása, a Zen-festmények befejezetlenség látszó tökéletessége és még sok más kínai és japán történelmi jelenség elképzelhetetlen lenne a Tao nélkül... A Tao, a mély nőiség ereje működik bennük” (*Der Weg des Tao*, München, 1972. 188. o.). Az a tény is, hogy a harcosok erejét és ügyességét hagyományosan oly nagyra becsüli Japánok mégis ösztönös vonzódást éreznek a leavóztók, az áldozatok, az szenvedők, az elbukottak iránt, alighanem ebből a taoista érzésvilágból származó jelenség.

Az ilyen lelkiiségből a keresztény teológia értékes indításokat nyerhet a krisztusi szeretet sajátosság gyengeségének, pazarló önfeláldozásának megértésére. A célok és eszközök lármás világába a magasságból hullott harmatcsepp ez a szeretet, melynek — mint már Szent Bernát olyan jól mondja — „más célja nincs, mint maga a szeretet. Szeretek, mert szeretek.” Nem csoda, hogy a japán keresztény regényírók számára olyan kedves a aetszémei Jézus, a szeretete miatt védtelenné lett Jézus, a gyöngye, esendő, remegő, félt emberekkel mindvégig együtt járó Jézus alakja.

Talán ennek a taoista érzésvilágnak tulajdonítható az is, hogy már több mint 30 éve, mielőtt még Moltmann nyomán a „Szenvedő Isten” témáját felkapta volna a nyugati teológia, egy japán protestáns hittudós, K. Kitamori, mélyenszántó könyvet írt „Az Isten fídalmanak teológiája” címmel. Isten szenved, mert szereti azokat, akikre bűneik miatt haragudnia kell. Istennek ez a szenvedése nyilvánozik meg Jézus keresztalálában, melyben nemcsak a Fiúisten szenved, hanem megszakad a szeretett Fia szenvedését látó Atyaisten szíve is, akárcsak Ábrahámé, amikor Izsákra kellett emelni kését. A keresztények hivatása az, hogy saját szenvedéseikkel tanúskodjanak Istennek erről a szenvedéséről. Kitamori-nak ez a felfogása még további kifejtésre és magyarázatra szorul, de bizonyos, hogy igen fontos szempontot látott meg, melynek feldolgozására főképp Ázsia hittudósai lesznek hivatottak.

A Shintő

Térjünk rá végre a mai japán mentalitás harmadik hagyományos elemére, a Shintő-ra. A Shintő egyszerű népi vallás. Hozzá hasonló lehetett valamikor magyar őseink vallása a kereszténység bevezetése előtt. Csakhogy Japánban ez a régi vallás az igen toleráns Buddhizmus bevezetése után is fennmaradt. Dogmái nincsenek, üdvтана, erkölcsana sincs. Vannak mítoszai az égi istenek kalandjairól, a japán szigetek teremtéséről, a csá-

szárház isteni eredetéről, hegyek, fák, források stb. nyolcmillió istenéről, az ösök szellemeinek seregéről.

A Shinto vallás lényege azonban az ünneplés. Hagyományos napokon a régi szentélyekben ősi zene, dobperges, tánc, ének, az istenek jelkepeit hordozó dáridós körmenet, tűzek gyújtása, vízzel való meghintés, evés, ivás stb. által ünneplik az emberek a nagy természettel és annak ritmusával való harmóniát, a falu- vagy városnegyed társadalmi egységét, az elhunyt ösökkkel való kapcsolatot, a mindennapi élet szennyrojtjaitól való megtisztulást. Nagyon kevés japán vallja magát ma shintóistának. De azért a shintó-ünnepek, főképp újévkor, a népesség túlnyomó többsége elmegy egy szentélybe, összeteszi kezét, pénzt dob a perselybe, hálát ad az elmúlt esztendőért, segítséget kér az új esztendőre. Ha megkérdeznénk tőlük, hogy kihez imádkoznak, legtöbbször nem tudna válaszolni. De a fontos az, hogy imádkoztak. Mondhatnánk úgy, hogy ahhoz a szóval kifejezhetetlen örök irgalomhoz és mosolygó ősharmóniához folyamodtak, mely minden lét és élet végső gyökere.

Egyfajta kozmikus vallásossággal állunk itt szemben. A világmindenségben uralkodó rend, az abban hullámzó élet folyamába való beilleszkedésről van szó. A kereszténység a kozmoszt (világot) felülmúló Istennel való kapcsolaton és a végességen túlmutató emberi személyen alapuló vallás. Azonban az ilyen vallásnak fel kell magába vennie a kozmikus vallás elemeit is. Különböző vérszegénnyé, elvonttá, elitcsoportok privilégiumává lesz. Az őszövetségi Yahweh-hít magába olvasztotta a kánaáni vallások számos elemét (díszes templom, arató-ünnepek, eső-kérő imák stb.), és hasonló jelenségeket találunk az ókori, középkori kereszténység-nél is: gondoljunk csak a búcsúkra, mezsei körmenetekre, számos vallási népszokásra. A katolicizmus sohasem volt a természettől elszakított, kizárólagos természetfölöttség vallása. Mondottuk már, hogy a konfucianizmustól sokat tanulhat a keresztény liturgia, de ha csak innen merítene inspirációt, szertartásai szépek, de merevek, hidegek, hivatalosak lennének. Tanulnunk kell a shintó-ünnepek spontán, kötetlen vigasságából is. Így érhető el az, hogy ne csak kötelességteljesítés legyen a liturgia, hanem mély emberi igény kielégítése is, testi-lelkileg felüdítő, felemelő, magával ragadó élmény.

A Shintó az élet forrását mosolygó ősharmóniaként éli meg, de ennek az élménynek nem tudja magyarázatát adni. Jézustól tudjuk, hogy „az Isten jó” (Mt 19,17), a Szentírásból tudjuk, hogy az Isten „az élet barátja” (Bölcs 11,26), és Jézus feltámadásában látjuk a jó-ság és az élet diadalát. Ha a Shintónál tapasztalható ünnepi hangulat ilyen hiten alapulna, akkor lenne az ünnep igazi alleluja.

Modern civilizáció

Buddhista érzésvilág, konfucianista etika, taoista lelkeség, Shintó ünneplés: ezek az ősrégi elemek Japánban együtt élnek egy ultramodern, XX. századbeli kultúrával és civilizációval. Ennek a Nyugaton született, ésszerű természettudományt, technikát, évilágiságot, az emberek egyenlőségét, emberi jogokat, nyugati művészetet, mítoszatlanítást stb. magával hordozó kultúrájának bevezetése milyen hatással volt a hagyományos japán lelki-világra, és hogyan fogja alakítani annak jövőjét?

Sokszor hall az ember panaszt japán értelmiségiek részéről, hogy a modern civilizáció tönkreteszi a japánok lelkeségét. Egyelőre azonban Japánban még aránylag eléggé jól sikerül a múlt és a jelen összehangolása. A japánok képesek tudathasadás nélkül egyszerre két világban élni. Napközben nyugati öltözetben, a technika legújabb vívmányait használva dolgoznak munkahelyükön; este pedig lakásukra érve belemerülnek a hagyományos forró fürdőbe, felöltik japán ruhájukat, pálcikákkal elfogyasztják japán vacsorájukat, és közben a televízió vagy japán tárgyú drámát, vagy pedig vadnyugati filmet néznek, miközben rizspálínkájukat vagy esetleg whiskyjüket szürcsölgetik.

A hagyományos vallások igyekeznek az új világhoz alkalmazkodni: a buddhista-szarmazású Új Vallások az emberek világi, közösségi életébe igyekeznek harmóniát vinni; a konfucianista elvek a gazdasági életben nyerne alkalmazást, sőt, egyes elvek, mint például a demokratikus vonás és a vizsgarendszer, melyeket a feudális Japán sohasem vett át, épp napjainkban jutnak érvényre; a Shintó ünnepek pedig, kedvelt népszokásként, a pihenés, szórakozás, meg az összetartozási érzés fejlesztésének szerepét játsszák. Mégis, egyre inkább úgy tűnik, hogy ezek a hagyományos erők nem elégségesek a modern ember és modern társadalom problémáinak megoldására. A vészjelek szaporodnak: sok az öngyilkosság, még elemi iskolások között is; rengeteg a válás és magzatelhajtás; az ifjúsági bűnözők száma növekszik; az agresszív gazdasági expanzió japánellenességet szül a világban. Amikor pedig a munka meg a szórakozás hajszája egy pillanatnyi gondolkodási időt enged, — az emberek, főképp a fiatalok lelkében felmerül a kérdés: mi az értelme az életnek? miért születünk? minek élünk?

A mai japán fiatalság nagy többsége ezekre a kérdésekre nem talál kielégítő választ Japán szellemi világát alkotó egyik elemében sem. A Buddhizmus és Taoizmus túl régi-módi és negatív, a többi elem pedig, a modern technikai civilizációt is beleértve, nem is állítja, hogy megalapozott választ képes adni erre az alapkérdésre.

Ezért olyan fontos, hogy Krisztus evangéliuma jelen legyen a mai Japánban. Mert a Krisztusban megtestesült isteni szeretet a válasz az ember végső kérdésére. Arra van most szükség, hogy legyenek olyan japán keresztények, akik a Buddhizmus, Konfucianizmus, Taoizmus, Shintő és modern kultúra minden értékét átveszik és hozzáadják azt, ami azokban hiányzik: vagyis a hitet, hogy Isten teremtő őszeregete konkrét alakot és arcot öltött és annak neve: Jézus. „Isten Fia szeretett engem és fölládozta magát értem” (Gal 2,20); „testvéredért meghalt Krisztus” (1Kor 8,11); „Krisztus meghalt mindenkiért, hogy akik élnek, ne maguknak éljenek, hanem annak, aki érettük meghalt és föltámadt” (2Kor 5,15): e három mondat fejezi ki azt az alapot, mely mindent hordoz.

Emberök, közösségek kellenek, akik egészen japánok, egészen keresztények és egészen maiak, modernek. A japánokat nem a fogalmak, a szavak, hanem csak az élő emberekkel való találkozás ragadja meg. Az evangélium közöttük csak úgy terjedhet, mint a tűz: gyertyáról gyertyára. Így van ez Ázsia többi országában is. Hogy ez a láng mikor fogja Japánt és egész Ázsiát tűzbe borítani, azt csak az Isten tudja. De hiszem, hogy egyszer eljön ez a nap.

Tomka Ferenc

TÁRSADALOMSZERKEZET ÉS LEKIPÁSZTORKODÁS

A hagyományos lekipásztori kézikönyvek általában a társadalmi osztályhoz vagy réteghez tartozás alapján, illetve települési különbözőségek alapján osztályozták a lekipásztori feladatokat. Azaz külön beszéltek a munkás-, paraszt- és értelmiség-lekipásztorokodásról, illetve a falusi és városi lekipásztorokodásról. (A falusi lekipásztorokodás nagyjából a parasztsággal foglalkozott, a városi pedig a munkásság és értelmiség kérdéseivel.)

A mai magyar társadalomban ez a felsorolás már nem megfelelő. Hiszen a falu és a város különbsége alapjaiban átalakult, továbbá, noha a társadalomszerkezet továbbra is foglalkozási csoportokban írható le, az egyes foglalkozási csoportokon belül jelentős különbségeket hoznak létre például a települési viszonyok, a társadalom kor- és nem szerinti tagozódása és egyéb tényezők. (A magyar társadalom szerkezetére vonatkozó szempontjaink sokat merítenek Kulcsár K. könyvéből — 16, 143—204.)

1. *Ami a települési viszonyokat illeti*, a falu- a parasztság, város-munkásság (értelmiség) fogalompárok nem felelnek meg a tényeknek. Hiszen például a magyar *munkásság* kb. 50%-a falun él s onnan jár dolgozni, a *parasztsaládoknak* pedig mintegy 70%-ában az egyik kereső nem mezőgazdasági, hanem ipari jellegű munkát végez. Másrészt viszont mégis lényeges különbség van a városi és falusi lakosság helyzete között. Más a városban élő munkás és a falun élő, ingázó munkás életmódja; mások a város közelében lakó és naponta bejáró vagy pl. a szabolcsi hetente hazautazó munkás problémái; és hasonlóan különböző a városi és falusi értelmiség helyzete is. Mindezt természetesen a feléjük irányuló lekipásztorokodásnak is figyelembe kell vennie.

2. *Ami a kor és nem szerinti tagozódást illeti*, elmúlt korokban egy osztályhoz tartozás nagyjából meghatározta egy egész család életét. Ma azonban pl. az azonos korosztályúakat — függetlenül az osztályhoz vagy réteghez tartozástól — nagy mértékben összekapcsolja a korosztály *szubkultúrája* (stílusa, divatja stb.). Igaz ugyan, hogy az osztályhoz tartozás hatása sem szűnik azért meg.

3. Végül, ami az *egyéb tényezőket* illeti — amelyek tudniillik az egyes foglalkozási csoportokon illetve társadalmi osztályokon és rétegeken belül lényeges különbségeket hoznak létre —, ilyen tényező sok van. Pl. a falun élő munkás nemcsak azért kerül hátrányos helyzetbe a városival szemben, mert több idejébe kerül a munkahelyre utazás, hanem hátrányban van családjá is a kulturális és egyéb ellátottság szempontjából, és hátrányban lehet gyermeke a továbbtanulás terén, mert a falusi iskola alacsonyabb szintű stb. — Lényeges különbségeket hozhat létre egyes osztályokon belül a munkahely, a foglalkozási ág vagy beosztás. Más a helyzete pl. egy tehérgépkocsi-vezetőnek vagy egy személygépkocsi-vezetőnek (különösen, ha az utóbbi vezető beosztású egyén mellett dolgozik);

vagy a jelenlegi magyar viszonyok között sajátos privilegizált helyet foglalnak el az orvosok az értelmiség körében (vö. 16).

A magyar társadalom osztály- és rétegszerkezetét bemutató adatokat a fenti háttérben értjük meg helyesen:

	1949	1960	1980
munkásosztályhoz tartozó (tízikai foglalkozású)	37,6	49,3	56,1 ⁰ / ₀
szövetkezeti parasztsághoz tartozó (tízikai foglalkozású)	0,3	12,0	12,8 ⁰ / ₀
szellemi foglalkozású (és közvetlen termelésirányítók)	9,5	17,5	27,7 ⁰ / ₀
kisárutermelők (kiskereskedő, mezőgazdasági önálló)	50,7	21,1	3,4 ⁰ / ₀
tőkés, földbirtokos	1,9	0,1	0,0 ⁰ / ₀
	100	100	100 %

A fentieket figyelembe véve szólhatunk továbbá a következőkben a *falusi lakosságról*, majd a *munkásság* és az *értelmiség helyzetéről* és a lelkipásztori problémákról. (Az ilyen megkülönböztetés — falu, illetve munkásság és értelmiség — oka, hogy az alábbiakban ebben a telosztásban jobban meg tudjuk világítani a bennünket érdeklő lelkipásztori problémákat és feladatokat. Továbbá a „városi lelkipásztorkodás” kérdéskörével foglalkoztunk már egy korábbi tanulmányunkban (24.)).

A) A falu és a lelkipásztorkodás

1. A közösségek néhány szociológiai jellemzője. A magyar lakosság közel 50%-a községekben, illetve falun él. A községi, falusi lakosság azonban ma nem egyértelmű fogalom, hiszen sokféle a községek és nem homogén a társadalmuk sem.

a) A községek illetve falvak között lényeges különbségek vannak mind a község nagyságát, mind annak életképességét és jövőjét tekintve.

A nagyságot illetően kerekén 2630 a 3000 lakos alatti települések száma, 425 a 3—10 ezres községeké, és 50 a 10 ezernél nagyobb lélekszámúaké. — Sajátos települési forma az apró falvaké és a tanyáké. Mindkettő komoly társadalmi és lelkipásztori feladatokat támaszt. A közepes nagyságú falvak népessége (3—5000 lakos) az utolsó 10 év folyamán alig változott, a nagyfalvaké (5000 felett) nőtt, a kisfalvaké viszont fogyott, az 500-nál kisebb lélekszámú aprófalvaké pedig erősen csökkent (1,26). Csökken a tanyákön lakók száma is. De ez nem jelenti azt, hogy a tanyavilág a közeljövőben megszűnne. Sőt, egyes megyékben (Bács-Kiskun, Csongrád, Pest) a tanyák új fejlődésnek indultak. Kedvezett ennek a mezőgazdasági kisüzemek jövedelmező volta, továbbá az út- és villanyhálózat fejlődése, valamint a személygépkocsi elterjedése. A 80-as években az ország lakosságának még kb. 5%-a tanyai lakos (az Alföld egyes részein pedig a lakosság 25—30%-a él tanyán). A tanyavilágnak még hosszú fennmaradásával számol a társadalom (1; 21; 23).

A falu életképességére, a település jövőjére jelentős hatással van a földrajzi fekvés, a nagyváros közelsége, az utak és a közlekedés fejlettsége, a munkalelőlétek stb. Nagymértékben ezekkel a tényezőkkel függ össze, hogy egyes települések lakosainak száma csökken, lakossága előregszik.

b) A községek társadalmának szerkezete 1949-óta alapjaiban megváltozott. A felnőtt lakosság közel 1/4-e városba költözött. A faluban maradt aktív keresőknek is több mint a fele a munkásosztály tagja. Ezek részben a városban vállaltak munkát és ingáznak (a falusi keresők 1/3-a), részben helyben dolgoznak. S végül a faluban maradt és a mezőgazdaságban dolgozó szülők gyermekeinek jelentős része (1973-ban több mint a fele) sem a mezőgazdaságban dolgozik. — A község társadalmának jellemzéséhez hozzátartozik továbbá, hogy a segédmunkások aránya falun jóval magasabb, mint városban, míg a szellemi dolgozóké és értelmiségieké alacsonyabb. (A falusi értelmiség is részben a város felé orientálódik, nem ver gyökeret falun).

c) Falusi életmódról hagyományos értelemben általában már nem beszélhetünk, hiszen a falu zárt, paraszti társadalmá és életmódja megszűnt. S noha a falvak urbanizációs szintje jelentősen alacsonyabb a városokénál, a falun is megfigyelhető a városiasodás jellemző jelei.

Egy bizonyos értelemben azonban mégis lehet szó ma is valamiféle falusi életformáról, illetve annak „újratemlödéséről” (16. 179.). Ennek oka részben a települési viszonyokban, illetve a falusi hagyományok hatásában kereshető. Ezekkel összefüggésben a falun a rokonsági, szomszédsgai viszonyok elvőbbek, illetve újra kialakulnak. Elősegítik ezt a közösen végzett munkák (házépítés, mezőgazdasági munka) és az, hogy a lakosok jobban törődnek egymással (betegeikkel, öregeikkel is) (16. 165.). — A falusi életforma jelentős meghatározói továbbá az ún. „mezőgazdasági kisüzemek”. „A mezőgazdasági kisüzemekhez tartozik durván az ország lakosságának fele.” Ezeknek fele pedig nem mezőgazdasági főfoglalkozású. A mezőgazdasági területen lakó munkások és szellemi dolgozók is jelentős arányban rendelkeznek ilyen „kisüzemekkel” (háztáji, kisegítő vagy egyeni gazdasággal), s ez egyrészt hatással van életvitelükre, szabadidő beosztásukra, másrészt hozzájárul a hagyományos falusi életforma egy bizonyos továbbéléséhez (16. 160).

2. Lelkipásztori feladatok és problémák a községekben

a) A falu társadalmi átalakult. A társadalmi mobilitás következtében átalakult a falusi család (és társadalom). A gépesítés következtében átalakult a paraszti munka. Átalakult a falusi kultúra és a falu zártsága a nagyarányú mobilitás, az ingázás és a tömegkommunikációs eszközök hatására. S ha itt-ott vannak még hagyományos értelemben vett zárt falvak is, általában „inkább beszélhetünk az urbanizáció különböző szintjein levő településekről, mint egyértelműen a város és falu közti különbségekről” (16. 180).

A falu így elvesztette zárt vallásos jellegét is. Régen a falusi lakost maga a falu tradíciója tartotta meg vallásosnak. Ezért a falusi lelkipásztorkodás sikeresnek látszhatott akkor is, ha komolyabb aktivitást nem fejtett ki, ha csupán várt arra, hogy a hívek maguktól jöjjenek a plébániára, a templomba. Ma ez az állapot megszűnt. Mert ha egyes falvakban az idősek még természetszerűen látogatják is a templomot, a fiataloknak már meg kell küzdeniük hitükért. S a lelkipásztoroknak ebben segítségükre kell lenniük.

Sok falusi lelkipásztor téved, amikor meg van elégedve, mert plébániáján még magas az elsőáldozók, bérmálkozók vagy templomi házasságkötések száma. Vannak ugyan falvak, amelyekben ezek a szentség-felvételek valóban meggyőződésből fakadnak. De az országos átlagban — amint a felmérések és a lelkipásztori tapasztalat egyaránt igazolják — különösen a bérmálkozáshoz és a templomi házasságkötéshez az érdekeltek csupán kis töredéke járul igazi vallási indítékból (25.). A többséget a tradíció, a környezet elvárása s az esküvő esetében a nagyobb ünnepélyesség igénye mozgatja. — Az is félrevezet sokakat, hogy a faluban — a hivatalos felmérések szerint is — még mindig nagyobb arányú az istenhít és a templomlátogatás, mint a városban. A rendszeres templomlátogatók aránya Budapesten mintegy 9%, falun nem ritka a 30%. Ezenkívül a csak nagyobb ünnepeken templomba menők aránya Budapesten 30%, míg több felmért faluban 40—45%. A magukat „vallásosnak” mondók aránya Budapesten 30% (de a budapesti születésűek között csak 25%), míg a felmért községekben 44% (29. 364.). A vallásossági mutatók azonban — különösen az idősek és az általános iskolások (7—12. év) között — magasak. De ez a tény önmagában is kérdéseket vet fel a lelkipásztorkodás felé. A vallásossági arány magas az idősek közt, akik még a régi falusi hagyományokat hordozzák és a gyermekek között, akik ugyancsak a hagyomány által leginkább „kormányozható alanyok”. De mi van a fiatalsággal és a „középső” korosztállyal? A gyermekeket illetően a felmérések azt is kimutatják (s ez is megfelel a lelkipásztori tapasztalatnak), hogy falun nem kis arányban csak szokásból küldik őket hittanra. Erre utal az a tény is, hogy a gyermekek és fiatalok vallásossági aránya között falun hatalmas a különbség, — döntően nagyobb, mint városban. Egy reprezentatív felmérésben a falusi általános iskolások 10%-a mondta, hogy soha nem jár templomba, — a falusi dolgozó fiatalok között azonban az arány ötszöröse (50%) emelkedett. Ezzel szemben a városban a templomba nem járó dolgozó fiatalok aránya csak 1,7-szerese a templomot nem látogató általános iskolásokénak (75%, illetve 43%) (25. 17.). Mindez arra utal, hogy a faluban a hagyományok még erősen érvényesülnek, a falusi zártságból kilépő fiatalokra és felnőttekre azonban már sokkal kevésbé tudnak hatni. Így a falusi lelkipásztorkodás különös feladata az, hogy legyen tekintettel azokra, akik kikerülnek a hagyomány védő-támogató erőteréből — azaz legyen gondja a fiatalokra és felnőttekre. Másrészt viszont a falusi lelkipásztorkodásnak is nagy vonalakban ugyanazokkal a feladatokkal kell szembenéznie, mint a városban. Utána kell mennie az embereknek, és közösséget kell teremtenie, ahol a hívek és a keresők otthon érezhetik magukat és megtapasztalhatják a közösségben jelenlevő Krisztust (vö. Mt 18,20).

b) A falusi lelkipásztorkodás közismert problémája a falu társadalmának szétziláltsága, a közösség hiánya. Ha a lelkipásztor elindul a hívek után, gyakran azt tapasztalja, hogy alig tudja elérni őket. Ennek több oka van.

Az első ok, hogy a falusi dolgozók jelentős része *ingázik*, s ezért alig van otthon. 1970-ben a naponta ingázók száma közel egymillió volt, ezenkívül 300 ezer dolgozó lakott távol otthonától és csak ritkábban utazott haza. (Az ingázás elsősorban a falusi szak-képzetlen munkásokat érinti.)

A második ok, hogy a háztáji vagy *kisegítő gazdaságok* az aktív dolgozóknak és az otthonlevőknek szabadidejét egyaránt nagymértékben lekötik. (A felmérések szerint a háztáji gazdálkodást gazdasági szükséglet, a tömegkommunikációs eszközök által megismert — a falusinál magasabb — *életszínvonal utáni vagy motiválja.*)

A lelkipásztorok ilyen körülmények között is meg kell találniuk a módot, hogy találkozzék a hívekkel és a keresőkkel. Ami a folyton növekvő igényeket, illetve a túlhasznált munkát illeti, meg kell kísérnie segítséget nyújtani a rábizottaknak, hogy szabaduljanak ki a *fogysztói társadalom* ördögi korából. Azonban ebben a feladatában sem az ő szavának lesz a legmeggyőzőbb ereje, hanem a *tanúságtevő keresztény közösség* „másfajta” életének. A lelkipásztorok feladata tehát mindenekelőtt az, hogy a meglévő híveket erősítse meg és mélyítse el hitükben, hogy így valóban tanúságtevő közösséggé alakuljanak (Evangelii Nuntiandi 13.).

c) A falu elindult a városiasodás útján. A falusi vallásosság, illetve a vallásos *hagyomány* maradványai azonban mégiscsak gyakran megtalálhatók a falvakban. (Általában minél kisebb a falu, annál erősebb benne a vallásos tradíció, és mérhetően annál magasabbak a vallásgyakorlat mutatói.) (26. 530.)

Sok faluban meggyökeresedett *vallásos szokások* vagy paraliturgiák, amelyek gyakran gazdag teológiai és érzelmi tartalommal, valamint közösségformáló erővel rendelkeznek. Ilyenek például adventben a „szállást keres a Szentcsalád” ájtatosság, karácsonykor a betlehemezés és pástorjáték, vízkeresztkor a házszentelés, februárban a Lourdes-i ájtatosság, nagycsütörtökön a virrasztás, nyáron a búcsújárások, szeptember végén a terményáldás vagy hálaadás stb. Vannak falvak, ahol él a rózsafüzér-társulat, másutt a betegek közös látogatása vagy a halottakért végzett közös imádkozás (virrasztás). — A lelkipásztorok meg kell becsülnie ezeket a szokásokat, még akkor is, ha olykor naiv vagy akár hibás elemek is szövődtek beléjük. Ilyen esetekben az a teendője, hogy „belülről” alakítsa át azokat, felhasználva belőlük azt, ami jó.

A falusiak hagyományosságát, illetve a változást elutasítani látszó magatartását egyes (különösen fiatal) lelkipásztorok csak gátnak érzik, mert a faluban ellenállást tapasztalnak mindenfajta újítási kísérletükkel szemben. Pedig a *csoportlélektan* általános szabálya, hogy minden csoport keményen szembeszáll a kívülről jövővel, ha az egyszerre át akarja alakítani a közösség korábban kialakult cselekvési normáit, szokásait. A csoportba lépőnek *elozzor egyé kell válnia* a csoporttal, meg kell éreztetnie annak tagjaival, hogy ő is hozzájuk tartozik. Ha befogadták maguk közé, akkor már elismerik a jogát ahhoz, hogy szeretettel hozzányúljon a hagyományokhoz, illetve változtasson azokon. — De sohasem a hagyományok kitépése a cél, hanem legfeljebb az, hogy egy vad törzsbe nemes szemet ojtunk, s így felhasználjuk a hagyományok értékét és erejét.

A falusi vallásos szokások életereje arra is figyelmeztet, hogy az ember *vágyik a közösségi ünnepekre* falun és városban egyaránt. Vajon mi akadály van annak, hogy a mai kor kereszténysége a *mához illő meleg*, családi közösségi vallásos ünnepeket (paraliturgiákat) vezessen be? — Ez a megújulás sokfelé megkezdődött már. Különböző templomi és családi liturgiák terjednek (pl. adventi koszorúgyújtás, közös vesperás-éneklés stb.).

d) A falusi lelkipásztorok talán *legsúlyosabb kérdése a jövő*. Magyarországon 1980-ban az aktív papok száma kb. 2750. Ezzel szemben a községek száma 3100, s ehhez jön még a 88 város, a 7 százalékot meghaladó nagyváros és Budapest. Az 1000 lakos alatti községek száma közel 1500. Ezekben többnyire már ma sincs pap. De a papság létszáma várhatóan rövidesen legalább 1/3-ával fog csökkenni. *Több száz község fog pap nélkül maradni.*

Ez a kérdés nem csupán a felső egyházi vezetésre tartozik, hanem minden keresztényre, minden egyes lelkipásztorra. A lelkipásztoroknak gondoskodniuk kell olyan öntudatos *keresztények*, (idősek vagy fiatalok vagy családok) illetve *keresztény közösségek kineveléséről*, akikre egy pap nélkül maradt falu lelkipásztori gondját valamilyen — tágabb vagy szűkebb — értelemben rá lehet bízni, akik majd összerezgák a közösséget és nem hagyják azt széthullani vagy elszektásozni. — Brazíliában mintegy 15 év alatt 40 ezer *bázisközösség* jött létre a *püspöki kar indítására*, azzal a céllal, hogy a papok hiányában egy-egy közösség lelkipásztori gondját viselje. Amint a brazil, és hozzájuk hasonlóan a dél-amerikai és egyes afrikai egyházak meg tudták oldani ezt a problémát, úgy nálunk is meg kell találni a megoldás útját. Ma is vannak már olyan érett keresztények és közösségek, akik,

illetve, amelynek tagjai önálló feladatok vállalására (pap nélküli istentiszteletek tartására, hitoktatásra, betegjogtatásra, áldoztatásra) képesek és készek. — Az ilyeneknek feladatokat kell kapniuk, hogy beilleszkedjenek azokba. Ahol pedig ilyen személyek vagy közösségek nincsenek, ott el kell kezdeni a felnevelésüket, illetve kialakításukat. Első feladat a küldetés tudat felébresztése, az ilyen irányú *hivatások ébresztése*, illetve a *lelki-keresztény nevelés*. A keresztény közösség nem aktivistákra, hanem Krisztust sugárzó tanúságtevőkre, tanúságtévő közösségekre vár (Ev. Nuntiandi 41.).

B) A munkásság és a lelkipásztorokodás

1. *Szociológiai szempontok.* A munkásosztály sokat használt fogalma nem egyértelmű. Hiszen a munkásosztályhoz sorolják nálunk a hivatalos kimutatások a segédmunkásokat és a — sokszor egyetemi végzettséggel rendelkező — „közvetlen termelésirányítókat” egyaránt (16. 155.). Az alábbiakban a fizikai dolgozó munkásságról szólunk, akik 1980-ban a magyar népesség 56%-át alkotják.

A *fizikai munkások* fogalma is összetett. Hiszen a magyar munkásság egy nemzedékkel ezelőtti zárt kultúrája felbomlott. „A mai magyar munkásság nem zárt társadalmi réteg, kifejezesezett szokásokkal, ...hanem inkább az úton levők hatalmas táborá. A munkásság egyik fele nemrég vált, vagy most válik parasztból munkássá, s átmeneti életformában él falu és város, paraszt- és munkásélet között. Egy részük csoportvezetővé, művezetővé, technikussá, mérnökévé válik... így vagy úgy többségük elszakad a hagyományos életformától” (15. 179; id.: 16. 184.). — A munkásságon belül is lényeges presztizs-különbségek vannak pl. a segédmunkások, betanított munkások, vagy a szakmunkások között.

Sajátos és lelkipásztorilag is külön figyelmet érdemlő réteg a *segédmunkásság*. Ők az összes (nem termelőszövetkezeti) fizikai dolgozók 20%-át alkotják (a betanított munkások 36,4%-ot, a szakmunkások 49%-ot). A segédmunka vállalása ellen hat, hogy bizonyos típusú munkákra egyre kevesebben vállalkoznak. A segédmunkások mégis újra termelőnek, mert a magas kereseti lehetőség nem ösztönöz a tanulmányok végzésére, sőt olykor még diplomával rendelkező fiatalembereket is vonz. A segédmunkásság problémája, hogy „kis szakértelmet igényel, így a vele kapcsolatos szellemi igénytelenség, plusz a fizikai fáradtság jelentős mértékben kihat a munkán kívül eltöltött időre, stabilizál bizonyos alacsony kulturális szintet, sajátos életmódot. Másrészt ...elsősorban azokat a dolgozókat tömöríti, akik amúgyis hátrányos helyzetben vannak” (pl. alacsony végzettségűek, cigányok stb.). Ennek „következmenyei a deviancia néhány formájának elterjedtségében (alkoholizmus, bűnözés) is megmutakozhat” (16. 187—88.).

2. *A munkásság és a lelkipásztorokodás. A munkás-pasztoráció története* a munkásosztály keletkezéséig nyúlik vissza. A lelkipásztorokodás kezdetben nem ismerte fel az iparosodás és a munkásság kialakulása által jelentkező igényeket. Következésképp egyrészt a városok peremterületei, ahol a munkások laktak, lelkipásztorilag ellátatlanok voltak, másrészt a feudális, illetve polgári társadalomba begyökerezett egyház kevéssé találta meg a hangot a munkássággal. Mindezek miatt bekövetkezett — XI. Pius szavaival — az „Egyház nagy botránnya”, hogy a kapitalizmus kialakulásakor „elveszítette a munkásságot”. Hosszú időn át minden felmérés arra mutatott, hogy a parasztság és a polgárság, illetve az értelmiség vallásgyakorlatának arányai a katolikus országokban messze felülmúlják a munkásságét. Ujabbban a helyzet változott. A változást többféleképpen okolják meg a kutatók. Tény azonban, hogy a munkásság *vallási mutatói ma* nem egy országban *magasabbak mint a középosztályé* (27.).

A *magyar felmérésekből* is az tűnik ki, hogy a munkások között magasabb a vallásosok aránya, mint a szellemi dolgozók között (29). Igaz ugyan, hogy ha a magyar munkásság vallásgyakorlati arányairól beszélünk, tudnunk kell, hogy nem kis részben az időssek válasszók, illetve a faluról származó „elsőgenerációs” munkások.

A *munkás-pasztoráció feladatairól* beszélni nem könnyű. Hiszen láttuk, hogy a munkásság hazánkban „átmeneti életformában él”. (A munkásság fele paraszti származású; egyharmada vegyes összetételű családban él — többnyire olyanban, ahol a másik kereső termelőszövetkezeti paraszt.) — A munkás-pasztoráció néhány alapvető elvére azonban fel kell figyelünk.

a) A munkásságnak a vallástól való elszakadásának legfőbb okát sok kutató abban látta, hogy a vallási kultúra a *parasztság, illetve a középosztály kultúrája* volt. A munkás nem talál benne otthonra (20.). Továbbá a lelkipásztorokodás olyannyira a parasztság, illetve a középosztály kérdései felé fordult, hogy a munkás nem érezte megszólítva ma-

gát. Amikor a francia egyház ráébredt arra, hogy a munkásság elszakadt az egyháztól, külön szemináriumot létesítettek, ahol a munkások közé készülő lelkipásztorok a munkások életét, kultúráját, nyelvét, értékeit a gyakorlatban megismerve készültek fel hivatásukra. Világszerte fontos feladat volna, hogy a *papnevelés* nagyobb mértékben legyen figyelemmel az egyes társadalmi osztályok vagy *rétegek lelkipásztorkodásának* sajátos feladataira, s erre készítse fel a papjelölteket.

Ami a *vallási kultúrát* illeti — szembeötlő egy probléma a magyar viszonyok között, ahol a munkásság fele faluról származik. A falunak megvannak a maga — paraszti élethez kötődő — ősi egyházi ünnepei, liturgiái. A *falusi életet áthatoította a vallás*. (Gondoljunk a konkrét „falusi” ünnepekre, pl. a búzaszentelőre, vagy a terménybetakarítási ünnepekre, ill. ünnepeink neveire is, pl. gyümölcstöltő- vagy sarlós-boldogasszonyra stb.) Vajon vannak-e olyan liturgiák, ünnepek, amelyek sajátosan a munkáshoz vagy egyáltalán a mai emberhez szólnának? S ha nincsenek, nem a lelkipásztorkodás mulasztása-e, hogy nem jöttek létre? A paraszti életnek és a liturgiának kapcsolata példa arra, hogy a *liturgiának az adott életformához lehet és kell kapcsolódnia*.

Ami a *vallási nyelvet* vagy például a prédikációk problémafelvetését illeti, a lelkipásztorkodás feladata, hogy vegye tudomásul és foglalkozzék a munkásság sajátos problémáival. Meg kell találnia a módot, hogy kezdetben a családlátogatások, később a kisebb-nagyobb körben való beszélgetések alkalmával helyt adjon kérdéseiknek. Ma ez kétségtelenül sok helyen úttörő munkát igényel, de nem hagyhatjuk figyelmen kívül a vádat, hogy a munkásság azért is került távol az egyháztól, mert a lelkipásztorkodás nem foglalkozott az ő életük kérdéseivel.

b) Végül sok lelkipásztor-szakértő szerint a munkás-pasztoráció alapvetően a *szemlélet kérdése* (18). A pasztorációnak először önmagát kell felismernie a munka Isten előtt értékét, majd beszélnie kell erről. El kell vezetnie nemcsak az egyéni alkotásnak, hanem a sokak által lebecsült vagy csak a pénzkeresés eszközeként tartott *segédmunkának természetfeletti értékelésére is*.

A munkás, és általában az alkotó felnőttkorban élő emberek életét a munka tölti be. A felnőttek és sajátos mértékben a munkások azért kerünek távol a vallástól, mert úgy tűnik számukra, hogy munkára, alkotásra beállított életüknek semmi köze sincs a vallás „elméletéhez”. A lelkipásztorkodásnak rá kell mutatnia arra, hogy a kereszténység áthatja az életet, a munkát, az alkotást. Ezt előkészítve a *hitoktatásnak* a gyermeket a Krisztussal kapcsolatban lévő hétköznapi életre — és nem elméletekre — kell elvezetnie.

C) Az értelmiség és a lelkipásztorkodás

1. *Szociológiai szempontok*. Az értelmiség *fogalma* éppúgy nem egyértelmű, mint a munkásságé. Vannak, akik a szellemi dolgozókat azonosítják az értelmiséggel (akiknek aránya az aktív kereső népességben a „közvetlen termelésirányítókkal” együtt 1980-ban 27,7⁰/₀). De ez a meghatározás elég tág. Szellemi foglalkozásának számítanak az érettségivel sokszor nem rendelkező gép- és gyorsírók éppúgy, mint az egyetemi tanárok. 1973-ban a szellemi foglalkozásúak 31,6⁰/₀-a nem rendelkezett középfokú iskolai végzettséggel sem. Mások a magasabb fokú — többnyire felsőfokú — iskolát végzettek sorolják az értelmiség körébe. De lényeges különbségek vannak a főiskolát vagy egyetemet végzettek között is, pl. a lakóhelytől (falu-város), vagy a foglalkozástól függően. „Egyes foglalkozások sajátos helyének egyik mutatója a foglalkozás zártsága.” Az értelmiségi hivatások között is vannak különösen „zártak”, pl. az orvosi vagy ügyvédi (16. 203).

Nem kevésbé nehéz az *értelmiség helyének*, szerepének meghatározása a társadalomban. Egyes kutatók a társadalom intézményeire leginkább kötött, azokat legitimáló réteget láttak bennük, mások el nem kötelezett, „szabadon lebegő”, minden megújítást kezdeményező kritikus csoportot. Valójában szerepük az értelmiségen belüli rétegződéstől, illetve történelmi koroktól függően változó volt (9).

A *mai magyar értelmiség helyzete* az elmúlt korokhoz képest lényegesen megváltozott. A *számarányok* önmagukban is sokat mondanak. Az 1850-es években évente 2—300 új diplomás végzett egyetemet vagy főiskolát. 1910-ben már 12 ezer az egyetemi hallgatók száma (7). 1979/80-ban az egyetemi és egyéb felsőszintű oktatásban 103 500-an részesülnek. A számarányon túl megváltozott az értelmiség *szakmai összetétele* és funkciója is. A korábbi jogi, teológiai, illetve humán diplomások túlsúlya megszűnt és megsokszorozódott a műszakiak aránya. (Az 50-es évek óta meghatszorosodott számuk.) A szakértelmiség létrejötté pedig megszüntette a korábbi „mindenhez értő értelmiség” elképzelést.

2. Az értelmiség és a lelkipásztorkodás. Az értelmiségnek a valláshoz való viszonya az utóbbi évszázadokban változó volt. A „vallásos” korokkal szemben pl. a „felvilágosodás” utáni időkben általában tanult embereknek nem illett vallásosnak lenni. Ma ez az éles ellentét lényegileg megszűnt... — A szocialista országokban a legutóbbi időkig a felmérések azt látszottak igazolni, hogy a vallás fordítottan aránylik a csoport státuszához, azaz a társadalom szegényebb és alacsonyabb végzettségű, illetve beosztású rétegei vallásosabbak (27. 17). A legutóbbi felmérések azonban új adatokat hoztak napvilágra. Ezek szerint a középfokú végzettségűek között csökkent, a felsőfokú végzettségűek között azonban nő a magukat vallásosnak vallók aránya (vagyis arányuk az iskolai végzettség emelkedésével egyidejűleg csökken, majd nő) (29, 362). — Érdekességként megjegyezzük, hogy a meggyőződésesen vallásos katolikusok aránya általában nagyobb a protestánsokénál, különösen az értelmiség körében. „A katolikusnak keresztelt vezető állású értelmiségiek közül kétszer olyan sokan, az egyéb szellemi dolgozók közül másfélszer annyian mondják magukat vallásosnak, mint az azonos foglalkozási kategóriájú protestánsok közül” (26. 535.) — Figyelemre méltó továbbá, hogy az utóbbi években a középiskolások és egyetemet végzetek nagyobb arányban vallották magukat vallásosnak, mint 5—6 évvel ezelőtt. (A középiskolát végzetek 19%-a, a főiskolát vagy egyetemet végzetek 20,5%-a.) (29. 361; 30. 17).

„Az értelmiség és a lelkipásztorkodás” témában több szempont érdemel különös figyelmet.

a) Az értelmiség helyzetének, számarányának megváltozása új körülményeket teremtett a lelkipásztorkodás és különösképpen a lelkipásztor számára. 40—50 éve a papság, a társadalom (különösen a falu) legképzettebb rétegéhez tartozott, s ez súlyt, tekintélyt adott szavának, személyének. Ma ez az állapot megszűnt. Utalnak erre a következő számok:

A népesség iskolai végzettsége százalékban:

	ált. isk.	középiskola	felsőfokú oklev.
	a 15 éves és idősebb	a 18 éves népességéből	a 25 éves
1930	12,9	4,7	1,8
1980	64,8	23,0	6,5

Veszélyes tévedés volna, ha valaki a régi papi magatartásmintát követve ma is mindent tudóként és a tudás egyetlen hordozójaként próbálna fellépni, akárcsak a hívek legszűkebb közössége előtt.

b) A tanult ember kritikussabb az egyházzal és tanításával szemben. A kritika hozta létre az „egyház nélküli” kereszténység, vagy az intézményen kívüli vallásosság fogalmát és tényét. Ahol az egyház, illetve az egyháziak komolyan veszik a kritikát, a felmerülő kérdéseket, és felnőttként kezelik a kérdezőket, ott a valóságosság az az értelmiségre jellemzőbb formája kevésbé kísért.

c) A vallásos értelmiség szívesen bocsátja erőit az egyház rendelkezésére. De joggal elvárja, hogy az egyház képviselői vegyék komolyan személyét, szaktudását. A nemzetközi felmérések arról szólnak, hogy egy hibás autokratikus magatartás sok — a hitéhez és egyházához hűséges — világi értelmiségit elriasztott attól, hogy bármilyen aktív szerepet is vállaljon az egyház lelkipásztori küldetésének hordozásában vagy az egyházközösség életében. A világiak „nagykorúságát” komolyan vevő lelkipásztori magatartás által viszont megvalósulhat az értelmiségnek az egyház életébe való termékeny bekapcsolódása.

„Evangelizálni: az egyház számára ez a szó annyit jelent, hogy vigye el a Jó Hírt az emberiség minden csoportjához és az evangélium benső erejével alakítsa át az embereket — írja az Evangélii Nuntianói. — Nem felületesen, nem díszletszerűen, de belülről, életet alakítva, gyökeresen.” „Az evangelizáció nem azonosítható egyetlen kultúrával sem. Mégis, amikor az evangélium az Istenországot hirdeti, ezt az embereknek meghatározott kultúra keretén belül kell életté váltaniuk. Az Istenország építésében fel kell használniuk az emberi kultúra és kultúrák elemeit... Korunk sajátos drámája, hogy tö-

rés állt be az evangélium és a kultúra világa között... Mindent meg kell tenni, hogy evangelizáljuk az emberi kultúrát, helyesebben kultúrákat." Így valósul meg az új emberiség: „lásd, újjáalkotok mindent” (Jel 21,5). (Ev. Nuntiandi 18,20).

Irodalom

1. *Andorka R.*: A magyar községek társadalmának átalakulása, Bp. 1979. — 2. *Aubry A.*: Das Fest der Völker und die Aufspaltung der Gesellschaft — Volkstümliche und bürgerliche Gewohnheiten, Concilium 1981. 153—164. — 3. *Böhm A., Kovács T.*: Hat évtized. A magyar társadalom szerkezetének átalakulása — Társadalomtudományi Közlemények 1979/1. — 4. *Corrmann G.*: Das Problem der Berufsseelsorge — in: Handbuch der Pastoraltheologie (F. Arnold, F. Klostermann stb.), Herder 1969. IV. 376—396. — 5. *Duch L.*: Gelebte und symbolisierte Zeit, Concilium 1981. 122—28. — 6. *Ferge Zs.*: Társadalmunk rétegződése, Bp. 1973. — 7. *Hajdú T.*: Az értelmiség számszerű gyarapodása, Valóság 1980/7. 21—35. — 8. *Hegedűs A.*: Változó világ, Bp. 1970. — 9. *Huszár T.*: Fejezetek az értelmiség történetéből. Bp. 1977. — 10. *Huszár T.*: (szerk.): Értelmiségiek, diplomások, szellemi munkások. Bp. 1978. — 11. *Huszár T.*: Szakemberképzés, értelmiségképzés. Valóság 1980/1. 47—61. — 12. *Enyedi Gy.*: Falvaink sorsa. Bp. 1980. — 13. *Erdei F.*: Magyar falu, Bp. 1940. — 14. *Erdei F.*: Parasztok. Bp. 1973. — 15. *Kemény I.*: A magyar munkásosztály rétegződése, Szociológiai Füzetek 17. sz. 1978. — 16. *Kulcsár K.*: A mai magyar társadalom, Bp. 1980. — 17. *Módra L.*: Az értelmiség falun, Bp. 1977. — 18. *Neundorfer H.*: Leitlinien der Arbeiterpastoral, in: Wiener J., Erharder H.: Arbeiterpastoral... 136—147. — 19. *Nowak J.*: Leitlinien der Landpastoral, in: Wiener J., Erharder H.: Landpastoral... 134—140. — 20. *Pin E.*: Pratique religieuse et classes sociales, Paris, 1956. — 21. *Romány P.*: A tanyarendszer ma, Bp. 1973. — 22. *Szántó M.* (szerk.): Tanulmányok az életmódról. Bp. 1980. — 23. *Szenti Tamás*: Gondolatok a tanyákról... Valóság 1981/1. 32—48. — 24. *Tomka F.*: Urbanizáció, vallás, egyház, Vigilia 1978/2. 73—84. — 25. *Tomka M.*: A vallási kultúra maradványai a vidéki fiatalok körében, Pedagógiai Szemle, 1977/1. 10—22. — 26. *Tomka M.*: Vallási önbesorolás és társadalmi rétegződés, Magyar Tudomány 1979/1. 11—21. — 28. *Tomka M.*: A szekularizáció mérlege, Valóság 1979/7. 60—71. — 29. *Tomka M.*: A vallásos önjellemzés néhány tendenciája, Világosság, 1980/6. 360—366. — 30. *Tomka M.*: Vallásosság — Nem vallásosság, Világosság 1981/1. 10—18. — 31. *Vágvölgyi A.*: Faluszociológia, in: Kulcsár K. (szerk.): A szociológia ágazatai, Bp. 1975. 78—95. — 32. *Wiener J., Erharder H.* (Hrsg.): Arbeiterpastoral in der Pfarre, Wien, 1979. — 33. *Wiener J., Erharder H.* (Hrsg.): Landpastoral, Wien 1980. — 34. *Zauner W., Erharder H.* (Hrsg.): Schöpferische Freizeit, Wien 1974.

Kiss László

„A GYŐZELEM ELYELTE A HALÁLT” (1KOR 15,55)

A halál a földi-emberi élet záróakkordja, amely véget vet világi tevékenységünknek, küzdelmünknek és szenvedésünknek. Pont a mondat végén, mert lezár egy életet, felkiáltójel, mert hangsúlyt és nyomatékot ad; ám ugyanakkor kérdőjel is: *Mi következik utána?* Elyel-e bennünket a semmi feneketlen szakadéka, szétoszlunk-e páráként a világmindeenség öntudatlan anyagába, vagy öntudatra ébredünk egy soha nem sejtett életformában?

A keresztyén Hitvallás a *Teremtő Atyaisten* megvallásával kezdődik, az *emberré testesült Fiú halálában és feltámadásában éri el csúcspontját*; a befejező rész pedig az éltető Szentlélekről tesz tanúságot, aki Jézus egyházában tevékenykedik, és megadja „*bűneink bocsánatát, testnek feltámadását és az örök életet*” — A keresztyén halálértelmezés belegyökerizik Jézus Krisztus megtestesülésebe, halálába és feltámadásába. Az a tény, hogy Isten Fia vállalta az emberi sorsot — maga is hittitok, — mégis az *emberi élet és halál értelmzési kulcsa*. „Vajon nem ezeket kellett elszenvednie a Messiásnak, hogy bemehesse a dicsőségébe?” — kérdezi a feltámadt Jézus az emmauszi úton tanítványaitól (Lk 24,26). A tanítványok „*szíve lángolt*” (Lk 24,32), miközben a Feltámadott magyarázta a Messiásról szóló írásokat, és így megvilágította előttünk *szenvedése és halála értelmét és titkát*. A követke-

zókben a nagy francia szentírás-tudós: *Xavier Léon-Dufour* gondolatai alapján próbáljunk szívünk homályában halványan derengő fényt gyújtani, hogy mélyebben megsejthessük embervoltunk legfélelmetesebb és legigéretesebb titkát: a halált.¹

Élet és halál párviadala

Egy bölcs embertől azt kérdezték egyszer: Mikor szűnik meg a halál? — Válasz: „Majd ha az anyák többé már nem szünek!” — A természetben, úgy látjuk, minden élő meghal, de a „halálból új élet fakad”. Az élet és halál párharca mély igazságot fejez ki.

A halálnak több jelentése van még az emberre vonatkoztatva is:

— *fizikailag* jelenti az ember biológiai létezésének megszűnését,

— *átvitt értelemben* beszélhetünk az embertől létrehozott civilizáció, kultúra, művészeti irány stb. haladoklásáról vagy haláláról éppúgy, mint egyes birodalmak felbomlásáról.

— A vallásos nyelvvezet ismeri a „*lelki halál*” fogalmát, amennyiben valaki Istenhez fűződő személyes (és kegyelmi) kapcsolatát *halálos* (súlyos) *bűnnel megszakítja*. Emögött a felfogás mögött az a gondolat húzódik meg, hogy az ember „*biológiai halála*” nem végleges megsemmisülés, mert az emberi életnek vannak olyan lényeges alkotóelemei, amelyek teljes egészükben nem vezethetők vissza pusztán anyagi tényezőkre. Az ember életének van egy *rejtett, de valóságos Forrása*: az örökké élő Isten! Igazán, önerejéből és abszolút módon csak Isten él! „Mindenki érte él” — mondja Jézus is (Lk 20,38). Az ember is csak annyiban él, amennyiben részesedik a Léttéljességből, amennyiben eleven kapcsolatban van minden élet kiapadhatatlan Kútfejével. Istenből úgy árad az élet, mint forrásból a csermely vize, mint a napból a fénysugár, mint a rádió-televízió adóállomásból a sugárzott műsor.

A keresztény halálértelmezés nem tagadja a nyilvánvaló tapasztalati tényeket: azt, hogy a halál az emberi, földi élet vége, a test felbomlásának kezdete. Elfogadja Isten kezéből, mint ami szükségszerűen következik véges, teremtményi mivoltából, Istentől függő létezéséből. Másrészt a test felbomlását nem tekinti az „én”, a „személyiség” (a „lélek”) megsemmisülésének hanem — úgy tartja — találkozik az élő Istennel, az ítélő Feltámadottal és élete nem szűnik meg, hanem átalakul, örök sorsa végérvényessé válik.

A következőkben röviden áttekintjük az ún. „klasszikus teológiai halálértelmezést” — és a belőle fakadó nehézségeket, az „újabb teológiai magyarázatok” gyenge pontjait, — végül a halál titkának a feltámadt Jézusba kapcsolódó megvilágítását, amely a titok-jellegét ugyan nem szünteti meg, de talán elfogadhatóbbá teszi a halált az a tudat: Istenbe, a feltámadt Jézusba „halunk bele”.

A klasszikus halál-értelmezés

Röviden így foglalható össze:

1. A halál a test és a lélek szétválása. A test „visszatér a porba, ahonnan jött, az éltető lehelet (lélek) meg az Istenhez, aki adta” (Préd 12,7).

2. A lélek megjelenik Isten — illetve a feltámadt Jézus — színe előtt az ún. *különítéletre*.

3. Ez a különítélet — a lélek állapota szerint *háromféle lehet*:

a) Aki *halálos bűnben megátalkodva halt meg*, annak lelke a *pokolba* — az örök kárhozat helyére — kerül (feltámadás után a teste is!).

b) Akik *megszentelő kegyelem állapotában* hálnak meg — minden bűn nélkül, és minden bűnadósság (büntetés) nélkül, azok a *mennyezságba* — vagyis Isten szírelátására — jutnak (feltámadás után a testük is!).

c) Akik ugyan kegyelmi állapotban hálnak meg, de meg nem bocsátott bocsánatos bűnnel, illetve ideigtartó büntetésadóssággal, azok egy időre a *tisztítóhelyre* (tisztító-tűzbe) kerülnek, amíg teljesen meg nem tisztulnak és szenvedéseikkel le nem töltik büntetésüket.

4. *Hallgatólagosan feltételezi* ez a felfogás, hogy a legtöbb ember lelke halála után a tisztítóhelyre kerül. Ez a feltételezés a dogmatikus alapja a halottakért végzett imáknak, az értük felajánlott „elégtételi értékeknek”, szentmiséknak és búcsúknak. Ezeknek az „elégtételi értékeknek” az a szerepe, hogy csökkentsék a „szenvadó lelkek” kínjának mélységét és megrövidítsék annak „idejét”. Ilyen „elégtételi értékek” felajánlása ugyanis — *feleslegesen* a mennyezságba jutottaknak: nincs rájuk szükségük!

— *hiábavaló* az elkárhozottakért, hiszen Isten végérvényes ítéletén már mit sem vál-

tozthatat földi ember könyörgése. Minthogy azonban — külön magánkinyilatkoztatás nélkül — vagy az egyház „szenttéavatása” nélkül senkiről sem tudjuk megmondani, hová került halála után, azért feltételezzük, hogy Isten a „felesleges” vagy netán „hiábavaló” elégtételi értékeket azoknak a lelkeknek a javára fordítja, akiknek szükségük van rá.

5. Az „utolsó napon” bekövetkezik a „világ vége”, amely egyúttal az „új ég és új föld” meateremtése is apokaliptikus módon elképzelt kataklizma, vilákkatasztrófa keretében. (Elsötétül a nap, lehullanak a csillagok, megremeg a föld stb.). Az angyalok harsonazengésére feltámadnak az összes halottak, és az „éa felhőiben” eljön Jézus Krisztus, az „Emberfia” angyalaival eavütt, és meatarítja a világtörténelem *zárójeletét*; az utolsó ítéletet, amelyben üdvözültekre és kárhozottakra osztja a feltámadt embereket érdemük szerint. Sorsuk most válik visszavonhatatlanná és végérvényessé, mindenki előtt nyilvánvalóvá.

6. A keresztség nélkül meghaltakra — illetve az értelmük, szabadakarati döntésképeségük kifejlődése előtt meghaltakra vonatkozóan a klasszikus értelmezés feltételez a mennyország és pokol közt egy „közbülső helvet” — vagy inkább „állapotot”, (limbust), ahol az odajutott emberek Isten színelátásától ugyan megfosztottan, de a pokol gyötrelmeitől is mentesen *természetes, emberi boldogságban* élnek.

A klasszikus értelmezés nehézségei

A halál ilyen értelmezése sok jót eredményezett és sok hőst, szentet revelt. Ugyanakkor megvannak *magá nehézségei* — egyrészt *feltételezett alapjai* miatt; — másrészt a belőle levonható *helytelen következtetések miatt*, bár ezek nem szükségszerű velejáráói.

1. Az *alapot hiányosságai* visszavezethetők az *istenezsme hiányosságaira*; — a feltételezett *emberkép fogyatékoságaira*; — és végül az alapul vett *világkép torzításaira*.

a) Az *istenezsme hiányossága* ebben az értelmezési modellben abban nyilvánul meg, hogy nem domborítja ki Isten végtelen *irgalmát*, Aki nem akarja a bűnös halálát, hanem azt akarja, hogy megtérjen és éljen! — Isten „minden embert üdvözíteni szándékozó egyetemes akarata” — ebben az értelmezésben úgy tűnik, csorbát szenved, Gondoljunk csak arra, hogy az „értelmük használatára el nem jutottak” — illetve „erkölcsi döntésre képtelenek” száma milyen nagy lehet! — Különösen nagy hányada ez a tömeg az emberiségnek, ha hozzászámítjuk az édesanyjuk méhében meghalt, vagy megölt magzatokat, az értelmileg fogyatékosokat, és a gyermekkorban elhunytakat. — Isten *igazságossága* is nehezen értelmezhető, ha feltételezzük, hogy az ítélő Isten „csak a halál pillanatában elért állapotot” (halálos bűn vagy megcsentelő keavelmi állapot) veszi figyelembe. Az utolsó pillanatban megtérő bűnös üdvözülése még elfogadható, hiszen példa is van rá: éppen a jobb lator esetében (vö. Lk 23.43). Ám nehéz elképzelni azt (a lélektanilag nem valószínű, de lehetséges) esetet, hogy Isten örök kárhozatra taszít egy olyan embert, aki eaész életében hű volt hozzá, de „élete utolsó szakaszában” elkövetett egy halálos bűnt. Úgy gondoljuk, hogy Isten az „eaész emberi életet” ítéli meg, értékeli. Valószínűleg egyetlen tanár sem buktatná meg végig kitűnően tanuló diákját csak azért, mert az „utolsó órára nem készült”.

b) Az *emberkép* a klasszikus teológiai halálértelmezésben a görög filozófiából kölcsönzött „test-lélek” dualizmusán alapul és egyáltalán *nem biblikus eredetű*. A Szentírásban az ember „test”, amennyiben kötődik az anvaghoz, viláahoz, emberekhez, (Szent Pálnál: az „Isten kegyelmét nélkülöző ember”) — „lélek”, amennyiben *Isten-kapcsolata* van. Mai nyelven ezt úgy is kifejezhetjük, hogy a test és a lélek nem két különböző valóság, hanem *két dimenzió*: A test az ember *horizontális* dimenziója (emberek, világ, anyag felé), a lélek a *vertikális* dimenzió (Isten felé). A klasszikus értelmezésben nehezen érthető, hogyan pótolja az Isten a különvált lelkek számára a feltámadásia a „test szerepét”. És lehet-e boldog a testtől elszakadt lélek? — Ha visszakívánja a testét, akkor nem teljes még az üdvözült lelkek boldogsága sem, — ha nem kívánja vissza, akkor viszont feleslegesnek tűnik a „feltámadás”! Mit adhat hozzá a test a lélek végtelen öröméhez? — Nehezen érthető az a követelmény is, hogy „mindenki a saját testében támad fel”. A „saját testhez” mennyiben tartozik hozzá az emberi testet valamikor alkotó anyagi részecskéik teljes vagy részleges azonossága?

c) A *világkép* is túlságosan antropomorfi a klasszikus halálértelmezésben, mivel feltételezi, hogy a *térről és időről* alkotott fogalmaink egyértelműen alkalmazhatók a „testtől különvált lélek” létformájára és, hogy párhuzamosság van a lélek létezési módja és formája, valamint a földi világ tér-időbeli kategóriái között. Ehhez hozzájárult még — különösen régebben —, hogy a mennyországot „valahol fent” az „egekben” képzelték

el, — a poklot és a tisztítóhelyet pedig valahol a „föld alatt”. Ma már egyre inkább hangoztatják, hogy ezek „inkább a lélek állapotát” jelentik, és „nem lokalizálhatók”, de ha komolyan vesszük Jézus Krisztus feltámadását és a Szűzanya testszerint megnybevételét, akkor „szükséges valamiféle hely is”!

2. A klasszikus halálértelmezés nehézségeinek másik csoportját a *belőle levonható helytelen következtetések* alkotják.

a) Az *evilági és túlvilági élet egymás iránti viszonyának értékelésében* könnyen arra következtethetünk, hogy a föld csak „*síralomvölgye*”. Az egész földi élet minden munkájának, áldozatának és szenvedésének egyetlen értelme a *mennyei boldogság* — illetve minél több *érdem* megszerzése. Ebből azután ilven jelszavak keletkeznek: „Minél rosszabb sorsunk van itt a földön, annál jobb lesz majd a másvilágon”. — A hittant felületesen ismerő két kisdíák azért akart öngyilkos lenni, hogy a „mennyszágba jusson.” Vajon Jézus is azzal vigasztalná-e azt az édesanyát — akinek tizedik gyermeke is éhen halt — mint a temetést végző pap: „Örüljön, hogy tíz kisanagyal vár rá a mennyországban”? „*Odaát majd jobb lesz!*” — elegendő vigasz-e, és főleg keresztény szellemű vigasztalás-e a kismizetteknak, joqaitól megfosztottnak, testileg vagy szellemileg fogyatékosoknak, rokkantoknak, mozaóssérülteknek, ártatlanul szenvedőknek, gyógyíthatatlan betegségben gyötrődőknek, éhhalálban vergődőknek, haldoklóknak?

b) *Eltorzulhat istenfogalmunk*: Mert ha igaz az, hogy „a halált nem az Isten alkotta, ő nem leli örömét az élők pusztulásában” (Bölcs 1,13). Hogyan lehet mégis, hogy Isten saját Fiát sem kímélte, hanem „mindnyájunkért áldozatul adta” (Róm 8,32)? „Mert megfenyíti az Úr mind, akit szeret, s megostoroz mindenkit, akit fiaivá fogad” (Zsid 12,6). A szenvedés, halál áldozati értékének és örök üdvösséget szerző érdemének egyoldalú túlhangsúlyozása belevetíti az ember szadista-mazochista (kínzó-öngyötrő) tudatalatti hajlamait is az isterkébbe, és így eltorzítja, megrontja a helyes istenfogalmat, az igaz Isten helyébe „bálványt” állít, aki Moloch gyanánt nyeli el az ártatlanokat.

A *bűnöket megbocsátó Isten fogalma* annyiban torzulhat el, hogy — bár kívánatos az Isten iránti szeretetből fakadó bánat, — de a bűnbánat szentségének felvételéhez elegendő az ún. „kevésbé tökéletes bánat”, amelynek indítókai a mennyország reménye vagy a pokol félelme. Így „Isten gyermekeinek szabadsága” — a bűntől való szabadulás öröme helyébe könnyen léphet a „szolgai félelem”, a bűn és büntető Isten, a kárhozott miatti szorongás.

c) Könnyen *öncélúvá* válhat ebben a felfoadásban a *vezeklés, engesztelés, önsanyargatás*, mintha Isten örömet lelné az Ő engesztelésére vagy a „lelkek üdvösségéért” végzett és vállalt *önkínzásban*.

d) *Jézus szenvedése és halála sem öncél és nem mágikus hatású üdvösséggforrás!* „Senki sem szeret jobban, mint aki életét adja barátaiért!” — mondja Jézus (Jn 15,13). Jézus szenvedésének és halálának értékét is az ő *Atya iránti hűsége és irántunk való szeretete adja meg*. „Isten azzal tesz tanúságot irántunk való szeretetéről, hogy Krisztus mehalt értünk...” (Róm 5,8). „A szeretetet arról ismertük fel, hogy életét adta értünk. Nekünk is kötelességünk életünket adni testvéreinkért” (1Jn 3,16) (vö. 1Jn 4,9k). X. Léon-Dufour így értelmezi: Jézus szenvedését és halálát sohasem kívánta úgy, mintha önmaukban kedvesek, Isten előtt érdemszerzők lettek volna. Jézus a halált elfogadta, mint *Istentől kapott és az egész világ minden emberéhez szóló küldetésének* (az emberi gonoszság és visszautasítás miatt) *elkerülhetetlen következményét*.²

Jézus egész élete — tehát megtestesülésétől mennybemenetelig üdvözítő hatású. Szünetésének, halálának és feltámadásának *különleges jelentőségét* adja meg, hogy Jézus az Atyától kapott küldetése tudatában és irántunk való szeretetből mindezt vállalta. Isten „feltámasztotta Jézust” — és ezzel igazolta Jézus küldetésének *isteni eredetét* és az egész emberiségre érvényes *üdvözítő jellegét*. Így Jézus kiengeisztelte a bűnös emberiséget a szent Istennel. Ezt az igazságot fejezték ki az apostolok és az ősegyház első teológusai az őszövétségi kultusból átvett „*áldozat*” fogalmával: a hűsvét fényében Jézus megdicsőülése után. „Az Emberfia nem azért jött, hogy neki szoláíjanak, hanem hogy ő szoláíljon és életét adja váltságul sokakért” (Mk 10,45). Mint jó pásztor „életét adta juhaiért” (Jn 10,11). — „*Szeretett és feláldozta magát értém*” — írja Szent Pál (Gal 2,20). „*Úy tettset* (az Atyának), hogy benne (Krisztusban) lakjék az egész teljesség s hogy általa *békítsen ki magával* mindent a földön és a mennyben...” (Kol 1,19k). Nem veszendő aranyon vagy ezüstön, hanem Krisztusnak a hibátlan és egészen tiszta Baránynak a *drága vére árán* lettünk megváltva (vö. 1Pt 1,18k). A „*kiengeisztelődsén*” az újszövétségi szerzők és az ősegyház Isten és ember egymás közti kibékítését értik, nem annyira a „bűnért járó büntetés elszüvetését” — mások helyett is. A kereszt Isten

bűnbocsátó irgalmának, az elveszetteket kereső jóságának és a bűnbánó ember istenkeresésének egymásba kapcsolója: kibékülés és szeretetben történő újraegyesülés jele, útja és eszköze. „Mindenki, aki Krisztusban van, új teremtmény... De ezt Isten viszi végbe, akit *Krisztus kiengesztelt irántunk*, és aki minket a kiengesztelődés szolgálatával megbízott” (2Kor 5,17k).

A halál újabb értelmezési kísérletei

Sokan egyetértenek abban, hogy döntő fontosságot tulajdonítanak a „*halál pillanatának*” az evilági életből a másvilági életbe történő átmenetnek. Úgy értelmezik, hogy ez a pillanat az egész ember örök sorsát végérvényesen eldöntő mozzanat. *Találkozás a feltámadt Krisztussal*. Ezért ítélet is, tisztítóhely is, üdvösség vagy kárhozat. Ebbe az egy „pillanatba” sűrítik bele mindazt, amit a klasszikus teológia térben-időben különválasztva szemlélt, Vitatott kérdések:

— 1. *Van-e még egy utolsó lehetőség* a halál pillanatában az Isten elleni vagy melletti döntésre? — az ún. „végső döntési hipotézis” (Endentscheidungshypothese; egyik legnevesebb képviselője *Ladislau Boros*, magyar származású teológus)³ szerint ez a lehetőség minden ember számára megnyílik a „halál pillanatában”. A halál pillanatát úgy értelmezik, mint amely — időbelileg — az ember földi pályafutásának vége és a „kezdődő örök élete” között van, nem tartozik egyikhez sem, mégis egybekapcsolja a kettőt.

Ez a feltételezés a következő megfontolásokra épül: — *Kell, hogy legyen* minden ember életében *olyan lehetőség*, amikor teljes-személyes értékű, egészen tudatos és szabad választással dönthet örök sorsáról: Isten ellen, vagy Isten mellett foglalhat állást. — Már pedig *földi élete folyamán az ember soha sincs ilyen lelki állapotban*; — tehát ez a „döntési időpont” csak a *halál pillanata lehet*, amikor az ember személyisége, énje mentesül az anyag a test és a körülötte levő világ minden zavaró hatásától és szembetalálkozik a Feltámadottal, Akinek fényében egyszerre átfoghatja egész életét. Előnye ennek a hipotézisnek az, hogy *mindenkinek egyenlő esélyt* biztosít örök sorsa eldöntéséhez: a meg nem keresztelt gyermekek és az értelmük használatára el nem jutott, erkölcsi döntésre a földi életben képtelen emberek sem kivételek. Nagyszerűen érvényesíti ez a feltételezés Isten „*egyetemes, üdvözítő szándékát*”.

A „végső-döntési-hipotézis” ellen viszont fel lehet hozni, hogy — *leértékeli a földi életet*: a földi élet folyamán Isten mellett vagy Isten ellen hozott döntések az „utolsó pillanatban” visszavonhatók. A hipotézis védelmezői ugyan arra hívatkoznak, hogy az egész földi élet „a végső döntés begyakorlása”.

— Sem a *halálos bünt*, sem az isteni *kegyelemmel szerzett érdemeket* nem veszi komolyan ez a hipotézis, ha minden csak az utolsó döntéstől függ.

— A „halál pillanatának” ilyen felértékelése, „*mitizálja*” a halált, és olyan jelentőséget tulajdonít neki, amire nincs bizonyíték sem a Szentírásban, sem a szenthagyományban, sem az egyház eddigi tanításában. Semmi pozitív bizonyíték nincs egy ilyen pillanat mellett.

— Továbbá: Ha ez a döntés — mint feltételezhető — a teljes tudatosság fényében történik, akkor csak egy irányú lehet! Nyilván senki sem dönt saját kárhozata mellett, saját boldogsága ellen! — Ha viszont nincs teljesen tudatában az ember annak, hogy miről dönt, akkor miben különbözik ez a pillanat az emberi élet más, nagy pillanataitól, amikor életbevágó fontosságú döntéseket hoz?

Nincs tehát semmi kényszerítő ok ennek a hipotézisnek az elfogadására, komoly érvek és megfontolások szólnak ellene. Az ember élete folyamán többször is hoz olyan döntést, — de legalább néhány alkalommal —, amikor érzi és tudja, hogy *Isten mellett vagy ellen foglal állást*. A „halál pillanatában történő végső döntés” elfogadható, mint Isten-től nyújtható lehetőség, utolsó „mentőöv” egy-egy emberre vonatkozóan, de *nem fogadható el minden emberre vonatkozó abszolút követelmény* gyanánt. Talán egyszerűbb, ha szerényen bevalljuk: *Nem tudjuk*, hogyan biztosít Isten döntési lehetőséget a keresztség nélkül meghalt gyermekeknek, az erkölcsi érettségre el nem jutottaknak — emberi „találgatásokkal” nem sokra megyünk, és nem írhatjuk elő Istennek, hogyan járjon el. Van-e utolsó, döntési lehetőségünk a halál pillanatában? — ez az Isten titka.

— 2. Az újabb „halálértelmezések” egy másik „kinövése”: annak a meggyőződésnek a hangoztatása, hogy „*minden ember feltámad a halál pillanatában*”. Testi porhüvelyét ugyan eltemetik, de Istenől kap olyan „szellemi testet” (vö. 1Kor 15,44), amely az ő „feltámadt teste”. Himeneusról és Filétusról azt olvashatjuk, hogy „*eltévelyedtek az*

igazságtól, mert azt állítják, hogy a feltámadás már végbement, s ezzel nem kevés embert megzavartak hitükben" (2Tim 1,17k).

Csak helyeselni lehet a zsinat utáni liturgikus megújulásnak azt a törekvését, hogy a temetéseken és a halottakért végzett szentmiséken is kidomborítják Krisztus feltámadását, az örök életbe vetett hitet és a halálnak nemcsak a „félelmetes” arcát világítják meg. Koporsós misék helyett húsvéti gyertya meggyújtásával és más szövegű imákkal mutatnak rá arra, hogy a halál nem végleges elmúlás, hanem „átmenet az új életbe”. A hívek sem ragaszkodnak már olyan mereven a fekete színhez halottaikért mondott miséken. Lehet valakinek — jóhiszemű magánvéleménye — hogy az ember „feltámad a halálban”, de azért túlzás az elhunytért végzett temetési misét „feltámadási misének” nevezni!

Egyébként is: az Ó- és Újszövetség egybehangzó tanítása szerint a halottak az „utolsó napon” támadnak fel, és ezt hangoztatja maga Jézus is. Szent Jánosnál olvashatjuk: „Bizony, bizony mondom nektek, Aki hallja szavamat és hisz annak, aki küldött, az örökké él, nem esik ítélet alá, hanem már át is ment a halálból az életbe” (Jn 5,24). „Mi tudjuk, hogy átmentünk a halálból az életbe, mert szeretjük testvéreinket” (1Jn 3,14). A szövegösszefüggésből és Szent János gondolkodásmódjából nyilvánvaló, hogy a „halálból az életbe való átmenet” — amely a hitben és a szeretetben történik —, Isten életébe való (kegyelmi) bekapcsolódást jelent, és semmiképpen sem jelenti a testszerinti feltámadást. Mindenképpen lényeges különbséget kell feltételeznünk: 1. Jézus Krisztus feltámadása és mennybemenetele; 2. Szűz Mária „testszerinti mennybevétele”; valamint 3. az egyes ember halálakor bekövetkező „átalakulás”, létmódváltoztatás között, ami egyértelműen aligha nevezhető „testszerinti feltámadásnak”!

— 3. Könnyen félreérthető az újabb halálértelmezési modellből levont ilyen következtetés is: „Minden ember saját magát ítéli meg!” Valahogy gyerekesnek tűnik ez a felfogás, mintha a tanár bácsi azt mondaná a gyerekeknek: „Na fiúk, lányok, most mindenki osztályozza le saját magát!” — A Szentírás világos tanítása: Isten az Ítélobíró! Ezt a hatalmát „átadta a Fiúnak” (vö. Jn 5,27; 8,16). Mindnyájunknak meg kell jelenünk Krisztus ítélszéke előtt (vö. 2Kor 5,10). „Az ember számára az a rendelkezés, hogy egyszer haljon meg és utána ítéletben legyen része!” (Zsid 9,27). *Egyedül Istené az ítélet!* Még pedig az emberré testesül Isten (vö. Mt 25,31kk). Az ember — Isten fényénél és saját lelkiismerete világánál nyilván csak helyeselni és jóváhagyni tudja az életéről hozott, igazságos, isteni ítéletet. Hiszen teljes világosságban tárul fel előtte, hogy élete leginkább sorsdöntő választásaiban Isten mellett — vagy Isten ellen foglalt-e állást? — Az ítéletnek a földi-emberi életet értékelő szempontja egyúttal felszólítás arra, hogy törekedjünk szebbé, jobbá, boldogabbá tenni embertársaink életét.⁴

„Krisztus... megdicsőül bennem, akkor is, ha élek, akkor is, ha meghalok” (Fil 1,20)

A halál Jánusz-arcú valóság. Szent Pál „nyereségnek” nevezi, mert az „élet számára Krisztus” (vö. Fil 1,21), és ezért kíván „elköltözni (feloszlani), hogy Krisztussal éljen” (Fil 1,23). Egyes, őskeresztény vértanúk örömmujongással fogadták és szinte siettették halálukat. Asszisi Szent Ferenc „növérenék” nevezi a testi halált.

Am a halál másik arca iszonyú és félelmetes: amikor látjuk az alultáplált, éhségtől haldokló gyermekeket, a háborúk, gyilkosságok, terrorcselekmények áldozatait, a halálutóban vergődő, magatehetetlen embereket, a gyógyíthatatlan betegeket, a foszladozó hullákat.

A halál mindig nagy titok marad számunkra és csak azért tudjuk elfogadni, mert „Krisztus dicsőül meg bennünk” a halálban is. Az a Jézus Krisztus, aki magára vállalta és elszenvedte a halált, mint Istentől kapott küldetése és az emberek iránti szeretete szükségszerű, elkerülhetetlen következményét, mint hűsége megpecsételését. A halálra át nemcsak egymaga jutott el a mennyei Atyához, hanem számunkra is megnyitotta az utat és lakást készített (vö. Jn 14,2). Egyes szentírásstudósok úgy vélekednek, hogy Jézus utolsó szava a keresztfán ez volt: „Eli Atta!” = „Te vagy az én Istenem!” A kereszt alatt állók félreértették mondását, azt hitték „Illést hívja” — (Eliá tha! — Illés jöjj el!) (vö. Mk 15,34—37; Mt 27,46—50). Mi a halált szenvedett és feltámadott Jézusról valljuk meg: „Te vagy az én Istenem” „Egyedül csak a hitben és a feltámadás nyilvánvalóságában tulajdoníthatunk Jézus életének és halálának egyetemes érvényességet és értéket. Isten örök csöndjében rejtőzik ez a nagy Titok: Isten üdvözíti mindazokat, akik egyesülnek megtestesült Fia életével és halálával”.⁵

Jézus arra szólította fel tanítványait, hogy őt kövessék és érte „veszítsék el az életüket” (vö. Mt 16,25; Mk 8,35; Lk 9,24; Mt 10,39; Lk 17,33; Jn 12,35). Jézus — személye és ügye

iránt — egész életre szóló, radikális elkötelezettséget kíván! Jézus a halálán át jutott el az Istenben rejlő élethez. Minden ember halála annyiban lesz értékes, amennyiben bele-
nő Jézus halálába. „Mert ha halálának hasonlóságában egybenöztünk vele, úgy leszünk feltámadásában is” (Róm 6,5). Jézus halálán át eljutunk az ő feltámadásába is. A feltá-
madt Jézus pedig elvezet az élet Forrásához és Teljességéhez. „A szomjazónak ingyen adok az Élet Forrásának vizéből” (Jel 21,6).

A halál részesedés a feltámadt Krisztus életében: „A végtelenül irgalmas Isten azzal mutatta meg nagy szeretetét irántunk, hogy Krisztussal életre keltett minket, bűneinkben holtakat... föltámasztott minket és maga mellé ültetett a mennyben...” (Ef 2, 4—6). „Hozzá (Jézushoz) hasonulok a halálban, hogy ezáltal eljussak a halálból való feltáma-
dáásra is” (Fil 3,11).. A halál ilyen értelmezéséből fakadó, földi életünket meghatározó kö-
vetkeztetések:

— 1. *Határtalan bizalom az Istenben*, akinek hallgatása nem a hideg nem-törődöm némaság, nem a semmi szótlán csöndje, hanem a ránk várás hívogató-biztató varázsa: A halálban Isten, a feltámadt Krisztus vár ránk! Az a végtelen Szeretet, Aki erősebb a halálra! E világi és másvilági életem azonosságát a feltámadt Jézus biztosítja.

— 2. *Jól használjuk fel a még hátralevő időt!* „Addig járjatok — mondja Jézus —, amíg van világosságtok, nehogy elborítson benneteket a sötétség!” (Jn 12,35). „Az időt jól használjátok fel!” — figyelmeztet Pál apostol is (Kol 4,5; vö Ef 5,16). Földi életünk már a „megkezdett örökkévalóság”, elkezdődött örök élet, amely a halálban történő *átalakulás* után — más formában — folytatódik, ha mindvégig hűségesen kitartunk Jézus Krisztus mellett. „A halál misztériuma a hűség titkának fényében ragyog fel világosan.”⁶

— 3. „A szeretet nem szűnik meg soha!” (1Kor 13,8), mert a szeretet erősebb, mint a ha-
lál (vö. Jn 8,6). A szeretet földi életem munkáin, szenvedéseim, áldozataim és örömeim át testesül meg bennem. Énem, *személyiségem a befogadott és elajándékozott szeretetből* szövődik. „Mindörökre ez a szeretet alkotja személyiségemet!”⁷ Ezért „boldogok a holtak, akik az Úrban halnak meg. Igen, mondja a Lélek, hadd pihenjék ki fáradalmaikat, mert tetteik elkísérik őket” (Jel 14,13). A halál megfoszt az anyagi kincsektől, földi örömöktől, hiú dicsőségtől. De szeretetből végzett *tetteink* elkísérnek a halál szűrőjén át is! És amily-
lyen mértékben bontakozom ki a továbbajándékozott szeretetben és elmondhatom: „Élek, de már nem élek, Krisztus él énbenem!” (Gal 2,20)

Az örök élet hite és a feltámadás élő reménye tehát nem álmokba ringató kábítószer, nem olcsó vigasz a szerencsétleneknek, nem kárpótlás a nélkülözött vagy elvesztett java-
kért, hanem *értelmet mutató és célt adó felszólítás* arra, hogy teljes erővel lendüljek neki földi életem feladatainak, hogy tegyem szebbé, jobbá a világot, a feltámadott Jézus szere-
tetével. És ha már minden eszköz kihull kezemből, akkor tehetetlen önmagamot, szenvedé-
semet és haláltusámat ajánlom fel szeretetem utolsó, földi fellobbanásával a Feltáma-
dottnak: Istenem Te vagy nekem!

Legyzetek:

1. *Xavier Léon-Dufour*: Face à la mort — Jésus et Paul, Paris, 1979. — 2. Vö. X. Léon-
Dufour: i. m. 36—37. — 3. *Ladislaus Boros*: Mysterium mortis, Olten, — és egyéb művei.
— 4. Vö. R. Pautrel és D. Mollat: „Jugement” c. cikkét, Supplément au Dictionnaire de la
Bible 4/1949/ 1321—1394; — P. Adnes: „Jugement” - Dictionnaire de spiritualité, 8/1974.
1581—1585. — 5. X. Léon-Dufour i. m. 171. — 6. X. Léon-Dufour i. m. 285. — 7. X. Léon-
Dufour i. m. 305.

TÁVLATOK

MILYEN ISTEN-KÉPET KÖZVETÍTSUNK?

Mind igehirdetésünk, mind hitoktatásunk örökké visszatérő problémája: *milyen legyen az az Isten-kép, amelyet közvetítünk*. Előre elgondolt elvekből kiinduló (apriorisztikus) vagy pedig a konkrét üdvtörténetre épített, mondhatnók, tapasztalati Isten-kép? Úgy tűnik, mintha lelkipásztori gyakorlatunk kimondatlanul is *Immanuel Kant elgondolását* követné: az Isten-eszmét nem tartjuk ugyan „analitikus” igazságnak (amely tehát fogalmi elemzés útján egyszerűen „levezethető” volna), de tapasztalat útján szerzett igazságnak sem, hanem „szintetikus a priori” igazságnak, amely nem közvetlen belátáson alapszik, de nem is tapasztaláson, hanem eleve elgondolt elvekre s amin viszont történelmi tények mitsem változtatnak.

A nem-történelmi Isten-kép

Hogy mennyire így van — hogy Isten-képünk mennyire a priori! —, könnyen beláthatjuk, ha prédikációink vagy hitoktatásunk fő témáira gondolunk. Mint *Josef Breuss* írja (*Das Gottesbild in Religionsunterricht, Katechetische Blätter* 1981/3. 154. kk.), sokszor úgy tűnik: már *előre tudunk mindent Istenről* (hogy pl. mindenható, jóságos, örökkévaló stb.), még mielőtt a Szentírást a kezünkbe vennénk, sőt szinte már csak azért emelünk ki abból idézeteket, hogy ezt az előzetes képet szentesítsük. Ugyanígy eleve ott él bennünk a *két-ter-mészet-séma*, ha Krisztusról kezdünk beszélni, ebbe aztán szépen be tudjuk helyezni az istenségét bizonyító csodákat; az evangéliumi történetek lényegében csak az illusztráció szerepét töltik be. Ezen a „gondolati sínen” a feltámadás logikus, már-már szükségszerű célbaérés. Krisztus emberi természete azonban itt elvi megállapítás marad, ilyen apriorisztikus megközelítésben nem sokat tudunk kezdeni Jézus életének történelmi adottságaival, — nemhiába nevezi a keresztet Szent Pál éppen az ő korában is jelenlevő a priori Isten-kép szemüvegén át tekintve „oktalanságnak”. Sematikus marad Szentháromság-képünk is. az üdvtörténeti konkrétumok nélkül már-már a jól kidolgozott Isten-kép megháromszorozása.

Első pillanatban azt gondolnánk, hogy ez az elvi, mondjuk így: nem-történelmi Isten-kép vagy Krisztus-kép korunkban, a természet- és történelemtudományok korában eleve kudarcra ítélt, józan lelkipásztorok körében tehát fel sem merül. Breuss azonban joggal hívja fel a figyelmet: a rohamléptekkel haladó természettudomány árnyékában az a meggyőződés alakulhat ki a fiatalokban: az ember igenis felette állhat a természetnek. Ennek az „előzetes értésnek” az alapján a mai gyermekek, sőt felnőttek is könnyen el tudják fogadni a természet fölött uralkodó Krisztus s a természet arculatát kialakító Teremtő fogalmát. Az a katekéta azonban, aki kizárólag erre épít, csak *látzat-eredményekhez* jut el. A történelmietlen Isten-kép veszélye éppen az, hogy ez csak hatalmat megjelenítő, elvi kép megközelíthető ugyan, de csak faktum, tény marad, amit — éppen a pozitívista gondolkodásmódnak megfelelően — megismer ugyan a gyermek, de csak úgy, ahogy elfogad egy kémiai képletet vagy ahogy elfog, lepréssel és eltesz egy pillangót a rovargyűjteményébe, egyszóval csak *elvi igazság marad számára, de nem lesz élet-alakító erő*. Külön skatulyába egymás *mellett* fog élni ezután is hite és a világról vagy az emberről alkotott felfogása, kedvenc beaténekésétől a szerelemről alkotott nézetéig, de nem lesz igazi összefüggés hite (helyesebben: ideológiája) és élete között.

Mert — s most nézzünk a mélyére! — mit is jelent ennek az a priori hitnek az alkalmazása hitoktatásunkban? Száraz tényközlést, megadott mennyiségű meghatározás „leadását”, formulák beszokolását, matematikai levezetéshez hasonlító *deduktív igazság-átadást*, a tévedhetetlenség igényével, de az alanyi szempontok s a praxis-vonatkozás figyelmen kívül

hagyásával. A metafizikai fogalmakkal dolgozó „hittan”, amely a dogmatika kicsinyített változatát adja, a tudós-tudatlan viszonyára épül, ahol a hallgató csak passzív befogadója a tudásanyagnak. Az alkalmazásra kerülő módszer mellékessé válik, a meggyőzés érzervek latbavetését jelenti. Ahová azután az értelem nem képes behatolni, ott kezdődik a hittitok birodalma. De hogy ezek a titkok *mennyiben jelentenek életet gazdagító erőt*, mennyiben teljesítik ki az ember magasra törő vágyait, mennyiben személyes ügye a fiataloknak, arról esetleg eszmefuttatásainkban szó sem esik. Krisztus, a velünk sorsközösséget vállaló Isten Fia a messzeségbe távolodik hallgatóinktól, a tanításával való foglalkozás elvont eszmei játékká vértelenedik, *nem alakítja át életüket és cselekvésüket*. Elég azután egyetlen igazi megrázkódtatás, személyes probléma, ami nem fér bele az egyoldalúan racionálisan felépített képbe, s már összeomlik a fiatalok „hite”, Istenről alkotott (mondjuk ki!) torzképe. Hogy azután mennyiben vezet az efféle hamis Isten-kép *ateizmus kialakulásához*, arról már ne is szóljunk.

Búcsút kell mondanunk a filozófusok Istenének?

A tisztán elvi síkon mozgó Isten-kép továbbadása tehát — mint ezt következményeinek végiggondolása mutatja — tévútnak bizonyul. Azt jelentené ez, hogy hithirdetésünkben végképp búcsút kellene mondanunk a „filozófusok Istenének”? Nem egészen. A katolikus teológia mindig is elismerte az Isten-hit bölcséleti megalapozásának lehetőségét (kitűnő, mai „természetes Isten-tant” ad *Weissmahr Béla* „Isten léte és mivolta” c. könyvében, a római Teológiai Kiskönyvtár sorozatában). Mint *Walter Kasper* megjegyzi (Abschied vom Gott der Philosophen? Theologie der Gegenwart 78/1. 46. o.), továbbra sem mondhatunk le a hit *értelmezéséről*, így filozófiai megközelítéséről sem. Csak arról van szó, hogy az Istenről szóló beszédben le kell mondanunk a klasszikus metafizikai fogalmainak (szükségszerű, abszolút, változhatatlan, időtlen stb.) *egyoldalú alkalmazásáról*; ezekhez hozzá kell rendelnünk az üdvtörténeti kategóriákat, amelyek látszólag halomra döntik amazokat: megtestesülés, idő, szenvedés, kereszthalál. Valahogy úgy, ahogy azt már a patrisztika is tette, mint *Damaszkuszi Szent János*, aki ugyanabban a mondatban írja azt, hogy: Isten „ki-mondhatatlan és felfoghatatlan”, de azt is: „felfoghatóvá vált Krisztusban”. Dialektikusan egymást kiegészítő oldalakról van tehát szó. Isten igazi nagyságát éppen az szemlélteti, hogy át tud törni minden fogalmi korlátot.

A metafizikai fogalmakkal élő teológiát a történelem-teológia másik üttörője, *Edward Schillebeeckx* szerint is ki kell egészíteni az ökonómia (az üdvtörténeti teológia) szempontjaival (vö. *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965. 297. o.). Isten ugyanis szabadon lépett be történelmünkbe, ez még nincs benne a teremtés elvében (még ha utólag a kettőt egyetlen egységnek is látjuk) s így természetes istenfogalmunkban. A kegyelem maga is történeti, mert Isten személyes viszonyba lép az emberrel, belső életközösségre lép vele. Az Ó- és Újszövetség *történelmileg fejlődő Isten-ember párbeszéd*, amelynek csúcsa a Krisztusban kiteljesedő kinyilatkoztatás (vö. Zsid 1,1). Az isteni igében Isten embertársunkká lesz s így minden ember számára megnyílik a torzítatlan Isten-kép felismerésének lehetősége. Az üdvtörténet figyelembe vétele nem jelenti azt, hogy értelmetlen lenne immár a „teista” szempont, a metafizikai Isten-kép. Jézus Krisztusban Isten szeretete tárul fel (Róm 8,39); az ökonómia, írja Schillebeeckx, maga is visszautal a teológiára (a megváltás-tan érthetetlen lenne ószövetségi előzmények nélkül), másrészt az üdvösség titkait is meg kell próbálnunk fogalmak köntösébe öltöztetni. Ismét csak arról van tehát szó, hogy a *hit kizárólagosan deduktív, apriorisztikus megközelítését kell feladnunk*. Ha vannak is előzetes megsejtéseink arról, milyen is Isten, végül is nem elsősorban saját elképzeléseinkből, esetleg kivetéseinkből kell kiindulnunk, ha Istenről akarunk szólni, hanem abból az Isten-képből, *amit maga Isten tárt fel a Szentírásban s az üdvösség történetén keresztül* — az így kapottakat lehet és kell is azután elméletileg is feldolgoznunk.

A tapasztalás szerepe

Nem igazolható tehát az a hallgatólagosan elfogadott kiindulás, hogy Isten-képünknek nem kellene támaszkodnia a tapasztalás erejére. Nem állíthatjuk, hogy Isten-képünk kialakításában nincs szerepe „előzetes értések”, már eleve bennünk élő megsejtéseknek (mint amilyeneket pl. *Karl Rahner* is alkalmaz hitalapozásában), de ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy maga a *kinyilatkoztatás is feltételezi az Istenről szerzett tapasztalatokat*, s hogy a tapasztalásnak a hit továbbadásában is lényeges szerepe van. (Egész sor mai teológus foglalkozik ezzel a kérdéssel, például *Piet Schoonenberg*: *Offenbarung und Erfahrung*,

Theologie der Gegenwart 71/1. 7. kk., Erhard Kunz: Offenbarung Gottes in der Geschichte, Diakonia 72/2. 75. kk., Stefan Andreae: Geschichtliches Heil, Theol. der Geg. 80/4. 29. kk., Josef Blank: Verändert Interpretation den Glauben? Wien 1972. 18. kk.)

Először is az ember történelmi tapasztalatának a *kinyilatkoztatásban* betöltött szerepét kell tisztán látnunk. Mint Karl Rahner és Joseph Ratzinger egyik közös munkájukban írják (Offenbarung und Überlieferung, Freiburg 1965 11. o.), a modernizmussal való küzdelemben túlságosan is nagy hangsúlyt kapott a kinyilatkoztatott igazságok más-volta, „kívülről” kapott volta, kevés szó esett a tapasztalásról, ezért szorult háttérbe az a gondolat, hogy az Istenről nyert (és Istenről szóló) igazságok *feleletet jelentenek létproblémáinkra* is, „élet-igazságok” számunkra. Pedig már Isten és a világ viszonya sem egymáson kívülálló erők szembenállása, hanem egymást kölcsönösen átjáró, bensőséges (már-már szülő-gyermekek) viszony. Isten nem egy az okok közül, hanem minden ok legbelső létalapja, a dolgok valódi önfülmúlásának előfeltétele. Ha kapcsolatba lép az emberrel, ennek a kinyilatkoztatást előrevívó szónak vagy eseménynek is egyszerre kell Istenről származnia s ugyanakkor az ember legbelsejéből lelkedzenie. S az üdvtörténet valóban ilyen is: mindig újat, többet jelentőt tár fel Isten titkaiból, ugyanakkor *felel az ember győtrő létkérdéseire is*. Nemcsak azt mondja el: ki az Isten „önmagában véve”, metafizikailag, hanem azt is, *milyen számunkra*, mit tett értünk, „prosz hémász”, az első hitvallások kifejezésével, s hogy ez mit jelent egyéni és közösségi életünk számára. A Szentírás *történelmünk színpadán élő embereknek* (Ábrahám és fiai, Mózes, a próféták, az apostolok s főleg a Názáreti Jézus) *Istenről szerzett tapasztalatát mondják el*, valahogy úgy, ahogy az egyik első apostol vall tapasztalásáról: „Amit saját szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és kezünk tapintott: az Élet igéjét hirdetjük” (1Jn 1,1). Az egész kinyilatkoztatásra érvényes az, ami középpontjára, Krisztusra, épp az ő önvallomása alapján: „út, igazság és élet” számunkra. De ha Krisztus, előfutárai és üzenetvivői „szintetikus a posteriori” szöveget, ha a tapasztalás ennyire belső sajátja a kinyilatkoztatásnak, akkor *Krisztus igazságának továbbadása sem lehet apriorisztikus tudáshalmaz közlése*. Igaz, felhasználhatunk készen lévő fogalmakat — s koronként más és más szótárral fel is használunk —, de a hit továbbadásában nem elegendhetünk meg elvi kijelentésekkel. Az Istenről szóló beszédben Istennek történelmileg kimondott szavából, a Szentírásból kell kiindulnunk, ahogy valamikor a Szent Tamás is mondta, akit pedig talán könnyen hajlamosak lennénk meggyanúsítani azzal, hogy metafizikai Isten-képet alkalmazott: „Amikor Istenről beszélsz, a lehető legkevésbé térj el a Szentírástól!” Másrészt pedig *azt a történelmi miliőt kell szem előtt tartanunk, amelyben éppen élünk*, s azoknak a belső problémáira kell feleletet keresnünk, akiknek igehirdetésünkben vagy hitoktatásunkban közvetíteni akarjuk Krisztus igazságát.

A történelemben tükröződő Isten

Nem igazolható az apriorisztikus Isten-kép másik kimondott vagy ki nem mondott feltételezése sem: hogy Isten örökkévalósága és a történelem két, egymástól idegen elem, más szóval: az emberiség konkrét történelme semmilyen lényegeset nem ad hozzá Istenről alkotott elképzeléseinkhez, legfeljebb csak járulékaiban módosítja. Az üdvösségtörténet épp azt tárja fel, hogy a *történelem belső lényegi eleme Isten önközlésének, felénkfordulásának*. Mint Kasper írja (Glaube und Geschichte, Mainz 1970. 40. o.), már Izrael népe is saját történelmében belül tapasztalta meg Isten történelem-közelségét. A Teremtéstörténet — mint a szabadulás-történet továbbbeszélésítése — célja, hogy kimutassa Jahve hatalmát. Mindennek kezdete van, azaz történelmi, s épp ezzel mutat vissza Isten szuverén hatalmára. Amikor később a keresztény hit kimondja az időben való teremtést (Denz. 428 és 1783), vállalja, hogy az időbeliség a teremtett lét átfogó létmódja. Ehhez mérve az *örökkévalóság (az eón) nem időn-kívülség, hanem Isten uralma az idő fölött, ugyanakkor jelenlét minden pillanatunkkal*. Annakra szabad Isten — s annyira örök —, hogy minden időponttal együtt létezhet, anélkül, hogy ez korlátozná. Végső soron azért lehetett emberré, vagy ahogy a görög patrisztika egyik himnusza mondja, „az örökkévaló időben létezővé”, Istennek a világgal való „együttlátása” ezért érhetett célba Jézus Krisztusban.

A *Krisztus-esemény fényében még nyilvánvalóbb, hogy Isten-képünk alapvetően történelmi*. Jézus Istene az „élő Isten, Ábrahám, Izsák és Jákob Istene”, aki Jézusban mindenestől történelmi lett. Benne, aki „Pontius Pilátus alatt” meghalt és feltámadt, benne mond Isten végérvényesen áment az emberre és történelmére. Életének éppen azok az adatai, amelyek legkevésbé látszanak összerághatóknak bármiféle apriorisztikus Messiás-képpel: együttérése a szenvedőkkel, vonzódása a sorsüldözöttekhez, kizsájitottakhoz, éhezése, nélkülözése, az,

ahogyan vállalja a rabszolgának kijáró véget, — ez lesz Isten végső kinyilatkoztatása, a hiteles Isten-kép számunkra.

Végérvényesen fel kell tehát adnunk azt a tévhitet, hogy a történelem teológiaiilag megragadhatatlan, hogy valamiféle Isten nélküli erő, ahogy azt a lényegfilozófiák gondolták. Krisztus Jáhvét nevezi Atyjára, ezzel beledáll egy már élő, ható hagyomány-sorba. Nem „abszolút”, korhoz nem kötött igazságokat akar elmondani Istenről, hiszen kijelentései már azzal is „relatívák”, viszonyítottak, hogy ószövetségi előzményekre épülnek (még ha azokat aztán mérhetetlenül felül is múlják). És nem abszolúta olyan értelemben sem, hogy az ember konkrét életétől idegen elveket akarnának szavakba foglalni. Eppen a mindenkori konkrét embernek akar „bővebb életet” hozni, s éppen ezért *egyedi és együttes élettörténetünket teszi meg a köztünk lévő Istenről szerzett tapasztalás eszközevé*. (Ilanítása természetesen abszolút számunkra olyan értelemben, hogy mindannyiunkhoz szólnak s más kinyilatkoztatás már nem lehetséges számunkra.) Istennek ez a történelmi önközlése *sokkal-sokkal több, mint jól körülhatárolt fogalmak átadása*. A Kinyilatkoztatásról szóló zsinati határozat (4) is rámutat: Jézus Krisztus egész emberi létével, magatartásával, egész történelmi útjával lett Isten kinyilatkoztatása. S ezt visszhangozzák szentatyjaink enciklikái is. Jézus embersége, mindenki iránti együttérzése, segítőkészsége a leghitelesebb Isten-kép számunkra. A modern pedagógiában alkalmazott korrelációs elvnek megfelelően II. János Pál úgy látja, maga a jézusi emberség a leghűbb „szemléltető eszköz” Isten igazi belső világáról (vö. *Hans Schaik: Das Korrelationsdenken in „Redemptor hominis”, Katechetische Blätter 80/10. 761. o.*).

Am ha az igazi Isten-kép a történelem közegében, Jézus „akkor és ott”-jában táruul föl előttünk igazán, akkor *történelemben-letezésünk számunkra is „locus theologicus”*, Isten üzenetet, akaratát közvetítő erő. Az idő már az öskérügmábar is „minősített idő” (kajrosz): a kegyelem, az ítélet, az üdvösség, a döntés ideje, mint szintén Kasper írja (i. m. 34. o.). Tehát nem elvont „keret”, az „idopontok egymásutánja”, mint Arisztoteleésznél, vagyis afféle lényegreien járulék hanem Isten ajándéka, olyan idő, amelybe betört az örökvalóság. Adomány, teiadat, mindig új és új megnóditandó magasságokat tartogató táviat. Nem „örök visszaterés”, nem is fejlődésspirál, hanem a történelemmel együttmadiadó Isten és az emoe pároszede, amely maga is tetiekben, eseményekben, tanúságtételben csapódik le. A „*történelmi Isten-kép*” a *cselekvés forrása számunkra*. Nem a kanti „erkölcsi posztulátum” értelmében, hanem a „*praxisra-irányultság*”, az igazságot igaz cselekvésben (orthopraxiában) reimutató tanúságtétel értelmében.

A *világ tehát számunkra is az evangélium „helye”*. Mint Kasper emlékeztet, a Szentírásban a *Pneuma*, a Lélek az, aki Krisztus „világban-maradását” biztosítja (Jn 14,26; 15,26; 16,13). A Szentítelek az, aki emlékeztet Krisztus szavára, művére, aki elvezet bennünket igazságára. Nem hoz új evangéliumot, de visszautal a testté lett (vö. 1Kor 12,3), azaz történelmi Isten-képre: Jézusra. Együttal „jövöt hirdet”, mozgósít a jövőre, a nem álló, hanem nagyonis alaklóban, változóban lévő világ sodrásán belül újra és újra az *evangélium újra-élésére*, „*emberiekben*” való lekonkrétizálására szólít bennünket.

Milyen a biblikus Isten-kép?

Hogyan válaszolhatunk tehát a címben felvetett kérdésre: milyen Isten-képet közvetítünk? A mondottak alapján talán már egyértelmű, ha így válaszolunk: történelmi, azaz *biblikus Isten-képet*. Amikor Istenről szólok, igenis tudatában kell lennem, hogy „az én gondolataim nem a ti gondolataitok”, azaz elképzeléseimet újra és újra helyesbítenem kell, s hogy maga Isten törte át megtestesülésében azt a beskatulyázást, amire emberileg hajlamosak vagyunk, amikor csak az eróset, a hatalmasat szeretnénk meglátni benne s elfeledkezünk arról, hogy siró-rívó csecsemőként is meg tudott jelenni s édesanya szeme láttára víva haláltságját. Hogyan is jelenjen meg prédikációkban és katekizisünkben Isten? Nemcsak elvi „létét” kell bizonyítanunk, hanem *köztünk-létét* is. Ne egyszerűen a lét-ranglétra csúcsán mutassuk be (ens realissimum), mint aki „kivül” áll mindenben, hanem mint, aki *érdekelte a világ sorsában*. Nem előkelő ldegen, hanem eljegyezte magát az emberrel. Nem „túl” van mindenben, hanem legbelül, *jelen van életem minden ügyében*. Jelenléte nem a napi feladatoktól való eltávolodás, hanem azok vállalásának forrása. Együtt halad velünk, mint választott népével a pusztában, szabadságot hirdet és hoz, mint Mózes idejében, *jövők, távlatunk, életerőnk*. S nemcsak az ember számára az. Eppen mai világképünk mellett értjük meg: az egyre bontakozó, létében egyre teljesebbé váló világnak is ez az önmagát szétosztó szeretet, *Isten a húzóereje és célpontja*. Ezért nem a változhatatlan szentesítője vagy a szabadság megnyirbálója, mint sokféle valláskritika véli, hanem éppen

ellenkezőleg: a változás és cselekvés kiindulópontja (vö. *Christian Duquoc*: Ja zu Jesu — nein zu Gott und zur Kirche? *Concilium* 74/3. 163. o.). Az Újszövetség fényében még többet mondhatunk. Mint szintén Kasper mondja, Jézus Krisztus — *transzcendens az immanensben*, éppen ezért mindazt, ami legimmanensebbnek vagy legprofánabbnak tűnik életünkben, azt is magához akarja ölelni Isten. Éppen a világban, az emberekben és történelemben, az *embertárs misztériumában akar jelen lenni*. Ezért azt, ami a legkevésbé ragadható meg bennük a priori elvek alapján vagy analitikusan: a személyes kapcsolatok világát, a *testvériség napi „aprópénzre-váltását” teszi meg Krisztus a legbensőségesebb Isten-ismeret hordozójává* (vö. Mt 25,40).

A „tapasztalati” Krisztus-képből sem hiányozhatnak a csoda-elbeszélések, mondjuk, *Krisztus gyógyításai*. De nemcsak a rendkívülit fogjuk most már meglátni bennük, hanem azt is, hogy Isten irtalmasságát hozzák fogható közelbe, s egyúttal felhívást jelentenek számunkra: azzal tanúskodjunk Isten emberszeretetérl, hogy minden emberi erőnkől lehetőleg megteszünk mások segítésére. A szentírású Krisztus-képben természetesen kap helyet mindaz, amit apriorisztikus megközelítésben hajlamosak lennénk talán még ki is hagyni (mint a monofizita kódex-másolók amikor egyszerűen kihagyták a szenvedés-történet kritikusabb részeit: a vérrel-verejtékezést, a tövis-koronázást, az elhagyatás-élményt stb.). *Jézus emberi mivoltának jegyeit s főleg szenvedését-halálát* tudatunk legmélyén sem kérdőjelezzük meg többé, hiszen rájövünk, hogy éppen ez a „kiüresítés” Isten legmélyebb önközlése. Igaz elvi Isten-képünk szemszögéből nézve „botrány”, észbontó esemény. Hogy mennyire az, hűen tükrözi az a jelenet is, mikor Jézus Péterrel beszélget jövendő szenvedéséről és azt végképp nem akarja megérteni, miért kell majd ennek bekövetkeznie (Mk 8,33). Mégis, éppen ez az az esemény, tett-reveláció, amely legtöbbet mond el Istenről: *itt lesz Isten egészen „értünk-való” pedig túllépi a „szenvedhetetlen Isten” eszméjét* (Schillebeeckx).

Ha így a keresztet látjuk az Isten-kép leghitelesebb foglatának, már *képesek leszünk „egyedi szenvedés-történetünk” — csalódás, betegség, halál — hittel való megtöltésére* is. Életünk nem szakad ketté, fény- és árnyoldalra. Isten kezenyomát nemcsak az elért sikerekben fogjuk meglátni, imádságunk nem fog kimerülni örökös segítség-kérésben netán csodavárásban, hanem észrevesszük, hogy mint együtt-érző-síró-szenvedő Társ jelen van Isten mindabban is, ami „apriorisztikusan” abszurdnak tűnik számunkra: magunkra-maradásunkban, fájdalomunkban, valamikor majd haláltusánkban is. Mint *Klaus Schäfer* írja ebben a sok szempontból „kereszténység utáni” korban *Jézus Isten-képe az élet értelmére adott felelet* számunkra (Warum fragen wir nach dem Gott Jesu? *Internationale Dialog-Zeitschrift*, 73/4. 366. o.). A Szentírás világítja át *hitünk építményét* is, A történelmi Krisztus-kép alapján Krisztusban nem egyszerűen elméletet látunk, két egymás mellett álló „természet” vázlatát, hanem a hús-vér Jézust, aki mégis az önmagát egészen a halálig kiüresíteni kész Isten. S a Szentháromság sem csupán az üdvtörtérettől függetlenül is létező három arc, hanem az üdvtörténetben magát Atyaként, embertestvérként és a lelkeket igazsággal, szeretettel eltöltő Szentléleként bemutató Szeretet s minden elméleti okoskodásunk csak ezután következik. Ebben az induktív, „alulról” — a történelmi tapasztalás talajáról — épülő Krisztus-képben is *a feltámadás lesz a „csúcs-esemény”, de nem valamiféle szillogizmus eredményeként, hanem az ősegyház (Tamás és társai!) tapasztalásának foglatataként, amely a szó legátfogóbb értelmében történelmi, mert — ahogy Claude Geffré írja — az egész történelem célpontja, értelme. A Feltámadottba vetett hit nem egy ultracsodás eseménynek, mint ténynek az elfogadása vagy az erről való megemlékezés csupán, hanem a remény születése, a „feltámadásba foglalt jövő-lehetőségek kibontása”, a történelmiség vállalása, annak minden következményével: egyéni, belső megtéréssel és közösségi küldetés-sel, a világ mind emberibbé tételének és teilhardi értelemben vett „szocializációjának” elősegítésével.* (Geffré: *Die Auferstehung Christi, Theologie der Gegenwart* 73/1. 39. kk.)

Néhány *módszertani következtetés* is adódik. A történelmi Isten-kép fényében a hit átadása nem egyszerűen elvont adatközlés vagy parancsok besúlykolása, hanem hitvallás, *tanúságtétel*. Az igének át kell járnia és alakítania az igehirdetőt s a befogadót is. Le kell tudnom mondani a megfellebbezhetetlenség pózáról, a „totalitárius” módszerről; tanulni is kész szívvel kell közelednem az igazság-keresőkhöz. Nem konkrét életüktől elvonatkoztatott „elveket” kell velük közölnöm, hanem eleven választ problémáikra. A történelmi Isten-hit cselekvésre-irányultságából következik, hogy *hitünket mindig az adott kulturális-társadalmi közegben kell megélnünk*. Ennek belátására is el kell vezetnem hallgatóimat (vö. *Gotfried Bitter*: *Zur sozialen Dimension der Glaubensvermittlung, Katechetische Blätter* 81/2. 122. o.). A tapasztalati Isten-kép vállalása a „tan-központú” hitoktatás helyett a „tanuló-központú”, a *gyermek életéből kiinduló s ugyanoda visszautaló katekézis* vállalását is magában foglalja. Megfelelő módosítással ugyanez érvényes a felnőttek katekézisre vagy

az igehirdetésre is, a mai nevelési, lélektani, szociológiai ismeretek figyelembevételével (vö. Szempontok a modern katekézishez Vigilia 80/8. folyóiratszemle).

Nem feledhetjük: *Krisztus igazsága — örömhír*. De csak akkor lesz igazán az hallgatóink számára, ha nem akarjuk „lerohanni” őket egyik pillanatról a másikra hanem meghagyjuk nekik a felfedezés örömét. Mint Breuss mondja az igehirdető, a hitoktató is tanú, aki *engedi, hogy az Írás hasson a gyermekre vagy a hallgatóra*. Valahogy úgy, ahogy a jó tár-latvezető, aki nem akarja a nézők szájába rágni, mit is ábrázolnak a képek, hanem odáig vezet el őket ahhoz ad szempontokat, hogy maguk a képek fejték ki hatásukat, „beszél-jenek”. Szóbeli és tettebeli tanúságtételünk nyomára így juthatnak el a mai kor keresői is odáig, hogy *felfedezzék a kinyilatkoztatás élet-igazságait*, kifejezetten nekik címzett és hozzájuk szóló üzenetét, amelyet azután, mint energiát, *át tudnak vinni életükbe* is.

Cselényi István Gábor

AZ ÚJ EMBER. Az ember élete a feltámadott Jézussal kezdődik. Benne kerül ki a Teremtő kezéből, Ádám csatlakozik Krisztushoz, aki érte jön az alvilágba. A Paradicsom, amit mi az idők kezdetére teszünk, előttünk áll. Krisztussal együtt kell megalkotnunk. Így magyarázza Péter is nekünk Pünkösöd reggelén (ApCsel 2.): Jézus beváltja az ősknek megcsillogatott reményt, ő a beteljesedés, a halhatatlanság. Benne a világ kezdődik el. Megdicsőült teste a Lélekben minden élet központjává válik.

A feltámadás csúcspól minden megvilágosodik: a történelem, az Írás. Belőle kiindulva értelmezzük mind a kettőt. Ha a Húsvét kegyelme megvilágosít, mindenütt Krisztus jelenik meg nekünk: „Megnyitotta értelmüket, hogy megértsék az íráso-kat...” (Lk 24,45).

Hogy megértsék a zoltárokat, a prófétákat, a törvényt és az egész teremtést, a feltámadott Krisztus világosságába kell állítanunk azokat. Enélkül még az evangélium sem más, mint elbájoló történet vagy erkölcsi tanítások sorozata. Krisztus pedig egy nagy ember, de még nem az egyetlen Mester, Isten feltámadt Fia. Ugyanígy az Őszövetség sem lesz egyéb, mint egyeseknek haszontalan história, hiszen Krisztus már eljött, — másoknak pedig legfőljebb illusztráló anyag. Nem értjük meg, mi felé tart. Ne mellőzzük, de ne is tulajdonítsunk kelletlenül nagyobb fontosságot neki. Ebben az egész nagy egybetartozó könyvben mindenütt Krisztusról olvasunk, Egészében elfogadom azért, mert az egész, — elejétől végéig — számomra a teljes Krisztus, a Húsvét egyedülálló eseményének történelmi árnyéka.

A csodálatos az, hogy minden, ami az Írásban található, megvalósul őbenne. Mi most már ebből a megvalósulásból élünk, mert Krisztus többé nem kívülünk van, mint Palesztinában. Az igaznak azt a magatartását, amit megvalósított a kereszten, s amely a feltámadásban bontakozott ki, mibennünk folytatja, egyházában, — immár nem a test, hanem a lélek szerinti Krisztus.

Az Írást ezért nem tekinthetjük közönséges könyvnek. Akkor értjük meg, amikor élünk belőle, vagyis megtaláljuk benne Krisztust.

A feltámadott Krisztus élete újfajta jelenlét is, a test szemével nem érzékelhető. „A világ nem lát többé, ti pedig láttok.” Ez a lényegbe vágó szó adja meg az új élet titkát: *életközösség a Lélekben*. Mi jelen vagyunk Krisztusnak, mert szeretetparancsa szerint élünk. A szív és a szabadság új rokonsága jön létre. E világ tovább tart, de az ő jelenléte benne a miénk. Ez a „dicsőség” a kereszten kezdődik, amint Szent János mondja, — és akiket elragad, azokban, mintegy önmagukból kilépve, dicsőséges átváltozást hoz létre.

Jean Laplace

A MAGYAR LITURGIKUS SZÖVEGEK KÉRDÉSE

Akik visszautasítják mindazt, amit Waigand József a liturgia magyar nyelvéről írt, azoknak nincs igazuk. Különösen ha szenvedéllyel teszik ezt. Az igazság ugyanis nem szorul rá arra, hogy animozitással nyomatékozzuk, a fél igazságok viszont annál jobban szükségét érzik ennek, Igen is komoly megfontolni való van írásában. És örülni is kell, hogy ilyen éles világításban tette ezt a kérdést. Hibáznak azok, akik „a limine” elutasítják Waigand szempontjainak megfontolását és nem akarják tekintetbe venni azokat a tényeket, amikre fölhívja figyelmünket. Ez azonban nem jelenti azt, hogy mindenben igazat adunk neki. Elsősorban nem adhatunk igazat a hangban, amit használ a régi liturgikus előírások bírálataiban. Nagy kár, hogy ezt a hangot használja, mert már csak ezért is felborzolódna a kedélyek és elzárják a higgadt megfontolás útját. Hogy némely régebbi liturgikus szabály „inkább 'szabál': így nevezik ugyanis az értelmetlen, logikátlan előírásokat.” A liturgia fiatalításának alternatívája szerinte: „vagy inkább konzerváljuk gondosan a régi idők felrakódott sallangjait: dagályos, fellengzős, semmitmondó, nem őszinte nagyszavakat, és az őket körülvevő tömjénfüstös pátoszt?” Meg hogy gettóba zárjuk a misét, ha nem a köznapi nyelven mondjuk stb. Az előző századok vallásossága misztérium-védő volt és a tisztelet hangsúlyozásával akarta kifejezni áhitatát. A modern vallásosság misztérium-értésre törekszik, de ezáltal ne higgyük, hogy közelebb jutunk hitünk titkaihoz. Ami értelmetlennek látszik ma, az a maga korában teljesen érthető volt. És mert még mindig vannak a tisztelet oldaláról megközelítők, számukra értelmes „a dagályosnak, semmitmondónak és tömjénfüstösnek” jelzett stílus. Az öreg Wolkenberg professzor azt szokta mondani: „Tisztelendő urak! Az életstílusokat nem lehet bírálást tárgyává tenni.” Mindenkinek joga van ifjúsága eszményeihez ragaszkodni. Még Luther is hagyta édesanyját a régi vallásban meghalni. Ezért nehéz a belső dialógus is, mert az újítók nem tisztelik a régihez ragaszkodók nézeteit, az öregek pedig megsemmisítően gondolkodnak a fiatalok nézeteiről. Ennek csak egymásnak agyba-főbe való vagdosása lehet a vége.

A másik központi gondolata Waigandnak a szövegek érthetősége. Természetes, hogy az igeliturgiának előkészítő jellege van ezért dominálnia kell benne az érthetőségnek. Tehát kell, hogy tanítson. Am a tanítás nem csupán ismeretközlésből áll, hanem egy légkör megteremtéséből is, és olyan imponderábilék mozgásából, amiben legkevesebb része egy megértett szónak vagy mondatnak van. Hogy ez milyen erősen benne van az emberi természetben, mutatja a liturgikus nyelvek története. A görögtől kezdve a latinon át a legutolsó nemzeti nyelvig mind azzal a szándékkal jött, hogy érthetően imádkozzák. És mindegyikből lett ó-görög, ó-latin, ó-szláv, ó-magyar (Károli). És ez a folyamat aligha fog megállni. Ez abból fakad, hogy a liturgikus imában sokkal több van, mint amit megértünk. Nem kell mindjárt a mágius szót használni, ha erre utalunk. Mert akárhogy is vesszük, Jézus jelen van a liturgiában a szentségi jelenlétén túl is, és ezt a nagy kegyelmi objektívumot nem képes, nem hogy a gyerek agya, de egy Rahner-nek a koponyája sem, egyértelműen kifejezni. Tehát törekedni kell az értelmességre, de kívánivalót mindig fog találni az ember.

Ugyanez áll a másik főgondolatára: a spontán imádkozásra. Erre megint csak okos módon kell törekedni, hiszen az nagyon jó és valóban szép. De csak erre ráállni nem szabad. Az emberben a gondolati elemek és érzések hulláma, és nem mindig vagyunk abban a lelki állapotban, hogy összeszedetten tudjunk imádkozni, még a legjobb akarat mellett sem. Ilyenkor jó a formula-imádság, Jézus működése elején tanította apostolait imádkozni. Elsorolta nekik a hét kérdést, hogy mondják, de alig hihető, hogy teljes valójukban fölfogták volna a Miatyánk kéréseinek csodálatos tartalmát. Mit gondolhattak erről, hogy „Jöjjön el a Te országod!”? — mikor még a mennybemenetel előtt is a földi országról kérdezősköd-

tek (Ap. Csel. 1,6). És így szinte mindegyik kérésen végigmehetnénk. — Azután jó lenne tudni, hogy akár a felekezetek, akár a kisközösségi imákban valóban mennyi a pillanat-szülte önkéntesség, és mennyi a mesterségbeli keresés. Voltam több ilyen helyen, de nagyon ritkán akadtam valóban önkéntes imára. Még nagy szentek is mennyit küszködtek az imában való figyelemért. Például egy Newman kénytelen magát figyelmeztetni, hogy elmélkedés alatt ne nézegesse mindig az óráit, hogy mennyi van még hátra. Pedig igazán nagy szellem volt, és a megtérés mámorában úszott.

Azután bajlódik Waigand a „nem őszinte nagyszavak”-kal, amik a liturgiát tolvaj-nyelvűvé formálják vagy legalábbis „tömjénfüstös pátosz”-szal telítik. Itt megint tekintetbe kell vennünk emberi természetünket, mely életünk mélyebb és intimebb pillanatait ünneppé vagy legalábbis emelkedetté teszik, és ezt kifejezzük a ruházatunkkal és beszédünkkel is. Bemutatkozó látogatásra nem megyünk pizsamában vagy halásznadrágban, Keresztelői ünnepségre sem megyünk olajfoltos munkaruhában. A himnusz éneklése alatt sem mesélünk vicceket vagy munkahelyi pletykákat. A szerelmes szerelmesével való találkozársra menet is „kicsípi magát”. Nagyon szerencsés érve a holland püspöki karnak, hogy az ünnepélyesebb nyelvtől esetleg „vasárnapivá” válik a kereszténységünk. De ebből nem az következik, hogy hibás dolog vasárnapot ünnepelni, hanem hogy törekedjünk hétköznapijainkba is belevinni a vasárnap élményeit. Tehát itt is az az elv legyen, hogy törekedjünk érthetőségre, de ne szimplifikáljuk a dolgokat.

Az oratiókkal és a kánonokkal kapcsolatban az egyház vigyázva őrködik fölöttük, mert itt megint érvényesülhet az embernek lényegre szorítókozó és egyben minimalizáló ösrekvése. Ami végül is nem baj; de baj, hogy az ember nem talál rá mindig a lényegre, és másban látja a lényegét, ami talán nem is az. A vadhajtságú kánonok lehet, hogy pillanatnyilag tetszetősebbek és szebbek, de ijesztően hasonlítanak a Szent Pál által elítélt „önkényes vallási gyakorlatok”-hoz (Vulgata szerint: istentiszteletekhez), „mik a bölcsesség látszatát keltik” (Kol 2,23). A szentmise olyan nagy titok, hogy bizonyos lényegi elemeknek minden kánonban benne kell lenniök, akár érti valaki, akár nem. Ahhoz hozzá kell nőnie mindenkinek. Mint ahogy az olvasmányokat sem mi válogatjuk össze, különben a Szentírásnak jó része olvasatlan volna. A híveknek joguk van a teljes Szentíráshoz, ha mindenki nem is érti teljesen azt. A kánonokban a megváltás teljes tartalma hangzik el. E teljesség megcsonkításától fél az egyház, ha szabadjára engedi ezeket. Meg azután nem tudom, nem a felszámolt latin nyelvvel elvesztett egyetemességet akarja-e védeni, ami — hacsak kevés kánon van — könnyen megtalálható. Például, ha Alaszkában hallgatok misét és nem is értem a nyelvet, annak ellenére követni tudom a misét lényege szerint. A szabad változtatásokkal a fölismerhetetlenségig tud formát változtatni minden.

Záradékol ismétlem, amit a bevezetőben mondtam: meg kell szívlelni Waigand József észrevételeit, amikor a végleges szöveget megalkotják. Ha radikálisan nem is lehet azokat végrehajtani, de mindenképp tekintetbe kell venni. És ő lényegében ezt akarta.

Belon Gellért

MÉG NÉHÁNY SZÓ MAGYAR LITURGIKUS SZÖVEGEINKRŐL

Az elmúlt másfél évtized gyökeres szemléletváltozásának görögös útját, „görbe vonalait”, akadályait és eredményeit eleveníti fel emlékezetünkben Waigand József cikke (TEOLÓGIA 1981. 2. sz.), rámutatva további feladatainkra. Ma visszagondolunk a zsinat utáni kezdő lépésekre, — amikor legszívesebben a „tanulóvezetők” „T” betűjét erősítettük volna lelkipásztoraink ruháira — majd pedig arra a lassú folyamatra, amikor is fokozatosan rádőbbentünk, hogy itt nem kizárólagosan „papok” feladatáról van szó, amikor a zsinati dekrétumok korunk nyelvén igyekeztek mindannyiunkkal, világi hívekkel kell megértetni: Jézus mindazoktól várja örömhírének továbbadását, akik Őt megismerték. — De hézagos tudásunkkal, átalakulásban lévő szemléletünkkel, hogyan vállalkozhatnánk ilyen feladatokra? Itt kívánt számunkra segítséget nyújtani a liturgia megújítása. Nemzeti nyelven érhetővé tette számunkra, hogy a szentségek, elsősorban az eukarisztia nem életünkéből kiemelt „cselekmények”, hanem annak szerves részei. S ezzel már választ is kaptunk arra a kérdésre: feladata-e a liturgiának, hogy a hívet tanítsa? A szemléletváltozásnak egyik örvendétes jele, hogy a „mulasztás” fogalma előtérbe került a bűnvallomásban (a német fordításban megelőzi a gonosztságot: „Gutes unterlassen und Böses getan”). Ilyen mulasztás lenne

a liturgiában rejlő tanítási lehetőség „elsikkasztása”. Félreértések elkerülése végett hangsúlyozni szeretném, hogy nem az elmúlt századok gyakorlatának bírálatáról van szó — a fejlődés minden szakaszában a kornak megfelelő köntösbe kell ágyazni az örök igazságot. Korunk rohamos fejlődése, valamint az emberi életkor emelkedése fokozott feladatokat ró ránk, amelyek közül nem hanyagolható el a generációk közötti feszültség feloldása sem. — Meggyőződésem, hogy sok nagyszülő könnyebben fogadná el a zsinat utáni szemléletet, ha ugyanakkor lehetősége lenne a templomban „otthon” érezni magát, — ahogyan gyermekkorában. Egy-egy latin mise beiktatása nem látszik megoldhatatlannak, sőt, — úgy vélem — néhány idős, „áttanulásra” már képtelen pap aktivizálására adna lehetőséget. Úgy érzem, ilyen „nyilvános istentisztelet” keretében könnyebben barátkoznának meg az „emberszolgálat” gondolatával, és megoldódna sok, az unokák vallásos nevelése területén mutatkozó probléma. Komoly lépést jelentett a liturgiában rejlő tartalékok feltárásában a diákmisék bevezetése. Nem lehetne itt egy lépést haladni és a *fiatalok miséjét* bevezetni? A diákmiséből „kinőtt” fiatalok közül a legnagyobb a lemorzsolódás. A családi asztalnál való időnkénti találkozás, ahol aktív részvételükre is számítanak, fokozná azt a tudatot, hogy valóban egy család tagjai. Választ kaphatnának specifikus problémáikra és jó átmenetet jelenthetne a későbbi közös jegyes-, keresztszülői, szülői oktatásra. Ily módon a nagyobb templomi közösségben sem éreznék magukat idegenül. Nagyon szép példáját láttam néhány évvel ezelőtt Párizs egyik templomában, melynek kapuján a biztató „mindenki otthona” felirat hívta magára a figyelmet, primitív plakát formájában. — Egy csoport fiatal buzgón vitatta a következő vasárnap liturgiájának kialakítását. Énekek, egyetemes könyörgések fogalmazása... vita az olvasmányok francia szövegezéséről... Kérdésemre elmondták, hogy minden vasárnap a 11 óras szentmiséért ők a felelősek. A celebrálóval történt egyeztetés alapján, adott esetben, valamelyik olvasmány megváltoztatására is van lehetőség. Feladatuk minden technikai részletre is kiterjed (gyertya, ostyá, virág, világitás stb.). A közösségért végzik. Minden héten más csoport a „soros” felelős. Képessége szerint mindenki megkapja feladatát. — Tudatában vannak annak, hogy közösségi misét készítenek elő, elsőrendű feladatuk, hogy „összekötő kapocsként” működjenek. Ez az ifjúsági mise mindig nagyon látogatott. Kisgyermekes családok és az idős korosztály is szívesen vesz részt — a kritikus kortársakon felül. Kisgyermekeknek is biztosítanak „szerepet”, — de van, aki gyermekfoglalkoztatásra vállalkozik... A „fiatalok miséje” nem jelentene tartósan többlet-munkát szolgáló papságunknak, hisz egyrészt, ha kellőképpen sikerül aktivizálni a fiatalokat, komoly segítséget is kaphatnak, másrészt pedig a következő korosztály hitoktatásakor többszörösen megtérül ez a fáradság! Bizonyára senki sem vitatja, hogy eredményes gyermekhitoktatás csak a szülők közreműködésével lehetséges.

Az így vázolt módon valósulhatna meg az ún. „vallási” és „profán” élet tudatos egy-sége. Az élet „határhelyzeteiben” egy-egy szentséggel megerősödve vállalja a fiatal az új helyzet-adta küldetést és hétről hétre erőt gyűjt a családi asztalközösségben. — Mindennek azonban egyik *leglényegesebb alapfeltétele a mai korban: félreérthetetlen, egyszerű és kifejező liturgikus nyelv kialakítása*. Elsőként az igeliturgia olvasmányait említeném. Rendelkezésünkre áll a valóban korszerű magyar Szentírás-fordítás. Nem jelentene tehát nagy munkát az olvasmányokat, evangéliumokat átvenni, legfeljebb egy-egy kezdő vagy befejező szó, vagy félmondat változtatására lenne szükség a kerek egység érdekében. (Nem egy esetben, már most is a „nagy” Bibliából olvassák — főleg az öszövétségi — olvasmányokat, ami azonban, saját tapasztalatom szerint, különösen mikrofon előtt, kellő támasztási lehetőség nélkül, rendkívül kényelmetlen a felolvasó számára.) Lényegesen nagyobb feladat lenne a könyörgéseknek összhangba hozatala az olvasmányokkal, hiszen a három ciklushoz kellene alkalmazkodni és teljesen „újrafordítani”.

Gyermekkoromban nagy megdöbbenést jelentett számomra, amikor egy misszióból hazatérő szerzetes elmondta, hogy területén a juh — s így a bárány is — tisztátalannak számít, s így Rómából volt kénytelen engedélyt kérni az „Isten Báránya” más szimbólummal való lefordítására. Több évtizede történt, már nem emlékszem, mely vidékről volt szó, — de az engedélyt megkapta! — Ha ez jóval a Zsinat előtt lehetséges volt, elképzelhetetlennek tűnik, hogy feltétlenül kellene ragaszkodnunk magyartalan, korszerűtlen, sőt helyell-közzel nyelvtanilag hibás fordításokhoz. Erre utalnak például a német nyelvterület egyre csiszolózó szövegei is, s ugyanezt állíthatjuk a francia nyelvterületről is. Aki valaha foglalkozott már fordítással, tudatában van annak, hogy itt nem szó szerinti „átültetésről” van szó, hanem kifejezetten újrafogalmazásról. Az eredeti szöveg „átültetéséről” kell visszaadni, teljes mondanivalóját, de a másik nyelv sajátosságait figyelembe véve. Ezért nem sikerült még használható fordítógépet előállítani. Világprobléma a jó fordítás. — Jó fordítást készíteni — minden területen — csak úgy lehet, ha valaki a fordítandó anyag

lényegét hiánytalanul megérti, magáévá teszi s utána a másik nyelven megfogalmazza annak mondanivalóját. Amióta a kinyilatkoztatás és az egyház történetisége nem vitatott többé, nincsen már elvi akadály annak, hogy olyan szövegekkel tanítsunk az igeliturgiában, amelyeket már nem kell „magyarról magyarra” fordítani.

Örvedetes, hogy ezt a hiányosságot egyre többen érzékelik és a maguk területén igyekeznek adott lehetőségeik határain belül kiküszöbölni. Ne feledjük azonban, hogy egy igazság felismerése, egy hiányosság feltárása kötelez is! Biztos vagyok benne, hogy Jézus nem a „tatik-tetik” elsikkasztását fogja számonkérni tőlünk — a lehetőségek sorozatos elmulasztását, a fiatalok mesterséges elidegenítését azonban igen. — A történelem folyamán mennyi vér folyt annak következményeként, hogy emberek félreértették egymást. Meg kellene kísérelnünk, hogy legalább saját anyanyelvünkön és létünk alapját és célját érintő területen ne fokozzuk a félreértések lehetőségét!

M. M.

HOZZÁSZÓLÁSOK A PAP NÉLKÜLI VASÁRNAPI ISTENTISZTELET KÉRDÉSÉHEZ

A pap nélküli istentisztelet igénye — a paphiány miatt — előbb-utóbb mindenütt jelentkeznek. Ezért beszélni kell róla és fel kell készülni rá. A pap nélküli istentisztelet fogalma és gyakorlata történeti szempontból nem új és ismeretlen a keresztény közösségekben. A legtöbb plébánián ismertek vagy ismernek pap nélküli templomi összejöveteleket, áhítatgyakorlatokat (pl. litániákat, rózsafüzér- és keresztúti ájtatosságokat, novénákat, népi vecsernyéket stb.). De ezek az áhítatok általában a közösségnek csak kisebb részét mozgósították, paraliturgikus keretben történtek, s nem is voltak teljes összhangban az érvényben lévő egyházi előírásokkal, követelményekkel. Ennek ellenére némely helyen az ún. előimádkozókat, vagyis e szertartásoknak a nép által elfogadott vezetőit nagy tisztelettel övezik. Ezeknél a régebbi, pap nélküli összejöveteleknél azonban szinte teljesen hiányzott a Szentírás használata, a laikus igehirdetés és az eukarisztia kiszolgáltatása, vétele. Ez a tény már önmagában új követelményeket állít az egyház elé.

De nézhetjük a kérdést teológiai szempontból is. A keresztény közösség összejövetelének legfőbb értelme: találkozás Krisztussal és Őbenne keresztény testvéreikkel. A pap nélküli istentiszteletnél viszont — mint egyesek mondják — hiányzik a Krisztus személyét reprezentáló, felszentelt pap és ezért távollétében nem valósulhat meg Jézus szentségi jelenléte sem, a kenyér és bor színe alatt. Ezzel szemben a Liturgikus Konstitúció 7. pontja hangsúlyozza, hogy Krisztus minden egyes keresztény közösségi összejövetelen is jelenvalóvá lesz, ha Krisztus nevében történik, szintén megjeleníti az Urat övéi körében (vö. Mt 18,20). Ha pedig a pap nélküli liturgiához áldoztatás is csatlakozik, akkor Jézussal, az értünk feláldozott Isten Bárányával is kapcsolatot tart a hívő közösség. Felmerülhet egyesekben olyan aggodalom is, hogy a laikus hívek igehirdetése nem kérdőjelezi-e meg a szolgálati papságnak Krisztustól kapott sajátos hivatását: „Elmenvén az egész világra...”; „Aki titeket hallgat, engem hallgat.” — Egyesek jogosan válaszolják hogy ideiglenes és szükséghelyzetről van szó. S különben is a laikus igehirdető a felszentelt közösség-vezető megbízásából, felügyelete mellett és vele összhangban látja el feladatát. S ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy a keresztény híveknek és keresztségben kapott általános papságától és prófétai küldetésétől egyáltalán nem idegen egy ilyen, ideiglenesen rájuk bízott, sajátos missziós feladat. A teológiaiilag vitatható kérdések közé tartozik még, hogy ez a pap nélküli istentisztelet csak liturgiából álljon-e vagy összekapcsoljuk-e azt áldozással? — Úgy tűnik, hogy a papok és a hívek többsége az utóbbi, vagyis az összekapcsolás mellett van. — A híveknek a mise és áldozás kapcsolatáról vallott helyes felfogása biztosan nem szenved csorbát, ha a pap nélküli istentiszteleten gyakran megemlítjük az áldozó híveknek, hogy a magukhoz vett eukarisztia egy előző mise konkrét gyümölcse. S jó lenne, ha a szentmiséről hoznák az eukarisztiát.

Vigyázni kell arra, hogy az áldoztatást megelőző előkészületnél ne mondják az eukarisztikus imákat. Ezek ugyanis egyrészt a felszentelt pap legsajátosabb, másra át nem ruházható imái, másrészt ezen imák elhangzása egyesekben azt az érzést keltheti, mintha az áldoztatás szertartása a misével egyenértékű istentisztelet lenne. — Fontos, hogy a hívő

közösségekben minél gyakrabban — legalább havonta — legyen szentmise, hogy érzékelhető módon megtapasztalják a hívek Krisztus húsvéti misztériumának együttes megvalósulását saját közösségükben.

Az általános szempontok után vessük fel: milyen legyen a pap nélküli istentisztelet?

a) Legyen rendszeres és közvetlen... mert csak e két feltétel együttes megvalósulása biztosíthatja az igazi, közösségi tudat fennmaradását és erősödését.

b) Történjék a plébánia keretén belül a felelős lelkipásztor irányításával... mert csak így kerülhető el: a szektás szellem és a különféle szubjektív tendenciák érvényesülése.

c) Legyen sajátos, megszabott liturgikus kerete... így lesz ugyanis nyilvánvalóvá, hogy a hívek közössége nem akármilyen „evilági” közösség, hanem az „Isten Országának” jele köztünk.

A pap nélküli istentisztelet elemei lehetnek: Ének, a hívek közvetlen köszöntése, az összejövetel aktuális jellegének megfelelő könyörgés... szentírási olvasmányok, homília, egyetemes könyörgés, áldozási előkészület, hálaadás, áldást kérő imádság és végül az elbocsátás. — A bevezető rész és az igeliturgia történhet az ambónál. Az áldoztatási szertartásnál viszont természetesnek tűnik az oltár igénybevétele. Innen vezethető az áldozási előkészület és hálaadás. A pap nélküli istentisztelet alkalmas, magyar neve lehetne: *igeliturgia áldozással*.

Milyen legyen a pap nélküli istentisztelet vezetője?

a) Legyen képzett férfi vagy nő. Az ilyen irányú képzést mielőbb el kellene kezdeni. Később pedig állandó felügyeletet és továbbképzést kellene biztosítani e vezetők részére.

b) Legyen *alkalmas* férfi vagy nő. Személye erkölcsi, szociális stb. szempontból reményt nyújtson arra, hogy a közösség túlnyomó többsége befogadja majd őt. Egyes helyi közösségekben ugyanis fel nem szentelt vagy közülük választott hívővel szemben bizonyos idegenkedés jelentkezhet.

c) A vezető legyen tudatában annak, hogy *misszióját az egyháztól* (püspöktől, helyi lelkipásztortól) *kapja*, és betöltéséért nekik tartozik felelősséggel. Ez a plébániához „rendeltség” jusson kifejezésre abban is, hogy rendszeresen közölje a plébánia híreit, és időnként olvassa fel a plébános „levelét”. Az anyagi, dologi természetű ügyekben is a plébánia gyakorlata és felügyelete szerint kell eljárnia.

d) A vezető lehetőleg legyen „másodállásban”. Így kevésbé merül fel személyével kapcsolatban a fizetett hivatalnokok iránti ellenézés. Ugyanakkor — a lehetőségek határain belül — természetesen „mélto a munkás az ő bérére”. A másodállásból fakadó, esetleges túlterhelés veszélyét azzal lehetne ellensúlyozni, ha az egyházmegye, illetve plébánia minden téren segítséget nyújtana e vezetők munkájához, például alkalmas kézikönyvek kiadásával, különféle tanácsok révén stb.

Befejezésül megállapíthatjuk, hogy a pap nélküli istentiszteletet — az egyház krisztusi alkotmánya szerint — mindenképpen ideiglenes megoldásnak kell tekinteni, és mindent meg kell tenni új papi hivatások ébresztésére.

Konkoly István

A pap nélküli, vasárnapi istentisztelet kérdésének ismertetése részrehajlás nélküli legyen. Ami az elnevezést illeti, a németek Wort-Gottesdienst-nek nevezik, aminek egy kissé protestáns íze van. A franciák egy közömbös mozaikszót állítottak össze: „ADAP” (Assemblée dominicale en l’absence de prêtres=pap nélküli vasárnapi gyülekezet). Nálunk is legalkalmasabb lenne mozaikszót készíteni, vagy laikus istentiszteletnek nevezni.

A laikus istentiszteletnek nem lehet misepótló jelleget adni. A keresztény életet fenntartó eukarisztikus istentiszteletet, a misét nem pótolja semmi, amint a papot sem lehet mellőzni a keresztény életből. Misét lehet azonban ritkábban tartani. Egyes filiákon csak havonta egyszer vagy kétszer van mise, de ezzel is összetartják az egyházközséget. A templom azonban nemcsak misére való. Ott a bibliorák, az igeliturgiához hasonló liturgikus imádságok új formában kaphatnak helyet. Jézus Krisztus akarata szerint a vezetőnek döntő szerepe van a hivatalos, közösségi istentiszteletben. A vezető az átlagot felülmúló hitbeli ismerettel és gyakorló keresztény étellel rendelkezék. A laikus istentisztelet csak akkor lesz igazán keresztény istentisztelet, ha a pápával, püspökkel, pappal hivatásos közösségben álló vezető irányítja. A vezetőnek állandó egyházmegyei szolgálatban kell állnia. Lelki irányításáról (lelkigyakorlat, továbbképzés, kölcsönös találkozás) intézményesen kell gondoskodni. Külön feladat a liturgikus keret helyes megválasztása. A liturgikus ruha és mozgás tekintélyt ad az istentiszteletnek, de a kívülállót elidegenítheti a részvételtől. Az igeliturgiában kívánatosabb a személyes hangú igehirdetés. (Minden misében legyen prédikáció, még ha rövid is!)

Az igeistentisztelet résztvevőinek meg kell találniuk a személyes bekapcsolódás módját. A paphiány enyhítésére nem lenne alkalmas a szolgálat mércéjét csökkenteni. Jó eredményt hozott Belgiumban az elkötelezettséget vállaló nők apostoli munkába állítása. (Auxiliaire d'apostolat. Apostolathelferin.) Ők püspöki megbízatásból gyakorolják a pontosan körülírt hivatásformát. Minden szükség-adta új próbálkozás nyilvánvalóan nemcsak eredményt, hanem kudarcokat is hozhat magával. Ezért alapos megfontolásra és türelemre van szükség. Az óvatosan védett „törékeny remény” bizonyára meghozza majd a várt eredményt.

Seregély István

— 1. A téma időszerűségét a körülmények és a növekvő paphiány igazolja. Ez esetben a körülmények nem átmeneti megoldást akarnak kikényszeríteni az egyház gyakorlatától, hanem lényegesen fontosat. Azt, hogy az EGYETEMES PAPSÁG eszméjét nem elég csupán elismerni; nem elég csak azt hangoztatni, hogy „ezt mi soha nem tagadtuk”, hanem az EGYETEMES PAPSÁG tényét kell megvalósítani. Mit élnek meg híveink abból, hogy ők az EGYETEMES PAPSÁG hordozói? Azt írja a LUMEN GENTIUM: „A hívők egyetemes papsága és a szolgáló, azaz a hierarchikus papság egymáshoz van rendelve... mert egyikük is, másikuk is a maga módján részesedik Krisztus egyetlen papságában” (10. fejj.). Amennyire az ige liturgiájában aktívan szóhoz jutnak a hívek — a szolgálati papság vezetése alatt —, annyiban nemcsak az átmenetinek vélt paphiány oldódik meg, hanem megtapasztalható valóság lesz a zsinat szava: „ad invicem ordinantur”. És a szeretmisén való közreműködésük is telítődni fog azzal a tudattal, hogy „királyi papság erejében” végzik imájukat és éneküket.

— 2. A Zsinat dokumentumai sokat szólnak a papi hivatások támogatásáról. Nos, elképzelhető-e hathatósabb támogatás, mint értelmes, egészséges gondolkodású fiatalok szerepeltetése az igeliturgiában? Hiszen mikor szépen, okosan olvassák fel a szent szövegeket, s találkoznak a hívek jóakarató figyelmével, nyilván lelkük mélyén erősödik a hit! A hittel befogadott igének pedig bűnbocsátó ereje van. A hívek többsége ugyanis nem tudja, mit jelent az, hogy „per evangelica dicta delectantur nostra delicta” — az evangéliumban elhangzott igék töröljék el vétkeinket! A hittel felolvasott igének azonban felhívó ereje is van a felolvasóra. Miért ne tudna a „TOLLE ET LEGE!” (Vedd és olvasd!) felhívása fiataljainkból „Ágostonokat” formálni? A szónak alakító ereje van, hát még az ISTENI SZÓ-nak! Ezzel azt akarom mondani, hogy amit mi „kényszer-megoldásnak” érzünk, az a paphiány megszüntetésének egy nagyon is hatásos eszköze lehet.

Egi Ferenc

Végre egy olyan téma ami nálunk nagyon is aktuális! Illetve nemsokára azzá válik majdnem ötvenéves késéssel, amivel csupán tizenöt évvel a keletnémetek után „már” foglalkozunk! Mindenképpen fel kell vetni a pap nélküli istentisztelet kérdését a magyar katolikus nyilvánosság előtt. Van hely, ahol máris aktuális! Máshol már küszöbön álló kérdés, tehát fel kell készülni rá. Legtöbb helyen biztosan rákényszerít bennünket az Isten, hogy a hívek és a papok egyaránt vegyék komolyan, amit tesznek. — Úgy látszik, a pap nélküli istentisztelettel kapcsolatban meg kell különböztetni a *tényleges igényt* és a *személyes igényt*. Minden pap és elkötelezett keresztény kötelessége, hogy élő, felelős közösséggé formálja családját; imádkozó és szeretetben szolgáló kis közösségeket bontakoztassunk ki az egyházközségekben (barátok, szomszédok között), hogy így megtapasztaljuk: Krisztus él, van krisztusi közösség, ez élhető, tölem is függ, sőt az én odaadásom is szükséges hozzá; a Krisztus-követés hosszú távon enélkül el sem képzelhető. — A közös ima, személyes ima természetes módon kapjon helyet ott, ahol Krisztus nevében ketten-hárman összejönnek; a pap a hívekkel vagy a hívek egymás között, itt megtanulható az egymás iránti tapintat, egymás elfogadása. Megtanulnak röviden, tömören szólni, egymás gyöngeségeinek kijavításán tárgyilagosan segíteni, értékeiket elismerni. — Véleményem szerint — a pap nélküli istentisztelet módjával kapcsolatban — nálunk még sokakban az eukarisztia statikus szemlélete él. Csak a fiatalabbak kezdik megélni az eukarisztiát úgy, mint cselekményt. Ezért helyesnek tartanám, ha az áldoztatásnál az egyházközségi szentmisével való kapcsolat egyértelműen világos lenne: Egyrészt a gyakorlatban (a plébániai miséről hozott eukarisztia), másrészt az imák segítségével. Az egyik, állandó imárukszik erről a szerves kapcsolatról kellene szólnia, de a többiek is utaljanak rá (például: a hívek könyörgése terjedjen ki az anyaegház gondjaira, örömeire, a plébános felelősségére stb.).

Ami az igeliturgia vezetőjét illeti: NÁLUNK a teológia levelező tagozatán végzett vagy tanuló személyekről lehetne szó. Esetleg hasonló elméleti és *gyakorlati* készséget szerzett személyek jöhetnek számításba. Gondolok a most is kántori teendőket ellátó, néhány laicizált, buzgó paptestvérré és természetesen nőkre is. Úgy ítélem, gyakorlati szempontból az a szerencsésebb, ha a vezetőnek kiszemelt személyt először a közösség fogadja el, és aztán kellene valamilyen püspöki megbízással, szolgálatot, missziót adni neki.

Végül: Az egész kérdés megközelítésében az aggodalmaskodó félelem helyett a megfontolt, evangéliumi, egyházas szellemű, Isten fiainak szabadsága szellemében szolgáló lelkület legyen a tanácsadó!

**Mádi Gyula
plébános**

— 1. A Nagyváradi egyházmegye magyarországi részének idevágó adatait szeretném közzétenni:

1. Hajdú-Bihar megyében: A lakosság száma: 305 186; ebből katolikus: 31 247.
2. Békés megyében (Viharsarok): A lakosság száma: $\frac{386\ 104}{691\ 290}$ Katolikus $\frac{96\ 569}{127\ 816}$
3. A lelkipáztorkodó papság száma: 51. Ebből 26 felül van a 60. éven.
4. Egyházmegyes papnövendékek száma: 5.
5. Betöltetlen plébániák száma: 7. Filiaák (két-háromezres községek) száma: 65.
6. A szekták ezen a területen gombamódon szaporodnak.
7. A pap nélküli istentiszteletek bevezetése tehát ezen a területen sürgős és indokolt!

— 2. *Milyen legyen a világiak által végezhető istentisztelet?*

A katolikus istentiszteleti forma a múltban és a jövőben is a szentmise lesz. A pap nélkül is végezhető istentisztelet modelljéül a nagypénteki liturgia szolgálhatna. Ez a következő részekből áll:

- a) Igeliturgia + szentbeszéd;
- b) Egyetemes könyörgések (ima-istentisztelet);
- c) Ürfelmutatás és adorálás helyett a szentkereszt felmutatása a tiszteletadás kifejezésével;
- d) Szentáldozás ima és csend kíséretében. A kánon helyére kerülhetnének a Szentírásnak az eukarisztiáról szóló részei, magyarázó szöveggel. Itt kellene röviden és közérthetően szólani a pap által vezetett és a pap nélküli istentisztelet közti *lényeges különbségről*. Imádkozni kellene a pápáért, a megyés püspökért, a plébánosért és a papi hivatásokért.

— 3. A kánon kivételével a szentmisék változatos szövegei, az imák és az oda illő népdalok is megmaradhatnak. *Kik végezhetnék ezeket az istentiszteleteket?*

- a) Mindkét nemhez és a különböző korosztályhoz tartozók. A plébános által felterjesztett és a püspök által 3 évre kinevezett személyek.
- b) Képzésük és továbbképzésük esperesi kerületenként történhetne.
- c) A kinevezett vezető lehetőleg helyben lakó, a közösség szervezésére, összetartására és vezetésére alkalmas személy lehetne. A közös ima és ének vezetésére is felhasználható legyen.
- d) Mindenben a plébános utasításai szerint járjon el és engedelmességedjék neki, mert különben fennáll a szakadás és szekta-képződés veszélye.

**Sófalvy Márton
plébános**

A következő évek tematikái: 1982/1. A keresztény lelkiség megújulása — 2. Vallásszociológiai kérdések — 3. Szenvedés, gyógyulás, üdvösség — 4. Húsz éve nyílt meg a 2. Vatikáni zsinat —; 1983/1. Együttélés a nukleáris energiával (háború kérdése, a béke teológiája, békére nevelés) — 2. Keresztény közösségünk hatékony jele: az ünneplés — 3. Művészet a lelkipáztorkodásban — 4. Isten személyes kapcsolata az emberrel.

A kérdőívekre folyamatosan érkező nagyszámú válasz kiértékelését az 1982/1. számban tesszük közzé.

Szerkesztőség

KÖRKÉP

Marie-Dominique Chenu

AZ EGYHÁZ TÁRSADALOMTANA

(A „Rerum Novarum” enciklika megjelenésének 90. évfordulójára)

Marie-Dominique Chenu dominikánus atya a párizsi Saulchoir Hittudományi Főiskola egykori rektora és a párizsi Teológiai Fakultás volt professzora középkori teológiatörténetet adott elő és azt társadalmi összefüggésben tárta fel. Ugyanezt a szociológiai módszert alkalmazza az egyház mai lelkipásztori értelmezésében, mint a 2. Vatikáni zsinat teológiai szakértője. Főbb művei: — A teológia, mint tudomány a XIII. században. (*La théologie comme science au XIII^e siècle, Paris, 1943*); — Bevezetés Aquinói Szent Tamás tanulmányozásába (*Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1950*); — A XII. század teológiája (*La théologie au XII^e siècle, Paris, 1957*); — A munka teológiája (*Pour une théologie du travail, Paris, 1955*); — Az evangélium az időben (*L'évangile dans le temps, Paris, 1964*); — Isten népe a világban (*Peuple de Dieu dans le monde, Paris, 1966*); — Az egyház szociális tanítása mint ideológia (*La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie, Brescia, 1977. Paris 1979*). — A jelen cikk fordítási jogát a szerző szíves örömezt bocsátotta folyóiratunk rendelkezésére. (*Francia nyelvű CONCILIUM, 1980, 119–125.*)

I. A kereszténység szociális dimenziója

Bár a kereszténység az üdvösség vallása, mégsem csupán az egymás mellett álló egyedek üdvösségét segíti elő, hanem az üdvösség egész népét alakítja ki a történelemben. A kereszténységhez tehát a szociális dimenzió alapvetőleg hozzá tartozik, mert minden egyes egyed a másikkal való közösségben és a közösség által éri el saját tökéletességét. Valóban a kereszténység évszázadokon át minden államformában és a különböző kultúrákban megtalálta azt a kollektív megvalósulási formát, aminek „politikai” kifejeződése az egyháznak nevezett társaság volt.

A keresztény közösségnek alapvető és maradandó jellemvonása az, hogy nem a hatalom gyakorlásával kapcsolódik be a világ életébe, hanem a szegényeknek és kicsinyeknek hirdeti az „örömhírt”, — azoknak, akikhez elsősorban szól az evangélium. Ők ugyanis az evangélium felszabadító igazságának és hatékonyságának első tanúságtevői. Az egyház ehhez a messiási küldetéséhez híven mindig a világ *szolgálatára áll*. A szolgálatok azok a jelek és súlypontok, amelyekkel az egyház a keresztény erkölcsöt és gazdasági valóságokat formálja, és ezekben a helyzetekben az evangélium paradoxona nyilvánvalóan mindig súlyos kérdéseket vet fel.

II. A „társadalomtantól” a 2. Vatikáni zsinat „szociális tanításáig”

A történész már első pillantásra észreveszi hogy a fentiekre irányuló, kudarcokkal és kerülőkkel átszőtt keresztény program nem mindig volt tudatos és szervezett vállalkozás, hanem legtöbb esetben nem tudatos magatartás. Mindenféle elméleti jelleget megelőzően mégis társadalmi élet gyakorlata lesz az Isten Országáé üdvrendjének felismerési helye. Egyik évszázadról a másikra haladva össze lehet ugyan gyűjteni jó néhány világos, erőteljes kijelentést, amelyek ebben a kérdésben az evangélium tanítását magyarázzák. De mégis, csak a XIX. század végén találkozunk egy olyan pápával, aki talán kissé megkésve, de az ipari civilizáció munkásai nélkülözésén mearendülve, bátor lelkiismerettel tiltakozik az erkölcsi és anyagi nyomorúság ellen. XIII. Leó 1891-ben „Rerum Novarum” címmel adja ki enciklikáját, ezzel is jelzi, hogy új dolgok vannak születőben az átalakuló világban. Indokoltan nevezték tehát ezt a körlevelet a „munka Magna Chartájának”. Ettől az eseménytől számítva beszélnek az egyház „társadalomtánáról”. A következő öt pápa

mindegyike hozzájárult az enciklika tartalmának további kifejtéséhez, ez a folyamat mégsem volt minden ingadozás nélküli, és olykor egészen a teokratikus kegyeskedésig vezetett. Az egyház társadalomtana fejlődésében szoros kapcsolatban volt az adott társadalmi-gazdasági helyzettel, vagy éppen a megrázkódtatásokkal. A „társadalomtan” szó a maga teljes tartalmában hivatalosan először XII. Piusz (1939—1958) szótárában található meg. Nemcsak a dokumentumok tartalmát jelöli, hanem ezen a címen tárgyalja a különböző társadalmi kezdeményezéseket, mozgalmakat, szervezeteket, állásfoglalásokat, többé kevésbé összefüggően, amint azt a pápai szövegek címeikben is hangsúlyozzák. A pápai szövegekből hamarosan kitűnik a „társadalomtan” szónak és fogalmának tökéletlensége és kettős jelentése is.

A 2. Vatikáni zsinat a „*Gaudium et Spes*” kezdetű lelkipásztori konstitúciójában határozottan kerülte az *elméleti társadalomtan* (doctrina socialis) kifejezést és helyébe a szótárilag hasonló, de szándékosan választott, eltérő jelentésű fogalmat használta, amit a franciában így adnak vissza: „enseignement social de l'Évangile”, — az *evangélium szociális tanítása*. Az elvont „tan” szó helyébe a gyakorlati jellegű „tanítás” szó került és ez közvetlenül kapcsolódik az evangéliumhoz, az evangéliumi szellemhez. A keresztény szociális tanítás kettős jelentését ilyen módon szétválasztották: a keresztény üdvrendnek lényegileg megfelelő szociális tartalom általános értelme elkülönült azoktól a történeti, szociálteológiai elemzésektől, amelyek 1891 és 1960 között, XIII. Leótól XXIII. János pápáig, a közzétett állásfoglalásokban és kijelentésekben találhatók.

A két jelentéstartalom megkülönböztetése azonban nemcsak a szövegek szerkesztésében okozott nehézséget.

(*Chenu* professzor *feljegyzése* szerint a szavak fejlődése a történelem — és a történelemben élő egyház — fejlődését tükrözi. Ennek a jelenségnek a szemléltetésére állított össze egy zsinati kizsótárt, amiben 50 új, illetőleg új jelentéstartalommal feltöltött, teológiaiában használatos kifejezést dolgozott fel. Ennek az *írásnak a további részében* az említett szóhasználat fejlődésének módszerével részletesen elemzi — főleg a zsinati dokumentumokban — az „elméleti tan” (doctrina socialis) kifejezés átalakulását egészen az időben-térben aktuális keresztény „társadalomtanítás” alkalmazásáig. Gondolatmenetét végül is így foglalja össze):

Az elvont, mindenütt és mindenkor érvényesnek hangzó „tan” bevezetése különösképpen elfogadhatatlanná vált a Harmadik Világ egyházaiban, ott, ahol a nyugati kategóriák nem felelnek meg az adott gazdasági, kulturális és helyi adottságoknak. Valóban, ezen a területen mutatkozik meg igazán a „tan” fogalmának elsődleges kudarca: leegyszerűsíti ugyanis azokat a társadalmi-kulturális kategóriákat, amelyek egy meghatározott történelmi és földrajzi helyzet tükröződései, és ennek következtében megsérti az elvont fogalomba be nem illeszhető, tényleges valóságot. A „tan”-fogalom tehát éppen időbeliségüktől fosztja meg azokat a nyilatkozatokat, amelyek keletkezésük folytán korunknak eredményei.

Hogy véget vessünk a „tan” és a „tanítás” árnyalt, de egyáltalán nem mesterkél, kettős megkülönböztetésének, ragaszkodnunk kell az 1971. évi Püspöki *Szinodus* egyik fontos javaslatához. Ez a javaslat a maga megfogalmazásában magába sűríti az evangéliumi üzenet horderejét:

„Az igazságért vívott harc és a világ megváltoztatásában való részvétel teljes mértékben úgy jelenik meg előttünk, mint az evangélium hirdetésének egyik alkotó jellegű dimenziója.”

Meg kell hagynunk tehát az egymást követő körlevelek állásfoglalásaiból és irányelveiből eredő, tanbeli viszonylagosságot. Ezeket az állásfoglalásokat nem szabad egy rendszerezett, vagy éppen egy tömbből faragott, és általánosított „tan” szintjére emelnünk.

III. A fogalmi változás értelme

Az olvasó talán nem szívesen bocsátkozik bele ilyen szócsatákba. Pedig ezeknél jól megfigyelhető a zsinaton történt „kopernikuszi fordulat” egyik lényeges következménye: az ugyanis, hogy nem a világ van az egyházért, úgy, mintha az egyház szolgáltatná a világnak — elméleti és parancsoló jelleggel — a felépítéséhez szükséges modelleket és az átalakulásához nélkülözhetetlen törvényeket, hanem az egyház van a világért. A világ ugyanis az egyház létezési helye és a világ a maga öntevékenysége által szolgáltatja az anyagot ahhoz, hogy Isten terve megvalósuljon. Amint Krisztus, Isten megtestesült Fia szabad beleegyezésével lett emberré, hasonlóképpen az egyház is mint Krisztus teste létezését, létének értelmét és hatalmát csak a világban való elkötelezettségében találja meg. És amint Isten

a megtestesülés óta szívesen öltötte magára az ember történetiségét, hasonlóképpen az egyház is csak a történelmi valóságokból kiindulva, a civilizációk és a kultúrák különböző ritmusa szerint taníthat helyes módon, az evilágiságnak a tiszteletben tartásával. A 2. Vatikáni zsinat a „*Gaudium et Spes*” konstitúció előszavában világos és megindító kijelentéseket tett az egyház világi felelősségéről, és a világgal való kapcsolatáról.

VI. Pál pápa egyik kevésbé ismert, de ugyancsak megdöbbentően világos szövegében (Octogesimo adveniens, 1971. 4. pont) ezt az említett új, tanbeli és a lelkipásztorkodásra is kiható stratégiát bevette tanításába:

„Tekintettel arra, hogy ennyire különböző helyzetek álltak elő, nagyon nehéz mindenkire egyenlően hirdetni és egyetemes érvényű megoldást nyújtani. Nem is törekszünk ilyenre és nem is a mi küldetésünk. A keresztény közösségeket illeti meg az, hogy országuk helyzetét tárgyilagosan elemezzék és az evangélium megváltozhatatlan igéinek fényében világítsák meg. Adjanak olyan megismerési elveket, megítélési normákat és cselekvési útbaigazításokat, amelyek megfelelnek az egyház szociális tanításának úgy, amint azt az egyház a történelem folyamán kidolgozta, különösképpen az iparosodás korszakában, attól a történelmi időponttól kezdve, amikor XIII. Leó kiadta a munkások helyzetéről szóló jelentős üzenetét. Az a megtiszteltetés és öröm jutott nekünk osztályrészül, hogy ennek a dokumentumnak az évfordulóját ünnepelhetjük.

A Szentlélek segítségével a keresztény közösségeknek kell tehát a maguk társadalmi helyzetében helyes megkülönböztetést tenniük, közösségekben a felelős püspökeikkel és párbeszédet folytatva egyéb keresztény testvérekkel, valamint minden jószándékú emberrel. Így mutassanak rá az említett, szabad lehetőségekre, olyan megfelelő döntésekre és elkötelezettségekre, amelyek segítségével végrehajthatják a sürgős és szükséges társadalmi, politikai és gazdasági átalakításokat. A változások munkálatait megelőzően, a keresztények mindennek előtt újítsák meg és erősítsék az evangéliumi követelmények erejébe vetett bizalmukat. Az evangélium ugyanis nem avulhat el azért, mert korábban korunktól eltérő társadalmi-kulturális összefüggésben hirdették vagy élték meg. Az evangélium sugalmazottsága az évszázadok keresztény hagyománya élő tapasztalatában egyre jobban kibontakozott, és mindig is megfelelően új marad ahhoz, hogy az ember megtérjen és közösségi életében fejlődjék. Ezért — anélkül, hogy megfélemlítsék az evangélium egyetemes és örök üzenetéről, — mindig hasznosítanunk kell sajátos, időbeli döntéseink javára.”

VI. Pál pápa tehát 80 évvel a *Rerum Novarum* után olyan nyilatkozatot tesz közzé, amelyben a szociális tanítás folytonosságában mintegy meafordítja a tanításban eddig alkalmazott módszert. Nincs szó többé elméleti tanról, „szociális doktrínáról”, amely csupán alkalmazható a változó helyzetekre. *Maguk a helyzetek* lesznek azok a „teológiai helyek”, amelyek az idők jeleinek felismerésével elvezetnek a helyes megkülönböztetéshez. Már Pavan, aki több enciklika szerkesztője volt, a *Iustitia et Pax* bizottságának egyik római ülésén (1967 áprilisában) kiemelte azt a folyamatosságot, ami XI. Piusz, XXIII. János és VI. Pál pápa szociális tanítása között fennáll, majd többek közt ezt mondta: „Semmi sem változott, csak rátértünk az elméletre a gyakorlatra és ez azt jelenti, hogy ma már nem az elvont elvekből vezetjük le az igazságot (dedukció), hanem figyeljük a valóságot és ebben a valóságban tárjuk fel az evangéliumi lehetőségeket.”

Semmi sem változott, de ugyanakkor minden megváltozott! A pluralizmus mostantól fogva nem tekinthető úgy, mintha az a keresztényeknek a világban elfoglalt, különböző helyzetükből fakadó következménye lenne. A pluralizmus mostantól fogva az egyház természetéből eredő *alaphelyzetnek* tekintendő. Az egyházat ugyanis a világban való jelenléte határozza meg és ezért nem csupán intézményi azonosságból adódó, abszolút valóság. A világ lesz tehát az a hely, ahol a keresztény megtalálja és helyesen felismeri az evangélium felhívásait.

IV. A következmények

A fent kifejtett alaphelyzetből és a tapasztalatból fakadó felszabadító tényekből következik az, hogy a keresztényeknek nem szükséges a kapitalizmus és szocializmus között egy „harmadik utat” keresniük, hogy így mindkettőt elutasítva az erkölcsi és szociális elvekből

olyan egyéni utat programozzanak be, amelyet az egyház intézményes tekintélye különös módon elismerne vagy védelmezne. Az evangélium bármilyen szigorú, személyes és közösségi követelményeket is állít fel, mégsem ír elő egyetlen olyan társadalmi modellt sem, amelyet a keresztényeknek saját természetükön belül, minden más modellel szemben kellene megvalósítaniuk. Az evangéliumnak tehát olyan „politikai dimenziója” van, amely minden helyzetben és minden döntésben prófétai erejű szerepet tölt be. Nem szükséges azonban, hogy az evangélium politikai dimenzióját valami társadalompolitikai ideológiává tegyék, amint ez már néhányszor megtörtént, és amire egyesek ma is igényt tartanak.

Végeredményben tehát magáról az Istenről alkotott elgondolásunk változott meg: Az Isten többé nem olyan Isten, aki a világ létrendjét változatlan formában örökre, előre meghatározta, aztán gondviselésével zavartalanul kormányozza — és mintha az emberek többé-kevésbé passzív engedelmsége biztosítaná a társadalom szilárdságát és tekintélyét. Az ilyen „deizmus” semlegesíti Krisztus evangéliumát. Ez volt a XIX. század polgárságának az ideológiája és ennek nyomai lelhetők fel a korábbi keresztény társadalomtan szellemében is. Sokan észre vehették, hogy ezzel szemben a legújabb egyházi tanítások szövegeiben már úgy hivatkoznak az evangéliumi üzenetre, mint a keresztény elkötelezettség indítékára. És ez sokkal többet jelent, mintha az elkötelezettség indítékát a természetjog, vagy valami örök filozófia (*philosophia perennis*) követelményeiből merítenénk, bármennyire is dicséri XIII. Leó ezeknek a tényezőknek az összetartozását.

A kereszténység valójában egy *üdvrend*, mivel Isten Országa olyan történelemben valósul meg, ahol az eseményi jelleg nem csupán adalékként járul hozzá egy önmagában fennálló, tértől és időtől független emberszemlélethez, hanem az *ember lényegéből fakad*. Korunk új eseményei arra indították az egyházat, hogy újra értelmezze kerygmátikus hagyományát. Ennek érdekében el kell utasítanunk minden olyan „abszolút teológiát”, amely az emberségnek csak a maradandó feltételeit veszi számításba reményeiben éppen úgy, mint nyomorúságaiban. Az ilyen típusú teológia még ma is gyakran ideológiai biztosítékkal szolgál mindazoknak, akik magukhoz akarják ragadni a gazdasági és politikai hatalmat, és ezért akarják a fennálló rendet (*status quo*) megőrizni.

A *Popularum Progressio*, a népek fejlődéséről szóló körlevél (1967) — bár bizonyos szempontból már túlhaladott, — de ma is fontos dokumentum, amely megkérdőjelezi azokat az értelmi struktúrákat, amelyek keretein belül addig az egyház hitét kifejezte. Az ember, — aki korábban felismerte a természetbe vésett isteni rendet, — most felfedezi azt is, hogy megteremtheti szabadságát és ennek erejében hozza létre folyamatosan azt a rendet, ahol igazi személlyé válhat. A világmindenségnek és az emberiségnek az Istenhez való visszatérése Istenről meghatározott folyamat, ám ugyanakkor az ember szabad beleegyezésének a tette is. A teremtő és a felszabadító ember szabad tettei olyan tettek, amelyek alakítják a történelmet, és megteremtik azt a folyamatot, amely ennek a világnak az alakját beteljesítve, ebből a világból egy szabad, megváltott világot formál. Így alakul ki a társadalmi életéről is az olyan felfogás, amely a kozmosz és a természet keretét meghaladva a szabadságnak, az időnek és a történelemnek egyre szélesebb távlatát ismeri fel. És ebben az esetben a történelem többé nem csupán az örök lényeknek járulékos módosulása, hanem éppen ellenkezőleg, lényege csak a történelem egyre szélesebb keretein belül valósul meg igazán.

V. Az „idők jeleinek” prófétai megkülönböztetése

Az egyház szociális tanításának új stratégiáját az a cselekvésmód határozza meg, ami sajátos irányvételével és érzékenységgel az „idők jeleinek” prófétai megkülönböztetésén alapszik. Ezt az evangéliumi kifejezést XXIII. János pápa hitelesítette és ma már átment az általános nyelvhasználatba. Az „idők jelei” nagyon alkalmas kifejezés arra is, hogy jelölje a keresztényeknek sajátos társadalomértelmezésük szerinti új erőfeszítéseit. Jellemzi ugyanakkor az egyház új tudatát is a történelem új folyamatában. Olyan próbálkozások helyett, amelyekben az egyház az általános tanrendszert az adott esetekre csupán alkalmazta, most egyre inkább megtanul a történelemből olvasni... Az egyház most felismeri a történelmi események szimbolikus jelentését, azaz, hogy ezek az események mutatják meg a közösség számára az egy irányba mutató, együttes cselekvésmódokat. Ha ezeknek az eseményeknek megtaláljuk evangéliumi jelentését, ez még egyáltalán nem jelenti azt, hogy elvonatkoztatjuk a földi valóságoktól, mivel ezek az események éppen önmagukban véve, a maguk sajátos és teljes értelmükben tekintve jelek, az „idők jelei”.

VI. Pál pápa az *Octagesimo adveniensi* kezdetű levelének (1971) záradékában rendkívüli módon hangsúlyozta az alábbiakat:

„Tekintettel számos újonnan felmerült kérdésre, az egyház a maga hatáskörén belül komolyan és átgondoltan akar válaszolni az emberek elvárásaira. Bár ma kiterjedtségük és sürgősségük miatt a problémák újaknak tűnnek, de az ember miért ne lenne képes megoldásukra? Az egyház szociális tanítása támogatja az embereket a megoldások keresésében. Ez a tanítás ugyan nem akar egyes társadalmi struktúrákat hitelesíteni, sem pedig előregyártott megoldási terveket felkínálni, ám mégsem korlátozódik csupán bizonyos általános elvek ismételtetésére. Az egyház szociális tanítása egyre inkább fejlődik azzal, hogy felfogásában állandó kapcsolatot tart a világ változó helyzetével és ennél fogva a világ is teljes egészében, minden követelményével együtt mindjobban elfogadja az evangéliumot mint a megújulás üzenetét. Az egyház tanítása a rá annyira jellemző érzékenységgel fejlődik tovább. Mindinkább felismerhető lesz benne, hogy őszintén szándékkal szolgál és különösképpen a legszegényebbekről gondoskodik. Az egyháznak szociális tanítása több évszázad gazdag tapasztalataiból merít és ez teszi lehetővé, hogy törekvéseinek állandó folyamatosságában vállalja mindazt a *teremtő jellegű és bátor megújulást, amit a világ jelenlegi helyzete megkíván*” (42. p.).

Közel egy évszázada annak, hogy a pápák a szociális kérdésben a saját hatalmukból (*potestas indirecta!*) kiindulva a hívek *engedelmességére* hivatkoztak, sajnos, minden döntőbb eredmény nélkül. Ennek az eredménytelenségnek az oka bizonyára nem annyira a keresztények tunyasága volt, mint inkább a módszer ügyetlensége. Íme most az új stratégia logikájában meghallhatjuk az egyház tanítását: a teremtő cselekvésre, az egyháztól „támogatott” *kreativitásra* szóló felhívást. — A jövő nyitva áll előttünk!

Fordította: Széll Margit

EGYHÁZ IGEN — JÉZUS NEM?

Ma — ezerkilencszáznolcvanegyben — talán már nem olyan izgatón újszerű és felháborítóan botránysos a nemrég divatos tétel, a néhány éve világot bejáró feliratok vagy utcai felvonulásoknál felhangzó kiáltások szövege: „*Jézus igen — egyház nem!*” A kritika az egyház megmerevedése, a benne megmutakozó hivatalnokszellem, a történelmi ráarakódás, a formalizmus ellen kívánt tiltakozni, és bátran, forradalmi tüzzel újra a lényegre akarta irányítani a figyelmet: Jézusra.

Mindenki érezte, hogy ebben a tiltakozó tüntetésben van valami nagyon rokonszenves, hiszen a lényegre fogta meg: Jézust, aki mindenki középpontja; aki az első és az utolsó, az Alfa és az Omega. Csakhogy a szélsőséges kritika torzulásai, tévedései is azonnal megmutatkoznak, amint a teljes igazságot keresve ráébredünk, hogy Jézus — a lényeg — éppen az egyháznak a lényege. Egyszerűbben kifejezve: nincs számunkra Jézus egyház nélkül. Az egyháznak lehetnek (vannak is) hibái, lehet egy-egy korszakban feltűnően „rosszul sikerült”, de az egyház mégis Jézus „találmánya”, alkotása és akarata. Sőt ennél is több. Az egyház a tovább élő Jézus. *Természetfeletti értelemben*: mert Jézus az egyházban él tovább, mint saját testében („*Krisztus Teste*”); az egyházban él tovább, mint saját Kenyerében (Eukarisztia). De *természetes értelemben* is: az egyház Jézus „ügyintézője”, az egyház tanít, prédikál és ír, őriz Jézus emlékét (ha szabad így mondani) és üzenetét, képviseli programját, viseli dicsőségét és gyalázatát (saját „emberi” dicsősége és gyalázata mellett). Azt a „jelet a világban”, amely Jézust jelenti, az egyház hordozza; nem hibák nélkül, de kizárólagos joggal és elpusztíthatatlanul. Ezt a „kockázatot” az egyházzal maga Jézus vállalta, amíg személyesen vissza nem tér.

De írásunk címe nem az ismert formula: „*Jézus igen — egyház nem!*”, hanem a fordítottja; és nem felkiáltójellel, hanem kérdőjellel, és azzal az aggodalommal, amely rokon az előbbi forradalom Jézus-féltésével, Jézus-szeretetével: „*Egyház igen — Jézus nem?*” — *Mi a tartalma ennek a kérdésnek?* Az az aggodalom, hogy sokak lelkében, buzgó vallásosságában elsikkadhat Jézus személye, sajátossága, gondolata, és elegendőnek bizonyult valami vallási közösség működése; elég ebben a vallási közösségben való részvételük, amely Istenhez kötheti őket, de Jézus személyének nincs benne lényegi szerepe.

Ez a kísértés nem újkeletű, nem valami századvégi, vagy ezredvégi bomlás jele, nem is az ateista hullám következménye (bár minden vallási korjelenségben benne van a kor hatása). Ott volt ez minden történelmi korszakban, és állandóan jelen van a világban, ahol az egyház helyet keres magának, ahol — Jézus parancsát követve — jeler akar lenni. A világ pedig — kisebb-nagyobb ellenállás után — be is fogadja az egyházat, de Jézust nem tartja lényeges részének, sőt gyakran határozottan igyekszik kihagyni.

1. Gondoljunk vissza az *Israelben*, a zsidó vallás területén megjelenő első egyházra. Hogy Jézust hogyan fogadták, úgysis tudjuk: a maguk módján „felszámolták”, megsemmisítették. A kivégzés után értesültek ugyan a feltámadásról, de Jézus személye eltűnt az utcákról, a terekről, a zsinagógákból és a templomudvarból.

Az egyház azonban — éppen a Feltámadott erejéből — ugyanazokon a helyeken folytatja Jézus munkáját. A zsidó főtanács elismerésre méltóan ügyesen viselkedett: belátta, hogy ez a „megújítási” mozgalom, reform-hullám kikerülhetetlen tény; tehát valahogy vissza kell terelni a hagyományos mederbe. Az apostolokat nem végzik ki azonnal (mint ahogy a János-mozgalomnál is elegendő volt annak idején egyedül Keresztelő Jánost elhallgattatni), mert bíznak abban, hogy a názáreti irányzat lassan megszeliül és szépen beleolvad a zsidó vallásba-egyházba, mint más elődei.

A főtanács azzal akarja a számára kellemetlen Jézus-mozgalmat átformálni, hogy megfenyegeti Pétert és Jánost, és lelkükre köti, hogy *Jézus nevét* többé ne emlegessék (ApCsel 4,17). Be is hívják őket, de nem azt parancsolják, hogy menjenek haza a falujukba, vagy fogják be a szájukat, hanem hogy *Jézus nevében* ne tanítsanak (4,18). Amikor a zsidók előtt fellebbezhetetlen tekintélyű főtanács szava hatástalan maradt, az apostolokat újra berendelik és szemükre vetik bűneiket: „Szigorúan megparancsoltuk nektek, hogy ne tanítsatok *abban a névben*, és lám, egész Jeruzsálem tele van tanítasotokkal” (5,28). Gamaliel bölcs tanácsa után is (aki hivatkozik Jézus „elődeinek” példájára: kivégzésük után mozgalmuk rövidesen felszívódott) ezt rendelik el: „*Jézus nevében* ne beszéljenek” (5,40).

Tudjuk, ez a békés alkalmazkodás nem sikerülhetett: az *apostolok tanításában éppen Jézus neve volt a lényeges*, ő a központ minden igehirdetésben, minden apostoli levélben. A názáreti mozgalmát nem sikerült „beépíteni” a zsidóságba. Éppen Jézus neve, személye miatt egyre jobban elkülönült, majd elvált az ősi, mózesi vallástól és „egyházától”, és ha meg is őrzött, át is vett sokat a zsidó vallás tanításának és közösségének jellemző vonásai-ból, mégis teljesen más és önálló vallássá, közösséggé (egyházzá) fejlődött. Ebben az értelemben is sajátosra „Krisztus teste” lett.

2. A másik történelmi „találkozó” a nemzetek soraiban szétáradó *kereszténység* és az akkori *európai-római kultúra* és *hatalom* között zajlott le. Itt is megtörtént a korábbi kísérlet: először felszámolni az új eszmét és mozgalmat (vezetőit, főbb mozgatóit megsemmisíteni vagy elhallgattatni), aztán (az erőszakos fellépés értelmetlenségét és eredménytelenségét belátva) megkísérelni a beolvasztást a régibe. Ez most sikerült. A Birodalom vallása már életképtelen volt, a Birodalom fennmaradása és ereje szempontjából pedig jelentéktelen „ideológiai” kérdésnek számított, hogy milyen nevű „isteneket” imádnak, milyen szertartásokat végeznek, és milyen vallási közösségek szerveződnek. Nincs jogunk cinikusan ítélni, mert kétségtelenül voltak a Birodalom gondolkodói és egyszerű polgárai között olyanok, akik igazi vallásos hittel és politikai reményekkel (Róma megújulását, megerősödését remélve) fogadták a kereszténységet. De azt sem tagadhatjuk, hogy sokak számára teljesen mellékes volt az „új név” (Jézusé); csak azt várták, hogy a kereszténység, mint vallás, betöltsön egy űrt (a régi vallását), és kielégítse az állampolgárok vallásos igényét. (És ebben az igényben benne volt a liturgikus „foglalkoztatás” és a társadalom klerikális szervezésének-fegyelmzésének feladata is.) A kereszténység, az egyház számára ez volt a legnagyobb történelmi próbatétel: az üldözött vagy legalábbis „társadalmon kívüli” egyházból uralkodó és társadalmi egyház legyen. Sajnos, csak e kettő között választhatott: kizaszítottnak lenni, vagy bedolgozónak lenni, és egyik forma sem problémátlan. De mindenképpen a békésebb utat kellett választania.

Nem foglalkozhatunk itt azzal a nagyon kényes problémával (amelyet még senki sem dolgozott fel kielégítően), hogy a Birodalom által befogadott egyház milyen vonásokat, jegyeket vett át a Birodalomtól, annak előbbi vallásából: teológiai szókincséből, litogikus kelléktárából, klerikális rendjéből, társadalomirányító programjából. De — a mi témánkat folytatva — nem lehet tagadni, hogy a római Birodalom akkori vezetői (és gyakran későbbi kereszténnyé váló nemzetek politikusai, uralkodói is) elsősorban azt nézték, hogy a kereszténység egy „jól használható vallás”, és nem azt a Személyt, aki a kereszténység lényegét jelenti: *Jézus Krisztust*. Mi volt a fontos? „Az egyház igen — Jézus nem.”

3. A további veszélyek már nem történelmi jellegűek, nem új helyzetekből adódó kísértések

az egyház lényegének: Jézusnak az elhanyagolására, hanem időtől független, állandó problémák azok számára, akik a kereszténységet nem „egy vallásnak” tartják a sok közül, hanem Jézus Krisztus isten-emberi személyiségétől elválaszthatatlan, egyedülálló vallási közösségnek.

Három ilyen egyházképet tudnánk most felsorolni, mint a legfeltűnőbbet és legveszélyesebbet azok közül, amelyeknél az egyház igen, de Jézus nem lényeges:

- a) a csak moralista egyház
- b) a csak „vallásos” egyház és
- c) a csak társadalmi egyház

a) *A csak moralista egyház.* A kereszténységnek nemcsak hittana, hanem erkölcstana is van. Jézus nemcsak „dogmatikát” tanított, hanem „morálist” is. Gyakran hivatkozott az ószövetségi egyház törvényeire, az erkölcsi szabályaira, bár ezeket csak kiindulópontnak tartotta, nem a keresztény etika alapelveinek vagy beteljesedésének. Jézus — talán szabad így megfogalmazni — nem a külső törvények fegyelmezett megtartásában, hanem a keresztény ember belső átalakulásában, és az ebből fakadó új magatartásban látta az erkölcsi rend alapját. Ennek a belső „törvénynek” tételei: a szeretet, jóság, irgalom, amelyek azonban a „külső ember” számára nagyon általános, közhelyszerű és félremagyarázható tételek. Sokkal egyszerűbb és érthetőbb az ilyen szabály: Ne ölj! Ne lopj! Imádkozz! Ezeket az is fel tudja fogni, akiben még nem alakult ki a „belső ember”. Tegyük hozzá: a tízparancsolat tételei szinte minden vallás számára, sőt a vallástalan társadalom számára is nagyon jól használhatók. A szülők tisztelete, az élet védelme, bizonyos szexuális rend, a tulajdon valamilyen védelme, a becsület megbecsülése mindenhol erkölcsi vagy jogi igényt, illetve értékelést fejez ki.

A *moralista egyház* tehát — függetlenül attól, hogy Jézus evangéliumát kéri tőle vagy sem — mindenhol jó szolgálatot tehet az államnak, a társadalomnak. Ha közömbösen vagy sajnálattal nézik és hallgatják is a hit tanítását, az egész vallási életet, szívesen fogadják, ha benne az egyház prédikátorai — túlvilági jutalmat ígérve vagy büntetéssel fenyegetve — a polgárokat „tisztességtudó” életre intik és nevelik.

Ami azonban ennél sokkalta sajnálatosabb: magának az egyháznak a tagjai — pásztorok és hívek — ezt a társadalmi morált tartják elsőrendű és egyedül lényeges programnak. Hányszor volt a *papság* — nemcsak az államhatalom kívánságára, de belső „hivatástudatból” is — a társadalom „erkölcsrendészete”, átnevelője, csak jóviselkedésre nevelő pedagógusa. És hányszor kapta az egyház saját *tagjaitól* azt az egyedül dicséretet, elismerést, hogy „nem tanít rosszat”, hiszen káros cselekedetektől igyekszik visszatartani az embereket.

Íme: az egyház igen, Jézus nem! Morális tevékenysége hasznos, Jézus személye lényegtelen.

b) *A csak „vallásos” egyház.* Ez a meghatározás, hogy „vallásos”, bármilyen hit követőire ráillik. Ebben az értelemben vallásosak voltak a bálványimádók, a sokisten-hívők, vallásosak a buddhisták, mohamedánok, zsidók és keresztények, sőt bizonyos értelemben az ateista is lehet vallásos, amikor „vallásos”, liturgikus szertartásokat követ, ezekben részt vesz.

A vallás ebben a tágabb értelemben a földi élet „dekorációját”, szépítését, a szürke hétköznapok ünnepivé tételét, komor realitásoknak illúziókkal való enyhítését jelentheti. És ez a vallási igény szinte mindenkiben jelentkezik. Nem is ítéltünk el senkit azért, hogy „liturgiával” veszi körül a születést, a házasságot, a halált, sokfelé a serdülőavatást, a társadalmi beiktatást, vagy a közösségi összejövetelt is. Ezeknek nyomai megtalálhatók az ősember vallásában is, és jelen vannak korunk ateista társadalmi szertartásaiban is. De vajon nemcsak ezen van-e a hangsúly sok „hívő” keresztény szívében és vallási életében? Akik ott vannak velünk a templomban, de csak a liturgia kell nekik, nem az evangélium, nem a teológia, nem Krisztus tanítása és személye. Vagy akiknek a keresztény élet a kereszteltetést, elsőáldozáshoz, bérmálásához vezetést („a gyermekkor kedves élményei”), esetleg ünnepélyes templomi esküvőt, és feltétlenül az egyházi temetést jelenti, de Jézus ismeretét, befogadását nem tartják feltétlenül szükségesnek. És vajon nincsenek-e papok is, akik egyszerűen csak ezeket az igényeket akarják kielégíteni, és így tulajdonképpen nem nagy különbség van a különféle vallások „papja” és „egyháza” között. (Igy is kezelnek bennünket gyakran!) Ezt is jelenti: „Egyház igen — Jézus nem!”

c) *A csak társadalmi egyház.* Az előbbiekből már kirajzolódik egy csak „társadalmi” egyház képe is. Minden vallásban van valami közösségi jelleg, legalább a vallási szertartásoknál vannak együtt és kapcsolódnak össze a „hívek”. A kereszténység eredetileg és lényegileg közösségi vallás, vagyis egyház. A keresztény egyház ősfarmája a kis közösség: az egyházközség, ebből alakult ki — sok kis egyházközség összekapcsolódásából — az

egész egyház, rossz szóval: világegyház, de benne továbbra is megmaradnak az önálló kis közösségek.

A kereszténység későbbi „hivatalos” terjesztése azonban sok nemzetnél felülről, az uralkodóktól indult ki. A kész ruhát adták rá a polgárookra (amit örömmel vagy kényszeredetten húztak magukra, vagy pedig alattvalói engedelmességgel viselték, vagy fellázadtak ellene), felülről készítették a hierarchiát, amely azonnal a politikai hatalom részese is lett, és a társadalom legfőbb, vagy egyik fontos irányító hivatala, és törvények vagy szokások erejével tették kötelezővé a vallásos összejöveteleket.

Az egyház és állam szétválásása korunk fontos és jelentős feladata, és nem könnyű kérdés. Lehetséges-e igazán megvalósítani? Felszámolhatók-e az egyház állami-társadalmi funkciói? Nehezen, mert nem lehetünk csak az egyháznak, vagy csak az államnak tagjai. Csak a naivak hiszik, hogy csupán az egyház akar ragaszkodni társadalmi jogaihoz. Az állam sem akar teljesen elszakadni az egyháztól, sőt hasznát is akarja venni a társadalom érdekében. Az egyházon még sok olyan vonás van — akik hozzászórtak, észre sem veszik —, amelyet az államegyház társadalmi egyház korából hozott magával, és nehezen tud szabadulni tőle. Az egyháznak gyakran nagyon „társadalmi” jellege van, túlzottan hivatalos, adminisztrációs, jogi formája. Túl erősen és idejétmúltnak érvényesül az egyházon belül valami „társadalmi tagozódás”, rangsor és ranglétra. Aggasztóan sok és egyoldalú a felülről való szervezés és irányítás, ellenőrzés és utasítás. Szóval: nagyon olyan, mint egy társadalmi képződmény. És ehhez az egyházhoz elegendő lenne az a Jézus is, aki csak fogalom, név, tétel, de nem lényeg. „Egyház igen — Jézus nem”.

És — lezárva töprengésünket — fogalmazzuk meg a teljes programot szélsőségek nélkül (de nem a nehézségek nélkül): Jézus igen — az egyháznak! Egyház igen — Jézussal! — Mert az az egyház, az a kereszténység, amely „nagyon hasznos”, de Jézust mellékesnek tartja, már nem Isten tervét valósítja meg nem az evilágra és az eljövendő világra szolgáló Isten népe és Krisztus közössége. Ezt szükségtelen bármiféle érvekkel „igazolni”. Krisztus nélkül, Krisztust mellőzve egyszerűen nincs értelme és tartalma tovább az egyháznak. Akarjuk az egyházat; de azért akarjuk, mert Jézust akarjuk.

Horváth S. László

SZÁMVETÉSUNK A HITRŐL

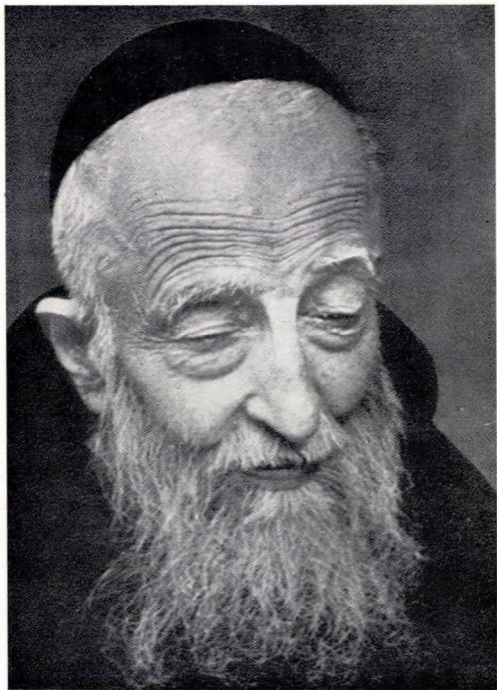
A katolikus alapvető hittan az utóbbi évtizedekben sokat változott. Számos új kezdeményezés született arra, hogy miként közvetítsük a keresztény üzenetet a mai ember értési fokán. Hitünknek erről az egyházon belüli és egyházon kívüli helyzetéről ad számot Max Seckler, a tübingeni egyetem katolikus teológiai fakultásának professzora.

Az első, felvetődő kérdés: lehet-e egyáltalán ma ésszerűen számot adni hitünkről?

— Az alapvető hittannak sincs előnyösebb helyzete, mint a többi teológiai szaktárgynak. Ma ugyanis nemcsak a keresztény hitet teszik kérdéssé, hanem a teológiai tudományok módszereit is. Eddigi módszereivel az alapvető hittan sem dolgozhat eredményesen tovább. Itt nem valami hitvédelmi ékesszólásra gondolok — mondja Seckler professzor —, hanem arra, hogy egyre problémásabbá válik a keresztény hit ésszerű megalapozásának klasszikus felfogása. Az alapvető hittan ugyanis két szélsőség között mozog. Az egyik szélsőség az lenne, ha a hit igazságait teljesen kiszolgáltatná az értelemnek. A másik, ha a hittitkok értelmezésénél lemondana minden értelmi megalapozásról, kifejtésről. Ez annyit jelentene, hogy az értelmet elhallgattatná. Ha abból indulunk ki, hogy az emberi lét teljes kibontakozása végsősorban attól függ, hogy a hit igazságai a mi emberi igazságainkká legyenek, akkor valóban szükség van a hit és az értés közötti megfelelő közvetítésre. Ezt úgy is mondhatjuk, hogy benső összefüggés van a hit hirdetése és az emberi önértelmezés között.

Korunk problémája az is, hogy nincs többé sem egységes filozófia, sem antropológia. Ezért fennáll az a veszély, hogy az alapvető hittan a neki tetszetős antropológiát fogadja el.

— Ezzel szemben Seckler professzor vallja azt a középkori teológiai elvet, hogy minden ami igazság — bárhol és bárki mondja ki — az a Szentlélektől ered. Ebből még nem következik az, hogy az alapvető teológia lemondjon azokról a kritériumokról — ismertető



B. Mandić Bogdan Leopold
1866 — 1942

jegyekről — amelyek megmutatják, hogy milyen filozófiát fogadjon el társának. — Szükséges, hogy a teológiának meglegyenek a maga kritériumai és azokat alkalmazza is. Viszont az értelem nem a teológia kegyéből él. Nem vagyunk eléggé tudatában annak, hogy mennyire fontos a teológia számára az értelem. Az értelmet komolyan venni annyit jelent, hogy elismerjük a konkrét, észérveken alapuló tudományok jelentőségét. Nemcsak a formális érvelési módban jelentős az ésszerűség, hanem az emberi értelem egész, történelmileg megvalósult tevékenységében is. Amint Melchior Cano mondja: nem maga a pusztán ész — (mint formális érvelő képesség) — a teológiának „helye”, hanem az egész filozófia és az egész történelem. Abban a fundamentálteológiai érvelésben, amely az értelmet a hit konkrét társának fogadja el, meg kell különböztetnünk a *befelé való és kifelé való munkálkodást*. A *befelé való munka* azt jelenti, hogy az alapvető teológia azokkal a hívő emberekkel beszélget, akiknek megvannak a maguk problémái. A *kifelé való munka* abban áll, hogy a minden emberhez szóló sajátos üzenetet oly módon mutassa be, hogy a kívülálló is megértse: tulajdonképpen mit is hisznek a keresztyének. Ebből következik, hogy hitünk tárgyi kijelentéseit *érvelés útján kell közvetítenünk!* A bibliai üzenet sajátos erejével világítja meg a személyes egzisztenciát. A mi feladatunk, hogy elősegítsük ezt a megvilágítást. A bibliai üzenet magába foglalja mindazt a világ- és valóságértelmezést, amelyekből a hitbeli kijelentéseket, a hittételeket formálták. A tárgyi kijelentéseket ki kell emelnünk, ki kell dolgoznunk, világosan artikulálnunk kell, vagyis:

A keresztyén hit tárgyi kijelentéseinek szüksége van érvelő közvetítésre. — Különösen ma van nagy szüksége erre az értelmi közvetítésre, mert egyfajta bizalmatlanság lett úrrá az értelemmel szemben. Kérdés, alkalmazható-e a mai helyzetre Adorno felvilágosodás dialektikája?

— Mivel az értelem nem volt képes teljesíteni a felvilágosodás elvárásait, ezért tehát pusztán a kinyilatkoztatás és a hit szerint kellene tájékozódnia. Az ilyen elgondolás teljesen hamis lehet. Elsősorban a hithirdetésben kell a korszellemhez, a hallgatók befogadó képességeihez és az értelembe vetett kétségekhez alkalmazkodni. A tudományos-teológiai munka azonban nem keresheti ezt a kiutat.

Az elmúlt évtizedekben kétségtelenül volt egy olyan korszak, amikor a teológiában mindinkább a tudományelméletre és a pluralista filozófiára támaszkodtak. Ma mintha ez az irányzat megfordult volna?

— Seckler válasza szerint ma a *teológia átgondolási szakaszáról* beszélhetünk. A tudományelméleti viták és bírálatok arra készítették a teológiát, hogy többet foglalkozzék a saját munkamódszerével. A teológia elmúlt évtizedeinek elburjánzásai között talán a legfeltűnőbb volt az a magatartás, amit „*pozicionalizmusnak*” nevezhetnénk. Ez nem teológiai érvekkel folytatott párbeszéd volt, hanem egyszerűen az egyes állásfoglalások összefüggés nélküli bemutatása. A különféle állásfoglalásokat nem értelmezték tárgyilagosan, hanem egyszerűen megkívták, hogy mások is kövessék. Sokan nem azért olvasták a teológusok egyes műveit, hogy tanuljanak belőlük, hanem, hogy kifürkéssék egymás gyenge vagy éppen erős oldalait. A tudományosan összefüggő teológiai munka csak egyes részterületeken folyt, egyébként többé-kevésbé jámbor vagy éppen meglehetősen arachikus pluralizmus uralkodott.

„A teológiai munka nem pótolja az igehirdetést”

A pozicionalizmusnak hamarosan komoly problémája támadt a hit megalapozásával kapcsolatban. — A beszélgetés vezetője itt felhozta példának Wolffhart Pannenberg teológiai kezdeményezését, amelyben végül is megmaradt a szakadék a keresztyén hit tudományelméletileg és bölcséletileg megalapozott védelmezése között, valamint Pannenberg személyes meggyőződése között. Mi a megoldás az ilyen helyzetben?

— Az egyik, gyakori félreértés az — hangzik a válasz —, hogy felcserélik a *hit hirdetését a hitről szóló megfontolással*. A hit az igehirdetésből táplálkozik. A hitbeli megfontolás (reflexio) viszont kíséri a hitet. Lehetséges, hogy a hitbeli megfontolás lélektanilag megkönnyíti a hit útját, de teológiailag tekintve a hit nem a mi bizonyítékainkra támaszkodik, hanem a ténybeli igazságra, ami önmagáért beszél. Lélektanilag tekintve másként aligha engedné valaki, hogy akár a legsikerültebb eljárással is rávegyék a hitre, ha ő azt nem akarja. Mondhatnánk ezt bizonyos fajta (természetből fakadó) konokságnak is. Ez a tény mégis arra figyelmeztet, hogy józanul bíráljuk el az olyan ún. hitbeli bizonyítékokat,

amelyek lélektonilag alkalmatlanok, teológiaiilag pedig kétségesek. A *teológiai munka* tehát nem az igehirdetés pótlása, hanem az igehirdetés tárgyáról és módjáról adott, érveket felsorakoztató számadás (Rechenschaft). Egy jó példával világíthatjuk meg a hit hirdetés és a hitbeli megfontolás közötti különbséget: A neurózisról szóló tudományos értekezés nem arra szolgál, hogy azzal idegbetegeket gyógyítsanak, hanem benne megmagyarázzák (a szakembereknek) a gyógyulás feltételeit.

Kérdés: Mi legyen az igehirdetést kísérő teológia feladata?

— Minden, mégoly jámbor és hívő gyakorlat is vannak nevezhető elmélet nélkül. Egyszerűen tehát arról van szó, hogy a hitet meg kell fogalmaznunk! A teológia, mint a hitnek elméleti és kritikai kísérője az érvelés síkján is elmondhatóvá akarja tenni a hitet és ezzel próbálja megszüntetni a hit „vakságát”. Helyesen érve a hit már magában véve is megvilágosítás. A hívők egészen másként látják a világot, a hit különböző fokai biztosítják, miként szemlélik a világot. De hogy egy közösségben valóban felelőssé legyen a hit, ahhoz láthatóvá kell tenni, hogy a hitet megszólíthassák, hogy megkérdézzék, és ezáltal még világosabb legyen. A teológia feladata az, hogy a hitet értelmi formában és tárgyi program módján fogalmazza meg. Olyan szabályok és olyan érvelési folyamatok szerint fogalmazzon, amelyek a teológiai beszéd számára építő jellegűek.

Gyakran felmerül az az ellenvetés, mely szerint a hit ésszerű megvilágosítására való törekvés inkább akadályozza a hitet, mintsem élővé teszi.

— Köztudomású, hogy a késői-polgárinak mondott kereszténységnek (ami a hitet mintegy ésszerűsítette), számos problematikus pontja van. Az ésszerűség elvetésével viszont a kereszténységet hitelétől fosztanák meg. Mindenesetre sokkal egyszerűbb a hitet hirdetni, mintegy arra törekedve, hogy csupán megsokszorozzuk azt. Az ilyesfajta módszernek mindig akadnak hívei. Sokkal egyszerűbb az olyan hit, amelyik visszautasítja a párbeszédet, mint amelyik készséges az érveket felsorakoztató párbeszédre és ezzel hajlandó önmagát is érvekkel megvilágítani. A módszer végső soron és döntő módon már emberiség kérdése. Az embernek kezdetől fogva van egyfajta saját hite és meggyőződése. Az olyanok hitéből, akik elutasítják a párbeszédet, előbb-utóbb feltétlenül vallási fanatizmus lesz. A felvilágosodásnak az említett, hitelét veszített, ún. polgári kezdeményezése abból fakadt, hogy sokan belátták, milyen zsákutcába vezet, ha egyszerűen csak hívők annak lenni, anélkül, hogy vitakozhatnának a hitről, és az emberekkel igazi, érvelő beszélgetést kezdenének.

Ma olyannak látszik a helyzet, mintha mindenkinek megengednék, hogy a maga módján higgyen; így az ember nem találkozik a tárgyi igazság igényével és az ésszerű érveléssel. Ezen a téren két megoldási lehetőségünk van: — egyrészt vagy mindenkinek megengedjük, hogy kövesse a maga hitét, és akkor ő lássa, mit kezd vele. Így mindenkinek meglesznek a saját, személyes élményei és vallásos megtapasztalásai, melyekhez a továbbiakban senkinek semmi köze. — A másik lehetőség az, hogy az egész hitet mégsem csupán magánügynek tekintjük, hanem általános és nyilvános érdeklődést keltő dolognak. Hiszen a hitben végeredményben az emberiség törekvései tárgyiasultak. Ez esetben azt is meg kellene kérdezni, hogyan lehet ilyen közös törekvést ténylegesen megvalósítani? — Itt ismét két lehetőséget látok: vagy olyan törekvést, ami végül is vallásháborúhoz vezet, azaz, amikor az egyik ember megkísérli rábeszélni a másikat a saját felfogására és ha ez nem megy, akkor fegyvert ragad. A másik út viszont humánusabb: az *érvelések útja*, az érvek kicserélése: mi az, amire az ember a hit által egyáltalán felelősségteljesen elkötelezheti magát? Milyen feltételek mellett lehet a hit értelmes, humánus és elfogadható?

Ha csak egy igényből kiindulva akarnánk mindenkire szólni, ez nagyon kevés lenne.

A kereszténységnek és a teológiának jelenlegi helyzetét tekintve felmerül a kérdés, hogy nem túlzott-e az igényünk, ha az emberiség törekvését tárgyilag is meg akarjuk fogalmazni?

— Nekem az a benyomásom — vallja Seckler — hogy a kereszténység már hosszú ideje alapján véve lemondott mindarról, amivel éppen neki kellene hozzájárulnia az emberiség kibontakozásához. Pozícionalizmust művelünk, azaz megkíséreljük önmagunkat életben tartani. Ha ma a kereszténységre tekintünk, igen keveset tapasztalunk abból a meggyőződésből, hogy van valaminek, amivel sokat tehetünk az emberiségnek a jövőjéért folytatott küzdelmében. Az, hogy ma missziós fellendülésről beszélünk, vagy pedig olyan

igényről, ami mindenkit érint, — ez még nagyon kevés. A keresztény igény csak annyiban lesz hitelreméltóvá, amennyiben tárgyi programként is megfogalmazható. Ezt azután vitára bocsáthatjuk ott, ahol az emberiség jövőjéért küzdenek.

A további kérdés: Hogyan lehet a hittel és a hit megalapozásával kapcsolatban egy tárgyi programot úgy megfogalmazni, hogy az ne csupán üres formula legyen?

— *Először* is el kell kerülnünk azt, hogy hitünk pusztá kijelentés legyen vagy pedig a követelményeknek tekintélyi elven alapuló érvényesítése. A hitnek éppen összeméri és nyilvánosságra szánt rendeltetése miatt nyílt kártyákkal kell játszania. Ez azt jelenti, hogy az embernek nemcsak azt kell tudnia, hogy kinek hisz és miért hisz, hanem hitbéli meggyőződését tárgyi jellegű kijelentéssé kell alakítania.

— *Másodszor* azokat a kijelentéseket, amelyek a tulajdonképpeni keresztény létmagyarázatot és cselekvési programot tartalmazzák, határozottabban és nyíltabban kellene bevetnünk az emberi dialógusba úgy, hogy hatásából az illetékesek is nyugodtan feltételezhessék, a keresztényeknek valóban van igazságérzetük.

A keresztény egyházakban észrevehető egy olyan törekvés, amit vallási közvetlenség keresésének nevezhetnénk. Ilyenek például a karizmatikus mozgalmak, nem utolsósorban az ifjúság körében. Itt nemcsak arról van szó, hogy elegendő van a hit ésszerű bizonygatósaiból, és megalapozásaiból, hanem arról is, hogy az emberek valami többet, és mást keresnek. Hogyan viselkedjék az ilyen áramlatokkal szemben a fundamentális teológia, amelynek az a feladata, hogy a hitet ésszerűen megalapozza?

— *Először* is ismerjük fel ezeknek az áramlatoknak a létjogosultságát. A keresztény hit intellektuális félreértelmezése lenne az a feltételezés, hogy a hit lényege szerint abban áll, hogy bizonyos teológiai kifejtéseket vagy dogmatikai tételeket igaznak tartunk. Bármilyen világosak is legyenek a hitbéli fogalmak, éppoly kevésbé pótolhatják a tapasztalati valóságot. Úgy vélem, hogy jelen esetben a vallásos élmény közvetlenségének a vonzásáról van szó, arról az élményről, amely kéz a kézben együtt halad a teológia értelmi murkájával. Ezek között az élmények között található kinek-kinek a saját, — még a sikerlenségét is magába foglaló — megtapasztalása; ennek egészséges módon meg is kell nyilvánulnia. Mindezekből az élményekből a hit több eredetiséget és létezőségeket nyerhetne. A vallásos megtapasztalást sokáig — különösen Schleiermacherre való utalása miatt — túlzottan is mellőzték. A megváltás — éppen időbeli létezésünk miatt — többet jelent, mint valami száraz, értelmi hitet és csupán a holnappal vigasztaló reménységet.

Itt merül fel a további kérdés, hogy ha egyre több és újabb ésszerű megközelítést nyújtunk a hithez, azok nem fedik-e el előlünk teljesen a hit tapasztalati megvalósulását?

— *En* ezt a szempontot — folytatja Seckler professzor — nem állítanám szembe egymással. Nyilvánvalóan a hithez is kellene szakemberek, éppen úgy, amint a tudományelméletnek is megvannak a maga szakemberei. Ha valaki nem specializálja magát, annak nincs illetékessége arra, hogy egy bizonyos szakterületen valamihez is hozzá szóljon. Nemcsak az egyszerű hívő, hanem különösképpen az értelmiségi keresi a hitben az üdvösséget, a védettséget, a bátorságot az élethez. Tudni akarja, miért mi végett él? És senki sincs megelégedve azzal, ha ezt csak elméletileg értheti. Így nem elegendő, ha valakit csupán helyesen avatnak be a hit tanításába és csak a fejében hordozza azt, mit jelent a keresztény remény. — *Az* ember konkrétan át is akarja élni, hogy mi a remény, és meg akarja tapasztalni, élvezni akarja a remény gyümölcseit. Látnunk kell, hogy a tudatosítás egyéb feltételekkel is együtt jár. A specializálódásért tehát fizetni kell éppen az adott cél miatt, annak helyes megvilágosítása miatt.

Tévedés tehát azt gondolnunk, hogy kezdettől fogva tudjuk, mit hiszünk.

— *A hitünk — előbb említett közvetlen megtapasztalása — mindenek előtt az egyházban mint a hívők közösségében történik. Vajon a hit megalapozásának nem ugyancsak konkrét helye az egyház?*

— *Az* alapvető hittannak kétségtelenül megvan a helye az egyházban, amiről nem mondhat le. Akár tudományelméletnek, akár hermeneutikának fogjuk fel, mindenképpen segítenie kell abban, hogy a hívők előbbre jussanak a hitükben való párbeszédben. Ez a párbeszéd sohasem zárható le, sohasem fejezhető be. Tévedés volna azt hinni, hogy a

keresztények már kezdettől fogva tudják, mi az, amit hinniük kell. Közösen és ki-ki magában is elmondhatja a hitvallást, ám csak ha beszélni kezdünk róla, hogy voltaképpen mit is hiszünk, akkor kezdődik az igazi dialógus. Az egyház alapjában véve olyan kommunikációs közösség, ahol állandóan és lényegileg arról van szó: mi is az, amit hiszünk, hogyan tegyük értelmissé azt, amit hiszünk. Ez a párbeszéd azért sem fejezhető be, mert mindig új állásfoglalások, pozíciók keletkeznek. Az ilyen párbeszédnek szabályokra van szükségük. A párbeszéd szabályait úgy fogjuk fel, mint a teológiai kifejtések szabályait. Ha azt akarjuk, hogy a kifejtések humánus módon történjenek, akkor ezeknek nemcsak párbeszéd jellegűeknek kell lenniük, hanem szükséges, hogy megfelelő, érvelő erejük is legyen. Az argumentatív elem a humánus párbeszéd jelentős része.

Ezért kérdés, hogy a lezárhatatlan, nyitott párbeszédért való fáradozás miként egyeztethető össze az egyháznak azzal a másik, ugyancsak jogos igényével, hogy a kötelező hitlételeményt hamisítatlanul, minden változtatás nélkül megőrizze?

— Ez a kijelentés nem helyes, mert valamiképpen végzetes szembeállítás, alternatíva lenne. A közelmúltban még a „teljesség” címszava játszott döntő szerepet. Pozitív teljesség az emberi hitben nem létezik. Így a feladott kérdés is inkább azt a kritikus határesetet tartja szem előtt, amivel már egy többé-kevésbé meghatározott hittartalmat szorítanak háttérbe, vagy éppen elhanyagolnak. Ha valaki a hittartalomból valamit kiragadna, és azt állítaná, hogy ez a kiragadott rész az egész, vagy pedig a másik, a fennmaradó rész nem tartozik hozzá, akkor bizony nehéz dolgunk lenne. Mindenek előtt figyelembe kell vennünk a különbséget a párbeszéd általános ügye, és egy ilyen, konfliktusos eset sajátos helyzete között. A dialógust éppen ezért nem lehet befejezni, az egy le nem zárható folyamat. Ezt a le nem zárhatóságot pozitív értelemben kell vennünk, hiszen a párbeszéd az egyházban az élet jele. Ahol síri csend van, ott az emberek már nem beszélnek egymással, ott nincs többé már vitaközlés, de élet sincs. Annak a kísérletnek tehát, ami a párbeszédet le akarná zárni, mindenképpen meg kell hiúsulnia. Ezt a kísérletet egy olyan beszéd követné, ami még egyszer bizonyítaná azt, hogy a párbeszéd le nem zárható. Ahol viszont konfliktusok lépnek fel, és ahol a tekintély — mert hiszen van és kell is lennie tekintélynek — arra kényszerül, hogy beszéljen és döntsön, ott véget kell vetni a vitának, legalábbis mostanra (pro nunc). Am ez már nem az igazság síkján történik; nem az igazságért folytatott párbeszéd síkján, hanem az egyházfegyelem síkján.

Kérdés, milyen lesz a hitnek és a hitbéli megfontolásnak kapcsolata az egyházban, ha megmaradunk az igazságért folytatott párbeszéd síkján?

— Sokkal szükségesebb és fontosabb lenne a teológia területén a mítosztalanítási kísérlet, mint azok a próbálkozások, amelyekkel megpróbálják elvitatni a teológia ésszerűségének szerepét, egyáltalán magának a teológiának ésszerűségét. Érvényesnek tartjuk, hogy a hitnek hittitkokkal van dolga, de hogy emiatt a teológiában a rációra nincs kimagasló szerepe, ez az állítás teljesen hamis. Természetesen a hit Isten ajándéka, Isten ereje. Ám a teológia merőben emberi alkotás. Minden egyes teológiai elvért annak kell vállalnia a felelősséget, aki azt kimondja, ha egyáltalán felelős akar maradni. A teológiai elvekért azzal vállalunk felelősséget, ha megmondjuk, miért tartjuk igaznak. Ezért abból kell kiindulnunk, hogy minden teológiai tételnek van ésszerű megalapozása, — vagy pedig fel kell adnunk azt.

Lényeges tehát, hogy a keresztény gondolkodásforma önmagában világos és érthető legyen. Vajon ezzel a kijelentéssel nem jutunk-e arra az álláspontra, hogy elegendő, ha hitünk megvalósítását a saját szerkezetében lehet magyarázni?

— Semmi esetre sem szorítkozhatunk arra az álláspontra, hogy elegendő a hit megvalósítását a saját szerkezetén belül magyarázni. Bár az sem kis dolog, ha egy tudományos, szakszerű beszélgetésben egyszer már azt is kifejtjük, hogy tulajdonképpen miért is hiszünk. Majdnem olyan ez a helyzet, mint amit jól ismerünk az emmauzsi történetből. Ha a párbeszéd a hívek körében sikerülne, akkor már kezdené bennünk valami derengeni és megelégedettek lennénk, mivel ettől fogva hitbéli kötődésünk nemcsak formális lenne, hanem azt is tudnánk, mit hiszünk és miért hiszünk. Hamis képet adna a valóságról, aki azt gondolná, hogy a hiten belül és a hívek közösségén belül teljesen világos, mi is a hit, és mintha ezt a világos és mindenkitől helyeselt hitet most már csak külsőleg kellene megvédenünk. Nagy dolog ezért, ha egyáltalán belátjuk, hogy az egyháznak, mint a hívők

közösségének a szellemi élete lényegében abban áll, hogy a maga számára megbizonyosodjék: mit hisz, és mint egy értelmi kalauzban (itinerarium mentis) rátaláljon mindarra, amit ugyan elfogadott a hitvallásban, de értelmileg még nem dolgozott fel.

Ezek után is felmerülhet az a kérdés, hogy a belülről jövő megvilágosodás és a kifelé tanúsítandó számadás között az elkülönülés nem válik-e újból problémássá?

— Már nyilatkoztam arról, hogy más legyen a befelé folytatott párbeszéd, mint a kifelé irányuló. A belső dialógusnak elsődleges célja az, hogy az elkötelezett hívek önmaguk előtt tegyék világossá, tulajdonképpen mire is kötelezték el magukat azzal, hogy hisznek. Szükséltétörűek lennének, ha azt gondolnánk, hogy amikor elmondjuk az apostoli Hitvallást, akkor már megvan a hitbeli egységünk. Nem győzöm eléggé hangsúlyozni, mennyire fontos, hogy a szándékban egységes hívek próbálják meg egyet lenni abban a kifejezett és megfontolt tudásban is, hogy mit jelent a hit a konkrét emberi lét, az erkölcsi és politikai cselekvés szempontjából.

Ez a teológia feladata és ezért van szükségünk érvekre, ha nem akarjuk egymást csupán túlharsogni vagy sarokba szorítani, hanem valóban meg akarjuk egymást győzni. Közösen kell megtalálnunk, mi az, ami a hit dolga. Ez az egyik feladat. A másik feladat pedig az, hogy minden egyes embernek legyen bátorsága és készsége arra, hogy a saját, személyes hitét megtisztítsa. Az a hit, amelyet ajándékba kapunk, és amiről valljuk, hogy Isten ajándéka, az, mint ilyen, nem szorul megtisztításra. De a hitnek az a módja, ahogyan mi konkrétan befogadjuk és hordozzuk, az bizony nagyon is rászorul arra, hogy megtisztítsuk. Ez a hit összekeveredik bennünk személyes és egyéb érdekeink nyilvánvaló tisztátalanságaival, egyéb ostobaságainkkal, és értelmi homályosságunkkal. A teológiai munkának ezért ésszerűnek kell lennie ahhoz, hogy valóban emberhez méltó legyen és éppen ezért rá kell szánunk magunkat az értelem megtisztítására.

A fiatalokkal való érintkezés tapasztalatából — az olyan fiatalok esetében, akik nem tanultak teológiát — az alábbi szempontoknak adnék elsőbbséget:

— *A hívőknél maguknál is rendkívüli éhség mutatkozik arra, hogy jobban és világosabban beszéljenek nekik a hitről, mivel jobban akarják érteni, tulajdonképpen mit is hisznek.*

— Lényegében és egyszerűen tehát a *keresztény értési forma belső megvilágosításáról*, megragadásáról és belső értelmezéséről van szó. Sajnos, a keresztény tanítás rövid megfogalmazásának a vitája az egyházban nagyon gyorsan abba maradt, és nagyrészt kiüresedett. Mindenki csak a saját szaktárgyát akarta elvinni az emberek közé és azután feladta a további, komoly munkát. Úgy vélem, csak akkor léphetünk fel kifelé is keresztény küldetudattal és feladattal, ha valóban tudjuk, mi az, amit hirdetünk.

(Részletek Ulrich Ruh *Max Seckler* professzorral folytatott beszélgetéséből: *Reichenschaft über den Glauben. Zum fundamentaltheologischen Problembewusstsein heute*, Herder Korrespondenz. 1980/11. 553—560.)

Összeállította: Széll Margit

„HIVATÁSTOK IS EGY REMÉNYRE SZÓL” (EF 4,4)

„A világ azé lesz, aki a legnagyobb reményt nyújtja neki”

Teilhard de Chardin

Az egyetemes reménység

„Istenem, milyen jó, hogy van remény, holnapom ma ebből él!” — sóhajt fel *Paul Claudel*. — A várakozás, a remény az emberlét lényege: Az ember tudatában van annak, hogy jóval többet ér, mint a múltja és jelene: Jövője van, és jövője reményéből táplálkozik. Az ember *egyetemes reménysükségletéről* korunk számára *Ernst Bloch* írt (*Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M 1959.). Élni szerinte annyi, mint valaminek az előízét megtapasztalni. A reményben nyugtalanul keressük azt, ami még nincs itt. Mivel lé-

tűr a pillanatait nem éljük át eléggé, ezért nem tudjuk a jelenben a teljesebbet megragadni. A remény viszont a „jó vég” felé mutat. Kezdetben ez a törekvés még nem tudatos bennünk, ezért nevezzük a léleknek rejtett hajtóerejét „ősreménynek”. Életünk során reményünk értelme fokozatosan kitisztul és nagy dolgokra serkentő, bizakodó lendületvételé válik, amint *Szent Tamás* mondja: „...extensio animi ad magna” — a lélek feltárl a nagy dolgokra! (Sth II 129; 1).

Az ember *vágyálmaiban*, nagy élményekben keresi a reményt. Remény csillan fel a felkelő nap fényében, a végtelen tenger hullámaiban vagy egy kis állat csillogó szemében. Vannak, akik a boldog pillanatokban reménykednek, mások a nagy eszmékben. A *művészet* magasztossá emeli ezt a gyarló világot, mintegy újra teremti — amint *Mozart* írja. — „Lelkem egyre nagyobb tűzben ég, mind szélesebben és világosabban tárom fel a valóságot, és képzeletben egyszerűen hallok mindent...”

AZ EMBER VÉGSŐ REMÉNYE a boldog *Otthon*, az örök *Haza*, ami után már a nyugtalan filozófus, *Petrus Abaelardus* is vágyakozik: „A végső cél az a Város, ahol a vágy nem előzi meg a valóság dolgait és a jutalom sem kisebb már az annyira vártnál.” — Láthatjuk, hogy az ember sokfelé keresi reményét, de „a világ azé lesz, aki a legnagyobb reményt nyújtja neki!” — vallja *Teilhard de Chardin*. — Erre a kijelentésre mintegy válaszul mondja *Karl Rahner*: „A reményben Isten annyira felülmúlja az ember várakozását, hogy előtte még a legmerészebb álmunk is tompaságnak, kishitűségnek tűnik.” (Kleines Kirchenjahr, München, 1963. 97.)

A keresztény remény

A KERESZTÉNY REMÉNYT hirdetni annyi, mint kinyilvánítani, hogy Isten minden embert meghívott a boldog jövőre (vö. 1Tim 2,4). Az ember reményének esélye akkor a legnagyobb, ha Krisztusban keresi élete boldogságát, hiszen Ő mondta magáról: „Én vagyok... az Élet!” (Jn 14,6)

Nemcsak a tettekhez, a kezdeményezéshez kell a remény, de még inkább szükséges a nehézségek, a szenvedések elviseléséhez. „A lecsüggesztett karok azt fejezik ki, hogy gyakran az élet elviselhetetlenebb, mint a halál!” — írja *Louis Sintas* (Tout commence par Espérance, Christus, 1976/6.). Az életben gyakran tapasztaljuk, hogy a tevékenység idejét egy magányos „sivatagi korszak” követi, amikor legszívesebben mindennel felhagynánk, és lepihennénk egy borókafa árnyékában (vö. 1Kor 19.), pedig az a küldetésünk, hogy hirdessük a remény parancsát.

„A mi reményünk. Korunk hitvallása” című Közös Német Püspöki Szinodus dokumentumban ezt olvashatjuk: „Próbáljunk válaszolni magunknak és azoknak, akikkel együtt élünk: 'Mindenkinek megfeleljetek, aki csak kérdezi, mi az alapja reményeteknek' (1Pt 3,15). ...Nekünk a hitünkben megalapozott reményünkről kell beszélnünk, mert mindennek előtt ennek szól a világ kihívása, és az emberek különféle címen is ezt a reményt keresik. Meg kell újulnunk a reményben, hogy megteremtjük korunk számára a Lélek és az Erő bizonyítékát...” (Herdes Korrespondenz, 1976/4. 201.).

Keresztény hivatásunk az állandó és egyre megújuló reményre szól. Ez a remény nem jelent érzelmi hullámozást, sem pedig történetét az élet nagy sikereire. Az igazi, a maradandó, a mindent elviselni képes remény alapja az *Isten hívása*: „Hivatástok is egy reményre szól” (Ef 4,4). A reményben Isten azt kívánja, hogy ellenálljunk a halálnak! Keresztény reményt hirdetni tehát annyit jelent, mint szóval és tettel kinyilvánítani, hogy Isten meghívott minket a boldog jövőre. Hivatást kaptunk az életre, az Isten életére. Az Istentől való meghívottságunk minden emberi reménynek a fundamentuma. Fellelhető minden vágyakozásban és abban a bizalomban — ha nem is vagyunk mindig világosan tudatában —, hogy tudunk küzdeni a pusztulás minden formája ellen. A mindent elviselni tudó, a maradandó remény azonban nem születik velünk, de a mindennapi élettapasztalat sem tudja kifejleszteni. Meg kell tehát tanulnunk a reményt. Az Isten életére szóló meghívottságunk segít abban, hogy a köznapi eseményekben is megtaláljuk a remény igazi erejét.

HIVATÁSUNK van a reményre! — Mit jelent ez? — Lehet-e parancsba adni, kötelességgül kiróni, hogy reméljen az ember?

„Amit személyes tapasztalataimból megtanultam, abból tudom, hogy a remény több, mint érzelem, több, mint egyszerű tapasztalás vagy gondos előrelátás. A remény Isten parancsa! Nekünk pedig engedelmeskednünk kell a reménynek. Ez az engedelmisség azt kí-

vánja, hogy tanuljunk meg élni, kitartani, bizakodni egészen addig, amíg az élet győzelmel nem nyeri a halált" — írja *Jürgen Moltmann*, — a keresztény remény egyik nagymestere (Gotteserfahrungen, München, 1979. 9.).

Aranyszájú Szent János tanítja, hogy nem annyira bűnei tasztítják kárhozatba az embert, hanem inkább a kétségbeesés, a teljes reménytelenség. Az Istenbe vetett remény viszont erőt ad a többi parancs teljesítésére is, megőrzi életünket és elvezet az igazi szabadságra. A remény parancsa megígéri, hogy ha valaki mindvégig állhatatos, az üdvözül (vö. Mt 24,13). *Moltmann* meglátása szerint kiindulunk abból, hogy

- a mai ember elvesztette reménységét,
- reményünket csak megtéréssel nyerhetjük vissza,
- reményünknek jövője: Jézus Krisztus!

Elvesztettük reményünket?

„REMÉNYÜNK VALÓDI ALAPJA hitünk Istene. — Ő nem lehet csupán kárpótlás családainkért, Mostarban a társadalmat (már nálunk is) egyre inkább „fogyasztó társadalomnak” nevezik, ami nem más, mint szükségleteink kielégítésének a hálózata... A mi reményünkben viszont kifejeződik az a vágy, ami felülmúlja szükségleteinket. Aki nem tud elszakadni a pusztán fogyasztási gondolkodás kényszerétől, az a mi „reménységünk Istenében” is meghiúsult vágyaink beteljesedését látja és könnyen tekinti a remény vallását az önalakítás túlhaladott képződményének” (*Korunk hitvallása*, i. m. 201.). — *Moltmann* a fogyasztási társadalomban elégedetlen élőket „polgári keresztényeknek” nevezi, akik inkább lelkük kényelmét akarják biztosítani, mintsem Krisztus üdvét keresni. Hasonlóképpen írja *R. Funk*. „Az emberek nagy része ott, ahol jólétben él, a vallástól is elvárja, hogy védje javait, sőt még a túlvilágra is biztosítsa az itt elért életszintjét. A vallás így könnyen „birtoklási vallásossággá” válhat, miközben megfélemez a hátrányos helyzetűekről és az önzetlen szeretet tetteiről” (Frömmigkeiten zwischen Haben und Sein, München, 1977).

A jólétben élők mégsem elégedettek. 1978-ban Németországban, Angliában, USA-ban véleménykutatást végeztek arról, hogy ki miben reménykedik. A keresztények nagy részének közérzetét nem a biztonságtudat, hanem a szorongás és a reményvesztettség jellemzi. A többség a jövőben nem esélyt lát, hanem fenyegetettséget, vagy legalább annyit, hogy a „jelen helyzet” továbbra is fennmaradjon és hogy „ennél sohase legyen rosszabb!” *Moltmann* a reménytelenségnek három okát említi:

— 1. ISTEN NÉPE a remény népe, amely magába foglalja az Ő. és Újszövetség népét. A zsidóknak és keresztényeknek egy ugyanazon reményben kellene élniök, hiszen a Megváltóban reménykednek. Közösen kellene vállalniok a szenvedést, hogy együtt haladjanak az Isten Országá felé. Mégis annyiszor megtörtént, hogy a saját túlélésük biztosításáért pusztulni engedték a másikat Egyesek ugyan vállalták az üldöztetést, tiltakoztak az igazságtalanságok ellen, a gyűlölet közepette is megőrizték szeretetüket —, mégis ki kell mondanunk, hogy sokan elárulták saját jövőjüket, és olykor csupán hallgatásukkal is eltemették keresztény reményüket” (Gotteserfahrungen 12—13.). Napjainkban sem szűnt meg a lelkek mélyén a különféle ellenségeskedés, ami szorongást kelt és bizonytalansággal eleve megzavarja reményünket.

— 2. SZORONGÁS A JÓLÉTEN! — Mi köze a jólétnek a szorongáshoz? — kérdezhetné valaki. Külsőleg semmi. A jólétben élő emberek látszólag elégedettek. A háttérben azonban megszólal a visszafajított lelkiismeret: Vajon nem mások rovására élünk-e ilyen jól? Jól tudjuk, hogy csak a mások gondját elhárítva lehetünk gondatlanok. A nyomorúságban élő népek képviselői nyíltan is szemünkbe mondják: „A ti reményetek (a nagy or is evilági reményetek) oka a mi kétségbeesésünknek!” Ez az igazság közvetlen emberi kapcsolatainkra is érvényes. Nem lehet igazán boldog, aki a nyomorúság tengerében visszahúzódik a saját bősége szigetére. És nem mondható reménykedőnek az — legyen akár egy nép vagy egyén —, aki önzően biztosítja magát, mert éppen ezzel temeti el igazi jószágát, szeretetét. Reménységünk megmentésének kulcsa az önzetlenség, az önzés leküzdése. A szegényeket, a rászorultakat, a gyengéket és betegeket segítenünk kell, fel kell szabadítanunk bennük a reményt és akkor az ő reménységükben visszanyerjük sajátunkat is.

„Az idők jele és nagy esélye — írja *P. M. Zulehner* —, hogy ma az egyház a tehetetlenek és szegények egyháza lehet és kitarthatja kapuit a kereső, a testi-lelki szenvedők előtt

és közösségében mindnyájan felismerhetjük testvéreinket egymásban és Krisztusban" (Pastoral und Entriegelung des Menschen, Theologie der Gegenwart, 1980/3).

— 3. IPARI JÓLÉTUNK növekedése napjainkban elérte a csúcst. Az egyensúly eltolódott, tovább nem a természet kibontakozását segíti, hanem inkább a pusztulását. Már a termelést szolgáltató ipar is beszennyezi a levegőt, az ivóvizet, a talajt. A haditechnika pedig háború nélkül is, csupán melléktermékeivel súlyos pusztítást okoz az élők között. A levegő mérgező anyagai elroncsolják az énekes madarak parányi tüdejét, váratlanul súlyos betegségek lépnek fel, a spontán abortuszok száma növekszik stb. Ha így haladunk tovább — mondja *Moltmann* — „nemcsak saját magunknak, de az egész természetnek is megássuk a sírját.” A technikai visszasságok következménye, hogy lelki krízist okoznak, növekszik a félelem és ezzel együtt jár a babonás hit, a szekták megszaporodása. — Mindaddig, amíg egyéni, önző törekvéseink másokat reménytelenségbe sodornak, amíg saját komfortunk biztosítása megzavarja a természet rendjét, addig nem a reménység, hanem a szorongás lesz életünk alaphangja. A helyzet egyre tarthatatlanabbá válik, nem tehetünk mást, mint hogy meg kell térnünk.

Meg kell térnünk

Csak az Istenbe vetett igazi hit tárthatja fel előttünk a jövőt, ez teszi lehetővé a megtérést. „A megtérés az élő reménység *praxisa!*” (Gotteserfahrungen 14) Ebből következik, hogy akinek nincs hite, aki nem remél a jövőben, az képtelen megtérni. Régebben a megtérés helyett inkább bünbánatot mondtak. A bünbánat a büntetésre, a vezeklésre utal. Aki vezekel, az önmagát bünteti mindaddig, amíg az elkövetett rosszat ki nem engeszteli. A Szentírásban olvasható megtérés azonban „az élő Istenhez való odafordulást” jelenti. Az élet jövőjébe vetett reményünk öröme az, ami a megtérésre indít. A megtérés nem lehet csupán bánkódás és vezeklés, hanem kifejezi örömünket Isten és az emberek felé: „Isten angyalai is éppígy örülnek majd egy megtérő bűnösnek” — mondja Jézus (Lk 15,10).

A REMÉNY ÉS MEGTÉRÉS kölcsönösen hat egymásra: Istenhez térésünk visszaszerzi a jövőbe vetett reményünket. A megtérés nem lehet csupán egy új lelki élmény, hanem meg kell változtatnia az élettevékenységünket is. Nemcsak egyének, hanem egész közösségek is megtérhetnek, és ez megnyilvánulhat a gazdasági beállítottságban is: Az önző, anyagi szerzést felülmúlja a szellemi-anyagi támogatás készsége. Mi keresztények, csak a megtérésre indító hitben orvosolhatjuk a világ reménytelenségeinek (már említett) fő okait:

— 1. A zsinat óta fokozottabban keressük hitünk folytonosságát az ószövetségi és újszövetségi kinyilatkoztatás között. Ebben a folytonosságban kell tekintenünk a zsidó nép hitét és szenvedését, amint *Martin Buber* mondja: „Egy a könnyünk és egy a reményünk!”

— 2. A jóléti országok keresztényei egyre inkább vállaljanak a sztalközösséget a szegény és elmaradott népekkel. Ez a magatartás felkelti mindannyiunk szívében a szeretet és a jószág végső győzelmének örömét, „Majd akkor jön el közénk a Messiás, ha minden vándor vendégként ülhet asztalunkhoz!” — tanítja egy régi zsidó közmondás. És erre, mi keresztények feltehetjük a kérdést: Vajon Jézus nem azért ült-e le tanítványai közé az utolsó vacsorához, hogy ezentúl az Ő példájára mi is, minden emberrel együtt, közös asztalnál fogyasszuk az életet adó kenyeret és így készítsük elő az eukarisztikus kenyér igazi áldozati és asztalközösségét?

— 3. A megtérés végül arra indít, hogy éljünk közösségben a természettel! A természetet az ember nem kizsákmányolásra, hanem szabadságára kapta. Kezdetben kiszolgáltatója volt a természetnek, majd hamarosan úrrá lett felette. Jelenlegi uralma a természet felett azonban már nem vezet nagyobb szabadságra, hanem létében veszélyezteti az emberiséget. A „Hajtsátok uralmatok alá a földet!” — régi parancs ma új szerződésre készítet: Meg kell kötnünk a békés együttélésnek, az új élet reményének a szerződését. „Erre az új életre többé nem az uralkodás (Herrschaft), hanem a szabadság vezet el, aminek a neve: barátság (Freundschaft).” (Gotteserfahrungen 17.)

Megtaláljuk jövőnket

A megtéréshez az *isteni remény* kegyelmére van szükségünk. Az ilyen remény meghaladja az evilág ítéletét és legyőzi a világot: „A győzelem, amely diadalt arat a világon, a mi hitünk” (1Jn 5,4).

„KERESZTÉNY REMÉNYSÉGÜNK mint Isten üzenete szembe fordul az isteni titoktól megfosztott emberképpel... Az Istenbe vetett reményünk eltölt fájdalommal a szenvedés miatt és nem engedi, hogy beletörődjünk annak látszólagos értelmetlenségébe, hanem egyre inkább szomjúhozzuk az élet értelmét, az igazságot és az igazságosságot”. (Korunk hitvallása, i. m. 202.)

„Jézus Krisztus halottaiból való feltámadása által élő reményre szült újjá minket” (1Pt 1,3). Nekünk, keresztényeknek a reménységünk élő forrása: *Jézus Krisztus. Általa Isten* belépett az időbe, hogy megmutassa a változás és a jövő értelmét. Vallhatjuk ezért, hogy Jézus Krisztusban eljött a jövőnk, az életet beteljesítő reményünk. Amikor Jézus Krisztushoz térünk, rátalálunk önmagunkra is és Vele együtt beteljesedik minden vágyunk és reményünk. Milyen módon történhet ez a beteljesedés?

JÉZUS ÉLŐ REMÉNYÉBEN SZÜLETÜNK ÚJJÁ! „Legyen áldott az Isten és Urunk, Jézus Krisztus Atyja, aki minket nagy irgalmában új életre hívott Jézusnak az élő reményre való feltámadása által” (1Pt 1,3). A keresztény remény Krisztus feltámadásából él, ezért a megtérés új életet fakaszt bennünk. Aki megérti a húsvéti lényegét, az megtalálta maradandó reménységét. Akit egyszer már eltöltött a húsvéti remény, az az élet apró reményeit is ennek a fényében értékeli. A húsvéti tűz erejében kicsiny reményeink fokozatosan megtisztulnak az önzéstől, kiizzik belőlük hiúságunk és tunyaságunk.

Az ilyen belső tisztuláshoz azonban nem elegendő a feltámadás eseményét történetileg igazolni. Még ha archeológiai leletekkel és írott tanúságok tömegével is bizonyítanánk a feltámadás valóságát, akkor is csak kíváncsian tekintenénk rá, mint valami múzeumi érdekességre és érzéketlenül mennénk el mellette. A külső bizonyítékok még nem hatják át a lelket és nem fakad belőle igazi hit. Ne elégedjünk meg tehát azzal, ha Krisztus feltámadását csupán a történelem perspektívájába állítjuk be, hanem tanuljuk meg a feltámadás perspektívájában nézni a történelmet. Annyi visszásság ellenére is ki kell mondanunk, hogy Jézussal a gonoszság kényszere megtört, mert az élet Istene erősebb, mint a halál (vö. 1Sám 2,6). A dolgok eddig ismeretlen eseményei lassan átértékelődnek bennünk és reménykedni kezdünk a végérvényes megtérésben. Jövőnkben hinni nem jelenti azt, hogy egyszerűen tudomásul vesszük Jézus feltámadását. Hinni annyi, mint megtapasztalni a teremtő Isten hatalmát. Hinni annyit jelent, hogy felkelünk tunyaságunkból: „Ébredj, te rest, Krisztus feltámadott!”

Ha újjászülettünk a reménységben, akkor nekünk is tevékeny részt kell vállalnunk Krisztus feltámadásában. Az evangélium szól az *egész kozmosz újjászületéséről*, palingenezsiájról. Péter, amikor lemondása jutalma iránt kérdezősködik, Jézus ezt mondja neki: „Ti, akik követtetek engem, a világ megújulásakor, amikor az Emberfia dicsősége trónjára ül, együtt ültök vele...” (Mt 19,28). A Titusz levél viszont a hívek újjászületéséről tanít: „Isten... megmentett minket... a Szentlélekben való újjászületés és megújulás fürdőjében... hogy (Krisztus) kegyelmével megigazuljunk, és az örök élet reménybeli örököséivé váljunk (3,4.5.7.). Az újjászületésünk fürdője a keresztség, és általunk, a megkeresztelték által az egész világ újjászületik Jézus Krisztusban. Mindenki meghívott tehát és a krisztusi reménység nemcsak egyéni újjászületésünkre, hanem az egész teremtés újjászületésére szólít fel (vö. Róm. 8,19kk.).

Ebből következik, hogy aki újjászületett Krisztus reményéből, az nemcsak saját életét, hanem az egész világ boldog jövőjét kívánja, nem hagyhat ki belőle senkit, az élet egyetlen területét sem. „Ha akárcsak egy ember iránti vagy a világ egy kis töredékére szánt reményemet is fel kellene adnom, akkor számomra Krisztus nem támadt fel!” Ilyen radikális módon fejezi ki *L. Blumhardt* a fenti igazságot.

A FELTÁMADT KRISZTUS SZABADSÁGÁBAN ÉLÜNK. A keresztény hit lényegében a feltámadás hite és az újjászületés reménye. „A feltámadt Krisztus az életet állandó és vég nélküli ünneppé teszi” — mondja Szent Atanáz. — „De lehet-e életet ünnepelni az állandó halálveszélyben?” — kérdezi egy argentin keresztény. — „Mi, akik Latin-Amerikában élünk, nemcsak az erőszakban és az elnyomásban találkozzunk a halállal, hanem a növekvő munkanélküliség embertelen formáiban, a munkások fizetésének állandó csökkené-

sében, a gyermekhalandóság folytonos szaporodásában. Lehetséges-e ilyen világban őszintén ünnepelni Krisztus győzelmét? Nem úgy tűnik-e inkább, mint hogy az életet, a feltámadott győzelmet mégis elnyeli a halál?”

Még ilyen helyzetben sem hagyhatunk fel a keresztény cselekvő reménnyel „Jézus üzenete visszautal reánk, akik reménykedve tekintünk keresztjére. Krisztus nem engedi, hogy az Ő szenvedéstörténete miatt elfelejtsük a világ szenvedéstörténetét. Sőt, éppen az Ő keresztjére tekintve nem hallgathatjuk el a világ szenvedését, mindazok gyötrelmét, akiket hitük, fajuk vagy meggyőződésük miatt halálra kínoztak Heródes korától napjainkig. Fontoljuk meg tehát, vajon nem választottuk-e el nagyon Krisztusnak és az egyháznak a szenvedését az emberiség történetétől?” — ezt kéri tőlünk számon *Korunk hitvallása* (i. m. 202.).

A feltámadásba vetett keresztény remény tehát nem hagyja figyelmen kívül a halált, de nem is nézi tehetetlenül a „siralom völgyét”. A szenvedő és értünk önként meghalt Krisztus feltámadásában hitünk felismeri Isten tiltakozását a pusztulás ellen és meglátja, hogy milyen áldozatot hozott az Isten az ember életéért, üdvösségéért és szabadságáért. Ez indítja a keresztényt arra, hogy küzdjön a nyomor tehetetlensége és a jólét cinizmusa ellen. Küzdjön az életért a halál ellen.

A mai világban igen távolinak tűnik reménykedni a Feltámadottban. Megnyilvánul ez az *elhunytak iránti érzéketlenségben* is, Elnyomjuk magunkban a túlvilág iránti érzést, mintha az nem lenne reális. De hát mi reális a mai embernek? — Az élet lapossága, vagy gondjainak hétköznapisága? Az ilyen realizmusnak tabu minden gyász és gyanús minden kérdés a továbbélésről. Pedig a meghaltak életének kérdéséről megfeledkezni annyi, mint elfelejteni a múlt szenvedését. Hiszen az unokák semmiféle boldogsága sem teheti jóvá önmagában az atyák szenvedését. Mi a szenvedés és halál igazságosságát a keresztény feltámadás reményében valljuk kiegyenlítettnek. Reményünk nem a konok „csakazértis!”, nem is a bizonytalan „talán mégis?” magatartása, hanem a szentpáli „mennyivel inkább” reménységéből fakad: „Fia halála által kiengesztelődött velünk az Isten, mennyivel inkább szabadulunk meg most, hogy kibékültünk Vele élete által” (Róm 5,10). A remény ezen „többletértékének” az ünnepe a húsvét. A megváltottak és megszabadítottak húsvétjában győzte le Krisztus a halált és mi is csak az Ő nevében tiltakozhatunk az egyéni és kollektív pusztulás ellen, Krisztus reménye indít cselekvésre minket.

Várjuk Krisztus újra eljövetelét

KRISZTUS A JOVÓNK, ezért lehet reményünk Krisztus. Imádkozunk mi is az őskeresztényekkel együtt: Marana tha! — Jöjj el, Uram Jézus! „Amint a feltámadásba vetett hit megalapozza reménységünket, úgy Krisztus újra eljövetelében feltáru előttünk várakozásunk és reményünk teljes horizontja” — mondja *J. Moltmann*. Amikor a kereszténység történetében a paruzia-várás erőtlenné vált, amikor a különböző felvilágosodási szakaszok elhomályosították bennünk a várakozást Krisztusra, akkor a kereszténység nagyrésze ismételt a tespedők vallása lett. A Krisztus-várás reménye pedig egyre inkább átköltözött a szektás mozgalmakba. A „polgári kereszténység” ugyanis nem igényli a megtérést, elégedett saját földi mennyországával, fél minden változástól, és ezért nem vágyódik Krisztusra és az eljövendő Isten Országára sem. Sokunknak megtévesztő „az újra-eljövetel” kifejezés is. Könnyen hihetjük, hogy Krisztus távol van tőlünk és már nem is keressük a közöttünk rejtőző Urat. Világosabb tehát, ha Jézus Krisztus jövőjéről, a nekünk ajándékozott Jövőről beszélünk. Mit várunk Krisztustól, a megígért Jövőtől? — Várakozásunk indítéka sokféle lehet. Akik az életben a „rövidebbet húzták”, azokat gyakran a rejtett bosszúvágy sarkallja. A hiányban szenvedők bőségről, hatalomvágyról álmodnak, a csalódottak saját vágyaik beteljesülésében bíznak.

Valójában *Krisztus jövőjében teljesedik be az a remény, ami már felragyogott előttünk a feltámadáskor*. Tudjuk, hogy a Feltámadott közöttünk él és Ővele az Isten Országára már elkezdődött. „Amint Ádámban mindenki meghal, úgy Krisztusba mindenki életre is kel... (majd Krisztus) átadja Istennek az uralmat... Annak, Aki mindent alávetett neki, hogy Isten legyen minden mindenben” (1Kor 15,22.28). — Krisztus dicsőséges eljövetelével együtt, várjuk ítéletünket is.

A VÉGÍTÉLET TÉNYÉT nem lehet elhallgatni, kihagyni vagy mitosztanítani az evangéliumból. De nem eshetünk pánikba sem. Nem ábrázolhatjuk az ítéletet a középkori képek szörnyű látomásaival. A „Jöjj el, Uram Jézus!” — reményfóhásza a végítéletet is magába

foglalja. Reményünk biztosítéka, hogy Az ítélkezik felettünk, Aki előbb már magára vette kínjainkat és szenvedéseinket. Miért ne reménykedhetnénk annak a Bírónak a méltányosságában, aki érettünk kereszthalált szenvedett? — Lehet-e az Atyának másféle igazságossága, mint az, hogy a bűnös megigazuljon, hiszen ezért áldozta fel egyszülött Fiát! Ne vetítsük tehát bele az Utolsó Ítélet tanításába bűneink feletti reménytelen szorongásainkat, de ne is várjuk öntelten önigazolásunkat! Az örök élet reményének alapja, hogy Jézus Krisztust már megtapasztaljuk a jelenben, az eukarisztikus szeretetközösségben. Az Egyházban működő Szentlélek erejében már itt bizonyosságot nyerünk arról, hogy Jézus Krisztus jövője a mi Jövönk!

Jól tudjuk, hogy az elé a Megfeszített és a Feltámadott elé fogunk kerülni, aki az evangélium örömhíre szerint ítél meg minket. A végítélettel teljesedik be reményességünk, mert leplezetlen arccal jön elénk az Úr és feltárja mindannyiunk előtt az örök üdvösséget.

Széll Margit

LEPOLD ANTAL: LELKIPÁSZTOR ÉS TUDÓS

(1880—1971)

Tíz éve annak, hogy 1971. május 4-én a bécsi postahivatal közölte velünk a szomorú hírt: az Úr magához szólította hazánk egyik kiváló személyiségét, Lepold Antal prelátest.

Lepold Antal életének értékrendje mindvégig változatlan volt: mindig elsőrendűek voltak számára a lelki értékek, ezt követték a szellemi, majd az anyagi javak.

Élete az alföldi rónákról indult el. A bácskai Szentfülöpfalván (Filopovica) született egyszerű családból 1880. január 22-én. A kalocsai jezsuita gimnáziumban nevelkedett, ebben a városban szentelték pappá is 1904-ben. Hamarosan Csernoch János mellé került az érseki aulába. Amikor 1927-ben Csernoch esztergomi prímás lett, magával vitte titkárnak. Lepold igazi lelkipásztori alkat volt, ezért is lett a főszékesegyház plébánosa. Emellett Csernoch prímás az egyházkormányzat minden fontosabb ügyét a „mindentudó”-nak nevezett titkárával beszélte meg.

Serédi Jusztinián idejében Lepold visszavonult és teljesen a tudományos és művészeti munkának szentelte életét.

Csernoch prímás már 1916-ban a főszékesegyházi gyűjtemény prefektusának nevezte ki Lepoldot. Gerevich Tibor művészettörténésszel együtt elsőnek válogatták ki a képtár legértékesebb műveit a korszerű kiállítás részére. Rendezték a San Marco-féle porcelángyűjteményt és Ipolyi Arnold hagyatékát is. Maga Lepold Csernoch prímást 50 újabb műalkotás vásárlására ösztönözte. De nemcsak a Keresztény Múzeum, a Bazilika kincstára és az Érseki Könyvtár gyarapítása és rendezése fűződik Lepold nevéhez, hanem az Árpád-kori királyi palotának a feltárása is. Ő indította el az ásatásokat. Ezen kezdeményezések alapján állították helyre az esztergomi vármúzeumot a mai alakjában.

Lepold Antalt 1936-ban a Tudományos Akadémia levelező tagjává, majd a Szent István Akadémia rendes tagjává választották. Munkásságáért számos külföldi intézmény is elismerésben részesítette.

1946-ban Bécsbe ment, ahol a Pázmáneum-szeminárium rektora lett. Sokáig nevelte a pázmánita kispapokat. Mélységes imádság és szüntelen munka volt az élete. A bécsi püspökség és az egyházmegye papsága is gyakran igénybe vette bölcs tanácsadásait.

A 2. Vatikáni zsinat ügymenetébe is bekapcsolódott. Megnyilvánulásait mindig bölcs mértéktartás jellemezte. Életének alapelvét a Bírák Könyvéből vette: „Az erő kedvességet szül” (vö. Bir 14,14).

90 éves korában már sokat betegeskedett, misézni is csak ülve tudott. Rövid szenvedés után bekövetkező halála mégis mindnyájunkat, hazai és külföldi tisztelőit is váratlanul érte. Úgy érzem, nagy ember távozott körünkből. Az igazság, a szépség és a jóság rendületlen szolgálatát és szeretetét tőle tanultam!

Meszlényi Antal

TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

Karl Rahner

BÁZISKÖZÖSSÉGEK*

Erről a szociológiai és teológiai témáról — bázisközösségek — természetesen csak néhány aförizmat lehet megkockáztatni, ezeket is csak nagyon bizonytalanul és jóformán indoklás nélkül. Csak ilyen fenntartásokkal merek egyáltalán hozzányúlni ehhez a kérdéshez.

Keresztény bázisközösségek az egyházban

Az egyháznak ma szüksége van bázisközösségekre. A jövő helyi egyházai olyan egyházak lesznek, amelyek alulról épülnek fel, szabad kezdeményezésen és társuláson alapuló bázisközösségekből. Mindent meg kellene tenni, hogy ezt a már megindult fejlődést ne akadályozzuk, hanem előmozdítsuk és a helyes mederben tartsuk. Hogy megvilágítsuk, mit értünk ezen, vegyünk szemügyre, hogy mi az, ami tekintélyes mértékben már ma is, a jövőben pedig még inkább meghatározza majd az egyház helyzetét.

A konkrét társadalmi helyzetet figyelembe véve megállapíthatjuk: az egyházak többé nem lesznek úgy jelen, mint régen, pusztán hivataluk megléte, szilárd társadalmi struktúráik miatt és azért, mert létüket magától értődőnek tartja a közvélemény, nem is tudnak majd ezen az alapon új tagokat, toborozni maguknak egyszerűen azzal, hogy a gyermekek átveszik és folytatják szüleik életmódját, az egyház pedig megkereszteli és bevezeti őket tanításába. Az egyház csak akkor fog valóságosan és nem pusztán elméletben létezni, ha az egyes emberek lelkiismeretének alakulása és szabad, hitbéli döntéseik által folytonosan megújul egy olyan profán társadalomban, amelyet nem határoz meg eleve a kereszténység. Az egyháznak ezen a réaebbitől eltérő, újfajta létezési módján, amely napjainkban és a jövőben megvalósul majd, mitsem változtat az, hogy az egyház folytonos megújulásának fenti leírása — legalábbis bizonyos szemszögből nézve — inkább társadalmi, mint teológiai leírás, és hogy megújulása közben az egyháznak történelmi hűséggel mindig vállalnia kell és el kell ismernie az evangélium hagyományos üzenetét, továbbá Krisztustól származó hivatalát. A Jézus Krisztusban való hit — amely mindig kell ahhoz, hogy valaki szabad döntés alapján valóban keresztény legyen — régebben egy olyan társadalomban alakult ki, amely profán-társadalmi szempontból is többé-kevésbé homogén keresztény társadalom volt; ma a hitnek magának kell kialakítania és fenntartania társadalmi szféráját. Ha ilyen körülmények között néhányan vagy sokan a profanizált társadalom nyomása ellenére is hívőkké lesznek és egyesülnek, akkor bázisközösségeket alkotnak, a korábbi évszázadok népegyházától különböző „közösségi egyházat” hoznak létre (népegyházon itt olyan egyházat értünk, amelynél az egész nép konszenzusa: minden egyes társadalmi dimenzióban is intézményesített egyetértése hordozta az egyes keresztényt és az egész egyházat, épp ezért az egyház nem diaszpórában élt).

E bázisközösségeket nem tekinthetjük a hagyományos egyház és a hagyományos egyházi intézmények ellentétének vagy ellenlábásának. Nemcsak azért, mert a bázisközösségek, ha valóban keresztények, átveszik az evangéliumot, az egyház hitét. Az egyházzal való kapcsolatuk nem csupán abban áll, hogy tiszteletet tanúsítsanak az egyházi hivatal iránt, hogy megpróbálnak békésen rendezni minden elképzelhető vitás kérdést, amelyek természetesen mindig előadódhatnak, hogy megpróbálják biztosítani az egyházi hivatal pozitív elismerését, és akkor is jóindulatú türelmet várnak el a hivatal részéről, ha az okkal vagy ok nélkül úgy

* A nagynevű, hazánkban is ismételtlen járt professzornak azonos címen közzétett előadását közöljük — jelentéktelen rövidítéssel. (Forrás: Schriften zur Theologie, XIV. Einsiedeln 1980.)

véli; kifejezetten nem hagyhat jóvá és nem ismerhet el egy bizonyos bázisközösséget. Az igazi keresztény bázisközösségek pozitív módon is nyitottak arra az egész gazdagságra, amelyet az egyház hagyománya és története kínál a lelki tapasztalás, a teológiai reflexió, a liturgikus gyakorlat, valamint a társadalmi-politikai elmélet és gyakorlat területén. Az igazi bázisközösség nem ellentéte a plébániának. Nem szükséges, hogy minden valódi bázisközösség azonos legyen valamelyik plébániával; szociológiailag is eltérhet a plébániától vagy annak részét is alkothatja, hiszen senki sem állíthatja, hogy a helyi közösségek szintjén minden keresztény életmegnyilvánulásnak kizárólag a voltaképpeni plébániákban kell megszerveződnie vagy hogy egyáltalán megszerveződhöz bennük. A helyi egyházak mindig határozottan elismerték, hogy létezhetnek alulról szerveződő szabad társadalmi csoportosulások, amelyek sajátosan keresztény célokat követnek, de mégsem az egyházi hivatal közvetlen kezdeményezéséből jöttek létre, és nincsenek is alávetve a hivatal tekintélyi vezetésének. Ez viszont, megfordítva, nem zárja ki, hogy egy elsősorban felülről intézményesített plébánia ne lehetne ugyanakkor alulról szerveződő, eleven bázisközösség is, vagy nem kellene, hogy az legyen. Minél inkább így van, annál jobb az egyháznak. Mert így lehetne átmenteni a lehető legtöbb értéket a nagy történelmi múltú, tapasztalatokban gazdag és széles néprétegekben gyökeredző régi egyházból a jövő egyházába. Azért kell erre törekedni, mert a jövő egyháza — amely ténylegesen eleven bázisközösségekből épül fel — sem akarhatja azt, hogy elit csoportosulásoknak, valamiféle szent maradéknak az egyháza legyen, amelynek nincs semmiféle profán-társadalmi jelentősége, hanem lényegénél fogva mindig az lesz a feladata — még ha tényleges jövőjét nyugodtan rábízza is a történelem isteni irányítására —, hogy lehetőleg sokaknak az egyháza legyen, mely sok szállal kötődik a profán társadalomhoz: hogy tehát (ismét) népegyház legyen.

Ez nem azt jelenti, hogy a plébániának és a bázisközösségnek — akárcsak az eszményi esetet tekintve is — mindig azonosnak kell lennie. Egy eleven bázisközösséget alkotó vagy azzá váló plébániában mint hivatalos intézményben, vagy rajta kívül is fennállhatnak más jellegű eleven bázisközösségek, amelyek kialakulásuk következtében, valamint célkitűzésüknek és karizmájuknak még akkor sem oldódnak fel egyszerűen egy plébániában, ha az csakugyan az eleven hitre és a keresztények szeretetére épülő, alulról szerveződő közösség. Természetesen nincs lehetőség itt arra, hogy behatóan foglalkozzunk azzal a kérdéssel: milyen jogi és gyakorlatilag kezelhető formák között valósulhat meg eleven bázisközösségek pozitív tartalmú együttes fennállása és hogy milyen legyen a viszony egyrészt a sajátos célkitűzés, másrészt ama plébániák között, amelyek maguk is eleven bázisközösségek. Erre vonatkozólag csak a következőket mondjuk: ahol egy önmagában véve különleges célkitűzésű bázisközösség olyan fejlődésen megy keresztül, hogy többé-kevésbé magába foglalja tagjainak egész keresztény életét, a kultuszban, az imádságban, a szeretetben, a társadalmi felelősségvállalásban az evangélium hirdetésében stb. nyilvánul meg, ott e bázisközösség vagy plébániának kell, hogy tekintse magát és plébániaként el kell ismertetni magát az összegyházzal, vagy nem tekinthető legitímnek a fejlődése ekléziológiai szempontból, mivel ez a közösség ekkor rákos kinövés volna az összegyház organizmusában. Ez pedig gyakorlatilag azt jelenti: a szó szokásos értelmében vett bázisközösségeknek nem szabad kiszorítaniuk a plébániákat, hacsak maga az összegyház el nem ismeri őket mint plébániákat.

A bázisközösségek, ahogyan ma ténylegesen létrejönnek, kísérleti állapotban vannak. Ez a kijelentés több dolgot foglal magában. Először is: elvileg a legkülönbözőbb formájú bázisközösségek képzelhetők el. E formákat, valamint legitimitásukat és különféleségüket nem lehet egyszerűen levezetni valamilyen elméleti ekléziológiából. Ezek a formák végső soron azon alapulnak, hogy a történelem általában levezethetetlen, és így levezethetetlen a profán társadalom története is, amely előfeltétele a bázisközösségeknek és konkrét formáiknak.

Ebben az is benne van, hogy minden ilyen bázisközösség kísérlet, a szó szigorú értelmében. Vagyis: végső soron nem az ekléziológia a priori elmélete igazolja vagy veti el ezeket, hanem csak a tapasztalat és a jövő (Bármennyire elismerjük is az elméleti ekléziológia jogosságát és bármennyire hűségesek vagyunk is az egyház történelméhez). Ez azt jelenti, hogy a konkrét bázisközösségek (a hivatalosan intézményesített közösségektől most megkülönböztetve őket) mindig kockázatos próbálkozások, amelyekben csak reménykedni lehet.

Magától értődően kötelességük a bázisközösségeknek, hogy egységben maradjanak a püspök kormányzása alatt álló nagyegyházzal; ezért akkor is a nagyegyház tagjaiként kell működniük, ha ez — csakis az ő szempontjukból nézve — lemondást és bizonyos „áldozatokat” követel tőlük; tiszteletben kell tartaniuk az összegyház jogos és konkrétan teljesíthető törvényeit; egyéni jellegzetességeik — esetleg egyéni teológiai sajátágaik — ellenére

sem fejleszthetnek ki valamiféle szektás és eretnek „magánteológiát”; önkritikus módon nyitottak kell, hogy legyenek az összegyház igazságban és szeretetben kibontakozó élete iránt, és konkrétan is hozzá kell járulniuk ehhez a saját határaikon túl megvalósuló élethez; nem lehetnek oly szélsőségesen egyéniek, hogy egyszerűen eltűnnek vagy elsatynulnak náluk bizonyos szükséges funkciók, amelyek teljesítésüket tekintve a püspök fennhatóságához tartozó egyház felügyeletének vannak alávetve. Ámde mindezek ellenére igenis lehetséges, hogy a bázisközösségnek határozottan egyéni arculata legyen, hogy valamilyen struktúrát és (hogy úgy mondjuk) alkotmányt adjon magának, és hogy olyasmit követeljen szabad elhatározásból hozzácsatlakozó tagjaitól, ami lényegesen több annál, amit ma egy plébánia vár el tagjaitól. A bázisközösségek „alkotmánya” az egyes esetekben jelentékenyebben különbözhet egymástól. A világi hívek szerepe és „beleszólási joga” jóval nagyobb lehet benne, mint ahogy eddig szokás volt, habár az is igaz, hogy a plébániákban a világi híveknek eddig is sokkal nagyobb beleszólási joguk volt, a hivatalos egyház látszólag nagyon „autoritárius” viszonyai között is; így tehát ebből a szempontból sincs semmi akadálya, hogy jogilag is elismerjük azt, ami ténylegesen már amúgy is sok helyütt fennáll.

(Endreffy Zoltán fordítása)

ALAKUL-E KATEKETIKAI SZEMLÉLETUNK?

(Miért nehéz tanítani a meglévő hittankönyvekből?)

Tiszteletreméltó, imádságos, és lelkipásztori eredményességéről ismert plébános kopogtatott az egyik plébánián. „Öregem nincsen elfekvőben néhány Hamvas-hittankönyved? Új árban megveszem, akármennyit találsz!” Lelkes keresésében az sem zavarta, hogy éppen az új hittankönyvek egyik szerzőjénél érdeklődött...

Újmisés kolléga lelkendezve újságolta, hogy már elkészítette első hitoktatási tanmenetét. A részletezéskor kiderült, hogy az elsődolgozók csoportját kivéve mindegyik hittanos csoportnak „egészen saját” tananyagot tervezett. A meglévő hittankönyvektől független anyaggal, legépelet kérdés-feleletekkel és laponként kiosztandó gépelet vázlatokkal minden órára. „Miért nem használod a meglévő könyveket, legalább az elején?” — „Még mindig könyveket ígyl, mint a könyvekhez igazodva tanítani” — hangzott az öntudatos válasz...

A megtörtént esetekből legalább ennyi biztosan következtethető: Több hitoktató mérsékelt lelkesedéssel használja a meglévő hittankönyveket, ha ugyan használja azokat. A többség keservesen birkózik a könyvek anyagával, lelkületével és pedagógiai elképzeléseivel. Tízévi használat nem tudta megszerettetni az új hittankönyveket, — legalábbis a hitoktatókkal nem.

A kifogások egyéniek, és széles sávon „szóródnak”. Kár volna most felsorolni akárcsak a nagyját is, hiszen készülnek az újabb könyvek, és a szerkesztők asztalán ott tornyosulnak az írásba rögzített kifogások, kívánságok. Mivel az írók és lektorok kivétel nélkül aktív hitoktatók is, saját tapasztalataik sem csekélyek. — Érdemes azonban megfontolnunk a nehézségek alap-irányait. Mégpedig azért, mert nagyon valószínű, hogy ezek az alap-problémák az újabb hittankönyvekkel kapcsolatban is megmaradnak. Megmaradnak azért, mert részben elkerülhetetlenek, részben pedig „a hiba a saját készülékünkben van.”

a) *Elkerülhetetlen nehézségek:* A lelkipásztori munka mai sokszínűsége sokféle hittankönyvet kívánna, de erre nincs lehetőség. (Ismert, hogy több országban külön könyv készül a városi, a falusi, a szórvány, a kisegítő iskolás, a túlkoros stb. gyerekek egyazon korcsoportjának...) Nálunk is teljesen más könyv kellene a falusi, a lakótelepi, az iskolai hittanos és a templomi hittanos elsődolgozóknak... Összevont korcsoportok számára a világ legkiválóbb hittankönyve is reménytelen vállalkozás.

Elkerülhetetlenül megmarad a hittankönyvek sokféle „sorsa”. Van, ahol komolyan tanulni akarnak belőle, máshol jó, ha elhozzák az órákra, nem is szólva arról, ahol egyszer végignézik a képeket, aztán családlátogatáskor a szekrény legaljáról halásszák elő... Van, ahol családi olvasókönyvnek szeretnék, máshol meg morc tekintettel ki akarnák kérdezni a leckét a könyvet lapozó zord atyák... Olyan hittankönyvet, ami egy-két éven át szórazottató, vonzó csemege lenne a gyerek számára, csak a „Népszórazottató Vállalat” tudna szerkeszteni.

b) Személyes nehézségeink:

1. Legismertebb az agyortatott „tudás, vagy nevelés”-probléma. A hittankönyv pedagógiai funkciója itt a vitatott kérdés.

Meglevő könyveink a középúton próbálnak haladni, ezért lehet mindkét oldalról joggal bírálni őket. A szerzők láthatóan elkötelezték magukat a nevelés-hangsúlyú hitoktatás mellett. Vállalták a „kevés a fogható anyag!” — „minden agyon van moralizálva” — „hol van a logikus rendszer?” — indulatos vádjait. — A másik oldalról a könyvek hűvös hangnemét, áhitatmentes hangulatát az illusztrációk száraz modernkedését kifogásolták.

A vitát elvi szinten eldöntötte a Püspöki Kar, amikor az újabb hittankönyvek pályázati kiírásáról követelményként írta elő, hogy az újabb könyvek is nevelésközpontúak legyenek. A gyakorlati megvalósítás az írókra vár.

Ez a probléma változatlanul megmarad azoknál a hitoktatóknál, akik mereven ragaszkodnak ahhoz, hogy „a hittan az hit-tan!” Ha a meglazult fegyelmet, a gyerekek szétszórtságát és áldozatoktól való húzódozását azzal magyarázzuk, hogy „mert nem tudnak semmit, azért ilyenek!”, akkor az újabb hittankönyvekkel is biztosan sok bajunk lesz.

Az Országos Hitoktatási Bizottság sok-sok vélemény meghallgatása és alapos viták után állította össze azt a törzanyagot, amit a hittankönyveknek megtanulandó anyagként tartalmazniok kell. Ez az anyag biztosan kevés ott, ahol heti két hittanórán, osztatlan csoportban zavartalanul tanítanak. Valószínűleg sok viszont ott, ahol összevont csoportban, heti egy órában tanulják. Biztosan elég viszont ahhoz, hogy a gyerekek annyit tudjanak a hit igazságaiból amennyi tudás saját életkorukban a hívő keresztény élethez szükséges!

A hitoktatóknak joguk van a véleményükhöz. De vegyük tisztelettel és türelemmel tudomásul a más véleményen levő hitoktatók igényeit is! A jelenlegi hittankönyvek is jól használhatók, ha rugalmasan, hittanosaink lelki-szellemi szintjét ismerve kezeljük őket.

2. Személyes problémáink másik alap-csoportját „biblikus nehézségek”-nek nevezhetjük.

„Hol vannak az ószövetségi bibliai történetek?”

„Hová lett a teremtés, bűnbeesés, Kain—Ábel, vízözön története?”

„Melyik hittankönyv tárgyalja az ApCsel-t vagy a Leveleket?”

„Miért nincs az Elsőáldozók könyvében ószövetségi történet?”

„Miért kell félni a Tízparancsolat tárgyalásától?”

„Miért erőltetik a könyvek a gyermekség-történeteket?”

— és még sorolhatnánk a háborgó kérdéseket...

Tény, hogy az új hittankönyvekből kimaradtak az ószövetségi bibliai történetek. Oka az, hogy a könyvek nem folyamatosan, egymásra épülve készültek, hanem párhuzamosan. Ezt a kifogást az újabb könyvek már orvosolják. Tény, hogy az Elsőáldozók könyvében kevés az újszövetségi bibliai történet is. Az újabb könyvben ez is megváltozik. Helyet kap az ApCsel és a Levelek. De a többi kifogáson nem lehet segíteni.

A hittankönyveknek a bibliai kutatások beérrett, kész eredményeire kell alapozniok. Figyelembe kell venniök a bibliai „történetek” műfaját, s ugyanakkor a gyerekek felfogó képességét is. Ezért hétéves gyerekeknek nem nyújthatnak tanító történetet, mert a gyerek azt egy életre úgy veszi át, mint megtörtént valóságot, amiből később zavar és kár lesz. Minden korcsoport csak annyit és csak azt kaphatja a Bibliából, amit helyesen felfogni és feloldozni képes.

A vitázó hitoktatók egy részének az a véleménye, hogy a teremtéstörténet műfaja, vagy a Ter 1—8. fejezetének műfaja „vitatott kérdés, aminek nincsen helye a hittankönyvekben!” Ez azonban nem így van! Az említett helyek (s ugyanígy Jónás, Jób, Judit, Tóbiás „történetei” is!) műfaját a biblikus munka megnyugtatóan tisztázta! Ha a hittankönyvek ezeket az eredményeket látatlanba vennék, rosszul tanítanának, és messze elmaradnának az egyetemes egyház gyakorlata mögött!

Meglepő, hogy a hitoktatói szemléletváltozás a biblikus kérdések terén tűnik a leglassúbbnak. Sokunkat megriasztanak a valóban vadvizekre tévedő biblikus kilengések, s ezek miatt gyanakodva nézünk mindenre, ami eltér az általunk egyszer már tanult anyagtól. Föl kell tételoznünk azonban, hogy az újabb könyvek kéziratait biblikus szakértők is átnézik, és ők is tudják, hogy szaktudományuk eredményeiből mi való a hittankönyvekbe. Idősebb hitoktatóinktól nem kis áldozatot kíván, hogy bátran rálépjének a biblikus hitoktatás új útjaira.

3. A hitoktatás lelkiyatyi tevékenység. Nem csoda, hogy vaskos kifogás- és kívánságkötet foglalkozik a *hittankönyvek lelkiségével*. Ez a lelkiség-probléma a vitákban apró részletkérdések által kerül elő.

Ilyenek: Istent inkább igazságos úrnak, vagy jóságos atyának kell bemutatni? A bűn-
nel és bűnbánattal, vagy inkább az Isten szeretetében való megmaradással foglalkoz-
zunk többet? Helyes-e a gyakori szentáldozás ajánlása a gyerekeknek? Legyen-e külön
„liturgika” a hittankönyvekben, vagy a liturgiát „élőben” kell megtanítani? A Tízpa-
rancsra, vagy Főparancsra épüljön a gyerekek lelkitükre? Kell-e betanult szöveg-ima,
és mennyi? Követhet-e el a gyermek halálos bűnt?

Jelenlegi hittankönyveink lelkisége a szerető Atya Isten-fogalmára, a kegyelmi életre,
a Jézusközpontú imaéletre, az élő liturgiába való bekapcsolódásra és a keresztyén közös-
ségre épül.

A hitoktatók nehézségei pedig a pasztoráció során támadnak. Hogyan bontsanak ki
minden leckéből lelki útmutatást? Hogyan irányítsák az esetleg nagy számban, gyakran
gyónó gyerekeket a lelki életben? Hogyan tanítsanak spontán imára, és mennyire ragasz-
kodjanak a kötött szövegű imákhoz a hitoktatásban? Hogyan használják fel a hittanköny-
vek leckéi végén levő ima-alkalmazásokat?

A legáhitatosabb hittankönyv sem helyettesítheti a hitoktató áhitatát. Úgy tűnik, hogy
a hittanórákra készülvén nemcsak az egyes leckék felépítését, alkalmazását kell magunkévá
tennünk, hanem elkerülhetetlen, hogy azokat magunk számára is átéljük, megimád-
kozzuk.

Vannak hitoktatóink, akik a régi hittankönyvekből is, az újabbról is csodálatos hangulatú
áhitatos, imádságos órákat tudnak adni, ilyen a lelkiségük, ez árad szét belőlük. Aligha
spekulálnak sokat arról, hogy Főparancs, vagy Tízparancs... nem is a hittankönyvtől vár-
ják a lelkiség kialakítását. Amit élnek, azt adják.

A hittankönyv nem hitbuzgalmi gyermek-lap. Lelkiségét meghatározza korunk egyházá-
nak hite, liturgiája, közösségi élete. Ezt a lelkiséget nem modoros, vagy édeskés hangvé-
tellel, hanem tárgyilagos, világos hangon kell megmutatni. A leírt szöveget azonban a
hitoktatónak kell színessé tennie, mindenek előtt életpéldájával és egyházközsége lelki-
pasztori gyakorlatával.

4. Utóljára hagytam egészen sajátosan személyes problémánkat, a hittankönyvek iránti
közönyt.

Elgondolkoztató már az is, hogy tíz éve, az akkori hittankönyv-pályázatra 79 pályamun-
ka érkezett, a tavalyira még fele sem, 33 (pedig az utóbbinál a pályadíjak összehason-
líthatatlanul csábítóbbak voltak!). A 79 pályamunkát akkor kb. 65 szerző adta be; a
mostani 33 pályamunkát viszont 21. Tíz—tizenöt éve szentelt fiatal kolléga nem volt a
pályázók között! A hittankönyvek írói egyöntetűen tapasztalták, hogy amíg csak a ki-
fogásokat kellett benyújtani, nagyszámú hozzászólást kaptak. Amikor ötleteket, segítsé-
get, megoldási kísérleteket kértek, alig jött válasz. Úgy tűnik, hogy a hitoktatókat telje-
sen lefoglalják a helyi, konkrét problémák, és a központi feladatokra egyre kisebb a to-
longás.

A hittankönyvek iránti közöny talán „a jók fáradtsága”? Túl sok csalódás érte a hitok-
tatókat az új hittankönyvek megismerése és használata közben. Többeket elkeserítettek az
elosztás egyenlenségei is. Az is tény, hogy a hitoktatók is nehezen alkalmazkodtak az
új könyvekhez. (Pl. az 1. hittankönyvből minden évben újakat kellett volna kérni, mert a
kifestett képekkel az előző évi elavultak. Erre sokan nem gondoltak, s amikor késve kap-
kodtak, már nem jutott nekik könyv!) Lassan kialakult valami unott közöny: „Én teszem a
dolgot, mit törődöm az ilyesmivel!”

Pár éven belül megkapjuk az újabb hittankönyveket. Biztos, hogy sokkal jobbak lesz-
nek a mostaniaknál. De nem lehetnek tökéletesek!

Amikor a gyakorlatban kiütköztek a mostani 3. hittankönyv (Keresztyén élet) problémái,
egyik hitoktató ezt mondta: Nagyszerű könyv lenne ez, ha minden példányhoz mellékel-
ni lehetne egy Ruppert Jánost!... Ismerte a könyv kiváló hitoktató szerzőjét, aki saját
kipróbált hittanóráit rögzítette ebben a sebtiben összeállított hittankönyvben. De amik a
szerző előadásában, személyiségén keresztül ellenállhatatlanul hatottak, azok a leckék
mások számára keserves, nehéz próbát jelentettek!

Nem takaríthatjuk meg a fáradtságot, hogy a mostani hittankönyvek szemléletéhez iga-
zodjunk a lelkiség, a biblikus műveltség és a nevelés-központú hitoktatás terén. Így már
előre felkészülünk az újabb hittankönyvek fogadására, és örömtelibb használatára.

Bindes Ferenc

Számunk írói

Belon Gellért apátplébános, Jánoshalma — *Bindes Ferenc* plébános, Mezőörs — *Chenu, Marie-Dominique* egyet. professor, Paris — *Cselényi István Gábor* gk. lelkész, Újfehértó — *Egi Ferenc* plébános, Szentés — *Horváth S. László* plébános, Somogyudvarhely — *Kiss László* lelkész, Budapest — *Konkoly István* plébános, tb. kanonok, Gencsapáti — *Mádi Gyula* plébános, Tiszaföldvár — *Meszlényi Antal* történész, prépost-kanonok, Esztergom — *Nemeshegyi Péter* egyet. professor, Tokió — *Rahner, Karl* ny. egyet. professor, München — *Seckler, Max* egyet. professor, Tübingen — *Seregély István* plébános, Kőszegszerdahely — *Sófalvy Márton* plébános, Tótkomlós — *Széll Margit* tanár, szerk. munkatárs, Budapest — *Tomka Ferenc*, a Hittudományi Akadémia magántanára, Eger — *Török József*, a Hittudományi Akadémia professzora, Budapest

INHALT

JÓZSEF TOROK: Der heilige Emmerich im Licht der geschichtlichen Forschungen
PÉTER NEMESHEGYI: Begegnung Christi mit dem Geist Asiens (Aufgabe der katholischen Theologie in Japan)
FERENC TOMKA: Gesellschaftsstruktur und Seelsorge
LÁSZLÓ KISS: „Verschlungen ist der Tod vom Sieg“ (1Kor 15,55)

DURCHBLICKE

Welches Gottesbild sollen wir vermitteln? (*István Gábor Cselényi*)

FORUM

Zur Frage der ungarischen liturgischen Texten (*Gellért Belon*)
Noch einige Worte über unsere ungarischen liturgischen Texte (*M. M.*)
Diskussionsbeiträge zur Frage des Gottesdienstes ohne Priester am Sonntag (*István Konkoly, István Seregély, Ferenc Égi, Gyula Mádi, Márton Sófalvy*)

UMSCHAU

MARIE-DOMINIQUE CHENU: Die „Soziallehre“ der Kirche
(Zur 90-ten Jahreswende der Veröffentlichung der Enzyklika „*Rerum Novarum*“)
(übersetzt von *Margit Széll*)
Kirche Ja — Jesus Nein? (*László S. Horváth*)
MAX SECKLER: Rechenschaft über den Glauben (zusammengestellt von *Margit Széll*)
„Wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist“
(Eph 4,4) (*Margit Széll*)

THEOLOGISCH-SEELSORGLICHE FRAGEN

KARL RAHNER: Basisgemeinden (übersetzt von *Zoltán Endreffy*)
Wie gestaltet sich unsere katechetische Sicht? (*Ferenc Bindes*)
Antal Lepold: der Seelsorger und Gelehrte (*Antal Meszlényi*)



SOMMAIRE

- JÓZSEF TOROK: Saint Emeric à la lumière des recherches historiques
PÉTER NEMESHEGYI: Rencontre du Christ avec l'âme de l'Asie
(La théologie catholique et sa tâche au Japon d'aujourd'hui)
FERENC TOMKA: Structure de société et service pastoral
LÁSZLÓ KISS: „La mort a été engloutie dans la victoire” (1Co 15,54)

TOUR D'HORIZON

Quelle image de Dieu avons-nous à transmettre? (*István Gábor Cselényi*)

FORUM

- La question des textes liturgiques hongrois (*Gellért Belon*)
Encore quelques mots sur nos textes liturgiques hongrois (*M. M.*)
Avis sur le culte du dimanche célébré sans prêtre (*István Konkoly, István Seregély, Ferenc Égi, Gyula Mádi, Márton Sófalvy*)

PERSPECTIVES

- MARIE-DOMINIQUE CHENU: La „doctrine sociale” de l'Église
(Article commémoratif pour le 90^e anniversaire de la publication de l'encyclique
„Rerum Novarum”) (traduit du français par *Margit Széll*)
L'Église: oui — Jésus: non? (*László S. Horváth*)
MAX SECKLER: Notre mise au point en matière de foi (texte établi par *Margit Széll*)
„Comme aussi vous avez été appelés à une seule espérance par votre vocation”
(Ep 4,4) (*Margit Széll*)

QUESTIONS THÉOLOGICO-PASTORALES

- KARL RAHNER: Communautés de base (traduit d'allemand par *Zoltán Endreffy*)
Notre conception catéchétique évolue-t-elle? (*Ferenc Bindes*)
Antal Lepold: le pasteur et l'érudit (*Antal Meszlényi*)

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. III. lépcső 1. 8. (A kéziratot kizárólag ide kell küldeni) — Felelős szerkesztő: dr. Szennay András — Főmunkatárs: dr. Gál Ferenc — Felelős kiadó: dr. Várkonyi Imre — Egyházi jóváhagyással — Előfizetési díj 1 évre 120,— Ft. Egyes szám ára 30,— Ft. Belföldi előfizetés: Actio Catholica Országos Elnöksége TEOLÓGIA folyóirat, Budapest 62. 511-324 számú csekkzámláján. — Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat útján. Külföldi előfizetési díj 1 évre 10.50 USA dollár, vagy ennek megfelelő összegű más pénznem. Átutalható a Magyar Nemzeti Bankhoz (Budapest 54), a Kultúra 024/2 számú számlájára az összeg rendelkezésére (Teológia előfizetés) a feltüntetésével. — Terjeszti a Magyar Posta. — Minden jog fenntartva. —

81-2698 Pécsi Szikra Nyomda — F. v.: Szendrői György

Index szám

25 821

ISSN 0133—1779