

TEOLÓGIA

Miért félünk a Lélektől

*

**A család Jézus igehirdetésében
A házasság és a család megpróbáltatása**

*

**Az Újszövetség és új egyházkép keresése
Az egyház és a rendek pusztai vándorlása**

*

**Az Abszolútum Schütz Antal és
Sík Sándor művészetfilozófiájában**

*

**A TEOLÓGIA BESZÉLGETÉSE
FILA BÉLA professzorral**

*

A szentmise a lelkipásztorkodásban

**Kerkhofs, Jan — Máté Zsuzsanna — Rahner, Karl — Söding, Thomas —
Sulyok Elemér — Ziegler, Josef Georg és mások írása**

XXVIII. évf. 1994. 2. sz.



TEOLÓGIA

NEGYEDÉVI FOLYÓIRAT

XXVIII. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

1994. MÁJUS

TANULMÁNYOK

- SULYOK ELEMÉR OSB: A család Jézus életében és igehirdetésében 66
JOSEF GEORG ZIEGLER: A házasság és a család megpróbáltatása
(fordította: *Bánhegyi B. Miksa OSB*) 72
THOMAS SÖDING: Maroknyi nyáj? A föld sója?
— Az Újszövetség és új egyházkép keresése
(fordította: *Gáspár Csaba László*) 77

A TEOLÓGIA BESZÉLGETÉSE

FILA BÉLA professzorral

- Életút, történelem, üdvösségtörténet (*Gáspár Csaba László*) 85

KÖRKÉP

- KARL RAHNER SJ: Miért félünk a Lélektől? (fordította: *Gáspár Csaba László*) ... 95
MÁTÉ ZSUZSANNA: Az Abszolútum Schütz Antal és
Sík Sándor művészetfilozófiájában 98
JAN KERKHOFS SJ: Bízunk rá magunkat Jézus Lelkére
— Az egyház és a rendek pusztai vándorlása
(fordította: *Bánhegyi B. Miksa OSB*) 103
OBENDORF BEATRIX SJC: Az istenszeretet útján — Jézus Szívének tisztelete . 109
THEODOR FILTHAUT: A cölibátus (fordította: *Gáspár Csaba László*) 114

TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

- TOMKA FERENC: A szentmise — a lelkipásztorkodásban 116
OLÁH MIKLÓS: Hitre nevelés a családban 121
BÉKÉS GELLÉRT OSB: New Age: Ígéret vagy ábránd?
— Értelmiségi fiatalok útkeresése 126

Felelős szerkesztő: Szennay András

Felelős kiadó: Lukács László

- Szentlélek Úristen!
- Szabadíts meg végre a betű rabszolgaságából,
- szabadíts fel az igaz szeretetre!
- Járja át újra világunkat és egyházunkat a szeretet vihara.
- Újítsd meg az emberek, újítsd meg egyházad szívét!
- Hiszen Te vagy a szeretet és a szabadság Lelke...

Josef Dillersberger (1897/1972)
az újszövetségi szentírástudomány professzora

Amint Olvasóink előtt ismert, a TEOLÓGIA 1994. évi számaiban a keresztény családdal, annak életével, problémáival foglalkozik. Rendkívül öröndetesnek tartjuk, hogy ezt a II. János Pál pápa és az ENSZ által szorgalmazott témát számos hazai egyházi és világi sajtótermékünk — különféle problémafelvetésben és megvilágításban — folyamatosan tárgyalja. E körülmény arra indította folyóiratunk újonnan alakult szerkesztőségét, hogy a teológia szerteágazó területéről — beleértve a családdal kapcsolatos kérdéseket is — szélesebb spektrumot tárjon Olvasói elé. E törekvést szem előtt tartva kérjük a hazai munkatársak közreműködését. Ugyanakkor arról sem akarunk megfeledkezni, hogy az egyetemes egyház teológiai munkájához is kapcsolódjunk, annak hazánkon kívül élő művelőit is — fordítások és interjúk közreadásával — megszólaltassuk. Az ún. getto-szellemet eddig is igyekeztünk magunktól távol tartani, a jövőben még nagyobb nyitottságra törekszünk.

Újra olvasva folyóiratunk első évfolyamának (1967) bevezetőjét, az abban rögzített — programot adó — gondolatokat az elkövetkezőkben is szem előtt kívánjuk tartani. Az idei — huszonnyolcadik — évfolyam 3. számától kezdve fokozott mértékben törekszünk arra, hogy publikációinknak egyre komolyabb tudományos értéke legyen, — mégpedig úgy, hogy egyszerűsödjen a keresztény lelkiséget is elmélyítse, továbbá, hogy hitünk kérdéseiben egyre tájékozottabb olvasótábor alakítson ki. Régi és hűséges Olvasóink iránti hálánk arra is kötelez, hogy azt, amit folyóiratunk első számában ígértünk, a jövőben is szem előtt tartsuk. Ez egyébként az egyház intenciója is: a II. Vatikánum tanítása és szelleme szerint kívánunk a teológiával foglalkozni, a zsinat utáni indításokat ébren tartani, azokat tovább igyekeztünk bontakoztatni.

Öröndetesnek tartjuk, hogy — statisztikai adataink szerint — Olvasóinknak valamivel több, mint a fele világi híró, elmélyültebb teológiai tudásra nyitott érdeklődő. E körülményt szem előtt tartva ismétljük, amit 1967-es bevezetőnkben is hangoztattunk: a jövőben sem akarunk „klerikális” folyóirat lenni.

Amikor Olvasóink e számot kézhez veszik, a II. Vatikáni zsinat „Lumen gentium” dogmatikus határozata megjelenésének 30. évfordulója közeledik. Ennek az egyházzól szóló dokumentumnak szellemében kívánjuk munkálni püspökök-papok-világiak szellemi-lelki elmélyülését, testvériségét, kollegialitását.

1994 áprilisában

A szerkesztő bizottság:

Fila Béla, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának dogmatika professzora, Budapest

Farkas Beáta JATE Jogtudományi Kar Közgazdaságtudományi Tanszékének docense, Szeged

Tarjányi Zoltán, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának docense, az egri teológiai főiskola tanára, Eger

Gáspár Csaba László szerkesztőségi munkatárs, Budapest

Szennay András felelős szerkesztő, ny. főapát, az alapvető hittudomány ny. professzora, Pannonhalma—Budapest

TANULMÁNYOK

Sulyok Elemér OSB

A CSALÁD JÉZUS ÉLETÉBEN ÉS IGEHIRDETÉSÉBEN

„Ha megkérdezik, ki vagyok, nemcsak keresztnévemet, hanem vezetéknevemet is megmondom. A családomra való hivatkozással mutakozom be. Még a családnév is, amely annyira személyi, magában foglalja legközelebbi hozzátartozóinkat. Ez is azt bizonyítja, milyen nehezen képzelhetjük el magunkat családuknk nélkül. A hajunk színe, jellemvonásaink, létünk pusztá ténye is másoktól ered. Embernek lenni annyit jelent, mástól születni, mások sejtjeiből összeállni. Mindnyájunk mögött két személy áll, mögöttük ismét két személy. Az emberiség két folyama találkozott, s az adott pillanatban megszülettem én.

Igen, az »adott« pillanatban.

Sem apám, sem anyám nem tudta bizonyossággal, hogy abban a pillanatban új élet keletkezik. A megtermékenyülés bizonyos mértékben mindig kiszámíthatatlan, olyan erők működnek közre benne, amelyeket az emberi találékonyág nem képes utánozni. A gyermek életre hívása az ember műve, de ami itt történik, annyira felülmúlja az embert, hogy a szülők inkább ajándéknak, mintsem saját képességeik eredményének tartják a gyermeket. »Ha az Úr nem építi a házat, az építők hiába fáradsz« — mondja a 127. zsoltár, majd így szól a gyermekek fogantatásáról: »Akit szeret, azokat elhalmozza, jóllehet alszanak. Lám, a gyermekek az Úr ajándékai, a test gyümölcse jutalom.«¹

A 127. zsoltár eszünkbe idézheti a Védának, a hindu vallás több mint háromezer éves szent könyvének néhány sorát: „A házastársak szolgálják egymást. Emeljék fel, segítsék egymást, de mindenen felett szolgálják, neveljék fel gyermekeiket becsülettel, szeretettel és távolságot tartva. A gyermek vendég a házában, akit szeretni és tisztelni kell — soha sem birtokolni, hiszen ő Istené.” Vagy amit egy arab közmondás ajánl figyelmünkbe: „Gyermekeid nem a te gyermekeid, általad jönnek a világra, de nem tőled, és jóllehet nálad vannak, mégsem tartoznak hozzád. Szeretettel megajándékozhatod őket, de gondolataiddal nem, mert megvannak a saját gondolataik. Az élet ugyanis nem visszafelé halad, nem a tegnapiánál időzik. Te vagy az új, melyből gyermekeid mint élő nyílveszők kirepülnek.”

Az ember az előtte járt és egymást váltó nemzedékek titkos ösvényein érkezik. Gyermekkorának szokásai sem légüres térben alakulnak ki, hanem a család jótékony atmoszférájában. Gondoljunk például anyanyelvünkre. Amikor megszülettünk, nem némán, hanem szótlanságban, a szavak érési csendjében jöttünk a világra. Nagy ünnep volt, amikor kimondtuk az első szót — azt, hogy „mama” —, melyhez némi levegőn kívűl csupán kétszer megismételt ajakhangra volt szükség. Az első szó aztán maga után vonta a többi, melyek kezdetben még bizonytalanok voltak, akár csak első lépéseink, ugyanakkor — miként Ádám a Paradicsomban — elindulhattunk velük táguló világunk megismerésére és meghódítására.

De a szokások tanulatásánál lényegesebb volt, hogy elsajátításukra a család „paradicsomi állapotot” idéző *védettségekben* került sor. Az előbbi példánál maradva ez valami olyasmit jelent, hogy nemcsak szavakat kaptunk ajándékba, hanem általuk azok „szövegkörnyezetét” is. Szókészletünk alapelemeit úgy gyűjtögettük össze, hogy eközben bizonyosságot szerezhettünk anyánk mosolyáról, apánk szeretetéről, nagyszüleink kedvességéről. Az egész család apraja-nagyja ott bábáskodott új szavaink körül. Gyarapodá-

sukat a későbbi években is féltő gondoskodással kísérték. Tudták: szavainkat nem hagyhatják magukra; ápolásra szorulnak, mint a palánták, és csak gondos művelés után ültethetők ki az emberek szeszélyesebb környezetébe, hogy azután magukra találva szabadon fejlődhessenek. Érthető tehát, hogy mindnyájan kegyelettel őrzünk magunkban egy-egy olyan szót, kifejezést, nyelvi fordulatot, amely szótári jelentésén és árnyalatain túl családunk irántunk való szeretetének jelképévé vált.

Jézus családban született

Jézus, az Isten Fia valóságos emberként megosztotta velünk sorsunkat. Azáltal is, hogy családban született. A Szentlélektől fogantatott, de „asszonytól született” — írja Pál apostol a galatákhoz címzett levelében (4,4). Később Máté és Lukács arra is vállalkozott, hogy összeállítsa Jézus családfáját, melyet Lukács a megkeresztelkedés után közöl (3,23–38), Máté viszont evangéliumának elején (1,1–17). A kettő közül — néhány megjegyzésre szorítkozva — az utóbbival foglalkozunk. Nem a teljesség igényével tesszük ezt, hanem csak témánkat érintő vonatkozásban, hiszen nem ejtünk szót elsődleges üzenetéről: Jézus messiási mivoltáról és a már vonatkozó ószövetségi ígéretek beteljesedéséről.

Ha szövegünket nem a Máté korabeli rabbinikus hagyomány és irodalom felől közelítjük meg, hanem az első századok atyáinak írásértelmezése alapján, akkor feltűnik: a nevek jegyzékében négy *bűnös* asszony is szerepel. „Itt van a kánaáni *Támár*, aki terhes marad apósától, Júdától, s ő, az asszony tudja is ezt; a szintén kánaáni, a nyilvános parázna, *Ráháb*, a moábita *Rut*, aki befekszik leendő férje takarója alá; végül a hettita Uriás felesége, *Betsabé*, aki képes férje gyilkosához hozzámenni feleségül.

Kik ezek? Olyanok, akiknek magatartásán joggal megbotráncolhatunk, akiknek nem kellene ott lenniük Jézus nemzetséglistáján. Szerintünk. De Jézus Krisztus közelében mindig is voltak bűnösök, vámszedők, paráznák, akik az ő bűnbocsátó kegyelmében részesültek. Isten ezeket a *bűnös* asszonyokat méltatta arra, hogy tőlük származtassa egy-szülött Fiát, hogy minket, éppen ilyen nagy bűnösöket is befogadjon az ő közösségébe. Nem lehetünk olyan távol tőle vétkeink miatt, hogy ne hallanók mi is hívását...

Ezek az asszonyok nemcsak bűnösök voltak, de *idegenek* is, kettő kánaáni, egyik moábita, másik egy hettita ember felesége. Isten már az Ószövetségben kitarja választott népének kapuját, és pogányokat vesz be az ő szövetségébe. Úgy tudjuk és szoktuk mondani, hogy Isten az egész emberi nemzetségből választja ki magának az egyházat. Pogányságunkban, idegenségünkben is ott vagyunk Isten népének seregében. Isten azt is akarja, hogy bűneink és idegenségünk távolságából közel kerüljünk ahhoz, aki személyes életünknek és egyházunknak is megtartója, üdvözítője.”²

Örömhír ez — közelielieknek és távoliaknak, neveseknek és névteleneknek! Ugyanakkor azonban azt sem téveszthetjük szem elől: Jézus, aki családban született — „asszonytól”, „a törvénynek alávetve” (Gal 4,4) — *példát adott*, hogy bennünk is ugyanaz a lelkület legyen, mint őbenne (vö. Fil 2,5). Felmenő ági vérvonalunkon szüleink, nagyszüleink — olykor még dédszüleink is — néven szólíthatók. De ha tovább nyomozunk a múltban, a nevek fokozatosan elhalványulnak. És ha még hátrább kalandozunk az időben, egyre több lesz a névtelen rokon. S valahol az idők kezdetén — József Attilával vallhatjuk —: „százezer ős szemléget velem.” Családunk sejtjén keresztül valahogy így épülünk be az emberiség testébe.

És miként a látható levél nem feledkezhetik meg a láthatatlan gyökerekről, azonképpen mi sem feledkezhetünk meg névtelen „testvéreink”-ről (vö. Máté nemzetségtáblájában 1,2.11). Közösséget kell vállalnunk velük, s köztük a „török, tatár, tót, román”, német, lengyel, s ki tuja még milyen vérű idegenekkel, sőt a család „fekete bárányaival”, a bűnösökkel is. Jézus személyünket illető örömhíre így válik számunkra feladattá, alázatra nevelő élettörvénnyé.

Jézus családban nevelkedett

Jézus gyermekkoráról keveset tudunk. Noha Máté és Lukács két fejezetet is szentel neki, e gyermekségtörténetek mint elbeszélő jellegű hitvallások már húsvét fényét előlegezik. Lukács jegyezte fel evangéliumában a tizenkétéves Jézusról: „Akkor hazatért velük (Máriával és Józseffel) és engedelmeskedett nekik. ... Jézus pedig növekedett bölcsességben, korban és kedvességben Isten és emberek előtt” (3.51k). A tömör mondat az általánosság szintjén mozog. De konkrétabbá válik, ha tekintetbe vesszük a Jézus korabeli zsidó családok életmódját.

A Tóra számos útmutatása, mint például a szombat és az ünnepek megtartása, a nap különböző időszakainak imádságaival és áldásaival, meghatározó tényezője volt az életnek. E szabályok átitatták a mindennapok legapróbb részleteit: az étkezéstől egészen az öltözködésig. Ám ezekre nem úgy tekintettek a hívő izraeliták, mint merő törvényekre, hanem mint annak útjára és módjára, hogy az ember az egyszerű hétköznapiakban szüntelen Istenre emlékezik. A konkrét útbaigazítások összeszedettségét kívánták az embertől, aki egész életét megtarthatta Isten útján. Nem utolsó sorban védelmet nyújtottak azzal a közvetlen környezetből érkező, állandóan érvényesülő hatással szemben, amely a görög szokások és rítusok átvételét ösztönözte.

Az előírások tanulmányozásának első és legfőbb iskolája a zsidó család volt. Minden további tanítást úgy tekintettek, mint amely a családban már elkezdődött. A családi oktatás egyáltalán nem elméleti volt, hanem nagyon praktikus: a szülők otthoni és nyilvános magatartásának, viselkedésének követésére alapult. A Példabeszédek könyve kijelenti: a voltaképpeni tanulás a szülők példájának követésével kezdődik. „Hallgass, fiam, apád intésére, / és ne hagyj el anyád tanítását, / mert ékes koszorú ez a fejedre / és ékszer a nyakadon!” (1,8k). A Sirák fiának könyvében pedig azt olvassuk: az apa legnagyobb jutalma, ha láthatja, miként követi a fia. „Ha egy apa meghal, mintha nem halna meg, / mert hisz hátrahagyja saját hasonmását!” (30,4).

A Törvény csak megerősítette a tanításnak e követésen alapuló módját, sőt szent kötelességgé tette. Az Ószövetség szellemében a vallás elsajátítása nem más, mint Isten csodálatos tetteinek „tanulmányozása”. Isten tetteire minden zsidó hálásan gondolt, és emléket apáról fiúra örökölt. Isten meghagyta Mózesnek: az Izraelen végbevitt tetteket el kell mondani a következő generációknak — drága örökségként. „Azután ezt mondta az Úr Mózesnek: Menj be a fáraóhoz, mert én tettem keményvé a szívet, valamint szolgálóinak a szívet is, hogy ezeket a jeleket véghezvigyem közöttük. Beszélj majd el a fiadnak és unokáidnak, amit Egyiptommal cselekedtem, és jeleimet is, amelyekkel sújtottam őket. Tudjátok meg ebből, hogy én vagyok az Úr!” (Kiv 10,1k). Izrael sorsfordító eseményei azonban nem csupán a múlt felelevenített emlékei voltak, hanem a hit élő megnyilatkozásai és a szabadulásban való részesedés alkalmi is. Jelen idejű tapasztalatok voltak, melyeket minden nemzedéknek a következő szavakkal kellett emlékezetbe idézni: „Őrizkedj azért, és vigyázz nagyon magadra, hogy meg ne feledkezz azokról, amiket saját szemeddel láttál; ne vesszenek el emlékezetedből egész életedben! Ismertesd meg azokat fiaddal és unokáiddal is” (MTörv 4,9).

Izrael mindennapi imádsága a „Söma” volt: „Hallj meg Izrael: az Úr a mi Istenünk, egyedül Úr! Szeresd azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből!” (MTörv 6,4k). Minden izraelita tudta e megszentelt szavakat, mivel szülei és a szokások állandóan emlékeztették rá: „Maradjanak szívedben azok az igék, amelyeket ma parancsolok neked. Ismételd meg azokat fiaid előtt, és beszélj azokról, akár a házadban vagy, akár úton jársz, akár lefekszel, akár fölkelsz! Kösd azokat jelként a kezre, és legyenek fejdíszként a homlokodon. Írd azokat házad ajtófélfáira és kapuidra!” (MTörv 6,6–9).

A vallásos parancsok elsajátítása és teljesítése közben erős didaktikus szempont érvényesült. A Tórának emlékeztetnie kellett, elsősorban a gyermekeket, Isten által való meghívottságukra: „Ha majd a jövőben megkérdezi a fiad, hogy miféle intelmek, rendelke-

zések és döntések ezek, amelyeket megparancsolt nektek Istenetek, az Úr, akkor így felelj fiadnak: A fáraó szolgálói voltunk Egyiptomban, de kihozott bennünket az Úr Egyiptomból erős kézzel” (MTörv 6,20k). Nem kétséges, a zsidó gyermek sok ízben tudakolta apjától az előírások értelmét. Például, amikor az elsőszülött állatot fel kellett ajánlani az Úrnak, a fiú megkérdezte: „Mit jelent ez?” (Kiv 14,13). És az apa elmondta: „Erős kézzel hozott ki bennünket az Úr Egyiptomból, a szolgaság házából.” (Kiv 13,14).

A Tóra közös családi tanulásának lehangulatossabb és legfelejtethetlenebb alkalmai azok az ünnepek voltak, amelyeket közösen ültek meg — egy asztal körül. A húsvét szertartásának értelmét — akárcsak a mai zsidóságban — a családapának kellett elmagyarázni a legfiatalabb fiú kérdésére: „Miféle szertartás ez?” (Kiv 12,27). A húsvéti vacsora előtt pedig a szülőknek és a gyermekeknek közösen át kellett kutatni az egész házat, vajon van-e, maradt-e kovászos étel a lakásban. Ez a szokás ugyancsak számos kérdést ébreszthetett a gyermekekben. Ismét csak a családfőnek kellett magyarázattal szolgálnia: „Amiatt történik ez, amit az Úr cselekedett velünk, amikor kijöttünk Egyiptomból” (Kiv 13,8). És részletesen elmesélte, hogy az izraeliták oly nagy sietséggel hagyták el Egyiptomot, hogy még arra sem jutott idejük: kovászt elegeítsenek ételükbe.

Egy mai, gyermekeknek szánt zsidó hittankönyvben olvassuk a következő sorokat: „Mindebből sokan talán azt gondolhatnák, a zsidóság csupán emlékezésből áll. A történelem kétségtelenül fontos része vallásunknak: imáinkban rendszeresen hivatkozunk az ősatyákra, Mózes és a próféták tanítására, a jeruzsálemi Szentélyre, az isteni szövetségre és a csodákra. Ám a jelen és a jövő nem kevésbé fontos számunkra. Jóllehet, sok megpróbáltatás mentünk keresztül (a mai öregek különösképp), ám a zsidó élet nemcsak szomorúságból áll. Ellenkezőleg: az ünnepek magával ragadó hangulatát, a családi otthon melegét, a zsinagóga közösségét semmi sem pótolhatja. A dolgos hétköznapoknak értelmet ad a szombati és az ünnepi készülődés. A gyönyörű imák évszázados sóhajával, lelkesedésével töltik meg szívünket. Amikor az édesanya meggyújtja a gyertyákat, két kezével hagyományosan kört rajzol a pislákoló lángok fölé a levegőben, amikor az édesapa fölemeli a borral töltött poharat, hogy megszentelje az ünnepet, amikor két kezét a gyerekek fejére teszi, hogy megáldja őket —, mind-mind ünnepélyessé varázsolják a legegyszerűbb otthon is. Aki nem látott igazi purimot vagy igazi Szimhát Tóra-felvonulást, az nem látott még örömnepet életében — mondogatták a régiek.”³

Hosszabban foglalkoztunk az 1.század zsidó családi életének vallásos légkörével. De — amint már említettük — azzal a szándékkal tettük ezt, hogy érzékeltessük: Jézus rokonságának vállalásával neveltetésének megannyi vallásos előírását és meghitt szokását is engedelmesen elfogadta.

Jézus igehirdetése a családról

Jézusnak a férfi és a nő kapcsolatáról, a családról mondott ígéit akkor értjük helyesen, ha figyelembe vesszük azt a társadalmi-vallásos világot, amelyben szavai elhangzottak. Ebben a környezetben látjuk igazán: Jézus elzárkózott a nő férfi-központú értékelésétől, az asszony diszkriminálásától.

A nők hátrányos helyzete részint a rituális törvények, részint a hagyományos patriarális társadalom következménye volt. Jézus idejében a nők — nem beszélve az előbbi fejezetben tárgyalt Jahve szegényeinek meghitt családi életéről — szinte a rabszolgákkal és gyermekekkel álltak egy szinten. Alárendeltségük éppúgy érintette társadalmi, mint vallási státusukat. Például: nem olvashattak fel a Törából, a zsinagógai istentisztelet minimális létszámának megállapításában nem jöhettek számításba, bizonyos parancsok megtartása és imádságok elmondása alól fel voltak mentve, az istentiszteleteket meghatározott helyről kísérhették figyelemmel, stb.

A vallásos zsidó férfi naponta kétszer adott hálát Istennek a következő szavakkal: „Légy áldott, mivel nem pogánynak teremtettél ... Légy áldott, mivel nem asszonynak alkottál...” Állítólag Hillél rabbitól származik a mondás: „Sok asszony: nagy varázslat;

sok szolgáló: nagy rendetlenség.” A férfinak nem sokat kellett törődnie a feleségével, persze az idegennel még kevésbé. A Jn 4,27 szerint még Jézus tanítványai is megütköztek azon, hogy Mesterük asszonnal beszélt: „... és csodálkoztak azon, hogy asszonnal beszél, de mégsem mondta egyikük sem: »Mit akarsz, vagy mit beszélsz vele?«”

A nők helyzetét súlyosbította a teológiai tétel, mely szerint nem Ádám, hanem Éva hozta a bűnt és halált a világba. „Asszonytól indult el útjára a vétek, az ő bűne miatt halunk meg” (Sir 25,24). A válás szempontjából is méltatlanul ki voltak szolgáltatva. A liberális Hillél rabbi szerint valólevél kiállítására elegendő ok volt, ha az asszony vétett a jó erkölcs vagy illem ellen, például, ha kibontott hajjal mutatkozott a nyilvánosság előtt, vagy főzés közben hagyta lekozmásodni az ételt. Akiba rabbi a válást már akkor is megengedte, ha a férfi feleségénél szebb nővel találkozott. Röviden: az asszonyt — általánosságban fogalmazva — vallási és társadalmi deklasszáció jellemezte.

E háttér figyelembevételével válik Jézus igehirdetése és magatartása szokatlanul újszerűvé. Anélkül, hogy a szó szoros értelmében társadalmi vagy szociális célokat tűzött volna maga elé, szavaival és tetteivel véget vetett a nők alábecsülésének. Egyformán hívott férfiakat és nőket, egyformán fordult vámosokhoz és utcanőkhöz, mivel hitte, Isten ítélete és kegyelme szétválaszthatatlan és megoszthatatlan. A Lk 8,1–3 szerint asszonyok is szegődtek nyomába: „Ezután városról városra és faluról falura járt, és hirdette az Isten országának evangéliumát. Vele volt a tizenkettő és néhány asszony, akiket gonosz lelkektől szabadított meg, és betegségekből gyógyított meg: Mária, akit Magdalainak neveztek, akiből hét ördög ment ki, Johanna, Kuzának, Heródes egyik főemberének felesége, és Zsuzsanna, de sok más asszony is, akik szolgáltak neki vagyonukból.” Sőt, közülük egyikük-másikuk egyenest a hit követendő példájává magasodott. Ekkor így szólt Jézus a kánaáni asszonyhoz — olvassuk a Mt 15,28-ban —: „Asszony, nagy a te hited, legyen úgy, amint kívánod! És meggyógyult a leánya még abban az órában.”

Jézusnak imént bemutatott felfogása és gyakorlata nyilatkozik meg a házasságról, nőtlenségről, házasságtörésről és válásról mondott szavaiban is. Meghökkenítő tudomásul venni: éppen ezekben a beszédhelyzetekben jut szóhoz eszkatologikus szemlélete. Amikor például nyomatékkal utal arra, hogy a házassági kapcsolat a földi világgal elenyészik (vö. Mk 12,25: „Mert az emberek, amikor már feltámadtak a halálból, nem nőülnek, férjhez sem mennek, hanem olyanok, mint az angyalok a mennyekben”), akkor e szavak lényege abban fejeződött ki, hogy a feltámadás nem a földi-teremtényi kapcsolatok meghosszabbítása, hanem egészen más. Ugyanakkor ezek az igék azt is érzékeltetik: a házasság nem definitív és abszolút, hanem átmeneti, vég előtti állapot. Ám az a tény, hogy a házasságnak relatív jellege van, nem jelent anarchiát vagy bomlasztást, hanem éppen ellenkezőleg: felszabadítást és örömet. Mert vége van a sexus és erosz abszolutizálásának, puszító erejének, és ezáltal kiemelkedik a nő a férfi önzésének és birtvágyának megalázó helyzetéből.

A Mt 19,12-ben olvassuk közvetlenül a házassági válásról szóló perikópa után: „Mert vannak nemzésre alkalmatlanok, akik így születtek, és vannak nemzésre alkalmatlanok, akiket az emberek tettek ilyenekké, és vannak olyanok, akik önmagukat tették nemzésre alkalmatlanná a mennyek országáért. Aki el tudja fogadni, fogadja el!” A biblikusoknak általánosan elfogadott véleménye szerint a harmadik helyen említett „nőtlenek” azok, akik önmaguk döntése alapján élnek nemi aszkézisben. Persze nem követelményről van szó, hanem egyszerű megállapításról: a nőtlenség nem mindenkire érvényes parancs. Jól tudjuk: Péter házas ember volt, és az is maradt, sőt később feleségét is magával vitte missziós útjaira — az Úr testvéreihez hasonlóan (vö. Mk 1,30; 1Kor 9,5).

Nem alaptalanul és jogtalanul gondolhatunk arra, hogy Jézus a Mt 19,12-ben a maga nőtlenségét is úgy mutatja be hallgatóinak, mint amit Isten országáért vállalt. A görög szövegben szereplő „eunochoi” szó hallatára Jézus közvetlen környezete ugyanis a „falánk, borissza” (Mt 11,19) mintájára olyan gúnynévre emlékeztethet, amellyel ellenfelei illették őt. És most, ebben a beszédhelyzetben maga Jézus hozza szóba — apologetikus szándékkal — a csúfolódó kifejezést: a fonákjáról a színére fordítva.

A nőtlenség vállalása nem aszkézisből, netán érdemszerzésből történik, hanem eszkatologikus megfontolásból. A nőtlenség szabaddá teszi az embert az Isten országával beköszöntő ajándékok és feladatok számára. E ponton — ismét figyelemre méltó — Jézus lényegesen különbözik a rabbinikus zsidóság felfogásától, mely szerint a házasság válás-erkölcsi kötelesség. A rabbi szerint ugyanis az a fiatalember, aki húszéves korában nem nősül meg, megszegi Isten parancsát. Ben Azzai rabbiról mondják, hogy nőtlen volt. Nőtlenségét a jóindulatú zsidók elnézték, a rosszindulatúak viszont kárhoztatták.

Tény azonban, hogy Jézus nem úgy vélekedett a nőtlenségről, mintha az mindenki számára kötelező belépőjegy volna Isten országába. Az is igaz viszont, hogy konfliktushelyzetekben megkívánta akár a legszorosabb családi kapcsolatok feladását is (Mt 10,37k.; vö. Lk 14,26). Mert szexualitás, házasság vagy család nem élvezhet elsőbbséget Istennel (Isten országával) szemben. Nem eshet szó olyan intézményes vagy rokoni kapcsolatról, amely semmibe veszi Isten kívánalmát és Jézus hívását (vö. Mt 10,34).

Jézus valóban számol azzal, hogy üzenete, Isten országának radikalizmusa, családi kapcsolatokat lazíthat fel, szelhet ketté, házasságot és nemiséget tehet viszonylagossá (az előbb említett eszkatologikus távlatban), de azért — és ezt nagyon fontos észrevenni — soha sem ragadtatta el magát, és sem a nemiséget, sem a házasságot, sem a családot nem ítélte el, és nem intézte el gnosztikus lebecsüléssel. Sőt, azt is meg mernék kockáztatni, hogy Isten országának előbb említett feltétlen mivolta adja meg a házasság Isten szándékolta értékét, komolyságát, felbonthatatlanságát, de fordítva is áll, — a házasság igazi rangját az eszkatológia hátterében kapja meg.

Az utóbbi gondolat félreérthetetlenül jut kifejezésre a Mk 10. fejezetében, melyben Jézus okát adja, miért nem szabad elválniuk az embereknek. Isten az embert kezdettől fogva férfinak és nőnek teremtette, mondja a 10,6 a Ter 1,27-re emlékeztetve. Az embernek nincs „fajtája” mint a növényeknek és állatoknak, hanem az ember férfi és nő. Egyenlők és egyenértékűek — nemi különbségükben. Ebben ismerszik fel a Teremtő akarata. Férfinak és nőnek lenni nem valamiféle másodlagos járuléka az ember számára, hanem teremtett mivoltának legmélyebb adottsága. Ezért egyszerűen lehetetlen vállalkozás az ember nemiségét akár isteníteni, akár démonizálni, kárhoztatni. A nemiség nem a bűnbeesés következménye, hanem olyasvalami, amiről a Teremtés könyve azt mondja: „és látta Isten, hogy ez jó”. Olyasvalami, ami hozzátartozik a teremtmény emberségéhez, és testi, lelki, szellemi egységbe integrálódik.

Következésképp elfogulatlanul mondja a Szentírás: a férfi és nő a házasságban egységet alkot. „Ezért hagyja el az ember apját és anyját” — Máté még hozzáfűzi — „és ragaszkodik feleségéhez” — „és lesznek ketten egy testté, úgy hogy ők többé már nem két test, hanem egy” (Mk 10,7k.par.). És ha a házastársakat maga Isten köti egybe (10,9), akkor a házasság nem csupán privát egyezség, társadalmi szokás vagy szerződés, netán szerencsés vagy szerencsétlen eset, hanem magának a Teremtőnek a gondolata. A házasság Isten adta egységét végül is az ószövetségi „egy test” (Mk 10,8) és a „ragaszkodik feleségéhez” (Mt 19,5) kifejezései írják körül, és érzékeltetik mindazt a szerelmet, szeretetet, melyet e szófordulatok az Ószövetségben magukba szívtak. Azt az egymás iránt érzett csillapíthatatlan vágyat, amely csak a szeretet, a szerelem megtestesülésében elégűlhet ki. Abban, hogy „mikor mozdulok, ők ölelik egymást”.

Jegyzetek: 1. Új Katekizmus, Újvidék, 1988. 360. old. — 2. Kozma Zsolt: Alkalmas és alkalmatlan időben. A Kolozsvári Református Egyházkerület kiadása, 1993. 34. — 3. Halljad Izrael. Alef, MIOK, Budapest, 1988. 15.

Josef Georg Ziegler

A HÁZASSÁG ÉS A CSALÁD MEGPRÓBÁLTATÁSA

A 70-es évek kezdete nagy változásokat hozott. Különösen megmutatkozik ez a szexuális magatartásban. 1967-ben még olyasmiket olvashattunk, hogy az intimszférára vonatkozó közvéleménykutatások azt a minden résztvevő számára váratlan eredményt hozták, hogy 1949 és 1963 között nem hogy meglazult volna az erkölcs, például Németországban, hanem inkább megszilárdult. Ez a házasság előtti kapcsolatokra is vonatkozik: a többség fenntartás nélkül házasságpárti, szeretne házasságot kötni, a házasságban hú akar lenni; de vonatkozik általában az ifjúság erkölcsi életére is. Az egyház tanításáról azt mondták, hogy a szexualitás globális diszkvalifikálása — azaz bűnössé nyilvánítása — helyébe a romantikus idealizálás (szerelem) lépett mint ellenőrző és tiltó mechanizmus.

Ezzel a „kopulációs misztikával” ellentétben a „szexuális ökonómia” képviselői a pszichoanalízisre (Freud) és szocialista tételekre (Bebel) hivatkozva elvetik a házasságot és a családot mint „az autoritér és restaurációs társadalmi rendszerek alapsejtjeit”. A polgári „szexuális elnyomásnak” helyt kell adnia a házasságon kívüli szexuális kapcsolatoknak és a fiatalok korlátlan szabadosságának.

Ezek a permisszív elképzelések meglepő gyorsan vitatémává lettek a társadalomban, s ez a hirtelen változás eléggé felkészületlenül találta az egyházat és teológiáját. A reakció nagyon különböző volt: egyesek dacosan a hagyományos érvelés sündisznóállásaiba vonultak vissza, mások megpróbálták megértően elébe menni ezeknek a követeléseknek. Hogyan tegyünk eleget a Zsinat kívánságának: „Az idők jeleit az Evangélium fényénél értelmezni” (Gaudium et spes 4.)?

Kérdezzük meg először az *erkölcs- és a pasztorálpszichológiát*. Az értékrend gyors változásában — amely azonban a 70-es évek közepén stagnálni kezdett — az objektív értékrend helyére az *önmegvalósítás szubjektív értékei léptek*. A hangsúly az abszolút érvényű absztrakt erkölcsi elvek elfogadásáról a szubjektív döntések felé tolódott el. Ez már messze nem konkrétizálódásnak értelmezte magát, azaz egy adott elv és a fölvetett probléma együttlátásának a lelkiismeret ítéletében. A „konkrét” magatartásmódot, a normát egyoldalúan az *egyéni megítélés* körébe utalták.

Az elv és a norma szétválasztása helytelenül értelmezi minden élet alaptörvényét, a polaritást. Gondoljunk a múlt és a jövő, az egyén és a társadalom, a férfi és a nő feszültségben létrejövő egységére. Ha engedünk annak az irányzatnak, amely az eredendő bűnből fakadó polarizálás felé tart, azaz az egyik vonatkozási pont törlése által létrejött látszatmegoldásnak, az eredmény ellenkezni fog a valósággal, irreális lesz.

Mintapéldája ennek a *nemi erkölcs privatizálása*. Az egyházon belül is lemérhető ez, amikor erre vezetik vissza sok katolikus ember „identitás-zavarát”. Ennek alapja szerintük a „csökevényes engedelmességfogalom”, amelyben „pótpapok veszik le az emberről a személyes szabadság terhét.” Állítólagos oka többek között a „familiarista légkörben” történő nevelés. A hitoktatók tanácstalanok. Mit tegyenek ennek a „rigorisztikus és emberhez méltatlan” szexuális erkölcsnek a tekintetében. Valóban, mit tegyünk?

A Zsinat óta fordulat rajzolódik ki az antropológiában, mert „mindent az ember érdekében kell elrendezni, minthogy az ember áll a földi lét középpontjában és csúcán” (Gaudium et spes 12). „Mivel ez az ember az egyház mindennapi életének és tapasztalatainak, küldetésének és munkájának az útja, az egyháznak mindig meg kell újulnia, tekintetbe véve azokat a körülményeket, amelyek között az ember él” (Redemptor hominis 14.). Az erkölcssteológia *perszonalista koncepcióval* reagált. Az újszolasztika objektív-

vebb, racionalistább gondolkodásmódjával szemben most az *alany gondoskodásáról az alanyról való gondoskodásra* került a hangsúly. S közben újra meg újra meg kell határozni az említett egységet, amely a norma és az elv között fennálló feszültségben jön létre. Aki ezt megteszi, az mintegy belülről tudja képviselni minden radikális keménység nélkül az erkölcsi normák objektív voltát, meg tudja mutatni fölszabadító tág terüket, ezt el tudja fogadtatni másokkal is, — a szubjektív önkénnyel és egyszerűsítésekkel szemben.

A *keresztény házasság és család modelljén* lehet bemutatni — az individuális, szociális és kultikus struktúra segítségével — a polaritást mint ismeretelméleti kiindulást. A házastársak kapcsolatában tisztázni kell a férfi és a nő viszonyát (I.) a szülők kapcsolatában az individuum és az intézmény relációjáról lesz szó (II.), a házasság szentségével kapcsolatban a Krisztus, a házasság és a család szövetségéről gondolkodunk el (III.).

I. A házastársak

A nemek közötti feszültség antropológiai állandó, amelyet a keresztény világban különbözőképpen értelmeztek: fej és szív, úr és szolgáló, eszményítés (Mária) és lebecsülés (Éva). Nem vették tekintetbe, hogyan határozta meg Szent Pál ezt a viszonyt: „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert ti mindnyájan egy személy vagytok Krisztus Jézusban” (Gal 3,28). Ez a különbség ellenére is meglévő lényeges egység, valamint a transzcendenciára való utaltság határozza meg a *férfi és a nő viszonyát*. A konszenzuson alapuló keresztény házasságban a házastársak viszonya a partnerkapcsolatban teljesedik ki.

A partnerkapcsolat hangsúlyozása a *dialogusos gondolkodásnak* köszönheti elterjedését, amely a 30-as évek óta erős visszhangra talált. Martin Buber mondja: „Kezdetben volt a kapcsolat. Az ember a Te által lett Én-né (lényeges, személyes értelemben)”. A szubjektív interpretáció kizárólag emberi találkozásra utal, abban megy végbe a személyné válás. Ezzel az aktualizmussal szemben a személy *metafizikai* értelmezése a lét és az aktus feszültségét tekinti. A „*mi*” vonatkozás nem korlátozódik a szülők közötti kapcsolatra, a szülőknél a gyermekekhez és a gyermekeknek egymáshoz való viszonyára, hanem átfogja mind Istennel, mind a társadalommal való természetes kapcsolatukat. Csak így kezkeskedhet a személy egyediségéről, méltóságáról és hűségéről.

Ezt a körülményt mutatják be a férfi és nő partnerkapcsolatának különböző modelljei. Ezeket módosítják a megváltozott társadalmi keretfeltételek, többek között a kevés gyermekes családok, az asszony munkába állása, a személyes boldogság első helyre állítása, a „szabad partnerkapcsolat” megítélésében bekövetkezett változás. Voltak olyan elméletek, amelyek szerint a házastársak teljesen önálló individuumok egy liberális-autonóm párkapcsolatban. A marxista eszmény szerint a tulajdonnak társadalmi tulajdonba vétele által megszűnik a házastársról való gondoskodás és a gyermeknemzés kényszere, a párok kapcsolata gazdasági társulás. A konzervatív körök az általuk támogatott tartós házasságban a női felszabadulás befolyása alatt pragmatikus barát-barátnői viszonyt látnak.

Ezek inkább üzlettársi kapcsolatok, amelyekkel szemben a katolikus teológia továbbra is a hierarchikus társkapcsolatot hangsúlyozta a kölcsönös kiegészítés elméletével együtt, egészen a barátság dialogusos koncepciójáig, amelyet intenzív szolidaritás jellemez. Az anyaság elsőbbsége miatt évszázadokon át megtagadták a feleségtől a házasságban és azon kívül a teljes szociális egyenlőséget. Csak a romantika eléggé ambivalens befolyása alatt vették észre a hagyományos házasság bensőséges szeretetközösségét.

Végül csak a II. Vatikáni zsinatnak sikerült — az eddigi rangsorolással szemben — hivatalosan egyenlővé tenni a házastársi és a szülői viszonyt (Gaudium et spes 49.sk.). Az új Kódexben az 1055. kánon 1.§. szerint a házassági szövetség „mind a házastársak javát, mind a gyermekek nemzését és fölnevelését hivatott szolgálni (ad bonum coniugium atque ad proles generationem et educationem ordinatum)”.

Ezen keresztül fogadta el az egyház „az idők jeleit”, a női emancipációt és a szabadság individuális igényét. A családorientált partnerkapcsolat integrálja a dolgozó aszszonyt a szerepek kölcsönös megegyezésén alapuló kiegyenlítésében. A *családi ciklus négy fokozata* bontakozik ki előttünk: mind a két házastárs dolgozik, az egyik házastárs gyermeket nevel, majd újra dolgozik, s végül az öregség. A saját identitás kialakításának e nagyobb lehetőségét egy kevesebb terhelést bíró stabilitás ellensúlyozza. Ennek bizonyossága a válások számának ugrásszerű szaporodása.

Ezzel egy időben végbemenő *tudatváltozást jelent a szabad partnerkapcsolatok terjedése*, különösen a fiatalok körében. Az általánosan elterjedt individualizálódás következménye ez, s együtt jár a morális és társadalmi kötöttségek visszaszorulásával. A nemiség egész embert átfogó, pszichofizikai szemléletének a szexualitásra való beszűkítése megmutatja a hatását. Az úgynevezett „próbaházasság” egy későbbi házasság szándékával, önmagában ellentmondás. A házasság eltökéltsége minőségileg más alapot teremt, mint egy bármikor fölmondható megegyezés. A házasság több, mint az egyes érdekek viszszavonható összesítése.

A dialógusos partnerkapcsolatnak mint a házasság szubjektív-személyes alkotóelemének az elismerése számításba veszi a férfi és nő poláris viszonyát, de nem fogja át annak teljes valóságát. Ki kell egészülnie a szülőkapcsolattal mint intézménnyel és ennek objektív-szociális törvényesítésével.

II. A szülők

A házasság a gyermek által lesz család, amely teljesítőképességéhez és flexibilitásához társadalmi elismertségből kapja a szükséges hajtóerőt. Miközben a patriarchátus partnerkapcsolattá fejlődött, megváltozott a házasság és család intézményének az értékelése is. Az eddigi nagycsalád tagjai, akik még ezen felül be voltak ágyazva a rokonság védőhálójába is, a múlt század iparosodása által kiléphetek a család kötelékeiből, mert saját keresettel rendelkeztek, akár saját családot alapítottak, akár nőtlenek vagy hajadonok maradtak.

A lakó- és munkahely szétválása, a család funkcióvesztése — hiszen állami intézmények vették át a szociális gondoskodást —, a házimunkák megkönnyítése a technika vívmányai és a bevásárlás nagyobb lehetősége által, a munka adta nagyobb mobilitás, a válás megkönnyítése, a diplomaszerezés kifizető volta stb. csökkentették a családnak mint támasznak a szerepét. A szociális kapcsolatok informális jellege a növekvő autonómia-gondolatok hatása alatt elősegítette az egyedül élők (single-k) számának növekedését, mert félnek egymástól és a jövőtől. Megszűnne a család hivatalos státusa?

Ezeknek a tényeknek a láttán csodálkozást keltett az a megállapítás, hogy az elemzések ellene mondanak annak a hipotézisnek, amely szerint a szabad kapcsolatok és a házasságon kívül született gyermekek számának a növekedése a családi élet intézményes jellegének a megszűnését jelenti, s visszaszorítását a magánszférába. A különböző társadalmi „család-figurációk”-tól függetlenül továbbra is általánosan elfogadják azt a köteleket, amely összeköti a családot az állammal.

Ennek a látszattal ellenkező megállapításnak megfelel az *ember kétszeresen transzcendentális mibenléte*: oda van rendezve a családnhoz mint személyes szeretet- és életközösséghez, és oda van rendezve a társadalomhoz mint az állam sejtjéhez. Az egyes ember olyan mértékben jut el önmaga birtoklására, amilyen mértékben átlép, transzcendál a másik emberre. A személy transzcendáló lény a partneri és társadalmi „mi”-ben formálódik és a házasság intézményében fejeződik ki.

Az emberek közötti szeretet hűségre törekszik, a házastársi hűség azt mondja: „Csak te, de te örökre!” A személyes szabadság belső oldalának megfelel a személyesen és szociálisan érzékelhető külső oldal a házasságkötésben. A köteleességként vállalt szeretet feltételezi, hogy hivatalosan is bizonyítható. A személynek a szabadságra való igényében és az intézménynek a személy szabadságában való érdekelttségében jelentkezik a szociá-

lis objektivációnak mint a személy konkretizált alakjának a kettős funkciója. Ebben viszont a személy mindenkori szemlélete meghatározza az intézményhez fűződő viszonyát is, és fordítva.

A világszerte különböző, többek között monogám és matriarchális családmodellek a személynek egy specifikus értelmezését reprezentálják a mindenkori kulturális, gazdasági és politikai környezettől való függésben. Az „one world”-dé való fejlődés során „nyugati családmítoszt” emlegettek. Kérdés, hogy a jövőben elfogadhatjuk-e azt az 1950 és 1960 között általánosan elterjedt tételt, hogy a nem európai társadalmak modernizálása szükségképpen a család „nyugatiasodását” vonja maga után. A nyugati család jellemzőit (monogám házasság, a párkapcsolat felértékelődése, kevés gyermek, a szerepek megosztása a házassági közösségen belül) megkérdőjelezi a házasságnak az arab, japán, kínai kultúrákban változatlanul uralkodó felfogása; ez viszont azt mutatja, hogy a világot nem hódítja meg a Nyugat, főleg nem az új családi értékek elterjesztésével. Az azonban várható, hogy a „nyugati”, keresztény indíttatású családszerkezet világszerte el fog terjedni örök emberi értékei miatt.

A házasság partnerkapcsolatának intézményesített kifejeződését mind a családon belül, mind azon kívül a *gyermek* igazolja. A személyes boldogságot vagy individualista önmegvalósítást váró magatartásból következik, hogy a fiatal generáció egy része nem értékeli a házasságkötést. Viszont a családdá bővülő házasság az intézményesedés felé mutat. Nyilvánvaló a *gyermek integráló szerepe*.

Ha a feleségnek nem is adatik meg az anyaság, továbbra is férje partnere marad. Nem adjuk föl a házasságról szóló eddigi tanítást, amikor átesszük a hangsúlyt a házasság „finis primátusaként” megadott külső célról, a gyerekekről (vö. CIC 1917. 1013. kánon 1.§.) a házasság belső értelmével, a partnerkapcsolattal való egyenrangúságra, de nem választjuk szét a két célt. Az a kifogás, miszerint a tanítóhivatal dokumentumait kongruenciájukban és egymáshoz való kapcsolódásukban szabad csak értelmezni, alig egyeztethető össze a Zsinat kijelentésével: „Az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével kibontakozik az egyházban” (Divinum Verbum 8.) A sokszor félreértett Humanae Vitae enciklika is „felelős szülőkapcsolatról” beszél, amely arra kötelez, hogy a *gyermeknemzést mint célt mindig a konkrét szituációban vegyjük figyelembe*. A férfi és nő, egyén és intézmény polaritása visszhangra talál a házasság eszmei tartalmának, az intimitásnak és generativitásnak egymáshoz rendelésében.

A másik emberhez és a társadalomhoz fűződő transzcendens kapcsolat a vallási dimenzióba torkollik. A *partnerek* nem egyes emberként, hanem közösségben, *mint „házás én” állnak szemben az isteni Te-vel*. A szentség ajándéka ugyan olyaná teszi a családi közösséget, hogy nem rendelkezhetünk fölötte korlátlanul, de ugyanakkor a kegyelem által olyaná teszi, hogy megélhető lesz.

III. A házasság szentsége

A szentségi indítás biztos alapot ad a házasságnak és a családnak mint a partner- és szülőkapcsolatban létrejövő egységnek. *Az Istenhez való kötés* megszabadít a mindent megrövidítő és megideologizáló „emancipációtól”.

A házasság és család a jogilag szabályozott szerződés síkjáról Krisztusnak a szülőekkel kötött, szentségre megerősített szövetségének a fundamentumára emeltetik. A házastársi kapcsolat és a Krisztus-egyház viszony párhuzamosságáról az Ef 5,21 mondja ki a legfontosabbat: „Engedelmeskedjete egymásnak Krisztus iránt való tiszteletből”.

A tertium comparationis-ban nem Krisztusnak az egyházzal szemben elfoglalt hierarchikus helyét vesszük át a partnerkapcsolatra. A férfinak nincs olyan hatása az asszonyra, mint Krisztusnak az egyházra. Sokkal inkább egy *önzetlen, szeretetben való egységről van szó*. Krisztusnak és egyházának az egysége történelmileg az egységteremtő szentségekben jelenik meg. A szentségi igen a házastársakat mint Krisztus testének megkeresztelt tagjait vonja be Krisztusnak és az egyháznak visszavonhatatlan szövetségébe. Ezáltal

tal részesednek Krisztusnak az egyház iránti odaadásában, hiszen az ebben a szövetségben valósul meg.

A szövetség valóságában való részesedésnek ez az ajándéka a házastársak dialógusos kettősségét emeli a Krisztussal való rezponzorikus háromságra. *A férfi és a nő a szeretéttel ad választ Krisztusnak a szentségekben állandóan jelenlévő szeretet-felhívására.* Ezért a szövetség alapmotívuma a kizárólagosság és visszavonhatatlanság, ami a házastársaknak — a gyermekkel együtt — nyugalmat és biztonságot ad a családban.

Az Úr állandó szeretet-felhívása nem kíván valami új felépítményt emelni a teremtés valósága fölé. Inkább újra megnyitja az utat a teremtésnek megfelelő házassághoz azzal, hogy legyőzi „a szív keménységét” (Mk 10,5; Mt 19,8). A Humanae Vitae értelmében vett teljes emberi szeretet, amely érzi, de szellemi is, elvezeti a házastársakat és a családhoz tartozókat „egyéni tökéletesedésükre és egymás kölcsönös megszentelésére, tehát Isten együttes megdicsőítésére” (Gaudium et spes 48.). „Kölcsönös egymáshoz tartozásuk szentségileg megjeleníti Krisztusnak az egyházhoz fűződő viszonyát” (Familiaris consortio 13.).

Ezáltal a Krisztussal való communio felhatalmazza a házasságot és a családot a személyek közösségére, amely valóságának kritériuma, az azonos értékű és egyenrangú, összemehető és teljességes „ajándékká válásban” teljesebbé válik. Az ilyen, mindig új feladatként fogadott kapcsolat-szövedékben érik a házasság és a család „a gazdagabb emberiség iskolájává” (Gaudium et spes 52.).

Az erkölcsi ösztönzésen túl a házasság szentsége közvetíti a valóságos bekapcsolódást Krisztus megtestesülő önátadásába. Ez kezeskedik arról, hogy a följánlott kegyelem állandó megújításához az Eucharisztia ünneplésében nyer erőt. Az egyházban minden communio eucharisztikus közösség, s lényege az elfogadás és adás.

A szövetség gondolata integrálja a partnersi és házastársi közösséget, krisztusi közösséggé formálja a házasságot és a családot, a szülőknek egymás közötti, valamint a szülők és a gyermekek közötti közösségévé — Jézus példája nyomán, Krisztus erejében.



Negyed századdal ezelőtt állapították meg a zsinati atyák: „A sok kérdés közül, amelyek ma mindenkit nyugtalanítanak, kiváltképpen a következők érdemelnek megfontolást: a házasság és a család... Vetítsük rájuk a Krisztustól kapott alapelvek fényét; ez a fény vezesse Krisztus híveit, ez adjon világosságot minden embernek” (Gaudium et spes 46.). A házasság teológiájának gondviselészerű zsinati újragondolása segített ahhoz, hogy megállítsuk a 70-es évek első pillantásra sokkoló változásait.

Az áthagyományozott értékrendek jelenlegi kétségbevonása látszólag „keresztény vakvágányra” állítja a házasságot és a családot. Az erkölcsi felhívások nem használnak, az elítélésnek nincs értelme. A theologia moralis-nak azzal, hogy az aktuális problémákat őszinte reflexióban érveléssel tárgyalja, törekednie kell a keresztény sajátosságok fölmutatására; a theologia pastoralis-nak viszont ezeknek a gyakorlatba való átültetését kell végiggondolnia és erre vonatkozóan javaslatot tennie.

A keresztény jóhír „történelmi imperatívuszára” éppen egy jóllakott társadalomban van szükség. Az egyháznak nem annak kell lennie és nem azt kell tennie, ami mindenki lehet és amit mindenki tehet, hanem annak, ami csak ő lehet, s azt, amit csak ő tehet. Találhatunk csatlakozási pontokat, hiszen már sokan megállapították, hogy *a jövőben példaadó modell* az a családtípus, amit többségében a fiatal nemzedék kíván, a fiatal házastársak pedig egyre nagyobb mértékben valósíthatnak meg: család, átlagban két gyermekkel, többségében dolgozó feleséggel és édesanyával.

Az erkölcsstannak világosan rá kell mutatnia a háromszoros szeretetparancsnak megfelelően (vö. Mt 22,37k. és párh.) az ember három alapvető relációjára: *önmagához, ember-társához és Istenhez* való viszonyára, s ki kell mondania a házasság és család individuális, szociális és kultikus struktúráinak egymástól való függését. A polaritás alaptörvénye

megóv bennünket az egyoldalúságtól. A partneri és házastársi kapcsolatot mint a házasság és család természetes-emberi összetevőit Krisztusnak a házassághoz és a családhoz kötődő szakramentális szövetségi viszonya integrálja felülmúlhatatlanul. Ennek a háromdimenziós jellegnek a hirdetésére támaszkodik és ebből merít bátorítást a hívek példamutató élete.

A jegyesekkel való beszélgetés, a házasságra előkészítő szemináriumok és a családok közösségei — ha felelősségteljesen vezetik őket — segíthetik a lelkipásztori munkát. Ha a házasságot nem önkényesen választott eszme irányítja, akkor az oda vezető út sem lehet érdektelen. Bár a fiatalok jövőbeli elképzelései között az első helyet foglalja el a család és a hivatás, a házasság veszített jelentőségéből az olyan párok előtt, akik együtt élnek, de (még) nincs gyermekük. Ebben a tekintetben eredményesnek ígérkezik az eljegyzés megtöltése új élettel.

Az a szemrehányás, hogy az egyházközségekben többet vitatkoznak, mint amennyit dolgoznak, vagy amennyit példaszerűen megélnék, általánosítva téves. A kettő együvé tartozik. Hogyan értethetnénk meg másképp, hogy az egyház szexuális tanítása nem a szexuális elnyomást akarja szolgálni, hanem a nemiséget integrálni akarja a krisztusi humanitás teljességébe. A házasság és a család nem érkezett el a végéhez sem társadalmilag, sem az egyházon belül. Az biztos, hogy a jelenlegi zavaros helyzetben az egyházra világméretű feladat vár. „Az emberiség jövője a családon múlik” (Familiaris consortio).

(Ehe und Familie auf dem Prüfstand nyomán. In: Forum Katholische Theologie, 9. 1993. 1. 1–10.)

Fordította: Bánhegyi B.Miksa OSB

Thomas Söding

MAROKNYI NYÁJ? A FÖLD SÓJA?

Az Újszövetség és új egyházkép keresése.

Elmúltak azok az idők, amikor „hymnusokat énekeltek az egyházhoz”. Bár még sok kereszténynek van valamiféle „álma” az egyházzal: manapság elsősorban mint olyan közösségről, mely tudván tudja, hogy vándorol. Bizonyára akadnak, akik baráti körre vágyanak, mely védelmet és biztonságot nyújt a hitben. Talán jelen van még a kontraszt-társadalom utópiája is, melyben az emberek másként élnek, gondolkodnak, másként dolgoznak és másként imádkoznak, mint a szokványos világban. Ám túlságosan sokan vannak azok, akik számára ezek az álmok már csupán ábrándok. A helyzet paradoxnak tűnik: a 2. Vatikáni zsinat a zsinatok története során első ízben középponti témává tette az egyházat. A nyitott kortársak útmutató reflexiókként üdvözölték a két alapvető zsinati dokumentumot, a „Lumen gentium”-ot és a „Gaudium et spes”-t, mert minden elkerülhetetlen kompromisszum ellenére az egyház bennük éppúgy elkötelezte magát az „aggiornamento” elvének, mint az eredettel szembeni hűségnek. Földünk déli felén, valamint az egykori szocialista országokban olyan folyamatok játszódtak le, melyek egyfelől keményen próbára tették az egyház önazonosságának megőrzését, másfelől pedig megnövelték a helyi egyházak erkölcsi tekintélyét.

Ezzel szemben nyugaton a zsinatot követő időszakot nem csupán az jellemezte, hogy erőteljes egyházkritika bontakozott ki az elhúzódozó vagy félszívvvel végrehajtott reformok miatt, hanem föllépett a társadalmi visszhang hiánya miatt érzett frusztráció is, valamint az a bizonytalanság, hogy milyen új szerepet kellene betöltenie az egyháznak a külső

társadalomban, illetve az egyházon belül a különböző tagoknak, kivált a hivatalviselőknek és a „világiak”-nak, nem utolsó sorban pedig a nőknek. Közelebről nézve ezek a szimptomák nem csupán a lelkipásztori stratégia és az intézményi struktúrák válságát jelezték, hanem egyszersmind az *egyházi identitás krízisét egy demokratikus és pluralista jóléti társadalomban*. Ez az identitásválság egyrészt abból fakad, hogy a 2. Vatikáni zsinat egyházra vonatkozó impulzusait csak kezdetleges formákban fogadták be, valósították meg és gondolták tovább; másfelől abból, hogy a zsinat óta eltelt 30 év alatt számos épp oly gyors ütemű, mint mélyreható társadalmi változás ment végbe, melyekre új válaszokat kell keresni.

Elvilágiasodás és új vallási szenzibilitás között

Az európai újkor egyben a kontinens szekularizálódásának a története. Mind kevesebb vallási hagyomány és pozíció gyakorol befolyást az élet széles tartományaira: nem csak a tudományra és a technikára, hanem az államra, a gazdaságra, a kultúrára és a társadalomra, az egészen személyes értéképzetekre és meggyőződésekre. A szociológusok a társadalom előrehaladó szegmentálódásáról beszélnek, minek következtében a vallás csupán a számos életterület egyike, mely nem gyakorol különösebb hatást a többire, s azok sem befolyásolják őt. A következmények elkerülhetetlenek: megfogyatkozott az egyházak befolyása a nyilvános életre. Egyre kevésbé magától értődő az azonosulás valamely egyházzal. Eltűnnek a hittel kapcsolatos elemi ismeretek. Az emberek hullámokban lépnek ki az egyházakból. Egyre zsugorodik a népegyházi élet. Növekszik a felekezetenkívüliek száma, főként keleten és északon, de fokozatosan nyugaton is. Vége a nyugati-európai kultúra és a keresztény egyházak életközösségének. Ha nem a hivatalosan nyilvántartott egyházi taglétszámokat nézzük, hanem az egyházközségi életben aktívan résztvevők számát, akkor a keresztények immár kisebbséget alkotnak. Elkerülhetetlen, hogy mindez súlyos identitásválságba dönti az egyházat. *Karl Lehmann*, a német Püspöki Kar elnöke a következőre utalt Hannoverben: „Kisebbségnek lenni talán nem is olyan nehéz, ám jelentéktelenebbé és kevesebbé válni, — problémákat okoz.”

Napjainkban persze az is megmutatkozik, hogy a szekularizálódás folyamata a poszt-modern életfelfogás forgatagában együtt járhat a vallás iránti érdeklődés megélnkülésével. A könyvkereskedők az ezoterikus irodalommal bonyolítják a legnagyobb forgalmat. A cégek olyan tanfolyamokat írnak elő menedzsereik számára, melyeken a pozitív gondolkodást és a transzcendentális meditációt oktatják. Jelentős nézettséggel rendelkeznek azok a tévéadások, amelyek az élet kérdéseiben való eligazodást összekapcsolják valamiféle — a legkülönfélébb — vallási megfigyeléssel. Még mindig rendkívül erős az érdeklődés a távolkeleti, indiai és afrikai vallások iránt.

Mindez a legmélyebben ambivalens. Egyrészt megerősíteni látszik, hogy a vallásosság állandó eleme az emberi létezésnek, így a modernitás korában is. Másfelől mélyreható bizonytalanságot jelez számos mai ember transzcendencia keresésében. Mint *Johann Baptist Metz* legutóbb sokrétűen elemezte, kortársaink közül sokan egy inkább homályos, könnyű fogyasztásra alkalmassá tett, kétségtelenül pluralista, mindazonáltal szinkretikus vallásosságnak engednek, mely sajátos módon kikerüli a személyes Istenre irányuló kérdést. Az emberek vallásossága széles szellemi-lelki áramlat sodrásába került, mely az utóbbi években világszerte megváltoztatta életérzésüket: a konfliktus- és kockázatvállaló társadalomból a belső megelégsre törekvő társadalom kezd kibontakozni.¹

Ha ez az elemzés akár csak csírájában is helyes, akkor nem csoda, hogy az egyházaknak aligha származhat haszna a vallásosság újkeletű föllendüléséből. Ez ugyanis nem egyeztethető össze kötelező döntésekkel, hosszúlejáratú szabályozással, világos hitvallásokkal, kemény követelményekkel. Mi több: az új vallásossági hullám maguknak az egyházi tagoknak a gondolkodását és hitét is megváltoztatja. A sokrétűség, a kísérletezés, az új és ismeretlen vonzása nem lebecsülendő: az ember úgy érzi, szabadságában áll másként gondolkodni, mint az egyház vezetői. Nem tekintí problematikusnak, hogy a

hitvallásnak csak egyes részleteit tartja személyére nézve kötelezőnek. Istenképének megformálásához, vallásosságának gyakorlásában elfogulatlanul vesz át ösztönzéseket a buddhista, a hinduista, az animista hagyományoktól. Mindennek következtében egyre viszonylagosabbá válnak azok a vonások, melyek a keresztényeket megkülönböztetik a többi vallás követőitől, nem is szólva a keresztény felekezetek különbségeinek fellazulásáról.

Ez a széles szellemi mozgás számos szempontból pozitívan ítélendő meg: így például az a folyamat, mely oldja az egyházi tekintélyekhez való makacs ragaszkodást, lebontja az idegen hatásokkal szembeni merev önvédelem falait, egyszersmind elismeri más vallások magas értékeit, a teológiában és az egyházban tudomásul vesz és gyakorol egy törvényes — mert az evangélium által megalapozott — pluralizmust. Csakhogy a pluralizmus és a szellemi zűrzavar közötti határ cseppfolyós. A sokrétű érdeklődés leplezhet éppenséggel felszínséget, a tolerancia jellegtelenséget, a nyitottság pedig gondolati értelenséget. Fölöttébb szükséges az éleslátás, melyet azonban nehéz megvalósítani, illetve eredményét az egyházi közösség építésében hasznosítani. Az átfogó társadalmi trend a hit privatizálására, a vallás funkcionalizálására és a rejtett szinkretizmusra annyira erős, hogy még oly elkötelezett közösségek, még oly tehetséges hittanárok, még oly nyitott plébánosok sem állhatják útját, ha csupán egyénileg cselekszenek. Az egyházak új önmeghatározásához önkritikus elemzésére van szükség, melynek során újra föl kell fedezniük hivatásukat.

Az Újszövetség közösségmodelljeinek vizsgálata

Az újszövetségi egyházképek vizsgálata nem táplálhat valamiféle biblikus romantikát. *Az egyháznak soha nem volt amolyan idillikus kezdeti állapota.* A tétel, mely szerint az egyház történelme a jézusi ideáltól való folyamatos távolodás története — bármennyire kritikusnak és felvilágosultnak tünteti is föl magát — nem más, mint egy kritikátlan és felvilágosulatlan tudat kifejeződése. Az ősegyház kora óta oly mértékben megváltoztak a szociális, társadalmi, kulturális és technikai létfeltételek, hogy az újszövetségi egyházi struktúrák felélesztése mindenképpen elhibázott.

Ennek ellenére igen időszerű az újszövetségi egyház-formák kutatása. Az egyház minden re-formját, mely valóban új perspektívákat nyitott, döntően meghatározta a kezdetekre irányuló reflexió. Az egyházi önazonosság egyik lényeges előfeltétele az eredet-höz fűződő hűség. Ennek alapja nem csupán egy formálisan maradandó textus- és hagyomány elv; az alap sokkal inkább a „kezdet dinamikájá”-ban rejlik (*A. Vögtle*): abban a roppant, hasonlíthatatlan spirituális, kerügmátikus és etikai erőben, mely a Húsvét utáni első évtizedeket jellemezte. Az új, hitre érdemes és hiteles egyházi létformák keresésekor nélkülözhetetlen segítség felidézni azt, hogy miféle szellemi, lelki és társadalmi térben, milyen ösztönzésekre, milyen nehézségekre közepette, milyen reményekkel és milyen talajon jöttek létre az első keresztény közösségek.

Azt a teológiai potenciált, melyet az újszövetségi íráskor nyújtanak az egyház önazonossága kialakításához, csak akkor tárhatjuk fel, ha a szentírásertelmezés során új kérdéseket támasztunk és a régieket új módon tesszük föl. Hagyományosan az egyházi hivatalok elmélete az a téma, mely leginkább magára vonja az érdeklődést. Az idevágó kérdések ökumenikus, egyházjogi és pasztorális teológiai jelentősége nyilvánvaló.² Bizonyos gyúanyag rejlik annak feltárásában, hogy milyen szerepet játszhattak egy rövid ideig a nők az őskeresztény közösségekben.³ Ezért kell ezt a témát egezetikailag újból és újból feldolgozni.⁴

Mindazonáltal problematikus volna, ha a szolgálatok és a lelki hivatalok, a struktúrák és az intézmények ősegyházi formáinak kutatását tekintenénk az újszövetségi ekkleziológia legfőbb feladatának. A hivatalok vizsgálatánál alapvetőbb az őskeresztény életformák és közösségi modellek mibenlétére irányuló kérdés.⁵ Mi indította az embereket az Újszövetség korában arra, hogy kereszténnyé legyenek? Mi motiválta őket abban, hogy azok is maradjanak? Hogyan próbálták megélni keresztény mivoltukat? Miként zajlott egy ő-

keresztény közösség hétköznapi és ünnepi élete? Milyen kihívásokkal kellett az első keresztényeknek szembenézniük? Milyen kényszerítő erők hatottak rájuk? Milyen szellemi-lelki-társadalmi mezőben bontakoztak ki az első keresztény közösségek?

Ha ezekre a kérdésekre irányítjuk figyelmünket, új módon igazolódik az Újszövetség ekkleziológiai fontossága: először is azért, mert nem valami erős, hatalmas, megállapodott, biztos lábakon álló, hanem egy kicsi, gyenge, támadásoknak kitett és kiszorított, ám éppenséggel dinamikus és vonzó egyház képét tárja elénk. Másodsor azért, mert a korabeli vallások pluralista és szinkretista világában nem a feloldódással vagy ellenkezőleg, rigorizmussal igyekszik felülkerekedni, hanem (legalábbis fontosabb írásaiban) félelem nélkül és érzékenyen, dialógussal és kritikával, a hellenista vallások lelki és erkölcsi értékei iránti tisztelettel, ugyanakkor az evangélium hasonlíthatatlan erejébe vetett bizakodással (Róm 1,16k).

Szinkretizmus és alkalmazkodási kényszer

A 19. század egyik gyakran hangoztatott tétele szerint lényegileg azzal magyarázható a kereszténység nagy missziós sikere, hogy egy olyan vallási világban lépett föl, amely a legmélyebben elbizonytalanodott és önmagával meghasonlott: már senki se hitt igazán a homéroszi istenekben; a pogány kultuszok üres ceremóniákká silányultak; a vallás egészében már csak rituálé volt, kegyesség és hagyomány. Ezért lehetett könnyű a kereszténység dolga, hogy egy akár csak félig oly meggyőző programmal is meghódítsa az emberek szívét... Ez a tétel azonban, miként a kutatások nyomán megmutatkozott, túlságosan leegyszerűsített, végsősoron pedig hamis. A hellenizmus csakugyan mély vallási kataklizmák, krízisek és változások korszaka volt, de épp úgy a vallási virágzás ideje is: nyugati és keleti kultúrák találkoztak; ősi és új vallások hatottak egymásra és termékenyítették meg egymást kölcsönösen; számos templomot helyreállítottak, és újakat építettek; különböző egyletekben és közösségekben élénk vallási élet bontakozott ki. Nem is szólva a zsidóságról, amely minden ellenségeskedés ellenére jelentősen fellendült a hellenista diaszpórában, és, noha ellenségek vették körül, számos új követőre is talált a pogányok között, ennél fogva jelentős kulturális, lelki és társadalmi súlyra tett szert az egész római birodalomban, kivált keleten.

E szektákból, kultuszokból és vallásokból álló tarka világ színpadán a kereszténység csupán egy volt a sok-sok mozgalom között. Az első keresztények — a legtöbb pogány szemében jó ideig a zsidóság egyik sajátos változataként — elenyészően csekély kisebbséget alkottak a hellenista kozmoszban. Ezért hamarosan a kisebbség tipikus sorsát kellett elszenvedniük. Mivel keresztények voltak és azok is akartak maradni, olyan konfliktusokba bonyolódtak, melyekben mindenkor ők voltak a gyengébbek. Úgy érezték, nagyfokú alkalmazkodásra kényszerítik őket. Ezt helyenként bizonyára a zsidók (Jn), ám jóval gyakrabban a pogányok — csak kivételes esetekben az állami szervek (ApCsel), többnyire inkább a pogány lakosság, a rokonok és a munkatársak, a szomszédok és a régi barátok — részéről tapasztalták.

Jellegzetes a keresztényeknek az a szituációja, melyet az első Péter levél rajzol az első század vége felé a kisázsiai viszonyokról.⁷ A hívők „idegenek”-nek kénytelenek tekinteni magukat (1,1,17; 2,11); az ókori társadalom peremén élnek, nem azért, mert ők maguk ki akartak vonulni a világból, hanem mert oda kényszerítették őket. A kisázsiai keresztényeket ugyan (még) nem fenyegeti véres üldözés, de ki vannak téve a gyanakvásnak, rágalmozásnak és gyalázkodásnak. Diszkriminálják és marginalizálják őket: az 1Pét 4,4 szerint azért, mert a pogány polgárok nem akarják, hogy a keresztények másként éljenek, mint ők maguk, és másképp, mint eladdig. Ezáltal csak még nehezebbé vált az, hogy a rigorizmus és a szinkretizmus veszélyét kikerülve egyházi identitásra tegyenek szert és missziós erőt bontakoztassanak ki. Lássuk, hogyan feleltek meg ennek a kihívásnak?

Testvéri közösségek építése

Az őskeresztény közösségek egyik lényegi jegye, hogy kis létszámúak. Bár az Apostolok Cselekedetei szerint már a kezdeti időben ezekben számolhatunk, ámde kétségtelen, hogy az ApCsel 2,41-ben és 4,4-ben nem statisztikai, hanem jelképes értékek szerepelnek: Lukács azt akarja kifejezni velük, hogy a jeruzsálemi gyülekezet az egész későbbi hittérítő folyamat magva. Hogy a valóságban milyen nagyok, jobban mondva, többnyire milyen *kicsik* voltak az őskeresztény közösségek, arra egy közvetett utalás világít rá. Pál és a szinoptikusok, de az Újszövetség később keletkezett írásai is föltételezik, hogy istentisztelet alkalmával a közösség egy „ház”-ban gyűlt össze (Fil 2; 1Kor 16,19; Gal 11–14; Róm 16,5,23). A dolgok akkori állása szerint ez csak valamelyik gazdag keresztény, vagy nem ritkán egy vagyonos asszony háza lehetett.⁸ Ha pedig a közösségek nagy része — gyakran még az alapítás utáni években is — magánházakban talált helyet, akkor a közösségi tagok száma nem lehetett különösebben magas. Egy-egy ház gyülekezetéhez aligha tartozhatott több, mint 50 hívő. Ha a szám megnövekedett, nem építettek nagyobb házat, hanem új közösséget alapítottak egy másik házban: egy másik utcában, másik lakónegyedben, valamelyik szomszédos településen. Az őskereszténység egyháza sejtostódással terjedt.

A tagok csekély száma mélyrehatóan meghatározta az őskeresztény házközösségek életformáját. Egyfelől persze problémákat okozott: éppen azért, mert a közösségek kicsik és áttekinthetőek voltak, ahol mindenki túlságosan is jól ismerte a másikat, termékeny táptalajra talált a személyes ellenszenv, lelki önzés, teológiai vitatkozás szelleme. Már az első Korintusi levélben efféle problémákkal kénytelen hadakozni az Apostol. Ennek ellenére mégiscsak a csekély méret jelentette az egyik legnagyobb esélyt az őskeresztény közösségi élet számára. Körükben még nyoma sem volt annak az anonimitásnak, mely (a résztvevők legjobb akarata ellenére is) a mifelénk túlságosan nagyra duzzadt plébániákon gyakran uralkodik. A közösségi életet a személyes ismeretségek és barátságok fonta háló hordozta. Az ember ismerte a másik gondját, baját, osztozott a hittestvérek sorsában; mindenki igyekezett segítséget és erőt nyújtani egymásnak, — noha nem mindig a kívánatos mértékben, bizonyára nem mindig a megfelelő módon, talán nem is mindig teljesen önzetlen motívumok alapján, de mégis újra és újra, s egészében úgy, hogy közösségek születtek, gyarapodtak és terjeszkedtek. Mindez központi irányítás, állami támogatás nélkül, pusztán az alulról fakadó széles mozgalom által történt, és az elfogadott vallások ellenállása, olykor a politikai nyomás ellenére is képes volt érvényesülni.

A testvéri hitközösségek létrejötte, fennmaradása és fejlődése az a jelentős téma, amelyet a Újszövetség apostoli levelei tárgyalnak. Pillantásuk alkalmanként oly erősen a közösség belső életére irányul, hogy úgy tűnik, mintha szem elől tévesztenék a nem-keresztényekkel szembeni felelősséget. Ennek ellenére a figyelem összpontosítása a „testvérek iránti szeretetre” az esetek döntő többségében pozitív és nem kizáró.⁸ A közösségeknek — egy szinkretikus és irányzottan agresszív miliőben való túlélés érdekében — nagyon is tanácsos volt szorgalmazni a hit, a remény és a szeretet egységét.

Hogy ez miként történt, az már az Újszövetségben is meglehetősen eltérő. Már létezik, kivált a később keletkezett iratokban (elsősorban a Zsidókhoz írt és a második Péterlevélben) a kirekesztés és kiközösítés gyakorlata a belső ellenfelekkel szemben. Ez az eljárás még akkor is szükségképpen problematikusnak látszik, ha az ítéletek — ellenfelekről és tévhitűkről lévén szó — jogosak, és az érintettek eltávolítása tűnt a túlélés egyetlen lehetséges megoldásának. Mindazonáltal más eljárás módokkal is találkozunk. Mindmáig példaszerűnek látszik az a modell, melyet Pál az 1Kor 12. és a Római levél 12. fejezetében találhatók „Krisztus Titokzatos Teste” szimbólum segítségével fejt ki: a közösség élete a karizmatikus adományok sokféleségén nyugszik. Ezt a sokféleséget nem szabad megrövidíteni sem vallási virtuozitással, mely arra érez kísértést, hogy mindent magához ragadjon, sem azoknak a látszólag kevésbé tehetséges közösségi tagoknak a kisebb-

rendűségi komplexusával, akik nem sokra tartják önmagukat, és úgy hiszik, semmi lényegessel nem tudják gazdagítani az egyházat.

Pál abban látja apostoli földadatát, hogy segítsen a közösségeknek a nekik ajándékozott adományok felismerésében és abban, hogy sokrétűségük által tegyenek tanúságot — példaszzerű értelmezése ez az egyházi szolgáló hivatalnak. Az egyház nem kész építmény, s még kevésbé szilárd bástya, hanem építkezés, melyen a lehető legtöbb kéznek kell szüntelenül munkálkodnia. Csupán egyetlen dolog szilárd benne kezdetről fogva: a fundamentum, ami semmi más, mint maga Jézus Krisztus (vö. 1Kor 3,9–17).

Térítés a kisugárzás erejével

Ez az egyházas „communio” bármennyire magában rejtette azt a veszélyt, hogy sündisznóállásba merevedjék és visszavonuljon a világból, mégsem jelentett akadályt, hanem ellenkezőleg: a hittérítő mozgalom föltétele volt. Bár az Apostolok Cselekedeteinek tanúsága szerint lényegében vándormisszionáriusok folytatták az őskeresztény kor hittérítését, s tényelegetesen egészen az első század végéig jelentős szerepet játszottak, mégis, hosszabb távon egy másik tényező volt döntő: az a *vonzerő*, melyet a helyi keresztény közösségek a pogány környezetre kisugároztak.

Már Pál apostol erre helyezi a fő hangsúlyt. Hittérítői stratégiája — mindig csak viszonylag rövid ideig maradni egy-egy újonnan alapított közösségben, utána pedig továbbvonulni — arra épül, hogy e fiatal közösségek azon nyomban missziós kisugárzó erőre tettek szert. Ez a közösségi istentiszteletre is vonatkozott. Ennek minősége az 1Kor 14,22–25 szerint azon mérhető le, hogy nem csupán a hívők számára mond valamit, hanem „a be nem avatottaknak és hitetleneknek” is. Az istentiszteletet úgy kell megünnepelni, hogy a nem-keresztényeknek lehetőségük nyíljon felismerni: „Isten közöttük van” (Iz 45,14; 1Kor 14,25). Mivel az istentiszteleteket nem mindenki számára hozzáférhető épületekben tartották, hanem magánházakban, ezért Pál az 1Kor 14-ben általános gyakorlatként föltételezi, hogy a keresztények értesítették ismerőseiket, barátikaikat vagy rokonaikat, akik érdeklődtek az evangélium iránt, és magukkal is hozták őket a közösség összejövetelére, amely ilyenformán az igehirdetés helyévé válhatott és azzá is kellett válnia. Egészen véve bizonyosan ez volt a misszió legfontosabb formája: a személyes kontaktus, egy már fennálló helyi közösséggel való ismeretség, az a *vonzerő*, mely istentiszteletükből kisugárzott.

Elhatárolódás és ellenállás, nyitottság és dialógus

Az újszövetségi ekkleziológia figyelemre méltó vonásaihoz tartozik, hogy a közösségek még ott sem hagytak föl ezzel a gyakorlattal, ahol agresszív nyomás nehezedett rájuk. Noha kétségtelenül léteztek erőteljes törekvések a pogány élet- és értékvilág fölöttébb polémikus leértékelésére, ám erősebbnek bizonyultak az ezzel ellentétes tendenciák. Ebben ismét az első Péter levél nyújt bepillantást. Egyfelől kiáll — egészen a hegyi beszéd értelmében — amellett, hogy ne erőszak feleljen erőszakra, hanem az erőszakra való lemondás és az ellenség szeretete szegeződjék szembe az agresszióval (3,8–12; vö. Róm 12,9–21). Másfelől „Péter” arra ösztökéli a keresztényeket, éljenek úgy, hogy ne csupán megcáfolják a pogányok gyalázkodását, hanem elvezessék őket Isten dicséretére (2,12). Az első Péter-levél elgondolásának lényege — a gyakran hallható vélekedés ellenére — nem a fennálló viszonyokhoz való alkalmazkodás, hanem az evangéliumhoz következetesen igazodó élet. Ez a gyakorlat — pusztán azzal, hogy óvakodik a túlzó lelkesültségtől és a gyáva kompromisszumoktól — idővel vonzóan hat a pogányokra is. Minden várakozás és masszív ellenállás ellenére, nem kevés szakadás árán született meg ez a merész elgondolás.

Az azonosság megőrzésének szükségessége a korabeli szinkretikus környezetben arra kényszerítette a keresztényeket, hogy elhatárolódjanak környezetüktől. Ebben a zsidóság jelentette számukra a mintát. A zsidókhöz hasonlóan nekik is elsősorban azzal az követelménnyel szemben kellett ellenállniuk, hogy hitüket összeegyeztessék a pogány isten- és császárkultusszal, mely állampolgári kötelességnek számított. Gyakran elég nehéz volt összegyűjteni az ellenálláshoz szükséges erőt. Az egyik kemény küzdelmet, mely az egyház elevenébe vágott, jól tükrözi a János Apokalipszis az első évszázad végéről, Domitianus uralkodásának idejéből. A császárkultusznak a Kisázsia helyi hivatalnokai által támogatott militáns terjesztésével szemben ki kellett tartani a hitvallásban, és meg kellett őrizni Istennek az összes istenellenes hatalom fölött aratott végérvényes győzelmébe vetett hitet. Ez olyan erőteljes kihívás volt, melynek bizonyosan csak a profétái látnok segítségével lehetett megfelelni.

Az aposztázia veszélyénél még mélyebb volt az *evangélium észrevétlen elpogányosítása*. Ez a veszély a pogánykeresztény térítése során vált fenyegetővé. Ennek bemutatására is találunk példát az első Korintusi levélben: a szöveg feltételezi, hogy a közösségben egy olyan bölcsességtológia formálódott ki, mely a tökéletes isten-emberség archetípusának mutatta Jézus Krisztust. Ezáltal csillapította a későkorai ember egyik mély vallási vágyát: a megelégedettség terhétől való szabadulást. Pál látta a veszélyeit ennek a mitizáló krisztológiának. Ezért feleletül az evangélium középpontjára irányította a figyelmet: a „Keresztről szóló tanítást” (1,17k) hirdetőn, Jézus történetének szegyetlenes végét is komolyan vette, és megmutatta, miként válik láthatóvá még a bűnözők bitóján is Isten teremtő szeretetének minden határt meghaladó ereje (Mtörv 27,23; Gal 3,13).

Bármennyire szükséges volt persze az önazonosság kifermálása megkülönböztetések és elhatárolások révén, mégis a (legtöbb) újszövetségi szerző kikerüli azt a csapdát, hogy elzárkózzék a pogány hellenizmus szellemi világa elől. Az Újszövetség a *Jézus Krisztusról* szóló *evangéliumnak a hellenizmus világába beható, egészében sikeres inkulturációjának* szinte lélegzetállító folyamatát mutatja be. A döntő az volt, hogy ezt nem merőben fordító eljárásnak tekintették, melyben csak arra kellett volna törekedni, hogy új nyelvre ültessék át az egyszer már szilárdan rögzített üzenetet. Az inkulturáció — újszövetségi nézőpontból — azt is jelenti, hogy belépve egy más szellemi világba a krisztusi üdvösségesemény új dimenzióit kellett érzékelni és megfogalmazni, válaszolva a címzettek vágyaira, reményeire és elvárásaira. Az őskereszténység számára ebben is előképet jelenthetett a korabeli, kivált a diaszpóra zsidóság.¹⁰ A preegzisztencia és a kenózis krisztológiája (vö. Fil 2,6–11), a szótériológia szentségi kifejtése (vö. 1Kor 10,16k; Róm 6,1–11), a „Krisztus Misztikus Teste” szimbólumára épülő ekklézsiológia — mindezeket a hellenista-zsidó teológia készítette elő — elgondolhatatlan volt a pogány teológiai felismerések kritikus recepciója nélkül. Az alapelv így hangzott: „Vizsgáljatok meg mindent, a jót tartsátok meg!” (1Tessz 5,21; vö. Fil 1,9k).

Maroknyi nyáj — A föld sója

„Ne félj, te maroknyi nyáj, mert úgy tetszett az Atyának, hogy nektek adja égi királyságát!” — ezt a jézusi mondást (Lk 12,32) manapság szívesen idézik egy olyan egyházi ideológia igazolásaként, mely afféle előregyártott választ kínál jelen korunk szekularizációs, individualizációs és szinkretikus folyamataira. Eszerint az egyház arra hivatott, hogy egészséges maradéka zsugorodjék. Így könnyű szívvel lemondhat a távolállóról, a megbízhatatlanokról, a túlterheltekről. Ha éles metszésekre szánja el magát, annál tisztább lesz, s akkor övé az Úr ígérete. Csakhogy ilyenformán ellentétébe fordul az imént idézett Jézus-logion értelme. Való igaz, hogy a Lukács 12,32 a kisebbségi lét őskeresztény tapasztalatát fogalmazza meg: a gyengeség, a sikertelenség, a szorongás és a bizonytalanság tapasztalatát. Mindazonáltal a kijelentés mondanivalója éppen az, hogy eloszlassa azt a vélekedést, mely szerint ha a tanítványi közösség kicsi és jelentéktelen, kevés visszhangra talál és csekély kisugárzó erővel rendelkezik, akkor a végén még Isten is

elhagyja. Valójában Isten közelségének ígérete akkor is érvényes a közösségre, ha csupán „maroknyi nyáj”.

Ha viszont ez a jézusi kijelentés értelme, akkor az egyház nem vonulhat vissza és nem szorítkozhat a bizalmasok szűk körére, hanem ki kell törnie a világba. Hogy a roppant nehézségek ellenére miként vált ez mégis lehetségessé a Lélek erejében a kezdetekkor — éppen erről szól Lukács két műve, az evangélium és az Apostolok Cselekedetei. Lukács evangélista világra nyitott kereszténység mellett érvel, mely nem társadalmi jelentősége tükrében fogalmazza meg önazonosságát. Ez föltételezi, hogy állandóan gondoskodni kell a hitben „gyengébbekről” (vö. 1Kor 8–10; Róm 14k). A „maroknyi nyáj” helytelen értelmezésével szembeni alternatívára a Hegyi beszéd mutat rá: a tanítványoknak a „föld sójának”, a „világ világosságának” kell lenniük (Mt 5,13–16). Ezek a képek is Jézus és az egyház nyomasztó tapasztalatát tükrözik, hogy adott percben csak bajosan tudták megértetni magukat a világgal. Ám a hangsúlyt arra a kisugárzó erőre helyezik, mely magából az evangéliumból fakad, amidőn az Ige hallgatói elfogadják: a többiek látni fogják a tanítványok „jöteteit” és ezért „dicsőítik a mennyei Atyát” (5,16).

Ha Máté szándékának megfelelő módon olvassuk a hegyi beszédet, vagyis úgy mint az egyház „Magna Chartá”-ját¹¹, akkor egy olyan tanítványi közösség önazonosságának jegyeit pillanthatjuk meg benne, amely alkalmasint kicsi, de a maga módján meg fogja változtatni a világot. Olyan egyház, mely abból az ígéretből nyer erőt, hogy Isten nem hagyja betöltetlenül a tökéletes béke és a végérvényes igazságosság vágyát (5,3–12); egyház, mely időt és teret szán egy olyan istentiszteletnek, mely szóözön helyett rátalál az imádkozás éppoly egyszerű mint mély nyelvezetére (6,1–14); s végül olyan egyház, mely Isten egyetemes üdvözítő cselekvéséhez igazítja lépteit, s ezért képessé válik a gyűlölet és a erőszak leküzdésére (5,21–48).

Jegyzetek: 1. G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft, 1993; — 2. P. Hoffmann [Hg.] Priesterkirche; — 3. G. Dautzenberg — H. Merklein — K. Müller [Hg.] Die Frau im Urchristentum, 1983; — 4. R. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, 1993; — 5. A. Weiser, Miteinander Gemeinde werden, 1987/1992; — 6. D. Zeller, Christus unter den Göttern, 1993; — 7. H. Frankemölle, 1. Petrusbrief. 1987; — 8. H.-J. Klauck, Gemeinde zwischen Haus und Stadt, 1992; — 9. R. Schmackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, 2 Bde, 1986, 1988; — 10. J. Maier, Zwischen den Testamenten, 1990; — 11. U. Luz, Die Jesusgeschichte nach Matthäus, 1993.

(Kleine Herde? Salz der Erde? — Das Neue Testament und die Suche nach einem neuen Bild der Kirche. Kivonatolt fordítás. In.: Herder Korrespondenz 1994. 1. 25–31.o.)

Fordította: Gáspár Csaba László

Szerkesztőségünk mindenekelőtt azokkal a kéziratokkal foglalkozik, melyeket a közreműködő szerzők felkérésre írnak. Az önként jelentkezőktől kérjük, hogy tervezett írásaikat, illetőleg azok vázlatait a jelzett határidők előtt ÖT HONAPPAL szíveskedjenek a szerkesztőségbe eljuttatni.

Beküldési határidők: az 1. számhoz november 1-ig — a 2. számhoz február 1-ig — a 3. számhoz május 1-ig — a 4. számhoz július 1-ig.

* * *

A TEOLÓGIA folyóirat munkatársai a katolikus egyház tanításának keretein belül saját felfogásukat, nézeteiket fejtik ki, saját választott módszereket alkalmazzák. A közös hit egysége folyóiratunk számaiban a legitim sokszínűség harmóniájában kerül az Olvasó elé.

A TEOLÓGIA BESZÉLGETÉSE

Fila Bélával

ÉLETÚT, TÖRTÉNELEM, ÜDVÖSSÉGTÖRTÉNELEM

— Kérem, Professzor úr, mondja el, milyen indíttatásai voltak? Mi vezérelte a papi pályára, és a teológiai mint tudomány felé. Hol folytatta a teológiai tanulmányait, kik voltak ottani példaképei, kik hatottak Önre ösztönzőleg. Azután pedig beszéljen életéről, miként alakult teológus pályafutása?

— Különbőséget szeretnék tenni a teológus indíttatás és a papi hivatás között, mert bár ez utóbbi összefügg a teológiai feladattal, mégis más természetű. Teológus indíttatásom két helyen kaptam: Budapesten és Rómában. A budapesti Akadémiáról két professzort említhetek, akik lényeges ösztönzést jelentettek számomra: Kecskés Pált, akinél bölcselettörténetet, és Takács Józsefet, akinél dogmatikát hallgattam.

Rendkívüli hatással volt rám Takács József, akit az utolsó nagy magyar skolasztikus teológusnak tartok. Nála mindennek megvolt a maga helye és definíciója. Természetesen a tanítóhivatalra épített, mivel a skolasztikus teológia szívét a tanítóhivatal jelenti, amennyiben az egyház tanítását fejt ki. A rendszeren belül mindenre pontos választ tudott adni, és mindent el tudott helyezni. Ami nem fért bele ebbe a rendszerbe, amit nem tudott meghatározni, vagy nem tudott összeegyeztetni a meglévő s általa kialakított gondolati struktúrával, azt elutasította mint homályos vagy zűrzavaros dolgot. Voltak különös dolgok is, melyek azonban akkoriban még nem zavartak engem. Például Scheebenről kijelentette, hogy nem illik bele pontosan a skolasztikus rendszerbe, mivel kegyelemteni elgondolása, úgymond, zavaros és homályos, ezért elutasította.

Az igazi, szellemi indíttatást azonban Horvát Sándortól kaptam. Az ő könyvein keresztül ismertem meg a skolasztikus *bölcséleti gondolkodásmódot*, és ez maradandó hatást tett rám. Főként az vonzott, hogy szintézist kaptam tőle. Számtalanszor elolvastam az „Az örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál” valamint a „Tractatus philosophici aristotelico thomistici” c. könyvét, s ragyogó harmóniát fedeztem fel a teológiai gondolkodásban. Egyrészt megpillantottam a rendet a teológián belül, vagyis azt, hogy minden egyetlen vezérlő eszme köré épül. Másrészt abban az időben még úgy éreztem, hogy a tomizmus — legalábbis az egyházon, a schola-n belül — olyan bölcsélet, mely képes választ adni egy fiatalember intellektuális kérdéseire. Így tehát a tomizmuson belül találkoztam a filozófiával — méghozzá valódi filozófiával. Horváth Sándor példát nyújtott arra is, hogy a sok szempontból késznek, lezártnak tetsző tomista rendszeren belül lehet *eredeti* módon gondolkodni, avagy egyszerűbben: *gondolkodni*. Neki köszönhetem az élményszerű megtapasztalását, hogy a teológiában valódi, nehéz és elvont problémák vannak, melyek intellektuális erőfeszítést igényelnek. Vonzott a teológia intellektuális ereje.

Budapesten végeredményben két szinten formálódott a teológiai gondolkodásom. Egyrészt Kecskés Páltól kaptam egy nagyon szolid, tárgyilagos és megbízható bölcséleti képzést, Takács József pedig megmutatta, hogyan épül fel egy skolasztikus beállítottságú dogmatika. Persze, most már tudom, hogy ez nem volt más, mint a Tridentinum utáni dogmatika: védekező, mely a protestáns kihívással szembeni apologetikus gondolkodáson alapult. Megcsodáltam roppant épületét, mert látszólag mindenre tudott választ adni, mindennek megvolt a helye és az értéke. Hogy mit ért mindez, az csak később de-

rült ki, amikor a világ elé kellett állnom mint lelkipásztornak. A konkrét igehirdetés folyamán vált világossá, hogy azokat a kérdéseket, melyek a magam tudományos-reflexív érdeklődése számára mindig érdekesnek számítottak, nem tudtam a hívek felé közvetíteni, még ha értelmiségiek voltak is. A schola-ban használatos meghatározásokkal alig lehetett operálni. Idővel megéreztem, hogy szakadék van a teológia — a skolasztikus teológia — és a mindennapok élt kultúrája között.

Figyelembe kell venni a korabeli adottságokat mind politikai, mind szellemi összefüggésben. Az ötvenes években gyakorlatilag el voltunk zárva a világi kapcsolatoktól. Az egyház helyzetét alapvetően meghatározta a külső, politikai korlátozottság. Ez azonban csak részben hatott a teológiában uralkodó szellemre, mely, bár mindenkor a politikai egzisztenciák közepette, de soha sem azoknak engedelmessé teszi a dolgát. Egyrészt tanáraink is mindannyian a régi vágású képzéssel rendelkeztek, és nem kapcsolódtak — nem is kapcsolódhattak — bele az európai teológiának a vérkeringésébe, másrészt — és ez a lényegesebb — az egyház — alap beállítottsága szerint — egy eleve kialakított teológiai véleménynyel rendelkezett, mely nem a konkrét, aktuális helyzetre reflektált. Akkoriban pontos, határozott, végérvényesnek tűnő válaszokat tudtunk adni a teológiában, amihez elegendő volt az alapvető kézikönyvek ismerete. Annyi történeti érzékem már fiatal koromban is volt, hogy éreztem, Szent Tamásnak a feleletei saját korának a kérdéseire válaszolnak, de ezek a feleletek, melyeket ma is egyre ismételnék, nem a jelenre, nem a kor problémáira, és végképp nem az én kérdéseimre válaszolnak.

— *Hamarosan Rómába került. Vajon ott korszerűbb feleleteket kapott a kérdéseire?*

— Alapvetően megváltozott a teológiai gondolkodásom fejlődésének iránya, amikor Rómába kerültem. Mivel az ötvenes években folytattam teológiai tanulmányaimat, itt-hon akkoriban még jóformán semmit nem hallottam azokról, akikkel Rómában találkoztam: Rahnerről, Heideggerről és a mai teológusokról...

...Hogy milyen élmény volt megérkezni Rómába, és átlépni az egyetem küszöbét? Olyan volt ez, mint amikor Pótharasztpusztáról, ahol születtem, elvittek Kecskemétre, a nagytemplomba...

Hatalmas világ nyílt meg. Új volt, roppant méretű, és — akkor még nagyon így éreztük — szabad. A Gregorianán akkor 3600 növendék volt és 180 tanár. Mikor megérkeztem, a kezembe nyomtak egy könyvet, amelyben száznál is több bölcseleti előadás, kurzus kínálkozott választásra.

Rómában ismertem meg igazán Martin Heideggert. Egyik tanítványa, J. B. Lotz előadásait szívesen hallgattam, s ő gyakran idézte Heideggert, sőt az egyetemen szélében-hosszában voltak Heidegger-kurzusok. Először Heideggerről akartam írni a disszertációm, de kiválasztott szaktanárom, P. Henrici azt mondta, hogy addig nem írhatok róla, amíg él, mert tőle azért a teológiában tartani kell; jó ugyan amiket ír, de még aktív, és nem tudjuk, hogyan fogja befejezni, ezért még nem tanácsos róla értekezni.

Rómában persze nem csak Heideggert ismertem meg, hanem Rahner is. A későbbiek során ők jelentették a gondolkodásom számára a legfontosabb támpontokat.

Rahner személyesen is megfordult Rómában, s én hallgattam előadásait. Ezen kívül pedig a tanáraink — G. Szaszkievicz, O'Farrell, J. de Finance — többször említették Rahneret. Noha filozófiát végeztem, olykor átjártam a teológiára is, meghallgatni egy-egy dogmatika eladást. Akkoriban a Gregorianán általában hivatalosan elismert módszernek számított a transzcendentális módszer. A filozófusok többnyire elfogadták, hogy a filozófiában a transzcendentális reflexió a megújított tomizmus eljárás módja. Ez a módszer pedig összefonódott Rahner nevével. Ez a teológiára is érvényes. A transzcendentális módszer ösatya a skolasztikában J. Marechal, s különösen Lotz és Rahner dolgozta ki a módszer alkalmazását a schola-n belül. Így tehát az akkor leginkább bevett vizsgálati metódus megismerésén keresztül akadtam Rahnerre.

Az egyetemen kezdetben nagy segítségemre volt Alszegehy Zoltán, aki bemutatta a professzorokat, sőt ajánlott is néhányat. A programom igen határozott volt: a doktorátust kellett elnyernem. A kiválasztott szaktanárral megegyeztem, hogy két éven belül letehetem a licencia, majd utána a laurea szigorlatot. Megmondtam, milyen lehetőségeim vannak, milyen kurzusokat kell látogatnom. A speciális kurzusokat magam választhatom meg. A tanár ajánlott egy gondolkodót tanulmányozásra. Ez Peter Wüst volt. Megvettem összes könyvét, és nekiláttam: olvastam, olvastam és olvastam. Ez a volt a fő feladat. Az igazi csemegét a *cursus specialis*-ok jelentették! Kanttól kezdve Heideggerig, mindent fölvehettem, amit csak akartam. Rengeteg órát látogattam.

Ezzel megnyílt előttem egy másik perspektíva, a jelenkori teológiáé, aminek a vonzásából máig sem tudok és nem is akarok szabadulni, mert jól érzem magam benne. Úgy is mondhatnám, hogy ez a világ kitölti szellemi horizontomat, és kielégíti filozófiai illetve teológiai érdeklődésemet. Lassan kialakult szellemi horizontom: a filozófián belül a transzcendentális tomizmus, a teológián belül pedig a transzcendentális módszer dogmatikai alkalmazása.

— *Milyen érzés volt haza jönni?*

— Amilyen különös volt innen kimenni, oda, olyan megrázó volt haza jönni. Igaz, kaptam ajánlatot, hogy maradjak kinn: egy dél-amerikai püspök keresett teológusokat, és valamelyik ottani főiskolán taníthattam volna teológiát. Én azonban nem is gondoltam soha, hogy kinn maradjak. Örömmel jöttem haza, de nem szorongás nélkül, 1967-ben.

Nos, rövid idő alatt világossá vált, hogy itthon vajmi keveset tudok megvalósítani abból, amit kint láttam és tanultam. Két évig tanítottam, de utána történt egy konfliktus, 1970-ben, s akkor megszűnt számomra a tanítás. Ezután 15 évig plébánoskodtam Nagykőrösön.

Ha most visszatekintek a nagykőrösi évekre, ezt mondhatom: míg Rómában a filozófiai és a teológiai gondolkodásnak számos lehetősége tárult föl előttem, Nagykőrös egy egészen más irányú, de nem kevésbé alapvető tapasztalattal gazdagított, mégpedig azzal, hogy mindenféle reflexiót — akár bölcséletit, akár teológiaiit — eredendően megelőz a valóság. Tudtam, hogy létezik egy olyan reflexió, mely önmagát gerjeszti, s ez tetszett is sokáig. Nagykőrös azonban nem bizonyult kedvező táptalajnak az élő reflexió számára. Ott nap mint nap a faktikus valóság penderedett élelem: többszáz embernek kellett prédikálni egy-egy misén, körülbelül hatvan gyereknek kellett hitoktatást tartani. Szembetaláltam magam a családok napi problémáival, a református-kérdéssel. Kisebbségi helyzetbe kerültem, mivel ezen a vidéken a reformátusok alkotják a többséget. A kérdés immár nem az volt, miként lehet filozófiailag megvilágítani a katolikus dogmát, vagy teológiailag reflektálni a filozófiára, hanem ez: miként lehet hívő keresztényként élni és egyszerű bölcsességgel gondolkodni — a fogható és fogva tartó realitásban. Bennem mindig volt kísértés arra, hogy az említett öngerjesztő reflexiót műveljem a szellem csúcsain, de itt, az Alföldön be kellett látnom, hogy ez csupán a személyes szellemi játékomat jelenti, de a konkrét valósághoz — legalábbis első pillantásra — semmi köze.

Ám ez a belátás csakugyan *belelátás* volt, egy lényegi összefüggés megpillantása: Ekkor világosodott meg ugyanis előttem, hogy az egész teológia egy bizonyos konkrét *eseményből*, magából a valóságból indul ki. Ezt ma úgy fogalmazom meg, hogy a kereszténység egy történeti eseménynek, egy ténynek a megjelenése és megjelenítése. Ennek a történeti ténynek olyan jelentősége van az emberiség számára, amely átfogó, az egész embert képes megragadni. Voltaképpen ebből alakult ki a keresztény gondolkodás és teológia. Ma már látom, hogy csak annak a teológiának van igazán értéke, amely a valóságot tudja maga mögött, tehát a valóságra reflektál. Amelyik teológia nem a valóságra szegezi tekintetét, hanem kizárólag elméleti kérdésekre — amelyek alkalmasint nem is

aktuálisak —, az lehet szép és megkapó problematika, kínálhat szellemet gyönyörködte-
tő hipotézist, de „helytelen”: nincs helye az élt valóságban.

Hogy a hit *tényleges valóság*, azt Nagykőrösön tapasztaltam meg igazi mélységében. Ezt a „hús-vér” hitet dolgozza fel a teológia, mely nélkül voltaképpen „hitetlenség”. Gyakorló plébánosként ezzel a hittel találkoztam, például a gyóntatás során. Megrendítő dolog volt vasárnaponként 3-4 órát gyóntatni, és érezni, hogy az emberek valódi bűnbánatot tartanak. Éreztem, hogy ez a kereszténységnek az igazi valósága!

Erre a valóságra azután különféleképpen lehet reflektálni. Különbség van a hitnek a funkciója és a tartalma között. A hitnek határozott funkciója van az egyház és még határozottabb az egyes ember életében: az ünneplésben, az élet drámai eseményeiben, mint amilyen a születés, a halál, a házasság. Ha a hit funkciójától elválasztom a hit tartalmát, akkor ezt a tartalmat tetszőleges reflexió tárgyává tehetem: vizsgálhatom úgy mint történeti eseményt, mint értelmileg belátható, vagy mint értelmileg elfogadható de éppen nem belátható dolgot, azaz misztériumot stb. Ilyenformán a tartalom mintegy elkülönül, kicsapódik, de meg is merevedik. Ezzel foglalkoznak a teológusok. Bár ez lényeges feladat az egyház életében, de jogosságát, vagy más megfogalmazásban, éltető erejét a tényleges és konkrét hiteléttől nyeri. Ezt ugyan eddig is tudtam, de csak itt vált számomra igazi tapasztalattá. Ezért föltétlenül hálás vagyok a nagykőrösi éveknek.

Ilyenformán a száműzetésnek szánt Nagykőrös gazdagodásomra szolgált, noha nem életem addigi logikájának egyenes vonalú folytatásaként. Ami pedig azokat az erőket és hatalmakat illeti, amelyeknek Nagykőröst „köszönhettem”, nos, a negatív hatalmak, vagy mondjuk egyszerűen: a rossz, csak azért létjogosult egy Isten által teremtett világban, mert Isten nagyobb jót tud kihozni belőle. Ezt — amit saját életemben többször megtapasztaltam — elméletileg nem lehet igazolni. Mindazonáltal tapasztalati tény.

1985-ben Gál Ferenc nyugdíjba ment, és ő engem választott utódjaként. Ez egyrészt örömet jelentett, ugyanakkor szomorú is voltam, mert tudtam, hogy 55 éves koromban már készen kellene lennem, én pedig csak most indulok. Ráadásul engem annak idején filozófiára készítettek föl, s eszembe se jutott, hogy valaha is teológiát fogok tanítani. Eleinte húzódoztam. Végül meggyőztek.

— *Bizonyára örült, hogy vége a tizenöt éves „pályakorrekciónak”.*

— Valóban, amikor megkaptam a kinevezést, minden aggodalmam ellenére örültem neki, mert tudtam, hogy végre tudományos munka és gondolkodói tevékenység vár —, bár ez egész életemben megvolt, noha olykor csupán bűvópatak módjára. Nagykőrösi éveimben minden évben írtam egy-egy cikket, tartottam egy-egy előadást. Gondvise-
lésszerű volt, hogy mindig megkerestek.

Meghatottan és megilletődve léptem át az egyetem küszöbét. Még elevenen éltek bennem a kispapi évek. Egyébként számomra az iskolának gyerekkoromtól kezdve szakrális jellege volt. (Az iskola szaga: a papír, a könyvek, az olajozott padló szaga mindig az orromban van.) Az iskolát szent helyként, a tudás szentélyeként tiszteltem. Különben a szószéket is mindig katedrának tekintettem. A plébánosom többször mondta „miért vitatkozol te a szószéken?”. Fialat káplán koromban ugyanis mindig föltételeztem egy képzeletbeli ellenfelet, akit meg kellett győznöm. Ezért mindig mindent bizonyítani akartam valaki számára, akiről föltételeztem, hogy nem ért velem egyet.

Megvallom őszintén, hogy a meghatottság mellett volt bennem aggodalom is: mit kell itt nekem csinálnom? Megkérdeztem Gál Ferencet, aki nagyvonalúan azt felelte, hogy azt csinállok, ami nekem tetszik, amit akarok. Hozzáfüzte: nem baj, ha a filozófia oldaláról közelítek a teológiához, mert a budapesti Akadémián túlsúlyban van a pozitív teológia.

Az első évek egyszerre voltak gyötrelmesek és szépek. Szépek azért, mert lehetőségem nyílt felfedezni, hogy mi van ma a dogmatikában. Azzal kezdtem, hogy kinevezésem után kimentem Bécsbe, Innsbruckba, Linzbe, Rómába, és tájékozódtam. Rómában

például beültem a dogmatika előadásokra és hallgattam a professzorokat. Linzben is beültem a teológiai főiskolán a dogmatika órákra és figyeltem, ki, mit csinál. Összevásároltam rengeteg könyvet és olvastam. Ez a föltérképezés nagyon szép volt. Igyekeztem naprakész ismeretet szerezni a főbb dogmatikai vonulatokról.

Segítségemre volt, hogy nagykőrösi plébános koromban folyamatosan olvastam Rahner újabb és újabb könyveit. Nem volt tehát teljesen ismeretlen a dogmatika, csak valójában nem tudtam vele mit kezdeni. Rahnert nehéz tanítani. Az olvasott monográfiákból nehéz rendszert alkotni.

Nos, amilyen szép volt fölfedezni a mai dogmatikát, épp oly gyötrelmes volt kialakítani valamiféle saját rendszert. Nem állt össze a kép. Mára már kiforrott néhány, a zsinat szellemében fogant katolikus dogmatikai rendszer. Akkortájt azonban még nem voltak. Csak monográfiák léteztek.

Gyötrelmem főként abból fakadt, hogy nem tudtam összeegyeztetni két oldalt: a dogmatika *történelmiségét* és *spekulatív* tartalmát. Ez utóbbira már voltak mintáim, melyeket korábról hoztam magammal. Azt azonban éreztem, hogy ezekre a mintákra — főként a skolasztikus mintára — nem illik rá a történelmiség. Én például annak idején nem tanultam teológiatörténelmet, vagy dogmatörténelmet. Ez ma már furcsán hangzik. A skolasztikát tanultuk, és azon kívül semmit, mintha más nem is létezett volna, csak az egyetlen örök skolasztikus rendszer. Azóta már tudom, hogy több nagy *paradigma* volt a teológia történelme során, így az őskeresztény, az ókori egyház hellenista, a középkor skolasztikus, a reformáció protestáns, illetve az ellenreformáció kontroverziós, a felvilágosodás liberális és az újkori kereszténység dialektikus, egzisztenciális, hermeneutikus, politikai stb. paradigmája, — s én mindebből csak a kontroverz, apologetikus dogmatika modelljét ismertem. Lassan fölfedeztem, hogy a teológiában és a dogmatikában a történelmiség sokkal fontosabb, mint korábban hittem.

Bár római tanulmányaim idején Heidegger és Rahner már erőteljesen feszegette ezt a problémát, és már korábban is találkoztam a történelmiség bölcséleti kategóriájával, de most úgyszólván lelkiismereti problémaként vetődött föl bennem az egész kérdéskör. Dogmatika tanárként két feladatot kell megoldanom. Be kell mutatnom a tanulóknak a hagyományos dogmatika anyagát. Meg kell ismerniük, hogy a katolikus egyházban a dogmatika címén milyen kérdések merültek fel, és ezeket miként válaszolták meg. Ugyanakkor éreztem, hogy a jelenlegi teológia igazi „húzóágazata” a teológiai-történeti kutatás, ami monográfiákban csapódik le, melyek idővel rendszerré állnak össze. A kutató teológiát pedig manapság jelentős mértékben áthatja a történelmiség szelleme. Hamarosan be kellett látnom, amit eddig inkább csak sejtettem, hogy nem egyetlen épülete van a teológiának — a skolasztika —, hanem kétezeréves tudomány művelője vagyok, s illik tisztában lennem azzal, mi minden történt e roppant idő alatt, melynek a skolasztika csupán egyetlen szakasza. Ez szükségessé tette a történeti kutatásokat. Így szinte vadásztam a teológiatörténeti munkákra.

Ez egyrészt hasznomra vált, gyarapította dogmatika ismereteim mélységét; másrészt nehezen tudtam összeilleszteni egymással a kutatás szabadságát és a hagyományos dogmatika ismeretanyagának skolasztikus rendszerezettséggű oktatását. Az óráimon általában beszéltem arról, hogy a kutatás manapság ilyen és ilyen irányban halad, s ha így folytatódik, talán korszerűbb és aktuálisabb lesz a teológia, de ugyanakkor tartanom kellett magamat a hagyományos anyaghoz és tanításának követelményeihez.

Ez a konfliktus sok fejtörést okozott, és egy mélyebben rejlő problémára utalt: hogyan lehet összeegyeztetni egymással a történelmiséget és a kereszténység föltétlen igazságát. A problémát a következőképpen lehet kifejezni: a *teológia történelme*, ma egyre inkább így látom, bizonyos értelemben a *történelem teológiája*. Ez heideggeri indíttatású elgondolás. Ha a keresztény igazságnak történelme van, akkor valamiképpen maga a történelem az igazság. Vagy, óvatosabban fogalmazva, az igazság a történelemben jelenik meg, de azaz szinte egybeforvva. Jézus történetének föltétlen értéke van. Jézus pedig nem csupán megjelent a történelemben, hanem maga lett a történelem. A kinyilatkoztatás nem csu-

pán megjelent a történelem keretében, hanem a kinyilatkoztatás történelem lett, vagy a kinyilatkoztatás lett a történelem.

Ez okozott fejtörést, és ma is ez a gondom: mit jelent az, hogy a kinyilatkoztatás maga is történelem. Vagyis nem csupán a történelem egyik része, egyik „történeti epizódja”, hanem az egész történelem veleje, legbensőbb igazsága és legbensőbb hajtó ereje. Ha ez igaz, akkor mit jelent ez a dogmatikára nézve. Ezek szerint ugyanis a dogmák nem csupán mintegy felbukkannak a történelemben, hanem kifejezik a történelmet, azt, amely lényegében Jézus Krisztus isten-emberi történelme.

— Ezek szerint a kinyilatkoztatás történelemmé vált. Ezt valóban nehéz fogalmilag földolgozni a skolasztikus rendszer alapján. Sőt, földereng a historizmus veszélye. Vajon nem ragad-e mindent magával a történelem? Ha a történelem „Isten önközlése”, akkor nem csupán a skolasztikus értelemben vett kinyilatkoztatás válik lehetetlenné, hanem megszűnik maga a történelemis, amennyiben érzékelhetlenné válik mint történelem, hiszen az csak valami abszolútum felől észlelhető változásnak, kontingenciának — azaz történelemnek. Ilyenformán a történelem föltételez egy a történelemben megjelenő, de a történelmen túli abszolútumot, mely vonzza, maga felé irányítja, de nem azonos vele.

— Valóban. Ez az apória akkor oldódik meg, ha felfedezzük, hogy a történelemnek, formálisan tekintve, iránya, tartalmilag pedig célja van. A kereszténység úgy áll benne a történelemben, hogy irányítja. Ezt a valóság mutatja: a kereszténység a történelemben ható tényező. Ma ezt azért nehezebb látni, mert pluralista társadalomban élünk. Ám ha a reflexióval a pluralista világ fölé emelkedünk, akkor észrevesszük, hogy a történelemnek nem csupán iránya van, hanem valamely konkrét cél felé halad. Ezt nevezzük a történelem értelmének és jelentésének. A történelemnek akkor tudok jelentést és értelmet tulajdonítani, ha apriori módon föl tudom dolgozni, azaz meg tudom ragadni eredetét és a végét. Ebben az esetben már a történelem lendületét is érzékelni tudom, s akkor kiderül, hogy az egyház, amely manapság egyetlen tényezőnek látszik sok más, alkalmasint jelentősebbnek tűnő komponens mellett, valójában az alapja a történelem folyamatának, amennyiben az eredet és a cél tudatát hordozza, persze nem kifejezett tudásként, hanem a hit és remény formájában. Így válik az egyház történelmi konkrétummá, és így válik a kinyilatkoztatás — az egyház alapja — történelemmé. Hadd idézzem O. Cullmann gondolatát: a kereszténységnek sikerült megragadni a teremtés révén a kezdetet, az eszkatológia révén a véget. Ezáltal valamiként érzékelhetővé vált a kezdettől a célig hömpölygő folyamat, amit nem látunk át, csak föltételezünk, mert adatunk van rá a kinyilatkoztatásból. Mármost letapogatva a történelem menetét, a történelem középpontjában egyszer csak megjelent egy konkrét személy, Jézus Krisztus. A történelemnek tehát nem csupán kezdete és vége van, hanem középpontja is. Ezért merem mondani, hogy a kinyilatkoztatás, a kereszténység, nem csupán a történelemben áll, hanem történelemmé vált.

A teológia középponti kérdése Krisztus személye, mert őbenne vált teljessé a kinyilatkoztatás. Krisztus személyében pedig Isten — az üdvösségtörténelem révén — összekeveredés nélkül, de elválaszthatatlanul — történelemmé lett, mert *Jézus története Isten történelme*. Amennyiben pedig Jézus története az én élettörténetemre konkretizálható — az *imitatio Christi* révén —, annyiban harmóniába és szinkronba kell hoznom egymással a saját élettörténetemet, az üdvtörténelmet és Jézus történetét. Egyidejűségben kell látni ezt a hármat.

Visszatérve a tanításra. Teológiatörténetet vagy dogmatörténetet nagyon könnyű tanítani. Az ember felvázolja az idősort és megmutatja, hogyan jelentek meg az egyes korokban a dogmák, mit tanítottak a zsinatok stb. Csakhogy éppen azt kellene megmutatni, miként vált a kereszténység történelemmé. Hogy a hit azonos a történelemmel, azt saját élettörténetemben megtapasztaltam: hitem egyetlen valóságot alkot élettörténetemmel. Jó, ha egy teológus vallhatja, hogy a keresztény hitet emelte élete középpontjába. Ekkor vi-

szont az élete ennek a középpontnak a vonzásában áll, vagy másképpen, ez a középpont halad benne és vele. Ha valamiképpen az üdvösségtörténelemben is ez valósult meg, vagyis eljött Jézus, és immár — Krisztusként — örökre vele halad, akkor ez adja meg az egész történelem dinamikáját, miként a személy hite alkotja a személy megnyilvánulásának egzisztenciális forrását.

— Be kell vallanom, ez a gondolatmenet nem tisztán teológiai eredetű, hanem a háttérben állandóan inspirál Heidegger. A lét *fogalmát* nagyon könnyű megmagyarázni. Az ontológiai differencia segítségével könnyűszerrel ki lehet alakítani a létfogalmat: a lét az, ami abszolút, teljes, örök és végtelen, mindent magában foglal. Ám a létező és a lét differenciájával még nem lehet kifejezni a lét dinamikáját! A létnek, ennek az abszolút, mindent magába foglaló valaminek a dinamikáját kimutatni — nos, ez meghaladja a reflexió teljesítőképességét, hiszen ennek során éppen a stabilitás és állandóság mozzanatát tételezzük az abszolútumként elgondolt létben. Filozófiailag a probléma megoldhatatlannak látszik.

— *Talán nem csupán annak látszik, hanem valójában is az. Kérdés, vajon a filozófia eljuthat-e önmagától a lét történelmiségének a felismerésére, vagy ez csak abban a szellemi térben válik lehetségessé, ahol megjelenik egy, a filozófiától különböző, bár vele nem ellentétes másik „létérzékelés”, a teológia, amely sui generis érzékenységet táplál a történelmiség iránt, hiszen a történelemben találja meg eredendő megalapozását?*

— Még konkrétabban: abban a pillanatban válik ez lehetségessé, amikor egy bölcséleti kérdés egzisztenciális dimenzióba kerül, vagyis amikor a személy életének értelmességére irányuló kérdéssé válik. Ezzel azt állítom, hogy a bölcsélet erőfeszítése a teológia legbensőbb erőfeszítése. Másképpen, Rahner nyomán: a filozófiai gondolkodás a teológia legbensőbb alkotóeleme. Ehhez természetesen a bölcséletben végre kell hajtani bizonyos szelektálást és tisztítást. Mindazonáltal a léttörténelem és az üdvösségtörténelem nem párhuzamosan fut, hanem egymásban. A filozófiában tehát ugyanarról van szó, mint a teológiában, csak éppen anonim módon. A teológiában a Septuaginta fordítás azonosítja első ízben Istent és a léte.

Mint mondtam, a keresztény hit történelemmé válik az én életemben, Jézus életében illetve az üdvösség történelmében. A lét meghatározását, mely a bölcsélet erőfeszítése, olyan, mintegy anonim erőfeszítésnek érzem, mely Istenre, vagy Isten megnyilvánulására irányul. A filozófia ennek az esetleg megtörténő kinyilvánulásnak — „kinyilatkoztatásnak” — az előkészítője: *præparatio evangelica*. A filozófia erőfeszítése persze nem erőlködés, hanem állandó nekifeszülés: a filozófia szüntelenül nekiindul valaminek, de minduntalan visszapattan. Több tehát a kudarc, mint az eredmény, de más kiút nincs. Ez azonban nem kiúttalanság.

Nos, itt kell majd megtalálnom az összhangot. Belső, személyes valóságomban bizonyos mértékig már kialakult ez az összhang, de nem tudom, miként lehet ezt elméletileg és fogalmilag is kifejezni. Illetve, a kutató teológia szintjén mernék lépéseket tenni, de az oktató teológia vonatkozásában még bizonytalan vagyok, vajon be lehet-e vinni a tanított teológiába a kutatás szükségképpeni tétovaságát, kockázatát, az ebből fakadó bizonytalan, bár talán ígéretes eredményeket. Az egyház biztatja ugyan a teológusokat a kutatásra, de amikor a kutatás eredményét a teológusok be akarják építeni az egyházi teológiába, akkor konfliktusok keletkeznek. Ebből éppúgy kijutott Szent Tamásnak, mint Karl Rahnernek. Az is igaz persze, hogy kutatása során a teológus eljuthat olyan területre, ahol már megszakad kapcsolata a fő árammal, s az onnan nyert eredmények nem építhetők be a katolikus rendszerbe: Lásd korunkban H. Küng és E. Schillebeeckx esetét.

Visszatérve a történelemre: A kinyilatkoztatott igazság az ember legszemélyesebb dimenziójában is megjelenik, s ott egzisztenciálisan megragadható módon történelemmé válik, a személy sorsává. Ez Jézus személyében valósult meg a legtisztábban. Jézusban megjelent Isten igazsága és történelem lett. Azt viszont már csak bizonyos tartózkodás-

sal merném állítani, hogy az *egyház* is történelemmé lett. Hasonlattan: A világ élete olyan mint a szőlő termése. A szőlővessző gyökere, levélzete, szára, mind arra való, hogy megérleljen talán csak egyetlen fürtöt, amely azután táplálja az embert. Jézusról állíthatjuk, hogy ilyen szőlőfürt. Az azonban még nem nyilvánvaló, hogy a világ — mint gyökér, szár és levélzet — kieri az egyházat, mely nem más, mint a végsőleg megvalósult történelem. De talán majd egyszer láthatóvá válik, hogy azért jelentős a történelem, mert kifejezi a kinyilatkoztatott igazságot.

— *De vajon nem fal-e fel mindent az így értelmezett történelem? Amíg a történelmiség nem nyilvánult meg ilyen erőteljesen az emberi gondolkodásban, legalább is nem jelent meg a reflexióban, addig az ember a változás és elmúlás megannyi fenyegető tapasztalata ellenére a biztonságban érezte magát a földön. Úgy gondolta, felépíthet egy metafizikát, amelyben feltárja a lét stabil tartószervezetét, mely a változást hordozza. Továbbá az ember rendelkezik az értelem képességével, melynek révén érzékeli a stabil létet, s ennél fogva osztozik állandóságában. Ebben az elgondolásban, vagy létérzékelésben a történelem inkább a partikuláris hordalékok és az irracionális maradékok gyűjtőfogalmaként szolgált, melynek csupán egyetlen biztos szigete volt, a megtestesülés eseménye. A történelem valamiként körülmosta az embert, de az ember mégis szilárdan állt egy mélyebben fekvő alapon, s tekintetét a történelmen túli metafizika égboltjára függesztette. Ezzel szemben manapság a metafizikai égbolt is mozogni látszik, elrejtve minden „archimédeszi” tájékozódási pontot. Mibe kapaszkodhatunk? S kérdés, vajon meg tud-e küzdeni a teológia ezzel a dinamitással?*

— Igen, mert a történelem nem olyan folyam, ami mozog a maga medrében, mi pedig beleállunk, lépdelünk erre-arra, s majd valami kialakul. A történelem nem független az embertől. Nem azért van történelem, mert létezik idő, hanem azért van idő és történelem, mert létezik ember, aki időt fakaszt és történelmet alkot. A történelem alapja a *szabadság*. A történelem a szabad ember létmódja, mely lényegéből fakad. Levezetett értelemben az élővilágnak és a földnek is van történelme, de ez is csak az emberre — a szabad lényre — vonatkoztatva nyer értelmet.

Mármost a szabad ember esetében elhárul az imént vázolt veszély. Van ugyanis egy stabil pont, amelyet Isten eleve beépített a történelembe, ez pedig éppen a szabadság. A történelem nem nyelheti el a kinyilatkoztatást, az ugyanis mint a szabadság szuveren alapja, magának a történelemnek a lehetőségi föltétele. Ugyanakkor a kinyilatkoztatás sem semmisítheti meg a történelmet, mert — biblikus kifejezéssel — meghasonlana önmagával. Mikor így fogalmazok, természetesen tudatában vagyok annak, hogy az emberi szabadság és az isteni szuverenitás fogalmi megközelítése korlátozott, hiszen a végtelen nem ragadható meg. A fogalmi gondolkodás cezúrákat von, és azokba, a maga vonta vonalakba kapaszkodik. De a végtelenben a cezúra is végtelen...

Mégis: A történelem legmélyebb mozgató rugója a szabad ember, aki pedig már eleve arra van ráirányítva, hogy ne csupán kihallja Isten szavát a történelem mozgásaiból, hanem szabadon reagáljon, válaszoljon is rá. A történelem dialektikája az, hogy Isten maga hozza létre a történelmet azáltal, hogy szabad embert teremt, aki megalkotja a maga történelmét, Isten pedig a megtestesülés révén szabadon belép ebbe a hullámzó történelembe. Az ember tehát bizonyos értelemben maga teremti meg azt a teret, amibe Isten megjelenhet, de ezt végsősoron Isten teszi lehetővé a teremtés révén. Akár a törésvonalak mentén, akár a teológiai szintézisben megjelenik, hogy az ember alkotja meg azt a teret, amelyben a teológiát művelni kell, amennyiben nem csak meghallja és tudomásul veszi Istent, hanem szabadon reagál az őt megszólító Istenre. Ugyanakkor Istennek terve van ezzel az emberrel, és kétségkívül eszközei is vannak terve végrehajtására, továbbá alkalmazza is ezeket az eszközöket. Mindazonáltal Isten úgy tartja kezében ezt a történelmet, hogy éppen az emberi szabadságot teszi lehetővé. Vagyis, képszerűen fogalmazva: a kezében — és nem kézben tartja. Másképpen: nem a markában szorítja, hanem a tenyerén hordozza. Isten vállalja azt a kockázatot, hogy üdv- és kárhozattörténelem is lehet.

Ezért nem válhat soha lapossá a történelem, mert egyképpen ütközik benne ellenállásra s talál elfogadásra a kinyilatkoztatás. Én mint teológus azért nem félek a történelemtől, mert tudom, hogy a történelmet létrehozó szabad ember szabadságának föltétele maga a teremtő — és szabad! — Isten. A történelem tehát az a terep, ahol nem csak a kinyilatkoztatás jelenik meg, hanem minden dolog kinyilvánul: az ember végessége, a történelem megsemmisíthetlensége...

— *Ez biztos? Ma is mondhatjuk ilyen nyugodtan, hogy a történelem „megsemmisíthetetlen”?*

— Amennyiben komolyan vesszük Noé történetét, igen. Isten megígérte, hogy nem pusztítja el a világot.

— *Azt én nem is kétlem, hogy Isten nem pusztítja el, de az ember elpusztíthatja, mert az ember részéről viszont nem tudok ilyen ígéretéről...*

— Az ember szabadsága nem abszolút, hanem függő szabadság. Istennek joga van, sőt ténylegesen is beleavatkozik az ember szabadságába: akár úgy, hogy „fejbe veri”, akár úgy, hogy váratlan fordulatot vet neki. Végeredményben, ha leegyszerűsítjük, erre vezethető vissza a teodicea problémája: hogyan lehet igazolni Isten jóságát a világban tapasztalható rosszal szemben. Úgy, hogy Isten a rosszból nagyobb jót tud kihozni, pontosan azért, mert maga felé vonzza az ember szabadságát. Ekkor pedig a történelem végső kifejtését, vagyis jelentését és értelmét is maga felé mint teljesség felé irányítja.

— *De akkor mi a tétje a történelemnek?*

— A történelemnek az a tétje, hogy kinyilvánuljon, mi az ember, mire képes, mit tud önmagából kihozni. S ez mindig megjelenik bizonyos történelmi magaslati pontokon, vagy onnan meglátható. Ehhez hozzá kell tenni, hogy a teológia most már tudja: az antropológia tulajdonképpen deficités krisztológia, a krisztológia pedig beteljesedett antropológia. Ha a történelem alapja az emberi szabadság, akkor a történelem az ember lényegét nyilvánítja ki. Ezt én már látom a magam egyéni élettörténetében. Az emberiség történelmében azonban nehezebb tájékozódni, mert nehéz a történelmi folyamat szakaszolása. Csak önkényes korszakmeghatározásokra vagyunk képesek.

— *A teológia jelenlegi feladata tehát az, hogy igyekezzék pozitív értékelését adni a történelmi-ségnek. Bár eddig is úgy gondolták, hogy a transzcendencia megjelenik a történelemben, mintegy felragyog a történelem színpadán, most azonban a teológia radikálisabb kapcsolatot tételez a történelem és a transzcendencia között?*

— Így igaz. Az időtlen teológiáról, az időtlen igazságokat sugalló teológiai műhelyről kiderült, hogy történelme van, múltja van, méghozzá határozott paradigmák szerint fölosztható múltja. Ezek a paradigmatisz szakaszok pedig nem vezethetők vissza egymásra maradéktalanul. Hogy a teológiának múltja van, az számomra nem csupán némi megrendülést okozott, hanem sajátosan megalapozta azt a hitemet: ha a teológiának múltja van, akkor van jövője is. Ezt is Heideggertől tanultam, hogy a kitüntetett idő nem a jelen, hanem a jövő. Ágoston még a jelent tette meg a teológiában kitüntetett időnek. Mára ez megváltozott. Egyrészt érezzük a jövő iránti felelősséget, másrészt a jövő felé halad a történelem. Rahner azt is ki meri mondani, hogy Isten neve ma: „föltétlen jövő”. A teológiában nem időtlen igazságokról van szó, hanem arról, hogy az önmagukban időtlen igazságok itt és most miként válnak aktuálissá. Mert ezek a teológiai igazságok tulajdonképpen az ember jövőjét fejezik ki. A mai ember tehát érzékenyebb a jövőre. Aki lemond a jövőről vagy saját jövőjéről, az elveszett ember.

— Ha ez igaz, akkor mivel magyarázható, hogy ma mintha valamiféle későókori pesszimizmus kapna lábra? A jelen kedvelt kormeghatározása: „posztmodern”, vagyis egy már elmúlt korszak felől határozza meg önmagát, annak irányába tekint, és nem úgy tűnik, mintha a jövő felé haladna, legalábbis nem azzal a várakozással, mint a megelőző „modernitás”. Maga a „posztmodern” kifejezés arról tanúskodik, hogy manapság nem a jövőbe tekintő optimizmus a szellem általános hangulata.

— Ezt magam is érzékelem, a belőle áradó dekadenciát is, de inkább kísérő, periférikus jelenségnek érzem.

— Nem inkább a periféria jelenségének, abban az értelemben, hogy saját periférikus voltát érzékeli az ember, s azt, hogy a történelem mintha kifutni látszanék az eddigi, az ember által irányított vágányokról?

— A század nagy gondolkodói ma már halottak, s nem támadtak utódok. A nagy szellemi teljesítmények után nem jött létre a várt állapot, hanem az épületet kis szellemek csinosítják, cizellálják, de ezzel valójában bontogatják, mállasztják. Ezt azonban én csak átmeneti jelenségnek érzem. Meggyőződésem, hogy — ha egyáltalán van értelme a valóságnak, (mert csak akkor van értelme tudományt üzni, ha a valóság értelmes) — az emberiség még az összes eddigit meghaladó lehetőség előtt áll.

Például a világűr az új tudományos eredmények nyomán szerves szereplője lesz a földi, az emberi történelemnek. Ennek eredményeképpen bizonyosan újszerűen fogjuk érzékelni a föld és az ember jelentőségét. Az ember meglepő dolgokat fog megtudni a világmindenség egészéről és ennek nyomán önmagáról.

A számítógép jelensége is tanulságos. A kibernetika korszakán túljutva, az ember sokkal élesebben fogja látni önmagát, ha túllép saját alkotásán. Én ebben bizakodom: az emberiség szellemileg még beláthatatlan lehetőségek előtt áll, mert objektívalván önmagát, újszerűen érzékeli saját valóságát, ez pedig vissza fog hatni rá, és ez új forrásokat fakaszt a valóságban. Azt ugyanis nem vagyok hajlandó elfogadni, hogy a technika mint az ember alkotása az ember mint szabad alkotó végét jelenti. Objektívalt önmagán túljutva, az ember ismét rá fog találni szellemi önmagára, és ez transzcendenciára fogja készíteni. Ha a logika-metafizika-technika egyetlen „fejlődési” sort alkot, akkor a technikán túljutva az ember egy új típusú „metafizikai” gondolkodást alakíthat ki, melyben az üdvtörténelem is újszerű megvilágításba helyeződik, — erre a hagyományos metafizika már képtelen. Az üdvtörténelem újszerű megvilágítása pedig nem más, mint magának az üdvösség történelmének a folytatása. Én ebben hiszek.

Gáspár Csaba László

Számunk írói: Bánhegyi B. Miksa OSB főiskolai tanár, Pannonhalma — Békés Gellért OSB egyetemi tanár, Pannonhalma—Róma — Filthaut, Theodor a Münster i.W. egyetemen a pasztorális teológia professzora. Meghalt 1969-ben — Gáspár Csaba László szerkesztőségi munkatárs, Budapest — Kerkhofs, Jan SJ Leuven—Heverlee (Belgium) — Máté Zsuzsanna főiskolai adjunktus, Szeged — Obendorf Beatrix SJ, Tahi — Oláh Miklós gk. parochus, Debrecen — Rahner, Karl SJ — Söding, Thomas, az újszövetségi egzegézis professzora, Wuppertal (Németország) — Sulyok Elemér OSB főiskolai igazgató, Pannonhalma — Tomka Ferenc egyetemi magántanár, plébános, Budapest — Ziegler, Josef Georg egyetemi tanár, Mainz

K Ö R K É P

Karl Rahner

MIÉRT FÉLÜNK A LÉLEKTŐL?

Az Apostolok Cselekedeteiben (19,2) Pál ezzel a kérdéssel fordul néhány tanítványhoz: „A Szentlelket is megkaptátok, amikor megtértetek?” Erre ők így feleltek: „Nem is hallottuk, hogy van Szentlélek.” Ha ma ugyanezt a kérdést tennék fel, minden bizonnyal sok keresztény lenne kénytelen bevallani: a hittanon beszéltek ugyan nekünk a Szentlélekről, megkereszteltek és megbérmáltak bennünket. Ezzel azonban ki is merül kapcsolatunk a Szentlélekkel, mert életünk mindennapjaiban még semmit nem éreztünk meg valóságából. A technika, a racionálisan tervezett társadalomirányítás, a tömegtájékoztató, a racionális pszichológia és a mélylélektan korában élő embernek csakugyan nem könnyű fölfedezni valamit, amiről hajlana megkockáztatni a kijelentést: ez bizonnyal a Szentlélek működésének eredménye. Minden eviláginak látszik, egy olyan immanens ok-okozati „rendszerbe” zárva, melynek se kimenete, se bemenete.

Ezt a benyomást, hogy csak profán világ létezik, melyben immár nincs helye „Szentlélek”-nek, minden bizonnyal csak úgy lehet leküzdeni, ha a Szentlelket nem eleve csak akkor vagyunk képesek felfedezni, ha kifejezetten vallási címkével lép fel, miként azt keresztény neveletésünk alapján megszoktuk. Midőn belső szabadságra törekszünk, melyben érdekeinkre való tekintet nélkül hűségesek maradunk lelkiismeretünk szavához; midőn valakinek — bár maga se tudja, miként — sikerül kitörnie önzésének börtönéből; mikor az ember nem csak az élvezeteknek és szórakozásnak hódol, hanem valami határtalan öröm járja át; mikor valaki csöndes nyugalommal fogadja a halált, s rábízta magát egy végső titokra, melyre hitében úgy tekint, mint az értelmesség és szeretet egységére, — akkor annak tevékeny jelenlétét tapinthatjuk ki, akit mi, keresztények, Szentléleknek nevezünk. Annak, mert a felsorolt és számos hasonló tapasztalatban nem tapasztalati világunk egyedi, általunk irányítható és lehatárolható mozzanatával van dolgunk, hanem e tapasztalati világunk visszahajlik végső és legátfogóbb alapjára, létezésének forrására, mely többé nem esik emberi rendelkezésünk alá. Eppen nekünk, keresztényeknek a legkevésbé sem szabad úgy gondolnunk, mintha ez a névtelenül „minden emberre kiárasztott” Szentlélek az egyház falai közé lenne zárva. Valójában az egyház azoknak a közössége, akik hittel vallják — történelmi és társadalmi kifejezési formákban —, hogy Isten szereti a világot (s nem csupán a keresztényeket!), és Lelkét a világ legbelső dinamikus mozgatójává tette, A Lélek révén mindenki rátalál Istenre mint abszolút jövőjére, amennyiben nem zárkózik el Istentől azáltal, hogy végsőkig kitar a bűnben. Ha így értelmezzük a Lélek kiárasztását, akkor talán nem is olyan nehéz rátalálni világunkban a Szentlélekre, akit pünkösdkor létünk s egyszersmind Isten legbensőbb titkaként vallunk meg.

A Szentlélekbe vetett hitünk elmélet csupán

Az egyházban könnyebben és erőteljesebben tapasztalhatnánk meg és fedezhetnénk föl az Úr Lelkét, ha nem lappangana bennünk félelem vele szemben. Bár az élet, a szabadság, a bizakodás, a remény és az öröm, az egység és a béke Lelke — miért is úgy vélhetnénk, semmire nem vágyhat oly erősen az ember, mint a Lélekre —, ám ez a Lélek — azért, hogy mindezeket nekünk ajándékozhassa — újra és újra átszakít minden határt, s mindent ama megragadhatatlan titokra utal, akit Istennek hívunk; az a Lélek, aki a halál

által ad életet. Nem csoda, hogy félünk tőle. Hiszen mindig is tudni szeretnénk, hányadán állunk. Világosan akarjuk látni az életünk számláján sorakozó tételeket, s ezeket mi magunk akarjuk összeszámlálni. Mi akarjuk megvonni a világos egyenleget, melyet kívánságunk szerint bármikor ellenőrizhetünk. Életünk során félünk az olyan kísérletektől, melyek kimenetele nem látható előre. Gyűlöljük, ha túlzott követelményeket szabnak számunkra, s kötelességeinket szívesen igazítjuk ahhoz, amit különösebb megerőtetés nélkül képesek vagyunk megtenni. Nos, ezért szeretnénk a Lelket is „adagolni”, ám Ő ezt ellenkezéssel fogadja. Csak akkor vagyunk iránta bizalommal, ha a betű, a törvény, a hagyomány, kipróbált intézmények öltözetében lép fel. Azt akarjuk, hogy ezeknek mértékéhez igazodjunk, s ezek által igazolja magát mint *Szent-Lélek*, — noha ennek éppen fordítva kellene történnie. Félünk a *Szentlélektől*. Számunkra Ő — tömören megfogalmazva — túlságosan kiszámíthatatlan; csak elméletben, nem pedig az élet minden napjaiban hisszük, hogy Isten a végtelen, megragadhatatlan valóság, amibe *Lelke* bele akar bennünket taszítani. Mindent, ami az ember hit, remény és szeretet által megvalósuló, Isten átfoghatatlan megragadhatatlanságába lendítő mozgásának kiindulási és elrugaszkodási pontjaként szolgálhat, tartós otthonunkká igyekszünk tenni. S jottányival sem lesz jobb a helyzet akkor, ha e szilárd talajt, melyhez oly híven ragaszkodunk, egyháznak hívjuk, megfélemedkeztünk arról, hogy az egyház is csupán annyira érvényes Isten és az emberek számára, amennyire szava és szentségei által táplálja ezt a szeretetben foganat reményt, melynek erejében az ember föltétel nélkül átadja magát a *Szentléleknek*.

A szoros értelemben vett egyház életében is ott munkál a *Szentlélekkel* szembeni félelem.

A „tradicionalisták” félelme és a „progresszisták” félelme

Félelem érezhető a „tradicionalisták” között. Ők azok, akik óvakodnak minden kockázattól és kísérlettől, melynek kimenetele bizonytalan. Hallani sem akarnak olyan hitformulákról, melyeket nem ismernek fiatal koruktól fogva, mintha valamely formula minden további nélkül azonos lenne a *Lélekkel*, akiről tanúskodik. Olyan egységre vágyunk a sokarcú egyházban, melyet űk maguk könnyedén áttekinthetnek és kézben tarthatnak. Számukra a hagyomány, melyet — önmagában véve joggal — védelmeznek, az atyák egyszer s mindenkorra megszerzett birtoka, amit most már csak be kell népesíteni és kormányozni kell, nem pedig egyetlen állomás azon a vándorúton, melyet tovább kell folytatni, persze abban az irányban, melyben eleddig haladt. És ha elméletileg elismerik és vallják is az egyházat átjáró szent nyughatatlanságról — vagyis a *Szentlélekről* — szóló tanítást, ezt alapjában véve csak azért teszik, hogy ezáltal joguk legyen a gyakorlatban nemet mondani ennek a kiszámíthatatlan *Léleknek*.

Ugyanakkor, legalábbis ez az ember benyomása, azokban is lappang félelem a *Szentlélekkel* szemben, akik büszkén „progresszisták”-nak nevezik magukat, vagy mások annak gyanítják őket. Az egyházában működő *Lélek* hatalmába vetett igazi bizalomhoz azonban az a reménykedő hit is hozzátartozik, hogy a *Lélek* megújító ereje az egyházban mindenek ellenére újra és újra érvényre jut. De hát akkor miért ez az izgatott türelmetlenség a „progresszisták” részéről? Miként illeszkedik a hit — mely szerint Isten *Lelke* mindegyre megújítja a „föld színét”, az egyház vonásait — ahhoz az elkeseredett fenyegetéshez, hogy az emberek ki fognak vonulni az egyházból, ha nem változik meg azonnal alapvetően, s már csak egy kis időt engedélyeznek neki — valójában, úgymond, már ezt is túlzott optimizmusból —, hogy ismét olyan otthonná váljék, amelyből nem kell az embernek kivonulnia. Vajon nem írják-e elő a „progresszisták” a *Szentléleknek*, hogy hol működjék? — nevezetesen kritikus távolságban a hivatal és a hagyomány egyházától, a merőben társadalmi elköteleződésben, a keresztények egységét minden áron megvalósítani törekvő akaratan. Nem pedig Isten imáadásában, a valóban konkrét felebarát szeretetében, a testvéri türelemben és nagyvonalú megértésben ama testvérek iránt, akiknek szolgálati hivatalt kell betölteniük az egyházban és amelynek (hogyan is lehetne ez másként) nem felelnek meg maradéktalanul; továbbá a jóakarátú nyitottság-

ban azon impulzusokkal szemben, melyeket az egyházi hivatal kezdeményez; olyan nyitottságban, amely nélkül — akár észrevesszük, akár nem — tetszélgőn és öntelten belevesszünk saját szubjektivitásunkba. Vajon nem félnek-e gyakorta a „progresszisták” a Szentlélektől, amikor szorongva tekintenek a halálra, vagyis jelen összefüggésünkben ama hallgatólag és viszonzatlan áldozatra az egyházért és küldetéséért, mely nem igazolható a pusztán evilági jövőre irányuló akarat számára?

Ha ilyen módon a „tradicionalisták”-nak és a „progresszisták”-nak szegezzük a kérdést, vajon nem félnek-e mindannyian a Lélektől, akkor ezt a két irányban feltett kérdést nem szabad azzal a gyanakvással kezelni és félreérteni, mintha célunk amolyan olcsó dialektikus kibékítés lenne, miként azt professzorok, és manapság püspökök is, szívesen megkísérlik, hogy így eljussanak egyfajta lapos „is-is” kompromisszumhoz, és lehorgonyozzanak az „arany középben”. Természetesen vannak értelmes középútak, miként az is bizonyos, hogy a terribles simplificateurs túlzásai ostobák és csak katasztrófákhoz vezethetnek. Kétségtelen, hogy valódi keresztény erény a mértéktartás, a türelem és a realizmus, mely nem akarja a világot fanatikusan és lázasan paradicsommá változtatni, amely csupán az egyetemes boldogságkényszer koncentrációs tábora lenne. Ám a Szentlélek a legkevésbé sem az evilági ellentétek kiegyenlítése, nem a higgadt közép, és nem a nyárs-polgári középszerűség szentsége. A Szentlelket nem szabad ama dialektika egyik oldalának értelmezni, melynek másik oldalát a betű, a törvény, az intézmény, a racionális számítás képezi. A Szentlélek az, aki az ellentétes valóságok ilyenén empirikus, dialektikus egységeit — melyek joggal léteznek — minduntalan felszakítja és magával ragadja abba a mozgásba, amely a felfoghatatlan Isten felé törekszik, aki nem további egyedi mozzanat a világban és a világ erőinek ellentétekből épülő harmóniájában.

Készség a kiszámíthatatlan történesek iránt

Mikor tehát ilyenformán mindenkit megkérdünk, valójában nem fél-e a Lélektől, nem valamiféle békés kompromisszum elérésére törekszünk, azzal a titkos szándékkal, hogy mindent kiegyenlítsünk, hadd maradjon minden a régiben és mindenki békésen kitart-hasson véleménye és álláspontja mellett. A Szentlélek eljöveteleért mondott ima, a kérés, hogy engedjük hatni, sokkal inkább azt a készséget jelenti, hogy bebocsássuk életünkbe azt, ami előre nem látható, ami nem kiszámítható, hogy teret engedjünk az újjá születő réginek, a régtől ismert újnak. Gyakran azt jelenti, hogy valamely konkrét helyzetben nincs világosan megfogalmazott válaszuk, továbbá azt, hogy a lelkünkben megválaszolatlanul lapuló kérdést egy titkos, immár kimerítően nem reflektálható bizakodásban úgy tekintjük, mintha maga lenne a válasz, s tesszük tovább a dolgunkat, mert hoztunk magunkkal a múltból elegendő municiót a reményre, — de valóban csakis a reményre.

A Szentlélek szava nem kínál olyan receptet, melynek utasításait csak végre kellene hajtani. Sokkal inkább azt parancsolja, hogy merjünk kísérletezni, dönteni akkor is, amikor döntésünk nem igazolható réstelenül általános elvekkel (a törvénnyel, a betűvel). A Szentlélek szava mindannyiunkat személyünkben szólít meg, s azt a kérdést intézi hozzánk: van-e bátorságunk kockáztatni, kísérletezni, kitartani a nagy tömegek sodrásával szemben (legyenek azok a „tradicionalisták” vagy a „progresszisták”); vajon rábízzuk-e magunkat valamire, ami végső soron már nem igazolható racionálisan — miként az emberi értelemlételeg főbb bölcsessége sem —, nevezetesen a Szentlélekre. Ezzel a bátorsággal kell mindannyiunknak megtennie a maga dolgát az egyházban, akkor is, ha kezdetben még nem nézi is jó szemmel azt, amit mások tesznek a maguk föladataként. Ezt pedig mindenkinek azzal a tudattal kell cselekednie, hogy a saját karizmái és megbízásai különböznek másoknak ugyancsak a Lélektől nyert adományaitól. Ám ha a Lélek egysége éppenséggel adományainak pluralitásában valósul meg, akkor úgy van rendjén, hogy sok, egymástól különböző karizma létezzék. Az egyházban tapasztalható karizmák egymásnak feszülése és egymással vívott küzdelme elkerülhetetlen. Ha ugyanis ezek az adományok már számunkra egyértelműen és kézzelfogható módon békés nyugalomba

kerülnének egymással, akkor mi szükségünk lenne még a Szentlélekre, aki voltaképpen nem más, mint éppen ez az egység, amely, számunkra megragadhatatlan és irányíthatatlan lévén, kivonja magát rendelkezésünk alól. Ez az egység mindig csak annyiban adott számunkra, amennyiben azt, amit személyes adományként és feladatként kaptunk a Lélektől — azért, hogy éppen abban szorgoskodjunk és ne valami másban — mintegy beleégetjük abba a szeretet hordozta reménybe, hogy mindezek az adományok legvégül egységbe ötvöződnek akkor is, ha ezt az egységet mi már nem vagyunk képesek átlátni és rendelkezésünk alá vonni; akkor is, ha e megragadhatatlan egységet valló hitünket olyan töredékes egység által kell tanúsítanunk, amire emberekként alázatban és az egymáshoz rendelődés szándékával képesek vagyunk.

Ám, hogy *miként* lehet az egyházban bátran vállalni a Szentlélek személyre szabott adományát, és ugyanakkor az adományok egységére törekedni, az már olyan kérdés, melyet nem a rendszerező értelemnek kell megválaszolnia saját elvei alapján, hanem maga is a Szentlélek ajándéka, aki úgy adja magát nekünk, hogy ezáltal mégsem válik számunkra manipulálhatóvá. Ettől a Lélektől nem kell tartanunk, hanem rá kell bízni magunkat, kinek-kinek önkritikusan és önmaga ellenében. Akkor a Lélek improvizációja — amit más néven így hívunk: egyház — sikerültebb lesz, mint ha csupán a magunk szabta elvek szerint akarnánk alakítani vonásait.

(Karl Rahner: Das grosse Kirchenjahr. Geistliche Texte nyomán. Hrsg. A. Raffelt. Herder, 1988. 315–321. o.)

Fordította Gáspár Csaba László

Máté Zsuzsanna

AZ ABSZOLÚTUM SCHÜTZ ANTAL ÉS SÍK SÁNDOR MŰVÉSZETFILOZÓFIÁJÁBAN

Az abszolút bizonyossághoz való viszony minősíti a gondolatrendszeret, a magyar filozófiát, művészetfilozófiát is. A XX. század felének magyar művészetfilozófiáját vizsgálva az Abszolútum keresése, állítása egy lehetséges komparatív művészetfilozófiai diszciplína számára három modell archetipusát adja. Egyrészt az Abszolútum-állító modellt, melyben az Abszolútum egyik megvalósulása maga a művészet. Másrészt az Abszolútum-kereső modellt, melyben a gondolkodó nem jut túl Abszolútumra vágyódó gondolkodásmódján, de szinte akaratlanul mégis megteszi ezt — mint Sík Sándor élményesztétikájában, a fiatal Lukács Abszolútum-kereső gesztusában. Azonban a gondolkodásmód irányultságának sajátosságából következően nem tudják elfogadni az Abszolútum bizonyosságának lehetetlenségét, így Sík Sándor egy neotomista filozófiában oldja fel a fenomen-élmény esztétikai dualitásait, míg Lukács György élete végén inkább korunk ideológusa, mint filozófusa lesz. A harmadik modell típus: az Abszolút bizonyosság tagadása. Univerzális igényű művészetfilozófia helyett a szubjektív szintézisen alapuló esztétika, mely napjainkban egyszerűen feloldódott a hermeneutikában. Rövid dolgozatom tárgya tehát az abszolút bizonyosságot állító és kereső modellek vázlatos bemutatása.

Az abszolutizáló tendenciát hordozó művészetfilozófiák közül — a XX. század első felének esztétikatörténetéből — a neotomista Schütz Antal Abszolútum-állító és Sík Sándor Abszolútum-kereső gondolatrendszerét emelem ki, mint jellegzeteseket és meghatározókat. Bizonyítva, hogy a folyamat alapja — mely napjainkban az objektív, univerzális

szintézis feladását követően a szubjektív szintézisre épül —, az Abszolútumhoz való viszonyulás milyenségében dől el.

Az abszolutizáló művészetfilozófiák összehasonlító megközelítésében leírhatóvá vált a gondolatrendszer struktúrája, modelltípusa. Az Abszolútum-állító művészetfilozófusok — Pitroff Pál, Brandenstein Béla, Schütz Antal, Pauler Ákos — spekulatív, deduktív módon, a művészet pragmatikus kötöttségét nélkülözve, neotomista filozófián belül maradványként magyarázták a művészetet. Az esztétikákban felvetődött ellentmondásokat, paradox tényeket kívülről — objektív szintézisre törekedve — az Abszolútumban oldották fel.

Az Abszolútum-állító esztétáknak a művészet, a műalkotás lényegének ismeretére van szüksége, az esztétikai Abszolútumra, Ideára. Konceptiójuk egy hierarchikusan strukturált, piramisszerű teória, melynek csúcán egy olyan végső fogalom, idea, tökéletes lényeg áll, amelyből minden más esztétikai kategória levezethető. A központi fogalom axiómaként meghatározhatatlan és apriorisztikus jellegű. Állandó eleme minden esztétikai tevékenységnek.

Abszolútum-kereső esztétika Sík Sándoré, aki a művészetfilozófián belül több lényeges esztétikai problémát a szubjektum nézőpontjából old fel. Azonban univerzális gondolkodásmódja képtelen elfogadni az esztétikai dualításokat, bizonytalanságokat, bizonyíthatatlanságokat, így esztétikáját hirtelen lezárja egy neotomista filozófiával, az Abszolútum létét állítva. Így a síksándori esztétika önmagában Abszolútum-kereső, de végső, filozófiai következtetésében neotomista.

A neotomista esztétika Ideája, a rendszerezés alapja kétféle lehet: külső, közvetett, művészetén kívüli vagy belső, közvetlen, immanens mozzanat. Schütz, Brandenstein, Pauler esztétikájában, Sík Sándor végső, metafizikus filozófiai válaszában az Abszolútum külsődleges: az Isten, az Istentől származó Tökéletesség, Abszolút Szépség elérésének a vágya. Pitroff koncepciójában a metafizikus Idea belső: a műalkotások egyik jellemzőjét, a Harmóniát abszolutizálja.

Schütz Antal: *A bölcsélet elemei* című szintetizáló filozófiai és teológiai, Szent Tamást értelmező könyvében, az esztétikáról szóló gondolatmenetében metafizikus és neotomista szellemiséggel kettészakítja a világot, értéktelen és értékes pólusra. A két világ összekötő eleme a művészet, mely szemlélhetővé teszi az egység, a rend, a homogenitás pozitívumát. „A művészet rendeltetése egy önálló visszavezethetetlen értéknek, a szépség megvalósítása, és ezáltal az emberi létnek gazdagítása. Minthogy a művészi szép nem egyéb, mint a hatásosan kifejezett teljesség, a művészet mint ennek a szépség tudatos ábrázolása hatásosan meglátatja és így megbecsülteti a dolgokban benngyökerező teljességet; tehát képviseli az eszme győzelmét a mulandóságon, az egység és rend uralmát a káoszon. Ezért a mű-élvezet az eszmék, a rend, az egység világába vezet.”¹ A művészet feladata tehát a valóság megnevelése azáltal, hogy „rejtett értékeit” megismerhetővé teszi.²

Schütz Antal életművében igen töredékesen foglalkozott az esztétikával. A neotomista gondolkodók közül ő rendelte leginkább a teológia „szolgálóleányává” az esztétikát. Az esztétikai problémák alanyi-tárgyi dualitásait, relativitásait a teodíceai bizonyítékokhoz használta fel, Isten etiológiai, (Isten mint létesítő) nomológiai (Isten mint rendező) és teológiai bizonyításához. Mint katolikus bölcselő, a budapesti egyetem dogmatika tanára a művészetnek Istenhez vezető szerepet szánt, így a művészetfilozófiát is a teodíceai segédtudományaként értelmezte.

Pitroff Pál esztétikájában a művészet feladata, értelme, lényege a való világ lényegi megismertetése, mely potenciálisan magában hordozza az Istenben való hit lehetőségét. Pitroff esztétikai következtetései nem váltak teodíceai problémákká. Schütz skolasztikus látásmódja az igazi művészet lényegét közvetlenül a hit megvalósulásában látta: „az igazi művészet a valóság teljességét tárja föl, s legmélyebb mozzanatait dolgozza ki, közvetlen érintkezésbe jut a valóságnak és létnek legmélyebb gyökerével, Istennel. Benne megtalálja a művészet tökéletes szépséget áhító örök művészi önelégedetlensége a hi-

ánytalan tiszta szépséget, és midőn ezt megsejdi, megtermékenyül arra, hogy a terem-
tésnek szépségét is gyökerében meglássa és másokkal is a kellő háttérben megláttassa:
mint az örök szépségnek sugárzását. Az igazi művészet imádkozik.”³

Pitroff Pál metafizikus, konvergáló két-világa teológiai megalapozottságú: nem állhat
szembe egymással; hiszen Isten a világgal való kapcsolatában immanens és transzcen-
dens is egyszerre. Pitroff esztétikai rendszerében nem találhatjuk meg ennek a teológiai
problémának a művészetre vonatkozó következtetéseit, viszont Schütz Antal „nomoló-
giai” istenbizonyítékáról szóló gondolatmenetében igen. „A mindenség egyedeiben és
együttességében sok irányú egyetemes és lényeges, a dolgok legbensőjében gyökerező
törvényszerűséget mutat. A törvényszerűség területei és jelenségei: a természet, a lélek
világa és az ismerés világa.”⁴ Ennek a való világnak, a pitroffi művészetfelfogás kaotikus
világának a művész által (is) felmutatható rendje, lényegi jegyei, harmóniája, szépségei
egy „rendező” tételnek Schütz Antal szerint, mely csak szellemi való, „abszolút érte-
lem” lehet. Isten az abszolút törvényhozó, de „Isten nemcsak szigorú törvényszerűség
korlátai közé szorít mindent, hanem művészettel teremt; gondolatai Ideák: tökéletes tar-
talomnak szép formában adnak kifejezést, a világ alakulatainak ősképei, melyeket az
emberi ismerés a tudatban újra alkot, és így Istent, mint a szépség ősforrását ismeri
meg.”⁵ A skolasztikus filozófia megfogalmazásában az abszolút Lét, Isten a létezők alap-
ja, immanens valósága; de egyszersmind a létet felülmúló, transzcendens valóság is.
Aquinói Tamás a lét analógiájáról szóló tanában kifejti, hogy „az analógia alapja a rész-
sülés, illetve a teremtés. A véges létezők részesülnek az isteni Létből, valamiképpen utá-
nozzák és megjelenítik azt, ezért tökéletességük analóg módon állítható az Istenről is.”⁶

A véges létezők, az emberi teremtmények Istentől kapott transzcendentális tulajdon-
ságai: az igazság, a jóság, a szépség. Mindhárom érték ősforrása és ősmintája, az Abszo-
lút Igazság, Jóság, Szépség: maga Isten, a feltétlen Lét. Bár a létezők világa csak tökélet-
len formában, hiányosan megvalósítva, relatívan hordozza magában az Igazat, Jót, Szé-
pet: de az ember mégis viszonyító mértékként, sejtés formájában tud ezek Abszolút, tisz-
ta megnyilvánulásáról (Istenről), skolasztikus fogalommal: ezen értékek *létesítő (étiológiai)*
okáról. Schütz Antal étiológiai istenbizonyításához⁷ kapcsolható a neotomista eszté-
tikai koncepciókban az esztétikai alanyok apriori, titokzatos jellege. Így Sík Sándornál,
Pitroffnál, Schütznel az alkotás, befogadás folyamatának bizonyos mozzanatai, az eszté-
tikai tetszés, ítélezés, a szép iránti emberi, megmagyarázhatatlan vonzódás ontológiája
csak Istenre, mint létesítő okra vezethető vissza.

Pitroff esztétikája csak feltételesen utal teológiai következményekre. Mint említettük,
a művészet létében utalhat Istenre; de a feladata nem az Isten-hitben való meggyőzés,
hanem rejtettebb: a való világ harmóniájának (benne isteni mivoltának) megmutatása.
Schütz Antal skolasztikus teológiájában helyet kap a művészetről szóló elmélkedés, de
csak érintőlegesen, az istenbizonyítékok közé sorolható emberi tevékenységek egyike-
ként a teológiából tekintve le a művészetre. Sík Sándor esztétikájában a fenomenológiai
módszerrel feltárt esztétikai antinómiákat az Abszolútumban, mint a keresztény Isten-
ben véli feloldhatónak: a művészetfilozófiai végkövetkeztetéseket teológiába, teodíceába
emeli fel. Sík Sándor *Esztétikájában* többször is hivatkozik Schütz teológiai fejtegetéseire,
az egykori társszerző teodíceai magyarázataira. Sík gondolatmenetében azonban csak
mint végső, lehetséges magyarázatként, okként merül fel az isteni Abszolútum. Ideolo-
gikus, hiten alapuló végkövetkeztetése nem zárt koncepciók szükségszerű következmé-
nye; hanem a felvetett, helyesen meglátott és elemzett esztétikai problémákra adott le-
hetséges válasza. A fenomén-élmény esztétika végső kérdései filozófiába torkollanak, s
ha mindezek objektív idealista alapon feleletet nyertek, könnyen áthajlanak a teológiába,
a hit ideologikus területére, mint ez Sík Sándornál is tapasztalható. Az esztétikum alanyi
oldalának „sui generis” sajátossága az esztétikai apriori, mely „máshonnan nem magya-
rázható, csak önmagában átélhető.”⁸

Schütz skolasztikus teodíceai magyarázatának étiológiai istenbizonyítékához kapcso-
lódik Sík Sándor végső, ontológiai következtetése is: „Az alapvető esztétikai tények kö-

zül legegyszerűsebben és legparancsolóbban az esztétikai apriori ténye mutat az Abszolútum felé. Honnan az esztétikai apriori? Hogyan lehetséges, hogy esztétikai apriori egyáltalán van? Ember ki nem találta, mert megvan benne akkor is — primitív emberben, gyermekben —, ha nem tud róla. Ember nem hozta létre; adva van az ember-mivolttal. De honnan van az ember-mivolt? Itt az esztétika az ontológiába és a teológiába torkollik; ez már nem az ő területe, de erről a területről táplálkozik. Az esztétikai apriori „őstény”, de emberi őstény, tehát relativum: feltételezi az abszolút őstényt, esztétikai oldaláról tekintve az összépiséget, amely már nem emberi, hanem az emberinek feltétele, tartója, őselve.”⁹

Szintén az etiológiai istenbizonyítékról szóló Schütz-féle gondolatmenethez kapcsolható Sík Sándor következő fejtegetése is: az esztétikai apriori hordozója az esztétikai alany, az ember, aki maga is teremtett lény, létesítő oka Isten, és Istennek, mint „művészeknek” az alkotása, mint „mű áll előttünk esztétikumként”: maga az ember. Tehát Isten hordozza magában az ő-esztétikumot, mint esztétikai Abszolútum egyesíti magában az ő-s-alkotót, az összépiséget.¹⁰ Teremténye, mely magában hordozza relatív formában az összépiséget, nemcsak az ember, hanem az egész világ, mely így az ember számára önmagán kívül a rejtett isteni esztétikum forrása is egyben.¹¹ A művész Isten kiválasztottja, aki képességei által észreveszi, jelzi, befogadhatóvá teszi a való világunkban megmutatózó — Schütz fogalmát használva — teljességet; vagy — Pitroff Pál terminusát használva — a Harmóniát; azaz a világban és emberben rejtőző isteni lényegeket. Többezer éves filozófiai és esztétikai duális fogalom párok, mint az objektum-szobjektum, alany-tárgy ellentétei oldódnak fel az isteni Abszolútum elfogadásában. Az ember szobjektuma mint esztétikum-jellegűen teremtett objektum nem állhat szembe a rajta kívül eső valósággal, hiszen ontológiai szempontból forrásuk és jellegük ugyanaz. Az ember azáltal, hogy az isteni, esztétikus teremtés tárgya, emberi alkotótevékenységében befogadásában alanyként viselkedik. Hasonlóan a valóság, világ, benne az ember nemcsak az emberi művészet tárgya és matéria, „hanem már önmagában is esztétikum jellegű.”¹²

Schütz teológiából, felülről következtető művészfilozófiai gondolatai tisztán deduktív módon tesznek — logikusan: objektivista szemléletű — megállapításokat. Az esztétikai végletes szobjektivizmus és végletes objektivizmus kétezeréves problémakörét, arisztotelészi alapon impozáns egyszerűséggel oldja meg. Az esztétikum, vagy másképpen az objektív Szépség, mely Szent Tamás alapján „a hatásosan kifejezett teljesség”; hatásos mint formai, teljes mint tartalmi mozzanat egysége.¹³ Az esztétikum, a világban, az emberben, az ember alkotta értékes műalkotásban „tárgyi mozzanataiban”, passzív tartalmában létezik. De létezése potenciális, lehetőségi lét. Ahhoz, hogy valódi esztétikum má váljék, a műben rejtőző esztétikai, tárgyi mozzanatoknak egy formát adó befogadóra, szobjektumra van szüksége. Ezen értékítéletében, műértelmezésében szobjektívnek tűnő befogadó mégis hordoz objektív tendenciákat: mégpedig a Szépre, Harmóniára fogékony (Istentől kapott) emberi alaptermészetét, hiszen a lélek nem látná a szépet, „ha maga is szép nem volna.”¹⁴ Az emberi, apriori alaptermészet objektivitásával magyarázható a klasszikus műalkotások értékelésében megfigyelhető, szinte időnkívüli objektivitás és állandóság. Az egyén esztétikai ítéletének természetesen különböző fokozatai, álmomái vannak, „melyek ugyanazon mű előtt nem egyformák minden szemlélőben, sőt ugyanabban a szemlélőben, sem különböző időkben.”¹⁵ Az egyén alkotása, az egyes értékelése csak relatív megvalósulás lehet, viszonylagos, hiszen a Szépség örök, isteni eszméjének tényleges világban való érvényesülése csak közelíthet az Abszolút érték felé. Schütz skolasztikus interpretációjában az etiológiai bizonyíték Istenre mint Abszolút létesítőre; a nomológiai megfontolás Istenre mint az Abszolút értelemre, törvényhozóra utal; melynek művészetfilozófiai következményeit már röviden említettem. A fentebbi, arisztotelészi gondolatmenet — az Abszolút értékre, formára való célirányosság — a teleológiai istenbizonyításhoz kapcsolódik. Az ember minden alkotó tevékenysége, így művészi tevékenysége is utal egy olyan célosságra, „mely minden eszménynek értékmérőjét magában hordja, és minden célra irányító erőt magából merít.”¹⁶ Azaz Istenre, aki tökéletes,

„minden érték foglalata és ősképe. ... A világ teleológiája ugyanis abszolút föltétlen értéket: eszméknek kozmoszát (rendszerezett világát) valósítja meg, a gazdagságnak és szépségnek megszámlálhatatlan fokozataival és változataival.”¹⁷ A művészet rendeltetése a világ teleologikus hierarchiájában megnyilvánuló értékek megmutatása. Azaz láthatóvá tenni az egység, a rend uralmát a káosz felett a Szép megvalósításával. A Szép, bár másra vissza nem vezethető érték, de mégis — a szenttamási elvek szerint — minden emberi tevékenység, így a művészi is az erkölcsi egyetemesnek alárendelt.¹⁸

Schütz Antal három szenttamási — etiológiai, nomológiai és teleológiai — istenbizonyítékhoz kapcsolja művészetfilozófiai gondolatait. Pitroff Pál esztétikai koncepciójában már utaltunk a nomológiai istenbizonyíték lehetőségi megmutatására a világ törvényszerűségének, harmóniájának ábrázolása által. A teleológiai szemlélet célirányossága alapján elemzi Pitroff az alkotói folyamatot, melyben az alkotó által észrevett forma dinamikus jellege, önkibontakozása, célirányossága „nem engedi pihenni a művészt, míg meg nem fogja, míg ki nem fejezi.” Sőt — Goethét idézve — ez az alkotói folyamat még önkínzáshoz is vezethet, ahhoz, hogy az ember „valami különbnek meggyőződéséből saját hajlamai ellen” cselekedjék.¹⁹ E teleologikus szemlélet egy jellegzetesen metafizikai kategóriához kötődik Pitroff Pál esztétikájában: mégpedig a formáló kategóriához — vagy más elnevezésben — a forma önkibontakozásához; természetesen a forma Istenhez vezető teleologikus felfogásával. 1928-ban íródott, de előző tanulmányait is egybefoglaló *Bevezetés az esztétikába* című munkájában a művészet meghatározásában a világ és én egységét, egésszé teremtését a formával véli megoldhatónak. A formáló kategória az emberi természet legmélyéből fakad, a törvényszerűségeket meglátó, rend felé irányuló lelki folyamat. Az emberi lélek legmélyén természetesen a keresztény vallással érintkezik e kategória.²⁰ A világ és én egységét megteremtő formáló kategória egyrészt spirituális jellegű, másrészt teleologikus irányultságú. Hiszen a „lélek rejti az értéket, az esztétikai kategória formáló determinánsát.”²¹ Másrészt e lelki, formáló kategória dinamikus, célirányos. Az esztétikai magatartásformákban, így például az alkotásban, az ihlet során a művész számára sokszor gyötrelmes önkibontakozásként érvényesül.²²

Amíg Schütz az említett három szenttamási teodíceai kérdéskörbe illeszti művészetfilozófiáját, addig Pitroff Pál esztétikájának végkövetkeztetései a nomológiai és teleológiai szemlélethez vezetnek. Sík Sándor esztétikai problémamegoldásaiban viszont a végső válaszok következetesen az etiológiai elvhez kapcsolódnak. Az esztétikai alanyok magatartása, mivelta Abszolútumot feltételez; az alkotás jelensége Isten létét bizonyítja; az esztétikum apriorija isteni létesítőre utal. Hasonlóan a forma mint szellemi valóság is az Abszolút létesítőre utal. Pitroffhoz hasonlóan a forma a világon — mint a művészet tárgya, materiája — és az énen — alkotón, befogadón — kívüli harmadik létesítő oka a művészetnek. A forma ontológiájáról így ír Sík Sándor: „Ha tehát valahonnan létrejöttek, de sem a »világban«, sem az alkotó művész egyéniségében nincsen meg létrejöttük magyarázata, szükségképpen egy harmadik forrást kell felvenniük, amely a tudattól is, a »világtól« is különbözik, amelyből mindkettő veszi a saját formáit: az esztétikumnak bizonyult, tehát formált világ is, az esztétikumnak bizonyult és esztétikailag alkotó (tehát formált és formáló) ember is. Mivel pedig a formák nem konkrét valóságok, hanem elvont viszonyok, tehát szellemi valók, ez a forrás is csak szellem lehet. Ez a szellem pedig végelemzésben nem lehet más, csak az Abszolútum.”²³

Sík Sándor a műalkotás létezésének paradoxonát — műalkotás van, de esztétikai létezése mégis csak az esztétikai alany és tárgy egymásbaválásakor jön létre — szintén az Abszolútumban véli feloldhatónak, hasonlóan az esztétikai értékhez. Az abszolút létezésben és abszolút érvényességben: „érték és valóság egy”²⁴; a műalkotás relatív léte és értéke nem valósíthatja meg, de feltételezi az Abszolútumot; vég nélkül közeledik feléje. Sík Sándor minden lényeges esztétikai kategória ontológiáját az Abszolútumra, a keresztény Istenre²⁵ tartja visszavezethetőnek, kapcsolódva a tomista etiológiai istenbizonyítékhoz. Platóni konvenciókat alkalmaz, amikor az alkotásban, befogadásban, esztétikai értékben, a mű létében a meghatározhatatlan, tovább már nem elemezhető mozzanato-

kat az Abszolútumból való részesedéssel magyarázza. S mivel e részesedés különböző fokozatú, relatív; így a művészetfilozófiában felfedett paradoxonok léte szinte szükségszerű. Ezen látszólagos esztétikai antinómiák is csupán Isten evidenciáját bizonyítják.

Mint említettük, Schütz a teológiából, deduktív módon közelít a műalkotások világához, három neotomista teodíceai istenbizonyíték interpretálásával összekötve. Sík Sándor a műalkotások konkrét, empirikus vizsgálatának végső eredményeit egy neotomista elvhez kapcsolja; mégpedig Istenhez, mint létesítő okhoz, aki minden felfedett dichotómia feloldása is egyben. 1906 és 1911 között magyar-latin szakos egyetemi és papi-teológiai felkészülése során Sík Sándor a „mester”-t, Schütz Antal hallgatja.²⁶ A tanítvány később jóbarát, majd 1913-ban az *Imáságoskönyv* társszerzője. Személyes kapcsolatuk a harmincas években elhidegül, elsősorban Schütz jobbratolódása miatt.²⁷ De Schütz teológiája, az általa interpretált neotomizmus, ennek lehetséges esztétikai következményei: azaz mindennek összefoglalója *A bölcelet elemei* című könyve, mégis tapasztalható hatást gyakorolt az Esztétikára. A jobboldali politikai magatartás csak a barátot, de nem a teoretikust érvénytelenítette Sík Sándor számára.

Jegyzetek: 1. *Schütz Antal: A bölcelet elemei* Szent István alapján. Budapest, Szent István Társulat kiadása. 1927. 201.p. BÖLCS. (A továbbiakban: BÖLCS. = A bölcelet elemei). — 2. BÖLCS. 202.p. — 3. BÖLCS. 203.p. — 4. BÖLCS. 239.p. — 5. BÖLCS. 241–242.p. — 6. *Turay Alfréd: Lételmélet*, Debrecen, 1984. 115.p. — 7. BÖLCS. 234–238.p. — 8. *Sík Sándor: Esztétika*. Universum Kiadó, Szeged, 1990. (a továbbiakban: E. = Esztétika.) 27.p. — 9. E. 447.p. — 10. E. 448–449.p. — 11. E. 449–450.p. — 12. E. 449–450.p. — 13. BÖLCS. 193.p. — 14. BÖLCS. 199.p. — 15. Uo. — 16. BÖLCS. 245.p. — 17. Uo. — 18. BÖLCS. 202–203.p. — 19. Sz. E. 31.p. — 20. *Pitroff Pál: Bevezetés az esztétikába*. Szent István Társulat, Budapest, 1930. 22–23.p. — 21. *Pitroff Pál: A szépirodalom esztétikája*. Szent István Társulat, Budapest, 1922. 23–24.p. — 22. Uo. 30–31.p. — 23. E. 452–453.p. — 24. E. 455.p. — 25. E. 455–456.p. — 26. *Rónay György: Sík Sándor*. In: Sík Sándor: A kettős végtelen, 1.kötet. Ecclesia Könyvkiadó, Budapest, 1969. 10.p. — 27. Sík Sándor emlékezete, Szentendre, 1989. 37.p.

Jan Kerkhofs SJ

BÍZZUK RÁ MAGUNKAT JÉZUS LELKÉRE!

Az egyház és a rendek pusztai vándorlása

Ebben a dolgozatban személyes nézeteimet szeretném közölni. Az angol azt mondaná, hogy „vékony jégen korcsolyázom”. Ez azt jelenti, hogy sok értelmezésem után kérdőjelet lehet tenni. Persze nem mindig, mert biztos vagyok abban, hogy egyik-másik igaz és fontos. Mint minden jó demokráciában, itt is mindenkinek joga van ahhoz, hogy más véleményen legyen.

Dolgozatom három részre tagolódik. Először vázolom a jelen helyzetet, ahogyan én látom. Azután azokat a mélyebb okokat elemzem, amelyek magyarázatot adnak erre. Végül megkísérlem fölvezetni a jövőt, s kérdések formájában megpróbálok ötleteket adni.

I. A jelen helyzet

Nem lehet beszélni szerzetesekről általában, sem most, sem a jövőben. Az egyház egész történelme folyamán a rendi és tágabb értelemben az „evangéliumi” és „apostoli” élet mindig azt mutatta, hogy a Szentlélek szabadon vezeti azokat a férfiakat és nőket, akiket megérint viharos gyöngédsége. Ezt éppúgy látjuk a több száz éves hagyománnyal rendelkező régi alapításokban, mint az utóbbi évtizedek új közösségeiben.

A szerzetes élet prófétai jellege éppoly sokrétű, mint az első apostoloké és a négy evangélistáé. Egyébként nemcsak a nagy alapítók ismerték el rendjük vagy kongregációjuk keretein belül a Lélek újdonsága iránti készséget: ők tudták, hogy a személyes Isten mindenkit külön úton hív és vezet, hogy Isten tiszteletben tartja a közösségen belül az emberi személy egyszerű voltát azzal az igényével együtt, hogy szabadon élje belső hívását. A nagy előjárók mindig is védelmükbe vették — intézményük érdekében és azon belül — azt az utat, amely összhangba tudja hozni a lojalitást a szabadsággal. A Szentlélek erejének és szabadságának ez az újbóli felfedezése kétségtelenül a leglényegesebb eleme annak a valóban radikális változásnak, amelyen a szerzetes élet a Zsinat után eltelt rövid időszakban végigment.

De ne legyünk naivak. A történelem azt is mutatja, hogy sok közösség kihal, gyakran csak nagyon lassan, hosszú idő után. Csak azok a közösségek épülnek fel egy elkerülhetetlen krízis után újra, amelyekben megvolt az erő és a lehetőség arra, hogy átalakuljanak, elmélyítsék a lényegest, fölládozzák mindazt a mellékést, amit megfertőztek a világgal és a világegyház eseményei. Ez áll az egyes helyi egyházakra, de áll minden nagy egyházra is. Időről időre meghívást kapnak arra, hogy tegyenek különbséget az eleven hagyomány és a szociokulturális, történelmileg meghatározott hagyományok között. Ezeket a változásokat szükségképpen a növekedéssel járó krízisek, feszültségek kísérik, mekkülés a terméketlenné vált múltba vagy az utópisztikus és kaotikus jövőbe.

A történelmi felgyorsulás, a forradalmi változások idején, amilyenben mi is élünk, s amely egyedülálló az „emberi jelenség” (Teilhard de Chardin) hosszú vándorútján, felgyorsulnak a születések és a halálesetek is. Ez érvényes Európa minden biológiai demográfiájára (érdekes módon kivéve a svédet): jelenleg több ember hal meg, mint amennyi születik. Ez nem akadályozza annak, hogy a szerzetes élet Európában — más földrészekkel összehasonlítva — számszerűen még fölényesen áll az első helyen. Persze, ha a korpipiramisokat hasonlítjuk össze, a déli félteke tűnik a legfontosabb térségnek, ahol a harmadik évezred elejére fog kifejlődni a szerzetes élet. Azonban a modernség terjedése következtében bevezetett modellek ezeket a szerzeteseket is arra fogják indítani, hogy sokkal mélyebb inkulturációt hajtsanak végre.

Kétségtelen, hogy Európán belül vannak kisebb-nagyobb különbségek, vidékek és kultúrák szerint. Mégis úgy látszik, hogy az általános tendencia mindenütt ugyanaz. Még Lengyelországban is — Közép-Európa egyetlen olyan országában, ahol számszerűen jelentős szerzetesség van — a belépések görbéjének ellaposodását figyelhetjük meg. Igaz, a szemináriumokba és noviciátusokba való tömeges belépés itt nem is volt hagyomány, összehasonlítva azokkal a számokkal amelyeket Írország, Hollandia, Belgium és Franciaország mutat fel. Ezek az országok adták a legtöbb misszionáriust, férfit és nőt.

Így tehát szinte minden ország ismeri a csúcspontra állított korpipiramist (az Egyesült Államok és Kanada is). Az öregek és azok az intézmények, ahol eddig dolgoztak, súlyos teherként nehezedenek a megújulás és inkulturáció lehetőségeire, amit viszont a fiataloktól várnak el.

Sajnos az sem vitatható, hogy egyik-másik intézményben a kevés jelölt minősége is csökkent (ezt bizonyítja több férfi-közösségben végzett felmérés). Ahhoz pedig, hogy végig tudjunk menni az előttünk lévő pusztaságon, olyan erős személyiségekre lenne szükség, akik kiegyensúlyozottak, akik képesek elviselni a magányt, a feszültségeket és a kétségeket. A lelkek megkülönböztetésének erényére ma sokkal nagyobb szükség van, mint bármikor. Viszont egyre ritkábbak az olyan fiatal előjárók, akik elég erősek ahhoz, hogy örömmel hordják terhüket.

II. Miért lett osztályrészünk a sivatagi vándorlás?

Először is emlékeztetnek arra, hogy a fejlődés ritmusa és annak mélyebb okai országonként különbözők lesznek. Ahogy különböző közeli és távoli szociokulturális történelmük is. Mégis mindenütt igaz lesz, amit Karl Rahner szeretett mondani: helyzetünk

„nem egyidejű egyidejűség”. Más szóval: Ugyanabban az országban, ugyanabban a csoportban, ugyanabban a családban egymás mellett a történelmi fejlődésnek különböző fokai és különböző interpretációi vannak jelen. Vannak olyan közösségek, amelyek továbbra is Lefebvre érsek tradicionalizmusát követik, s olyanok is, amelyek türelmetlenül túlzott ökumenizmust akarnak megvalósítani.

Ha összefoglaljuk a 20. század második felében felgyorsult történelmünk fontosabb jegyeit, először is meg kell állapítanunk, hogy (Görögország kivételével) mindenki tudatában van annak, hogy vége van a „hagyományos kereszténységnek”. Az oktatás, az egészségügy, a művészet, a népi kultúra, a médiumok (a zarándok-turizmust kivéve), valamint a Harmadik Világgal foglalkozó nem állami intézmények világi kezekben vannak. Sőt, ide tartoznak nagy keresztény szociális intézmények is, a keresztény szakszervezetek, a magukat kereszténynek nevező politikai pártok. A nagy modern humanitárius alapítások — Vörös Kereszt, Amnesty International, Greenpeace és hasonlók — már nem egy vallás égisze alatt történtek.

Századunk elején sok országban szerzetesnővérnek vagy legalábbis hajadonnak kellett lenni ahhoz, hogy valaki tanítónő vagy betegápoló nővér lehessen, vagy hogy önkéntesként a „gyarmatokra” mehessen. Még az egyetemeken is kimondottan vallásos és keresztény légkörben élt sok professzori testület. Az egyházon belül elterjedt elv volt: „Az egyházon kívül nincs üdvösség”. A keresztények számára, akik még tiszta többséget alkottak, a profán világot szigorúan az határozta meg, amit szociológiailag „egyházi szisztémának” nevezhetünk. Csak két példát említek. 1901-ben Hollandia lakosságának csak egy százaléka vallotta magáról azt, hogy egy felekezethez sem tartozik; 1991-ben ez a rész elérte az 51%-ot (a 18-24 évesek csoportjában a 61%-ot). Belgiumban 1990-ben 32% vallotta magát egyik felekezethez sem tartozónak (a 18-24 éveseknél ez 41%). S mégis, ez a két ország világhírű a páratlan keresztény oktatási és egészségügyi intézményei miatt. Keresztények követik egymást a miniszterelnöki székben, a szerzetesek tízezrei és misszionáriusok ezrei (férfiak és nők) kerülnek ki 1950-ig az iskolákból és az egyházközösségekből. Világszervezetek, keresztény szakszervezetek, keresztény vállalatok vezetői ütötték fel ott sátrukat. Ennek a két országnak több katolikus egyeteme van, mint az összes többi európai országnak együttvéve. A háború vége egy korszak végét jelentette. Ma fővárosaikban a gyerekeknek több mint a fele nincs megkeresztelve (ami egyébként Észak- és Nyugat-Európa minden nagyvárosára érvényes).

Szabadság és egyenlőség mint közkinccs

Közben a Francia Forradalom két értéke, a „szabadság és egyenlőség” közkinccs lett; az iskolai képzés végső eredményei a női emancipációnak kedveztek. Ugyanakkor a háború utáni évek gazdasági fejlődése az életvitel óriási emelkedését hozta magával. Ezt Nyugat-Európában, sőt Közép-Európa egyes vidékein is, a lakosság többsége megtapasztalhatta. Ennek a szerzeteséletre kiható következményei világosak; eltűntek a hármas fogadalom társadalmi pillérei. Ma már nem kell kolostorba lépni ahhoz, hogy tanulhasson az ember; papnak se kell menni ahhoz, hogy magasabbra emelkedhessen a társadalmi létrán. Növekedett a szexualitás értéke (egészen a szeretetnek érosszá való leértékeléséig). Még a Zsinat is áthelyezte a hangsúlyokat a keresztény házasság céljainak a felsorolásában. Mindenütt igyekeztek „korszerűen” meghatározni a fogadalmak tartalmát (higgadtan vagy kétértelműen).

A szociokulturális változás hatásánál mélyebb hatása volt az ideológiai változásnak, mint a tudományos, technikai és gazdasági forradalom következményének. Durván így lehetne fogalmazni: a racionalizmus előkészítette a talajt a liberális protestantizmus előtt, de a katolikus országok elitjének a pozitívizmusa (és sokszor gyilkos antiklerikalizmusa) előtt is. Később nacionalista és totalitárius ideológiák töltötték be a tömegek közt támadt ideológiai űrt. A Második Világháború után Nyugaton a gyakorlati materializmus kerített hatalmába minden társadalmi réteget, Közép-Európában ugyanakkor az

úgynevezett tudományos materializmus manipulálta a lét értelmének a keresését. Közvélemény-kutatások eredményei mutatták ki, hogy a megrázkódtatások mekkora hatást gyakoroltak a hagyományos vallásosságra.

Az egyház a reneszánsz után hosszú ideig a tilalmak útját választotta. Félt az államokkal kötendő kompromisszumoktól, hiszen ezeknek vezetői általában agnosztikusnak vallották magukat. Nem folyt őszinte dialógus azzal, amit „modern világnak” nevezhetünk. Amikor elítélték a racionalizmust, félreértették a racionalitás értelmét. Ebből következően nem mehetett végbe a megkülönböztetés hiteles kísérlete sem. A teológiai reflexió krízisének tanúiként idézhetnénk France Jean *Delumeau*-t, a *College de France* nagy katolikus történészét, és Giuseppe *Alberigo de Boulogne*-t, a Zsinat szakértőjét. Hans Urs *von Balthasar* nem véletlenül beszélt egy olyan korszakról, amelyben az egyház erődítménybe falazta be magát.

A II. Vatikáni zsinat véget vetett ennek a sötét korszaknak, — azonban részben már késő volt. Ami az egyház és Isten Országának a kapcsolatát illeti, már nem volt idő alapos elemzésre. Nem volt meg a világméretűvé vált történelem teológiája, és senki sem adott gyakorlati kulcsot a nagy Hagyomány és a kis hagyományok megkülönböztetéséhez. A Zsinat elsődlegesen az egyház „aggiornamentójával” foglalkozott. Most viszont Isten létezéséről és a lét értelméről folyik a vita. Európa és az egyház hatalmas kihívással találja magát szemben. Hogyan lehet a posztmodern embernek közvetíteni a lét értelmét? Annak, aki mind kevésbé hisz az ész feleleteinek. „Vallásos” marad, de egyre kevésbé érti meg a keresztény Örömhír nyelvét (vö. az új Katekizmus vagy a Drewermann-jelenség reakcióját stb.). Alapjában véve nem él már sem Marx, sem Freud, de Nietzsche nagyon is. Dosztojevszkij mellett ő fejezte ki legjobban a nihilizmus megtapasztalását, az embernek a céltalan szabadsággal való találkozását. Ezek következményei nagyon megrázkódtatták elsősorban az egzegézist, s ezáltal a hit átadását. Ebben az összefüggésben azok az emberek a keresztények, akik személyesen megtapasztalták Jézus Lelkét, reményüket beléje helyezik, s útra kelnek, át a pusztaságon. Alázatosan vándorolnak mindazokkal együtt, akik — az egyházon belül vagy kívül — az igazságot keresik.

Ebből a nagyon futólagos áttekintésből következik, hogy ott, ahol a keresztények kisebbségbe kerültek egy olyan kultúrán belül, amelyben sok nyomot hagyott a kereszténység — különben sokszor kétértelmű nyomot —, ott a szerzetesi élet vagy az „evangéliumi élet” csak kicsi (ábrahámi) csoportok számára lehetséges. A világban kell majd élniük úgy, hogy ne legyenek a „világból”, szeretniük kell a teremtett világot, de el kell vetniük minden kiutat nem mutató interpretációt. A kereszténységnek és a szerzetesi életnek még soha nem kellett megbirkóznia ilyen szituációval.

III. Milyen szerzetesi életet kíván ez a környezet?

Egy olyan világban, amely be van zárva önmagába (ezt bizonyítja a New Age-hullám, amelyben az ember maga teremti meg önmaga értelmét), a szerzetesi életnek elsősorban igazi „evangéliumi életnek” kell lennie, mielőtt a legkisebb mértékben is intézményesedne. Ezért a szerzetesi életnek „Krisztus követését” kell megjelenítenie a Krisztus utáni második évezred végének európai környezetében. Ez a környezet más, mint Jézus történelmi környezete. Ha hűségesek akarunk lenni a Szentlélek jelenje iránt, mindent újra kell értelmeznünk.

Ennek a hivatásnak először is a Szentlélekben kell gyökereznie. Csak Ő garantálhatja igazán a valódiságát. Lényege szerint prófétainak kell lennie, s ez kritikus jelenlétet jelent: szemben kell úszni az árral. Ennek az evangéliumi életnek a szívében eszkatologikus remény lakik majd. E reménynek két ismertető jege van: ennek a helyhez kötött, korlátolt történelmi életnek van értelme, — Szomália, Bosznia, aids, öngyilkosság, korrupció és kábítószer ellenére, az emberek egymás iránti hűtlensége ellenére, sőt az egyházak gyengeségének ellenére. De ezt a földhözragadt reményt sokkal radikálisabban

támasztja alá a remény másik dimenziója: mindig tudunk az élő Isten jelenlétéről és végtelen gyöngédségének fényéről. A szerzetesek tehát mindenekelőtt mindenkinek testvérei lesznek, reménytől átítatva, olyan útítársak között, akik megtapasztalják a kegyetlen és raffinált kétségbeesés kísértéseit.

Annak magyarázatául, amit most mondtam, szeretném Jacques Delors-t idézni a La Croix-ból. Pierre Bérégovoy egykori miniszterelnök eldobta magától az életét. Delors, az Európa-Bizottság elnöke nekrológiájában távolabbra akart tekinteni Bérégovoy tragédiájánál. Láttatni akarta „azt a földrengést, amely megrázkódattja az ipari társadalmakat... Aláásta őket a hagyományos értékek eltűnése, s a jelen pillanatban ezeket tartósan nem tudja pótolni semmi sem.” Gondolatai végén felteszi a kérdést: „A politikai, gazdasági és szociális tevékenységen kívül a sorsnak mely más dimenzióit állítottuk szembe a sötétségnek ezzel a szorításával, amelybe társadalmaink belesüppedtek?” Delors szembeállítja ezzel a szorongatással „a reményt, amelyet a keresztény ember magában hord,... amely megengedi neki, hogy messzebb lásson a tengerpartnál, túl saját egzisztenciáján.” Nyilván merészség rábízni magunkat erre a perspektívára, de hozzátartozik az „evangéliumi élet” lényegéhez. Enélkül a kockázat nélkül nincs értelme a szerzeteséletnek, természetesen a valódi életnek sem.

A jövőre nézve minden megújulás elengedhetetlen feltétele az evangéliumi élethez való visszatérés. Elsősorban nem kontemplatív, nem monasztikus, nem apostolkodó szerzetesek vagyunk; nem is bencések, dominikánusok, jezsuiták vagy mások. Elsősorban olyan férfiak és nők vagyunk, akiket megfogott Jézus Krisztus Istene. Ő ragad meg és indít el bennünket az emberiség útján („Kövessetek és menjetek!”). Minden egyéb másodrendű dolog. Tehát nagy a mozgásterünk.

Menjünk most egy kicsit tovább a lehetőségek útján. Pátrónusként vigyük magunkkal Morus Szent Tamást, akinek utópisztikus beállítottsága képes szárnyakat adni a fantáziának, s ezzel a szükséges kreativitásnak is.

Az evangéliumi élet először az Evangélium szolgálatát és a Jézus Lelke iránti engedelmességet jelenti. Jézus szemei előtt az Isten Országá áll. Az apostolok közössége és az Ósegyház — ezt az a közösség alakította — elsősorban az Ország szolgálatában állnak; nem önmaguk körül keringenek. Minden keresztény erre az „evangéliumi életre” kapott meghívást. Tehát az „evangéliumi szerzeteséletnek” is mindenekelőtt az Isten Országát kell keresnie, s ez azt jelenti, hogy bátran kell élnie az Isten Országá és az egyház között fennálló történelmi, dialektikus és a kor adta feszültséget. Ez nem volt könnyű soha, nem az ma sem, amikor mindenfelé ébrednek a biztos múlt iránti nosztalgia. Ebből adódik, hogy a Szentleket nem lehet bezárni a hagyományokba — még ha kánoni előírások is azok —, ha nem akarjuk ugyanakkor elhanyagolni a bölcsességet, amelyet ugyanaz a Lélek ad és ezekben a hagyományokban kínál föl.

Kihívások a mai rendek előtt

Példaként képzeljünk el néhány konkrét lehetőséget:

1. Nem kellene-e támogatni abban az egyházban, amely az ökumenizmus felé fordul, a valódi ökumenikus közösségek létrejöttét? Úgy tűnik, a szerzetesélet képes megadni az ideális „helyét” a kísérletnek: megélni az egyházak egységét (communióját). Nem kell teológiai elméleteket elővenni: a közös imádság és a közös apostoli munka lehetővé teszi a további fejlődést.

2. Nem kellene-e az elkötelezettség több változatát felkínálni abban az egyházban, amely elveti az „osztályrendszert”, s ahol minden ember testvére a másoknak? Különböző lehetőségek vannak a világiak bekapcsolására (egy meghatározott időre, egy meghatározott munkára, vagy egy hosszabb, előre meg nem határozott időre). Ezeket a világiakat természetesen gondosan kell kiválasztani; a szerzetesközösség lelkiségén gazdagodhatnak, továbbképzéseken vehetnek részt, a vendégfogadásban bizonyos előjogokat élvezhetnek... Még arra is lehetne gondolni, hogy tagokként dolgozhatnak tovább

azok, akik szívesen vállalnának még munkát, de nem mint „teljes tagok” (például azok, akik hosszabb egyszerű fogadalmas idő után belátják, hogy „apostoli életre” kaptak ugyan hivatást, de nem a fogadalmas rendi formában).

3. Nem dolgozhatnának-e együtt szerzetesek más rendhez tartozó szerzetesekkel és világiakkal? Nem élhetnének-e több irányú elkötelezettségben, azonban mégis úgy, hogy a gyökereik egy meghatározott közösségben maradnak? Ennek lehetséges formái az aids-ellenes küzdelem központjai, csavargók és kábítószeresek otthonai, a Pax Christi-csoportok hálózata, egyetemi lelkészségek stb. Sok keresztény ember már hozzátartozik egy bázisközösséghez. Ezek hálózatának egy bizonyos része már a szerzetesi élet új formáinak irányában fejlődik.

4. Nem lehetnének-e olyan rendi közösségek, amelyek a különböző vallásoknak adnának lehetőséget a találkozásra, amelyben egymást kölcsönösen gazdagítanak, de ugyanakkor elkerülnék az utópisztikus és olcsó szinkretizmust? Ezek a helyek segíthetnék az intézményes egyházakat az egyre inkább multikulturális világba való beilleszkedésükben. Sok rendi intézmény nemzetközi jellege biztosíthatná a találkozások komolyságát és egészséges egyensúlyát.

5. Hogyan tudunk felelni az elmagányosodás szituációjára? A rendi közösségeknek küldetésük van a sok „magányos” emberhez, akik anonim, széttöredezett társadalmunk áldozatai: a kötelességből házasságon kívül élők, az özvegyek, az elváltak..., azok, akik a „barátság szentsége” felé kacsintgatnak.

6. Milyen iniciatívákat látunk a hit és az igazságosság kapcsolatának a megvalósításában? Elsősorban a szerzetesek dolga, hogy fölvevessék a lehetséges ötleteket például a munkanélküliség világában, a parasztság strukturális krízisében, a menekültek között, a Negyedik Világban, a prostituáltak, a gazdaságban dolgozók körében területi, nemzeti és európai szinten, de a szakszervezetekben és a bankokban is. A bázison kialakult emberi kapcsolatokat az teszi teljessé, ha befolyásolják a struktúrákat, hogy azok tudományosan megalapozottak és az igazi értékrendnek elkötelezettek legyenek.

Magától értetődik, hogy mindez megfelelő képzést és állandó továbbképzést kíván. Igen nagy szabadság kell hozzá, érett aszkézis (nehogy megkösse kezüket a hatalomvágy), továbbá őszinte együttműködés kompetens, meg nem vesztegethető világiakkal. Mivel sok ilyen kezdeményezésnek nemzetközi a hatása, már most kell gondolnunk a határokat átlépő együttműködésre a provinciák, sőt a kongregációk között. A tapasztalat azt mutatja, hogy milyen nehéz eddig eljutni, hogy hány szerzetes marad tudat alatt nacionalista előítéletek kényszerében, amelyek nem engedik, hogy megnyíljenek és toleránsan engedje, hogy mások mások legyenek.

7. Nem lehet előre látni, hogy a közeli jövőben hivatalokat, szenteléshez kötött hivatalokat is fognak bízni világiakra férfiakra és nőkre, köztük szerzetesnőkre is. Ezeknek a személyeknek, akikre az egyháznak olyan szüksége van, mint az életre, kellenek olyan helyek, ahol erőt meríthetnek, ápolhatják az igazi dialógust, ahol megélhetik a testvériséget az eddigi gátások nélkül (például a férfiak ne higgyék, hogy okvetlenül hierarchikus szerepet kell magukra ölteniök). Az erre a szolgálatra alakított rendi közösségeknek nagy lesz a jelentőségük, mert az ő feladatuk lesz garantálni az egyház új szövetének minőségét. Ugyanakkor azt is meg kell engedni ennek a hálózatnak, hogy valóban integrálódjék a mai emberi társadalomba (azaz lássa meg a valódi szükségleteit és beszéljen érthető nyelven).

8. Vajon ezek az új feladatok nem fogják rányomni bélyegüket magára a közösségi életre is? Az apostoli közösségek létszámának csökkenése, hivatásuk specializálódása sokszor nem fogja tudni megadni azt a lehetőséget, hogy egy közösség egységesen vállaljon valamely munkaterületet (a nagy közösségek aggodalmak közösségei lesznek). Ez a változás megköveteli:

a) a sokkal alaposabb pszichológiai képzést, hogy minden tag igent tudjon mondani a közösségben élő testvérekhez és nővérekhez fűződő mélyebb emberi kapcsolatra;

b) azt a képzést, amely lehetővé teszi minden tag magánéletének a tiszteletben tartását;

c) a hívők valóságos dialógusát mint annak a ténynek az ellensúlyát, hogy a tagok közösséget alkotnak, s ezek jellemzője a világban vállalt sokféle elkötelezettség „szét-szórtsága” (szétszórásra szánt közösség, ahogy Pedro Arrupe egykori jezsuita generális fogalmazott). Ez azt fogja jelenteni, hogy az engedelmisségi fogadalom tartalma a szolidaritás és a dialógus fogadalmává fog fejlődni, amely magába foglalja a „testvéri figyelemzetést” is. Ez az engedelmisség sokkal inkább evangéliumi. Így a rendi közösségek példát adhatnak majd a nagy egyháznak. Hiszen ez az egyház azon fáradozik, hogy valóban belépjen történelmének „zsinati” fázisába.

A felsorolást lehetne még folytatni, sok tekintetben ki lehetne bontani. De az csupán egyéni meditációra kívánt ösztönözni. Én magam egy fontos megjegyzéssel szeretném befejezni: Nem fog sikerülni semmi sem, ha nem lesz erős és kölcsönös bizalom az intézményen belül. Csak ez a bizalom fogja lehetővé tenni a szükséges nyitást. Ugyancsak nem fog sikerülni semmi sem akkor, ha nem tudnak olyan okos előljárókat állítani, akikben megvan a dialógusnak, a lelkek megkülönböztetésének és a bátorságnak az ajándéka. Ahol hiányoznak ezek a feltételek, ott becületesebb és keresztényibb dolog bátran elfogadni a kongregáció vagy a provincia kihalását, mintsem annak a néhány jelöltnek olyasmit ígérni, amit soha nem tudnak megtartani. A többiek számára: Jézus Lelke fogja vezetni őket híven ahhoz, amit Izajás próféta hallott: „Nézétek, valami újat viszek végbe. Már éppen készülökben van; nem látjátok? Valóban, utat csinálok a pusztában és ösvényt a járatlan földön.” (Iz 43,19).

(Sich dem Geist Jesu anvertrauen. Zur Wüstenwanderung der Kirche und der Orden. in: Ordens-Nachrichten 32. 1993. 6. 53–61.).

Fordította: Bánhegyi B.Miksa OSB

Obendorf Beatrix SJC

AZ ISTENSZERETET ÚTJÁN Jézus Szívének tisztelete

„Szeretet az Isten” — olvassuk János apostol levelében. Szeretetével jön az emberiség felé és adja magát napról-napra az idők kezdetétől mind a mai napig. Kérdés azonban, hogy korunk emberisége hogyan ismeri fel a szerető Isten közeledését, és a keresztények hogyan tesznek tanúságot erről a szeretetről szeretetre éhes világunkban.

Az istenszeretet megnyilvánulása az Ószövetségben

Az istenszeretet megnyilvánulásának hosszú útja van az üdvösségtörténetben. Isten mintegy lépésről lépésre mutatja ki szeretetét és hozza mind közelebb az emberiséghez. A bűn következményeként az Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember elvesztette kapcsolatát Teremtőjével. Ekkor kezdődött Isten szerető lehajlása az ember felé és az emberért. Megváltót ígért. És mert a szeretet kinyilvánításában mindig Isten a kezdeményező (vö. 1Jn 1,10), Ő kereste fel az embert, kötött szövetséget Ábrahámval és utódaival. Szeretetében választotta ki a népét. Elküldte hozzájuk Mózeset, mert látta nyomorúságukat. Mózes a nép tudtára adta: „Azért választott ki benneteket az Úr, mert szeretett”. (Mtörv 7,8) Erről a szeretetről biztosította őket a prófétákon keresztül.

Annak ellenére, hogy a nép újra és újra megtörte az Istennel kötött szövetséget, Isten irgalmas szeretettel hívta vissza, „szívemnek meg kell indulnia, meg kell könyörölnöm rajtuk”. (Jer 31,20) Az ozeási jelképben még plasztikusabban érezte megbocsátó szeretetét: „Szívem elváltozott, egész bensőm remeg. Nem hagyom, hogy fellobbanjon haragom”. (Oz 11,7–9)

Isten szeretetének megnyilvánulása Jézusban

Az Ószövetségben csak képekben és a próféták szavain keresztül szólt Isten. Az Újszövetségben azonban teljesen kinyilatkoztatta szeretetét Fiában. „Isten úgy szerette a világot” (Jn 3,16), hogy elküldte hozzánk Fiát. A Szűz az Atya akaratából a Lélek közreműködésével fogant. A Fiú emberré lett. Amit Isten megsejttetett az Ószövetségben, azt foghatóan megtapasztaljuk Jézusban. Ő egész istenemberi életén át, életének minden pillanatában, szívének első dobbanásától a kereszthalálig élte az istenelgondolta harmonikus emberi életet.

Isten szeretetének megnyilvánulása Jézus tanításában

Amikor Jézus a rejtettségből a nyilvánosságra lép, tanításában az emberek elé állítja Isten irántuk való szeretetét. Az evangéliumokat olvasva élénk tárulnak Jézus életének szeretet-megnyilvánulásai. Magas ideált állít hallgatói elé. „Szeressétek ellenségeiteket is.” Az ideál maga az Atya, aki már akkor szeretett minket, amikor még a bűnben éltünk (Róm 5,8). Jézus a szeretet parancsának elsőbbségét hangsúlyozta, mely minden más törvény fölött áll. „Szeresd Istenedet és szeresd embertársaidat”. Ezt a szeretetet konkrét, valóságos helyzetben állította az emberek elé példabeszédben, ahogy azt az irgalmas szamaritánus tette a jerikói úton kifosztott emberrel. A lábmosással saját maga mutatta meg tanítványainak, milyen szolgáló szeretettel viseltessenek egymás iránt. Búcsúbeszédében új parancsnak nevezte szeretet-parancsát. Nyomatékkal és többször hangoztatta, hogy tanítványai úgy szeressék egymást, amint ő szereti őket. A tanítványt tehát a jézusi szeretet kell, hogy jellemezze. Jézus pedig az Atya szeretetének látható jele, amit életében és főként halálával tesz foghatóvá minden ember számára.

A szeretet megjelenése a megváltó kereszthalálban

„Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, mint aki életét adja barátaiért” (Jn 15,13). Jézusnak ezek a szavai a szeretet legmagasabb fokát állítják élénk. Az Atya a szeretetnek ezt a fokát kéri Fiától, és ezt a Fiú önként vállalja magára (Jn 10,18). A kereszthalálban a megváltás csúcspontját szemléljük.

Isten sebezhetővé tette magát szeretetének kinyilvánításával. A szeretet extatikus, kifeléforduló. A szerető személy nem önmagának és önmagában él, hanem önmagán kívül keresi szeretetének tárgyát, egy másik személyt, aki ezt az önközlést befogadja. Isten önközlő szeretetét mutatta ki, amikor megteremtette a világot és az emberre bízta. Az ember azonban nem viszonzta ezt a szeretetet. Elfordult és önmagának akart élni. A szeretet áramkörében „zárlat” állt be. Jézusnak a világban való megjelenése és kereszthalála oldotta fel ezt a zárlatot. Mert a kereszthalál — ami emberi szemmel nézve borzalmas végzet — a szeretet szemszögéből önközlő kiáradás: a Fiú odaadja önmagát — szenvedésén keresztül visszaadja emberségét — az Atyának és benne az Atya újra kinyilvánítja szeretetét az emberiség felé.

Jézus szeretetének megjelenése a XVII. században

Jézus egyházát a kezdettől fogva a szeretet jellemezte. Erről ismerték meg a krisztushívőket és beszéltek róluk: nézzétek, hogy szeretik egymást. A hiteles szeretet megélése adta a szenteket az egyháznak. Az évszázadok során azonban a szeretet többször elhalványult — nemcsak az egyesekben, de az egyházon belül is. Ez különösen megmutatkozott a XVII. században a racionalizmus elterjedésével. Az egyházon belül tért hódított a janzenizmus. Ezt a hívős vallásos miliőt választotta Isten, hogy a francia Paray-le-Monialban Alacoque Margitnak az Úr Jézus megmutassa istenemberi szívét. Margit így adta tudtára Jézus üzenetét: Amikor Jézus megmutatta Szíve lángoló szeretetét az emberek iránt, panaszkodott, hogy mindezt csak hálátlanságot és közömbösséget tapasztalt az emberek részéről... az emberszívek hidegek, visszautasítják szeretetemet. Egy másik alkalommal pedig: Íme a Szív, mely annyira szerette az embereket, hogy semmit sem kímélt, felemésztette önmagát, hogy szeretetéről bizonyosságot adjon.

Isten Jézus Szívén keresztül hívja fel az emberek figyelmét szeretetére. Szoros kapcsolat van Jézus Szívének önmérsztő szeretete és a kereszthalál kínszenvedése között. A kereszten valóságban megszűnik egy emberi élet. Krisztus Szíve megszűnt dobogni: az „egyik katona oldalába dőfte lándzsáját. Nyomban vér és víz folyt belőle” (Jn 19,34). Jézus a halálnak ezt a nemét szeretetből vállalta, teljesen *felemésztette, kiürítette önmagát*. De benne ez a kiüredés a teljesség. Mert nemcsak az Atya mondta ki szavát a teremtésben, hanem az Ige is kimondja a kegyelem szavát, mely a halálból életet fakasztott.¹

A Jézus Szíve tisztelet formái

A Jézus Szíve tisztelet Alacoque Margittal indult és terjedt el a katolikus világban. Ha azonban tanulmányozzuk a tisztelet történetét, hamarosan rájövünk, hogy eredete valójában visszanyúlik az egyház eredetéhez. Már az első századok egyházatyáinak írásai-ban rábukkanunk, ha nem is szó szerint, e tisztelet teológiájára. Kiindulási alap a János evangélium (19,34) víziója: Jézus átszúrt oldalából vér és víz folyt ki. Ebben látják (például Aranyszájú Szent János és Szent Ágoston) az egyház születését.

A „szív” szó említésével a középkor misztikusainak írásaiban találkozunk először. A misztikus teológia a mélyebb Krisztus-kapcsolat kiépítésével foglalkozik. Ebben a megvilágításban írnak a megváltásról, és Jézus jellemét személyekkel való kapcsolatában rajzolják meg, például Jézus úgy szeretett, hogy vállalta a kereszthalált; Szíve szívemhez szól; a Szív menedékhely, ahová elrejt engem. Ugyancsak előtérbe helyezik Jézus szenvedését, mert mint mondják, Szíve a szenvedésben lett láthatóvá; „Szív-sebről” elmélkednek. Erre a középkorban kialakult Jézus Szíve tiszteletre az individualizmus és a szenvedő Jézus képe nyomta rá bélyegét.

A tiszteletnek új iránya indult el Alacoque Margittal. Az Úr kifejezett óhaja, hogy Szívének tiszteletét terjesszék ki az egész egyházra. Legyen ünnepe Úrnap nyolcadát követő pénteken. Szíve tiszteletét a szeretet szentségével, valóságos köztünkmaradásával köti össze, és ehhez adja kegyelmi ígéreteit: szentórák megtartása meghatározott időben (első csütörtök), szentáldozások (elsőpénteki kilencedek). Az imádságokban az engesztelő kérélesen van a hangsúly (minél inkább káromolnak, mi annál inkább...).

A tisztelet lassan, de fokozatosan elterjedt az egész katolikus világon. A Jézus Szíve tisztelőket három gondolat vezette: — 1. a tisztelet minél szélesebb körben terjedjen; — 2. életüket ajánlják fel Jézus Szívének; — 3. nyújtsanak engesztelést imával és áldozat vállalással. Az idők folyamán a tisztelet tömegmozgalommá fejlődött, és a gyakorlatok elvégzése lett a mérce a tartalmi gazdagság rovására. A Jézus Szíve tisztelet központi gondolata sokak életében kihúnyt. Legjobban talán úgy lehetne kifejezni, hogy a gyakorlatok terjesztése nem volt arányos a bensőségre neveléssel, és az utóbbi sok esetben kárt szenvedett.

A Szív szimbólum

A tisztelettel kapcsolatos ellenvetések között gyakran lehet hallani, hogy vannak, akik a Szívet önmagában nézik, tisztelik és imádják, és így elvonatkoztatják Jézus személyétől. A szív nem létezik a testen kívül. Az ember teljességre törekszik, személyiségét nem lehet részekre bontani.

Mit akarunk tehát kifejezni a szívvel? Karl Rahner magyarázatában² a szív azt az emberi valóságot jelenti, amit az egész emberről, mint testből és lélekből álló személyről állíthatunk. Jelenti azt a központot, ami eredete és magva mindennek az emberi személyben. A szív a „fókusz” embertársaihoz és főként Istenhez való viszonyában. Istent az egész ember érdekli, és isteni működése az ember szívére irányul. (Bensejükbe adom törvényemet és szívükbe írom — Jer 31,33.)

Rahner természetesen megjegyzi, nem magától értetődő, hogy a szív a szeretetet jelenti, mert az emberi szív nemcsak szeretetre képes, hanem lehet gyűlölettel tele. — Jézus azonban nemcsak hogy szeretet, de maga a Szeretet. Isten azt akarta, hogy emberi tapasztalat útján ismerjük meg szeretetét. Jézus Szíve az ő személyének középpontja és legbensőbb valósága szeretettel van tele az emberek iránt.

Tehát a szív szimbólum, mely a személyre mutat. A Szív-tisztelet azt jelenti, hogy Jézus személyét tiszteljük és szeretjük, mégpedig azáltal, hogy őt legbensőbb valójában akarjuk megismerni és *nyitva állunk, hogy hatást gyakorolhasson ránk*. A szeretetet jellemzi, hogy a személyek egymásközti vonzódásában identitásuk legmélyéig hatol. A szerető személy szeretettel szemléli a szeretett személyt, aki olyan meggyőző erővel hat a másakra, hogy elindul az átformálódás folyamata. Lassan kezdenek hasonlulni egymáshoz. A Jézus Szíve tisztelet lényegéhez tartozik, hogy az Úr Jézust minél jobban megismerjük, megszeressük és követésére vállalkozunk.

A Szív szerepe a megváltásban

Jézus Szívének szeretetében mutatja meg nekünk, embereknek Isten titkának lényegét: ő a végtelen Szeretet. Az isteni „szeretetaktus”, hogy az Atya elküldte Fiát, aki emberi módon közeledett hozzánk. Lelke által formálta testét, szívet, hogy el tudjon vérezni. A Fiú teljesen magáévá tette az Atya akaratát — „törvényed szívemben él”, mondja róla az Írás —, és szeretettel *oda- illetve visszahajol az Atyához*. Ennek a szerető odaadásnak végső kifejezése a kereszten történik, „*aztán lehajtotta fejét és kilehelte lelkét*” (Jn 19,30).

Így szemlélve Isten Fiának szeretetét rádöbbenünk, hogy a Jézus Szíve tiszteletet nem lehet elválasztani a keresztnység központi tanától, a megváltástól. Más szóval, a tiszteletet a megváltás központi igazságában kell keresnünk. Rámutat, hogy a keresztny élet központi misztériuma csakis a szeretetben és szeretet által valósulhat meg.

A Jézus Szíve tisztelet ma

Jézus Krisztus nagy kiengesztelő elégtételt nyújtott az Atyának, és ránk bízta a kiengesztelést (2Kor 5,18). A Jézus Szívét tisztelők a kiengesztelés folyamatában e világ fennállásáig Krisztussal együtt és Krisztuson keresztül vesznek részt, mert ő fog *mindent* átadni az Atyának (1Kor 15,24). Engesztelést nyújtani annyit jelent, hogy mindazt, ami nincs Isten közvetlen uralma alatt — az egész teremtett világot — visszavezetjük Istenhez. Hogyan történik ez? Kiváló módon a Jézus Szíve tisztelettel, mely magába foglalja a *világ rendezett szeretetét*. Jézus személyének ismerete és bensőséges követése elvezet a pozitív világ felé forduláshoz. Az a személy, aki ezt a lelkületet alakítja ki, az egész Krisztust szemléli.

Korunk keresztnyei szeretik és meg akarják találni mindennek a pozitív értékét és egyetemes szemléletét. Ezért fordulnak el a negatív életszemlélettől. Érzik, hogy ez nem

vezeti őket egész-ségükhöz és a kiteljesüléshez. El akarják tüntetni a nyomort és mindazt, ami egyenletlenségre vezet. A horizontális, szolgáló szeretet lett az ideál. Sokan választanak embereket megsegítő foglalkozást hivatásként azért, hogy hozzájáruljanak ahhoz, hogy a földön szebb legyen az élet. A Jézus Szíve tisztelet újabban kialakult formája nemcsak hozzásegít ehhez, hanem tartalommal is megtölti ezt a törekvést. Századunk Jézus Szíve tisztelői között vannak, akik képesek új, pozitív irányt mutatni, hogy megszeressük és magunkévá tegyük a Jézus Szíve tisztelet lelkiességét. Két ilyen személy élet-szemléletét próbáljuk megmutatni.

Pierre Teilhard de Chardin Szent Pál leveleit tanulmányozva tanulta meg szemlélni a teljes Krisztust. Már gyermekkorában Jézus Szíve tisztelő, és későbbi tanulmányait is ez hatotta át. Tudjuk, hogy érdeklődésének központjában az anyagi világ állt. Teilhard, a szemlélődő költő és látnok felfedezte az anyagi világ „szívét” Krisztus Szívében. Így írt erről (1950-ben): Az Anyag Szívén, A világ Szíve, Egy Isten Szíve. Az egyetemesség váló Krisztus Szíve egybeesik a szeretettel áthatott Anyag szívével. (Rezek Román OSB ford.) Nem arról a hús-szívről beszél, amit századokon át mintegy kivettek Jézus testéből, hogy az imádás tárgya legyen. Nem a szenvedő Jézust szemléli elsősorban, akit még köt az idő és a tér, hanem a feltámadt Jézust, aki mindörökre magán hordja keresztalálában szerzett sebeit. Ez a Krisztus az Univerzum középpontja. Teilhard szenvedélyesen szerette Istent. Ez a szeretet kezdetben a láthatatlan Istenre irányult és csak azután a világra — ahogy benne megfogalmazódott — Isten szeretete „materializálódott”. Ennek a fogható istenszeretethez a kifejezője Krisztus embersége, az ő emberi Szíve.³

P. Bíró X. Ferenc S.J., századunk nagy Jézus Szíve tisztelője hasonló gondolatokkal és meglátásokkal foglalkozik. Ő azonban, ahogy maga kifejezte, az „élet poros országútján”, az élet forgatagában gyakorlati módon terjesztette Jézus Szívének tiszteletét. Meglátta, hogy az anyagi világ mennyire távol van a Teremtő által elgondolt ideáltól. Azt is látta, hogyan „bánik” az ember a teremtés javaival és mire használja a Teremtő ajándékait. Mélyenérző szívvel kereste a gyógyírt, hogy mivel segíthet az Isten-ember-világ harmóniájának helyreállításában. Jézus Szívének gyakorlati tiszteletében, az emberi viszont-szeretetben találta meg a feleletet: A teljes nagy szeretet-egység ez: az Univerzum középpontjában áll a Megváltó forró Szívével, magába olvasztva Isten fiainak szíveit, s ezek magukkal hozzák a teremtett javakat, hogy szerető használatukkal azok is szeressék az isteni szerető Szívet.⁴

P. Bíró az engesztelés gondolatát gyakorlati módon kívánta megvalósítani. Az általa alapított apostoli társaságban, Jézus Szíve Társaságában a világ felé kitaruló krisztusi szeretetéletet állítja a tagok elé. Mindenben érvényesüljön a szeretet: használjuk a vagyont, a gazdasági javakat, erőnket és képességeinket a jóra. Mindezt állítsuk szembe az elméleti és gyakorlati materializmus önzésével és embertelenségével. Az isteni Szív óhaja, hogy tüze égjen az emberszívekben, az anyagmindenségben, vakítsa meg a szeretetlenséget, hamvasszon el minden emberi gonosztságot, melegítse fel a világot.⁵

* * *

Korunkat szeretet-éhség jellemzi, pedig Isten elhozta közénk szeretetét és megtanított a valódi szeretetre. Példaként élte azt, és szeretetének szentségében köztünk maradt. Állandóan táplál, hogy felszítsa az emberekben az isteni „szikrát”, ami Szívéről pattan: Azért jöttem, hogy tüzet gyújtsak a földön, mi mást akarnék, mint hogy lángra lobbanjon (Lk 12,49). A mindig megújuló Jézus Szíve tiszteletben megtalálhatjuk annak módját, hogy az általa hozott „láng” el ne lobbanjon.

Jegyzetek: R. Gutzwiller S.J.: 1. A Jézus Szíve litánia bibliai karaktere, in Cor Salvatoris, Herder 1957. angol fordítás, 189. old. — 2. K. Rahner S.J.: A tisztelet teológiájának néhány tétele. in: Cor Salvatoris 1957. 131. old. — 3. R. Faracy S.J.: Krisztus Szíve Teilhard de Chardin írásaiban, in: Spiritualities of the Heart, Alba House, 1989. 171. old. — 4. Bíró F. S.J.: A szeretet-kultusz Jézus Szíve kultuszában, kézirat. 1993. — 5. Bíró F. S.J.: Engesztelés nagy útja III. Korda, 1939. 206. old. — 6. Jézus Szíve Társasága, Konstitúció, 12. pont 1989.

Theodor Filthaut

A CÖLIBÁTUS

Úgy hisszük, szükség követelte feladat, hogy az egyházban tárgyilagos beszélgetést kezdjünk a cölibátusról. Hogy kezdeti ellenállás után mégis papírra vettem jelen írást, az egyedül abból a felismerésből fakadt, hogy ma már nem szabad kivonnunk magunkat e feladat alól. Az egyház belső helyzetének józan mérlegelése mellett is teljes mértékben tudatában vagyok annak, hogy mindmáig vannak olyan körök és csoportok, amelyek már a téma felvetését is a cölibátus eltörlésére irányuló kísérletként értékelik. Vélhetően kilátástalan e csoportokkal szemben kifejezetten hangsúlyozni azt, hogy a legkevésbé sem erről van szó, hanem éppen az ellenkezőjéről. Az ember csak csodálkozik némely egyházi körök meggyőzhetetlenségének mértékén, melyek minden higgadt megfontolás ellenére sem akarják észrevenni, hogy a cölibátus éppenséggel leértékelődik az egyházon belül és kívül — főként a fiatalok körében —, ha továbbra is tabunak tekintik és ideológiába zárják. Egyoldalú és méltánytalan, ha valaki csupán az általános szexualizálódással indokolja a fiatal generáció fokozódó ellenállását a cölibátus elismerésével és elfogadásával szemben. A klérus, kivált a vezetőréteg annak hírében áll, hogy nem őszinte, nem egyenes, nem bátor, nem nyitott, s nem igazságszerető, — éppen e tabuizáló taktika miatt.

Még a legutóbbi zsinat is ezt mutatta, és néhány távolmaradást éppen ezzel a ténnyel indokoltak és védelmeztek: a cölibátus problémája tabu, és ebbe nem tudtak belenyugodni azok, akik a távolmaradást választották.

A papi nőtlenségnek nem szabad továbbra is újra és újra a szabadságtól való megfosztás mintapéldájának lenni az egyházban. Ha a cölibátus jó dolog — és akad-e bárki a kritikusai között, aki ezt ne ismerné el? —, akkor miért nem szabad róla nyíltan beszélni és írni? Önámítás úgy vélni, hogy szolgálunk a cölibátus ügyének, ha tiszteletlenül átengedjük az egyházon kívüli nyilvánosságnak: vitatkozzék róla kénye-kedve szerint. Az ilyen eljárás szükségképpen csak a gyanakvást fokozza. Ez végzetes és csak kárára van az egyháznak. Bizalmatlanná tesz az egyházi közösség őszinteségével és tárgyilagosságával, valamint manipulálatlan dialógusképességével szemben, ha a kritikus gondokat elnyomják. Nincs szükség pszichoanalitikus szakismeretre annak belátásához, hogy milyen, gyakran kárt okozó robbanóerő feszülhet valamely elfojtott komplexusban. A cölibátus ügyének érdekében cselekszünk, amikor föllépünk a katolikus egyházon belüli szabad véleménynyilvánítás és véleményalkotás jogáért, melyet, mint ismeretes, a legutóbbi zsinat kifejezetten elismert. Ezt immár a gyakorlatban és ténylegesen is el kellene ismerni. Mi értelme van folyton folyvást az egyházon belüli dialógusról beszélni, ha ez a dialógus éppen egy ilyen lényeges kérdésben megakad? Van, aki úgy értelmezi a párbeszédet, mint mások beleegyezését saját véleményébe. Pedig a dialógus őszintesége és komolysága mégiscsak abban mutatkozik meg, hogy ki-ki odafigyel a másik véleményére és törekszik megérteni. — Ez nem csak a világi papság számára lényeges, hanem a világiak számára is. Legfőbb ideje annak, hogy nyíltan és bátran beszéljünk róla, már csak azért is, hogy a cölibátus megőrizze hitelre méltóságát a világi hívők valamint az egyházon kívüliek szemében.

A vitának nyíltnak kell lennie, hiszen a cölibátus előnyökkel és hátrányokkal jár, jelentősége és veszélyei valamint buktatói a legnagyobb nyilvánosság előtt ismertek. Ennek folytán manapság a nyilvánosság is szerepet játszik ebben a kérdésben. A cölibátus körüli vitának továbbá tárgyilagosnak kell lennie. Ez nem csak azt jelenti, hogy ellenérzések nélkül kell folytatni, hanem azt is, hogy olyan gondolati formákban és légkörben,

valamint olyan nyelvezeten, mely a mai ember sajátja. Ezért nem folytatható valamiféle tekintélyelvű és álszent gondolkodás- és kifejezésbeli stílusban, mely eleve lehetetlenné teszi a józan megvitatást. Végre komolyan kellene venni a párbeszédet, e sokszor megidézett varázsszót.

Az első számú probléma nem maga a cölibátus, hanem az, hogy miként szolgálja az egyház a mai világot. A kérdés az, vajon e szolgálat számára szükséges-e a cölibátus, vagy éppen ellenkezőleg, gátlón hat, és sok-sok fiatalembert, akik pedig ezt a szolgálatot tekintik életfeladatuknak, de nem érzik magukat képesnek a cölibátus megtartására,... távol tart e szolgálat vállalásától. Az ember nem panaszkodhat az egyik oldalon a papi utánpótlás állandó számbeli csökkenése miatt, miközben a másik oldalon vak ezzel a ténnyel szemben, mely a legszorosabb értelemben vett faktum és nem csupán holmi vélekedés. Ezt a jelentőségbeli különbséget tisztán kell látni, és ebből kiindulva kell megvitatni az egyes problémákat.

Másodszor épp ilyen világosan kell látni, hogy a manapság oly rendkívül égető cölibátus kérdés nem az egyházon belüli cölibátus eltörlésére irányul, hanem a világi pap-ság nötlenségének kérdése körül forog, mégpedig akörül, vajon kényszernek kell-e lennie, vagy ki-ki szabadon dönthet vele kapcsolatban. Ez a kérdés. Aki ezt a kérdést máris úgy tekinti, mint az egyház iránti érzék megfogyatkozását, annak tudván tudnia kell, hogy ezáltal megsérti az egész keleti egyházat és a reformáció egyházait.

Harmadszor pedig nem szabad szemet hunyni ama tény előtt, hogy a papok nagy száma szenved a cölibátustól és nehezen viseli. Ha ez a lelkiismereti kín nem számít, s ha mit sem jelent a hivatásukat elhagyók magas száma — egyéb káros következményekről nem is szólva —, mi számít akkor egyáltalán? Miközben nem titok az sem, hogy milyen rendkívül magas azok száma, akik kudarcot vallottak a cölibátus megtartásában?

Nem szabad letagadni a realitást; a tényleges helyzettől, a reális megvalósítási formáktól eltekintő idealizálás épp úgy nem hitelre méltó, mint amennyire nem tárgyilagos. Nem segít, hanem — mint a hagyomány során oly sokszor — továbbra is elkendőzi a valóságot; ráadásul egyoldalú. Ma azonban az is lényeges, hogy megvizsgáljuk a különböző aspektusokat, mégpedig mindegyiket alaposan. A probléma sürget, aktualitása egyre nő. Ha nyílt és őszinte tárgyalását visszaszorítják és megakadályozzák, akkor olyan veszély zónába kényszerítik, melyről senki nem képes megjósolni, milyen katasztrófákat rejt magában az egyházra nézve. Ez nem pesszimista szónoki túlzás, hanem sajnos maga a szituáció, mely — a jelek szerint, minden országban és az összes kontinensen — gyors ütemben bontakozik.

Arra kell törekedni, hogy a valóságot fejezzük ki: a valódi bajt, az igazi nehézségeket, a tényleges, de az egyházi megnyilatkozásokban többnyire elhallgatott problémákat és gondolatokat, a reális tapasztalatokat, a cölibátus értelmével és jelentőségével, korlátai-val és veszélyeivel, vonzásával és taszításával kapcsolatos véleményeket, — röviden: a teljes szituációt.

(Mut zum Leben. Seelsorge im 20. Jahrhundert. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1993. 56–59.o. Kivonat fordítás)

Fordította: Gáspár Csaba László.

TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

Tomka Ferenc

A SZENTMISE A LELKIPÁSZTORKODÁSBAN

„A szentmise az egész keresztény élet központja, mind az egyetemes egyház, mind a helyi egyház, mind pedig az egyes hívek részére — mondja a Liturgikus Konstitúciót idézve a Római Miskönyv Általános Rendelkezése. Majd ismét a zsinat szavaival folytatja: „Éppen ezért nagyon fontos, hogy a szentmisébe... a szent szolgálatot teljesítők és a hívek is sajátos helyzetüknek megfelelően *bekapcsolódjanak*. Ez a cél akkor érhető el, ha — tekintetbe véve az egyes közösségek természetét és sajátos körülményeit — az egész ünneplést úgy rendezik meg, hogy az a híveket arra a tudatos, tevékeny... *bekapcsolódásra* vezesse, amelyet az egyház kíván, amelyet az ünneplésnek a természete megkövetel, és amely a keresztény népnek a keresztségből származó joga és kötelessége.” (RMÁR. 1. fej. 2.3.)

Ezek és a hasonló kijelentések óriási visszhangot váltottak ki a II. Vatikáni zsinat korában, aztán lassacskán már közhelynek tűntek. Pedig, míg egyes helyeken a lelkipásztorkodás számos kísérletet tett, hogy a mise külső formájában is úgy jelenjen meg, mint az egyéni és közösségi keresztény élet forrása és csúcsa, más helyeken legfeljebb csak a törvény betűje valósult meg. Vagy pontosabban talán azt kell mondani, hogy egyes plébániákon a mise megújításának egyes szempontjai valósultak meg, másokon mások, de bizonyára legtöbb helyen van még mit tenni, hogy az egyház által megrajzolt ideált megközelítsük. Amikor a következőkben megpróbáljuk összefoglalni a szentmise megújítását célzó lelkipásztori kezdeményezéseket, ez egyben indítást is szeretne adni, hogy — 30 évvel a zsinat után — újra átgondoljuk, mi az, ami a mise liturgiájával kapcsolatban környezetünkben megújítható vagy megújításra szorul. Ez a rövid összefoglalás talán indítást adhat többeknek, hogy az itt szereplő szempontokat mások javára leírják.

A) A szentmise lelkipásztori alakításának néhány lehetősége

1. A mise előkészítése

— *Az előkészítők*

A szentmise jó felkészítése igényes feladat. Sok plébánián egy hitoktató, kántor vagy pl. a liturgikus munkacsoport vállalja. Ők osztják be, hogy egy-egy mise szép alakításában kik vegyenek részt. Vannak plébániák, ahol pl. egy-egy hittancsoport, felnőtt csoport vagy a képviselőtestület váltakozva vállalja a mise széppé, meghitté tételét. Segítségükkel számos feladat megoldható. (Pl. ők vállalhatják a misén a felolvasást, a perselyezést, az érkezők fogadását stb.)

(Az ortodox liturgiában az előkészület a mise szerves része. Nem csupán a sekrestyés feladata, hanem az egész közösségé. Az előkészülettel megkezdődik a misén való cselekvő részvétel. A liturgia intézményesülése vagy elidegenedése nyomán a közösség elutasított magától bizonyos feladatokat, s átultalta fizetett alkalmazottaknak — adott esetben pl. a sekrestyésnek és kántornak. Rájuk ugyan van szükség, de valójában az volna a feladatuk — amint ez itt-ott meg is valósul —, hogy összefogják a közösség tagjainak megfelelő *bekapcsolódását* a liturgiába.)

— *Fogadócsoporthoz*

Nyugaton gyakori, hazánkban is terjed, hogy a mise előtt a templomajtóban néhány fiatal vagy felnőtt (a képviselőtestület egy-egy tagja) köszönti az érkezőket. Ahol először

jelennek meg ilyen fogadók, meglepetést kelthetnek. Később azonban egyre több visszajelzés szokott érkezni, hogy a misére érkezők az egyház, mise közösségi-testvéri légkörét érezték meg általuk.

— *Ministránsok*

Jó, hogy sok helyen nemcsak kisgyermekek ministrálnak, hanem fiatalok, s legalább egy-egy ünnep alkalmával felnőttek is. Ez jelzi, hogy a mise, a ministrálás nem csak gyermekek dolga. (Lányok ministrálását a római előírások ismételtlen tiltották. A lányok olykor könnyen kiszorítják a fiúkat. A ministrálás és a ministráns foglalkozások pl. a hivatalgondozásnak is fontos helyei. Viszont kaphatnak a lányok más feladatokat, pl. felolvasást, előéneklést stb.) Tény, hogy a hazai és külföldi gyakorlatban egyre több a leányministráns.

— *Énekesek*

Többfelé láthatjuk, hogy különösen a gyermek előénekesek nem a kóruson helyezkednek el — ahol nehezebb bekapcsolódni a liturgiába, és gyakori a rendetlenkedés is —, hanem az oltár közelében. Az ének vezetésében, a zsolnárok előéneklésében jobban kapcsolatot tudnak tanani így a misén résztvevőkkel. — A misekönyv Általános Rendelkezései is felhívják a figyelmet, hogy az énekesek úgy helyezkedjenek el, hogy kifejeződjék közösséghez tartozásuk.

2. A szentmise rendje

— *Beköszöntő szavak*

A zsinat utáni liturgikus rendelkezések, így a RMÁR is felhívják a lelkipásztorokat, hogy a liturgia légkörét tegyék közvetlenné, családiassá. Arra biztatnak, hogy a liturgiákat bevezetve és befejezve, személyes hangon szólítsák meg a résztvevőket, s hívják meg őket a közös ünneplésre (11.). De e bevezetés rövid legyen, s ne egy mini-prédikáció.

— *Lelkiismeretvizsgálat*

Az előírások ajánlják, hogy adjunk néhány szempontot is a lelkiismeretvizsgálatra, az ige liturgiájának, illetve a homiliának szellemében (GYMD). A bevezető szavak erre is nagyon alkalmasak.

— *Csend*

Az újabb liturgikus rendelkezések, s a RMÁR is figyelmeztet a liturgiában levő csend fontosságára. A misében ilyen csendet javasol a RMÁR a lelkiismeretvizsgálatkor, valamint a homília és az áldozás után. Azokon a plébániákon, ahol komolyan nevelnek a csendre, az szép gyümölcsöket terem: segít „az elmélkedő elmélyedésre” (RMÁR 23: GYMD 37). — A csendre nevelést szolgálják pl. a lelkiismeretvizsgálatba befűzött szempontok.

— *Felhívás bűnbánatra (és a választható formulák).*

A misekönyv bizonyos esetekben több lehetőséget kínál, melyek közül a lelkipásztor választhat, illetve amelyeket változathat, hogy a mise változatosabb legyen (RMÁR 313). (Pl. a mise állandó részei közül is több változata van a bevezető köszöntésnek, a bűnbánatra és a Miatyánkra való meghívásnak, a befejező áldásnak és az elbocsájtásnak.) — A sok munka között sokszor elfelejtkezünk e lehetőségről!

— *Könyörgések*

Megkérdeztek papokat, s kiderült, sokan nem tudnak arról, hogy a különböző alkalmaikra összeállított, s a különböző helyzetekben választható könyörgéseknek milyen gazdagsága található a misekönyvben.

— *Olvasók*

A hívek aktív részvételének egyik megjelenési formája, ha a világiak a felolvasók. Ez csak akkor felel meg céljának, ha nem mindig ugyanaz az egy-két személy — esetleg csak gyerek vagy idős — olvas, hanem váltakozva: a két nem és a különböző korosztályok. Egy nagy plébánián ez nem kis szervezési feladatot jelent. A lelkipásztor maga aligha képes ezt megoldani a már említett előkészített munkacsoport segítségével.

— *Homília*

Az egyházi előírások javasolják a homiliát minden misén (RMÁR 9). Néhány perces homília nem nyújtja meg a hétköznapi misét — ami kárára lehetne a munkába sietőknek, — de komoly lelki indítást adhat. Néhány éve a Teológia folyóirat egy felmérést végzett olvasói között: a rövid, hétköznapi homiliákért mindenki köszönetét fejezte ki (Teológia 1982, 113–118).

— *Egyetemes könyörgések*

Egyes helyeken kitesznek az előkészítő asztalra, vagy a bejárat közelében egy füzetet, amelybe ki-ki beírhatja személyes kérését. Ezt az egyetemes könyörgések végén felolvassák. A hívek ily módon jobban átérzik, hogy „egymás terhét hordozzák”, hogy összetartoznak.

— *Felajánlási körmenet*

A misére vonatkozó előírások ajánlják, hogy az előkészítő asztalról a hívek egy csoportja vagy a ministránsok hozzák az oltárra a kenyeret és a bort (RMÁR 49, 101; GYMD 18,22,35). Sok plébánián a hívek maguk teszik a kikészített paténára az ostyát, amelyet majd a pap átváltoztat. (Nb. nagyon megfelel a mise szellemének, ha a hívek az adott misében átváltoztatott ostyából részesednek.) Ha a körülmények néhol nem engedik, hogy minden vasárnap legyen felajánlási körmenet, ünnepi alkalmakkor lehetőleg szervezzünk ilyent.

— *Perselyezés*

Zavaró, ha a perselyezés az átváltozásig is elhúzódik. Lerövidíti, családiasá teszi az adományok összegyűjtését, ha négyen, hatan segítenek, pl. az előkészítő csoport tagjai közül. A pap átveheti a felajánlott adományt, de ne az oltárra, hanem más alkalmas helyre tegye (RMÁR 49).

— *Kánon*

Sok helyen használják az új kánonokat; a kiengesztelődési eukarisztikus imát is pl. bűnbánati időkben, s a gyermekmisék kánonját is. Több helyen még nem fedezték fel ezek szépségét.

— *Áldoztatás*

Gyakran előfordul, hogy olyanok is jönnek áldozáshoz, akik nem voltak még elsőáldozók. Ezek elsősorban gyermekek, akik nem egyszer hangosan „kérnek ostyát”. E helyzetek megoldására alakult ki a gyakorlat, hogy az áldoztatók az ő homlokukra kis keresztet rajzolnak. Ez nemcsak kielégíti őket, de valamiképp jobban részesévé is teszi az egész közösség cselekményének. Vannak templomok, ahol a gyermekek nyomán elsőáldozáshoz még nem járult, vagy pl. elvált és újrarahasodott felnőttek is kijönnek, s jelzik, hogy ők is keresztet kérnek.

(A lelkipásztornak ügyelnie kell, hogy amikor a tömeg elkezd tódulni az áldozáshoz, gyakran rosszindulat nélkül olyan is beáll a sorba, aki arra nincs felkészülve. A gyakorlott lelkipásztor többnyire könnyen észreveszi ezt magatartásán. Talán már a mise folyamán felfigyelt viselkedésére, amely jelzi, hogy nem tartozik a gyakorló keresztények közé. Ilyenkor halkán kérdezze meg az illetőt: volt-e már elsőáldozó... Majd, ha nemmel válaszol, vagy látszik bizonytalankodása, akkor mondja neki pl. azt: most csak egy keresztet adok a homlokára, de mise után várjon meg, beszéljünk egy kicsit. Így az illető nem érzi, hogy megszegyenítően elküldték.)

— *Világi áldoztatók*

Segítségükkel nem nyúlik oly hosszúra az áldozás, közreműködésük pedig jelzi a hívek aktív jelenlétét. Ha a hívek megszokják a világi áldoztatókat, ez felkészíti őket, hogy a világiak egyéb lelkipásztori szolgálatait is elfogadják és természetesnek tartásák. A papság még mindig tartó csökkenése következtében erre sürgetően szükség van. — Világi áldoztatókká olyanokat válasszunk, akik különösen tisztelik az Oltáriszentséget, s a közösség megbecsült tagjai. Lelkigyakorlattal készüljenek szolgálatukra. Időnként jó, ha a későbbiek során is összehívja őket a lelkipásztor (esetleg más lelkipásztori munkatársak-

kal együtt), hogy közös beszélgetéssel, elmélkedéssel ébren tartsák szolgálatuk szépségének tudatát.

— *Két szín alatti áldozás*

„A jel szempontjából kifejezőbb formája ez az áldozásnak... Ugyanis ilyenkor világosabb, mit akar jelezni az eukarisztikus lakoma; világosabban kifejeződik, ... hogy az új és örök szövetséget az Úr vérével szentesítette meg...” (RMÁR 240) — Sokfelé gyakorlattá vált, hogy legalább Nagycsütörtökön az egész közösség két szín alatt áldozik. Számos más lehetőség is nyílik a két szín alatti áldozásra, pl. rituális miséken, ünnepélyes szentségkiszolgáltatások alkalmával, különböző csoportok lelkinapján stb. (Vö. RMÁR 242; Bűnbocsánat és Oltáriszentség 359–367).

— *Elbocsájtás*

Mise végén lehetséges meleg, személyes szavakkal még egyszer köszönteni a híveket,— amint ezt nagyobb ünnepek alkalmával a legtöbb lelkipásztor teszi is.

— *Kivonulás*

Ahol a miséző pap végigvárja a záró éneket, s csak utána vonul ki, (vagy esetleg csak az utolsó sorok alatt megy ki), ott rövidesen a hívek sem szaladnak ki az ének közben. Ez sokkal illőbb a mise bezárásához és az ének szent szövegéhez is.

— *Mise után*

Szerencsés, ha a lelkipásztor kimegy a hívek közé (hacsak nem kell másik misére sietnie) s néhány szót vált velük. Helyette vagy vele együtt köszönhetik a híveket a képviselőtestületnek vagy az evangelizációs munkacsoportnak tagjai.

Már hazánkban is terjed, nyugaton pedig bevett szokás, hogy legalábbis egyes ünnepi misék után (pl. húsvét vigiliáján, ünnepi szentségkiszolgáltatások után stb.) agapét tartanak — a hívek által hozott sütemények felhasználásával. Jól szolgálja ez — az egyház ősi gyakorlatát követve — a közösség találkozását. A nyugati egyházban az új templomok többnyire úgy épülnek, hogy a templomból a hívek nem az utcára, hanem egy hallba vagy előtérbe lépnek ki. Ez is arra hívja őket, hogy ne rohanjanak rögtön haza, hanem köszöntsék egymást, találkozzanak egymással. (Hiszen a mise ténylegesen egy-egy közösség ünnepe!)

B) A gyermekmisék

A különböző helyzetek, csoportok, életkorok igényeihez alkalmazott mise-formák közül leginkább a rituális miséket ismerjük, továbbá a diák- és ifjúsági miséket. A diák- és ifjúsági miséken a liturgia imént ismertetett lehetőségeit is felhasználhatjuk, sajátosan alkalmazva azokat az iskolások vagy serdülő-fiatalok igényeihez (Vö. MKPK előszava a Gyermekmisék Vezérkönyvéhez, in: Bűnbocsánat és Oltáriszentség 377. old.)

A gyermekmisékről az egyház külön dokumentumot adott ki, mert — mint írja — „a liturgia jelei nincsenek eléggé a gyermek felfogóképességéhez alkalmazva” (GYMD 2). E dokumentum (mely magyarul is megjelent a Bűnbocsánat és Oltáriszentség c. kötetben, de melyről ugyancsak kiderült, hogy sok lelkipásztor nem ismeri) nagyszerűen példázza, hogy mennyire élőnek és emberközelinek tartja az egyház a liturgiát, a szentmisét.

Elég, ha e rendelkezés főbb szempontjait ismertetjük, mert ezek maguktól beszélnek, s tartalmazzák a magyarázatot.

1. Gyermek miséi, amelyeken csak néhány felnőtt vesz részt

„Különösen hétköznap ajánlatos bevezetni a külön csak gyermekekkel tartott szentmisét. Ezeknek a szentmiséknek a felnőttek miséire kell felkészíteniük” (GYMD 20–21).

A gyermekmisék alakításának két fontos célt kell szem előtt tartania:

- a) Hogy a gyermekek *megértsék* a mise liturgiájának mondanivalóját, jeleit — a pap úgy fejezze ki magát, hogy a gyermekek könnyen megértsék (23)

— a jobb érthetőség érdekében a mise olvasmányait lerövidítheti, alkalmasint elég, ha egy olvasmányt vesz, illetve a gyermekek számára készült fordításokat is használhatja (43–45); továbbá a misekönyv könyörgéseit „a gyermekek szükségleteihez (nyelvéhez) alkalmazhatja, de úgy, hogy a lényeg épségben maradjon” (51);

— „saját szavaival szólítsa meg” a gyermekeket, s így hívja meg őket „pl. a bűnbánatra, a felajánló imára, a Miatyánk elmondására, a békeköszöntésre vagy a szentáldozásra” (23); s magyarázatot fűzhet be pl. az egyes olvasmányok vagy a prefáció előtt (47,22);

— „különösen, ha a pap nehezen tud alkalmazkodni a gyermekek értelmi képességéhez, ... semmi akadálya sincs, hogy a jelenlevő felnőttek egyike szóljon az evangélium után a gyermekekhez” (24).

— Ilyen miséken a prédikáció párbeszédé is alakulhat (48).

b) A gyermekmise célja továbbá, hogy a gyermekek a lehető legnagyobb mértékben *bekapcsolódjanak* a liturgiába.

— Ezért a pap „tegye a misét testvériessé, ünnepélyessé és elmélkedővé” (23).

— „a lehető legtöbb gyermek vállaljon külön szerepet a szent cselekményben: készítsék elő a helyet és az oltárt, teljesítsék az énekes szerepét ... játsszanak zeneszerszámmal, olvassák az olvasmányokat, a homilia közben válaszoljanak, imádkozzák elő az egyetemes könyörgés kéréseit, hozzák az oltárra az áldozati adományokat...” (22).

— Ajánlatosak a körmenetek és mozgások, így a bevonulási, áldozási, az evangéliumos könyvvel tartott, vagy a felajánlási körmenetek.

A dokumentum kiemeli a *változatosság* fontosságát a gyermekmiséken (24). Ennek meg kell valósulnia:

— a szövegek és az énekek megválasztásában,

— a misében közreműködő gyermekek és felnőttek személyében,

— s a mise helyszínében is, — amely elsődlegesen a templom, de „néhánykor lehet azt azon kívül is, alkalmas és méltó helyen” bemutatni (25).

Mindig szem előtt kell azonban tartani, hogy „a külső cselekmények gyümölcstelenek maradnak, sőt ártalmasak, ha nem szolgálják a gyermekek belső részvételét ... Ezért is fontos a szent csend megtartása (pl. a homilia vagy az áldozás után) ... A gyermekek ne feledjék, hogy a csúcspont a szentáldozásban van...” (22). S a cél, „hogy a gyermekek mindennapi élete napról napra jobban megfeleljen az evangéliumnak” (15).

— „Nagy jelentőségű a befejező áldást megelőző intelem, mert az elbocsájtás előtt néhány szóval röviden összefoglalja a hallottakat és azok alkalmazását” (54).

2. Felnőttek miséi, amelyeken gyermekek is részt vesznek

„Az ilyen szentmiséken is gondosan óvakodnunk kell attól, hogy a gyermekek mellőzöttek érezzék magukat. Valamiképp vegyük tekintetbe jelenlétüket, például szavakkal hozzájuk fordulva, akár a mise elején, akár a végén, és a szentbeszéd valamely részében” (17).

„Ha a helyi és személyi feltételek megengedik, alkalmas, hogy az ige liturgiáját a homiliával együtt valamely, számukra elkülönített, de nem nagyon távoli helyen tartsák, és mielőtt az eukarisztia liturgiája megkezdődne, bevonuljanak oda, ahol egyidejűleg a felnőttek saját igeliturgiájukat tartották” (17).

(Megjegyzendő, hogy ez a szokás több helyen meghonosodott már. Néhol külön csoportokban foglalkoznak az óvodásokkal, a kisiskolásokkal, illetve ismét másutt vigyáznak a csecsemőkre. Nyugati országok új templomait többnyire úgy építik, hogy ezeket az igényeket igyekeznek kielégíteni: Nemcsak a hittantermeket tervezik úgy, hogy könnyen megközelíthetők legyenek a templomból, s így az ige liturgiája alatt alkalmasak a gyermekekkel való foglalkozásra, hanem külön termet építenek a kisgyermekes anyáknak, amelyben erősítőn át hallhatják a liturgiát és hangszigetelt ablakon keresztül oda is láthatnak. Ugyanakkor a kicsinyek sírása nem zavarja a misét ünneplő közösséget.)

— A gyermekekkel együtt ünnepelt miséken is „hasznos egyes teendőket a gyermekekre bízni, pl. az adományok oltárhoz vitelét vagy, hogy egyik-másik miseéneket ők adják elő.” (18)

Összefoglalásunk az Országos Lelkipásztori Intézet „Útkereső lelkipásztorok” munkacsoportjának közreműködésével készült. E papi csoport tagjai együttesen keresik a lelkipásztorkodás zsinati szellemnek megfelelő, új útjait. Közös munkájuk és tapasztalataik gyümölcsét szeretnék mások javára kamatoztatni.

(A gyakran idézett egyházi dokumentumokat a következőképpen rövidítettük: A Római Misekönyv Általános Rendelkezései (=RMÁR), megjelent az Új misekönyv elején, Bp. 1991; — A gyermekmisék Direktóriuma (=GYMD), in: Bűnbocsánat és Oltáriszentség (a MKPK kiadása) Bp. 1976. 377–411; A Szentáldozás és az Oltáriszentség tisztelete a szentmisén kívül (=SZÁMK), in: Bűnbocsánat és Oltáriszentség, 221–302.)

Irodalom: Hajnal Gy.: Misekatekézisek gyermekek részére, Teológia 1974/2. 127–130; — Pajkó L.: A mise mint pasztorációs lehetőség, Teológia 1974/2. 125–127; — Sólymos Sz.: Gondolatok a pap nélküli istentiszteletről, Teológia, 1981/2. 81–87; — Waigand J.: Magyar liturgikus szövegeink az ifjúsági lelkipásztor szemével, Teológia 1981/2. 113–118; — Tomka F.: A prédikációfelmérés főbb tanulságai, Teológia 1982/2. 118–121; — Vö. Teológia 1980/1. tematikus száma.

Oláh Miklós

HITRE NEVELÉS A CSALÁDBAN

„A keresztény család az az elsődleges közösség, amelynek feladata, hogy a felnövekvő embernek hirdesse az Evangéliumot, és a bontakozó személyt a neveléssel és a katekézissel elvezesse a teljes emberi és keresztény érettségre.”

Familiaris Consortio 2.p.¹

Van a magyar társadalomnak egy nagyon mélyen, csendesen, de rettenetesen szenvedő csoportja, akiről nem beszélünk, sőt nagyon sokan nem is tudnak róla, sokszor még a legközelebbi hozzátartozók sem: azok a szülők, főleg édesanyák, akiknek nem-hívők lettek a gyermekei és teljes hitbeni tudatlanságban nőnek fel az unokái. Hogy milyen fájdalom ez, csak az tudja, akinek már volt benne része. Ha az unokák aranyosak, kedvesek, akkor azért szívszorító a fájdalom, mert a legszebbet, legfontosabbat nem kaphatja meg a kicsi lény. Amikor pedig már nyers, darabos kamasszá válik, és nemcsak tétován tévelyeg, hanem súlyos sérüléseket is szenved és okoz, végzetes zsákutcákba téved, mert nem kapott sem támpontokat, eligazítást, sem erősítést a jóra, akkor ezért vérzik a család idősebb, hívő tagjainak a szíve-lelke. Jézus anyjával közös ez a sors: Simeon jövendölése („a te lelkedet is tör járja át”) ma különösen is beteljesedik az idősebb, hívő nemzedék életében. A fájdalmat még keservesebbé teszi a folyton megújuló lelkiismeret-furdalás és gyanakvás: „valamit rosszul tettem, elmulasztottam? Én vagyok az oka?”

Nem véletlen a cím megfogalmazása: hitre *nevelés*. A hitet ui. nem lehet „oktatás”-sal átadni. Vajon lehet-e a hitet tanítani? Annyiban igen, amennyiben a hithez valóban szükségesek megfelelő és helyes ismeretek is. De a hit nem csupán és nem is elsősorban csak ismeret és tudás, hanem cselekvés, gyakorlat, magatartás, élet. Az „oktatás” szó mindezek megjelölésére alkalmatlan, s a „tanítást” illetően is megkülönböztetéssel kell él-

nünk, mert tanítani nemcsak az elméletet lehet. Gondoljunk például erre az egyszerű, hétköznapi kijelentésre: „az édesanya jární tanítja gyermekét.” Hogyan? Ismeretek átadásával, magyarázatokkal? Érvekkel, bizonyításokkal? Ilyesmire nevétséges lenne még csak gondolni is. — S hogyan „tanítja” jární? *Biztatja, bátorítja, hívja* („Gyere kicsim, gyere!”), aztán *támogatja*, kezét fogva *segíti*. S a gyermek *látja* az egész család *példáját*: járnakelnek körülötte. Látja, hogy az valami fontos és nagyszerű dolog: kedvet kap ahhoz, hogy ő is járjon, mert megvalósulva, tényként megtapasztalja, hogy az lehetséges, természetes és szükséges. Boldogan fedezi fel, hogy őbenne is megvan a képesség,— és az ösztönző környezet hatására nekilát, hogy kifejlessze ezt a képességét. Ez már jóval több, mint tanítás mert ebben jókora — s nemcsak értelmi, ismeretbeli — fejlődés, kibontakozás, növekedés van. Akik pedig ebben segítik őt (a család), azok egyszersmind nagyobbá teszik, „növelik”-nevelik is.

Ha a családban történő hit-átadásról beszélünk, akkor elsősorban a gyermekekre gondolunk. A felnőttek hitbe való bevezetése már általában nem a családi keretben történik, — hiszen ha az a család hívő volt, akkor már az első évektől igyekezett gyermekét a hitbe bevezetni. A felnőtt „megtérésénél” már sokkal jelentősebb (lehet) az ismeret, — bár ott sem ez a döntő tényező. A felnőttet már nem lehet nevelni, legfeljebb támogatni, eligazítani, bátorítani és vonzani: tervszerűen kell megismertetni a hit tartalmával, igazságaival és „kedvet kell csinálni” neki ahhoz, hogy elfogadja, magáévá tegye. „....Amikor valamelyik családtag hitetlen, vagy nem gyakorolja kellő módon a hitét, olyankor a többieknek életükkel kell tanúságot tenni a hitről, s ez elindíthatja és megerősítheti őt azon az úton, amely majd elvezeti oda, hogy maradéktalanul csatlakozzék az Üdvözítő Krisztushoz.” (54)

A hitre nevelés nem egyéb, mint az Úr Jézus példájának követése és parancsának megvalósítása, „aki a kicsinyeket Isten Országának középpontjába állította: Engedjétek hozzám jönni a gyermekeket, mert ilyeneké az Isten Országá.” (26) A feladat fontosságának kifejezésére a Szentatyának azokat a szavait idézem, amelyeket az ENSz-ben mondott 1979-ben: „Szeretném meghirdetni azt az örömet, amelyet mindannyiunknak a kisgyermekek hoznak, akik az élet tavaszát és a föld minden országának a jövőjét jelentik. Ugyanis egyetlen nép vagy politikai rendszer sem gondolhatja el másként a következő korszakát, csak úgy, ha figyelembe veszi az új nemzedéket, akik szüleiktől kapják az értékeknek és kötelességeknek összetett hagyományát.” (26)

II. János Pál a hitre nevelésben négy eszközt és egyúttal feladatot sorol fel a szülők számára: 1. életük tanúságtétele, 2. együtt imádkozni, 3. együtt olvasni Isten ígését és 4. a hitoktatás révén közeli kapcsolatba hozni őket az egyházzal és az Eucharisztiaival. (39) Idézi VI. Pál nagyszerű meglátását: „A szülők az Evangéliumot nemcsak átadják gyermekeiknek, hanem vissza is kapják tőlük, amikor látják, hogyan élük meg azt.” (52)

Vegyük jobban szemügyre az említett eszközöket-feladatokat:

1. Nem valószínű, hogy szavaink önmagukban bárkit is elvezetnének Krisztushoz (nem vonom ezzel kétségbe azt, hogy „Istennek semmi sem lehetetlen”). Ha viszont Krisztusnal való bensőséges kapcsolatunkat megsejtik, ez kíváncsivá teszi az embereket és érdeklődést kelt bennük. Az Előhírnök feladata mindannyiunké: készíteni kell az Úr útját. (Vajon mit jelent ez a kifejezés: Isten útját az emberekhez vagy az ember útját Istenhez? Bizonyára mindkettőt: elősegíteni a találkozást!)

Örömünk a legjobb „reklámja” Istennek. Nem a menedzserképzőben elsajátított tömeg-bóditó mosolyra, hanem a belső fénynek, az Isten-közelségnek az átsugárzására van szükség. Arra, hogy elevenen éljen bennünk Jézus arca, „a szent és boldog és halhatatlan mennyei Atya isteni dicsőségének enyhe világossága.” (Esti himnusz a keleti egyház zsolozsmájában). Arra, hogy bennünk is megtörténik az Úrjelenés, az Epifánia. „Nevelni csak atmoszférában lehet” — hirdette Németh László. „Abból kell kiindulnunk, hogy az ember Istennek, a Szeretetnek a képmása... Amikor Isten a saját képmására teremtetten az embert, akkor szeretetből szólította életbe és egyúttal szeretetre rendelte.” (11) Amikor a házastársak egymásnak adják magukat, akkor önmagukon túl magát a

gyermeket ajándékozzák egymásnak, mint szeretetük eleven képét." (14) Ezzel adhatjuk a legtöbbet! „Az ember képtelen szeretet nélkül élni. Magára marad, érthetlenné válik önmaga számára, értelmét veszíti az élete, ha nem kap, nem talál szeretetre, nem részesülhet benne és nem teheti a szeretetet magáévá.” (Redemptor Hominis 10.p.) Az igazi szeretet nemcsak beszéd Istenről, nemcsak tanúságtétel Róla, hanem Isten megjelenítése!

A házassági felkészítés során fel szoktam tenni a kérdést a jegyeseknek, hogy véleményük szerint mikor lehet vagy kell elkezdni a gyermekek nevelését. Volt már olyan vőlegény, aki így vélekedett: „amikor már használatba vehetem a nadrágszíjat!” Általában azonban arra szavaznak, hogy már a születésekor el kell kezdeni. Helyeslem a megállapítást, de ráduplázok: még korábban. Először nagyot néznek, de amikor említem az áldott állapotú anya életmódjának a magzatra gyakorolt hatását, akkor egyetértenek. Ezután újabb meglepetést okozok nekik azzal, hogy a gyermek nevelését már fogantatása előtt kell kezdeni. Ezt végképp nem értik, de csak addig, amíg fel nem hívom figyelmüket arra, hogy a (leendő) gyermekek nevelése a (leendő) szülők önnevelésével kezdődik. Hiszen nem fognak egycsapásra megváltozni attól, hogy gyermekük születik. Márpedig nagy igazság van a régi mondásban: „Az ember az, amivé őt a mértékadó személyek tették.” Igazat kell adnunk Foersternek, aki azt mondja: Nem azzal nevelünk, amit mondunk, hanem amik vagyunk. A gyermekek hitre való nevelésénél is figyelembe kell venni ezeket az igazságokat! A szavak megmondják az irányt, a példák pedig megmutatják, hogyan kell afelé menni.

Hitre nevelésről tehát csak olyan családban beszélhetünk, ahol a szülők is igazán hívők? Tulajdonképpen a hitetlen, közömbös szülők gyermekeit is lehet hitre nevelni, — minden *egyházközségben* van rá példa, hogy a gyermek öntevékenyen kéri a katekézist, ha nem is a legkisebb korban. Ez már nem a családban történő nevelés, hanem nélküle és rajta kívül. A szó szoros értelmében ezért csakis ott beszélhetünk a címben megadott témáról, ahol legalább az egyik szülő komolyan vallásos. És ahol a nagyszülők próbálnak apostolkodni? Szülők nélkül, sőt olykor azok ellenére? Bonyolult lélektani és jogi helyzet ez, de nem ritka. Bár a hitre nevelés ilyen körülmények között ritkán sikerül, mégis, legalább valami rokonszenvet, nyitottságot kaphatnak a gyermekek nagyszüleik szavától és példájától. Ez nem kis segítség akkor, amikor a fiatalok döntés elé kerülnek (például házasságkötés előtt). Ebből a szempontból is nagyon megszívlelendő a Szent-
atya felszólítása: „A keresztény házasságra készülők katekézisést feltétlenül meg kell újítani...!” (66)

2. Köztudott, hogy az embernek alkatánál fogva létszükséglete az ünneplés. Az imádság *ünnepe*, ha csak néhány perces is. Nagyon fontos tehát, hogy a gyermeket megtanítsuk imádkozni. Helyesebben: hogy beavassuk az imádkozás művészetébe. Az ima nagyon hasonlít a zenéhez, csak az imában maga az imádkozó a hangszer. A kötött ima kiváló szerzők által készen nyújtott partitúra, amit vagy karban (liturgia), vagy szólóban (magán ima) megelevenítünk. A gyakorlott zenészek tudnak rögtönözni, variációkat komponálni: ez a kötetlen, személyes ima. A gyermeket be kell avatni ebbe a művészetbe, az „önmegvalósításnak” ebbe a sajátos formájába, hogy Isten előtt is meg tudja fogalmazni, ki tudja mondani önmagát.

Teljesen magától értetődő, mégis ki kell mondani, hogy imádkozni csak az taníthat, aki maga is tud — és szokott! — imádkozni. Méghozzá: jól! A jó imádság — legyen az közösségi vagy magánjellegű, liturgikus vagy spontán ima — csak az, amely személyes és átélt. Nem hiába hangsúlyozza a Zsinat is, hogy a liturgiában való részvétel ne csak aktív legyen, hanem átélt és tudatos is! Az imára nevelésnél nem az a fontos, hogy a gyermekekkel minél több ima-szöveget bemagoltassunk, hanem az, hogy megéreztesük velük az ima embert felemelő, ünnepi jellegét. Régi meghatározás: „az imádság lelkünk felemelése Istenhez” —, de még ennél is több: Isten befogadása. Fontos igazságot fogalmaz meg az enciklika: „A keresztény szülőknek a keresztségből fakadó sajátos feladata, hogy gyermekeiket megtanítsák imádkozni, fokozatosan elvezessék őket Isten

misztériumának felfedezésére, és a Vele való párbeszédre ... Az olyan édesapa és édesanya, aki együtt imádkozik gyermekeivel — miközben királyi papságát gyakorolja — leszáll gyermekei szívének mélyébe és ott olyan nyomokat hagy, amelyeket az élet későbbi eseményei nem tudnak kitörölni.” (97)

A családi imádkozás — mint bármely más imát — nem szabad „letudni”. Ez nemcsak semmitmondó, hanem kifejezetten — bár nem feltűnően — romboló hatású is lehet, mert azt közli a gyermekkel — és vési be a tudatalattijába —, hogy „hát ennyi az Isten!” „Áldozunk rá esténként öt percet, nehogy megsértődjék.” — Az imának — a szó jó értelmében — adjuk meg a módját. Alakítsunk ki egy kis családi liturgiát: álljunk körbe vagy forduljunk mindnyájan a falon lévő szentkép vagy feszület felé, esetleg gyűjtsünk meg egy gyertyát, és kis csenddel, néhány komoly szóval hangoljuk rá magunkat és egymást a Találkozásra. A kisgyermeknek ne kötött imával erőlködünk, mert azt nem értik és így nem mond nekik semmit, hanem a legegyszerűbb szavakkal mondjunk hálát, kérjünk bocsánatot (nemcsak Istentől, hanem egymástól is)! A nap kezdetén és végén terjesszük Isten elé nehézségeinket, szükségleteinket. Hamarosan kialakul ennek egy bizonyos rendje, ritmusa, ami aztán megkönnyíti a továbbiakat, — de egyúttal veszélyeztetheti is, ha rutinná válik. A felnőtteknek arra kell vigyázniuk, hogy mindig élő, mindig egy kicsit más, sajátos, frissen született legyen a bevezető gondolat és a fogalmazás. A közismert esti imába („Ó édes Istenem, hálát rebeg lelkem...”) az első és második mondat közé egy rövid, de alapos lelkiismeretvizsgálat illeszthető a gyermekek számára érthetően, de nem csupán rájuk irányítva és egész napos ingerültségünket a fejükre zúdítva! A lelkiismeretvizsgálat vázlatos szempontjainak felsorolása után — vagy közben — hagyjunk időt arra, hogy mindegyik magára vonatkoztassa és mérlegeljen, valóban vizsgálatot tartson, rendet tegyen magában. Tapasztalni fogjuk, milyen másként folytatják az imát: „Bánom sok vétkeket, szent Fiadnak vére mossa meg kegyesen szívemet fehérre...”

A kicsinyeket fel kell készíteni a templomban való jelenlétükre is. Ha az otthoni ima áhítata megragadta őket, akkor a templomi viselkedés nem lesz szokatlan és meglepő nekik. Sokszor tanúja voltam, hogy egy négy-gyermekes család legkisebb gyermeke — még alig másfél éves — bármilyen foglalkozást, játékot abbahagyott, ha csak néhány percre is —, ha észrevette, hogy a család többi tagja imádkozik. Még nem beszélt, de összetette kezét és végén megpróbált keresztet is vetni, pedig nem erőltették, nem tartottak vele „főpróbát”.

„A család-egyházban folyó imádságnak egyik alapvető célja, hogy a gyermekek természetes módon eljussanak az egész egyház liturgikus imádságához, — részben az arra történő felkészítés által, részben úgy, hogy a liturgikus imádságot alkalmazzák a személyes, családi és társadalmi élet helyzetekre.” (61) Ez már egy későbbi fokozat, a dolog lényegéből következő fejlődés. „A családnak arról is gondoskodnia kell, hogy otthon a családtagoknak megfelelő módon megünnepeljék a liturgikus esztendő ünnepeit és időszakait.” (uo.) Az említett családnál annak is tanúja voltam, hogy az adventi gyertyák meggyújtása milyen kedves komolyságot és áhítatos elmélyülést varázsolt a kicsiny gyermek arcára. Ezeket a hatásokat szóbeli, iskolás közlésekkel sose tudjuk elérni, fejelemző eszközökkel pedig különösen nem.

Még egy nagyon fontos dologról kell szólnunk: a családok ne csak imádkozni tanítsák, neveljék a gyermeket, hanem imádkozzanak is nagyon sokat a gyermekekért. Ugyanakkor azt is tudjuk, hogy a „növekedést Isten adja” és senki sem mehet az Atyához, ha az Atya nem vonzza őt!

3. „Az evangélium úgy terjed és adatik át, hogy maga a családi élet válik a hit útjává, a keresztény beavatássá és Krisztus követésének iskolájává. Amint VI. Pál pápa írja: „Egy olyan családban, amely e feladat tudatában van, a család minden tagja hirdeti és hallgatja az evangéliumot.” (39)

Kissé túlzottnak tartom az elsőáldozást körülvevő, sőt már szinte túlnövő külsőséges ünnepi elemeket. Lassan ugyanaz történik, mint a karácsonnyal: nem Jézus születése a lényeg, hanem az ajándékok és a karácsonyfa. Az elsőáldozás ünnepélyességéből egy

kicsit át kellene áramoltatni a Szentírás kézbevitelére. Hiszen a Biblia is az Ige megtestesülése, tehát a Szentírás-olvasás is egyfajta „szentáldozás”. Tudom, hogy ez így szokatlanul hangzik, de ha belegondolunk, nem is olyan vakmerő állítás ez: A Biblia-olvasás is részesedés Krisztusból, Krisztus befogadása.

„Az egész Szentírás az Isten szíve-dobogása” — mondja nagyon kifejezően egy zsidó egzegéta. Szent Pál is erről beszél: „Ugyanaz a lelkület legyen bennetek, mint amely Krisztus Jézusban volt...” (Fil 2,5). A Keleti Egyházban az evangélium-csokolás állandó része a vasárnapi nyilvános reggeli zsolozsmának, amikor — akár csak szentáldozáskor — a templom egész népe sorban odahajol a pap kezében tartott nagy evangéliumos könyvhöz és megsimogatja, homlokát hozzáérinti vagy meg is csokolja. Szép szokás (volt?) kenyérszegés előtt késsel keresztet rajzolni a kenyérré. Valami hasonló gesztussal és lelkülettel kell elővenni a családi otthonokban a Bibliát és föléhajolva hallgatni, figyelni „Isten szívedobogását”. A szülők és a hitoktatók felé — akik megismertethetik a gyermekekkel a Szentírást — ez a kérés hangzik: „Mutasd meg nekünk az Atyát!”

4. „Kapcsolatba hozni a gyermekeket az egyházzal és az Eucharisziával”. Nagyon elterjedt ez a kifejezés az embereknek a valláshoz való viszonyát illetően: „Vallásos vagyok — a magam módján.” Ez bizony elég szomorú vallomás, bár nyilván igaz. A vallásnak, illetve a hitnek éppen közösségi kapcsolatait és jellegét zárja ki az ilyen megállapítás. A közösségi vonatkozás pedig elsősorban — bár nem kizárólag — az egyházzal és az Eucharisziához való viszonyunkban válik valósággá. Azon, hogy az atomizálódás, az elmagányosodás (elidegenedés) itt is ennyire felüti a fejét, nem csodálkozhatunk, de nem szabad belenyugodnunk sem. Sőt, éppen a tényleges helyzet miatt nagyobb hangsúlyt kell erre fektetni, mint eddig. (Ez is egyik olyan vetülete a katekézisnek, amit meg kell újítanunk, amit nem szabad úgy folytatnunk, ahogyan 45 évvel ezelőtt abbahagytuk.) „A hit jeleivel úgy van az ember, mint a szerelem szimbólumaival: azok számára kell, hogy jelentése legyen, akik használják. Álljon kapcsolatban a hit megtapasztalásával, legyen szívből jövő, — így ezen keresztül jobban meg lehet érezni Isten közelségét.” (B. Liss: Vallásos élet, 5.)

Krisztus hármaskör léte a Könyvben, Kenyérben és a Közösségben válik valósággá. Aki megtapasztalta már ezeknek megdöbbentő mélységeit, az tudja, milyen szegényes lehet az a bizonyos „vallásos vagyok a magam módján.” Aki nem vállalja és vallja magáénak az egyházat és az Eucharisziát, mert azok erőfeszítést és odaadást kívánnak, — az nagy valószínűséggel csak egy kényelmes és erősen korlátozott vallásosságot él meg.

Hogyan lehet a gyermekeket e nagy misztériumokba bevezetni? Csak úgy, ha a szülők már ismerik, élük, ha őket már magával ragadta ezeknek csodálatos szépsége és lendülete. Akkor viszont már ha akarnák se tudnák eltitkolni: mindez kisugárzik belőlük.

A gyermekek hitre nevelésének vannak közvetett útjai, eszközei is. Az egyik: komolyan és hűségesen imádkozni kell értük. A másik közvetett eszköz: a szülők hitének elmélyítése. Az egyoldalú oktatás, gyermek-katekézis eredménye nem lesz több, mint az útszélre, köves talajra és a tövisek közé hullott vetőmagé: szinte semmi. A természetlenségnek egyik jelét a hitoktatók már országszerte tapasztalják és fájralják, hogy t. i. az iskolai hitoktatásban résztvevő gyermekek legnagyobb részét nem lehet rávenni arra, hogy vasárnap templomba jöjjenek. Pedig ez csak első, bár szembetűnő jele az eredménytelenségnek, amit nagyon komolyan kell vennünk. „A szülők adták az életet gyermekeiknek... ezért őket kell tekinteni az első és legfontosabb nevelőknek.” Ez nemcsak egy nagytekintélyű személynek egyéni véleménye, hanem a legkeményebb valóság megfogalmazása, amit — józan ésszel és felelősséggel — senki nem vonhat kétségbe. „Annnyira jelentős a szülői nevelés, hogy hiányát alig lehet pótolni.” (36)

Minden paphoz, hitoktatóhoz és minden szülőhöz szól Nazianzi Szent Gergely figyelmeztetése: „Először légy tisztá te, hogy mások is tiszták lehessenek; légy bölcs te, hogy másokat is bölcsességre vezess; légy világos te, hogy azután mások is fényeskedjenek; légy Isten-közelben és másokat is Istenhez fogsz tudni vezetni. Légy szent és másokat is szentté fogsz tenni.” Az orthodox teológus, Timiadis hozzáfűzi: „Egy — az igazságot ke-

reső és kutató — embernek nemcsak lelkielő-gyakorlatokra van szüksége, hanem felülről jövő vezetésre is.” (Timiadis: Az élő orthodoxia, 43.) Így igaz! Szoktam volt mondogni a szeminaristáknak, hogy a Szentlélek segítségül-hívására nemcsak a tanév elején van szükség, hanem a vakáció elején is. Nemcsak a lelkigyakorlat elején, hanem még inkább a végén! Az elején azért, hogy megérteni, a végén pedig azért, hogy megtartani, megvalósítani legyünk képesek. Amint az egyetemes egyház, úgy a család-egyház is csak a Szentlélek által állhat fenn és működhet.

1. A Familiaris Consortio 2.p. többször is idéztem; a fontos „apostoli buzdítást” s az idézet helyét az enciklika pontjainak megadásával jelöltem.

Békés Gellért OSB

NEW AGE: ÍGÉRET VAGY ÁBRÁND?

Értelmiségi fiatalok útkeresése

Érdeklődéssel olvasom a lapok hasábjain, hogyan vélekednek ma fiatalok Magyarországon az egyházzal, s általában a vallásról. Ha meg is oszlanak a vélemények, az egyház munkáját általában szükségesnek tartják a mai magyar társadalomban. Azt a tényt, hogy sokféle egyházkép létezik, pozitívan értékelik, mert éppen azzal, hogy különböznek a vélemények, sőt nem egyszer ellene is mondanak egymásnak, cselekvési alternatívát nyújtanak: lelkiismereti kényszer nélkül a szabad választás lehetőségét. A lelkiismereti szabadság nyilván alapvető emberi jog, amit minden nevére méltó demokratikus társadalom tiszteletben tart. Hiányolom mégis, hogy arról nem történik említés: a szabad választás az előzetes tájékozódás és megfontolás erkölcsi köteletségével jár. A lelkiismereti szabadságnak ezzel az etikai vonatkozásával alig foglalkoznak, pedig erkölcsi tekintetben csak akkor lehet teljesen szabad és helyes a döntés, ha nem múltó hangulatból, személyi ellentétekből vagy más, merőben szubjektív indulatból ered. Döntésünknek, tárgyi felismerés és kritikai megfontolás következményeként, tudatosan kell történnie. A lelkekben elevenen kell élnie a tudatnak, hogy a szabad választás erkölcsi felelősséggel jár, s ezért helyes tájékozódást és érett kritikai megfontolást követel.

A szabad döntés erkölcsi felelősségének tudata ma annál is fontosabb, mivel a történelmi múltú, hagyományos vallási és erkölcsi tanítással rendelkező egyházak tövében egyre szaporábban burjánzanak a szekták vadhajtásai. Kétségtelen, hogy ez egyfelől a történelmi egyházak bizonyos fokú intézményes megmerevedésének következménye, másfelől azonban éppen annak a jele, hogy korunk embere egyre nyugtalanabban keresi azt, ami létének értelmet adhat, ami üdvözítheti, és többnyire — éppen tájékozatlansága miatt — úgy érzi, hogy az intézményes egyházak ezt a lelki igényt nem tudják kielégíteni.

Ám most mégsem a szektákkal szeretnék foglalkozni, hanem egy olyan vallási mozgalommal, amely a kereszténység és a többi világvallás vetélytársaként úgy jelentkezik, mint a ránk köszöntő új évezred egyetemes vallása. Ezért voltaképpen nem is vetélytárs akar lenni, hanem olyan vallási mozgalom, amely valamennyi vetélytársát egyesíti: mint valami hatalmas folyam, amely korszerűségének sodrával minden egyházat, szektát, vallási igényt és törekvést magával tud ragadni.

A *New Age* néven ismert mozgalomról van szó. Alice Ann Bailey (1889–1949) azzal az igényes szándékkal indította el ezt a mozgalmat 1932-ben, hogy gyökeresen megújítsa az emberiséget. Ennek érdekében magának az egyénnek kell megújulnia és fáradhatatlanul dolgoznia szellemi, lelki és fizikai képességeinek fejlesztésén. Mozgalmát 1961 óta egy kaliforniai pszichoterápiás intézet terjeszti, s — ma már hazánkban is — főleg a fiatal

értelmiség körében toborozza híveit. A. Bailey nem akart új vallást alapítani. Ősrégi vallási bölcsességről beszél, amit korunk társadalmá csak most kezd felfedezni. Ő is megtapasztalta, mint kortársai közül annyian, hogy az ipari társadalom tudományos ismereteivel és technikai alkalmazásokkal teremt ugyan bizonyos materiális jólétet, de végülis nem tudja boldogítani az embert. Technikai civilizációnk belső ellentmondása nyilvánvaló: az emberibb életkörülmények megteremtésére hivatott ipari fejlődés valójában bezsenyezi a természetet és egyre embertelenebbé teszi az életet. Társadalmi problémáinkat sem tudjuk megoldani: a szocializmus akarva-nem akarva béklyóba köti szabadságunkat; a kapitalizmus viszont, visszaélve a szabadsággal, többnyire akadályozza az anyagi javak méltányos megosztását. A fiatal értelmiség kiábrándultan tekint ezekre a merőben materiális szemléletű társadalmi rendszerekre, s a kor túlzottan racionalizált életformájával szemben szellemi és lelki értékek személyes átélése és megtapasztalása terén várja az egyén és a társadalom belső megújulását.

Pontosan ezt a feladatot akarja vállalni a New Age. Véleményük szerint sem korunk keresztény egyházai, sem a többi világvallás vagy ideológia nem képesek megújítani az embert, mert vallási és erkölcsi tanításaik, társadalmi szervezetük és intézményeik többnyire elavultak. Ezért visszatérést hirdetnek az eredeti forráshoz: ahhoz a vallási bölcsességhez, amit a plátói bölcelet, a gnosztikus hagyományok, az ezoterikus vallások, sőt Eckhart mestertől Keresztész Szent Jánoson keresztül Teilhard de Chardin-ig a keresztény misztikusok őriztek meg. A megújulás csakis az istenséggel közvetlen kapcsolatból származhat, — e vallási hagyományoknak ez a lelkük. Enyhén szólva meglepő, hogy ennek érdekében nem válogatják meg jobban eszközeiket. A vallási okkultizmus különböző formái, mint spiritizmus, asztrológia, mágia stb. vagy magasabb fokon akár a jóga és a transzcendens meditáció, akár más teozófiai vagy antropozófiai elméletek és gyakorlatok, — mindez szolgálhatja az új vallás ügyét; sőt, élettani vonatkozásban az akopunktúra is és a természetes gyógy mód egyéb praktikái. Bizonyos szinkreista egyvelegben valamennyi elfér az új évezred humanista vallásában, vagy vallásos humanizmusában.

Íme, az ígéretes ajánlat. De lehet-e ilyesmit kritikái megfontolás nélkül elfogadni? A kritika nyilván joggal értékeli a belső megújulásra irányuló törekvést. Kiszabadulni az ipari társadalom materialista béklyóiból, szakítani a merőben racionális gondolkodással és a mesterkéltnél társadalmi rendszerekkel, megnyitni a lét spirális távlati felé és kibontani az ember minden szellemi és lelki képességét, — mindez jogos igény és humánus törekvés. Emberségünknek ez a teljesebb megélése harmóniát teremthet bennünk, belsőleg szabaddá tehet, s egyúttal megtaníthat embertársainkkal és a természettel, sőt magával a kozmikus mindenséggel is összhangban élni.

A kozmikus mindenséggel? Voltaképpen itt kellett volna kezdenem, mert a belső megújulást ebből eredeztetik. A mindenséget valami mérhetetlen szellemi erő járja át, s ez élte minden létezőt. A New Age szerint ebbe a személytelen istenségbe kell elmerülnie az embernek, hogy újjászülessék a lét harmóniájára. Ezt tették az emberiség karizmatikus vallási tanítói: ezt tette Buddha, Hermész, Mózes, Krishna, s végül maga Jézus. Ám a bökkenő, főleg Jézus esetében éppen az, hogy evangéliuma központjában a személyes Isten áll, nem az ember. Mielőtt az ember keresné Istent, az Isten keresi tékozló fiát. Jézus ezt a bármiféle emberi törekvést megelőző istenszeretetet hirdeti. Az ember arra van hivatva, hogy ezt a szeretetet hittel fogadja és átadja magát neki. Isten üdvözíti az embert, nem az ember önmagát. Aki önmagát akarja üdvözíteni, az valójában bálványt farag: eszményített önmagát imádja, pedig írva van: „Uradat, Istenedet imádd, és csak neki szolgálj!” Ám, ha az emberről sem akarunk elfeledkezni, akkor sem kell a New Age receptjéhez fordulnunk. Az evangéliumi paradoxon megadja a helyes választ: „Aki meg akarja menteni életét, elveszíti azt, de aki értem elveszíti életét, megtalálja azt” (Mt 16,25). Ezért: „Keressétek először az Isten országát és annak igazságát, s ezeket — mindazt, ami valódi emberi érték — mind megkapjátok” (Mt 6,33). Ez nem a New Age humanista vallása, hanem az élő Isten vallásos humanizmusa. Az első hiú ábránd, a második a küzdelmes valóság és a végső beteljesülés isteni ígérete.

A keresztény család a maga törvényét nem valamilyen írott törvénykönyvben, hanem a Szentlélek személyes cselekvésében találja meg, aki a keresztény embert élteni és kormányozza. Ez a „lélek életének törvénye Jézus Krisztusban”: „Isten szeretete kiáradt a szívünkbe a Szentlélek által, aki nekünk adatott”. Ugyanezt kell elmondanunk a keresztény családról és házastársakról: irányítójuk és törvényük Jézus Szent Lelke, aki a házasság szentségéből áradt a szívükbe. A vízben és Szentlélekben történő keresztséget követően a házasság szentsége megismétli a szeretet evangéliumi törvényét és a Szentlélek ajándékával mélyebben belevési a keresztény házastársak lelkébe: megtisztított és megváltott szerelmük a szívükben munkálkodó Lélek gyümölcse, és annak az erkölcsi életnek alapvető törvénye, amelyet felelősségteljes szabadságuk igényel.

II. János Pál: Familiaris consortio

Pályázati felhívás

A Teológia c. negyedéves folyóirat pályázatot hirdet olyan, a lap profiljába illő írások (tanulmányok, cikkek) elkészítésére, melyek a II. Vatikáni zsinat szellemiségét ápolják és a zsinatnak a keresztény tudományosság és hitélet hagyományára támaszkodó teológiai megújulását tükrözik. A téma a teológia bármely területe lehet, de előnyt élveznek a következők:

- fundamentális teológia (pl. a hit problematikája a mai világban, vallás-szabadság)
- dogmatika (pl. keresztény tanítás és posztmodernitás)
- ekkleziológia (pl. egyház és társadalom, egyház és egyházak)
- pasztorális teológia (pl. egyházmegyei kollegialitás).

Az első három helyezett pénzjutalomban részesül 30, 20, illetve 10 ezer Forint értékben. A díjnyertes és az értékes pályamunkákat teljes terjedelemben vagy részletekben közöljük.

Terjedelem: max. 30 szabvány gépelt oldal.

A benyújtás határideje: 1994. október 1.

A jelíges pályamunkákat (zárt borítékban a pályázó nevével és címével) a Teológia szerkesztőségének címére kérjük küldeni: 1053 Budapest, Ferenciek tere 7-8. III. lép. II. em. 9.

Budapest, 1994. március 5.

A TEOLÓGIA szerkesztősége

SOMMAIRE

ÉTUDES

- ELEMÉR SULYOK OSB: La famille dans la vie et la prédication de Jésus
JOSEF GEORG ZIEGLER: Mariage et famille en épreuve (trad. par *B. Miksa Bánhegyi OSB*)
THOMAS SÖDING: Petit troupeau? Le sel de la terre? — Vers une figure renouvelée de l'Église
à la lumière du Nouveau Testament (trad. par *Csaba László Gáspár*)

ENTRETIEN DE TEOLÓGIA

avec le Prof. BÉLA FILA (*Csaba László Gáspár*)

TOUR D'HORIZON

- KARL RAHNER SJ: Pourquoi notre peur du Saint-Esprit? (trad. par *Csaba László Gáspár*)
ZSUZSANNA MÁTÉ: L'Absolu dans la pensée esthétique d'Antal Schütz et de Sándor Sík
JAN KERKHOFS SJ: Se confier à l'Esprit de Jésus — L'Église et les ordres à la traversée
du désert (trad. par *B. Miksa Bánhegyi OSB*)
BEATRIX OBENDORF SJC: Sur le chemin de l'amour divin — La vénération du Sacré-Coeur
THEODOR FILTHAUT: Le Célibat (trad. par *Csaba László Gáspár*)

QUESTIONS THÉOLOGICO-PASTORALES

- FERENC TOMKA: La célébration eucharistique — approche pastorale
MIKLÓS OLÁH: Transmettre la foi en famille
GELLÉRT BÉKÉS OSB: New Age — promesse ou illusion?
— Des jeunes diplômés en quête du sens

INHALT

AUFSÄTZE

- ELEMÉR SULYOK OSB: Die Familie in dem Leben und der Verkündigung Jesu
JOSEF GEORG ZIEGLER: Ehe und Familie auf dem Prüfstand
(übersetzt von *B. Miksa Bánhegyi OSB*)
THOMAS SÖDING: Kleine Herde? Salz der Erde? — Das Neue Testament und die Suche
nach einem Bild der Kirche (übersetzt von *Csaba László Gáspár*)

DAS GESPRÄCH DER TEOLÓGIA

mit Professor BÉLA FILA: Lebensweg, Geschichte, Heilsgeschichte (*Csaba László Gáspár*)

UMSCHAU

- KARL RAHNER SJ: Angst vor dem Geist (übersetzt von *Csaba László Gáspár*)
ZSUZSANNA MÁTÉ: Das Absolutum in der Philosophie der Kunst bei Antal Schütz
und Sándor Sík
JAN KERKHOFS SJ: Sich dem Geist Jesu anvertrauen — Zur Wüstenwanderung der Kirche
und der Orden (übersetzt von *B. Miksa Bánhegyi OSB*)
BEATRIX OBENDORF SJC: Auf dem Wege der Gottesliebe — Die Herz-Jesu-Verehrung
THEODOR FILTHAUT: Der Zölibat (übersetzt von *Csaba László Gáspár*)

THEOLOGISCHE-SEELSORGLICHE FRAGEN

- FERENC TOMKA: Die heilige Messe in der Seelsorge
MIKLÓS OLÁH: Glaubenserziehung in der Familie
GELLÉRT BÉKÉS OSB: New Age — Versprechen oder Illusion?
— Intellektuelle Jugendliche auf der Suche

ÉLTETŐ LÉLEK

*Ó, védelmező Lélek tüze,
minden teremtmény élete!
Szent vagy, mert te adsz életet minden szépségnek,
mert gyógyító olajoddal megkened a szenvedőket,
mert megtisztítod a szennyes sebeket.*

*Ó szentség lehelete, élet pajzsa,
az egyházba gyűltek reménye, menedéke,
ments meg minket.
Óvd azokat, kiket az ellenség foglyul akar ejteni,
szabadítsd ki, kiket már foglyul ejtett!*

*Általad repülnek a fellegek
és járja át levegő a tereket,
a sziklából víz szökell elő,
s a föld felölti zöld köntösét.*

*Te vezeted a bölcseket,
kik sugaradtól fénylenek,
Dicséret néked élet öröme,
Örök remény, legyőzhetetlen élet.*

Dicséret néked Fény, égi ajándékok szétosztója.

Szent Hildegard nyomán

TEOLÓGIA negyedévi folyóirat

Felelős szerkesztő: Szennay András — Felelős kiadó: Lukács László

Kiadja a TEOLÓGIA kiadóhivatala, 1053 Budapest, Kossuth L. u. 1. l. em. 1.

Szerkesztőség: 1053 Budapest, Ferenciek tere 7-8. III. lép. II. em. 9. Tel.: 11/3-661/110

(Kézirat leadása kizárólag a szerkesztőség címére.) — Megjelenik egyházi jóváhagyással: február, május, augusztus és november közepén. — Ára: 90 Ft — Előfizetési díj 1 évre 360 Ft, fél évre 180 Ft — Csekk számlaszám: OTP VII. ker. 218—98316/512—000324—1. Előfizetés és templomi terjesztés a kiadóhivatalban.

Terjeszti a Magyar Posta Rt., a HÍRKER Rt., az NH Rt. és alternatív terjesztők. — Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap

Külkereskedelmi Vállalat útján (P. O. B. 149. — Budapest, 1389). 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 rendeltetésének (Teológia-előfizetés) feltüntetésével.

Minden jog fenntartva.

Nyomás: VESZPRÉMI NYOMDA RT. — Felelős vezető: Fekete István igazgató

Index szám: 25 821

HU—ISSN 0133—1779