

# TEOLÓGIA

Házasság és család — Krízis és megújulás

\*

KARL RAHNERRE EMLÉKEZÜNK

Rahner és a II. Vatikáni zsinat  
A teológia transzcendentális megalapozása

\*

Gazdaság és etika

\*

A hitoktatás zarándokútja

\*

Felnőttek bevezetése a hívő közösségbe

\*

Lelkipásztori beszélgetések  
az ördögűzésről és a buddhizmusról

\*

Aszalós János — Bíró László — Fila Béla —  
König, Franz — Somorjai Ádám — Várnai Jakab —  
Werbick, Jürgen és mások írása

XXVIII. évf. 1994. 3. sz.

---

# TEOLÓGIA

---

## NEGYEDÉVI FOLYÓIRAT

---

XXVIII. ÉVFOLYAM 3. SZÁM

1994. AUGUSZTUS

---

### TANULMÁNYOK

- JÜRGEN WERBICK: Házasság és család — krízis és megújulás  
(fordította: Bánhegyi B. Miksa OSB) ..... 131
- FILA BÉLA: A teológia transzcendentális megalapozása Karl Rahner nyomán . 138
- FRANZ KÖNIG bíboros: Karl Rahner teológiai gondolkodásának összehasonlítása a „Lumen gentium” zsinati konstitúcióval (fordította: Varga Mária Ilona) ..... 146

### KÖRKÉP

- VÁRNAI JAKAB OFM: Karl Rahner teológiája és a Dei Verbum keletkezése —  
A Rahner-Ratzinger tervezet ..... 152
- SOMORJAI ÁDÁM OSB.: Gazdaságtikai kérdések ..... 160

### KÖNYVEKRŐL

- FILA BÉLA: Párbeszéd Sigmund Freuddal  
Nyíri Tamás: Mélylélektan és ateizmus ..... 166

### TEOLÓGIAI—LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

- BÍRÓ LÁSZLÓ püspök: Felnőttek bevezetése a hívő közösségbe ..... 170
- ASZALÓS JÁNOS: A hitoktatás zarándokútja ..... 178
- UNGER ZSUZSA: Kis egyház — nagy család ..... 183

### LELKIPÁSZTORI BESZÉLGETÉSEK

- Karl Rahnerrel az ördögűzésről (fordította: Mártonffy Marcell OSB) ..... 185
- Divo Barsottival a buddhizmusról (fordította: Bánhegyi B. Miksa OSB) ..... 189

Felelős szerkesztő: Szennay András

Felelős kiadó: Lukács László



Isten fölfoghatatlanságának vonzásában lakozni, érezni személyes szeretetét, melyben önmagát ajándékozza e végtelenség és fölfoghatatlanság — egyszerre fenyegetőn félelmetes és vonzón boldogító. Más választásunk azonban nincs: Velünk az Isten.

Karl Rahner

Tíz évvel ezelőtt, röviddel 80. életéve betöltése után (1984. március 30.) meghalt KARL RAHNER, századunk egyik legnagyobb teológusa. Az elmúlt néhány hónapban napjaink számos kiemelkedő egyénisége (pl. König bíboros, K. Lehmann püspök, a jeles teológus, a német püspöki kar elnöke), és nagyszámú sajtóteremtő (a Vatikán lapja, az Osservatore Romano, szinte valamennyi európai és tengerentúli szakfolyóirat, sőt hetilap és a napi sajtó) emlékezett meg Rahnerről, a teológusról, a II. Vatikáni zsinat egyik szaktanácsadójáról (peritus). Ez a világszerte és különféle szinten elhangzott, közzétett méltatás azért is volt jelentős, mivel az utóbbi egy-két évben bizonyos katolikus körökben ízlésellenes támadások érték Rahnert, illetőleg teológiáját. (Sajnos, hazánkban is akadt teológiailag aligha kvalifikálható közíró, aki Rahnert — több kiemelkedő kortársával egyetemben — „efemer jelenségnek” minősítette).

Amikor jelen számunk hasábjain néhány tanulmányt Karl Rahner emlékének szentelünk, úgy véljük, hogy rövid bevezetőnkben illő és hasznos néhány utalással Rahnert, az embert, a lelkipásztort is bemutatnunk. Elsőként a nagy tudósnak alázatát szeretném kiemelni. Távól állt tőle minden „akadémikus fennhéjázás”, még inkább a túlzó önértékelés. Nem igényelte, nem is szerette, ha professzornak titulálták (évtizedek során több egyetemen volt a dogmatika és a világnézeti katedra tanára). „Pater Rahner” — ez volt az ő szokásos és általa is szívesen fogadott megszólítása. Amikor egyik volt tanítványa — Gisbert Greshake, előbb a bécsi, jelenleg a freiburgi egyetem dogmatika professzora — egy alkalommal megkérdezte tőle: Milyen érzés, ha valakit már életében ezrek és ezrek a teológiatörténet egyik jeles alakjának ismernek el? — Rahner csak hámmögött, majd visszakérdezett: Ismeri-e Auxerri Vilmost (Gulielmus Autissiodorensis †1237)? Meg kellett valanom, — folytatja Greshake —, hogy akkor még alig hallottam róla. — Nos, látja, valamikor nekem is ez lesz a sorsom. — Lehetséges, hogy Rahner nemcsak alázatos lélekkel, de objektíve is helyesen vélekedett önmagáról. Az viszont elvitathatatlan, hogy századunk teológusai között — ezt így látták és látják a számottevő kortársak — kiemelkedő egyéniségként kell őt számon tartani.

K. H. Neufeld, Rahner egyik rendtársa és jelenleg az innsbrucki egyetem professzora, miután hosszasan elemzi mesterének életművét, arra is rámutat, hogy Rahnernak nemcsak tudományos, szakmai öröksége, de tanúságtétele is minden keresztényt arra buzdít, hogy életét mindig nagyobb, a felfoghatatlan és titokkal teljes Isten felé irányítsa, Istent keresse, Istent szeresse. Végső soron — olykor nagyon is elvont fogalmazásban, máskor prédikáció formájában — erről írt és szólt Rahner egész életében, így akart a vele kapcsolatba kerülőknek egyszersmind lelkipásztora is lenni. Rahnernak — amint ezt Neufeld megjegyzi, és amint ezt kortársai illetve kollégái mind megállapíthatták — egyetlen „szenvédélye” Isten volt. Halála után imakönyvében ezt a kis, kezével írott cédulát találták: „Várok rád, Istenem, türelemmel és reménységgel. Várok, miként a vak, akinek megígérték, hogy egyszer feltárulkozik előtte a fény. Várom testemnek és várom a holtaknak eltámadását.”

Rahner élete skolasztikus, azaz „iskolás” úton indult, majd kapcsolatba került — az értékeket magáévá téve, de mindig kritikusan mérlegelve — kora szinte valamennyi bölcséleti irányzatával. Egyik előadásában mondotta: „Mindegyikből, ha nem is átvettem, de tanultam valamit. Esetleg azt, hogy mit nem tehetek semmiféle körülmény között magamévá” (Neufeld közlése). Ugyanakkor senkivel szemben sem volt merev, eleve elutasító. Készséggel vállalta például a Paulus-Társaság rendezvényein a keresztény-marxista dialógusban való aktív részvételt. Egy ilyen konferencián hallhattuk tőle — az istenhitéről, Istenről volt szó — a megfogalmazást: Ha nem tudnak is megbarátkozni az istenfogalommal, ha nem tudnak a felfoghatatlan és titokzatos Isten felé fordulni, igyekezzenek legalább megbarátkozni az eljövendő „abszolút jövő” felé tekintéssel. Az egyik jelenlévő, akkor még marxista előadó, Roger Garaudy — ezt hallva — így kiáltott fel: Ez naáyszerű! (C'est magnifique!)

Rahner teológiai életművének pusztán bibliográfiáját csak vastkos kötetben lehet közzétenni. (A hálás tanítványok — a részletek, az ismeretlen kéziratok után is kutatóva — ezt hamarosan közreadják.) A teológus Rahnerre gondolva talán csak keveseknek jut eszébe, hogy életének egy szakaszában — a hitleri megszállás idején — éveken át aktív lelkipásztor is volt. Pályatársa és tisztelője, korunknak ugyancsak egyik nagy teológusa, Hans Urs v. Balthasar, egyszer így nyilatkozott



róla: „Lelkipásztor volt keresztényeknek és pogányoknak egyaránt”. Az emlékezés hiányos lenne, ha életének ezt a meghatározó vonását nem említenénk.

Karl Rahner egyszersmind az imádság, az elmélkedés embere volt. Istenről nemcsak írt és beszélt, de imádságban szüntelen hozzá fordult. (Imádságaiból gyűjtötte össze és adta közre Karl Lehmann a „Gebete des Lebens” című kötetet 1991-ben; magyarul a Szent István Társulat kiadásában olvasható „Az élet imádságai” címmel). Az érvelő előadásból gyakran váltott át az imádságos, meditatív megfogalmazásra. Elmondható róla, hogy imádkozva gondolkodott és töprengve imádkozott. Ha másban talán nem, de éppen ebben az életgyakorlattá lett imádságban válhat lelki rokonává minden — a filozófiai gondolkodástól és teológiai elmélyüléstől távol álló — keresztény testvérének. Utolsó nyilvános előadását — ahogy hallgatói feljegyezték — ezzel a kéréssel fejezte be: imádkozzanak érte Istenhez, hogy részese lehessen majd az örökkévalóságban a felfoghatatlan és titokzatos Fény szeretetének és irgalmának.

Rahner halálának tizedik évfordulója alkalmával számosan nyilatkoztak a tudós teológusról, bölcseletről, a szeretetével mindenkit átölelni igyekvő lelkipásztorról. Alljon itt két volt tanítványának megemlékezéséből néhány gondolat. J. B. Metz müncheni, majd bécsi professzor annak a meggyőződésének adott kifejezést, hogy Rahner gondolatai tíz évvel halála után változatlanul termékenyen hatnak, és még messze nem kiaknázottak. Az „anonim keresztényekről” vallott felfogása pedig — ha azt valóban az ő szándéka szerint értelmezzük — Isten mindenkit üdvözíteni szándékozó akarataról sejtetnek meg valamit. Rahner szinte megszállottan küzdött az ellen a felfogás ellen, hogy az emberiség jelentős része „massa damnata”, és nagy megértést tanúsított korunk emberének — századunk megtapasztalt szörnyűségei miatt — ébredő kétségeivel, jöbi panaszaitval szemben.

Karl Lehmann püspök szerint: „Rahner teológiája „megvesztegethetetlen” (unbestechlich) volt, s kötelességünk azt minden támadással, leértékeléssel szemben megvédeni.” Kiemelte, hogy Rahner teológiája, de egyben egész élete is következetes és mély istenhítből táplálkozott. Sokakat segített abban, hogy visszataláljanak életük értelméhez és céljához, a földi halandó számára egyedül szent, felfoghatatlan és titokkal teli Istenhez. Hitéből fakadóan testvéri szeretettel és segítőkészséggel fordult a kérdező-töprengő emberek felé, nagy türelemmel igyekezett megérteni és feloldáshoz vezetni kétkedéseiket, problémáikat. Elévülhetetlen érdeme, hogy újszerű és testvéri kapcsolatot igyekezett kiépíteni azokhoz, akik az egyházon kívül, sőt azzal szemben álltak. Nemcsak ismerte a Mester tanítását, hanem követte is: Nem az egészségeseknek, hanem a betegeknek van szükségük az orvosra (Mt 9,12).

Mélységes empátiával kereste a kapcsolatot azokkal is, akiket — nagy általánosságban — ateistáknak tartanak. Ugyanakkor állandóan szem előtt tartotta a skolasztika egyik figyelmeztetését: Meg nem alapozott állításokat könnyen vissza lehet utasítani meg nem alapozott érvekkel. Ennek az elvnek s egyben tapasztalatnak ismeretében nem szűnt meg soha — olykor nehezen követhető, bonyolult fogalmazásban — érvelni, igazolni, okfejtését a tradíció, az egyház tanítása és a modern bölcséleti gondolkodás bevonásával elfogadtatni.

Aki Rahner könyveit, írásait olvassa, egyhamar észreveheti, hogy a tudós teológus és bölcselel megható őszinteséggel, tisztelő ragaszkodással szerette egyházát. E szeretet erejében tudta alázatosan a kritikát meghallgatni, elfogadni, és ugyancsak ennek erejében tartotta kötelességének — ha szükségesnek látta — kritikát gyakorolni. „Álmodott” egy Krisztus szándéka szerint alakuló, átalakuló egyházzól, de ugyanakkor bírálta az egyházat jogtalanul és felületesen támadó kritikuskokat. Erről tanúskodik röviddel halála előtt megjelent írása: Kritik der Kirchenkritiker, melyben felszólított minden bírálót, hogy előbb szenvedjen együtt azzal az egyházzal, melyet kritika tárgyává tesz.

A közelmúltban nyújtotta át a müncheni egyetem (Münster i. W.) König bíborosnak a díszdoktori oklevelet. Az ünnepi aktus során a bíboros többek között ezeket mondta: „Hogy az egyház a legutóbbi zsinaton oly jelentős lépést tett előre, és meghatározóan formálhatta jövőjét, az jelentős mértékben a müncheni egyetem volt professzorának, az általam felkért zsinati szakértőnek és kísérőmnek, Karl Rahnernek is érdeme. Rahner akkor a kor kihívásának tett eleget, ma ez a mi feladatunk. Feladat, mely mindannyjunkt kötelez. Kötelesek vagyunk az akkor kezdett munkát folytatni, az úton tovább lépni. A fejt újra és újra felütlő kritika és zsinat ellenes hangulat miatt sem szabad elbizonytalanodnunk.”

Rahner egyházszeretete és kritikus lojalitása példa lehet minden egyházát szerető teológus, minden hívő keresztény számára. Ez Rahnernek — bár le nem írt — „végrendelete”, hagyatéka. Hogy életművének az elkövetkező évszázadok során milyen hatása lesz, arra szerényen — mint fentebb idéztük — ő maga válaszolt. Hogy az előttünk álló évtizedekben — különösen a ma felnövekvő teológus generáció és a ma útkereső fiatalság számára — a teológiai műveltség egyik meghatározó személyisége lesz, ezt nem szükséges bizonyítani.

Szennay András



Jürgen Werbick

## HÁZASSÁG ÉS CSALÁD — KRÍZIS ÉS MEGÚJULÁS

### I. Krízis? — Megújulás?

Nem kell sok elemző éleslátás ahhoz, hogy kimondjuk a házasságról és a családról: veszedelmes krízisbe jutott. Az is kézenfekvő, hogy az a társadalom, amely ebbe a kritikus helyzetbe juttatta azokat, maga is súlyos beteg, ugyanebben a krízisben szenved. Már a „magányosok társadalma”, sőt „autisztikus társadalom” felé vezető trendről beszélnek (H.J. Hoffmann—Novotny). A krízis láttán még vakmerőbbnek tűnik a megújulás lehetőségéről beszélni, s ehhez a megújuláshoz az egyháztól és a teológiától várni a döntő indításokat. Nem felelős-e ezért a krízisért — többek között — a házasságról és családról alkotott egyoldalú felfogásával a katolikus egyház is? Feltehetjük-e még az egyházi tanítóhivatalról, a teológiáról, a pasztorálisról, hogy képes elég érzékenységet felmutatni a házasságban és családban való együttélés terhei és új lehetőségei iránt? Kétségtelen, hogy a krízis drámai jelentőségét fölismerték. Ez érződik ki az 1981-ben megjelent Familiaris consortio Apostoli Buzdításból, a tanítóhivatalnak ebben a témában közölt utolsó állásfoglalásából, amely a következőket vázolja föl, hogy mi az egyház feladata ebben a krízisben: „A történelem jelen szakaszában — amikor a családra sok olyan erő támad, melyek megsemmisíteni vagy legalább eltorzítani akarják — az egyház, tudván, hogy a társadalom, valamint önmaga épsége szorosan összefügg a család állapotával, sürgető és égető feladatának tekinti, hogy mindenkinek hirdesse Isten tervét a házasságról és a családról; védelmezzé és terv eredeti gazdagságát és emberi, illetve keresztény fejlődését, s így hozzájáruljon a társadalom és Isten Népe megújulásához.” (Familiaris consortio 3.)

A krízis diagnózisa — a számos bomlasztó és züllesztő erő leleplezése — nem jelent nagy problémát az Apostoli Buzdítás számára. A negatív jelenségek (a tekintélyrombolás, az értékek lerombolása, a válások növekvő száma, az abortusz, a sterilizáció, a fogamzás ellenes felfogás terjedése) gyökerénél sokszor ott található „a szabadság megromlott fogalma és megtapasztalása, mely szerint a szabadság nem azt a képességet jelenti, melynek birtokában az ember megvalósíthatja Isten tervét a házasságra és a családra vonatkozóan, hanem egy olyan erőt, amely nincs alávetve senkinek és — nem egyszer önszeretetből — mindenkivel szemben a maga kényelmét keresi” (Familiaris consortio 6.)

Hogy ez a diagnózis nem megy bele a részletekbe, hogy a klisé határán mozog (a több mint száz oldalból kettő és felet szentel e Buzdítás a jelen társadalmi szituációnak), azt még az sem vitathatja, aki teljes jóakarattal olvassa. Vajon annak a jele volna ez, hogy a tanítóhivatal még nem tudta magát elszánni arra, hogy a házasságról és családról szóló tanítást valóban újra fogalmazza?

A régi, de egyáltalán nem általános egyházi tanítás, amely szerint a házasság belső célja elsődlegesen az, hogy gyógyszer legyen a rendetlen nemi vágy ellen (remedium concupiscentiae), s hogy utódokat hozzon a világra, valamint az az ugyancsak régi meggyőződés, hogy a nemi gyönyör csak akkor lesz „rendezett”, ha a természet „cseleként” a nemzés szolgálatában áll, végül a hagyományos családkép, amely szerint a családnak elsősorban az a célja, hogy keretet adjon az utódok fölnevelésének — mindez a hagy-

mányoknak megfelelően úgy tünteti föl a házasságot és a családot mint szükségmegoldást: másképp nem megy, a szexualitásnak és a gyermeknevelésnek rendezett kereteket kell adni. Hivatalosan már régen túl vagyunk ezen a perspektíván. Végtére is a (szentségi) teológia alapján arra kényszerülünk, hogy a házasságot (ha a családot tulajdonképpen nem is) az üdvösség jeleként értékeljük. Hiszen a házasság szentség; a cölibátus viszont nem az, még ha az Isten uralma iránti nyitottságnak a jele is, valamint azé, hogy az emberi életet végső soron nem a szexualitás és a családi egzisztencia határozza meg. Ahogyan azonban a hagyományos szentségi teológia a házasságot mint az üdvösség jelét tárgyalja, arra ismét jellemző, mennyire belénk ivódott az aszkézis az életnek ezzel a valóságával szemben: úgy méltatják a házassági szövetséget mint az üdvösség valóságát, mint Krisztusnak az egyház iránti hűségének és szeretet-kapcsolatának a jelét. Így a házasság nem önmagában — mint hitben élt valóság — jele és realitása az üdvösségnek, hanem csak azáltal nyeri el szentségét, hogy az üdvösség egy másik realitását, Krisztusnak és az egyháznak a kapcsolatát jelzi.

A házasságnak ezt a szentségi teológiában honos, kissé görcsös értelmezését ma már mindenütt kétségbe vonják. Vannak új, biztató tervek a házasság és a család teológiájához.<sup>1</sup> Teológiailag azonban, akár csak régen, még mindig problémát jelent a családnak és házasságnak mint az üdvösség önmagában „jogosult” valóságának az értékelése; talán még mindig úgy gondolják, hogy a keresztény módon értelmezett üdvösségnek tulajdonképpen másképp kellene láthatóvá válnia, nem a házasságban és családban, nem ezeken keresztül. A házasság és a család még mindig csupán a *második* legjobb lehetőség az Isten országáért vállalt cölibátus mögött. Vajon a házasság a keresztényekkel szemben támasztott olyan követelmény-e, amely bizonyosságában és bizonyító erejében mégis elmarad a mennyek országáért vállalt cölibátus mögött?

## 2. A házasság és család mint ígéret

A keresztény módon megélt házasság és család mint *követelmény*? Bizony így van: amit az egyház és a teológia a házasságról és a családról mond, az általában a követelés és a buzdítás jegyében történik; így a Familiaris consortio is fejezeteinek több mint a felét a buzdításnak szenteli: „Család, légy, ami vagy!” (pontosan így a 17. fejezetben): A család legyen egyre tökéletesebb képe annak a jegyesi kapcsolatnak, amely Krisztust egyházához fűzi; a szülők legyenek mind világosabban „Isten szeretetének látható jelévé, 'akitől minden atyáság a nevét kapja az égben és a földön'” (Familiaris consortio 14. az Ef 3,15-re történő utalással). Ez a gyors átvezetés arra, hogy minek kell lennie a házasságnak és a családnak, elhomályosíthatja látásunkat az iránt, hogy mi tud lenni itt és most a házasság és a család — mint ígéretes, de meghasonlott realitás —, mi lehet az érintettek, a társadalom és az egyház számára, s mi lehet továbbá mint testet öltött tanúságtétel, mint láthatóvá lett hit.

Annak a kifejezésére, hogy milyen ígéretes és meghasonlott realitás a házasság és a család, s ebből következőleg mivé lehet, álljon itt ez az egy szó: *ígéret*. Minden férfi és minden nő azonnal a házassági hűség-ígéretre gondol, amit a menyasszony és a vőlegény ad egymásnak a házasság megkötésekor; talán azért is, mert az „esküvével” kölcsönösen kifejezik, hogy bíznak ennek az ígéretnek a megbízhatóságában. Viszont az esküt csak azért teszik le, mert akik most megesküsznek, azok már korábban „ígéret” voltak egymásnak, ellenállhatatlan ígéret. Minden kishitűségemben, fél szívvel végzett dolgaimban, minden éretlenségemben és hiányosságomban, csillapítatlan vágyammal és az életemben eluralkodó félelemmel együtt rábízom magamat a szeretett emberre, mert számomra egyszerűen ő az ígéret: a kettesben (hármásban, négyesben ...) eltöltött boldog élet ígérete, a gyönyörű ígérete; annak az ígérete, hogy bízhatunk egymásban; az otthon ígérete, egy olyan hely, ahol szívesen vagyok, egy olyan idő, amelyet szívesen töltök vele. S ez az ígéret számomra *kihívás*: kihívás, hogy én is ígéret legyek a szeretett ember számára; kihívás, hogy vállaljam a játék kockázatát, amelyben főnyeremény lehe-



tünk egymásnak, de lehet, hogy csak vigaszdíj, esetleg — Isten mentsen — nyeretlen sorsjegy.

Ez a játék önmagában a nagy ígéret, az elutasíthatatlan kockázat, az izgató, de ugyanakkor fájdalmas kihívás, hogy „játsszunk mi is”, menjünk bele a játékba és mind jobban „legyünk benne a játékban”. A játék ígérete, hogy együttes játékunk — függetlenül attól, hogy a „játékszabályok” változnak, hogy mennyi a tét, hogy mit veszítünk — marad az alapja az egymásban talált örömünknek. S a kockázat: életre-halálra megy a játék, boldogságra-boldogtalanságra; olyan játék, amelyben mindent megnyerhetünk és mindent elveszíthetünk; vidám, komoly, gyönyörrel és fájdalommal teljes játék, amelyben mindent föl kell tennünk egy lapra, ha — közösen — nyerni akarunk; olyan játék, amelyben sok mindennek, szinte mindennek meg kell változnia, ha azt akarjuk, hogy boldogítóan folytatódjék, sőt, melynek vereségeken és katasztrófákon keresztül is folytatódnia kell.

Ígényes, veszélyes, kiszámíthatatlan játék; lehet boldogító, de lehet belőle unalmas, mindig egyforma húzásokba merevedett játék is. Játék egymással és egymás ellen, amelyben nem akarja egyik a másikat kijátszani, kiszorítani, hanem a másikkal együtt akar nyerni; de persze olyan játék is, amelyben mindenkinek a maga boldogságát kell keresnie. Van benne valami a versenyből: ki az „erősebb”? De végül is itt csak akkor van értelme az erőnek, ha az ember a másikért lehet erősebb, s annak is tud örülni, ha egyszer ő a gyengébb. Paradox játék, nyilvánvalóan. Olyan amit elveszít az, aki mindig csak nyer. Olyan, amelyben végeredményben az a cél, hogy a játékosok megnyerjék egymást, hogy egymással, egymásért és egymással szemben legyenek gyengék és erősek, hogy egymással és egymással szemben tanulják meg, mennyi gyönyört és terhet jelent, ha vállalják ezt a játékot, mennyi vitát, örömet, bátorságot, dühöt és szomorúságot.

Így tehát ennek is — mint minden játéknak — elsősorban önmagában van az értelme. Már nem csupán az időnek többé-kevésbé kultivált „eltöltése”, hanem maga az értelmesen alakított idő, az idő az ifjúság és az öregség között, az idő mint megmaradó és megújuló ígéret, mint folyton újra eljövő, magát odaajándékozó idő — az üdvösség ideje.

### 3. Házasság és idő

Mindez naivnak és idealizálóknak tűnik, ha megnézzük, hogy mit csinál az idő a szerelemmel, és talán minden szeretetkapcsolattal: mennyi mindent tesz benne „szokásossá”, megszokottá, hogyan nyúvi el az idegeket, hogyan koptatja el a kezdetben örömmel vállalt toleranciát a másik egyéni vonásaival szemben, hogyan ássa alá a baráti érzelmeket, a jóakaratot, hogyan teszi kérdéssé az egymásban talált gyönyört és örömet, hogyan állít újra meg újra az elé a kérdés elé, hogy mehet-e ez egyáltalán tovább, s ha igen, hogyan, s hogy minek kell ehhez megváltoznia. Házasság — Lorenz Wachinger találóan írja le — legjobban úgy értelmezhető, mint tiltakozás a mindent megváltoztató, mindent szétbomlasztó és elkoptató idő ellen; a házasságban azt az ígéretet valósítjuk meg, hogy a házasságban töltött idő számunkra nemcsak a kopás ideje lesz, hanem legalább annyira az érés, sőt az üdvösség ideje.<sup>2</sup>

A pusztán elmúló, elkoptató és kifosztó idő elleni tiltakozás a játék nyomában jár, hiszen ez is lehet az idő: fájdalmasan jóttevő változás és új lehetőségek ideje; kihívás lehet, kezdet, amely nem szűnik meg soha újakezdődni. Az idő megélése dönt láthatóan arról, hogy miként tapasztalja a férfi és a nő a házasságot, miként tapasztalja meg benne önmagát. A házasság szentségi jellege — s erre mutat rá Wachinger — egy specifikus idő-perspektívát fog teremteni és megvédeni: a házasság szentsége mint „tiltakozás az idővel való bizonyos egydimenziós bánásmód ellen ... , amely megfosztja az embereket önmaguktól és lehetetlenné teszi a mélyebb kapcsolatokat”; mint „jajkiáltás az ellen a kísértés ellen, hogy úgy kalkuláljuk az együttélést, mint használati tárgyaink amortizációs idejét”; mint „annak az ideológiának a kritikája, hogy az üres, végtelen, közömbösen múló kozmikus idő vagy a természet érzéketlenül életet szülő és életet kioltó ideje, vagyis 'halálba vivő idő' az egyedüli fontos az ember számára”.<sup>3</sup>



A teológiai hagyomány a házasság szentségi jellegét mindig szoros összefüggésben látta fölbonthatatlanságával: a házasság a hűségnek, az egyszer s mindenkorra megkötött házassági szövetségnek a szentsége. S közben mértéken felül háttérbe szorult, hogy a házasság szentsége mint minden szentség, elsődlegesen nem követelmény és kötelesség, hanem ígéret, ígéretes kezdet, amely Isten ígéretére épül — természetesen kihívó kezdet, kihívás, amelyet vállalnia kell annak, aki rajta és benne meg akarja érezni az ígéretet. Az ígéret úgy szól, hogy a házasság ideje Isten ideje lehet; nem az elvesztés ideje, hanem a megtalálásé; az az idő, amely alatt fölismerhetjük, hogy ajándék vagyunk egymás számára; amely alatt rájöhetünk, hogyan lehetünk egymás és gyermekeink számára segítőkész, jótévő embertársak. A hűség arra kötelez, hogy ne veszítsek időt azzal, hogy folyton kísérletezem, hogy melyik partnerrel lenne a legjobb. A hűség ehhez a partnerhez köt, ahhoz a mindig újra próbálkozó kísérlethez, hogy kiderítsem: hogyan lehetünk egymás számára jótévő embertársak; olyan emberek, akik tudnak mit kezdeni egymással, akik közös kihívást látnak maguk előtt; olyan partnerek, akik az érés közös útját látják maguk előtt — a vitának, az azért az ígéretért való küzdelemnek az útját, amely nem vész el az úttalanban, a senki földjén, hanem az üdvösség állandó és mindig új útja lesz. Ennek az útnak egyik jellemzője — ezt Adolf Guggenbühl-Craig mélypszichológus mondta ki világosan és reálsan — „a kitérés lehetetlensége. Ahogyan a sivatagi szent nem tud kitérni önmaga elől, ugyanúgy nem tudnak kitérni a házastársak sem egymás elől”.<sup>4</sup>

#### 4. Házasságunk mindent meghatározó valósága

Az igények és az elvárások sokszor nagyon kérdésesek. Mindenki gyorsan keres érveket amellett, hogy az ő elvárásának valóban ilyennek kell lennie, viszont az az elvárás, amellyel a partner szembesíti őt, valójában el nem várható követelmény.

A jóakaratra való hivatkozás és az arra való emlékeztetés, hogy hiszen szeretjük egymást, legtöbbször nem visznek előre, mert éppen azt kell a vitában tisztáznunk, hogy akar megjelenni szerelmünk, hogyan kell itt és most konkrétan megjelennie; azt kell megvitatnunk, hogy melyik elvárást kell kihívásként elfogadnunk, s melyik elvárást kell mint károsat visszautasítanunk. De talán segít, ha időről időre elgondolkozunk azon, végeredményben mi is határozza meg házasságunk valóságát, milyen indítókók mozgatnak bennünket valójában — és milyen irányban visznek bennünket.

Friedrich Nietzsche hagyta ránk Lichtenberg egy szarkasztikus aforizmáját, amely ezt a kérdést provokálhatja ki belőlünk: „Nem szereti az ember sem apját, sem anyját, sem feleségét, sem gyermekét, csak azokat a kellemes érzéseket, amiket tőlük kap”.<sup>5</sup> Kegyetlen mondat. Ha ez volna házasságunk és családunk valósága, akkor az kapcsolatunk csődjének bejelentése volna, a házasságnak és családnak nagyon korlátolt felelősségű, a cél által meghatározott élvezeti társaságra való redukálása, amelyet fel kell oszlatni, mihelyt ez az érdekközösség már nem hoz eleget a konyhára. Vajon csak egymásnak megszokása akadályoz meg bennünket abban, hogy bevalljuk: már idáig jutottunk? Megtapasztaljuk-e még annak az ígéretnek a hatalmát, ami egymás számára voltunk, amikor hűséget ígértünk? Ígéretekből és ígérgetésekéből élünk, amiket többé kevésbé őszintén naponta tesznek nekünk, az élvezet, a megbízhatóság, a belső cél ígéreteiből. De mindezekből az ígéretekből szeretnénk azt az egyet kihallani és kiragadni, amely valóban föltárja előttünk az üdvösség útját, amely ígéretes kihívás. Erre az ígéretre akar az életünk felelet lenni; ezt az ígéretet éljük, ezt fejezzük ki azzal, ahogyan élünk. Ez az ígéret, illetve az, *aki* benne önmagát ígéri, végső soron az életünket meghatározó valóság. Együtt és egymásnak éljük és tanúsítjuk ezt a valóságot; úgy éljük meg időnket, mint az ettől az ígértől körülvevett, strukturált, ritmizált időt: mint a szükség, az élvezni akarás és az élvezet, az éhség és a kielégítettség idejét; mint az érés idejét egészen az „aratásig”, mint a meghívás idejét. Mit ígér ez az ígéret, amelynek hiszek, amiért élek, amelyet én is kimondok, amelyet én is élek? S ki áll jót ezért az ígéretért? A vásárlóerőm, az ügyességem, vagy az, akitől reméljük, hogy beváltja szerelmünk ígéretét? Az ígéret, amiért élünk, s amit



mi is élünk, egyúttal az az ígélet is, amellyel „világra hozzuk” gyermekeinket, amellyel megnyitjuk számukra a világot. Ez az a tanúságtétel, amelyben (majd) megtapasztalják a bennünket valóban meghatározó és mozgató valóságot; számukra ez annak a valóságnak a megtapasztalása, amelyet vállalunk, s amelyet talán ők is vállalhatnak.

## 5. Hogyan jönnek gyermekeink általunk a világra?

Mi szülők — akár akarjuk, akár nem, és sokkal előbb, mintsem feladatunkként ismer-nénk föl — tanúi vagyunk egy olyan ígéletnek, amely lehetővé teszi gyermekeinknek, hogy hozzájáruljanak világra jöttükhöz; vagy szerencsétlenségünkre nem vagyunk azok. Beleegyezésük nélkül csak „kiteszik” a gyerekeket a világba. Azonban valójában nem tudnak világra jönni és nem tudnak abban élni, ha ők nem járulnak hozzá a nem-zésükhöz, születésükhöz, emberre levésükhöz; ha nem bízhatnak — ennek bármennyire csak előzetes tudatában — az ígéletben hogy jó a világra jönni. Mi teszünk gyermekeink előtt tanúságot arról, hogy az élet ígélet, s hogy miben áll ez az ígélet. Megígérjük nekik, hogy jó vállalni ezt a világot, magaslatait és mélységeit, beteljesedéseit és töréseit; tanús-kodunk arról, hogy megéri élni, amennyiben éljük, hogyan és miért érdemes megélni az életet, miként lesz számunkra igaz az az ígélet, ami az élet, hogyan tudunk legalább a nyomában maradni. Vagy pedig üres, fél szívvel kimondott vagy éppen csalárd ígéletet teszünk nekik, amennyiben hagyjuk őket úgy felnőni, mintha az életük lehetőség volna, s ugyanakkor azt éljük mintaként, hogy ebben a kegyetlen játékban nem lehet nyerni.

Az adja a családi lét drámaiságát, hogy a család, mielőtt arról kifejezetten tudnánk és tu-datosan úgy alakíthatnánk, *tanúságtévő közösség*, s hogy nekünk, szülőknek nincs a kezünkbe adva annak tanúsítása és továbbadása, amiről gyermekeink előtt tanúságot akarunk tenni, s amit át akarunk nekik adni. Eredendően rajtunk és házastársi szeretetünkön ismerik meg, mit jelent ez az ígélet — vagy esetleg soha nem tudják meg. A gyermekek meglátják rajtunk, hogy valóságosan mi határoz meg bennünket, hogy ténylegesen (és véglegesen) mi ígéletes számukra; s ezt ők — eredendően és mélyen meghatározó módon — velünk együtt ta-pasztalják meg. Nem abban, amit mondani akarunk nekik, hanem abban, amit ténylege-sen példaként mutatunk számukra; abban, amit életmóduknban megéreznek, abban, ami belőlünk árad. Azon tapasztalják meg, ahogyan mi megtapasztaljuk magunkat. A gyermekek a szülők példájából tanulnak; ezt mindig így mondták nekünk, s így is van. De elsődlegesen és igazán mélyen nem abból, amit a szülők adni akarnak, hanem abból a példaképből, amit számukra a szülők valóságosan jelentenek, azon a módon, ahogyan vállalják az életet, a másikkal fűző kapcsolatot, a szeretet kihívását — vagy ahogyan nemet mondanak az életre, a szeretetre. A gyerekek a szülőkkel együtt tanulják meg, hogy azt tekintsék valóságosnak, fontosnak, végső soron meghatározónak, amit a szülők tartanak valóságosnak, fontosnak, meghatározónak.

A család ebben a teljesen drámai értelemben a szétszött és megosztott tapasztalat közössége, egyúttal nyilván olyan közösség is, amelyben el kell viselni és fel kell dolgoz-ni csalódásokat és megszegett ígéleteket is; ebben az értelemben a család *sorsközösség*. A család az a tér, amelyben a gyermekek megtanulnak élni abból az örökségből és abban az örökségben, amelyben és amelyből már a szülők is tanultak élni, amelybe önmagukat vitték bele, mert a maguk módján léptek bele; amelybe a gyermekeknek is bele kell vin-niök magukat és bele is vihetik, amelybe be kell lépniök és be is léphetnek. Ez az örök-ség teher és — remélhetőleg — megígéző ígélet. Képesek vagyunk-e megéreztetni gyer-mekeinkkel ezt az ígéletet és a benne rejlő kihívást, fel tudjuk-e tárni előttük? Életmó-dunkból ígélet sugárzik-e — vagy inkább feszültség, reménytelenség? Képesek va-gyunk-e önmagunkhoz és általunk — életünk tanúsága által — „megfoghatóvá” tenni számukra egy valóságot, amelyet ők maguk is lelkesen és kockázatra készen vállalhat-nak? Vagy inkább rezignációt és apátiát tapasztalnak meg rajtunk és életmódunkon? Nincs a kezünkre, a hatalmunkba adva, ami belőlünk sugárzik: az élet és a szeretet utáni lelkesedés, vagy a rezignáció. Nem tudunk rendelkezni arról, hogy mi határoz meg és



mi hív ki bennünket, mi gyújt lángra és mi hagy hidegen; nem tudjuk egyszerűen „produkálni”, amit a család tapasztalatterében megosztunk egymással. De mindez sugárzik belőlünk. Gyermekünk rajtunk tapasztalják meg a mindent meghatározó valóságot, mint a bennünket meghatározó valóságot.

Talán a legsúlyosabb kísértés az ember számára: megpróbálni keresztény házasságot élni, de ugyanakkor bevallani, hogy mindaz, ami belőlünk sugárzik, mégsem az — vagy legalábbis nem teljesen az —, amiről tanúskodni szeretnénk, amit szívesen adnánk tovább. Szeretnénk gyermekeinknek megfoghatóvá és hitelessé tenni a szeretet ígését, szeretnénk nekik örökségül adni, hogy megéri vállalni a kapcsolat kockázatát és kitartani benne; megosztani egymással gyönyört és csalódást, nem kitérni egymás elől, időt szentelni egymásra és együtt egymással. De vajon a tanúságnak ez az üzenete olvasható-e le közös életünkről? Vagy egészen mást látnak és hallanak gyermekeink, egészen mást élnek át, mint a minket a legmélyebben meghatározó valóság? Mint hívő embert élnek-e meg bennünket, akik számára Isten a mindent meghatározó Valóság? Vagy mint bálványimádókat, akiknek az életében más valóságok játsszák és határozzák meg a döntő szerepet? Nem tudom, nem tudjuk. S nem is vagyunk képesek önmagunkat „morálisan” rendre utasítani, hogy legyünk már végre „jobb” tanúk. Az teszi a szülőkhez és családokhoz intézett sok buzdítást a valóságtól idegenné, hogy csak morálisan szólítanak meg, de nem segítenek a kísértésben, sőt, észre sem veszik azt, hiszen csak a felszínen maradnak. Az ilyen buzdításokból biztosan *nem* fog kiindulni a család megújulása.

## 6. A családok megújulása?

De talán kiindulhat azoknak az újonnan felfedezett szolidaritásából, akik megosztják egymással tapasztalataikat, akik hitelesek akarnak lenni, akik a szeretet ígéreteiről hiteles tanúságot akarnak tenni. Ezek az ígéretek Istentől kiindulva valósulnak meg rajtunk. Ezt a szolidaritást igazában még nem fedezték fel az egyházakban, sőt azok, akik mindig a morálissal jönnek, még gáncsot is vetnek neki. Azoknak a szolidaritása ez, akik a hit jelenlegi nehéz helyzetéért nem keresnek bűnbakot, hanem megosztják egymással ezt a bajt; azoknak a szolidaritása ez, akik belátták, hogy csak a bátor őszinteség segíthet. Azoknak a hivatalviselőknek és laikusoknak szolidaritása ez, akik tudják, hogy ugyanabban a billegő csónakban ülnek, hogy ugyanaz a vihar rontott rájuk, és együtt fedezik fel, hogy Jézus Krisztus ott van közöttük. Talán ebből indul ki a családok megújulása, az egyház megújulása — talán, sőt biztosan szorosabban függnek ezek össze, mint azt általában gondolják. Abból indul ki a megújulás, hogy nem áltatjuk a másikat; hogy valóban megosztjuk egymással a gondot, a bánatot, a tanácstalanságot, a bizakodást, a lelkeseiséget, de az élet örömét is; hogy részt vállalunk és részt engedünk vállalni abban, ami engem és a másikat mozgatja.

Annyit talán mondhatok magamtól is: ahol ez a megosztás sikerült, ott érezni lehetett az ígérést, ott érezhető volt egy olyan valóság, amely mélyebben és ígéretesebben meghatározott és megmozgatott bennünket, mint a konzum ingerei, amelyek nyilván mindannyiunkat érintenek. Az egyházak és a családok megújulása csak akkor sikerül, ha engedjük, hogy valami az egymással való megosztás síkjára tereljen bennünket; ha őszintén vállaljuk azt, ami velünk, rajtunk és általunk valóban megtörténik, s nem kapaszkodunk mindig csak abba, ami a magunk és mások szemében lenni szeretnénk, aminek lennünk kellene. Nem mintha megszűnne a szomorúság és a reménytelenség, ha megosztjuk másokkal. De mi minden történhetne akkor, ha mindazt, amit megosztunk másokkal, kevesebb előítélettel vennénk tudomásul, vagy őszintebben mondanánk ki — sőt esetleg egyenként vagy közösségben Isten fülébe is elmondanánk, elpanaszolnánk, megköszönénk? Talán akkor valóban megragadna bennünket a valóság, az az ígélet, amelynek a megvalósulására vágyakozunk, a Lélek, amelynek felszabadító fuvallatára annyira várunk.



## 7. A család kontraszttársadalom?

A családnak a társadalom kontrasztjaként kellene élnie, mint „kontraszttársadalom”. De ne akarjon a „boldogok szigete” lenni. Hiszen nagyon sokszor csupán belső megvalósítása annak, ami „kívül” is érvényes. Tanúságtévő közösség, a nyílt őszinteség helye, a küszködésé, olyan hely, ahol nem kellene egymás előtt tettetni magunkat. De nem éppen az ellenkezője történik mindennek? A családdal foglalkozó lélekgyógyászok sokat tudnának mesélni arról, mennyire elfojtó közösségek lettek a családok, amelyekben éppen az nem kerülhet terítékre, ami ténylegesen történik; amelyekben éppen annak nincsen helye, ami valóban foglalkoztatja a tagokat. Ha ez így van, akkor ez a legmélyebb oka a család krízisének, s ez az a pont, ahol a krízis üdvös lehetne. S egyúttal nem az a hely-e, ahol Isten megjelenhet és meg akar jelenni a családban, az az Isten, aki az igazság a szeretetben, aki az igazság személyes kiengesztelő ereje. Megengedem, az összefüggések sokszor egészen mást mutatnak; hogy az Isten (az egyház, a vallás) családjainkban való megjelenésének az a következménye, hogy a tagok elbújnak egymás elől. Talán Isten lenne az egyik döntő oka annak, hogy a családok elfojtó közösségekké válnak? Ez volna az a katasztrófa-perspektíva, amelytől talán mindannyian félünk, s amit éppen ezért nem szabad egyszerűen elfojtanunk?

Vajon a családnak van-e esélye arra, hogy az alternatív tapasztalatok megosztásával kifejllessze a közösségben az ellenálló erőt, a másik iránti figyelmesség, a nem tolokodó, mélyen jóakaró/elfogadó figyelmesség megtapasztalásával? Ha csak el akar szigetelni, akkor nincs esélye. Ez csak börtönné tenné a családot, amelyből igyekszik mindenki minél előbb kiszabadulni. Azonban mégis van esélye a családnak, ha a figyelmesség megtapasztalása a figyelmesség eltanulására hív fel; arra, hogy koncentráljunk arra a kihívásra, hogy együtt élhetünk és együtt kell élnünk, arra az ígéretes igazságra, amely a szeretetben található. Van esélye a családnak, ha abban az „alternatív Lélek” fúj, ahol engedjük Isten Lelkét hatni. Vajon megtapasztalunk-e mi magunk, megtapasztalnak-e gyermekeink is valamit ebből az alternatív Lélekből, abból a szenvedélyből, amely nem hagyja magát kifizetni az igények többé-kevésbé rendelkezésre álló kielégítésével? Él-e az a Lélek családjainkban, amely erőt ad, hogy azok többek legyenek fogyasztó helyeknél, elosztó ügynökségeknél? Biztosan nem lesz számunkra, keresztények számára szegénységi bizonyítvány, ha újra meg újra hívjuk ezt a Lelket, mert még kevésbé érezzük jelenlétét. Az azonban szegénységi bizonyítvány volna, ha nem próbálnánk meg egy kis helyet fönttartani számára. Nyilván sokszor gyámoltalannak tűnnek azok a kísérleteink, amelyekben megpróbáljuk nyitva hagyni Isten felé a figyelmesség helyét, életünk közös megbeszélésének és kibeszélésének a helyét, amikor megtartunk bizonyos rítusokat, amelyekben megfogható ennek a valóságnak a mélysége. — Gyámoltalannak tűnő kezdeményezései ezek annak, amit úgy hívunk, hogy „keresztény családi kultúra”. De mégis így van: hinnünk kell abban, hogy valamit meg kell változtatnunk. Sokszor gyámoltalannak tűnő kísérletünkkel nevetségessé kell tennünk magunkat azok előtt, akik az uralkodó rossz szellemmel békét kötöttek. Szabad hinnünk abban, hogy semmi — a legkisebb dolog sem — hiábavaló, ha az megadja az esélyt Isten Lelkének, hogy életünket beoltsa azzal a szenvedélyes lelkesedéssel, ami Ő maga.

**Jegyzetek:** 1. Csak mint kiemelkedő példát említem *L. Wachinger: Ehe, einander lieben — einander lassen* című könyvét. München 1986. — 2. *L. Wachinger: Ehe*, 11. o. — 3. i.m. 16 sk. o. — 4. *A. Guggenbühl - Craig: Die Ehe ist tot — lang lebe die Ehe!* Zürich 1976. 53. o. — 5. *F. Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches I.* Aph. 133, Kritische Studienausgabe Werke, München 1980, 2. kötet 127. o. Eredeti cím: *Ehe und Familie — Krise und Erneuerung*, in: Walter Seidel - Peter Reifenberg (Hg.): *Moral konkret. Impulse für eine christliche Weltverantwortung*. Würzburg 1993.

Fordította: Bánhegyi B.Miksa OSB

Fila Béla

## A TEOLÓGIA TRANZSCENDENTÁLIS MEGALAPOZÁSA KARL RAHNER NYOMÁN

### A mai feladat

A keresztények hitüket a kinyilatkoztatásból merítik. A teológia pedig az egyház hitét dolgozza fel módszeresen, tudományosan. Ezt már maga a *teológia* kifejezés is jelzi: e tudomány Isten üzenetének értelmes, szavakban megragadható lényegét, vagyis Isten *logosát* fejt ki. A teológusnak két dologra kell ügyelnie az egyház hitének szisztematikus feldolgozásakor. Az egyik, a *tartalmi* elem, a kinyilatkoztatás történeti ténye, mely az ugyan-csak történeti forrásokban csapódott le: a Bibliában és a hagyományban. A Szentírás az alapvető és első normája minden Istenről szóló értelmes beszédnek és kifejtésnek. Maga Isten tette szóvá — logosszá — önmagát, amikor üdvözítő titkát kinyilatkoztatta az embernek.

A teológia kifejtés másik lényeges jellemzője a módszeresség, ami tudományosságának *formai* eleme. A módszeres feldolgozás és kifejtés során a teológus rendszerbe foglalja a kinyilatkoztatott igazságokat, és egyben az a feladata, hogy rendszerét megalapozza és igazolja. A módszer felépítését csak részben szabja meg a vizsgált tárgy, mert valójában a konkrét módszer megválasztásában és kidolgozásában minden teológus függ saját korának szellemi horizontjától, tényleges gondolkodásmódjától.

Módszertani kérdések általában akkor vetődnek fel, amikor a gondolkodásmód gyökeresen megváltozik. Az új és a régi törésvonalán jelenik meg az új módszer, melynek kidolgozását főként az serkenti, hogy az új, olykor radikális kérdéseket fel kell dolgozni, a szemléletváltozást be kell építeni a hagyományos tudományos életbe. Századunk folyamán az emberiség és a hívő ember életében egyaránt olyan külső és belső változások történtek, melyek a szellemi élet alapjait is megrázták. Manapság alapvető nehézségekbe ütközik a megőrzött és áthagyományozott kinyilatkoztatás megértése és továbbadása. Most tehát újból meg kell kísérlniük a teológusoknak, hogy a kor tudományos követelményeinek szintjén, az adott világgéphez és világszemlélethez szokott emberek szellemi horizontjába állítsák és ezáltal „érthetővé” tegyék a keresztény hit misztériumát. Ha a gondolkodásmód megváltozik is, a valóság önmagában még nem változik meg. Így a hit misztériumai sem változnak meg, de a valósággal szemben másféle magatartást felvett ember számára másképpen kell megalapozni és megfogalmazni a hit titkát — a mindenkor ugyanazon hit soha ki nem meríthető gazdagságú titkát. A katolikus teológia mindig is arra törekedett, hogy korának szellemi szintjén reflektáljon a világ Urának megnyilvánulásaira, ön-kinyilatkoztatásaira. Isten kinyilatkoztatott igazsága történelmi jellegű igazság, a történelemben jelenik meg és történelmet hoz létre. Itt a történelmet nem relatív értelemben vesszük — mint az események merő, egymás után lepergő folyamatát, amelyekben az igazság csak relatív értelemben állapítható meg —, hanem egyetemes értelemben, amennyiben valamely „esemény” feltétlen, az adott történeti szituációtól független érvennyel rendelkezik. Isten igazsága bár a történelemben bukkan föl, mégis feltétlen érvennyel rendelkezik, igazságérvényét nem múlthatják felül más történeti jellegű igazságok. Isten nem csak egyetlen kor emberéhez szól, hanem üzenetében az egész emberiséget megszólítja, minden korban feltétlen igazságokat közöl. Ebben az értelemben vetődött föl a XX. század teológiájában Isten abszolút igazságának, a hit misztériumának történeti, egzisztenciális ill. szubjektív vonatkozása. Rahner ezt a teológia alapjait is érintő kérdést az ún. *transzcendentális módszerrel* dolgozta fel.

A transzcendentális megalapozottságú teológia — az újkori gondolkodás összefüggésében először — nem a teológia tárgyára kérdez rá, nem az isteni kinyilatkoztatás és az



egyház által áthagyományozott hit tartalma, igazsága érdeklő elsősorban, hanem a történelemben önmagát kinyilatkoztató *Isten* és a történelemben álló *ember viszonya*. A teológiai reflexió középpontjába így az ember került, aki meghallja, megérti és elfogadja a kinyilatkoztatót. Rahner elsősorban a kinyilatkoztató lehetőségének transzcendentális-antropológiai feltételére kérdez rá: a történelemben álló embernek, a „világban élő szellem”-nek, az „Ige hallgatójára”-nak meghalló és megértő képessége érdeklő. A mai teológia alapvető kérdése az, hogy hol találunk rá arra a megvilágított és szabad megnyilatkozási „hely”-re, ahol Isten megszólítja az embert, az ember pedig meghallja Istent, és létrejöhet személyes találkozásuk.

Rahner az újkori pozitív szubjektivitás (Descartes és a német idealizmus) nyomán az ember létezését, létadottságait és léthelyzetét vizsgálva úgy véli, hogy az ember ontológiai alkatánál fogva — skolasztikus fogalommal: a „*potentia oboedientialis*” révén — képes meghallani és megérteni a történelemben elhangzó isteni önmegnyilatkoztatót, s arra adott válasza egyben lényegének beteljesedését is jelenti. Rahner reflexiója nem a teológiai megismerés, a gondolkodás tárgyára — Istenre — irányul, hanem a tárgynak a gondolkodásban való megjelenését eleve lehetővé tévő alanyi feltételekre. Az új teológiai reflexió — önmaga megalapozása végett — annak kimutatására törekszik, hogy az ember személyes önmegvalósító aktivitásaiban — mint például az igazság megismerése, a szeretet megvalósítása, a hűség, a felelősség, a remény, a halálközelség stb. élményei — már mindig eleve és előzetesen arra az abszolút titokra irányul, arra a végtelen, személyes szellemi horizontra nyitott, amely az Ő- és az Újszövetség történeti tanúságai szerint számunkra ténylegesen felnyitott, mégpedig a történelemben, pontosabban Ő maga létrehozta azt a „hely”-et, a történelmet, amelyben feltárulkozott. Lényeges mozzanat, hogy Isten tényleges, a történelemben lezajló önközlése nem részleges, vagy többé-kevésbé jelentős információkat közöl, hanem olyan személyesen elhangzó szót — Igét —, amely az embert létezésének gyökerében érinti.

Rahner teológiai munkásságában mindig arra törekedett, hogy a skolasztikus teológiát felülmúlja, azaz úgy haladjon meg objektív kiindulási pontját, hogy lényegét magasabb szinten, a szubjektivitás figyelembe vételével megőrizze. Ez igen fontos, de roppant kényes feladat, — s éppen ebben áll a teológiai gondolkodás új megalapozása. A skolasztikus teológia kevésbé érzékelte a teológia történeti és szubjektív vonatkozásait. Az újkori, transzcendentális reflexióval megalapozott teológia Isten önközlését a kinyilatkoztatóban úgy értelmezi mint választ az emberi létezés titkára, amelyről az embernek a feltétlenül irányuló igénye, az igazság, a szeretet, a hűség, a felelősség, a reménység vágya tanúskodik. Az emberi létezés radikális kérdéseire Isten az abszolút, feltétlen érvényű válasz. Isten Szava, Igéje, üzenete az a Valóság, amelyben a kérdező és önmagát megvalósítani igyekvő ember és az önmagát az embernek odaígérő végtelen Isten titka felfénylik és egymásra vetül. Keresztény hitünk ebben az alapvető értelmezési összefüggésben bontakozik ki, és hitünk egyes igazságai valójában ennek az alapvető üdvösségmisztériumnak történeti, nyelvi megnyilvánulásai.

Fölmerül azonban a kérdés: vajon nem veszélyes-e a teológiára nézve ez a transzcendentális reflexió, mely az *ember* titkán keresztül, mintegy arra válaszként jut el Isten létehez; vajon az antropológiai kiindulási pont nem rejti-e magában az újkori szubjektivizmus veszélyét? Isten történelmi önfeltárulkozásának transzcendentális reflexiója nem homályosítja-e el az Isten „objektív” titkát? Rahner kritikusan szembenéz ezzel a nehézséggel, hogy vajon az ember transzcendentális önreflexiójában nincsenek-e eleve benne azok a tartalmi mozzanatok, amelyeket Isten utólag, történetileg kifejezetten közöl velünk? A megoldás a reflexió és az aprioricitás viszonyában rejlik: a transzcendentális reflexió nem a tárgyra irányul, és még kevésbé „alkotja meg” a vizsgálati tárgyat, hanem a tárgyi megismerés a priori struktúráját tárja fel. Ez az a priori szerkezet teológiailag az ember istenképisége. Más megfogalmazásban: valójában Isten tárta fel önmagát az ember számára (az a priori szerkezetben, az istenképiségben) még *mielőtt* az ember — önmaga létezése titkát kutatva — rálelt volna Istenre (a reflexióban). Isten maga mutatko-



zott úgy, mint aki az ember üdvösségének titka. Önközlése nem csupán amolyan önmagában szemlélhető ún. tárgyi igazság, hanem éppen *üdvösséges* — „egzisztenciális” — igazság, amelyben elsősorban nem arra derül fény, hogy *mi* az Isten és *mi* az ember, hanem megmutatkozik, hogy *ki* az Isten és *ki* az ember, s mit jelent egymás iránti szeretetük.

A teológus vizsgálati „tárgya” Isten üdvözítő önközlése és az ember válasza által létrejött szféra. Igaz, hogy a teológia középpontja Isten és az Ő üdvözítő terve, de ez a középpont csak annyiban ragadható meg, amennyiben ténylegesen megnyilatkozott. Ugyanakkor az is igaz, hogy a teológia mindig az emberről beszél, még akkor is, ha Istenre vonatkozó igazságokat állít. A teológus nem beszélhet úgy Istenről, hogy egyszersem ne szólna az emberről, mert az ember az az alany, akinek az a rendeltetése, hogy részesedjék Isten belső életében. Ebben az értelemben a keresztény teológia mindig „emberközpontú” teológia.

### Filozófia és a teológia

Karl Rahner, felmérve a teológia mai helyzetét, igen fontos feladatra vállalkozott: a teológia új *megalapozására*. Ehhez a feladathoz segítségül kellett hívnia a filozófiát, újból tisztáznia kellett a teológia és a filozófia kapcsolatát.

Szisztematikus dogmatikát nem lehet kidolgozni megalapozott, igazolt filozófiai ismeretek nélkül. A dogmatika művelése közben *gondolkoznunk* kell: nem a probléma megoldó — a technikai —, hanem a probléma megfogalmazó, *kérdező* — a bölcséleti — gondolkodás értelmében. A gondolkodás tudománya pedig nem más, mint a bölcsélet, végeredményben a metafizika. Nemcsak az következik ebből, hogy fel kell használnunk a metafizika történeti hagyományát, hanem az is, hogy figyeljünk a bölcsélet aktuális helyzetére és lehetőségeire. Gondolkodásunk akkor keresztény, ha alapvetően nyitott a transzcendencia és a történelem felé. Minden olyan bölcséletet felhasználhat a teológus, ami megfelel ennek a két követelménynek. Tudomásul kell venni azt, hogy teológia mellett a filozófia is alaptudomány, vagyis arra törekszik, hogy tudományosan, reflektáltan megvilágítsa létezésünk, gondolkodásunk alapjait, a létet, a lét egészét, létezésünk lényegi feltételeit. Ennélfogva a teológia nem csupán megtűri, hanem egyenesen igényli a filozófiát. A filozófia-, a szellemtörténet belsőleg hozzátartozik a kinyilatkoztatás történetéhez. A filozófia nélkülözhetetlen kommunikációs partnere és részint önkifejeződése a kereszténységnek. A kinyilatkoztatás és a kegyelem címzettje a teljes ember, tehát a gondolkodó, filozofáló ember is. Istennel lényegi kapcsolatban van mind a szellem, mind a történelem, mert Ő mint egyetlen igazság minden valóság és igazság forrása. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy az ember autonóm módon, gondolati úton megbírkózzék az emberi létezés alapvető kérdéseivel — például filozófiailag reflektáljon hitére, a vallásra —, mert az is a létezés alapjaihoz tartozik. Így a filozófia egyben mindig vallás-filozófia és „természetes” teológia.

Rahner három oldalról világítja meg a filozófia és a teológia viszonyát. Először a filozófia mint transzcendentális reflexió átfogja a konkrét és történeti létértelmezést, az egyetlen és totális létmegértés kidolgozására törekszik, de ténylegesen sohasem képes hiánytalanul megragadni sem a létezés konkrétságát sem teljességét. Ez nem kudarc, hanem inkább annak felismerése, hogy a filozófiai eszmélődésnek határai vannak. Ám e felismerés megnyit egy másik, végtelen dimenziót, amennyiben úgy értelmezi az emberi létezést mint az Istenre, az abszolút titokra irányuló transzcendenciát. Ha a filozófia helyesen értelmezi magát és helyesen fogja fel szabadságát, akkor a létezés olyan első és reflektált megvilágítása lehet, amely lehetőséget nyújt arra, hogy a gondolkodó ember a konkrét létezésében és történelmében megtalálja az élő Istent, s Igéjének hallgatója legyen.

Másodszor a teológia lényegéből fakadóan is szükség van a filozófiára. Azért lehet a teológiának filozófiai indíttatása, mert a kinyilatkoztatás az egész embert szólítja meg, és az emberi egzisztencia egészének igénylése már eleve nyitott a bölcséleti emberfelfogás



felé. A teológiában eleve benne rejlik az embernek valamilyen filozófiai vagy filozófia előtti önértelmezése. Úgy a teológiai értelmezésben, mint az egyházi igehirdetésben a keresztény tanítás az ember valamilyen reflektált létfelfogásával találkozik. Csak ebben a szembesítésben képes a teológus a kinyilatkoztatás tartalmát elsajátítani, igazságát értelmezni. Ámde ezzel már *szükségszerűen filozofálunk a teológiában*. A teológia nem kerülheti meg az ember előzetes, filozofikus önfelfogását.

Harmadszor Rahner a keresztény filozófia törekvését is figyelembe veszi. Az egyháznak szüksége van némileg egységes, „iskolás”, hivatalos teológiára, amelyben kidolgozhatja a keresztény misztérium tudományos feldolgozásának nyelvi és értelmezési horizontját. Ez pedig a filozófiából származik, és magában foglalja valamely korszak általános, szellemi, reflektált tudatát. A teológiának vállalkoznia kell arra, hogy nyílt dialógust folytasson valamilyen alkalmas filozófiával, amelyet nem korlátoz eleve egyoldalú vagy torz törekvés. Másrészt a filozófia is rá van utalva erre a párbeszédre, mert önmaga alapjaira reflektálva csak akkor képes önmagát megalapozni, ha felfedezi, hogy értelmező törekvése egy nagyobb egész mozzanata, amely felé önmagától és belülről irányul. Kétségkívül hatalmas ösztönzéseket kapott a filozófia a keresztény hittől, de a teológus is felfedezheti, hogy hite és gondolkodó törekvése között belső konvergencia van, vagyis a filozófia a teológiai értelmezés benső és lényegi mozzanata. A filozófia és teológia ilyen felfogása tette képessé Rahnert arra, hogy századunkban a legnagyobb feladatra, a teológia megalapozására vállalkozzék.

### A megalapozás előkészítése

Rahner rendkívül tisztán észlelte századunk szellemi problémáit, a teológia aktuális feladatait. Úgy gondolta, a mai szellemi légkörben az újkori szubjektív-antropológiai fordulat figyelembevételével kell a teológia helyzetét felmérni és megfelelő megoldást ajánlani. Így irányult figyelme a transzcendentális kérdésfeltevésre, az abból kifejlődő transzcendentális reflexióra és módszerre, amelyet alkalmasnak látott a teológia megalapozására a megváltozott szellemi légkörben. Rahner soha nem foglalkozott öncélúan a filozófiával, a dogmatikát viszont személyes elkötelezettséggel művelte. Mindig konkrét és lelkipásztori célok vezették teológiai eszmefuttatásait. Zavarban lévő, vagy eltévedt kortársainak akart segíteni. Számukra igyekezett mintegy újra felfedezni a keresztény hit alapvető értelmét.

Rahner törekvését csak úgy érthetjük meg, ha előbb felvázoljuk a teológia mai helyzetét. Napjainkban nemcsak megváltozott a szellemi légkör a teológia körül, hanem sajátos ínség és szükségállapot keletkezett. A keresztény hit többé már nem magától értőddé meggyőződés. Szakadás keletkezett az élet és a hit, a valóság és a vallás között. Sok kortársunk számára értelmetlennek és idegennek tűnik a vallási tanítás. Sokan nem érzik és még kevésbé értik, hogy a vallás tanaiban az életről, az ő személyes életükről van szó. Új és alapvető értelmezés nélkül nem lehet ma a keresztény hitet közölni. Rahner szerint négy nehézséggel kell ma a teológusnak szembenézni: a pluralizmussal, a megnövekedett ismerethalmazzal, a történeti tudattal és az ateista valláskritikával.

A *szaktudományok* gyors fejlődése révén az ismeretek és a problémák szinte áttekinthetetlen tömege zúdult reánk. Ebben a helyzetben alakult ki a *pluralizmus*, az egymásra vissza nem vezethető nézetek, ismeretek sokasága és egymás mellett élése. A modern, szekularizált társadalom már nem vállalja magára intézményesen a hit őrzését és továbbadását. A hitet mindenkinek személyes döntéssel kell vállalnia. Az intellektuális becsületesség ebben a helyzetben azt követeli, hogy legalább a hit alapkérdéseit tisztázzuk, hogy érvekkel alátámasszuk a kereszténység abszolút igényének jogosságát. Helyzetünket nehezíti a *történeti tudat*, mely szerint a történeti tények és helyzetek esetlegesek, véletlenszerűek és relatívak. A hit titkai pedig éppen a történelem eseményeiben lépnek fel abszolút érvénnyel. Ha a történeti kinyilatkoztatás ténye lélektanilag abszolút kényszerítő lenne, akkor tartalmi igazságát, értelmét se lehetne kétségbe vonni. Mivel azonban a pluralista világban ez nem így van, ezért radikális egyszerűséggel kell a hit tartal-



mát kibontani, ügyelve arra, hogy — ha kritikusan is — egybecsengjen az ember történeti önértelmezésével, valóságos tapasztalataival.

Kérdés, hogy milyen lényegi feltételek mellett lehet szó a hit és az ember önértelmezése közti harmóniáról. Rahner meggyőződése az, hogy a transzcendentális reflexió segítségével mutatható ki a lényegi összefüggés a hit misztériuma és az ember önértelmezése között, hiszen Jézus történelmi személyiségében a történelem már elérte felülmúlhatatlan abszolút csúcspontját. A szellemi agnoszticizmustól megfertőzött és a pluralizmussal szükségképpen együttjáró szkepticizmusba hajló korban legfőljebb arra lehet törekedni, hogy feltárjuk: a lehetőség, hogy végső kérdéseinkre megtaláljuk a választ, csak akkor reális, ha kérdésfeltevésünk módjában már eleve és előzetesen benne van valamilyen válasza, csak jól kell kérdezni. Az újkori reflexív filozófia egyik alapvető fölismerése éppen az, hogy miként minden kérdésünkben eleve és előzetesen benne van maga a kérdező, ugyanúgy minden kérdésben eleve és előzetesen benne van a válasz, bár csupán burkolt formában. A megismerés folyamatában meg kell különböztetni egymástól a tárgyat, amelyre a megismerés irányul, és a megismerés alanyi föltételét, vagyis az ún. kategoriális szintet, illetve annak transzcendens lehetőségi feltételeit. Ez utóbbiak föltárása nyomán lehetővé válik a „hagyományos” hit és a „modern” önértelmezés egybecsengése.

Végül a teológusnak tudomásul kell venni a mai *ateista valláskritikát*. Az újkori ateizmus gyökerei részben Kantra nyúlnak vissza, aki kérdésessé tette az objektív metafizikai ismeret érvényét. Szerinte ugyanis megismerésünknek szubjektív határai vannak, amennyiben a kategoriális világ képezi ismeretünk tényleges határát, s ezen az ember nem léphet túl: végesek vagyunk és megismerésünk korlátozott. Rahner szerint ez így igaz: *végesek vagyunk*. De az is igaz, hogy *tudunk* végességünkről és korlátainkról. Aki pedig reflektálni tud ismereteinek, döntéseinek korlátaira, az már valamilyen módon túl is van rajtuk. A kérdést tehát így kell megfogalmazni: mi a lehetőségi föltétele végességünk mint végesség fölismerésének. A lehetőségi feltétel *a priori* adottság. Véges rendszer csak akkor képes felismerni önmaga végességét, ha számára a végtelen horizont eleve és előzetesen adott — *a priori* — valóság. A véges ember *a priori* végtelensége a véges megismerésre irányuló kérdésben nyilvánul meg. De mi teremti meg a véges szubjektum véges kérdéseinek végtelen horizontját? Hogyan nyúlhat az ember önmaga fölé? Vajon nem „hamis tudat” keltette ábránd ez a végtelenség? Az igazi kérdés tehát az, hogy transzcendáló képességünk csak szubjektív képesség-e, ha pedig nem, akkor valójában mi felel meg neki, mire irányul? Paradox lénynek tűnik az ember, mert a végtelenség immanens, tudati adottság, ám ugyanakkor reális követelmény, mert nélküle nem tudnánk önmagunk végességéről. E különös dilemma mögött fedezi föl Rahner a transzcendentális kérdésfeltevés jogosságát. Meg kell kérdeznünk, hogy tulajdonképpen mi a végesség és mi az anyag, a tárgyi megismerés objektuma? Ha ez lenne a „minden”, akkor megoldhatatlan rejtély lenne az a tagadhatatlan tény, hogy az ember rákérdez erre a „minden”-re. Inkább arról lehet szó, hogy e kérdés visszautal ismerőképességünk a priori struktúrájára, és ezáltal transzcendentálissá válik: a véges anyagi tapasztalatok *lehetőségére* és nem ténylegességére vonatkozik. Végességünk felismerése arra a lehetőségi feltételre utal, melynek folytán semmilyen véges valóság nem képes betölteni a kérdésben munkáló szellemi dinamizmusunkat. Ezzel pedig máris az ún. transzcendentális tapasztalatok közegebe jutottunk. A *transzcendentális reflexió* és módszer tehát nem más, mint az *ember eredeti, valóságos transzcendencia tapasztalatainak kifejtése* és feldolgozása.

### Az antropológiai megalapozás

Rahner három lépésben végzi el a teológia transzcendentális megalapozását. Első lépésben J. Marechal nyomán kidolgozza a transzcendentális Isten-ismeretet, amely szerint az ember mint világban élő szellem (Geist in Welt) nem a dolgokkal, a létezőkkel való foglalkozás végén, mintegy a dolgok kijáratánál fedezi fel az abszolút léthez, az Istenhez vezető



utat, hanem mindig és eleve, minden ismeretében az abszolút lét bennfoglalt, megsejtett ismeretéből indul ki. Az abszolút lét nem ismereteink összegzésekor, az ismerő folyamat végén fénylik fel, hanem mindig is belőle indulunk ki, még akkor is, ha ezt nem tudjuk.

Második lépésben a teológia központi kérdését veti fel Rahner. Szerinte a teológiának magának kell immanens módon gondoskodnia saját megalapozásáról, s azt nem várhatja külső tényezőktől. Az alapvető teológia és a dogmatika a lehető legszorosabban összetartoznak. Így módon a dogmatika önmegalapozó tudomány. Ha Isten szabad elhatározásából meg akarja szólítani az embert, akkor az embernek képesnek kell lennie tényleges helyzetében meghallani Isten Szavát. Rahner ezt igazolandó dolgozza ki az antropológiai teológiát, amely nála az alapvető teológia. Végül az alapvető teológia nyomán és az antropológia segítségével utat épít a dogmatika alapjainak feltárásához, melynek értelmében nemcsak lehetőség van arra, hogy az ember az Ige hallgatója legyen, hanem a történeti kinyilatkoztatás tanúsága szerint Isten Szava ténylegesen elhangzott. Isten kinyilatkoztatott Szava Jézus Krisztus történelmi személyiségében valóban megtörtént esemény. Az Ige emberré-levésében az ember tényleg találkozott az őt megszólító és az önmagát közlő Istennel.

Rahner úgy végzi el a teológia megalapozását, hogy először az antropológia segítségével kimutatja az átmenetet a transzcendentális Isten-ismerettől a transzcendentális teológiához. Ez bölcséleti és teológiai kérdéseket vet fel: milyen viszony van az ember szelleme és Isten szavának valósága között; továbbá milyen a viszony Isten teremtő Szava és az embert kegyelemben részesítő önközlése között. A kulcskérdés antropológiai: milyen emberképet tételezünk fel, hogyan ítéljük meg az ember helyét és szerepét a világban?

Rahner azt állítja, hogy az ember nem merőben természetes lény, hanem minden embernek ténylegesen természetfölötti hivatása van, akár tudja, akár nem, akár elfogadja, akár nem. Isten minden embert valóságosan és konkrétan részesít kegyelmében, amikor megteremtí és meghívja belső életébe, közvetlen színe látására. Erről a rendeltetésről, az emberi létezés egészét érintő hivatásról senki nem mondhat le, ezt senki nem semmisítheti meg, mert Isten eleve azért teremtette az embert, hogy önmagát közölje, személyesen találkozzon vele. Ennélfogva természetfeletti rendeltetésünk tulajdonképpen már konkrét emberi létezésünkkel együtt adott kötelességünk. Ha valaki elfogadja konkrét létezését, emberségét, ezzel igent mond természetfeletti rendeltetésére is. Ha viszont valaki visszautasítja létezését, akkor Isten hívását is visszautasítja. Természetesen Isten kegyelmi felemelése mindig föltételezi az ember teremtett, természetes állapotát, és azt teljesíti be.

Az ember egyrészt szellem, másrészt világban létező szellem, akinek létezése megvalósításakor az érzéki, evilági adottságokhoz kell fordulnia. Rahner alaptétele az, hogy a tárgyi megismerést betetőző ítéletaktusban eleve fel kell tételeznünk az abszolút létet. Bármit állítok, azzal mindig bentfoglaltan együtt állítom az abszolút létet is. Hogy a konkrét létezőket megragadhassam és megérthessem, hogy szellemem „észre vehesse” a létezőket, ahhoz előzetesen és eleve a lét megvilágítottságában kell állnia a szellemnek csakúgy, mint a megismerendőnek. A lét elrejtett titok ugyan, de az ember mint szellem a lét birtoklás analógiája révén eleve nyitott a lét felé. Szellemi természetünk előtt mindig is nyitva áll a lét végtelen perspektívája és erről a priori tudásunk van. Csak azt tudjuk reflexiós módon, kifejezetten és kategóriálisan tudatosítani, ami — bár nem reflektáltan, nem tematikusan — mindig is jelen van tudatunkban.

Rahner szerint az ismeret lehetőség feltételének kimutatása Isten transzcendentális ismeretét tárja fel, és ez az a priori ismeret teszi lehetővé, hogy az ember meghallja Isten Szavát, amennyiben a történelem tanúsága szerint Isten ténylegesen megnyilatkozott. Isten csak azt nyilatkoztathatja ki, amit az ember képes meghallani és megérteni. Amikor Isten, az abszolút lény, szabadon és történetileg az ember felé fordul, akkor az ember már mindig is eleve tudja mit jelent Isten léte és szava, mert csak az előzetes ráirányulás teszi képessé arra, hogy felismerje Isten ténylegesen elhangzó szavát és önközlését.

Isten transzcendentális megismerése teszi lehetővé a „Szabad Ismeretlen” és az Igét szabadon meghalló ember kapcsolatát. Bár az ember tagadhatja ugyan Isten létét, üzene-



tét, vagy kategorizálhatja helytelenül és tévesen Isten titkát, de antropológiai létszerkezete miatt nem semmisítheti meg Isten benne rejlő transzcendentális, nem kifejezett, nem tematikus ismeretét. Igaz, evilági létezésében senkinek sem sikerülhet tökéletesen kifejezetté tenni az analóg létbirtoklás révén eredendően adott istenismeretet.

Ami az ismeret síkján történik, ugyanaz valósul meg az akarat, a döntés síkján is. Az ember minden döntése feltételezi esetleges létezésének feltétlen elfogadását, vagy tagadását. Az ember minden konkrét cselekedetében abszolút érvénnyel igent mond esetleges létére. Az esetleges létezésnek ez az abszolút érvényű elfogadása nem más, mint az abszolút Isten és az abszolútumra rendelt véges ember szabad párbeszéde, melynek közös nyelve Isten oldaláról az abszolút lét, az ember oldaláról pedig az abszolút lét előzetes ismerete.

Rahner nemcsak az emberi szellem transzcendens irányultságát világította meg, hanem ezen felül kimutatta a *történelem* transzcendentális jelentőségét is.

Isten kinyilatkoztatása a történelemben jelent meg. Szavát a Szentírás sugalmazott szerzői fogalmazták meg kifejezetten és tematikusan, végérvényesen pedig Urunk Jézus. De ennek a kategoriális, kifejezett kinyilatkoztatásnak mindig van transzcendentális alapja, lényegi lehetőségi feltétele is, és pedig az, amit az ember analóg létbirtoklása, szellemi megismerése, akarása, nyitottsága, irányultsága révén már mindig birtokol. Mindazonáltal a létezésünk a priori struktúrájában rejlő nem tematikus tudás — filozófiailag: szellemi diszpozíció; teológiailag: istenképiség; pszichológiailag: vallási érzékenység — önmagában véve csupán lehetőség, melynek tényleges megvalósulása, beteljesedése csak Urunkban, Jézus Krisztusban érte el célját, amikor az isteni és az emberi természet istenemberi személyében egyesült. Ezért mondhatja Rahner, hogy az antropológia deficiens krisztológia, ez utóbbi pedig tulajdonképpen beteljesült antropológia.

Az alapvető teológia tehát feltárja a dogmatika „antropológiai” alapját, amelyben Isten transzcendentális ismerete a teremtő és a teremtmény, a bűnös ember és a Megváltó közti összefüggésre utal. Ezzel Rahner létrehozta az alapvető teológia és a dogmatika közti átmenetet, feltárva, hogy a Krisztusban megnyilvánult szó-kinyilatkoztatás miként viszonyul az emberi szellem a priori tudásához. Sőt, azt a merész kijelentést is megkockáztatja, hogy mindaz, ami Jézus prédikációiban kifejezetten, tárgyilag elhangzott, valamiképpen az emberi létezés mélyén már előzetesen jelen van és hatékony. Csak ennek föltételezésével tudjuk ugyanis feloldani azt a szakadékot és feszültséget, ami Isten egyetemes üdvözítő szándéka, és a keresztény igehirdetés részlegessége között fennáll. Isten egyetemes üdvözítő akarata már akkor hatékonyan működik, amikor az ember létezése mélyén megvalósítja az abszolút létre irányuló transzcendentálisitását. A rejtett imanentizmus veszélyének elkerülése végett azonban rendkívül fontos annak hangsúlyozása, hogy szellemünk a priori, transzcendentális Isten-tapasztalata nem merőben természeti adottság, hanem Isten természetfeletti kegyelmi adománya, amely maradandó, de nem természetes, és nem szükségszerű mozzanata az emberi egzisztenciának. Isten a priori, nem tematikus ismerete és az a poszteriori-tematikusan Isten-ismeret között — a *tényleges üdvrendben* — tulajdonképpen „csak” reflexiós fokozati különbség van. Természetünk megvalósítása eleve és eredendő módon már kegyelmi önmegvalósítást is jelent. A *természet szükségszerűsége és természetfölötti diszpozíciója*, valamint a *kegyelem szükségessége és ingyenessége*, ajándék jellege közötti fogalmi apóriát és konfliktust úgy lehet kikerülni, ha belátjuk: Isten azért teremtette az embert, hogy önmagát közölje vele. Ugyanaz az Isten hozta létre teremtő szavával a világot és az embert, aki kegyelmi szavával üdvösségre rendelte és meghívta az örök üdvösségre. Isten kegyelmi önközlése nem más, mint az *emberi transzcendencia radikalizálása*.

Rahner a most vázolt transzcendentális Isten-ismeret alapján dolgozta ki a krisztológiát, amely alkalmat adott arra, hogy teológiailag megvilágítsa az emberi és az isteni szabadság történetét és összefüggését. Isten Szava emberré lett, akivel az ember történetileg, személyesen összekötetésbe kerülhet. Jézus megtestesülése az ember létre irányuló nyitottságának, Isten Szava meghallásának kitüntetett határeset. Arra a titokra utal, mely Isten Szava az emberi létezés mélyén rejtetten mindig jelen van. A krisztoló-



giában válik az ember transzcendentális reflexiója transzcendentális teológiává. Isten végtelen távolsága konkrét közelséggé válik Jézus történetében. A végtelen lét konkrét abszolútummá lett.

A mai teológia a korábbinál jobban hangsúlyozza, hogy a kinyilatkoztatás értünk, a mi üdvösségünkért történt. A kinyilatkoztató Isten mindig az ember felé fordul. A Szentírás nem arról tanúskodik, hogy az ember milyennek látja Istent, hanem arról, hogy Isten *kinek* látja az embert. A *hit tudomány nem az ember teológiája, hanem az Isten antropológiája*. A teológia csúcspontja a Krisztus esemény, mikor is kinyilvánul, hogy Istennek mi a szándéka az emberrel. Krisztus embersége nem egyszerűen külsőleges eszköz az Atya kezében, miközben Isten továbbra is láthatatlan, hanem Isten arra vállalkozik, hogy önmagától különböző legyen — ember. Ezáltal nem Isten istenségén esik csorba, hanem az ember embersége teljesebbé válik: istenivé válik az, ami/aki eleve Istené. Az ember titka Jézus titkába torkollik.

Az értelmzési veszélyek elkerülése érdekében világosan kell látni azt is, hogy ennek az okfejtésnek nem az a célja, hogy antropológiává alakítsa át a teológiát. Rahner és a transzcendentális teológia nem teológiai antropológiát folytat, hanem antropológiai teológiát, vagyis nem a kinyilatkoztatást kényszeríti az ember végességébe, hanem az ember valóságát értelmezi a kinyilatkoztatás fényében. Lényegében csak akkor képes az ember befogadni Jézust mint üdvözítőt, ha Isten képére teremtett lényként értelmezi önmagát. Emberi létezésünk legmélyebb igénye a transzcendenciánk, és ennek alapján fejthetjük meg a „Jézus esemény”-t, s a belőle — nem temporálisan, hanem lényeg szerint — kiinduló történelem jelentését.

Az igehirdetés jelenlegi ínségállapota ösztönözte Rahnert arra, hogy a keresztény hit megértésének és továbbadásának krízisét figyelembe véve alapvetően új teológiai módszert dolgozzon ki. Ehhez össze kellett hangolnia a mai ember önértelmezését és az evangéliumi üzenet hirdetését. Szerinte a krízis csak úgy oldható föl, ha az ember ön-megértésére vetítjük a keresztény üzenetet.

Honnan erednek a hit terén a mai ember nehézségei? Rahner véleménye szerint ebben a helyzetben az antropológiai módszer segítségével lehet az Isten igazságáról szóló tanítást a leghatékonyabban megérteni és tovább adni. Isten szava úgy válik a mai ember számára „beszédessé”, ha kimutatjuk: az Istenre vonatkozó teológiai állítások egyszersmind az emberről szólnak, s Isten az ember számára, soha sem lehet „idegen”, legföljebb „rejtőzködő”.

\*\*\*

A kereszténység transzcendentális alapvetése azért olyan fontos manapság, mert a hittel szemben bizalmatlan mai ember számára fölmutatja a *keresztény hit a priori* lehetőségét, s ezzel megalapozza szabad elfogadását.

A kereszténységben fölfoghatatlanul mély titokkal találkozunk. Ez a titok azonban egyszersmind az ember titka is, ezért a reflektáló ember igyekszik valamiképpen érthetővé tenni, hiszen mintegy önmagának tartozik ezzel. Következésképpen a reflexió szintjén is meg kell birkóznunk a keresztény titok teljes tartalmával. A teológus feladata az, hogy megértse és fogalmi alakra hozza az isteni titkot és annak jelentését úgy, hogy elhelyezhető legyen a mai ember létezésének horizontjában. Aki ma „intellektuális becsületességgel” akarja vállalni a keresztény hitet, annak értelmileg és egzisztenciálisan is fel kell dolgoznia a létezését érintő kérdéseket. A kereszténység annak a Valakinek mérhetetlen mélységeibe vezet, akit Istennek nevezünk. Számos út vezet Istenhez. Közülük egyik a teológiai reflexióé. Ennek az útnak a sajátos mozgástörvényeit dolgozta ki a transzcendentális teológia formájában századunk egyik legkiemelkedőbb teológusa, Karl Rahner.



Franz König bíboros

KARL RAHNER  
TEOLÓGIAI GONDOLKODÁSÁNAK  
ÖSSZEHASONLÍTÁSA A „LUMEN GENTIUM”  
ZSINATI KONSTITÚCIÓVAL

Karl Rahner teológiai gondolkodásának és a „Lumen gentium” egyes szöveghelyeinek összevetése egyebek mellett a zsinati konstitúció története és megértése miatt is fontosnak tűnik számomra.

1. Rahner szerepe a Teológiai Komisszióban

Amikor a zsinat kezdete előtt felkerestem Rahnert Innsbruckban azért, hogy zsinati tanácsadóként magammal vigyem Rómába, szándékomat kezdetben kevés megértéssel fogadta. Úgy vélte, mivel sohasem járt Rómában, nem tudná, hogyan mozogjon a számára kevésbé ismert terepen. Úgy gondolkozott, miként a később bíborossá lett Newman, első római útja előtt: bár valamennyien Péter hajóján vagyunk, nem feltétlenül a gépezet közvetlen közelében tartózkodunk. Azt sem tudta elképzelni, mi szükség lenne rá egy zsinaton. Én azzal igyekeztem meggyőzni, hogy a meghívott zsinati atyák egyikeként sincs személyes tapasztalata arról, miként zajlik egy ilyen zsinat és milyen lehetőségei vannak a zsinati tanácsadóknak. Mivel azonban a pápa megengedte, hogy a zsinati atyák teológiai tanácsadókat vigyenek magukkal, ez lehetőséget adott arra, hogy ilyenformán is kifejezzem Rahner iránti nagyrabecsülésemet, valamint a zsinat számára hasznosítsam teológiai közreműködését.

Már az első szekción (1962 őszén) bebizonyosodott, hogy Rahner a német nyelvterület teológusainak körében — Ratzinger professzor a kölni Frings kardinális tanácsadójaként volt jelen — mennyire ismert és elismert. Hamarosan a zsinat vezető testületeiben is felcserélte magát, s kezdettől fogva bevonták azok munkájába. Főként az igen fontos Teológiai Komisszióban fejtett ki tevékenységet.

Az első ülésszak vége felé, 1962 december 5-én, Montini bíboros kért szót a plenáris ülésen, s a zsinat további menete szempontjából fontos beszédet tartott. Ekkoriban még tisztázatlan volt, hogy az Előkészítő Bizottság által javasolt gazdag témaválaszték alapján végül is milyen irányban induljon a zsinat. Montini beszéde — utólag már elmondható — eldöntötte a zsinat további menetét. Többek között kifejtette, hogy az egyháznak nem csak a hívők, hanem valamennyi ember számára meg kell világítani az egyháznak Isten és Jézus Krisztus akarata szerinti lényegét, valamint azt, hogy milyen feladatai vannak napjainkban a világ üdvösségének érdekében. Korunk legfontosabb időszerű üdvözítő feladataként azt emelte ki, hogy az egyháznak a világ problémáival való szorosabb összefüggésben kell szemlélnie küldetését és tevékenységét. Ez azt jelenti, hogy az egyház a jelen problémáit és kérdéseit tekintse vonatkoztatási pontként önmaga lényegének és feladatainak meghatározásakor. Feleljen meg hiánytalanul a teológiai igazságoknak, ugyanakkor arra is törekedjék, hogy azokat a mai emberek számára érthető nyelven fogalmazza meg. Ennek az önmeghatározásnak magában kell foglalnia minden hívőt, továbbá — s itt már az ökumenikus téma is megcsendül — valamennyi különvált keresztény testvért is.

Montini bíboros felszólalása nagy egyetértésre talált, miután néhány nappal előtte, egy általános vitában már Suenens bíboros is hasonló értelemben nyilvánított véle-



ményt. VI. Pál már mint a 2. szekció pápája megnyitó beszédében szintén visszatért ezekre a gondolatokra.

A 2. ülésszaktól kezdve (1963 ősze) egészen az 1964 november 11-i végső szavazásig (mindössze 10 nemleges szavazattal) a II. Vatikánum számára egyre meghatározóbbá vált az egyházzal szülő dogmatikus konstitúció középponti jelentősége. A Teológiai Komisszió munkája épp ebben az összefüggésben mind átfogóbbá és fontosabbá vált az egyes szekciók idején csakúgy, mint az ülésszakok között. Mivel magam is e bizottság tagja voltam, ezért megerősíthetem, hogy Rahner milyen intenzíven vett részt a munkában. A Komisszió titkára különösképp nagyra értékelte Rahner közreműködését, s személyesen is különféle tanácsokat kért tőle.

Ebből a zsinattörténeti háttérből kell megkísérelni — a Lumen Gentium egyes részleteinek Rahner írásbeli feljegyzéseivel való összevetése révén — annak érzékeltetését, mennyire ismerhető fel Rahner közreműködése e dokumentum megfogalmazásában.

## 2. Dialógus egyház és világ között

Joggal jegyezték meg, hogy a bevezető cím — „Lumen Gentium” (Népek világossága) — a zsinat „ekkleziológiai” és „missziós” irányultságú programját körvonalazza. A Tridentinum utáni időkben, történelmi okok folytán, az egyház belső valóságával szemben inkább külső intézménye került előtérbe.

A következőkben a „sacramentum” kifejezés gyakran szerepel a zsinati szövegekben az egyházzal kapcsolatban (pl. LG 9,3; 48,2). Az egyház mint az „üdvösség szentsége” már a zsinat előtt, patrisztikus szövegekben épp úgy, mint napjaink ekkleziológiai vitáiban előfordult.

A szakramentum — a hét szentségen felül, átfogó értelemben — Karl Rahner zsinat előtti teológiai írásaiban is megtalálható. Semmelroth-tól vette át az „egyház mint őszentség” tézisést, s rá hivatkozva fejti ki: „az egyház bizonyos fokig az őszentség, ami azt jelenti, hogy egészen konkrét, látható és jogilag megragadható megjelenése egy valóságnak jele és megtestesülése Isten üdvözítő akaratának és Krisztus kegyelmének; olyan testszerűség, melyet egészen meghatározott, jogilag rögzíthető egyértelműség jellemez, amely Krisztus kegyelmét — amit a történelmi itt és most-ban jelenít meg — ténylegesen közvetíti. Ugyanakkor lényegileg és maradandóan különbözik ettől az isteni kegyelemtől, mely mindenkor Isten szabadságának szuverén titka marad és az ember soha nem rendelkezhet fölötte”. E gondolatmenetben bizonyos mértékig már megjelenik később a Lumen Gentiumban olvasható megfogalmazás: „Az egyház, amely Krisztusban van, valamiként szentség, vagyis jele és eszköze az Istennel való legbensőségesebb egyesülésnek, és az egész emberiség egységének.” Az egyház mint őszentség jel és eszköz (vö. LG 8,1).

Ez a szentségi karakter — a két aspektusa, a „signum” és az „instrumentum” — hasonlóképp érvényes az egyházra mint Isten országára, amely Isten erejében láthatóan növekszik ezen a világon. „A kezdetet és a gyarapodást jelképezi a keresztre feszített Jézus oldalából folyó vér és víz ... Ugyanakkor az eucharisztia kenyérének szakramentuma ábrázolja és meg is valósítja a hívők egységét, akik Krisztusban egy testet alkotnak” (LG 3). Maga az egyház az a hely, ahol a Krisztus misztériumában már jelenvaló országa Isten ereje révén látható módon növekszik a világon. Az egyház a földi Isten országa megvalósulásához szolgál eszközzül. Ezért az egyház Krisztusnak a misztérium formájában már jelenvaló Krisztus országa (vö. LG 3).

Rahner a zsinat utáni tanulmányaiban visszatér Isten országának zsinati egyházfogalomra és gyökereit kutatja: „Ez a megfeszített és feltámadott Jézus Isten maradandó ígérete a világnak, nem csak felajánlása, hanem tényleges győzelme.” Isten önközlése maradandó jelenlétet nyert a világban, s ezáltal — egy tovább folytatódó történelem közepette — az egyházban: „Az egyház eszkatologikusan végérvényes, mégis történelmi hívő közösség, amelyben Isten eszkatologikus és eszkatologikusan már győzedelmes ön-



kinyilatkoztatása a világon maradandóan jelen van Jézus Krisztusban". Rahner kijelentése a *Lumen Gentium* 1. fejezetének gondolatmenetét követi, miközben elmélyíti értelmét. Ennek alapján — az egyház üdvtörténeti eredetére kérdezve — így fogalmazza meg tételét: „Az egyház Jézus halálából és feltámadásából ered a Megfeszített és Feltámadott eszkatologikus jelenvalóságának mozzanataként”. Ez a kifejtés teljes mértékben megfelel a *Lumen Gentium* első fejezete teológiai-dogmatikus irányvonalának.

Rahner több helyütt is foglalkozott az egyházzal mint történelmi és mint eszkatologikus valósággal: Mivel az egyház történelmileg szabad alapítás révén jön létre, ezért mint ilyen döntés visszavonhatatlan érvényű: „Az egyház a mindig egyirányú történelemben halad, amelyben nem veszíti el legitim múltját, ugyanakkor — e kiszámíthatatlan, fájdalomtól beárnyékolt történelem keretében — mindig Jézus Krisztustól, a Megfeszítettől és Feltámadottól ered” — „ha ez az örömhír nem némul el és nem múlhat el, amennyiben az emberiség határtalan reményére válaszol, akkor az egyház sem múlhat el, mert azok közössége, akik ezt az örömhírt helyezik hitben és reményben egzisztenciájuk középpontjába... Az egyház jövője Isten és az örök élet számunkra”.

### 3. Zarándok egyház és a bűnösök egyháza

A világ megpróbáltatásainak kitéve a „szent egyház” a bűnösök egyháza is: „Mialatt a földön vándorlunk — megpróbáltatás és üldözés közepette haladva az Ő [Krisztus] nyomdokain — társulunk szenvedéseihöz, mert a test a földhöz tartozik, vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk” (LG 7).

Az egyház tudja, hogy zarándokol és még nincs a beteljesedés állapotában. A bűn állandóan kísérti a tagokat, míg a Főben már felragyogott és valósággá vált a végérvényes üdvösség: „Csakhogy Krisztus szent, ártatlan, szeplőtelen (Zsid 7,26), bűnt nem ismert (2Kor 5,21), az egyház viszont, amely bűnösöket foglal magába, egyszerre szent és megtisztulásra is szorul, a bűnbánatnak és megtisztulásnak útját járja szüntelen. Az egyház vándorolva járja útjait, a világ üldözi, az Isten vigasztalja. Az Úr keresztyét és halálát hirdeti, amíg Ő el nem jön” (LG 8). Ezért szükségszerűen összekapcsolódik az „*ecclesia crucis*” és az „*ecclesia gloriae*”.

A Teológiai Kommisszióban Rahner igen a szívén viselte ennek a fejezetnek a kidolgozását. A zsinat utáni időszakban készült írásaiban ismételten felvetette ezt az aspektust. A „*Schriften zur Theologie*” negyedik kötetében részletesen is kifejti. Kiindulásként leírja, hogy a II. Vatikánumnak az egyház lényegével foglalkozó dekrétuma nem szándékozott teljes körű ekkleziológiát adni. „Másképp olyan zsinati dekrétum sem született, amelyik az új eretnokségekkel szemben az egyházi tanítás egyik vagy másik kifejezett pontját ragadná ki, tisztázná és venné védelmébe. A *Lumen Gentium* az egyházzal szól, ám arra törekszik, hogy az egyház lényegének bizonyos fokig mindenre kiterjedő és valamiként lekerekített meghatározását adja, úgy, amint ez már a dekrétum egészének felépítéséből következik.” Mindazonáltal Rahner sajnálja, hogy a dekrétum a bűnösök egyházának kérdését nem tárgyalta olyan világosan, azzal az intenzitással és részletességgel, ahogy azt elvárnánk. Ezzel együtt figyelemreméltó gondolatokat talál a dekrétumban a bűnnel terhes egyház témájának lehetséges teológiai kifejtésére vonatkozóan.

Az egyház lényege szerint „*ecclesia peregrinans*”, s mint „*ecclesia viatorum*” mindig „*ecclesia semper reformanda*”. Az evilág történelmében „zarándokútját járó Isten-népe” kép egyfajta vezérfonalként szolgál a zsinat ekkleziológiájában. Bár a keresztyének bűnei sebet ejtenek az egyházon, mivel azonban maga az egyház „képes vétkezni és bűnt elkövetni”, ezért szükségképpen „megújulásra is képes”. A bűnről pedig minden keresztyén tudja, hogy Jézus Krisztusban legyőzött s elveszítette felettünk hatalmát. Mivel az egyház eszkatologikus beteljesedése felé halad — sőt, azt már önmagában hordozza, úgy, hogy felsejlik benne —, éppen ezért az egyház „*ecclesia sancta*”, „*sponsa immaculata*”, „*gens sancta*” és „*populus Dei sanctus*”.



„Az egyházat megpróbáltatásokon és bajokon keresztül vezetik útjai, de felkészíti rájuk Isten erős kegyelme; ezt az Úr ígérte meg neki, hogy gyengeségei miatt el ne pártoljon a tökéletes hűségtől, megmaradjon Ura méltó menyasszonyának és szüntelenül megújítsa magát a Szentlélek ösztönzése szerint, amíg keresztútján el nem jut a ki nem alvó világosságra” (LG 9,3). — S ehhez Rahner ismételten hozzáfűzi, hogy a „földi egyház mindig a bűnösök egyháza”. Ennek alapján értjük meg igazán, „miként és miért szent az egyház: Isten kegyelme révén, melynek segítségével az egyház mint egész sohasem veszíti el Isten kegyelmét és igazságát, s ezáltal romolhatatlanul szent”.

#### 4. Az egyház valósága és Krisztus parúziája

Már a *Lumen Gentium* első fejezeteiben, így például az ötödik pontban is felvetődnek az eszkatológia témakörébe tartozó témák: „Ettől kezdve az egyház, felruházva alapítójának adományaival és hűségesen megtartva parancsait — a szeretet, az alázatosság és az önmegtagadás parancsát —, átveszi a küldetést, hogy Krisztus és Isten országát hirdesse és megalapítsa minden nép között: így ennek az országnak csírája és kezdete a földön. Miközben lassanként növekszik, az alatt maga is az ország beteljesedésére áhítozik, minden reménye és vágya az, hogy egyesüljön Királyával a dicsőségben.” A hetedik fejezet (48-51 pont) részletesen leírja a zarándok-egyház végidőbeli karakterét. Ez a fejezet eredetileg nem szerepelt a tervek között. A témát elsősorban XXIII. János pápa indítványára tűzték napirendre — amit később VI. Pál ismét jóváhagyott —, mert fontosnak ítélték Isten népe bemutatására.

Karl Rahner 1963 áprilisában, még a zsinati tárgyalás előtt egy evangélikus és katolikus munkacsoport konferenciáján előadást tartott „Egyház és parúzia” címmel. Elsősorban arra törekedett, hogy a világtörténelem, és ne csupán az egyén mint elszigetelt individuum beteljesedését tárgyalja ennek a szempontnak az alapján. Ezt a gondolatot később a *Lumen Gentium* 7. fejezete részletezi.

Az említett fejezet előkészítése során nem hiányoztak a próbálkozások, hogy individualisztikus köntösben jelenítsék meg az eszkatologikus témát. Ez már a tervezet javasolt címéből is kiolvasható volt: „Meghívásunk eszkatologikus karaktere és az összekapcsolódás az égi egyházzal”. A viták során nyilvánvalóvá vált az individualisztikus értelmezés egyoldalúsága. Az a felfogás jutott érvényre, mely szerint az egysíkú megközelítést ki kell tágítani, valamint ki kell terjeszteni az egyház valamennyi dimenziójára, minthogy eszkatologikus karaktere valamennyiben kifejezésre jut. Így lett a fejezet címe: „A zarándok egyház eszkatologikus jellege és egyesülése a mennyei egyházzal”. Ez azt jelenti, hogy az egyház elismeri ideiglenességét és megszűnéséig tartó érvényét. A zarándok egyház ama szentségeiben és intézményeiben ölt testet, melyek még ehhez a világhoz tartoznak, ennek a világnak a jégeit hordozzák. Továbbá azt is jelenti, hogy az egész emberi nem és ezzel együtt az egész világ is megújul Krisztusban.

Nos, pontosan ezt az irányvonalat jelölte ki Rahner előbb említett előadásában. Gondolatai kétségtelenül hatottak a 7. fejezet hangsúlyainak elhelyezésére. Például: „Az egyház legelőször is abban az értelemben eszkatologikus valóság, hogy Krisztus Szentléleknek kegyelme tölti be, ami tagjaira sajátos módon árad ki. Az egyén üdvösségének konkrét bizonyosságától illetve veszélyeztetettségétől, valamint attól a katolikus tanítástól függetlenül, hogy a bűnösök is az egyházhoz tartoznak, nem szabad az egyházat pusztán külsőlegesen vallási szerveződésnek tekinteni.”

Míg az egyházi dokumentum 7. fejezete részletesen foglalkozik a szentek tiszteletének pasztorális vonatkozásaival, Rahner az egyház mint intézmény és hivatal, valamint az egyház mint eszkatologikus tekintély közti kapcsolatot vizsgálja, s ebben is — mint már többször — előszeretettel fordul a történelemhez az eszkatologikus nézőpontot érvényesítve. Az egyház sajátos kapcsolatban van a világ beteljesedésével és a történelemmel, mivel maga is eszkatologikus valóság. A *Lumen Gentium* 48. pontja hasonló elgondolást vázol fel: „Már elérkezett tehát a végső idő (vö. 1Kor 10,11), visszavonhatatlanul le van

nak rakva a világ megújításának alapjai. Mindez valamiképpen elővételezve meg is valósult e világon, hiszen az egyházat már a földön ékesíti az igazi, bár még nem tökéletes szentség". Az egyház „Krisztus teste”, amennyiben tagjai Krisztus Lelkében részesülnek. A kereszténység arról tanúskodik és azt vallja egyértelműen, hogy Isten már benne lakik azokban, akik hisznek és szeretnek.

Az egyház az a közösség, amely Istennek a jelen világban megmutatkozó győzelmet hirdeti, „mégpedig Isten végérvényesen és már visszavonhatatlanul bekövetkezett győzelmeként ... ami már nem veszíti el érvényét az emberiség történelmében”.

Ennek alapján beszélhetünk Rahner szerint jogosan az egyház „romolhatatlanságáról”. Az egyház vallhatja, hogy szentsége és hite „indefektibilis”.

„Bár az egyház a parúziára még mint jövőendő eseményre várakozik ..., már magában foglalja az Úr parúziáját mint jelenvalót, s így kölcsönösen hordozza egymást a jelen és a jövő, ami a Krisztus eseménynek az emberiség számára maradandó érvényéből, s Isten Igéjéből, Krisztus halálából és feltámadásából következik.”

Rahner a továbbiakban azt a kérdést vizsgálja, hogyan kapcsolódik az egyház intézménye és hivatala az egyház eszkatologikus valóságához. Megjegyzi, hogy az egyházi hivatal funkcióiban (tanítás, kultusz, irányítás, nevelés) nem minden további nélkül ismerhető fel az a romolhatatlanság, ami az egyházat mint egészt jellemzi. Az egyház romolhatatlanságának tárgyi alapja végül is az egyház eszkatologikus jellege. Ez alapozza meg a hivatal látható korlátait is. Az egyházi hivatalhoz azonban kétségtelenül hozzátartozik a romolhatatlanság is, mert Krisztus tekintélye alapozza meg, s az üdvközség már nem lenne „a Jézus Krisztusban győzedelmes kegyelem történelmi megjelenítője és hirdetője, ... ha alapvetően és lényegileg mint hivatala által reprezentált egész elszakítottan Krisztustól, igazságától és szeretetétől.”

Rahner esszéjének negyedik részében az eszkatológiát az evilági jövő-reményekkel és utópiákkal állítja szembe, amelyek ma mintha erőteljesebben jelentkeznének, mint korábban. Úgy véli, az egyháznak foglalkoznia kell a mai ember léttapasztalatával is, mely bizonyos területeken tervezhető és megalkotható jövőként tárulhat fel illetve mutatkozik meg. Ennek a helyzetnek azonban mély keresztény gyökere és eredete van, mert épp a kereszténység volt az, amely az egész valóságot közvetlenül úgy ragadta meg mint történelmet, s a természetet mint ennek egyik mozzanatát — nem pedig megfordítva. A természetet teremtettnek tekinti, tehát olyanak, amin az embernek uralkodnia kell.

„Az egyháznak látnia és tapasztalnia is kell, hogy nem akkor igazi hívő üdvközség, ha tagadja ennek a világi jövőnek a tekintélyét, befolyását kényszerítő erejét és kockázatát, hanem akkor, ha a világ iránt megalapozott és komoly érdeklődést mutat. Csakis ez ad értelmet az egyház kitartásának, dialógusának, szenvedéseinek, tevékenységének ebben a világban. Mindezt annak tudatában teszi, hogy az emberiség történelmében Isten győzelme nemcsak örökérvényű, hanem a világ helyreáll és átalakul fenntartójának képére — ott is, ahol minden emberi reménység szertefoszlik; mivel végül Isten mindent jóra fordít.”

Rahner inspirációját ismerjük fel a zsinati dokumentum következő részletében is: „A megígért és várt helyreállítás már el is kezdődött Krisztusban, útjára is indult a Szentlélek elküldésével és általa folytatódik az egyházban. A hit fényében itt tudjuk meg, mi az értelme a mi földi életünknek, amelynek folyamán az Atya megbízásából örök javak reményében ennek a világnak javára fáradozunk és munkáljuk üdvösségünket” (LG 48).

Ebből kiindulva foglalkozott az egyház a zsinat folyamán részletesen a világért viselt „gonddal”. Komolyan akar fáradozni azon, hogy senki ki ne maradjon mindaddig, „amíg érvényben van az ígéret, hogy bemehetünk nyugalmanak országába.” (Zsid 4,1)

## 5. Rahner észrevételei a II. Vatikáni zsinat jelentőségéről

A zsinat utáni években Rahner többször kitért a II. Vatikáni zsinat jelentőségére. Két terjedelmesebb tanulmányban fejtette ki a zsinat jelentőségét. Érdemes megfigyelni, hogy Rahner, aki zsinati teológusként fokozott intenzitással élte át a zsinat különböző szaka-



szeit, miben látta a zsinat súlypontjait. A zsinatot az „egyház jövője” szempontját tekintette kiemelkedő fordulópontnak. A zsinat alapvető teológiai interpretációjáról és marandó jelentőségéről írt tanulmányaiban a jövő egész egyháztörténelmére kiterjesztette a zsinat hatását. Számára a zsinat először is „a világegyház zsinata”, melyben azt a történelmi aktust látja, „amikor az egyház hivatalosan először jelenik meg világegyházként”.

A Rahner által hangsúlyozott világ és egyház közötti új kapcsolat a zsinati szövegekben is kifejezésre jut. A világegyház új irányultságát tanúsítja a vallásszabadsággal foglalkozó zsinati szövegben megmutatkozó pozitív hozzáállás a nem keresztény világvalóságokhoz. Mindez bizonyos területeken magába foglalja a „hatalomról való lemondást”.

Ami a zsinat teológiáját illeti, az újszolasztikus veretű teológiától olyan teológia irányában érzékelhető a fejlődés, amelyek a jelenkor emberének időszerű kérdéseire igyekeznek megfelelő és alkalmas válaszokat adni. Amíg a történelem tart, s menetében mindig új szituációk adódnak, addig a teológiának az a feladata, hogy az adott helyzetben hirdesse és annak megfelelően fejtsse ki a hitét.

Rahner nagy jelentőséget tulajdonított az ökumenizmus kérdésében végbement átalakulásnak is: „A zsinat cezurát alkot a katolikus egyház kapcsolatainak történetében más keresztény egyházakkal és közösségekkel épp úgy, mint a nem keresztény világvallásokkal.”

A világegyház számára mindinkább tudatossá válik az egész emberiségre kiterjedő felelőssége és feladata. Rahner úgy véli: „Az egyház ezzel a zsinattal újjá alakult, mivel világegyházzá vált, és ekként közvetít egy olyan üzenetet a világnak, amelyet noha mondanivalója mindig is Jézus üzenete, manapság föltétlenebbül és bátrabban, vagyis új módon kell hirdetni”.

Ennek a várákosásnak az alapján Rahner három periódusra osztja fel az egyház történelmét: a zsidókereszténység rövid korszakára, a hellenista kultúrkör és az európai kultúra és civilizáció egyháztörténelmi periódusára, s végül arra a periódusra, amelyekben az egyház élettere már eleve az egész világ.

Ez a legutolsó szakasz a II. Vatikáni zsinattal vette kezdetét. Az egyház jövője szempontjából nagy fontosságú, hogy lássa meg és ismerje el a különböző kulturális régiók közötti lényeges különbségeket, „amelyek közepette világegyházként működik”, és ismereteiből egyfajta páli merészséggel vonja le a megfelelő konzekvenciákat, mert különben megmarad csupán nyugati egyháznak, s ezzel lényegében meghamisítja a II. Vatikáni zsinat értelmét.

Végezetül elmondhatjuk: Rahner hivatalos megbízatása alapján a Teológiai Komisszióban mint teológiai tanácsadó (peritus) tevékeny résztvevője volt a II. Vatikáni zsinat előkészítésének és eseményeinek, s kivált az „egyház” témakörben vett részt nagy érdeklődéssel és figyelemmel szövegjavaslatok átdolgozásában és újrafogalmazásában. A *Lumen Gentium*, illetve Karl Rahner gazdag írott teológiai munkásságából kiragadott részletek rövid összehasonlító jellegű szembeállításából látható, hogy a szóban forgó dogmatikus egyházi konstitúcióban felmerülő egyes új gondolatok figyelemreméltó konvergenciát mutatnak Rahner teológiai koncepciójával. A zsinat pozitív értékelése Rahnernél az egész eseményhez fűződő szellemi rokonságának tulajdonítható. E rövid tanulmányból kitűnik, hogy Karl Rahner a II. Vatikáni zsinat előkészítői közé tartozik, aki számos írásában és előadásában új zsinati gondolatokat fogalmazott meg, fejlesztett tovább és gazdagított.

Fordította: Varga Mária Ilona

# K Ö R K É P

Várnai Jakab OFM

## KARL RAHNER TEOLÓGIÁJA ÉS A DEI VERBUM KELETKEZÉSE

A XX. századi teológiatörténet egyik legdrámaibb időszakának mondhatjuk a II. Vatikáni zsinaton „Az isteni kinyilatkoztatásról szóló dogmatikai konstitúció” (Dei Verbum) megszületését. Nem más volt a tét, mint hogy a századforduló óta a teológiában érlelődő biblikus, patrisztikus, antropológiai és egyéb felismerések érvényesülnek-e a tanítóhivatali megnyilatkozások szintjén? Helyet kapnak-e a zsinati atyák határozataiban mindazok az új utak, amelyeket akkor már vagy fél évszázada kerestek, törtek a teológusok, és sok helyen jártak is?

A Dei Verbum megszületése végül is annak köszönhető, hogy a zsinati atyák elégedetlenek voltak a teológiai előkészítő bizottság konstitúciótervezeteivel, amelyek az I. Vaticanum felfogását ismételték. Ezek a tervezetek olyan kinyilatkoztatástant képviseltek, amit Avery Dulles nyómán „doktrinális” vagy „tanítási” modellnek nevezhetünk. Ez pedig a zsinati atyák véleménye szerint már nem volt kielégítő az időközben kieleződött problémák és az elmélyült teológiai reflexió miatt. Úgy tűnt számukra, mint ami alapjaiban kiegészítésre szorul. Miről szolt a zsinatra előkészített két tervezet?

„A kinyilatkoztatás forrásairól” (De fontibus revelationis) című konstitúciótervezet nem is annyira arról beszél, mit ért a kinyilatkoztatáson, mint inkább arról, hogy „az” hogyan jut el hozzánk, hol található meg számunkra: nem a vallásokban általában, hanem az Ó- és Újszövetség üdvrendjében. Ebben az üdvrendben Isten „tudásának és bölcsességének kincsei” jutnak el hozzánk. „Isten tanításának” hirdetését az apostolok végzik. A kinyilatkoztatást szinte kizárólag úgy fogja fel mint isteni tanítást, és ezt a tanítást nevezi Isten Igéjének. A másik konstitúció tervezet, „a hitletétemény tisztán tartásáról” szolt (De depositio fidei pure custodiendo). A kinyilatkoztatást nemcsak attól különíti el, amit Isten az ember bensejében művel, amikor szavának befogadására előkészíti, hanem a misztériumok által hirdetett üdveseményektől, továbbá a kinyilatkoztatás jeleitől is. Krisztus élete azért tanúság, mert alátámasztja tanítását. Mivel a kinyilatkoztatást a tervezet tanításként fogja fel, ezért vissza kell utasítania azt az állítást, hogy a hit leginkább abban a tapasztalatban áll, mely által Krisztus egész misztériumát és az ebben levő hitigazságokat megragadjuk, és csak másodsorban abban, amit ebből fogalmilag ki lehet fejezni. Ebben a két tervezetben tehát az intellektualista és doktrinális kinyilatkoztatásértelmezéssel találkozhatunk, amelyet a zsinati atyák végül elutasítottak.

Hogyan történt ez? Francisco Gil Hellín a Dei Verbum négy utolsó szövegváltozatának szinopszisát készíti el, és nem foglalkozik azzal, hogy mi van az események háttérében: „1962. november 20-án az elnökség tanácsa szavazást kért a zsinati atyáktól, hogy megszakítsák-e a vitát (az addigi tervezetekről — megj. tölem V. J.). 2209 szavazó jelenléte mellett 1368 placet-tel szavazott, 822 non placet-tel, 19 nem szavazott. Mivel a megszakítási javaslat nem érte el a kétharmados többséget, a vitát folytatták. 1962 nov. 21: A Szentatya a De Fontibus Revelationis tervezet kijavításával és lerövidítésével vegyes bizottságot bíz meg: a Hittani Bizottság és az Egységittárság részvételével.” Az eseményről más hangon beszél Herbert Vorgrimler: „Hogy a még habozó püspökök lássák, hogyan is nézhetne ki egy mai dokumentum a kinyilatkoztatásról, Ratzinger és Rahner megírt egy tervezetet, amelyet Frings bíboros a német püspöki konferencia nevében jó-



vághyott és a többi püspöki konferenciának is megküldött. Parázs vita után XI. 20-án szavazásra került a sor. A hivatalos tervezet ellenzői nem érték ugyan el a szükséges többséget, de a kisebbség olyannyira minősített volt, hogy XXIII. János XI. 21-én visszavonta a tervezetet és vegyes bizottságot alakított, amelynek új szöveget kellett készítenie. Ez volt az 'áttörés': ettől fogva a Rómában előre elkészített szövegek nem számítottak érinthetetlennek."

Az alábbiakban azt a néhány oldalt adom közre, amely ebben az áttörésben szerepet játszott. Mindezt Yves Congar jóvoltából, aki az 1984-es Rahner-tiszteletkötetben megjelentette. Ahogy Vorgrimler jelzi, nem is egészen Rahner munkája. Mégis méltó emléket állít neki, közlésével felidézzük ma is élő hatását és tisztelgünk előtte az évforduló alkalmából.

Ez a néhány bekezdés ugyanis több olyan teológiai gondolatot tartalmaz, amelynek kidolgozása Rahner érdeme, és ma már teret nyert a kereszténység gondolkodásában. Ezek kimerítő elemzése izgalmas tanulmányokra adna alkalmat. Ezúttal csak a legszembevetőbb sajátosságokat emeljük ki.

Kezdjük a tervezet témájával, a kinyilatkoztatással. A címben meghökkentő számunkra, hogy a kinyilatkoztatás az emberre is vonatkozik. Itt Rahner lényegét adja annak, ami már 1940-ben is alapvető teológiai szándéka volt: „A szokásos fundamentális teológiában csak igen hiányosan tárják föl azt, hogy az ember egyfelől szellemi lényegénél fogva miként lehet fogékony tudásának ily módon való 'bővítésére', vagyis miként tartozhat hozzá természetes lényegének állagához e lehetséges tudás tere; másfelől pedig, hogy maga ez a tudás miért nem elvileg is szükséges beteljesítése az emberi lényeg ezen alkátának.” Nem nyugszik tehát addig, „amíg a kinyilatkoztatás tartalma és az ember megismerése közötti viszonyt nem tekintik egyúttal az ember felől is.” Ezért tartja Rahner, hogy a teológia és az antropológia egymást tételezi fel.

A Dei Verbum végül is megmaradt annál a módszernél, hogy Isten önmagáról adott kinyilatkoztatását, tehát a megszokott értelemben vett teológiát tartja szem előtt. A rahneri gondolat mégis helyet kapott egy zsinati okmányban, a Gaudium et Spes-ben: „Az ember misztériuma csak a megtestesült Ige misztériumában világosodik meg igazán. Ádám, az első ember, ugyanis előképe volt az eljövendőnek, azaz Krisztus Urunknak. Krisztus, az új Ádám, az Atya misztériumának és szeretetének kinyilatkoztatásával megmutatja az embernek magát az embert, és feltárja előtte nagyszerű hivatását.” A dokumentum a 10. pontban már felvázolta, hogy a mai világ filozófiai-antropológiai keresése kiindulópont lehet a keresztény üzenet elmondására: „Mégis, egyre többen lesznek olyanok, akik a világ jelen fejlődését látva felvetik, vagy fokozott érzékenységgel élik át a legalapvetőbb kérdéseket: mi az ember?”. A lelkipásztori konstitúciónak ez a kijelentése visszahangozza azt a mai meglátást, hogy Isten titkáról és az ember titkáról együtt kell szólnunk.

A kinyilatkoztatás teológiájában a tervezet érdemének tarthatjuk, hogy hangsúlyozza: Jézus Krisztus nem csupán kinyilatkoztatást ad, hanem ő maga kinyilatkoztatás: „az Úr Jézus Krisztus maga a hatékony kinyilatkoztatás” (I,3). Ez a biblikus teológia felismerését követi, amely a XX. században döbben rá igazán a jézusi igehirdetés közvetlenségére: Jézus nem csupán beszél az Isten Országáról, hanem „ő maga az Isten országá” (II,1). Jézus Krisztus „az élő igazság, amely maga az, amit kinyilatkoztat” (III,1). Ez a közvetlenség teológiailag eltávolodik az újszolasztika doktrinális felfogásától, és ahhoz közeledik, amit a kinyilatkoztatás „történeti modelljének” nevezhetünk. Maga Rahner írja egy helyen: „A kinyilatkoztatás lényegének abban a fogalommeghatározásában, amely a kinyilatkoztatás történetét és a biblikus teológiát tartja szem előtt, Isten úgy mond nekünk igazságokat, hogy cselekszik velünk”.

A Dei Verbum is eltávolodik a doktrinális modelltől, de Krisztus kinyilatkoztatásbeli szerepét nem annyira közvetlen módon fogalmazza meg, mint Rahner, hanem a közvetítést hangsúlyozza inkább: „Jóságában és bölcsességében az Isten úgy határozott, hogy kinyilatkoztatja önmagát, és tudunkra adja akaratának szent titkát, melynek alapján Jé-

zus Krisztus, a megtestesült Ige által a Szentlélekben az Atyához járulnak az emberek, és az isteni természetben részesülnek (...)” (DV 2a). A történeti kinyilatkoztatás-felfogás problémáját a történeti eseményről adott tudósítás teológiai minősítése jelenti, amit a zsinat úgy old meg, hogy „benső” kapcsolatot mond ki az események és a szavak között: „Ez a kinyilatkoztatás eseményekben és hozzájuk bensőleg kapcsolódó szavakban bontakozik ki: Istennek az üdvösség történetében művelt cselekedetei kinyilvánítják és megerősítik a tanítást és a szavakkal kifejezett valóságokat. A szavak viszont a tetteket hirdetik, és a bennük rejlő misztériumot világítják meg. Az Istenről és az ember üdvösségéről így kinyilatkoztatott mélységes igazság Krisztusban ragyog föl a szemünk előtt. Ő az egész kinyilatkoztatás közvetítője és teljessége.” (DV 2b). Még közvetlenebb szerepet tulajdonít Krisztusnak a 4. szakasz (a DV I. fejezetének középső szakasza!): „Ő fejezi be és teszi tökéletessé tehát a kinyilatkoztatást már a pusztá jelenlétével, önmaga kinyilvánításával, szavaival és tetteivel, a csodajelekkel, főleg azonban halálával és a halálából való dicsőséges föltámadásával, végül pedig az igazság Lelkének elküldésével” (DV 4).

Krisztus döntő szerepének hangsúlyozása mellett feltűnik, hogy a tervezet nem tekinti külön korszaknak Jézus földi életét. Az ószövetségi előkészület után azonnal az egyház igehirdetéséről hallunk. Talán amiatt döntött így Rahner és Ratzinger, hogy a Krisztus-esemény csak az egyház igehirdetése által érhető el számunkra? A tervezet III,1 pontjának idézett mondata ugyanis teljes alakjában így hangzik: „Ez az élő igazság, amely maga az, amit kinyilatkoztat, jelen van az egyházban, amely Krisztus teste, és az ő Lelke által él.” Egyháztani igazságot hordoz ez a szerkesztési művelet: Krisztusról nem beszélhetünk az egyház nélkül — de az egyházzal is elsősorban azt kell elmondanunk, hogy Krisztust hordozza. Az egyház közvetítő szerepe Krisztuséhoz hasonlóan „közvetlen”: „Mivel azonban az Úr szavai 'lélek és élet' (Jn 6,64), ez az áthagyományozás nemcsak az ige legitím hirdetése által, hanem az egyház egész *élete* által is (kiemelés tőlem V. J.) végbemegy, elsősorban a Krisztus által alapított szentségek vételében, ezek között is leginkább a Szent Eukharisztia ünneplése által...” (III,1).

Bővebb terjedelmet igényelne a tervezet minden teológiai gondolatának méltatása. Elemehetnénk, hogyan fejt ki Rahner dogmatikájának kulcsfogalmát, Isten egyetemes üdvözítő akaratát, amely a hitigazságok hierarchiájában (vö. Unitatis Redintegratio 11) a központi helyet foglalja el. Súlyos teológiai mondanivalót hordoz az is, hogy a kinyilatkoztatásról szóló dokumentumban találunk méltató szavakat a nem keresztény vallásokról. Ezt a zsinat végül külön dokumentumban, a *Nostra Aetate*-ben tette meg. Reméljük, hogy a forrásközléssel és néhány összefüggés felvillantásával sikerült érzékeltetnünk, hogy nem járhatott messze az igazságtól az a teológus, aki Rahnert egy ízben a zsinat során „a zsinat leghatalmasabb emberének” nevezte.

#### Irodalom

Dulles, Avery, *SJ: Models of Revelation*. Gill & Macmillan, Dublin, 1983.

Eicher, Peter: *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*. Kösel, München, 1977.

Schmitz, Josef: *Offenbarung. Leitfaden theologie 19*. Patmos, Düsseldorf, 1988.

Seckler, Max: *Der Begriff der Offenbarung*, in: Kern-Pottmeyer-Seckler: *Handbuch der Fundamentalthologie* (Herder, Freiburg, 1985), II. kötet, 3. fejt., 60-84. o.

Wagner, Harald: *Einführung in die Fundamentalthologie*. W.B. Darmstadt, 1981.

Weger, Karl-Heinz: *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*. Herder, Freiburg, 1978.



## ISTEN ÉS EMBER KINYILATKOZTATÁSA JÉZUS KRISZTUSBAN

Mivel lehetetlen, hogy a Zsinat minden tervezetet megtárgyaljon és szavazzon róla, szükségesnek látszik, hogy némelyeket elhagyjunk, lerövidítsünk illetve összevonjunk. Ezért az első két tervezet anyagára vonatkozóan Ausztria, Belgium, Franciaország, Németország és Hollandia püspöki konferenciáinak elnökei a vita alapjául előterjesztik az alábbi tervezetet, pozitívabb és lelkipásztorilag felelősebb hangvételre törekedve.

### I. Az ember isteni hivatása

1. *A hivatás célja* — Az ember már az emberiség kezdetekor Isten képére teremtett (Ter 1,26) és Istenre irányuló léte kapott. Isten szabad akaratából és kegyelméből arra rendeltetett, hogy Isten hangját meghallva, Isten szeretetét — mellyel ő előbb szeretett minket (1Jn 4,19) — befogadva Istennel egyesüljön és általa a világ visszajusson Istenhez, hogy így „Isten legyen minden mindenben” (1Kor 15,28). Minden isteni tett és szó célja tehát az, hogy az Istentől teremtett egész világ az Isten országává legyen, „az igazság és élet, a szentség és kegyelem, az igazságosság, szeretet és béke országává”. Így tehát Isten megdicsőül ajándékaiban, melyeket teremtményeinek juttat.

2. *A hivatás* — Az egyház tehát vallja, hogy az ember minden földi teremtmény fölé, Isten képmására teremtett (Ter 1,26), és arra kapott hivatást, hogy hasonlóvá legyen Istenhez és ingyenes ajándék által részesüljön az isteni szeretetben. Ezért az egyház hiszi, hogy az ember kikerülhetetlenül vonatkozásban van Istennel, akár úgy, hogy már explicit módon ismeri és elismeri Istenhez fűződő viszonyát; akár úgy, hogy implicit módon Isten rendelése szerint csak rejtett módon él ebben a viszonyban; akár úgy, hogy az igazságot a jogtalanság börtönében tartja (Róm 1,18). Az ember az értelemnek és akaratnak már mindig is olyan fokát fedezi fel magában, ami alapján joggal mondható róla, hogy képes a végtelen befogadására; mivel soha nem talál nyugalmat a végesben, így — legalábbis impliciten — arra a kimondhatatlan misztériumra irányul, amelynek végtelen mélységéből minden vé-

ges létező ered: Istenre. Az egyház tehát vallja, hogy az ember olyan létező, aki megkapta az értelem és akarat ajándékát, és aki épp ezért alapvetően különbözik minden élőlénytől, mert a teremtésben megkapta Isten befogadásának képességét. Egyedisége oly módon valósul meg, hogy Isten minden embert külön megszólít és szeret, így az méltóvá válik az Isten színe előtti igaz és örök létezésre; társadalmisága pedig oly módon, hogy egyetlen ember sem tud egyedül önmagáért élni, s aki elfeledi testvéreit, az nem tud visszatérni a közös Atyához, és tökéletességét mindenki csak azáltal érheti el, hogy az emberi nem Isten országában egyesül. Ebből a társas természetből fakadóan hinnünk kell, hogy az emberi nem eredetére és származására nézve egy, az isteni terv szerint nemek és népek különbözőségében bontakozik ki, már történelme során egyre szorosabban összekapcsolódik, és végül az Isten örökkévaló uralmában egyesül.

3. *A meghívás mikéntje* — Ennek a célnak, az Isten országának elérésére Isten az egész emberi történelem során „sokszor és sokféle módon” (vö. Zsid 1,1) szól az emberhez, és jóságának titokzatos útjain vonzza őt a végtelen jóság, az örök szépség, az abszolút igazság és a soha véget nem érő szeretet vágya által. Ezt a célt követte akkor is, amikor népet gyűjtött maga köré Ábrahámától, majd az embert megszólítva napról napra egyre világosabban hallatta szavát, míg végül az ember Jézus Krisztusban, aki Szűz Máriától született, saját belső Igéje, akiben öröktől fogva kimondja önmagát és akiben örökkön ismeri minden alkotását, külső szóvá vált: az embert hívó Igéje emberré lett (vö. Jn 1,14).

Minden teremtménynek mint főben kell egyesülnie az ember Jézus Krisztusban, aki Istennek minket kereső élő Igéje. Ő az a kinyilatkoztatás, aki kinyilatkoztatja az Istent és az embert, és aki az embert kivezeti elidegenedéséből (vö. Ef 4,18) az igaz életre, ami maga az Isten. Magában Isten megtestesült Igéjében lett kinyilatkoztatva mind az ember, mind pedig az Isten igazsága. Ki lett nyilatkoztatva, hogy ki az ember: az őt teremtő Isten igéjétől született, és az őt szerető Isten felé halad; haggá lett, amikor azt akarta, hogy elég le-



gyen önmagának, amikor megtagadta Istent és így nyomorultul, saját igazságával ellentmondásban él; mégis, az Isten szeretete felkarolta őt, és ezáltal megmentette a szolgaságtól, melyre saját magát adta. És ki lett nyilatkoztatva, hogy ki az Isten: a minket teremtő Atya, a minket kereső Ige; a szeretet, aki annak ellenére szeret minket, hogy önmagunkba menekülünk, mert olyanok akarunk lenni, mint az Isten (vö. Ter 5,5.10). Ezt kinyilatkoztatva az Úr Jézus Krisztus maga a hatékony kinyilatkoztatás, mert ahogy ő mondta: ő az igazság, aki kiragad bennünket a hazugságból; a szeretet, aki megvált minket magányunkból, ahová úgy menekülünk, mint egykor Ádám az isteni hang elől, mikor egyenlővé akarta tenni magát Istennel, bár tudta magáról, hogy nem Isten (Ter 3,8). De ugyanaz a Jézus Krisztus, aki a kinyilatkoztatás, az Isten kegyelme is számunkra, mégpedig kétféle módon: kegyelem ő, mert benne közölte velünk Isten a szeretetet, mellyel előbb szeret minket (1Jn 4,19), amikor öröktől fogva megelőz bennünket és minden teremtményt fölülmúló ajándékot ad nekünk: önmagát. És kegyelem azért is, mert benne szereti Isten az emberiséget, bár Ádám bűne miatt távol kerültünk tőle. Sőt, a szeretet által, melynél senkinek sincs nagyobb szeretete (Jn 15,13), Krisztus értünk adta magát, nagyobb szeretetével győzedelmeskedve bűneink fölött (vö. Róm 5,8-11; Jn 3,16). „Amikor azonban elhatalmasodott a bűn, túlaradt a kegyelem” (Róm 5,20).

4. *A hivatás magasztossága* — Ahogy az emberi nem egész történelmét, úgy minden ember életét is mélyen érinti, hogy Isten tisztán kegyelemből ingyenes szeretettel szereti és ingyenes módon hívja őt, hogy részesüljön az ő életében. Ez a részesedés, melyben Isten önmagát közli, egyrészt olyannyira felülmúlja az ember természetét, erőit és igényeit, hogy eredetét és beteljesülését tekintve tökéletesen ingyenes, másrészt pedig kötelező célként mindig is érinti az embert, és oly mélyen járja át egész természetét, hogy nélkülül a teljes ember történelmünk rendjében nem gondolható el megfelelő módon. Sőt, mivel semmi se lehet fontosabb, mint az, hogy Isten hívja és szereti őt, végső lényegét illetően az embert csak úgy lehet tekinteni, mint akit Isten a vele való misztikus és teljesen szabad egyesülésre rendelt. Úgy teremtette meg az ember természetét, hogy szeretetben neki ajándékozhatta önmagát. É nagyszerű hivatás magasztosságát nem értékelhetjük helyesen, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy az a bűnös embernek adatott, aki érdemei alapján méltatlan ilyen kegyelemre.

Követve az egyháznak a Trentói Zsinat által kijelentett hitét, az emberi nem egészét beszennyezte az áteredő bűn, mely jöllehet analóg módon, de mindenkiben a bűn jellegét hordozza. Minthogy az ember ősszüleitől származik, megfosztotta magát a megigazulást eszközölő kegyelem ajándékától, olyannyira, hogy eredete mellett nyomorultul kártartva egész történelmén keresztül elfordul Istentől és csak önmagát keresi, így aláveti magát a hiabavalóságnak (Róm 8,20), és kiszolgáltatja magát a romlottságnak. A bűnnek ezt a romlottságát, melyet az ember magára halmozott, csak Isten tudja végérvényesen legyőzni, ő, aki teljessége által győzedelmeskedik hiabavalóságunkon. Mivel azonban az emberi élet nyomorúságát enyhíteni kell ezen a világon, nem kis értéke van az ember világot meghódító tevékenységének sem, mellyel Isten bizta meg őt. Ezért az ember nemcsak külső vallási aktusokban alakítja magát az Istentől kapott célhoz, hanem munkája sokféleségében is, mely lehetővé teszi, hogy szellemének uralma alá hajtsa a földet, hogy ezáltal emberibb körülményeket teremtsen az életnek, és hogy felkészítse azt — jöllehet mindig tökéletlen módon és nem nélkülözve az isteni támogatást — az Isteni Lélek uralmának eljövételére.

## II. Isten titokzatos jelenléte az emberiség történelmében

1. *Isten kegyelme mindig jelen van* — A cél, mely felé az emberiség történelme halad, már jelen van az ember Jézus Krisztusban. Ő maga az Isten országa, mert benne az igaz Isten és az igaz ember lényegi egységre jutott. Tehát minden isteni cselekvés és beszéd, mely átjárja ezt a történelmet, titokzatos módon belőle fakad, feléje tart, és benne teljeseedik be. Ezért mindenütt, ahol az ember engedelmessékedik Isten hangjának, mégha az rejtetten szól is, jelen van Isten és az általa felkínált üdvösség; és megfordítva, ahol Isten jelen van, ahol hisznek benne és szavában, ahol belőle élnek, ott semmi nem vesztet el az igazságból, amit az emberiség valamikor is megkapott és valaha is elért, hanem inkább teljes világoosságra kerül. Ez emberi lelkiismeret számára titokzatos módon mindig jelen van Isten meg nem érdemelt kegyelme, hiszen ő minden embert üdvözíteni akar (1Tim 2,4), és üdvözít is, hacsak az ember, akit a szabadság csodálatos ajándékával áldott meg, bűnével vissza nem utasítja ezt az isteni sugallatot. Az ember tehát, mivel Istenre irányuló létet kapott, soha nem idézheti elő, hogy ne az igaz



Istenhez viszonyuljon, akár csak valamiféle titokzatos ösztön által is, még akkor is, ha a kifejezett hitvallás és istentisztelet teljesen eltűnik a föld színéről. Az emberek, gyakran nem tudva az igaz Istenről, tisztelték és tisztelik őt; soha nem fáradtak bele és nem fognak belefáradni, hogy keressék őt, „hogy szinte kitapintsák és megtalálják” (ApCsel 17,23.27). Ezért az egyház, mindig emlékezve Isten egyetemes üdvözítő akaratára, tudja, hogy aki eljut értelmének használatára, az csak saját kifejezett vétké miatt veszhet el, és hogy mindenki csak a kegyelem és az Istenbe vetett hit által üdvözlül (vö. Zsid 11,6).

2. *A kegyelem és kinyilatkoztatás befogadására képes ember* — Az ember kezdettől fogva arra volt teremtve, hogy az isteni kinyilatkoztatás megfelelő alanya legyen, és arra is, hogy meg tudja hallani Isten szavát és értelemre alapozott engedelmességet tanúsítson vele szemben (vö. Róm 12,1). Az egyház ezért tanította és tanítja, „hogy Isten, minden létező eredete és célja, az ész természetes fényénél bizonyossággal megismerhető a teremtett létezőkből”. Ugyanígy tanította és tanítja, hogy ezt az ismeretet „az emberiség jelenlegi állapotában” számos tévedés homályosítja el, számos akadály gátolja, olyannyira, hogy ez az ismeret csak akkor tud igazán előrehaladni, ha tévútjainktól az irgalmas Isten kegyelmével felszabadítja Krisztus igazságára (vö. Jn 8,32).

3. *Az evangélium előkészítése az emberi történelemben* — Az egyház ezek alapján vizsgálja és ítéli meg az emberiség különböző vallásait és vallások filozófiáit. Hirdeti ugyan nekik Krisztus eljövételét, aki az idők teljessége (vö. Gal 4,4), és a többi vallásban fellelhető minden jó teljessége, és egyúttal e vallások beteljesedése is; mégis tudja az egyház, hogy e vallások árnyakban és képekben keresik az ismeretlen Istent, és hogy a földi valóságon túllépve az ember szívét lánggra gyújtja az igaz világosság vágya, és hogy ez a világosság annyira át tudja járni, hogy még ezek a vallások is, mint nevelők, Krisztushoz vezethetik, amikor rejtetten róla beszélnek, rejtetten őt hirdetik (vö. ApCsel 17,23). Az egyház evangéliumi üzenete tehát mindazt a jót, ami Isten megismeréseként fellelhető ezekben a vallásokban, Isten által küldött világosságának tekinti; elveti belőle, ami tévedés, romlottság, babonáság, hogy Krisztus és az egyház kincsesládába gyűjtse mindazt, amit a népek az isteni segítséget nem nélkülözve atyáik vallása révén áthagyományoztak.

4. *Az evangélium előkészítése az Ószövetség üdvöndjében* — Ami titokzatos módon az egész történelem vezérfonala, vagyis az em-

ber meghívása a Bárány misztikus *menyegzőjére* (vö. Jel 19,7kk; 21,9; Lk 13,29), az embernek Istennel való egyesülésére, az egészen különleges módon működik az Ószövetség üdvöndjében, ahol Isten úgy hívja népét, mint jegyes a jegyesét, ezért az Ószövetség a keresztény vallás alapja, belső erejét és gondolatát pedig az nem megszünteti, hanem beteljesíti (vö. Mt 5,17; Róm 3,31). Az egész Ószövetség jelentősége tehát abban áll, hogy az újra irányul és az újban táruul fel. „Amit hajdan megírtak, azt a mi okulásunkra írták, hogy az írásból türelmet és vizsgálatást mérítsünk reményünk megőrzésére” (Róm 15,4).

### III. Isten kinyilatkoztatott jelenléte az egyház igehirdetésében

1. *Az egyházban jelenlévő Úr Jézus* — Mindaz, ami rejtve van az egész történelemben, de különösképpen az Ószövetség történelmében, Jézus Krisztusban feltáruul. Amint már mondtuk, ő az Isten Igéje (vö. Jn 1,1-18; Jel 19,13), ő a minket tanító igazság (Tit 2,12), ő az életet kinyilatkoztatott út (vö. Jn 14,6). Ez az élő igazság, amely maga az, amit kinyilatkoztat, jelen van az egyházban, amely Krisztus teste, és az ő Lelke által él. Az egyház tehát nem új igazságokat hirdet, mintha a sajátjából meritene és magától szólna (vö. Jn 16,13), hanem azt az egyetlen igazságot őrzi hűségesen, amely Jézus Krisztusban nyilvánult meg, amelyről az apostolok és írásaik tanúskodnak; ez az igazság fogja össze az egyházat, és ebből a forrásból meríti az örök életre szökellő vizet (vö. Jn 4,14). Azonban minden egyes kinyilatkoztatott igazság, melyet mind az Ómind az Újszövetség szent irataiban olvassunk, valamint amelyeket az Anyaszent-egyház hittételeiben és igehirdetésében kifejt, erre az egyetlen igazságra vezethető vissza, aki Jézus Krisztus, isten és ember, akiben az egész emberiség meghívást kapott az Istennel való bensőséges egyesülésre.

Ennek az igazságnak a tanúsítására és hirdetésére az egyházat Krisztus küldése és tekintélye erősíti meg. Ő, „aki a hűséges tanú” (Jel 1,5), és egyben a tanúságban hírül adott valóság is, a testnek, vagyis az egyháznak (Kol 1,18) fejeként rábízta egyházára a tévedhetetlen tanítói hivatalt; az egyház pedig nem választható el fejétől, aki Istennek testben kinyilatkoztatott Igéje. Ennek a tanítói hivatalnak a feladatát teljesítve az egyház az Úrtól adott példa szerint élő, szóbeli és tekintéllyel szóló igehirdetés által szüntelenül átadja az embereknek az Isten élő igéjét. Ezt az aposto-



lok utódai által gyakorolt igehirdetést, mint cselekvést és mint hirdetett valóságot, hagyományoknak nevezzük. Ezen hagyomány által, melyet az egyház az Úr megbízása szerint ápol, Isten szava terjed a századokon át (vö. 2Tessz 3,1); és ezt úgy kell tisztelni, mint a kinyilatkoztatott Krisztus valóságos jelenléti módját az egyházban. Mivel azonban az Úr szavai „lélek és élet” (Jn 6,64), ez az áthagyományozás nemcsak az ige legitím hirdetése által, hanem az egyház egész élete által is végbemegy, elsősorban a Krisztus által alapított szentségek vételében, ezek között is leginkább a Szent Eukharisztia ünneplése által, amelynek színei alatt Krisztus önmagát adja át az embereknek, és megfeszített, feltámadt és az Isten dicsőségében élő teste által az embereket átadja az Atyának.

2. *A Szentírásban foglalt kinyilatkoztatás* — Hogy a Jézus Krisztusban történt isteni kinyilatkoztatás hűen őriztessék, és hogy megismerése napról napra gyarapodjon, maga Isten létre akarta hozni a kinyilatkoztatás sértetetlen tanújelét a Szentírásban, melyet a Szentlélek sugalmazására foglaltak írásba. Maga Isten tehát ezekben az írásoknak a szerzője, de a maguk módján azok az emberek is szerzők, akiket Isten titokzatos módon írásra készítetett, hogy az apostoli igehirdetést írásban rögzítsék, és azt különféleképpen, az adott helyzetnek megfelelően hitelesen mutassák be. Így ezeket az írásokat valóságosan Isteninek és nem kevésbé valóságosan emberinek kell tartanunk, úgy, ahogy az Úr Jézus egyszerre igaz Isten és igaz ember, akiben istenség és emberség keveredés nélkül és elválaszthatatlanul egyesül. Ezért, jóllehet emberi külsőt mutat, a Szentírás az isteni kinyilatkoztatást — az emberség köntösébe burkoltan — nemcsak hogy tévedhetetlenül tartalmazza, hanem magának Istennek a szava, Istené, aki nem tévedhet és akit megtevésztani sem lehet. A Szentírás magyarázata során tehát a legnagyobb ügyelmet kell fordítani arra a tényre, hogy szavai egyszerre Isten igaz szavai és egyszerre meghatározott emberek igaz szavai, akik a maguk kora szerint és a maguk módján beszéltek és gondolkodtak, úgy, hogy emberi beszédük valamilyen Isten Igéjének testét öltse le.

Ebből nyilvánvaló, hogy a Szentírásban Isten szava nem táru fel előttünk teljes miszticitásában és világosságában, hanem a test fátyolával mintegy eltakarva, bár e kettő mindvégig elkülöníthetetlen és keveredés nélküli marad. Az Isten szavának ez az igaz embersége távolról sem csökkenti a Szentírás méltóságát, hanem inkább emeli azt: minél mélyebbre száll le Isten a mi emberségeinkbe,

annál fényesebben ragyog fel irántunk való határtalan jóságának és irgalmának misztériuma. Hogy tehát a Szentírást helyesen magyarázzuk és értelmét napról napra egyre teljesebben megismerjük, a benne található emberi kifejezőmódokat körültekintően meg kell vizsgálni, hogy ne a héjatartsuk a magunk, és hogy az életető Lélek helyett nehogy a betűnek hódoljunk, amely ö (2Kol 10,6). A betű szerinti értelemnek ez az alázatos és állhatatos kutatása valódi és szükséges részét képezi az ige szolgálatának, melyet Krisztus bízott az egyházra. Az életető Lélek pedig, amely a betű mögött rejtetik, biztosan csak az Anyaszentegyház vezetésével fedezhető fel, aki mintegy Krisztusnak, Isten Igéjének, a Szentlélek által táplált teste.

3. *Az egyház által áthagyományozott Szentírás* — Az egyház a szent iratokban kifejezett isteni igének őrzője, ezt az igét szolgálja, ebből él, ebben találja meg igazi gazdagságát, sőt, olyan emberek gyülekezete és újból és újból azok gyülekezetévé alakul, akik „hallják Isten szavát és meg is őrzik azt” (Mt 11,28). És megfordítva: a Szentírás sem létezik az egyház nélkül. Az Újszövetség szerzői ugyanis, jóllehet személyesen kapták a sugalmazást, Krisztus Lelkét mégse máshogy, mint Krisztus Testében, az egyházban kapták meg. Az egyház tehát kiválasztott tagjain keresztül valamiképpen maga is szerző, és ezért jogosult a kebelén született írások magyarázatára, melyek tanúságát már azok keletkezése előtt hordozta, és amelyeket azért írtak le, hogy az egyház élő szava könnyebben terjedjen (vö. 2Tessz 3,1). Mivel az Ószövetség rejtetten már Krisztust hirdette és feléje tartott, és az emberséget előkészítette az Istennel való misztikus egyesülésre, ezért abból vétetett, ami Krisztusé, mielőtt még ő testben megjelent volna, és ezért ezek a szerzők is mintegy már Krisztus testéhez tartoztak. Már az Ószövetség látható történelméből is kiténik ugyanis, hogy a próféták és más szerzők, akiket Isten sugalmazással felhasznált a szent könyvek megalkotására, az Isten Lelkét Isten népében és Isten népéért kapták, mint a közte és Izrael között megkötött szövetség szolgálói.

Az egyház tehát teljes joggal igényli magának mind az ő, mind az újszövetségi Szentírást, mert csak az egyháztól kapott hagyomány hívó elfogadásával ismerhető meg bizonyosan, mely könyvek alkotják az egyetlen Szentírást. És senki más, csak a Szentlélekből élő egyház tudja felismerni, hogy az Ószövetség üdvrendjében vagy az apostolok idejében írt könyvek közül melyek születtek isteni sugalmazásra és melyek nem. Az Írás tehát ön-

magában soha nem elég; csak az egyház élő hagyományában lesz számunkra Isten élő szavává, mely megosztottságunkból meghív minket, hogy egyetlen új emberré váljunk (vö. Ef 2,15).

Az írás és az egyház között tehát kettős a viszony. Egyrészt, az egyházat kötik a Szentírás szavai: nem ura az igének, hanem szolgálja (vö. 2Kor 1,24), ahogy Szt. Pállal mondanunk kell: „Ha akár mi, akár egy mennyei angyal más evangéliumot hirdetne nektek, mint amit mi hirdettünk: átkozott legyen!” (Gal 1,8). Nincs más üzenete, nem tud mást hirdetni, hanem ez az Írás az, amit Isten kenyérről adott neki, amelyből él és amelyet az embereknek nyújt. Másrészt azonban az Írásnak szüksége van az egyházra, amely hirdeti és Istentől adott tekintélyével magyarázza. Az írások kulcsa ugyanis maga Krisztus, ő azok belső kánonja, mely feltárja, ami bennük van (vö. Lk 24,32; Jn 5,36). Jézus Krisztus pedig nem maradt a halálban, hanem feltámadt, és él az egyházban az írások szerint: „Íme, én veletek vagyok mindennap, a világ végezetéig” (Mt 28,20). Ő az, aki megígérte az egyháznak a Szentlelket, hogy minden igazságba bevezesse, és sok mindenbe, amihez a tanítványok még nem voltak elég erősek (vö. Jn 16,12k). És mivel Krisztus nemcsak tegnap élt, de ma is él és mindörökké (vö. Zsid 13,8), szavait nem csupán mint múltbélieket kell

megőrizni, hanem ma is újból hallgatni, hirdetni és magyarázni kell, amit az egyház a benne élő Krisztus tekintélyével tesz. Ez a kettős viszony, amely összeköti a Szentírást és az egyházat úgy, hogy az egyház nem hirdethet mást, mint a Szentírást, és a Szentírás nem élhet másként, mint az azt magyarázó és valódi értelmét tekintéllyel meghatározó egyház igehirdetésében és hitében, olyan életet tár elénk, amely egyetlen, megosztás nélküli és megoszthatatlan, és amelyet az Isten és az isteni fényben az embert kinyilatkoztató Isten kinyilatkoztató szava él, hogy megmentsse az embert és elvezesse a mennyei lakomára, amely az Isten Országáé és a világ vége, és amelyben minden beteljesedik.

**A fordítás alapjául a következő kiadás szolgált:**

*Congar, Yves: Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil. Anhang: Zwei Schema-Entwürfe „De Revelatione Dei”. I. Karl Rahner unter Mitwirkung von Joseph Ratzinger, in: Glaube im Prozeß, szerk. Klingner, E.—Wittstadt, K., Freiburg, 1984. 32-50.*

Francia fordítása: De la révélation de Dieu et de l'homme faite en Jésus-Christ, in: La révélation divine. T. II. Consitution dogmatique „Dei Verbum”. Ed. B.-D. Dupuy, Paris, 1968, 577-587. o.

**Fordította: Várnai Jakab OFM**

Szerkesztőségünk mindenekelőtt azokkal a kéziratokkal foglalkozik, melyeket a közreműködő szerzők felkérésre írnak. Az önként jelentkezőktől kérjük, hogy tervezett írásait, illetőleg azok vázlatait a jelzett határidő előtt ÖT HÓNAPPAL 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 módszerüket alkalmazzák. A közös hit egysége folyóiratunk számaiban a legitim sokszínűség harmóniájában kerül az Olvasó elé.



## GAZDASÁGETIKAI KÉRDÉSEK

A Teológia egyik előző (1994. 1.) számában közölt „Gazdaság és erkölcs keresztény szemmel” című tanulmány gondolatait folytatva, ebben az írásban olyan klasszikus erkölccsteológiai kérdéseket próbálunk újrafogalmazni, mint az igazságos ár és bér kérdése, a magántulajdon új szemlélete, a szegénység új megfogalmazása, végül pedig az adófizés, vállalkozás kérdései.

### Igazságos ár és igazságos bér

A keresztény állásfoglalás nehézségeit, a mai gazdasági világhelyzet problémáinak nagyságrendjét legjobban abban a kérdésben szemlélhetjük: az ún. első világ egyre inkább elszakad a harmadik világtól, az emberiség egytizedének jövedelme tizenháromszor több mint a kilencziednek (Peccei, A. 1976. 137. o.), vagy a világ lakosságának 5,6%-a rendelkezik a világ nyersanyagkészletének 40%-ával (Schumacher, E. F. 1978. 95. o.), az egy lakosra eső fogyasztás szorzója az USA-India viszonylatában: műtrágya: 22, energia: 56, vörösréz : 57, acél: 61, alumínium: 88, újságpapír: 135 (Sauvy, A. 1974. 262. o.). (Ezek az adatok már túlhaladtak, de szemléletesek, és ma még nagyobb a kontraszt.) Mindennek következtében a harmadik világ lakossága egyre nagyobb mértékben nélkülöz, egész népek körében növekszik az éhezés, a nyomor.

Vajon mi a megoldás? Elintézhetők-e a fenti kérdések olyan spontán válaszokkal, hogy ezek a népek lusták, nem tudnak dolgozni, nem tudják megszervezni gazdasági életüket, hogy elmaradt a gazdasági kultúrájuk, hogy csak a jelenben élnek, nem gondolnak a holnapra, hogy túlnépesednek, felelőtlenek?

Kétségtelen, hogy van ezekben a véleményekben igazság, de csak részigazságok. A teljes igazságot olyan szemlélettel kell keresnünk, amely a teljes emberiségben gondolkodik, és látja, hogy a harmadik világ népeinek problémái összefüggnek az első világ jólétével — vagy talán látszólagos jólétével, hiszen ott is csupán kiváltságos szűk körök birtokolják a gazdasági hatalmat. Tehát az első ellenvetés az, hogy a problémák nagyságrendje indokolja: már ne nemzeti keretek között gondolkodjunk, nem is kontinensekben, hanem az egész földkerekségben. A nemzetek közötti etika egyelőre kidolgozatlan, de annyi máris szembetűnhet, hogy a világfejlődés trendjétől leszakadó és kényszerpályára kerülő nemzetgazdaságokat monokultúra jellemzi, vagy még inkább: mono-export, azaz általában csak egy terméküket tudják a világpiacon értékesíteni, s ezek általában nyersanyagok. Ugyanakkor a világpiacon egyre olcsóbb a nyersanyagok ára, melynek oka az, hogy a világpiacon áringadozásokat az egytermékű országok nem tudják ellensúlyozni más termékeikkel, és alulmaradnak a sokféle késztermékkel rendelkező gazdaságok importjával szemben. Ez egyenlőtlen viszonyokat teremt a világpiacon, az erősek kiütik a gyengéket, a gazdagok még gazdagabbak lesznek, a szegények pedig még szegényebbek.

A keresztény morális klasszikus korszaka kidolgozta az igazságos ár elméletét, és hosszú ideig fenntartotta. Ma is figyelemreméltó például az a központi gondolata, hogy az ár nem lehet viszonylagos, kell, hogy legyen benne valami abszolút, különben nem lehetne a kereskedelemben igazságosságról beszélni. Ugyanakkor a közgazdaságtan művelőinek a véleménye éppen ennek az ellenkezője, számukra nem létezik „igazságos” ár, ez értelmetlenség. Az érték ugyanis az az arány, amely bizonyos megállapodás keretében cserélt áruk viszonya, azaz teljes mértékben individuális, egyéni jellegű dolog, mint az árucseré is, aminek a mérőeszköze: A közgazdász vélemény szerint tehát nincs igazságos ár, hanem csak *tényleges* ár, amely mindenfajta morális megfontolást nélkülöz. Hiszen aki elad, úgy gondolkodik, hogy számára az az igazságos, ha minél többet kap

árujáért, aki pedig vásárol, épp az ellenkezőjét véli. Kettejük között a piaci viszonyok döntenek, amelyek nem foglalkoznak azzal, hogy az egyik ár igazságosabb a másiknál, hanem egyszerűen megállapítják: ez az ár, és ezért az áruért ezt lehet kérni. (Turgot, R.G. 1844. 126. o. — Pantaleoni, M. 1889. 172. o. — Einaudi, L. 1950. 8. o.)

Oswald von Nell-Breuning S.J., a nagy katolikus szociálteológus véleménye ezzel szemben az, hogy túlhaladva az egyéni érdekeken, rendszerben kell nézni az árucsereszonyokat, és amikor az árucserre létrejön, akkor tekintettel kell lenni arra is, hogy az egyes gazdasági közösség egészének érdekét kell szem előtt tartani, tehát biztosítani kell mindazoknak az életszükségletét, akik részt vettek az egyes áruk előállításában. (1935. 1. 93-110. o.)

Az egyes termékek ára nem azért igazságos, mert az árunak áruhoz való viszonyát fejezi ki, hanem mert részét képezi egy olyan rendszernek, amely a földi javak igazságos elosztását teszi lehetővé. Az egyes termékek ára tehát nem lehet addig igazságos, amíg nem tekintjük azt az igazságos árak rendszere egyik részének.

A közgazdászok individualisztikus szemléletével szemben tehát elegendő egy kis kiégyesítés a hagyományos morális szemléletéhez: *rendszer szemlélet* keretében továbbra is beszélhetünk igazságos árról. Megfelelő szemléletváltás esetén, tehát az osztó igazságosság és a közjó elve itt is érvényesül.

### Az igazságos ár megállapításának feltétele: az igazságos bér

Ez a következő gondolat, mely nemcsak az igazságos ár megállapítása szempontjából érdekes, hanem a hagyományos morális fejlődésére is fényt vet. A hagyományos morális ugyanis nem foglalkozott kellőképpen a munkaszerződés kérdésével, amely a tömeges munkavállalás kezdetével, a klasszikus kapitalizmus korszakában akut problémává, marxi kategóriával a kizsákmányolás lehetőségévé vált. A múlt század közepéig nem is szerepelt a morális kézikönyvekben ez a gondolat.

A Rerum Novarum enciklika (1891) veti fel először gyökeresen új megvilágításban ezt a kérdést: a munka ugyanis nem csupán személyi tulajdona a munkavállalónak, tehát olyan áru, amelyet tetszőleges árrért elidegeníthet, hanem az egyetlen eszköz, amellyel érvényesíteni tudja jogát és kötelezettségét az élet fenntartására. A Quadragesimo anno (1931) továbbfejleszti ezt a gondolatot, és az igazságos bér fogalmába beleérti a munkás saját életének fenntartásán túl családja fenntartását is. Az igazságos bér tehát nem egyenlőségi viszony, hanem arány. A bér nem lehet igazságos individuálisan, hanem csak rendszerben tekintve, a közjó szolgálatában.

Megállapíthatjuk tehát, hogy mind a problémák világméretét, mind az igazságos ár, mind az igazságos bér kérdését illetően rendszerben kell gondolkodnunk, és hogy ha ilyen módon egészítjük ki a hagyományos egyházi tanítást, akkor akár a korai morális, akár újabban az egyház szociális tanítása bő eszköztárat kínál a kérdések megoldásában.

### A magántulajdon mai szemlélete

Az egyház hosszú ideig a magántulajdon sérthetetlenségének elvét vallotta. Mai ésszel nem is nagyon értjük, hogyan lehetséges, hogy ezt a sérthetetlenséget ennyire komolyan vettük. Nem találjuk ezt sem a korai keresztény századokban, sem a skolasztikában. Szent Tamásnál a magánjog még a közjó szolgálatának eszköze, a XVI. század végén Suarez még ezt a kérdést tette fel: vajon megengedett-e a magántulajdon birtoklása? A klasszikus morális tanítása J. Locke és H. Grotius véleményét adaptálta a három természetes birtoklási jog részeként: élethez, szabadsághoz és tulajdonhoz való jog. Az újkori morálisban tehát észrevétlenül teret hódított a korai kapitalizmus természetjog-szemlélete, amely a közgazdaságtan részévé is vált.



A klasszikus morális kézikönyvek szerint a magántulajdon sérthetlensége alól három esetben tehető kivétel:

- végső szükség esetén, de csak a szeretet, nem az igazságosság elve alapján;
- ha a közjó megkívánja a magántulajdon államosítását, de ebben az esetben kárpótolni kell a tulajdonost;
- és az ún. „occulta compensatio” esetében, ha valaki nem tudja érvényesíteni jogos tulajdonát, csak titokban. Erre számos példát találunk a közelmúlt tévesz-tulajdonát illetően a hazai gyakorlatban.

A magántulajdon így kizárólagos rendelkezés tárgya volt, amelyet a társadalom elfogadott és megengedettnek tartott. Az állami tulajdon korszaka után ma ismét polgárjogot nyer ez a felfogás. Nem szabad azonban elfelednünk azt, hogy a magántulajdon szentségét a Rerum Novarum enciklika már nem vallotta, s visszanyúlva Szent Tamáshoz, az eredeti isteni teremtés tervét hangsúlyozta. XI. Pius pápa pedig még tovább ment. A Quadragesimo anno-ban a magántulajdon az egész emberi család viszonylatában kap szerepet, az 1931-es Nova impendet, valamint az 1932-ben kelt Caritate Christi compulsi kezdetű körlevelében pedig a föld javainak igazságosabb újra elosztását fogalmazza meg, amely nélkül „hiábavalók az igazi kultúra és egészséges haladás kialakítására tett erőfeszítések az emberiség tökéletesítésére és fejlődésére”. XI. Pius erőfeszítései hiábavalóknak bizonyultak, a morális kézikönyvek továbbra is kitarítottak a magántulajdon abszolút sérthetlensége mellett, és a társadalmi igazságosság követelményeit is a kereskedelmi igazságosság merev törvényének rendelték alá. Ugyanezt tanította a keresztény hithirdetés és katekézis, és sajnos sok országban, így hazánkban is, a keresztények politikai tevékenysége. Csak XXIII. János pápa eleveníti fel XI. Pius tanítását a Mater et magistra-ban, a döntő fordulatra pedig a Gaudium et spes pasztorális konstitúcióban kerül sor.

A Gaudium et spes 69. pontja így kezdődik: „Isten minden ember és minden nép használatára szánta a Földet mindazzal egyetemben, ami hozzátartozik. A teremtett javaknak méltányos arányban kell tehát eljutniuk mindenkihez, az igazságosság vezetésével, a szeretet kíséretében.”

Két helyet kell kiemelnünk. Az első: a „minden nép” kifejezés, amely kiegészíti a „minden ember” kifejezést, mondhatnánk, rendszerbe állítja azt. 1965-ben az emberiség két részre válása már láthatóvá vált, és a zsinaton súlya volt a harmadik világ püspökei jelenlétének. Az isteni terv, a természetjog az osztó igazságosság elvét az egész emberiségre érvényesnek tekinti. Ezen elv betartásának, az igazságosság kérdésének van alárendelve a szeretet parancsa: „az igazságosság vezetésével, a szeretet kíséretében”. Azaz: a fölös gazdagságból való adomány nem csupán a szeretetből fakad, és nemcsak azokra kötelező — mint idáig gondoltuk —, akik ezt a szeretetet élik; az igazságosság parancsa az, hogy a nélkülözőnek adassék. Vagy, ahogy a Gaudium et spes a 71. pontban elemzi: az igazi természetjog nem annyira a magántulajdon birtoklásának a joga, hanem az, hogy mindenki jogot formálhat a magántulajdonra, tehát ebből fakadóan is, aki valamilyen módon nem részesült benne: „Igen fontos tehát akár az egyeseket, akár a közösséget arra segíteni, hogy valamilyen mértékben anyagi javakhoz jussanak. ... mert ez azt a mozgási teret biztosítja minden egyes ember részére, amely feltétlenül szükséges a személyi és családi önrendelkezéshez. Ezért az emberi szabadság kibővülésének kell tekinteni...”

A magántulajdonról való zsinati tanítás horderejét még máig sem mérhettük fel teljesen, hogy lássuk annak struktúrákat változtató alapvető követelését. Még mindig a „strukturális bűn” állapotában leledzünk (Sollicitudo rei socialis, 1987), még hosszú az út a szemléletváltásig, a személyes tanúságtétel és a politikai szerep vállalásáig, és a világ fennálló megosztottságának megszüntetéséig.

A történelemből ismerős az eredeti tőkefelhalmozás, a nagy földrajzi felfedezéseket követően a gyarmatosítás folyamata, így a „centrum” és „periféria” népeire való felosztás. A közgazdászok újabban metropolisra és perifériára osztják a világot, a történelemből ismert jelenség folytatásaként. A periféria kiszolgáltatottsága biztosítja a metropolis, az első világ népeinek gazdagságát. Ezt a történelmi folyamatot előbb ugyan támogatta



a morálisnak a magántulajdonról vallott tanítása, később azonban az egyház szociális tanítása gyökeresen felülvizsgálta. A kérdés most már csak az, hogy utópiának bizonyul-e ez a tanítás, vagy olyan látomásnak, programnak, amely a keresztények szívét-lelkét tudja megmozgatni, és a *sentire cum ecclesia*, az egyházzal való együttérzés, együttélézés követelményét az egész emberiségre ki tudja-e tágítani.

### A szegénység új megfogalmazása

Az előzőekben újfogalmaztuk a magántulajdonra vonatkozó állásfoglalást, és ezt a zsinati tanítással zártuk, mely utóbbi visszatért a morális tankönyvek előtt több mint ezer éven át érvényes tanításhoz, amely az Újszövetség szellemét érvényesítette. Mindezek alapján a gazdasági étellel kapcsolatosan két alapelvet fogalmazunk meg:

1. Ne törekedj a gazdagságra.

2. Ha van tulajdonod, azért van, hogy megoszsd a rászorulókkal.

Az első alapelv a kapzsisággal szemben foglal állást, a második a fősvénységgel szemben. Ez a két alapelv abból a jézusi tanításból vezethető le, miszerint: „Készítetek magatoknak ki nem merülő erszényeket, kifogyhatatlan kincset a mennyben, ahol tolvaj hozzá nem fér és a moly meg nem rágja.” (Lk 12,33) — Vajon tartható-e még az evangéliumi radikális magatartásnak ez a feltétele? Nem lehetetlenül-e el a keresztény ember kortársai előtt, ha ennek a fantasztá tanításnak a követője lesz?

A jézusi tanítás, úgy gondolhatjuk, megvalósíthatatlannak tűnik, mert nem számol az élet realitásaival. Ténylegesen úgy tűnik, hogy korunkban, amikor a gazdagság már nem konkrét házban, földben, állatban, nem is autóban, hétvégi házban, yachtban stb. kezd kifejeződni, mert egyre absztraktabb lesz, mivel bankbetétben, kötvényben, értékpapírban vagy részvényben gondolkodunk, és ezeknek valóban nincs felső határa. A meggazdagodás, a meglévő értékek megforgatása pedig a közvélemény szerint nem erkölcsi rossz, hanem egészen természetes és általános dolog; a személyes meggazdagodás vágya pedig — közfelfogás szerint — a gazdaság dinamizmusának feltétele. Sőt, mindenfajta gazdasági tevékenység legfőbb célja a profit maximálása.

Mindezen feltételek közepette, amelyek vitathatatlanok, mert tények, nem is képzelhető el másképpen az evangéliumi alapokra helyezett gazdasági erkölcs, mint prófétai üzenetként, és a jelenlegi gazdasági struktúrákkal szembeni politikai szerepvállalásként. Vagy még inkább: a nyugati kultúra realitásaival és egyben alapelveivel való szembehelyezkedésként. A hagyományos morális kiegyezett ezzel a helyzettel, ezért elveszítette prófétai töltését: a magántulajdon megtartásával és a törvényes rend betartásával volt elfoglalva, és nem tudta kezelni a mai gazdasági problémákat, amelyek mindenki előtt nyilvánvalóak.

Bizonyára nem evangéliumi magatartás, ha valaki vég nélkül meg akar gazdagodni; még kevésbé az a profit-maximalizálás alapelve; ennél is kevésbé a magántulajdon használatának privatizálása és társadalmi meghatározottságának elutasítása. És mindez drámai módon evangéliumellenes, ha egy zárt planetáris rendszerben jelentkezik, amelyben az egyesek, a kevesek meggazdagodásának az árát mások, és pedig a sokak elszegényedésével fizettejük meg. Még inkább evangéliumellenes egy olyan politikai feltételrendszerben, amelyben a gazdagok diktálják a törvényeket is. Így éljünk bár a legkiválóbb demokráciában, nem lehet törvényes úton gátat szabni a nemzet fölötti tőkeerővel rendelkező multinacionális cégeknek, a politikai életben egyre nagyobb szerepet játszó lobbyknak.

A keresztény ember e kettős evangéliumi alapelv betartásával felszabadul az evilági nyomasztó törvényszerűségektől, kívül helyezi magát azok logikáján, és így, hitéből fakadóan a Mennyek Országának állampolgáraként, képes a kényelmetlen alternatívák választására — ha nem, akkor hitében kételkedhetünk —, másrészt pedig képes prófétai tettekre, olyan gesztusokra, amelyek éppen azért, mert kívül helyezik magukat gazdasági rendszerünk logikáján, igehirdetés és tanúságtétel erejével fognak hatni.

Hadat üzenhet-e így a keresztény ember a fennálló világgazdasági rendnek, és lemondhat-e a kutatásról, a termelésről, a meggazdagodás, a gazdasági kiemelkedés vágyáról, s ily módon kockáztathatja-e az egész emberiség elszegényedését?



Az ellenvetéssel szemben csak azt mondhatjuk: a mai világ problémáinak nagyságrendje másképpen nem oldható meg. A termelés növekedése nem az emberiség egészét szolgálja, hanem csak egy szűk csoport érdekeit; nem is reális igényt elégít ki, hanem sokszor — tömegkommunikációs eszközök által keltett — luxusigényt. A fegyvergyártás megint csak egy szűk klub gazdagságát növeli, de azon az áron, hogy ugyanakkor világméretben felhasználják és így csökkentik az emberi szükségleteket szolgálni hivatott nyersanyagtartalékokat.

A teljesség igénye nélkül tehát a következő követelményeket fogalmazhatjuk meg:

1. Bármely gazdasági tevékenységben az első kérdés nem a saját profit növelése, hanem az egész emberiség és elsősorban a szegények érdekeinek szolgálata.

2. A rendkívüli mértékben felhalmozott magántulajdon befektetésében az alapkérdés nem a saját haszon maximálása, hanem a közjónak a szolgálata.

3. Az adófizetés kötelezettsége az osztó igazságosság alapvető megvalósulása a modern államhatalom korszakában, és ez csak a minimum, nem ment föl az adakozástól.

4. Végül pedig mindenki köteles arra, hogy törekedjék — saját lehetőségei és illetékessége mértékében — a világban fennálló igazságtalanság, bűnös struktúrák leküzdésére. Az, hogy ennek jelenleg a nemzeti államok törvényei nem kedveznek, nem ment fel bennünket lelkiismeretünkben.

### Adófizetés, vállalkozás, igazságos indulási feltételek

Megfogalmaztuk a következő kívánalmat: az adófizetés kötelezettsége alapvetően az osztó igazságosság megvalósulása a modern államhatalom korszakában. A keresztény ember tehát lelkiismeretében is, nemcsak a törvények által, kötelezve érezheti magát az adó rendes megfizetésére.

Lehet-e erkölcsileg kötelezni a magánszemélyt az adó fizetésére, amikor köztudomású, hogy az államhatalom pazarol, lop vagy rosszul költi el az adófizető polgár pénzét? Nem jobb-e, ha megpróbáljuk elrejtetni az adóhivatal szeme elől bevételeink egy részét: a keresztény ember még mindig megteheti, hogy jó célra adakozik a fölöslegből?

Igen elterjedt ez az észrevétel — a papság körében is —, különösen most, amikor az új adórendszer rejtelseivel ismerkedünk, főleg, miután évente, olykor évente többször is változnak az előírások. Bár idáig sem voltunk mentesek a személyi adófizetéstől, csak nem tudtunk róla: munkahelyünkön nem közölték velünk, hogy fizetésünknek van egy visszatartott, központnak befizetendő része, amely mai megfogalmazásban gyakorlatilag jövedelemadóként könyvelhető el. Most meg kell tanulnunk az új kifejezéseket: bruttó fizetés, nettó fizetés, munkavállalói járulék, a munkaadó felé pedig további adónemek, mint: TB, munkaadói járulék stb. Új fogalom az ÁFA is, amit idáig Mehrwertsteuer-ként jól ismertünk abban a funkcióban, hogy a német, az osztrák határon jelentős összegeket igényelhattünk vissza a szomszéd államkasszákból, most azonban teherként jelentkezik, jelentős, gazdálkodó szervezetek esetén az államnak mintegy rövidlejáratú kölcsönként nyújtott összegként, amely ugyan visszaigényelhető, de akkor a könyvelésnek kell mindig rendben lennie.

Sokan azt is megfogalmazzák: tőlük az állam idáig mindig csak elvett, soha nem tudja nekik senki visszafizetni, ami igazságtalanság velük történt.

Nos, a modern államháztartás felépítése nem nélkülözheti ezeket az adónemeket, a magyarországi rendeletek, törvények is európai mintákat követnek. Igaz az, hogy az államgépzet nem eléggé hatékony, a bürokrácia malmal lassan és nem eléggé hatékonyan, drágán és felelősséget nem vállalva működnek. Minden indokunk megvan tehát, hogy elsősorban azokat támogassuk, akik előállítják a termékeket, az értékeket, így a törvényhozás szintjén is — s ezzel a szubszidiaritás elvét gyakoroljuk. A sok igazságtalanság is elsősorban olyan államhatalom korszakában született, amely nem mondható demokratikusnak.

Egy demokratikus társadalom- és államszervezetben azonban nem a Deák Ferenc-i passzív rezisztencia a megoldás, hanem a társadalmi igazságtalanságok kimutatása és demokratikus módon való megváltoztatása.

Az adóval sajátunkból adunk: a közösség, a társadalom rendelkezésére bocsátunk egy értéket, ezzel a közjót szolgáljuk, társadalmi szükségleteket elégítünk ki, sokszor olyano-



kat, amelyekről nem is tudunk, így leginkább a szociális igazságosságot szolgáljuk, a beteget, gyengéket, ápolásra szorulókat. S ha közcélra fizetünk, jogunk van a felhasználás ellenőrzésére, így növekszik felelősségérzetünk, de beeszlési jogunk is, a legkisebb összegek felhasználásától kezdve.

Ha viszont így állunk az adófizetéssel, akkor érdemes-e még vállalkoznunk? Az elmúlt években mást sem lehetett hallani, mint a vállalkozás dicséretét, — és sokan bele is vágtak önálló cégek alapításába. A hazai gazdasági feltételek ma nem mentesek számos ellentmondástól. A vállalkozás alapvető személyi, állampolgári jog, és szükséges, létfontosságú termékek előállítását biztosítja, gyorsítja a pénzforgást, munkaalkalmat teremt, fokozza a szociális biztonságot.

A törvényhozás garantálja is ezt a jogot, azonban egyvalamit nem garantál kellőképpen: az esélyegyenlőséget. A vállalkozáshoz ugyanis tőke kell, a vállalkozókedven és szakértelmen, valamint sok-sok munkán túl, tőkét pedig nem tud mindenki egyenlő eséllyel szerezni részint azért, mert az elmúlt időszakban csak alapvető életszükségletei fedezésére volt — ha volt — fedezete, részint pedig, mert a bankkölcsön túlságosan drága. A gyorsan szaporodó hazai bankok által nyújtott kölcsön az uzsorakamat méretét érte el, az uzsorát pedig tudvalegleg mindig is tiltotta az erkölcssteológia.

A fennálló és állandóan módosuló adórendszer is aránytalanul nagy teherrel sújta a vállalkozókat, és az állampolgári ellenőrzés joga sem érvényesül a gyakorlatban. Mindezzel azonban nem jogosít fel bennünket erkölcsileg arra, hogy kijátsszuk a fennálló törvényhozást, ál-BT-eket, -KFT-eket, fantomcégeket hozunk létre, buktassunk meg, újítsuk meg tevékenységét más néven, stb. A hazai események a klasszikus kapitalizmus korai fázisára emlékeztetnek. Tudatában kell lennünk annak, hogy a szerencselovagok hamar eltűnnek, a gazdasági élet a hosszú távú, szolid cégeknek kedvez, az adórendszer igazságtalanságait is meg lehet szüntetni, csak ehhez állampolgári felelősségvállalás, aktivitás kell.

II. János Pál pápa Centesimus annus (1991) kezdetű enciklikájában emlékeztet a történelem tanulságára, miszerint a tartós erkölcsi értékektől megfosztott demokrácia igen könnyen változik át nyílt vagy kendőzött totalitarizmussá (No. 46.). Tudatában kell lennünk annak, hogy a jelenlegi gazdasági jellegű káoszt tulajdonképpen a fejekben lévő erkölcsi káosz okozza, és hogy elsősorban erkölcsi téren kell világosan látnunk ahhoz, hogy a társadalmi igazságosság érvényesüljön.

Végezetül két tanulságot vonhatunk le: A gazdasági problémáktól nem kell félnünk, keresztényként is rendelkezünk megfelelő eszköztárral azok megoldására.

A gazdasági problémákkal bátran kell foglalkoznunk, különben mások, más erkölcsi hozzáállással embertelen világot teremtenek.

#### Felhasznált irodalom:

- Az igazságos ár és igazságos bér kérdéséhez: *Gatti, G.*: *Morale cristiana e realta economica*, Leumann (Torino) 1981. — Az egyes adatokhoz: *Peccei, A.*: *La qualita umana*, Milano 1976. — *Schumacher, E.F.*: *Small is Beautiful. A Study of Economics as if People mattered*, London 1973. Olasz fordítás: Milano 1978. — *Sauvy, A.*: *Croissance zéro?* Paris 1973. Olasz fordítás: Milano 1974. — *Turgot, R.G.*: *Mémoires sur les prêtes d'argent*, Paris 1844. — *Pantaleoni, M.*: *Principi di economia pura*, Firenze 1889. — *Einaudi, L.*: *Lezioni di politica sociale*, Torino 1950. — Az „Unterhaltfürsorge” kérdéséhez: *O.v. Nell-Breuning*: *Fortschritte in der Lehre von der Preisgerechtigkeit*, in: *Miscellanea Vermeersch*, Roma 1935. ill. uő. *De obiectiva ratione iusti pretii*, in: *Periodica de re morali, canonica et liturgica*, XVIII. (1929) 3-16.
- A magántulajdonhoz és a szegénység kérdéséhez: *Chiavacci, E.*: *Proprieta*, in: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990. 1030-1040; ill. uő.: *Teologia morale III: Teologia morale e vita economica*, Assisi 1986.
- A keresztény erkölcs és gazdaságetika kapcsolatához: *Homann, K.*: *Wirtschaftsethik*, in: *Lexikon der Wirtschaftsethik*, Hsg. v. G. Enderle, K. Kerber, H. Steinmann, Freiburg-Basel-Wien 1993. 1286-1296. — *Böhm, F.*: *Demokratie und ökonomische Macht*, in *Kartelle und Monopole im modernen Recht*, Karlsruhe 1961. I. 3-24. — *Schumpeter, J.A.*: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, München 1972. 3.kiadás.



*Induló rovatunkban jelentősebb hazai és külföldi kiadványokat ismertetiünk.*

(A szerkesztőség)

Fila Béla

## PÁRBESZÉD SIGMUND FREUDDAL

*Nyíri Tamás: Mélylélektan és ateizmus (Sigmund Freud kultúraelmélete)*

Aki ismeri Freud gondolatvilágát, és aki már igazán szembenézett a freudizmus problémájával, annak számára valódi szellemi kalandot jelent Nyíri Tamás könyvének olvasása. S ki ne találkozott volna nemcsak Freud elméletével, hanem gyakorlatával is? A hétköznapi életritmusában szinte mindig és mindenütt találkozunk a mélylélektani szakkifejezésekkel (gátlás, elfojtás, háritás, szublimálás, neurózis). A mai ember könnyen kerül pszichológus kezébe, akár teljesítményvizsgálat, akár kórházi kivizsgálás alkalmával. A pszichológus pedig egy kicsit mindig freudi szemmel is vizsgálhatja a páciensét. Szomorú tény, hogy az emberek egyötödének lelki élete „abnormis”. És milyen tapasztalata van annak a papnak, aki gyóntatószékben ül és bepillantást nyer az emberi lélek nemcsak felszínes, hanem mélyebb világába és bonyodalmaiba? Sőt, Freud gondolataival nemcsak a neurózisok, pszichózisok világában, hanem a kultúra világában is találkozhatunk. Irodalmi és művészeti alkotásokban a szerzők gyakran felhasználják illetve szemléltetik S. Freud gondolatait.

Nyíri Tamás éppen Freud sajátos kultúraelméletével, valláskritikájával és erkölcskritikájával foglalkozik. Freud ugyanis a vallási és kulturális jelenségeket is mélylélektani elemzéseknek vetette alá, és ezt az ő általa „metapszichológiának” nevezett filozófiai általánosítás kereteiben dolgozta ki. A szerző négy részben tárgyalja a freudi kultúraelméletet. Először felvázolja a szellemi hátteret, az újkori felvilágosodás ateizmusát. Majd behatóan tárgyalja Freud valláskritikáját, annak módszertani szempontjait, feltételeit, struktúráját, jogosultságát és határait. A harmadik részben a filozófia freudi kritikája kerül terítékre: mit ér a nyugati bölcseleti gondolkodás büszke eredménye, a metafizika a mélylélektani elemzések fényében? Végül az erkölcs kriti-

kája következik, az erkölcs genealógiája, a vitatott lelkiismeret, és az erkölcs redukciójának kérdése. Könyve végén Nyíri Tamás nehézségek és ellenvetések keretében általános kritikai értékelést ad.

A könyv olvasója a lényegi összefüggéseiben megismerheti a freudi mélylélektan alapvető szempontjait, bepillantást nyer a mélylélektan megalapítójának tudományos műhelyébe. Freud metapszichológiájának központi kérdése az ateizmus, és pedig az argumentatív, mely az újkori ateizmusnak eddigelé utolsó változata. Nyíri először vázolja a freudi kritika pozitív tartalmát, s azt kérdezi, milyen haszna lehet e kritikának a hit szempontjából, mondván: „Ha a freudizmus elérte már, hogy megerősítse a hitetlenek hitét, akkor itt van az ideje, hogy megtisztítsa a hívőket.” Ez a mondat az egész tanulmány kulcsmondata, a freudi kritika kritikáját sejteti. Freud a kereszténység egyik nagy gyanúsítója volt és arra törekedett, hogy a metapszichológia segítségével relativizálja a keresztény hit abszolút igényét. Nyíri retorzióval él, és ebben a helyzetben azt látja célravezető módszernek a keresztény hit megvédése érdekében, hogy a relativizálót relativizálja. A freudi gondolatok tárgyilagos bemutatása során Nyíri mindig világosan a lényegre kérdez, és a kérdezés közben gyakorol kritikát: milyen alapon, milyen feltételek nyomán állíthatja Freud azt, amit állít? Igazak-e feltételezései? Megállják-e helyüket, ha nagyobb és más összefüggésbe állítva kritikusan megvizsgáljuk?

Freud állításaival szembeülvé a hívő ember először talán megbotránkozik vagy megrendül. Ha azonban jól és lényegszerűen tud rákérdezni arra, *ami* megrendítette, akkor kritikusan elfogadhatja a mélylélektan tudományos részletelemzéseit úgy, hogy azok nyomán átalakuljon gondolkodása, megter-



mékenyüljön és magasabb szinten megtisztuljon. Ahhoz, hogy igazán megértsük önmagunkat, belső, lelki-testi adottságainkat, egyre mélyebben kell elemeznünk személyességünk világát. Ebben igaza van Freudnak, azonban egyre mélyebbre jutva egyre lényegszérűbben kell kritikát gyakorolnunk. A mélylélektani adatokat, az elemzés módszerét, a tudományos eredményeket el kell fogadni mint *tényt*, de ezek végső jelentését értékelve már egy másik dimenzióba túlemelkedve kell kritikát gyakorolnunk. Ha sikerül felküzdeni magunkat erre a kritikus magaslati-szemléleti pontra — és éppen ebben segít Nyíri könyve —, akkor már nem botránkozik a hívő ember azon, hogy a magasabb szellemi tevékenységek ösztönalapra és ösztönrezdülésekre épülnek, ezektől függ és ezekkel együtt jelenik meg minden lelki jelenség. Ha ezt megérti az olvasó, akkor csodálatot vált ki belőle az, hogy az emberben az anyag és a szellem, a test és a lélek konkrétan egymásra van hangolva. Persze nem könnyű felküzdeni magunkat erre a kritikus szintre. Amikor valaki olvasni kezdi Freud műveit, akkor első érzése az, hogy valamilyen eddig ismeretlen, zord és kietlen, sőt félelmetes tájakra vetődött. Ha van türelme tovább tanulmányozni a mélylélektant, akkor úgy érzi, mélységek nyílnak meg előtte, s miként Dante Az Isteni Színhjáték poklában, egyre mélyebb, sötétebb, áthatolhatatlanabb és riasztóbb rétegekbe, bugyrokba száll alá. Mindig is sejtette az önmagát vizsgáló ember, hogy életének van egy nem tudatos, áthatolhatatlan mélysége, a Freud által "tudatalatti"-nak nevezett dimenziója. Amíg csupán tudatos életünket elemezzük, addig viszonylag biztonságosan mozgunk. Az igazi nehézségek akkor jelentkeznek, ha emberi valóságunk nem közvetlenül hozzáférhető rétegéhez nyúlunk, ahol a bölcséleti reflexió is elbizonytalanodik. Freud megtalálta az utat ehhez a riasztó mélységhez. Bizonyos lelki megnyilvánulásokban (álom, nyelvbotlás, neurózisok) arról szerzünk tudomást, ami elrejtett, ami nem tudatos.

Teljesebb lesz emberképünk, ha Freud nyomán újra átgondoljuk és újra fogalmazzuk emberi természetünk testi és lelki szféráját. Tévesen gondoljuk el emberi természetünket, ha a test és a lélek valóságát mint két zárt rendszert képzeljük el (parallelizmus). Valójában minden szellemi aktus bele van ágyazva fiziológiai folyamatokba, amelyek befolyásolják a lelki jelenségeket. De fordítva is igaz, és itt kell alapvetően kiigazítani Freud szemléletét. Amilyen veszélyes és téves, ha a szellemet idealista módon izoláljuk,

ugyanolyan téves Freud biopszichizmusa, az izolált testiség elgondolása. Ha egymásra hangoltan szemléljük testi-lelki életünket, akkor megtapasztalhatjuk természetünk ropant paradoxonját; tényleges életünket jellemzi bizonyos ösztönös, természetes meghatározottság, de van szellemi felelősségünk is. S. Freud feltárta lelki betegségeink, bajaink, pszichikus zavaraink, patológikus tüneteink folyamatait, amelyek vitális tudatunkban zajlanak. Felfedezéseit terápiájában hasznosította. A mélylélektan segítségével valóban bepillantunk lelki életünk mélységeibe és remény van arra, hogy jobban megértjük azt a teljes valóságot, amit emberi *sorsnak* nevezünk, amely külső és belső tényezők szinte áttekinthetetlen szövevénye.

Freud felfedezéseinek és gyógyító gyakorlatának tanulmányozása kettős hatást tesz az olvasóra. Egyrészt úgy érzi az emberről való ismerete kitágul, elmélyül. Másrészt Freud elemzései nyomán kidomborodik, hogy az ember létezése alá van vetve az ösztönöknek. Ennek értékelésekor figyelembe kell venni, hogy Freud az újkori felvilágosodás materialista és ateista áramlatában áll s feltételezi, hogy az ember pszichéje teljesen függ a fiziológiai tényezőktől. Bár Freud ennek következtében kifejezetten nem ismeri el a szellemi tényezők hatását, közvetve mégiscsak fel kell tételeznie, hiszen az ösztönkielégülés nem teljesen determinált, az ösztönt szublimálni lehet. Nyíri Tamás kritikája nyomán kiderül, hogy az emberben nem csak *physis* van, hanem *psyche* is, és a kettő nem izoláltan van bennünk, hanem egymásra utalt és lényegi egységet alkot. Más dolog a valóság analízise, részekre bontása, és más a redukció, az egyik elem visszavezetése a másikra. Nyilvánvaló, hogy Freud illetéktelen redukciót hajtott végre az emberi természetben. Konkrét kutatásait materialista feltételezésekkel végezte, és ebből ateista következtetéseket vont le.

Mi lehet a *freudi kritika kritikája*? Az ember anyagi test és szellemi lélek lényegi egysége. A lélek minőségileg más mint a test. Hogy mi a test, azt csak a szellem oldaláról lehet meghatározni, már amennyiben értelmes valóságról van szó. De hogy mi a szellemi lélek, azt már nem lehet az anyagból egyértelműen levezetni. Szellemi valóságunk sajátos, független adottság, a priori adottságnak is nevezhetnénk Kant nyomán. Erre utalnak a szellemi megnyilvánulások, mint pl. a gondolkodás, a szabad döntés, Isten szavának meghallása és megértése, a kultúra megannyi alkotása.

A freudi elgondolás kritikai vizsgálata *trilemmát* vet fel. Vajon Freud csak *módszeresen*



tekint el a szellemről? Vagy kudarcot vall a szellem valóságával szembesülve? Avagy egyszerűen tagadja a szellemi tényezőt? Freud kétségkívül komplex vizsgálatot végzett, de jogos a kérdés, vajon az ember teljes valóságát vette figyelembe? Ha igen, akkor nem tagadhatja azt, hogy az ember testi-lelki életében van olyan tényleges megnyilvánulás, ami meghaladja a fizikai-fiziológiai kontextust. Ha ezt tagadná, akkor nem lenne hűséges a valósághoz; ha nem vette figyelembe, akkor egyoldalú az értelmezése; ha pedig kudarcot vallott vele szemben, akkor hibás a felfogása.

Kritikánk alátámasztására a következőket lehet felhozni. Van olyan jelenség az ember lelki életében, ami valóságos szellemi tényezőnek mutatkozik: a lelki világban tapasztalható valódi és hiteles ellentmondások formájában, márpedig ez *ab ovo* lehetetlen volna, ha az ember merőben természeti lény volna. Az egyik ösztönörekvés a másik ellen fordul, a téves vitális döntés nem csupán fizikai kárt okoz, hanem lelki traumát. Nemcsak vitális konfliktusok, önszabályozó folyamatok vannak az emberben, hanem önmomból, és -építő központ működik úgy, hogy optimális megoldás jöjjön létre; olyan sorsalakító tényezők működnek, melyek túlmutatnak a vitális szférán. Az erkölcsi minősítés, az értékek világának jelentkezése szintén radikálisan túlmutat a bioszférán. Egyébként a szublimálás folyamata elegendő lenne Freud cáfolatára, mert benne eleve szellemi tényezők működnek, jelezve, hogy az ösztön nem egyértelműen meghatározott, nem rögzített adottság, hanem alakítható, hajlítható, orientálható. Az ösztön nem kötődik szükségszerűen a közvetlen tárgyához, hanem más irányt is vehet, tudatosan le lehet róla mondani. Erről éppen a kulturális alkotások tanúskodnak a legszembeötlőbb módon. A kultúra ugyanis — a vallás, a tudomány, a művészet — tudatos, szabad, teremtő tevékenység következménye. Lelki tevékenységeinkben tehát van egy olyan eredeti, szellemi tényező, ami nem azonos az ösztönnel, hanem irányítja azt.

Freud mélylélekana és sajátos metapszichológiája mutat rá arra az érdekes tényre, hogy az európai gondolkodásban két végzetes szélsőség dominál — a materializmus és az idealizmus —, melyek mindegyike téves belátás és döntés következménye. Az igazi kérdés az, hogy ki az ember, mi az ember teljes valósága? És erre — önmagában és izoláltan — sem az anyag, sem a szellem nem tud hiteles választ adni. Az ember megtestesült szellem, ill. átszellemiesített anyag, test. Így hát nem az anyag, nem a szellem az ember, ha-

nem a test és a lélek lényegi egysége, a konkrét személy, aki evilágban és testben él ugyan, de szellemi belátásokra és személyes döntésekre képes. Materialista és ateista végkövetkeztéseiben Freud elmélete nemcsak egyoldalú, hanem téves is.

Freud gondolatvilága akkor vezet zsákutkába, ha nem veszi figyelembe azt, hogy az ember nemcsak funkcionáló, hanem *egzisztáló* lény. Igazán akkor derül ki a freudizmus egyoldalúsága, téves szemlélete, ha nemcsak a pszichológia oldaláról bíráljuk, hanem segítségül hívjuk a *filozófiát* is. Lényegileg csak a filozófiai eszmélődés képes megállapítani a freudi magyarázó kísérlet végső értékelését. Kitérhetnénk az elől, hogy a filozófus véleményét is kikérjük a freudizmus bírálatában, mondván, hogy Freud *empirikus* elemzéseket végzett az ember pszichéjében. Igen ám, csak hogy Freud nem is titkolta igazi szándékát, hogy az empirikus adatokból egy teljes értékű képet alkosson az emberről, kimondja a végső szót az ember valóságáról. Éppen erre utal materialista és ateista beállítottságú *metapszichológiája*. S. Freud túllépett az empiria határán, belevonta kutatásaiba a kultúrát, a vallást, a bölcselést, az erkölcsöt. Aki pedig ilyen lényegi kérdésekről tárgyal, az az ember lényegi természetét veszi vizsgálat alá, vagyis lényegi kérdéseket boncolgat. Illő tehát, hogy a bölcselő is hozzá szóljon ehhez a kényes és lényeges kérdéshez. Ezáltal *M. Heidegger*t hívjuk segítségül, aki határozott véleményt nyilvánított a freudizmusról, melyről 1963-65-között tartott szemináriumi, beszélgetéseinek lejegyzései tanúskodnak.

Heidegger gondolatai alapján a következőket állíthatjuk. A funkcionális a tényhez, a működéshez tartozik, az egzisztencia pedig a célra irányul. Két fajta fenomén van, az egyik az észlelhető, a létező fenomén, az ún. *ontikus* fenomén (pl. az asztal, az ösztön, stb.), a másik az érzéki nem észlelhető, az ún. *ontológiai* fenomén (pl. valakinek a létezése). A nem észlelhető, ontológiai fenomének eleve adottak és szükségszerűek, rang szerint az elsők, és az elemzésben tulajdonképpen mindig előzetesen és eleve megmutatkoznak, ha kellőképpen járunk el. Mielőtt észlelnénk egy ontikus ténytet, már előzetesen fel kell fognunk az *észlelőnek a létezését*, az itt-létet, amely nem más, mint mi magunk.

A bölcselő eszmélésben kiderül, hogy nemcsak az a valóságos amelynek hiánytalan, kauzális összefüggéseket tulajdoníthatunk, hanem még inkább az, amelyen keresztül a lét megmutatkozik. Ha az ember létezésében nem nyilvánul ki a lét, akkor az a ve-



szély fenyegeti az embert, hogy elveszti önmagát. Ez a veszély a szabadsággal van összefüggésben. Heidegger szerint a pszichoanalitikus „élettörténet” egyáltalán nem *történet*, hanem valamifajta naturalista oksági láncolat, ok és okozat lánc, ráadásul annak is egy „konstruált” válfaja. A gondolkodó ember tisztán észleli a veszélyt és figyelmeztet a mélylélektannal szemben, hogy az analizált ember lényege szerint segítségre szorul, amit azonban nem empirikus oldalról, hanem máshonnan, a lényeg oldaláról kaphat. Minden projekciós elméletnek az a hibája, hogy nem veszi észre a lét jelentkezését, az együtt-létet, a jelen-létet, az itt-létet, amely pedig létezésünk lényegszerű vonása.

A hiteles emberi létezéshez, „az ember lenni tudásához” eredendően hozzá tartozik a jelenvaló-lét. Az ún. projekció csupán elterelő manőver, olyan pszichológiai elképzelés, amely valójában eldologiasítja az ember létezését. Heidegger meg van győződve arról, hogy Freud mélylélektana képtelen meghatározni az ember lényegét. „Szemünk” kell legyen arra, hogy lényegszerűen meghatározzuk az ember világban való létét. Hogyan szerezhetjük meg ezt a látást? Fenomenológiai interpretációval, amely képes feltárni a szóban forgó létet. Ez pedig azt jelenti, hogy önmagunk létezésének megértéséhez hozzátartozik a *Lét* eredendő megértése. A magatartás, az emberi viselkedés mint olyan nem fiziológiai jelenség, hanem *előzetes* létmegértésen alapul. „Ösztönökkel mindig valami olyasmit próbálnak megmagyarázni, amit még egyáltalán nem is néztek meg” —

mondja Heidegger. A pszichoanalízis tehát csak a helytelen létmegértésből következő létezés, a hanyatlás modifikációját látja a jelenvaló létből, az ösztönkésztetésekre redukált létezés. Ezt a szerkezetet tételezi tulajdonképpen a freudizmus, és az ember lényegét az ösztönyszerűség formájában eldologiasítja. Szellemesen jegyzi meg Heidegger a freudi terápiával kapcsolatban, hogy „ilyen terápia esetén az ember véglegesen ki van kapcsolva, legjobb esetben is csak egy fényesre csiszolt tárgy lehet belőle”. Ez a végeredmény akkor, ha az embert csak mint testet, anyagot tekintjük és a természettudomány módszerével akarjuk meghatározni. Hogy elkerüljük ezt a zsákutcát és hasznosíthatassuk Freud pozitív eredményeit, ahhoz az embert, még a beteg embert is mindenkor jelenvaló létként kell értelmezni, csak így leszünk képesek arra, hogy az itt-létet a maga így-létében lenni-hagyjuk, — véli Heidegger.

\* \* \*

Igazán hálás lehet a hazai pszichológiai, bölcselő és teológiai kutatás Nyíri Tamásnak, hogy nyíltan és bátran szembe mert nézni a freudi kihívással, és kritikailag feldolgozta a metapszichológia által felvetett problémákat. Nagy szolgálatot tett a katolikus hitű és világnézetű embereknek, hogy szembenézett a keresztény hit nagy gyanúsítójával, az ateizmus képviselőjével, és sikerült eloszlatni a keresztény hit igazságával és valóságával szemben támasztott „pszichoanalitikus gyanút”. (Herder, Budapest, 1993)

„... a konkrét ember Istenre irányuló konkrét transzcendenciája belső mozzanatként mindig magában rejt egy szabad döntést. A szabad döntés nem a megismerés pusztá következménye, hanem éppenséggel meghatározó tényezőinek egyike. Ez viszont a következőt jelenti: a legmélyebb igazság egyben a szabadabb is. Az Istenről való ismeret igazságát — hogy valaki minnek s kinek tartja Istenét —, egyszersmind szeretetének rendje vagy éppen káosza határozza meg... Valamely változtatás ezeknek a dolgoknak az ismeretében mindig egyúttal 'megtérés', nem pusztán holmi nézetváltoztatás vagy új kutatási eredmény. Így hát minden egyes embernek olyan Istene van, aki az ő szellemi erő-kifejtésének és erő-kifejtése módjának megfelel... Hogy egy gonosztevő számára valamely matematikai igazság könnyedén elmagyarázható, egy istenbizonyítás viszont nem, az semmiképpen sem az előbbi erejének, s az utóbbi gyöngeségének a jele, hanem arra figyelmeztet, hogy a különböző 'bizonyítások' más és más mértékben követelik meg magának az embernek a személyes belső erő-kifejtését.”

Karl Rahner



Bíró László püspök

## FELNÖTTEK BEVEZETÉSE A HÍVÓ KÖZÖSSÉGBE

Gyermek — és felnőtt keresztelés jól megférnek egymással.

Egy, a katekumenátus intézményének újjáéledéséről szóló tanulmány mondja: Az egyház olyan, mint az az épület, amelynek nincs bejárata. Az érdeklődő újra meg újra körüljárja az óriási épületet, keresi a bejáratot, aztán egy idő után csalódottan odébb áll. Állítását példával illusztrálja: Egy zsidó származású amerikai elhatározza, hogy megkeresztelkedik. Elvégzi az előkészítő tanfolyamot, majd a keresztelő előestéjén felhívja katolikus üzlettársát és azt kérdezi: Mondd, mit vegyek fel a keresztelőre? Jó kérdés, hangzik a válasz, nálunk ilyeneken pólót szoktak hordani...

Mintha a gyermek kereszteléssel eltorlaszoltuk volna a felnőttek útját az egyházba. Pedig a gyermek keresztelés és a felnőtt keresztelés jól megférnek egymással, — nemcsak a missziós országokban, hanem a katolikus vidékeken is. Az *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* világossá teszi a Zsinat utáni egyház szándékát: ne csak a missziókban, hanem a keresztény országokban is a katekumenátus intézménye legyen a hitre jutott felnőttek bejárata az egyház közösségébe. Akik ezt a bejáratot keresik, azok száma évről évre öröndetesen emelkedik.

### A katekumenátus felállítása sürgető feladatunk

Az „Evangeli Nuntiandi” jól érzékelteti a korunkra jellemző kettős vonulatot: „Úgy tűnik, mintha a világ elutasítaná Istent. Mégis, különös ellentmondásképpen, egész váratlan utakon keresi is őt, és hiányát érzi ...”

a) „Mintha a világ elutasítaná Istent.” — Közismertek a számok a magyar valóságból. Az össznépeességnek csupán 6%-a nincs megkeresztelve, de már a fiatal felnőtteknek kb. 13-15%-a kereszteleetlen. Ez azt jelenti, hogy a ma születő gyermekeknek közel egyharmada nem jut el a keresztségre. Egy másik adatsor szerint 100 katolikusnak keresztelt gyermekből csak 43 lesz elsőáldozó és 9-12 jár felsős hittanra. Mintha Krisztus örömhíre visszavonulna a kiürülő templomok küszöbe mögé.

b) „Mégis ... egészen váratlan utakon keresi is őt.” — Bármennyire is gyakran formális csak a szentségek kérése, mégis jele annak, hogy felnőtt társadalmunk keresi a hitet. A vallás iránti növekvő érdeklődésre utal a bibliai témájú könyvek nagy száma és a szekták sikere. Vajon nem felnőtt társadalmunk vallás utáni éhsége csapódik-e le az asztrológia, a New Age más-más irányzatai iránti érdeklődésben? A keresők számát a különböző eszmerendszerekből kiábrándultak is növelik. Körülölel bennünket egy felnőtt világ, amely sok esetben saját hibáján kívül, hit nélkül nőtt fel. Tétován keres, de már azt sem tudja, hol kezdje. Rájuk különös gondot kell fordítanunk. Találój Heller György kritikája: „Magyar egyházunk arra a pásztorra emlékeztet, aki az akolbeli bárányokat nagy odaadással terelgeti az akol egyik sarkából a másikba, miközben a kinnrekedt bárányokat zavartalanul falja fel a farkas.”

Korunk szükségét látva a *Catechesi Tradendae* tanítja: „A legnemesebb hitoktatási forma a felnőtteké, amely a személyekhez szól, és nagymértékben hozzájárul ahhoz, hogy



valaki megélhesse a keresztény hitet, mégpedig a maga teljességében. A keresztény közösség ugyanis képtelen a katekézis huzamos végzésére, ha nem veszi körül a felnőttek cselekvésének kedvező környezete ... Elengedhetetlenül fontos, hogy a felnőttek hite a világot megvilágosítsa, ösztönözze és megújítsa. A hitnek kell áthatnia minden földi tevékenységet, amelynek elvégzése a felnőttekre van bízva."

Az idézetből külön is kiemelem:

c) „A keresztény közösség képtelen a katekézis huzamos végzésére, ha nem veszi körül a felnőttek cselekvésének kedvező környezete.” — A magyar lelkipásztori teológia a tapasztalatokra hivatkozva többször is megfogalmazta: ha egyházunk nem talál időt és energiát a felnőttekkel való foglalkozásra, és nem találja meg annak formáit, nemcsak a szülők, hanem rövidezen a gyermekek is elmaradnak sorainkból. Lelkipásztoraink érzik ennek az állításnak igazát, és sokféle erőfeszítést tesznek, hogy ne engedjék nem gyakorlóvá válni híveiket, illetve, hogy a nem gyakorlókat visszavezessék az egyház élő tagjai közé.

De igazat kell adnunk Seregély érsek úrnak is, aki megállapítja: „A keresztény felnőttképzés feladatai újak. Azt hiszem, az egész világon kísérletszámba mennek ... Ezért minden katekéta inkább csak kísérletezik a technikai eszközök alkalmazásával anélkül, hogy megtalálta volna a mindenki által járható lehetőséget ... Nálunk is sok lelkes próbálkozás van. Az idő fogja eldönteni, mi bizonyul maradandónak és lesz általános érvényű megoldás.”

### **Kudarcos sikerek, kísérletezések**

Felnőtt fiatal jön. Keresztelkedni szeretne. Még nem gondolok arra, hogy közösségben készítem elő. Kezdem az oktatást, kialakult már a séma. Minden fontos hitigazság előkerül. A fiatal lelkesen hallgat. Nem engedi, hogy monológot mondjak. Kérdez, válaszolok. Egyre lelkesebb. Várja a keresztelés napját. A keresztelés kapcsán a bérmálás szentiségében is részesítem. Hűséggel jár szentmisére, gyónik, áldozik. Befejezi az egyetemet. Elkerül a városból, kikerül vonzaskörömből. Múlnak az évek. Még jár templomba, de már nem gyónik, áldozik. Lassan a szentmise is elmarad. Már csak egyetlen szál köti az egyházhoz. Évről évre karácsonykor ír egy üdvözlő lapot. Valami szép emléket őriz magában. Nem lett Isten-tagadó, tudomása van Istenről. Dicséri a papokat, jó véleménnyel van az egyházzal. Valami mégis hiányzott.

Jegypár jön. Jóságúak. Már a második alkalommal dicsekszenek: mióta ide járunk, nem káromkodunk. Szentmisére is elmerészkedtünk. Izgultunk. Nem tudtuk, mit kell csinálni, mikor kell fölállni, leülni, mit kell válaszolni. Szégyelltük magunkat. A plébánián van csoport kezdő házásoknak. Bátorítottam őket, csatlakozzanak hozzá. Roszszul érezték magukat. Rajtam kívül mindenki ismeretlen volt számukra. A csoport tagjai igyekeztek kedvesek lenni, mégis minden idegen volt. Ők olyan okosak, műveltek a hitben, nem vagyunk közéjük valók. Később megvult az esküvő. Egy darabig még jöttek, aztán elmaradtak. Az utcán azóta is nagyot köszönnek. Hívnak, látogassam meg őket. A gyermeket hozzák keresztelőre, talán még hittanra is elküldik. Valami mégis hiányzott.

Kollégám csoportosan foglalkozik a jegyesekkel. Tizenhárom alkalommal hívja őket non-stop keresztelési, elsődleges előkészítővé növekedett jegyeskurzusra. A vezető imádságos, jól képzett, tapasztalt lelkipásztor. A kurzusba bármikor be lehet kapcsolódni. Aki a tizenhárom alkalmat meghallgatja, semmiről sem marad le. A fiatalok dicsérik a kurzust. Mégis, kevés válik közülük gyakorló kereszténnyé a szó valódi értelmében. *Valami hiányzott ...*

András Imre így ír erről a jelenségről: „Szentségkiszolgáltatásban óriási a káosz egyházunkban; úgy érzem, hogy nagyon olcsón adjuk a szentségeket, és ezzel nagyon sok embert becsapunk. Azt érzem, hogy ilyenkor elárulom az evangéliumot. Ugyanakkor van egy csapda: kénytelen vagyok kompromisszumot kötni, mert különben ellenségeskedés lenne. Anyagilag is függünk híveinktől. Ha felállítanánk egy komoly, evangéliumi



mércét — nem maximalizmusról van szó, hanem hitről —, akkor alig lenne esküvő, alig lenne keresztelők. Az összes szentségekre ki lehetne ezt mondani. Áruháznak érzem valahol, hogy kompromisszumokba kell belemenni, és nagyon nehéz ebből kiutat látni. Ugyanakkor felülről sincs igazán használható koncepció, elképzelés. Nyilván a legfontosabb, hogy Isten akaratát keressük és a Szentlélek vezetését kövessük. Úgy érzem, hogy maga a keret, amelyben működünk elavult, olykor nem tölti be már igazán szerepét ... Fájó dolog, hogy a házasulandókat csak felületesen 'villámkurzussal' lehet elsődözősára, (sőt, keresztelőre) előkészíteni ... Az ilyeneket intézményesen kellene bevonni megfelelő hittani előkészítésbe. Ha nem vállalják, meg kell tagadni tőlük a szentség kiszolgáltatását ... Visszaemlékezem diák éveimre a piaristáknál. Az ő szigorúságuk nem tűnt nyűgnek, sőt ... A mai gyengéséget viszont ürességnek érzem: nem merjük képviselni a keresztény elveket." (Távlatok 93/1. 74. oldal)

### Vonzások és taszítások között keresők

Huszoneveseknek tettem fel a kérdést, mi segített, mi gátolt a hitrejutásban, az egyház közösségébe való beépülésben. Többen közülük felnőtt korban jutottak el a hitre. Elméleti fejtegetés helyett először álljon itt néhány jellegzetes válasz.

Ami segített:

Szelíd emberekkel találkoztam. — Tudtam, hogy a kisközösségben igaz emberekkel találkozom. — A szeretetet tartottam vonzónak, amely az emberek körülveszi. — A közösségben megtapasztaltam Isten jóságát. — Jó, hogy vannak következetes gondolkodású papok (főpapok is!). — Zarándoklatok, ifjúsági találkozók, személyes meghívás, tanúságtétel. — A jó közösség, személyes példák. — Őszinte barátság, kedvesség, segítség. — Fontos volt számomra az egyházi kórus, csodálkozva vettem észre, hogy itt mindenki kedves és szeret engem. — Személyes példák.

Ami nehezítette a hitre jutást, az egyházba való integrálódást:

Saját gyávaságom. — Zavar, hogy a közösség tagjaiból hiányzik a türelem és a teljes önátadás. — A szélsőségek. — Az összetartás hiánya. — Saját lustaságom, önzésem. — Az emberek személytelensége a szentmisén (bár ennek én is oka vagyok). — Az összetartás még a hívők között is kevés. — Sok hívő tértelensége. Az emberek semmit sem tesznek az egyházért, egy szalmaszálát sem tesznek odébb. — Sokáig nem tudtam elfogadni a karizmatikusok viselkedését. — Nagyon szomorú tapasztalat, hogy Jézus tüzéhez közel csak kevesen vannak, sokkal kevesebben, mint akik templomba járnak. — Jézus Krisztus ügye sokszor egészen kicsinyességeken bukik meg. — Erőtlenségem az, hogy nem bízom magam jobban az Úrra. — Taszít, hogy valaki vasárnapi elfoglaltságként megy templomba. — Meggyóntam valamit, amire a gyóntató atya azt mondta, nem bűn, csak azért, mert nincs benne a tízparancsolatban. — Taszít, zavar, bosszant az erőszakosság, az erőszakos hittérítés, a túlzott lelkesedés, a sok üres beszéd, hangzatos szövegek, merevség, nehézkesség. — Zavar a körülöttem lévő tudatlanság.

Mit csinálnál másként? Mit szeretnél tenni?

A kiscsoportban megtalálni a helyemet. — Nagyobb összetartó erőt és kifelé nagyobb missziós aktivitást. — Meggondolnám, hogy milyen feltételekkel lehessen házasságot kötni. — A fiatalokat kellene jobban aktivizálni. — Többet segítenék azoknak, akik „hiányt szenvednek”. — „Karizmatikus, lélekben megújult embereknek sokkal nagyobb szerepet adnék az intézményes egyházban”. — Változtatnék a keresztelés, házasságkötés gyakorlatán. — Fontosnak tartom az egységet, ami viszont gyakran sérül. — Prédikálni már nagyon szépen tudunk, pedig van az ördögnek olyan fajtája is, amely csak imádsággal és böjttel űzhető ki; böjttel és imádsággal próbálkozom egy közösségi társammal együtt, mert ketten könnyebb. — Élő hitű, gondolkodó papokat nevelnék, akik gondolkodásukkal a kőtáblákat élővé változtatnák. — Személyes tanúságtétel otthon a családban (szüleim nem hívők). — Szeretnék megtanulni úgy élni, hogy ne csak ott tudjak jó lenni, ahol könnyű, hogy ne zavarjon a szennyáradat. — Szeretném segíteni egy-



háza, hogy képes legyen a modern világban is szólni az emberekhez. — A paternalista szemléletet felcserélném az egyházi felelősségvállalás elsőrendűségével. — Meg kellene tanulni befelé és kifelé kommunikálni, nem pedig retorikázni.

### Fiókban őrzött római dokumentum

Hogy a magyar egyház a felnőttek hitrevezetésének kérdésében ennyire a kísérletezés szintjén áll, ahhoz az is hozzájárul, hogy egy több mint 20 évvel ezelőtt megjelent alapküldetés nem juthatott el a lelkipásztorkodó papság kezébe. 1972 január 6-án lépett érvénybe az „Ordo Initiationis Christianae Adulorum” (OICA), a Felnőttek Krisztusi Közösségbe való Befogadásának Új Rendje, amelynek csak egy kis egysége került csupán kiadásra, az „Ordo Baptismi Parvulorum” c. liturgikus kiadványban „A felnőttek keresztségének egyszerűbb szertartása” címmel (229-261). De a dokumentum lényegi része, amely nemcsak a felnőtt keresztség rituáléját tartalmazza, hanem tárgyalja a misztikus életbe való bevezetés egész folyamatát is, foglalkozik a felnőttek szentségeihez vezetésének problémájával, — mindezzel nem jelent meg magyar fordításban.

Az OICA lelkipásztori bevezetője fokról-fokra végigkíséri, hogyan válik az élő Istent kereső ember a beavató szentségeken keresztül az egyház tagjává, s hogyan mélyül el keresztény élete az egyház közösségében. Az OICA egy hosszú folyamat távlatába állítja be a befogadó szentségek vételét. Hangsúlyozza, hogy a hit rendes körülmények között hosszú fejlődés, alapos felkészülés és szabad, tudatos döntések eredménye. Ismételten int: „nem szabad elhamarkodottan és az érett hit elérése előtt kiszolgáltatni a szentségeket.”

a) Praekatekumenátus. — Valakit megérint az evangélium. Ezt a megérintettséget sok minden hozhatja létre: a szív nyugtalansága, az élet és a történelem értelmének keresése, az élet határhelyzeteinek megélése, igaz keresztényekkel való találkozás munkahelyen, barátságban, rokonságban, párkapcsolatban, a keresztény irodalomban, művészetben stb. Hogy ez a megérintettség tovább bontakozik-e valakiben, az attól függ, hogy az illető találkozik-e segítőkész keresztényekkel, élő egyházközösségekkel vagy baráti kiscsoportokkal, amelyek nyíltak, szívesen fogadják a szimpatizánsokat, készek a dialógusra. A befogadóközösség kell, hogy megfelelően tájékoztassa, motiválja a kezdeti lelkesedést, a keresztény élettel, spiritualitással való első találkozást, és felkészítse a kezdeti hittel, a megtérés készségével rendelkező jelöltet a tulajdonképpeni katekumenátusra.

Kísérő szertartása a „befogadási ünnepség”, amelynek keretében a jelölteket bemutatják a közösségnek. Ez a befogadás még nem a hitet jelzi, csupán az őszinte érdeklődést feltételezi, hogy a jelölt elhatározta: keresztény akar lenni.

b) Katekumenátus. — Ez az időszak — írja az OICA 50. pontja — „szándékosan hosszú ideig tartson, hogy a jelöltek ez idő alatt elmélyülhessenek a hitben”. (Pl. a Berli-ni Püspöki Konferencia legalább egy évet írt elő a krisztusi életbe való bevezetéshez.)

#### 1. Távolabbi előkészület

A hitbeli előkészülésnek több eszköze van. Nem elég a katekézis során a hitigazságokat megismerni, a Krisztussal egyre inkább azonosuló élet útján kell járni (imádság, bűnbánat és szeretet-gyakorlat stb.). Az út főbb elemei:

- hit továbbadása alkalmas katekéta segítségével;
- a keresztény élet begyakorlása a kezes vagy más keresztény segítségével;
- az igeistentszetelet megismertetése, megszerettetése; a hitoktatás tematikája kapcsolódjék a liturgikus évhez.

A katekumenátus első szakaszának kísérő szertartása:

A kiválasztás (electio) ajánlott ideje nagyjából első vasárnapja. A jelöltet és kezesét bejegyzik a katekumenák anyakönyvébe. Mindez igeliturgikus keretben történik, ahol a jelölt kinyilvánítja szándékát, a pap pedig megjelöli őt a kereszt jelével, a közösségbe való befogadás gesztusával.



## 2. Közelebbi előkészület.

Célja nem annyira a tanulás, mint inkább a lelki elmélyülés. Különös jelentőséggel bírnak a bűnbánat és az önmegtagadás cselekedetei, a szeretetgyakorlatok és az ima.

Kísérő szertartások:

— Exorcizmus áldással: könyörgések a jelölt lelki megújulásáért, megerősödéséért.

— Scrutinium: nem valamiféle vizsgát jelent, közelebb áll a tanúságtételhez. A jelöltet az Isten szeretetére szeretné elsegíteni.

— Bűnbánati liturgia. Ajánlott ideje nagybőjt harmadik és ötödik vasárnapja között.

— Traditiones: a hit és az istengyermekség örömeinek felébresztése a Hitvallás és a Miatyánk átadása által.

— Epheta: Isten Igéjét meghallani — kegyelem.

— A katekumenek olajával való megkenés, ami „felkenést” jelent a keresztény küldetésre.

c) Befogadó szentségek kiszolgáltatása. — Nagyszombatot a jelöltek imádsággal és böjttel lehetőleg együtt töltsék. E napon kerülhet sor a szentségek vételét közvetlenül előkészítő szertartásra.

— keresztelés: hangsúlyozni kell, hogy ez nem csupán megtisztulási rítus, hanem új élet Krisztusban;

— bérmálás: a hittel együtt vállalja a tanúságtételt;

— Eucharisztia: a krisztusi életbe való befogadás teljessége.

d) Mysztagógia. — Ideje a befogadó szentségek vétele utáni hetek (ha húsvétkor volt, akkor kb. pünkösdig tartson). Célja: még jobban elmélyülni a krisztusi életben (ima, Szentírás), a közösségi életben (Caritas), a liturgikus életben (a kezesek szerepe fontos). Csúcspont, de nem befejezés.

Liturgikus kísérlet:

Neofiták miséje. („A” év húsvét utáni vasárnap olvasmányai).

A mysztagógiát ünnepség zárja le.

A kereszttség egy éves évfordulóján az új keresztények ismét jöjjenek össze.

## Elemek, amelyekre a hit továbbadásánál kevés gondot fordítottunk

Az Ordo Initiationis Christianae Adulorum néhány olyan elemre hívja fel a figyelmünket, amelyek egybeesnek a mai fiatalok igényeivel is.

a) A szimbólumok, szertartások beépítése az előkészítésbe. — Lelkiségi mozgalmaink sok paraliturgikus elemet hoztak létre. Szinte minden lelkiségi mozgalomnak megvan a sajátos liturgiája. Egyházunk életének mindennapi megnyilvánulásai a szertartások. Az OICA is ajánlja, hogy a hit útjának egy-egy szakaszát egy rövid szertartás zárja le: befogadási ünnepség, electio, scrutinium, bűnbánati liturgia, traditiones, redditio symbolis, epheta, katekumenek olaja, stb.

Korunk embere újra igényli a szimbólumokat, amelyek érzékelhető módon jelenítenek meg lelki történéseket. Az ember belső természete szerint szimbólumalkotó lény. A görög „szünballein” az összevetni, összeilleszteni igéből származik. Az ember testével, szavaival, „képes” tetteikkel jelzi a közvetlenül nem érzékelhető valóságot. Egy-egy szertartás mély szimbólumai kölcsönösen egybeillesztik a testi és szellemi világot. Az előbbi nyelvileg kifejezi az utóbbit, a szellemi megjelenése sajátos jelleget ad a testnek. A szentségi jelekről mondja a Liturgikus konstitúció 59. pontja: „nemcsak feltételezik a hitet, hanem szóval és anyagi elemekkel táplálják, erősítik és kifejezik.” A szentségi felkészülésnél használható szertartások is hasonló módon táplálják, erősítik és kifejezik a hitet, sőt, a közösen átélt szimbólumok közösséget hoznak létre.

Minden átélt szertartás önkifejezésünk eszköze, formát ad vallási élményeinknek, ugyanakkor ezek az átélt gesztusok visszahatnak ránk. A szertartások elhagyásával szegényebbek maradunk, hiszen az egyik lélektani tétel szerint: „ha az ember nem fejezi ki átéltései, akkor azok nyomtalanul átfolyanak rajta.” A szertartások elhagyásával egy nem



kívánatos embertípus jelenik meg körülöttünk, aki elfojtja, megöli érzelmeit. A szertartásokban külsőleg is kinyilvánítom hitemet, tanúságot teszek Istenről és hozzá való viszonyomról: bánatomról, hálámról, szeretetemről.

Ha pusztán a szó eszközeivel dolgozunk, kevésbé tud felszínre törni a hit útján járó ember öröme, elszűrjük ünnepeinket. Barátkozunk meg az apró szertartásokkal, ne engedjük, hogy a beszéd elnyomja a test és a lélek egyéb kifejezőmódjait.

b) Cor ad cor loquitur: a kezes vagy keresztszülő. — A valamikori kezdők legtöbbször csak gyakorló keresztényként merik elmondani, hogy milyen félelmeket éltek át először a templomban, hogyan lesték el a kereszttetés „bonyolult” műveletét, milyen nehéz volt először térdet hajtani, vagy térdre ereszkedni. Gyakran találkoztam olyan vallomással: nem mertem bemenni a templomba, mert nem tudtam, hogyan viselkedjek, azt hittem, mindenki engem néz. Akik az anyatejfel szívtuk magunkba a vallásosságot, a katolikus attitűdöket, alig tudjuk beleélni magunkat a kezdő ember izgalmaiba. Ha valakit barátja, barátnője, hívő családtagja hoz el hozzánk, legtöbbször mentes ezektől az izgalmaktól. Szinte észrevétlenül bekapcsolódik a hívek testvéri közösségébe. De aki egyedül van, megszenvedi a sokat idézett bölcsességet: „Kutattam önmagam, de lelkem magam nem leltem, kutattam Isten után, de Isten elkerül engem. Kerestem egy barátot, és mindhármat megleltem.”

Hiába vannak rétegcsoportjaink, ha hiányzik az a láncszem, akin keresztül hozzájuk kapcsolódhatnának, integrálódhatnak egyházunkba. A személyes törődés, a kezes keresése, a missziós felelősség kialakítására vezet. Híveink meglehetősen passzívak. Fontos tudatosítanunk, hogy Krisztus nemcsak néhány rátermett papnak, szerzetesnek vagy karizmatikus világinak, hanem az egyház legszélesebb rétegeinek mondta: „Menjetek el az egész világra, és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek” (Mk 16,15). Tehát nemcsak az intézményes egyház, hanem az „egyszerű hívek” is nélkülözhetetlenek az evangelizációban. A keresők, kezdők befogadásában híveinket nem pótolja sem a liturgia, sem az egyházi intézményrendszer. Híveink szociális és karitatív tevékenysége, vonzó emberi magatartása, példamutató családi élete hiteles módja az evangelizációnak.

d) Hiteles kereszténység, elmélyült közösség. — Mintha nem tudnánk szabadulni a régi, divatos gondolkodástól, amely az embert zárt individuumnak tekintette, ahogyan Freud is vélte: az ember önző, ösztönkielégítő lény, aki csak értelmes énjének parancsára, felismert érdeke nyomán fogadja el a társadalmat, mert az védelmet, biztonságot nyújt számára. Ugyanakkor rosszul érzi magát, mert egyes szükségleteiről le kell mondania. Individuális emberek gyűlnek össze templomainkban, de sokszor csoportjainkban is, akik képtelenek a befogadásra. Gyökösy Endre „Életápolás” című könyvében leírja egy külföldi templomban szerzett vasárnapi élményét: hogyan versenyzett előbb az öreg orgonával egy modern fúvósötös, hogyan olvasta fel a szószékről vallásos értekezését a lelkész, hogyan zümmögte az éneket a fehérhajú, gyér gyülekezet, s hogyan távoztak az emberek a templomból lehajtott fejjel, ki jobbra, ki balra.

„Templomban voltam, de közösségben nem” — állapítja meg. Egyházközségeink jellemzői: vasárnaponként színházi egymásmellettség, megszólíthatatlanság, a némaság megszokott. Közösség helyett közönség, prédikáció helyett produkció. A kereszténységgel éppen csak ismerkedő aligha érezheti jól magát ebben a milióban, képtelen integrálódni az egyházba, tátogó hiányérzetet él meg, amelynek nyomán megfosztjuk a kapcsolatban növekedés lehetőségétől. Pedig a névtelen nevet, az otthontalan otthont szeretne, az önazonosságában bizonytalan válsághelyzetéből szeretne kilábalni.

Az egyház közösségébe való integrálódás plébániánkon az ún. keresők csoportjában valósul meg leghatékonyabban, ahol egy-egy közösség két tagja végzi az előkészítést. Nemcsak oktatnak, hanem tudatosan közösségbe építik a résztvevőket. Segítségül, háttérként megvan a befogadó közösség is, amelynek tagjai jelen vannak az ünnepélyes kereszttelön illetőleg elsőáldozáson. Ők készítik elő a szentmisét követő agapé is, amelyre az újonnan megkereszteltek, ill. felnőtt elsőáldozókon kívül a hozzátartozóit is meghívják.



Azontúl, hogy a legfőbb közösségformáló maga a Szentlélek, az Ő kegyelmi ajándékai alkotják meg a „koinóniát” (ApCsel 10; 1Kor 12-14; 2Kor 13,13), s hogy Jézus Krisztus az, aki által közösségeink Istenbe ágyazódnak (Róm 3,11), valamint hogy megvan egyházunknak a hagyományos közösségépítő gyakorlata: igehirdetés, liturgia, agapé, — néhány elemre külön is oda kell figyelnünk:

— Elköteleződés. Az emberek általában, a fiatalok különösen is, nehezen kötelezik el magukat. Egyrészt szabadságukat féltik, másrészt felelősséget sem szívesen vállalnak. Újabb és újabb konkrét feladatokkal bizzuk meg a hozzánk érkezőket, hogy megsejtsék: az egyház számít rájuk, összetartozunk.

— Szükséges információk nyújtása. Egyrészt oktatásunkban kapjon hangsúlyos helyet a világiak méltósága és felelőssége (1Pt 2,2-10), a karizmák különbözősége (1Kor 12,14), másrészt fontosak mind a rész, mind az egyetemes egyház életéről való információk.

— A dialóguskészség fejlesztése. A Szentlélek a különböző adományok és feladatok feszültségében élteti az egyházat. Kapcsolat a különbözőségeken, egység a sokrétűségben, mindez csak a dialógus által valósulhat meg. A fejlődő dialóguskészség hozza létre a közös felelősség és teherviselés szellemét.

— Apostoli tanúságtétel. Amikor Isten bennünk végbevitt tetteit, tapasztalatainkat megosztjuk egymással: „communio” jön létre.

— Megfelelő találkozási alkalmak kezdeményezése: imacsoport, felnőtt katekézis, szülők szemináriuma, plébániai vitaest, mind-mind egy-egy befogadó közösség csírái lehetnek.

e) A böjt és az imádság, mint az isteni kegyelemmel való együttműködés eszközei. — Az OICA külön meghívja a katekumeneket az imádságra és a böjtre. Sajnos, ezek az eszközök alig épülnek be hittovábbadási, egyházépítő törekvésünkbe. Gyakran leragadunk a pszichológiai humanizmus szintjén, kifelejti az emberből a transzcendens elemet, teremtményi mivoltát, az áteredő bűn ejtette sebeket, a rossz jelenlétét és tevékeny hatását világunkban és az egyes ember életében. Pedig Szent Pál felhívja figyelmünket a lelki élethez szükséges lemondásra: „Nem tudjátok, hogy a pályán küzdők mind futnak ugyan, de a díjat csak egy nyeri el? Úgy fussatok, hogy elnyerjétek. A versenyzők valamilyen megtartóztató életet élnek minden tekintetben. Ők koszorúért, mi pedig hervadhatatlanért. Én is futok, de nem céltalanul, hanem megzabolázom és rabságba vetem testemet, hogy míg másokat tanítok, magam méltatlanná ne váljak” (1Kor 9,24-27).

Az aszkézis, a böjt alkotásra serkent. Célja a lelki tisztaság, a szentség, az anyagi kötöttségektől való minél teljesebb szabadság. Mögötte nem világtagadás áll, hanem az egészséges lélek ereje: a lényegre törekvés. Ilyen értelemben a böjtöt, az aszkézist az ember természetes igényének is nevezhetjük.

Az imádság gyakorlása nagyban segíti a keresőt az Istennel és az egyház értékrendjével való egységre. Segíti megérteni, hogy először jön az Isten és minden egyéb csak utána. Az imádság által Isten Lelke fokozatosan meghódítja az ember szívét. Az imádság által tapasztalattá válik, hogy Isten nemcsak az odaáti életben vár reánk, hanem itt van a közelünkben, „benne élünk, mozgunk és vagyunk”, életünk minden eseményében találkozhatunk vele.

f) Információ helyett személyes hitből táplálkozó kommunikáció. — Amikor akár személyesen, akár közösségre valakit a hit felé vezető úton segítünk, különböző alternatívák kínálkoznak: lehetek tanító, lehetek próféta és lehetek a másikkal kommunikálni kész, a párbeszédet vállaló dialógus-partner.

— A tanító. Öntudatos, magabiztos. Tárgyszerűen beszél. Jóformán nem befolyásolja, milyen közeghez szól. A hallgatóktól elhatárolja szakmai gőgje. Segítőkézsége atyáskodó. Szívesen használ idegen szavakat. Ezzel nyomatékosan kifejezi: higgyetek nekem, hiszen műveltebb vagyok, mint ti. Közben hallgatói egyre jobban elszigetelődnek tőle. Előadása elsüllyed a mindannyiunkat körülvevő információ áradatban. A közvetített üzenet sok esetben hatástalan marad.

— A próféta. Tudja, hogy Isten szavát közvetíti. Biztonságát nem csupán mondanivalójának igazsága adja, hanem az, aki küldte. Ha közben elfeledkezik saját elégtelenségéről, dörgedelmeket mond, sokszor erős érzelmi telítettséggel, de személytelenül. Nem az



övé az üzenet, ő csak hírnök. Hallgatói egye óvatosabban hallgatják, idegenkednek magabiztos, nagy szavaitól.

— A fenti egyirányú közlésminták helyett lehetséges alternatívánk a kétirányú kommunikáció, a párbeszéd. A párbeszédet kezdeményező katekéta talán jobban felkészült, mint társa ill. társai, most mégis közösen indulnak keresésre. A párbeszédet a résztvevők kölcsönös tisztelete és szeretete jellemzi. Kapcsolatukból hiányzik a felsőbbrendűségi érzés, a tudástöbblettel való hengegés, olykor közösen fogalmazódnak a kérdések, s így nem kell külön megküzdenni a válasz befogadásának készségéért sem. Katekéta és katekumen egymást kiegészítik. Isten mindenkit üdvözíteni akaró szeretete, amelyből a katekumen evangéliumhoz való joga és a katekéta evangelizációs küldetése fakad, összetalálkoznak. Így az üzenet nagy valószínűséggel nem marad pusztába kiáltó szó, hanem eljut ahhoz, akinek szánták. Persze ennek van még egy feltétele is: azonos nyelvet beszéljek azzal, akivel „kereszténység utáni” korunkban kommunikálni kezdek.

Mennyivel könnyebb lenne a közösségeinkbe való beépülés, ha engednénk, hogy a pünkösdi csoda megvalósuljon közöttünk, ha egy nyelven beszélnének közlők és befogadók, katekéták és katekumenek! Persze a nyelvhasználaton túl van még egy tükka hatékonyságunknak. Az egyik neves filmszínésztől (Anthoni Quinn-től) megkérdezte egy püspök: hogyan lehetséges, hogy a színészek költött, kitalált dolgokkal annyira meg tudják hatni az embereket, hogy költött szavaik szíven találják őket, ugyanakkor az egyházi igehirdetők igaz szavakkal, megtörtént események előadásával alig érnek el hatást? A filmszínész válasza: „Ez azért van, mert mi a kitalált, költött dolgokról is úgy beszélünk, mintha igazak lennének, önök pedig az igazról, a megtörténtről is úgy szólnak, mintha nem lenne igaz, nem lenne valóságos.” — Egyik felnőtt fiatal ugyanezt az igazságot így fogalmazta meg: „Csak a megrendült ember tud megrendíteni. Fontos, hogy a hallgatók megérezzék: aki nekik Istenről beszél, az benne és az Ő tanításában megtalálta életének értelmét és célját. Az embereket általában nyugtalanító kérdésekre megnyugtató választ talált és ez felszabadította őt, megszüntette szorongásait és félelmeit. Tanítson szabadon, belső meggyőződésből, mint személyes tapasztalatairól, örömeiről és boldogságáról. Ezt nagyon fontosnak tartom, sőt ki merem jelenteni, enélkül nem fog menni.” És ezek után ő is eljut a párbeszéd hangsúlyozásáig: „Fontos, hogy kijöhessen belőlük mindaz, ami nyugtalanítja őket, ami elhozta őket hozzánk, ami elindította bennük a vágyat az Úr felé. Ezt elősegíti a bensőséges légkör, a hely, a körülmények ... Ez segít abban, hogy barátokká váljanak. Ez igen fontos, mert új barátok kellenek a régi életből való kiszakadáshoz, új emberi kapcsolatok kellenek, hogy megalapozzák új életüket. Talán épp az emberi kapcsolatok hiánya vonzotta őket felénk.”

## Reális elvárások, igények,

Mintha az Ordo Initiationis Christianae Adultorum nem ismerné a realitásokat? Vagy inkább nekünk kell ráhangolódnunk egy belső lépésváltásra? Válaszul álljon itt két idézet:

Dr. Frenkl Róbert orvosprofesszor: „Csapdának tartom azt a felfogást, amely az egyház üzenetét úgy kívánja hangsúlyozni, hogy az ne riassza el a távolállókat, főként a fiatalokat, hanem úgy véli, hogy esetleg némi engedmények árán megszerzett szimpátiával hódíthat tovább tért. Minden eszme csak önmagát teljesen vállalva számíthat sikerre ... Úgy vélem, hogy pragmatikus, bevallottan és túlzottan érdekorientált világunkban a talán legősbibb keresztény mondanivaló az értelmetlen és feltétel nélküli szeretet közvetítése — szóban és életben — lehet a legnagyobb hatású.”

Bernardin Schellenberger, trappista lelkipásztor: „Korunk egyháza legnagyobb bűnének tartom, hogy engedi így elcsenevésznedni a lelkipásztorkodást! Egy olyan korban, amelyben az embereknek annyira szükségük van valakire, mint talán eddig soha ... egy olyan korban, amikor oly sokan többet keresnek, mint a modern civilizáció összes semmitmondó vívmánya ... az egyház nem engedi szárnyalni fantáziáját és nem veszi magának a bátorságot, hogy több munkást küldjön ennek a kornak az aratásába.”



## A HITOKTATÁS ZARÁNDOKÚTJA

A hitoktatás céljait, reményeit és nehézségeit az egyház általános mai helyzete határozza meg. A II. Vatikáni zsinat óta, a második ezredforduló előtt az egyház alighanem olyan változások előtt áll, mint Jeruzsálem pusztulása vagy a milánói ediktum után, vagy éppen a Római Birodalom bukásának idején a népvándorlás kezdetekor. Lehet, hogy a lassan egyetlen egységbe kényszerülő világ belső konfliktusai még mélyrehatóbb és egyelőre beláthatatlan irányú pályamódosítást kényszerítenek az egyházra mint emberi jelenségre. Ennek előjelei már itt-ott láthatók. Igaz és hamis prófétái már hallatják szavukat. Az egyház emberi sorsának jövője azonban sürgeti isteni arculatának és örök küldetésének érzékletesebb feltárását is.

Ebben a kontextusban szemléljük a magyar hitoktatás jelen helyzetét és lehetséges alakulását a jövőben. Gondolatmenetünk „rész szerint való”, tehát nem tart igényt a teljességre. Meggyőződésünk szerint ma nem is lehetséges átfogó modellt kialakítani. Előre bocsájítjuk, hogy — másokkal egybehangzón — a hitoktatást elsődlegesen *tanúságtételnek* tekintjük s csak másodlagosan oktatásnak. A „hittan” kifejezést legszívesebben törölnénk a „tan” szó túlságosan intellektuális és zárt rendszert sugalló felhangja miatt. Ma a hitnek olyan válságát éljük át, amely erősen lecsökkenti a puszta *tan*-ként való átadás esélyeit. Összefoglalásra, közös orientációs pontra, egyre világosabb és adaptív megfogalmazásra természetesen szükségünk van — lásd az új Katekizmust —, de az újraevangelizációnak ma nem ez a közvetlen (emberi) eszköze.

Először néhány fontosabb elterjedt hitoktatási modellre hívjuk fel a figyelmet (1). Ezután egy jövőben kialakítható modell építőelemeit mutatjuk be (2).

Írásunk elsősorban azoknak szól, akik felnőtt ifjúsággal vagy középkorúakkal foglalkoznak, bár egyes megállapításaink alighanem a fiatalabb korosztályoknál is igaznak bizonyulnak.

### 1. A hitoktatás elterjedt modelljei

Négy absztrakt, alapelveikben különböző, de önmagukban közel zárt rendszert alkotó hitoktatási modellt vázolunk fel. Ezeket — kissé mesterségesen — az ismeretátadásra összpontosító, életműhelyként működő, szentélybe vezető, ill. egyház-központú modelleknek nevezzük, a „verum”, „bonum”, „sacrum” és „unum” értékcsoportoknak megfelelően.

Az *ismeretátadásra* összpontosító hitoktatás a rendszerezett hit-tan közlését, ill. elsajátítását tekinti elsődleges feladatának. A jó pedagógus ugyan minden alkalmat kihasznál arra, hogy a tananyaghoz illeszkedő nevelési célt is elérjen, de ez másodlagos, mert az Istenről, Krisztusról szóló Ige, a tiszta igazság világító erejénél fogva, úgymond, önmagától is eléri a lelket megtermékenyítő és érlelő hatását (Iz 55,10-11). Ennek a modellnek elterjedését és aktualitását a kommunizmus éveinek agymosó hatása indokolja. Keresztény életet csak a világosan felismert, kinyilatkoztatott igazságok rendszerére lehet építeni. Verum, bonum, sacrum, unum lét-értékei közül a „verum” az evangelizációs stratégia győztes fegyvere.

Az *életműhelyként* működő hitoktatás lazább felépítésű programmal indul. Alanyai nem „tanulók”, hanem nevelésre szoruló fiatalok (vagy akár idősek), akik korosztályonként tipikusnak tekintett életproblémákkal küszködnek. A nevelő feladata az, hogy neveltjei ezekből a problémákkal terhelt élethelyzetükből a Szentírásban, az egyház hagyományában vagy saját tapasztalataiban felmutatott minták segítségével krisztusibb pályára vezéreljék életüket. Biblikus szóhasználattal: az életműhely Krisztus követésére ta-



nít, de elsősorban nem a rendszerezett, elvont igazságok közlésével, hanem minták felmutatásával és begyakorlásával, esetleg — egy közösség keretén belül történő — megélésével. E felfogás követői szerint a krisztusi életminták elsajátítása felszítja az igazság megismerésének szenvedélyes vágyát is. A sorrend a „bonum”-mal kezdődik. A modell sajátossága, hogy a nevelteket — a mai viszonyoknak és a II. Vatikáni zsinat útmutatásainak megfelelően — szükségképpen szembesíti a szent és a profán világ találkozási pontjaival, illetve különös rétegződésével. A profanitás ugyanis csak viszonylagos: bizonyos magasságból nézve minden ideigvaló profánnak, bizonyos mélységben pedig minden szentnek mutatkozik. A nevelőnek tehát az okosságot bátorsággal összekapcsolva kell neveltjeit a mindennapi, legprofánabb élet változatos terepeire kivinnie, hogy ott a családvezetéstől a politikai hatalom használatáig, a házvezetéstől egy nagyvállalat menedzseléséig, a szexuális intimszférától a globális környezetvédelemig, saját tapasztalataikon okulva, a tévedések és kudarcok zsákutcáit is bejárva, kreatív önállósággal a profánt megszenteljék, és az akadályok közepette járható utakat törjenek maguknak és egymásnak.

Alapvetően tér el az előbbiektől a *szentélybe vezető* hitoktatás. Elsődleges célja, hogy a hallgató (a „novicius”) megismerkedjék — a világtól való eltávolodás, önmagába-fordulás és Isten titkainak szemlélete által — Isten sajátos világával. Ez a modell sem sikeres a többi eszközei nélkül, és inkább megfelel sokéves lelkigyakorlatnak, mint oktatási kurzusnak vagy gyakorlati életműhelynek. Az oktató a tananyaggal szemben a liturgia, az ének, az elmélkedés, a szemlélődés eszközeit dúsítja fel, nagy súlyt fektetve a pneumatikus átélésre, a hittitkok lelki „ízlelgetésére”. A Biblia mellett a szentek élete is kötelező olvasmány. A profán kultúra viszont háttérbe szorul. A „sacrum” minden más értéket megelőz, pontosabban: a hit titkait a szentség irányából közelítik meg.

Az *egyház-központú* oktatás célja, hogy a tanuló megtalálja a helyét a már létező megszentelt közösségben. A hitoktatás egyfajta katekumenátust jelent: a hit és az egyház elválaszthatatlanok; a tanuló a hitét az egyházon keresztül, az egyházba történő belenövésével mintegy anyanyelvként sajátítja el. A közlendő hittartalmak ezért a hit és az életmód közösségi vonatkozásaiban sűrűsödnek össze: a szentségek, a liturgia, a szolgálat, a felelősség és engedelmisség kerül a középpontba. Az „unum” a „verum-bonum-sacrum” háromsága elé helyeződik.

Ennek a modellnek a keretein belül lényegesen eltérő alternatívákat jelölnek ki az egyház mibenlétére és hivatására vonatkozó nézetkülönbségek. A „Misztikus Test” eszméje természetesen a kooperációt, az engedelmisséget, a pótolhatatlanságot, a hagyománytisztelést, az állandóságot, a világtól való elkülönülést, a sajátosságok kidomborítását helyezi előtérbe; a zarándokló „Isten népe” viszont az alapvető egyenlőséget, a kezdeményezőkézséget, az állandó átalakulást, a kifelé és befelé történő alkalmazkodás szükségességét hangsúlyozza, és természetesebbnek tekinti, ha néha felcserélődik a „bent” és a „kint”.

Más alternatívák — a felszín alatt ugyan — ugyancsak döntően befolyásolhatják a hitűjjoncok oktatását. Nem mindegy, hogy az egyház ikonját krisztocentrikus, pneumatikus, vagy Szentháromság-súlypontú talapzatra helyezzük. Miként az sem mindegy, hogy milyen szélesnek és mélynek látjuk a klérust és a laikátust elválasztó árkot. A modellt alapjaiban befolyásolják az Isten Országáról alkotott nézeteink is, például a „már” és a „még nem” alternatívái.

Tapasztalataink szerint a közelmúlt és a jelen evangelizációs — és ezen belül a hitoktatás — gyakorlata ezek egyikén alapul, vagy ezek kompozíciójából áll. Nem gondoljuk azonban, hogy a modellek között nincs átmenet, és azt sem, hogy a konkrét esetekben a modell kiválasztása mindig tudatos. Értékelni sem kívánjuk a modelleket, hiszen ezek elméleti, absztrakt kategóriák. Megfelelő alanyi és tárgyi feltételek mellett bármelyikük sikeres lehet. Érvelésünk iránya azonban arra mutat, hogy a mai magyar egyházi és társadalmi-kulturális helyzetben egyik modell sem lehet kizárólagos vagy uralkodó, sőt azt is megkérdőjelezzük, hogy a hitoktatás távlati koncepcióit ezen modellek súlyozott keverékéből lehetne összeállítani.



## 2. A hit megközelítésének új útjai

Valójában nem új, hanem kényszerűségből háttérbe szorult, a gyakorlatból kikopott, mindazonáltal ősi módszerekre hívjuk fel a figyelmet ebben a pontban. Tapasztalataink szerint ezeket immár egyre több helyen, olykor ösztönösen, esetenként tudatosan is alkalmazzák. Újszerűségük legfőljebb *együttes* bemutatásukban és megfogalmazásukban rejlik. Nem akarjuk azonban azt a benyomást kelteni, hogy ezek a módszerek jelzik az egyedül járható és biztos utat. Ellenkezőleg: azt kívánjuk, hogy minden oktató maga tapasztalja ki azt az ösvényt, amelyen a rábizottakkal járni tud. Még nincs itt az idő, hogy a kis ösvények széles utakba torkolljanak. Ezért az alábbi módszereket nem a hitoktatás, hanem a hitoktatásban alkalmazható *útkeresés* eszközeiként kell értékelni.

### *A találkozás*

Amint említettük, a hitoktatást nem tananyag-átadásnak, hanem elsősorban személyes tanúságtételek sorozatának tekintjük. Most ezen a követelményen is túl kívánunk lépni. A *hitoktatás legfontosabb céljának azt tekintjük, hogy az oktató és a hallgatók közössége személyes találkozásra készüljön a hitben a teremtő, megváltó és megszentelő Istennel.* Ebben a mondatban minden szó hangsúlyos. A hit-oktató éppúgy készülődik, mint a hit-tanuló. A találkozásra közösségként készülnek, ami kölcsönös szeretetet és elfogadást jelent. A közösség tehát nem csak bölcsője az egyéni találkozásoknak, hanem a *találkozás alanya* is. A személyes jelleg a funkcionálissal és a morálissal áll szemben, és egzisztenciális mélységekre utal. (Természetesen az egyházban elengedhetetlen az egyházért történő funkcionális szerepvállalás és a morális eltökéltség mint előfeltétel s még inkább mint követelmény.) A találkozás nem érzelmi megilletődésben vagy valamilyen misztikus élményben jön létre, hanem elsősorban a hitben, ami az értelmi meggyőződés, bizalom és készenlét egysége. S végül előkészületről beszélünk, amelynek időtartama a pillanattól az élethosszig terjed. Kegyelemről van szó, és Istennek nincs határidőnaplója.

A személyes tapasztalat a közösségben — amit az oktatás megcélozhat — többszintű, és Isten kiérdemelhetetlen, de befolyásolható kegyelmétől függ az evangéliumi értelemben (Lk 11,5-13).

A találkozás előkészítésének — a hitoktatás mai, hittanóra-szerű eseménysorozatán belül — négy gyújtópontja van. Az első a személyesség légköre. Az oktató például minden hallgatót személyesen megszólíthat: „hogyan érzed magad?“, „hiányoztál, talán beteg voltál?“, „hogyan érintett ez az újsághír?“, stb. vagy valamilyen közös vagy egyéni élményről kezdeményez közös beszélgetést. Ez persze csak kis csoportban képzelhető el. Ezután *Jézus jelenlétére* kell a közösségnek ráhangolódnia az ének, megfelelő szentírási szöveg és a csend váltakozásával. A harmadik gyújtópont a *rejtekező alkotó Isten felfedezése*, akit a természet szépségében, a Biblia lapjain keresztül, a mindennapok eseményeinek elemzése által, a személyes problémák megbeszélésével, játékkal, de elsősorban egymásra irányuló figyelemmel, a „szerelem érzékszervével” tapinthatunk ki. Mennyi isteni rejtek van a kisgyerekekben, egy öregben? Mond-e, rejteget-e számunkra valamit Istenről egy újságcikk, akár háborús lír, egy-egy társadalmi jelenség, műalkotás? Hogyan ítéltető meg Isten szeretetének fényében az ember konkrét szenvedése?

A hallgatóknak meg kell győződniük arról, hogy a másik (vagy mások) életében valamilyen módon, de valóságosan folytatódik Jézus élete. Isten megismerése = Jézus felfedezése = mások megismerése. Ez utóbbi „megismerés” belső ráhangolódást, elfogadást, jóértelmű kíváncsiságot, sorsvállalást jelent. A közösség legyen tisztában azzal is, hogy a Lélek konkrét eligazítását legszívesebben másokon keresztül, mások beszédében adja meg, különösen a Jézus nevében összegyűlt közösség tagjainak megnyilatkozásai által.

A hallgató úgy találkozik Jézussal, hogy *küldetést kap* valamilyen konkrét feladatra. Az Evangélium leírása szerint a feltámadt Jézus jelenéseire a legtöbb esetben küldetést tartalmazó szó is társul. Ehhez hasonló történetek a „hittanórák” vége felé: a hallgatók kapjanak vagy válasszanak maguknak egy feladatot, amelyet hosszabb-rövidebb időn belül missziós munkaként teljesíteni tudnak.



Természetesen nem várható, hogy minden alkalommal az összes résztvevő (oktató és hallgató) a találkozás minden formáját magas hőfokon átélje. A találkozás vágya és ténye azonban minden hitben megvalósuló együttlét lényege.

#### *A megszabadítás*

Míg az Ószövetségben csak fokozatosan bontakozik ki a szabadulás spirituális jelentése, addig az Újszövetség írásai már egyértelműen az ember belső megkötözöttségének feloldására helyezik a hangsúlyt. A mai hitoktatásnak is biztosítania kell ennek az üzenetnek az elsőbbségét. Jézus megszabadított és szabad emberrel akar találkozni: önállóval, kreatívval, egészséges természetűvel, aki sokrétűségét személyes egységbe ötvözi, üdvözlí mások másságát, nem fél a konfliktustól, hanem megoldásukra törekszik. Ehhez a kereszténynek jól kell ismernie az emberi természet és a társadalom törvényeit ugyanúgy, mint az istengyermeki természetének megfelelőket. Az utóbbi nem kötheti gúzsba az előzőt, az előbbi nem akadályozhatja az utóbbit. Ütközés lehet bőven: ezekre mint lehetőségekre az oktatónak fel kell hívnia a figyelmet.

A mai társadalom egy hatalmas, bonyolult útvesztőbe kényszeríti polgárait. (Egyes szociológusok szerint legalább 200, többé kevésbé független alrendszerben él a mai nagyvárosi ember.) A hallgatóknak ismerniök kell, miként lehet megszabadulni a terhes, káros és fölösleges részrendszerektől (pl. ilyen a fogyasztási rendszer kényszere, a kulturális kínálat némelyik részrendszere, — de házunk táján is akad egynéhány!).

*A hitoktatás nem merülhet ki az előírások, a kötelességek oktatásában, a leckék számonkérésében; ha Isten parancsaiból több megkötést mint szabadítást érez meg a hallgató, akkor az oktató rosszul végezte dolgát.*

#### *Az indukció*

Hitoktatásunk évezredes tradíciói a *deduktív* oktatási modellt támogatják: a Szentírásból, az emberi gondolkodás eredményeiből vezetjük le a hallgatók számára az elfogadásra szánt ismereteket és hittételeket, és ezekből építjük fel a hívő magatartás alapformáit. Minden, amit hinni kell, amit tenni kell, az már valahol le van írva, azt már valaki (Valaki) előmintázta számunkra.

Anélkül, hogy ennek az állításnak az igazságtartalmát megkérdőjeleznénk, rámutatunk *elfogadásának egy fontos előfeltételére*. A hittartalmak hihetősége (emberi oldalról) attól függ, hogy az a háttérkultúra, amely a hittartalom megértését és elfogadhatóságát egykor biztosította, a mai kulturális háttérben is jelen van-e, és így ugyanaz az értelme egy igazságnak, ugyanaz a mértéke egy erkölcsi tettnek, mint egykor. Ha ez a feltétel nem teljesül, akkor a deduktív modellt követő hitoktatás — sőt, általában a hithirdetés — pusztába kiáltó szó marad. Hányan gondolják ma komolyan a keresztények közül, hogy „boldogok a szelídek, mert övék lesz a Föld”? Ha a teljes búcsú feltételeit teljesítem, ki szabadítok-e valakit is a tisztítóútból?

Tapasztalataink szerint a hitoktatás tárgyát képező ismeretek és magatartásformák jelentős részére nézve a minimálisan szükséges kulturális ismeretanyag is hiányzik, főként a fiatal és közép generáció esetében. A hiányzó ismereteket, ill. élményanyagot pedig nem lehet egyszerűen szellemi „konzervdobozból” előszedni: a hallgatónak saját tapasztalataiból kell „kiizzadnia” élethelyzetének elemzése, problémáival való szembesülése révén. Ebben a folyamatban kikerülhetetlen mások — hallgatótársak, ismerősök, mai írók, költők, gondolkodók — bevonása egy közös szellemi kalandba, melynek során nemcsak a „miért hiszünk”, hanem a „miért nem hiszünk” kérdésnek is mélyére kell néznünk, a múlt válaszait a jelen töprengéseivel és kételyeivel összevetve. Ez a folyamat szakavatott vezetést kíván, amelyre az oktatóink közül csak kevesen vannak felkészítve, — hiszen saját hiányosságaikkal is küszködniök kell. Az ősi és a jelenlegi, az individuális és a kollektív élet-anyag szembeállításával, az egyedi élet- és létproblémák elemzésével indul az általunk inductívnek nevezett oktatási séma. A Biblia ebben az inductív sémaiban nem bizonyíték sem axióma, hanem összehasonlítási alap és cél, abban az értelemben, hogy — jó esetben — a hallgató elérkezik egy olyan pillanathoz, amikor a Biblia vagy a kodifikált tananyag már magától önmagát igazoló erővel és világossággal beszélni kezd.



### *A hitkaland*

Isten „kalandvágyból” teremtette a világot — szeretetének határtalan kalandvágyából. Beleépítette a kockázatot mint a fejlődés és az emberi élet egyik motorját, — de Jézus sorsa által maga is kockázatot vállalt érte. Az élet alapvetően kockázatos jellegét a keresztény nevelésben és a hitoktatásban is tudatosítani kell. A sokunk által megszokott „biztonságos út” egyedüli kultusza helyett a jézusi értelemben vett kockázat és isteni kaland értékeire kell az oktatás során a figyelmet felhívunk, ill. ennek szeretetét kell elsajátítanunk.

Mit jelent ez a gyakorlatban? Mindenekelőtt az „*egyedül üdvözítő, zárt keresztény kultúra*” illúziójának feladását (ld. Gaudium et Spes). A hitoktatásban bátran rá kell mutatni — pontosabban: közös munkában fel kell fedezni — más hitok, vallások, világértelmezések értékeit, eredményeit is. Ahogy meg lehetünk győződve arról, hogy Jézus élete és tanúságtétele az egyetlen igaz út, ugyanúgy meggyőződhetünk arról, hogy más hitok is valamilyen módon — töredékesen, de hitelesen — válaszolhatnak Isten hívására. Van tanulnivalónk tőlük, s ha mást nem, saját torzképünket láthatjuk meg bennük (pozitív ateizmus!).

A kaland-jelleg a próbálkozások, a kritika, a visszacsatolás, újrakezdés eszközeit sürgeti az oktatásban. A hitet aligha lehet „készen” átadni. A felfedezés kiindulópontja elsődlegesen a hallgatóság saját élményanyaga, a tudata alá szorult lelki tartalmaktól kezdve az élesen megfogalmazott problémáig. A hittanóra (elsősorban) arra való, hogy a hallgatók a leg súlyosabb élményeket egymással, önmagukkal és a hitoktatóval kommunikálva, de alapjában saját erőfeszítésükkel igyekezzenek tudatosítani, megbeszélni, s ha kell, megoldást találni rájuk. Lehet, hogy ez nem sikerül azonnal. A hitoktató hibázik, ha kész, kőbe véshető megoldások tömbjeivel zárja el a hallgatók egyéni útját Isten felfedezése felé.

*Istent fel kell fedezni*, „tetten kell érní”: ez a kalandszerűség legfontosabb feladata. Még ha merészen hangzik is: felejtünk el mindent, amit tudunk Istenről, Jézusról, egyházzal, és fedezzük fel újra — egyénileg és közösen. (Ezt a felfedező „zarándokutat” egyébként minden felnőtt kereszténynek életében többször is be kell járnia!) Kezdhethük a természet jelenségeinek, a történelem eseményeinek az ember-sors tipikus szituációinak vizsgálatával; kiindulhatunk látszólag profán jellegű művészi alkotások, főként versek, novellák elemzéséből, olvashatunk közösen újságcikkeket, nézhetünk filmet, videót is, amelyek felhívó erejüknel fogva alkalmasak a „hiányzó Isten” felkutatására. A Biblia olvasására, a hit tételes igazságainak megismerésére csak az érez vágyat, aki Isten hiányát felismerte. Félelmetes, de egyben vigasztaló, ahogyan a Lélek utat tör magának néha teljesen „profán” csatornákon át, néha mocskos, iszapos föld mélyéről!

### *„Koncept art”*

A koncept art mint képzőművészeti törekvés arra utal, hogy a műalkotás bölcsője nem a műteremben, hanem a szemléelőben van; a mű csak utalás, csak termékenyítő mag az igazi műalkotás megfogalmazásához a szemléelő lelkében. Ennek hasonmásával a hitoktatásban is érdemes kísérleteznünk. Ahelyett, hogy kimondanánk az igazságot, a hallgatót kell rávezetnünk a helyes nyomra. Többet ér, ha ő fedez fel, ő fogalmaz meg valamilyen tapasztalatot, mint ha kész, becsomagolt formulák állnának rendelkezésére a hitoktatás polcain.

A hitoktatás koncept-módszereinek egyik legjobb eszköze a „biblikus empátia” felkeltése.

A *biblikus empátia* a háttérkultúra ismeretének folytonosságá hiányait segíti kipótolni. A Biblia — éppen a legősibb hagyományaiban — olyan lételményeket tükröz, amelyeken mit sem változtatott az idő: a születés, a halál, a generációk folyamata, az egymásra utaltság, a magány, az emberi lét gyökeres esetlegessége, számkivetettsége, Isten utáni kiáltása, a bűn, a bűnhődés, Isten bocsánata, szabadítása, az ember-lét értéke, értelmes vagy értelmetlen mivolta stb. Ezeket az emberi alapélményeket a Biblia nagy alakjainak élethelyzetei, eseményei vagy — főként az evangéliumokban — Jézus példabeszédei teszik számunkra elvonná. Elég hosszú gyakorlat, sok elmélkedés, nem kevés biblikus és csoportlélektani ismeret kell ahhoz, hogy az oktató ránevelje hallgatóit a biblikus empátia hasznos gyakorlataira: az imaginációs gyakorlatokra, az érzelmi mélységek felfedezésére, átélésére, a biblikus szituációban történő képzeletbeli jelenlétre, esetleg aktív beavatkozásra, a sajátos műfaj képező „bibliadramák” lefolytatására.



A mai hitoktatás egyetlen reménye, egyetlen lehetséges közös nyelve a korszerű, ezért minden korban újjászülető biblikus kultúra elterjedése. Ennek csak szükséges feltétele, hogy a hallgatók a megfelelő hermeneutikai, egzisztenciális és irodalmi-történelmi ismereteket elsajátítsák; az elégséges feltételeket — elképzelésünk szerint — a biblikus empátia gyakorlatai biztosítják.

*A játékos játék: a tükör tükré*

A játék legfeljebb pedagógiai indoklással szerepelhetett a hitoktatás műterveiben. A kalandról szóló gondolatok azonban sejtetik, hogy Isten „tetterésének” ösvényei ma rejtettebb vidékeken haladnak. Ilyen a játék is. A játékos Istennek ugyan nincs nyoma sem a Bibliában, sem a klasszikus keresztény teológiában, de a játék, mint út és eszköz Isten közvetett felfedezésére, tapasztalataink szerint ma döntő jelentőségű. Olyan vidékeit tárhatja fel az elveszett léttapasztalatoknak, amelyek képesek az értelmező rétegek hiányainak pótlására. Természetesen nem akármilyen játékról van szó: minél „játékosabb” és minél kevésbé profi mérkőzés, annál tisztábban, teljesebben tükrözi az istentapasztalat homályos és rész-szerinti tükrét. Az ilyen játékban az ingyenes mérkőzés a költséggel, az önmagáért való a célszerűvel, a kreatív a receptszerűvel, az egyedi-egyszeri a másolattal, a közösségi a magára maradottal, a burkoltan, de végső soron a csupasz lét a birtokló léttel. Olyan játékról van szó, amelyet — lehetőség szerint — a közösség talál ki, és csak egyszer alkalmaznak, ahol mindenki nyerhet (más-más szempontból), de nem szégyen veszteni sem, ahol helyet kaphat a rögtönzés, ahol az invenció uralkodik a szabályok fölött. (A bibliadráma jó példa erre.) Az ilyen játék néha — szándékunkon kívül is — szakrálissá válik, s úgy illik hozzá az imádság, mint az étkezéshez vagy a baráti beszélgetéshez.

\* \* \*

A hitoktatás gyakorlatában mindig kísért bennünket egy képzeletbeli, szellemi katedrális koncepciója, amelyben az egyes berendezési tárgyakra (a hittételekre), vagy eseményekre (az egyház parancsaira, a szentek életére) csak fel kell hívnunk neveltjeink figyelmét. Nos, erről a koncepcióról le kell mondanunk, ha egyes elemeit megtartjuk is. Nem belül, hanem kívül vagyunk, nem célhoz értünk, hanem éppen elkezdtünk vándorolni egy ismeretlen cél felé, Isten zarándok népeként. Igaz, Hóreb csúcsai irányt szabnak: a Biblia kijelentéseit nem szabad szem elől tévesztenünk. Mondanivalójukat, értelmüket, életet fakasztó erejüket azonban újra és újra fel kell fedeznünk. Tanulhatunk ugyan elődeinktől, de ez nem mentesít saját menetelésünk fáradságától és a hegymászás kockázatától.

Unger Zsuzsa

## KIS EGYHÁZ — NAGY CSALÁD

Az idei Család-év jelvényének megalkotója, Catherine Littasy-Rollier svájci művésznő így nyilatkozott a tetővel fedett szívről: „Nem csak az életet és szeretetet, hanem az ottont, a melegséget, a másokkal való törődést, a biztonságot, a sorsközösséget és egymás elviselését is jelképezi.”

A Család Nemzetközi Évét az ENSZ kezdeményezte, a pápa pedig — mint szándékával egyezőt — szívesen megerősítette és egyetemlegesen javasolta.

A megpezsztült eszmélődés elsőként egy kedves, régi szót vetett fel, a görög *ecclesiolát*. Az egyház imígyen kicsinyítve a családra vonatkozik. A keresztény család: egyház kicsiben. Ha hivatása magaslatán áll, közösségként is megvalósítja az egyház Krisztustól nyert küldetését. Nem csupán a társadalomba illeszkedés érdekében „szocializál”, hanem prófétaként tanítja-neveli gyermekeit, hogy azokból Isten országának polgárai vál-



janak. Az imádsággal és áldozattal megszentelt hétköznapiaság valódi istentiszteletté nemesül a család papi tevékenységeként. A pásztori szerep révén a vérségi kapcsolatok a kegyelem szálaival is megerősödnek, és a család az istengyermekség iskolája lesz mindhárom nemzedék számára.

E vázlatos jellemzés csupán érzékelteti azt a gazdag tartalmat, ami az ecclesiola hasonlatból kibontható. Az egyház és család kapcsolata azonban nem egyirányú. Ugyanolyan bőven lehetne szólni arról is, hogy az egyház: nagy család (akár plébánia méretben, akár nagyobb területet — az egész bolygót — átfogó megjelenésében). Az egyház mint család? — a megállapítás inkább tűnik ősegyházi nosztalgiának, mintsem mai tapasztalatnak. Az a bizonyos rajzocska mégis felkerült egyházi életünk jól látható helyeire, és a képek makacsságával beférkőzött képzeletünk világába. A kis tető csöpp hajlékot véd, csupán akkora, hogy az alá menekült szívet oltalmazhassa. A kettő szétválaszthatatlan. Mintha a kicsírázott, megnövekedett szívből készült volna a tető. A kibontakozó élet nem torpan meg — nem zárul le földbe irányuló fallal —, hanem a távolabbiak felé nyújtja tovább növekedni képes vonalát... Ilyen létesítmény volna a mi egyházunk is?

Ha elfogadjuk a családot elsődleges mintaképiül, akkor egyúttal a „profiltisztításhoz” is eligazítást nyerünk. Akkor nyugodtan kijelenthetjük, hogy az egyház inkább család, mintsem egyesület. Szolgáltató révén üzemnek se véljük, mert szolgálatát családként végzi. Ha néha múzeumnak tűnne, akkor is legfőbb jellemzője az elevenség, és kár volna hivatali renddel merevvé tenni, mert családias közvetlenséggel kell eljárnia.

Az *egyesület* egynemű társaság, gyakran a szónak nem is csak átvitt értelmében. Tagjai felnőttek, egyszemélyes érdeklődésűek, — aki pedig másfelé vonzódna, az el is mehet másfelé. Nem így a család tarka társasága, amelyből sohasem hiányozhat a nő, s ahol az egy tőről fakadtak is olyannyira különbözhetnek. A családban mindenkinek megvan a maga helye-szerepe, és ezeknek révén alakul ki egy-egy család saját arculata. Vajon a mi kis egyházunk is ilyen, részvételen alapuló közösség? Jut-e mindenkinek szerep, vagy inkább lefarigcsálnánk az egyediséget, hogy egyletként könnyebben kezelhetővé váljék, és az örökölt mundérba épp beférjen?

A szolgáltató *üzem* szakosodott vállalkozás: meghatározott feladat elvégzésére képes, ahhoz vannak eszközei. Ha nem folytathajja e tevékenységét, akkor gyakorlatilag nem is létezik. Ha napnyugtával lehúzzák a rolót, csupán egy zárt üzlethelyiség marad belőle. A család másképp szolgál. A változó körülményekhez és szükségletekhez igazodva rugalmasan állál egyik szolgáltatóról a másikra. Minden egyes gyermek útjának kísérőjeként többször végigjárja az emberi élet gazdag tájait. A család nem csak a munkának és a munka által él. Tud ünnepelni, van benne játékosság, várja a szünidőt. Ilyen alkalmakkor még inkább magára talál. Hát a mi egyházközségünk? Nem viselkedik-e úgy, mint az önmagát reklámozó szolgáltató vállalat? Lehet, hogy makacsul kínálgatja begyakorlott tudását, és nem gondol gyökeres átalakulásra? Tud-e ünnepelni az egyházközség, vagy inkább a felhajtással járó látványosságokat kedveli, aminél a pap amolyan vasárnapi rabszolgá szerepébe kényszerül?

A *múzeum* hatalmas, méltóságot árasztó épület, a múlt csarnoka. Tele van tiszteletre méltó régiségekkel, a hajdan volt élet tárgyi emlékeivel. Mintha a csúcsteljesítmények gyűjtőhelye volna, mert vagy az alkotó volt kimagasló művész, vagy bravúrosat vitt végbe, aki megtalálta, helyrehozta, megfejtette a kiállított kincseket. A család nem ilyen tágas épület. Falai inkább szűkösek, feszíti a benne duzzadó élet. A múlt értékeit eleven tárlókban őrzi. Nem a megtörtént, a régi izgatja elsősorban, — figyelme arra irányul, hogy mit hoz a jövő, mi bontakozhat ki a ma még szerény kezdetből, a csemetékből. Ha az egyház önvizsgálatához a család a lelkitükör, akkor a múzeumi berendezkedésen valahogy változtatnia kell. Csarnokaiban rakjon fészkeket, hogy a kisközösségek otthont találjanak benne. Méltóságának és tekintélyének egy részét reménységbe és kockázat vállalásba kellene fektetnie. Teremőrei mellett — új státuszt kialakítva — munkaviszonyt létesíthetne az újítók csoportjával is. Megtelhetne mozgással, fejlődéssel, és nem kényszerülne semmit se befejezettnek, újra nem tárgyalhatónak tekinteni. Nemcsak őrizné a régi dicsőséget, hanem megbecsülné, jobban szeretné csetlő-botló eleven kincseit.



Végül a *hivatal*, ahol a papírok fegyelme uralkodik. A nyomtatvány nem enged akármit és akárhogy válaszolni. Csak a keretbe szabad írni, csak tanúkkal válik hitelessé, pecséttel érvényessé, okmánybélyeggel tekintélyessé. A hivatalban minden szabályozva van: a nyitvatartás, az ügymenet, a bizonylatolás és a rangsor. A családi légkört a közvetlenség teszi felszabadulttá. Családon belül sokféleképp el lehet intézni az ügyet, — helye van a rögtönzésnek, egyszerűségnek. Mindenki megszólítható, a tagok közti kapcsolatot átjárja a bizalom, az ingyenesség. Vajon egyházunk a közvetlenségnek mely lépcsőfokán áll, és főleg merre tart? A bürokrácia tökéletesítésén fáradozik, vagy a szentek hóbortos könnyelműségével időről időre jókedvűen felrúgja a maga alkotta merev szabályokat? Mennyire eszménye az, hogy szabad és biztonságos utunk legyen nemcsak az Úristenhez, de egymáshoz is, akik e zarándok nép tagjai vagyunk, akár bíborban, akár farmerban.

Folytathatnánk a hasonlatok sorát, de ez nem egy kis írásra kirótt feladat, hanem az olvasók egész táborának közös leckéje. Azoké mindenképp, akik az egyház arculatának alakítására kaptak, illetve éreznek hivatást. Elmélkedjünk sokat a családról, hogy egyházközösségeink, de püspökségeink is családiasabbak legyenek. Persze nem szabad a családot etalonnak tartani. Nem lehet végső mércéje az egyháznak, hiszen esendő közösség, bűnnel-bajjal küszködő együttes. Mégis van benne valami nélkülözhetetlen természetes érték. Ha a családtagok nem gyakorolják is hősiessé fokon az erőnyeket, egymást azért mégis szeretik, és családon belül megengedik a fényűzést, hogy jók legyenek egymáshoz. Csak ezen természetes alapon — a szereteten és jóságon — biztosan megállva remélheti az egyházi közösség, hogy a szentség felé is ágaskodni tud. Hisz Ubi caritas et amor, Deus ibi est.

## LELKIPÁSZTORI BESZÉLGETÉSEK

### I.

#### Ördög, megszállottság, exorcizmus

#### Karl Rahnerrel beszélget Reinhold Ibacher SJ

*Az alábbi interjúra 1974-ben került sor egy akkoriban világszerte nagy érdeklődést és sok vitát keltett film kapcsán. Mostani, 20 évvel későbbi közlését azért tartjuk megfelelőnek, mert a téma napjainkban is időszerű. A megkérdezett véleménye ma is hasznos teológiai-gyakorlati útmutatással szolgálhat.*

(A szerkesztőség)

— *Rahner atya, a tömegkommunikációban szinte reneszánszát éli a sátán-kérdés. Ön is látta William Peter Blatty filmjét, Az ördögűző-t. Van-e egyáltalán köze a filmnek ahhoz, amit Ön, a teológia professzora gondol vagy tanít?*

— Meg kell mondanom: nincs benne semmi olyasmi, ami a teológust vagy a keresztényt érdekelhetné. Többen állítják, hogy a filmben mintegy tetten érhetjük az ördögöt. Ha azonban figyelmesebben nézzük, semmi ilyesmit nem látunk, csak beteg embereket. A betegségeket — némi parapszichológiával tetézve — vallási formulák veszik körül, de a gonosz nem jelenik meg, mégkevésbé Isten. Ha szívembe pillantok, több rosszat fedezek fel benne, több mindennel kell komolyan számot vetnem, mint ott, ahol beteg emberek szájából ocsmányságokat hallok. Az obszcén szavak, ha betegek mondják őket, etikai



szempontból teljes mértékben lényegtelenek. A világra tekintve sokkal több gonoszsgal találkozhatunk. De alkalmasint hitben, reményben, szeretetben megélt Isten-kapcsolattal is. Vagyis csupa olyasmivel, amiről az ilyen filmekben szó sem esik.

— Az ördögűzőben mindenki szeme láttára a következő történik: az esettel foglalkozó, mesterségüket gyakorló orvosok és pszichiáterek eleinte agnosztikusnak, tudományos szempontból semlegesnek mutatkoznak. A vége felé azonban feladják, s a páciens átengedik az egyháznak — olyan embereknek, akiket az egyház bízott meg, hogy ördögűzést végezzenek. Mit szól ehhez Ön, a teológus?

— Ha egy tudományos képzettséggel rendelkező pszichiáter nemcsak kijelenti, hogy az adott helyzetben megáll a tudománya (ugyanazt számos más pszichiátriai esetről is elmondhatnánk, amelyeknél senki sem gondol megszállottságra, hanem ráadásul azt állítja, hogy a tudomány — a parapszichológiát is beleértve — a szóban forgó jelenségeket elvileg nem képes megmagyarázni), akkor teológusként fel kell tennem a kérdést: vajon ilyen esetben nem szabadna-e, sőt nem kellene-e a jelenséget teológiaiag értelmezni? Ám a pusztá tény, hogy t.i. a pszichiáter bedobja a törülközőt, még nem bizonyíték arra, hogy a pszichiátria a hasonló esetekben alapvetően csődöt mond vagy csődöt kell mondania. Ha a pszichiáterek folytatnák a kutatást és kifinomultabb módszerekhez folyamodnának, s ha a maguk területén behatóbban foglalkoznának a kérdéssel, akkor talán többre mennének.

— A film megtekintése után Ön a következőket mondta: valójában a pszichiátereknek és nem a teológusoknak kellene felháborodniuk.

Hogyne, hiszen a filmbeli pszichiáterek talán túl gyorsan napirendre térnek az eset fölött. Itt és most nem tudnak többet mondani, ezért az egészet tovább passzolják a teológusoknak és ördögűzőknek. Pedig a pszichiáter az ördögűzést vélhetően csak a pszichológiai és pszichiátriai gyógykezelés speciális módszerének tekinti, s lehet, hogy nem is hisz abban, amit a tulajdonképpeni ördögűzők az eset hátterében gyanítanak.

— Próbálkozik-e gondolatban összeegyeztetni azt, amit megszállottságon értünk, azzal, amit a pszichés zavarokról tapasztalatból tudunk?

— Ha megkockáztatjuk a feltevést, hogy a gonosz jelen van és működik a világban — bárhogy értelmezzük is teológiaiag —, még mindig számolnunk kellene azzal, hogy működését pszichiátriaiag azonosítható betegségek közvetítésével fejti ki. A pszichiáternek mint olyannak tehát ebben az esetben is a saját eszközeivel, speciális körülményei között kellene közelítenie a betegségekhez.

— William Peter Blatty, a rendező azt állítja, hogy műve, ha azt nézzük, pap-pszichiáter hőse milyen véget ér, sajátos teológiai értelmet hordoz. Mielőtt meghalna, magára veszi a megszállottságot. Nem csak áldozati halálról van tehát szó, hanem áldozati megszállottságról is; a gonoszt átvállalván a jó érdekében cselekszik, ami nem más, mint negatív út Istenhez.

— Ez egyrészt nem több, mint a látottak értelmezése, ráadásul igencsak kétes értelmezés. Azt mindenesetre bemutatja a film, hogy az ördögűzés, mint olyan, nem válik be. Aztán egyszerre jön egy erkölcsi hőstett és elúzi az ördögöt — pedig azt gondolnánk, hogy az ördögöt a hivatalos egyházi ördögűzés űzi el. Így tehát, másrészt, az állítólagos áldozati halálnak semmi köze az ördögűzés közkeletű jelentéséhez. Harmadsorban továbbra is kérdés: vajon mi az oksági összefüggés az „engesztelő áldozat” e fajtája és az utána bekövetkező gyógyulás között? Az összefüggés ezerféleképp magyarázható, s kétséges, hogy a szerző sugallta magyarázat helytálló-e.

— Ha nemcsak a filmre gondolunk, hanem mindazokra, akik ördögűzőként működnek, utóbbiak, úgy tűnik, teljes bizonyossággal állítják, hogy az ördögtől, a személyes gonosztól megszállt



*ember nem rendelkezik szabadon önmaga fölött. Nem mond-e ellent ez az állítás az emberi szabadság mindenfajta, akár teológiai értelmezésének?*

— Nem okvetlenül. Ha például azt mondom: valaki kábítószer hatása alatt vagy pszichiátriai okokból nem beszámítható, akkor azt is állítom, hogy ez az ember itt és most, empirikusan igazolható értelemben nem képes élni szabadságával. Így viszont a jelenlét abban a szempillantásban kilép a teológia illetékességi köréből. Ha, természetesen azt, Ön most idegrogamot kapna és itt, helyben agyonverne, akkor nyilván szörnyet halnék. De alapjában véve hasonló történne, mint ha rákban vagy más betegségben haláloznék el. Az ilyesmi valójában mindenestől a profán dolgok területére tartozik. Ha tehát az ördögűző azt állítja, hogy valakit annyira megszállt az ördög, hogy nem tekinthető többé szabad embernek, akkor mindaz, ami ebből következik, teológiailag teljességgel érdektelen.

*— Teológiai trükk ez, amellyel a céhét mentegeti, vagy pedig végkövetkeztetés, amelyben komoly, mindenki számára megfontolandó állítás rejlik?*

— Csak azt tekintjük Isten előtt felelős és az örök üdvösség szempontjából lényeges cselekedetnek, amit az ember szabadon művel. Ha tehát feltételezem, hogy pszichés befolyás alatt álló emberről van szó — bárki szállta is meg —, s ez oly mértékben bénítja, hogy nem képes szabad cselekvésre, akkor „ex definitione” olyasmiről van szó, ami az üdvösséggel semmiféle kapcsolatban nem áll, legalább is közvetlenül nem.

*— Ön azt mondja: „bárki szállta meg”. Ha szabad kérdezni: tényleg úgy gondolja-e, hogy „bárki”, vagy úgy, hogy „bármi”?*

— Nyugodtan mondhatja, hogy „bárki és bármi”.

*— Mire céloz, amikor így fogalmaz: „bárki szállta is meg”?*

— Feltételezve az ördög létezésének jelenkori, helytálló teológiai értelmezését, számolhatok és számolnom is kell azzal, hogy az emberi szférában felléphetnek démoni hatások. Ismétlem: feltéve, hogy a teológiai értelmezés helyes. Helytálló feltevésről van szó, vagy sem — más kérdés, amelyet most nem áll módunkban részletezni, hiszen a megszállottságról beszélgetünk, nem pedig az ördög létezésének problémájáról.

*— Mégis, mit mondana papként és lelkipásztorként, ha egy keresztény azt állítaná, hogy a megszállottság bizonyíték az ördög működése mellett?*

— Legelőször is kézenfekvőnek tűnik, hogy az az ember, aki — közönségesen szólva — „megőrül”, örültségeit igyekszik szalonképes és objektív formába öltöztetni, azokkal az eszközökkel, amelyek még egészséges korából állnak rendelkezésére. A vallásos ember tehát, a vallásilag közömbösnél sokkal inkább, nyilván úgy gondolja, hogy a hangok, amelyeket tudathasadásos állapotában hall, kívülről, vagyis az ördögtől jönnek. Másszóval: ha olyan jelenségeket látunk, mint amilyeneket a film is bemutatott, fennáll a veszélye, hogy más, labilis idegzetű emberek a maguk kényszerképzeteit hasonló vallásos motívumokkal, fogalmakkal és értelmezésekkel körítik, s előfordulhat az is, hogy naiv lelkek mindezt bizonyítéknak fogják tekinteni arra, hogy az ilyen esetekben valóban megszállottsággal van dolguk, a szó hagyományos teológiai értelmében. Azaz falra festik az ördögöt, s akkor nem csodálkozhatunk, ha tényleg jön az ördög.

A valódi gonoszság ténye, azé a gonoszságé, amelyért a világban Isten előtt felelőséggel tartozunk, egészen más lapra tartozik, mint a megszállottságé. Utóbbiról már a középkor teológusai tudták, hogy a szabadsághoz, tehát az Isten előtti felelősséghez és az üdvösséghez is vajmi kevés, legfeljebb közvetett köze van. A megszállottság mindazonáltal bonyolult jelenség. Senki sem tagadja, hogy kórképpel jár együtt, amelyben



olykor parapszichológiai tünetek is előfordulnak, s e különböző jelenségek rendkívül sajátos komplexummá szövődnek össze. Következésképpen a kérdés, hogy az egész működik-e még valami más is, jelesül a gonosz, csaknem megoldhatatlan.

Ha tehát vannak olyan ördögűzők, akiknek szilárd meggyőződése, hogy bizonyos jelenségek mögött maga a Gonosz áll, akkor ők, nézetem szerint, túl hamar lyukadnak ki az ördögnél. Azt hiszik, hogy a Szentírásra és az egyházi hagyományra alapozva pontosan tudják, mit gondoljunk az ördög működéséről. Úgy vélem, mindkettőt tekintve túl gyors válasszal hozakodnak elő.

— *Mit ért azon, hogy az ördögűzők pontosan tudni vélik, miként kell értelmeznünk azt, amit a Szentírás és a hagyomány az ördög működéséről mond?*

— Csak azt szeretném ezzel hangsúlyozni, hogy meg kell kérdeznünk, hogyan illeszkedik a modern, önkritikus ember értelmezési horizontjába a démoni működés, amelyről a Szentírás kétségtelenül hírt ad.

— *Milyennek képzeled a démoni erőket? Hogyan tudná elhelyezni elképzeléseit a modern ember értelmezési horizontján belül?*

— Először is nem képzelődöm démoni erőkről. Korunk emberének viszont azt mondanám, hogy ezek az erők az ő értelmének látóhatárán belül is „elgondolhatók”. Ha ugyanis napjainkban ismét hajlamosak vagyunk elfogadni, hogy léteznek földönkívüli intelligenciák, miért volna eleve kizárt, hogy efféle, magasabbrendű és emberen kívüli intelligenciákról gondolkodjunk; olyanokról, amelyek a világgal és az anyaggal másfajta viszonyban állnak. Hogyan ne feltételezhetném, hogy létezhetnek emberfeletti, ugyanakkor abszolút véges, teremtett intelligenciák, amelyek a világ némely szférájában rendezőelvként működnek? S vajon nem gondolhatunk-e arra is, hogy a világ e szellemi nagyentelecheiáinak lehet személyes történetük, azaz dönthettek Isten mellett vagy ellene.

— *Viszont nem lát közvetlen összefüggést az emberi cselekvés és e szellemi hatások között...*

— Természetesen nincs közvetlen összefüggés az ember szabadsága és az ilyen, emberen kívüli, személyes behatások között. Ha volna, megszűnne a szabadság.

— *Már pedig az úgynevezett ördögűzők azt állítják, hogy ez az összefüggés szükségszerű. Beavatkozásukat is ezzel indokolják.*

— Ellenvetésként csak azt hozhatom fel, hogy a megszállottság általam ismert esetei közül egyik sem szolgált kényszerítő bizonyítékkal arra nézve, hogy a démoni behatás különleges esetével állnánk szemben. Az exorcistáknak tehát nem arra kéne törekedniük, hogy kiűzzék az ördögöt, hanem „természetes” eszközökhöz kellene folyamodniuk. Hiszen amíg az ellenkezőjét nem bizonyítjuk, az ilyen jelenségekre természetes magyarázatot kell keresnünk. Az a követelmény ti., hogy valamely tapasztalatilag adott jelenségre „természetes” magyarázattal szolgáljunk, egyúttal teológiai posztulátum is. De azt hiszem, eddig sem voltak és ezután sem lesznek bizonyítékaink arra, hogy e jelenségek oka kétséget kizáróan valamely egyéni, személyes, teremtett és emberen kívüli valóságban rejlik. Ezzel nem kívánom tagadni, hogy — teológiai szempontból — a gonoszságot, a betegséget és a bűnt elvben visszavezethetjük az emberen kívüli, az emberrel együttműködő és a helyzettől függő okra is.

— *Ön szerint tehát gyakorlatilag lehetetlen valaha is egyértelműen bizonyítani, hogy az úgynevezett „megszállottság” mögött démoni működés áll. E következtetés vajon nem azt jelenti-e, hogy elutasít mindenfajta ördögűző tevékenységet, amelyet pap végez?*



— Attól függ, mit értünk „ördögűzésen”. Ha úgy tekintünk az exorcizmusra, mint a betegágnál végzett imádságra, akkor az úgynevezett „megszállottság” esetében nagyon is elfogadom az exorcista létjogosultságát. Ha valaki rákbetegségben szenved, akkor előbb orvost hívok, de nem mondok le arról, hogy imádkozzam a betegért.

In: Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren. Hrsg. von Paul Imhof und Hubert Biallowons, Patmos Verlag, München 1986. 83-88. old.

Fordította: Mártonffy Marcell OSB

## II.

### Mindannyian buddhisták vagyunk? Divo Barsotti-val beszélget Renato Farina

Nagyon divatos lett a távol-keleti lelkiség, s betolakszik a kereszténységbe is. „Az immanentizmus diadala”, mondja *Divo Barsotti* atya, VI. Pál jó barátja.

A vallásos divatok piacán a legújabb sláger a buddhizmus. Az 1994. esztendő teljesen a távol-keleti lelkiség ezen formája iránt megnyilvánuló érdeklődés jegyében kezdődött, s mindezt nagylelkűen támogatják a hírközlő eszközök. Mindenekelőtt a híres olasz rendező, Bernardo Bertolucci legújabb filmje, „A kis Buddha”, valamint a megtérések, amikről sok film- és sportszínház számol be a botrány- és pletykalapokban. A „30 Tage” c. folyóirat Divo Barsotti referátumának a közlésével „árral szemben” foglalkozik a kérdéssel. Barsotti ismert olasz pap, mindenekelőtt a Vatikánban ismerik, mert többször tartott lelkigyakorlatot VI. Pál pápának. Most visszavonultan él Firenze kapui előtt egy szerzetes közösségben. Innét figyeli nagy realitásérzékkel a spirituális divatot, amely a kereszténységben belül jó szelet fogott ki. A következő interjú Olaszországban a „Tracce. Litterae communionis” c. folyóiratban jelent meg.

— *Az iszlámtól való félelmet követően most úgy tűnik, hogy minden a buddhizmus levesében fő egybe.*

— Az iszlám alapjában véve keresztény tévtan. S egy tévtanból könnyebb eljutni a kereszténységhez. Mert észre lehet venni — de nem szeretnék senkit sem megbántani —, hogy túlságosan egyszerű kinyilatkoztatás. Mohamed istene személyes isten ugyan, de nem érezkedik le a teremtményekhez. Nála áthidalhatatlan szakadék tátong a Teremtő és a teremtmény között. A buddhizmustól viszont félek. Ráadásul mi magunk vagyunk a felelősek az előrenyomulásáért.

— *Milyen értelemben?*

— A modern kultúra egyértelműen evilági kultúra. Egyszerűen nem akarják, hogy az ember függjön valakitől. Az ember önmaga bálványa lesz. A buddhizmus nem ismer istent, elveti. Az embert teszi sorsa alakítójává és saját megváltójává. S ez mély benyomással van az emberi büszkeségre. A buddhizmus találkozik ezzel az immanens kultúrával ... és könnyű dolga van.

Azonban a buddhisták nem tudják megmagyarázni, hogy mit jelent számukra a nirvána, hogy mi lesz az emberből, amikor már nincs, ha nem létezik szubsztancia, ha minden csak látszat, gondolatok és benyomások áradata, minden szubsztanciális dolog nélkül. De ez kényelmes. Ezért az emberek szívesen lemondanak minden tervezésről, a törvénynek és a lelkiismeret belső elkötelezettségének minden értelméről. Az ember átengedi magát saját érzéseinek, és semmiképpen sem érzi magát hibásnak, akármilyen történik is.



Általános jó érzés ez minden kívánság nélkül. A kedély nyugalma, állandó megmaradás egy olyan állapotban, amelyben semmi sem izgatja az embert. Olyan belső béke ez, amelyben nincsen szenvedély. Nézze meg Buddha alakját, az önelégült bölcsesség szimbólumát, s utána a megfeszített Jézus Krisztust! Kinyújtóztatva a kereszten, végső agóniájában. Mert ő szeret; hiszen él. A buddhizmus azonban kiöl minden vágyat, hogy a semmiben éljen. S ezt nevezik aztán megszabadulásnak. Mitől? Mindentől. Az ember visszatér az eredeti semmihez.

— *Megint csak a rossznak a kiiktatása.*

— Emlékszem Paul Valéry költeményére: „Kár, hogy léteznek dolgok. Mert amikor nem voltak, az abszolút tisztaság létezett.” A lét tehát bemocskolja a semmi tisztaságát. Hogy ne kelljen elismerni, ne kelljen kérni a létet, elfogadják a semmit. De a semmit nem lehet akceptálni. A semmi semmi. Elvetik Istent. Elvetik a Létet, amely nem ismer határokat és mértéket.

— *A katolikusok között is divat a buddhizmus. S úgy gondolják, hogy ez minden nehézség nélkül összeegyeztethető.*

— Teljesen lehetetlen. A buddhizmus egész útja abban áll, hogy tagadja minden lét tartalmát. A semmi abszolút volta ez.

— *Megtalálható a szívnek ez a magatartása a keresztények bizonyos nézeteiben és magatartásformáiban?*

— Igen. Ahogyan az első századokban a görög kultúra is nagy veszélyt jelentett az egyházra. Az ismert ugyan egy istent, de az személytelen isten volt, az Egy. Az újplatonizmus miszticizmusa uralkodott. Ma nem védekezhetünk ugyanúgy az Ázsiából jövő tanokkal szemben, annál kevésbé, mert ezek az önszeretnek hízelegnek és meggyőzik az embert arról, hogy önmaga ura. A közszemlére tett tolerancia és a szellem egy bizonyos nagyságának a varázsa ez. Egyszer azt mondta nekem Raimundo Panikkar: A keresztény embert a szemérről tudod megkülönböztetni a buddhistától vagy a hindutól. A keresztények szeme a dolgokon, a személyeken nyugszik. Észreveszed, hogy néznek, s te is nézed őket. A buddhista szeme keresztülnéz rajtad. Te nem létezel; a tekintet nem érint. Ez a tekintet szabad. Állítólag ez a szabadság. Minden befolyástól szabad, tehát mentes minden szeretettől.

— *Viszont a keresztény szabad, mert lekötött, mert egyesült. Nemde?*

— Mi megtestesülésről beszélünk. Ez valami rendkívüli dolog. Isten ezen a módon kötötte magát kalandunkhoz. A megtestesülés azonban feltétele egy még csodálatosabb dolognak: egy 15 éves leány azt mondhatta Istenének: „Fiam!”, s ami még rosszabb, de hogy, még jobb: Istennek úgy kellett megszólítania ezt a lányt: „Anyám vagy”. Bizonyos értelemben Isten már nem szabad a szeretetében. Attól a pillanattól kezdve, hogy elhatározta, asszonytól születik, szeretnie kellett ezt az asszonyt. Rendkívüli dolog azt mondani: Istennek „kellett”. De attól a pillanattól kezdve, hogy elhatározta, asszonytól születik, szeretnie „kellett” őt. Isten igazi Fiú. Tehát szeretnie kell.

— *Miért vagyunk azonban olyan gyöngék a Kelet szuggesztíójával szemben?*

— Mert nem éljük meg az életünkben Krisztus emlékezetét. Számomra ebben van az utóbbi évek nagy kísértése: kereszténységből ideológiát csináltak, pedig a kereszténység titok. Más szóval a kereszténység lényegét az a kapcsolat adja, amely létrejön és fennáll Isten és az ember között, Isten és te-közted. De ideológiát, törvényt csináltak belőle. Mennyire megrövidítették az igazi találkozás kalandját, amely találkozásból konkrét

drámai kapcsolat jön létre! Krisztust átalakították szimbólummá. A lelki életből pedig bölcsességet csináltak. Szörnyű. Sokkal szebb dolog bűnösnek lenni. El kell ismerni, hogy bűnös az ember. Hogy azonban elkerüljük a fejünkre kimondott ítéletet, kitérünk minden találkozás elől. Így nem találkozunk senkivel, aki elfogad bennünket, aki megbocsát, szeret, bár olyanok vagyunk, amilyenek vagyunk. A döntő az, hogy elfogadjuk és éljük az ehhez a Te-hez fűződő kapcsolatot, hogy azt mondhassuk: Te, Istenünk. Már csak azért is, mert a bűnbeesés óta soha nincs igazi kapcsolatunk a másik emberrel. Nem csak idegenek között áll fenn ez az idegenség. A bűnbeesés óta anya és fia, férfi és nő között valami olyan van, ami teljesen áthatolhatatlan. Csak a Krisztussal való közösségünk, aki testvére tett bennünket, győzi le ezt az idegenséget.

— *S az élet emberibb lesz...*

— Vissza kell nyernünk az élő Istennel való igazi találkozás drámai értelmét. Az egyházban találkozunk vele. Az viszont jelen van mindegyikünkben. Damiani Szent Péter mondta: „Az egyház egy mindenben és minden minden egyesben.” A reánk leselkedő veszély abban rejlik, hogy a kereszténységből teológiát csinálunk, amiből gnózis lesz. Már nincsenek találkozások. Nem történik semmi, mert soha nem történt semmi. Az élet az Istennel való drámai találkozásban kapja meg a színét: vagy elfogadom, s akkor létezik az a közösség, amely megittasítja a lelket, vagy elutasítom, s ez maga az átok. De milyen kereszténység, milyen buddhista jellegű vallásosság ez a szürkeség, amelyben nincsen átok sem szeretet? A személytelenség birodalma ez, amelyben csupán olyan kereszténységnek van helye, amely tiszta teológia és törvény, s ez mind a kettő olyan konstrukció, amit elvekből építünk ahelyett, hogy Istennek az ember történelmében való tényleges működésére alapoznánk. Istennek ezt a jelenlétét a történelemben nem tudom kitalálni, csak elismerni. Van itt egy objektív dolog, a mise. Stupid rítusok benyomását keltheti. Valójában pedig az, aminek az egyház vallja: Krisztus áldozata, a Fiú cselekedete, aki áldozatul följánlja önmagát, Isten pedig elfogadja tőlem ezt az áldozatot az emberek üdvére. Erre számomra az egyház küldetése a garancia.

Az egyház nem azzal üdvözít, amit tesz. Titok nélkül nevetségessé válnék. Hányszor beszélt a pápa a világ nagyjaival Boszniáról. S mintha soha nem szólt volna egy szó sem. Az egyház viszont minden évszázadban megmentette a világot, mert megjeleníti Krisztus megváltó tettét. Az egyház nem bölcsesség, hanem titok.

— *T.S. Eliot 60 évvel ezelőtt az idegenségről írt, a „munkanélküliek” kórusáról, amely ostromol bennünket...*

— Kik ezek a munkanélküliek? Véletlenül nem az összes ember? Már nem viselik el létük terhét. S így mindannyian munka nélkül lettek. Mert az igazi munka a lét felépítése. Maga az ember az ember műve. De az ember már nem képes megvalósítani önmagát. Elvesztette minden vonatkozási pontját. Valójában nem foglalkoztatja az, amit csinál. Agyonüti az időt, mert mit csinálhatna mást? A munka a munkának ellenkezőjére fordult, a figyelemnek a munkától való elterelésévé vált. S amikor nyugdíjba megyünk, félünk, és vissza akarunk menni az üzletbe, hogy eltereljük a figyelmünket. Elfoglaljuk magunkat a nyüzsgéssel, mert nincs senki, aki igazi munkát kínál.

— *Ez ellen kell építkezni, és mennyi! Mindenkinék megvan a maga feladata.*

— Építeni ... Igen, idegen az egyház. Az egyháznak megígértetett minden, de nem az üdvösség jelen rendjében. Mintegy száműzetésben kell élnünk. Gondoljunk arra, hogy ez a világ a Gonoszé. Harcolnunk kell. A magunk munkájával nem tudunk semmit sem megmenteni. Mindazt, amit jobbá tettünk és felépítettünk, később egyszer kérdéssé tehetik vagy szétrombolhatják, ahogy Eliot mondja.



Nekünk nem fog sikerülni megadni a békét az embereknek. Az egyház építése így történik: igyekeznünk kell építeni, s jaj nekünk, ha kibújunk a munka alól. Azonban már most tudjuk, hogy soha nem fogjuk elérni a tökéletes igazságosságot.

— *Hát minden hiába?*

— A mi feladatunk a remény, mondta Péguy. Minden azon múlik, hogy az egyház éli-e életének legnagyobb tétét: „Jöjj el, Krisztus!”, — ahogy az Apokalipszis mondja. Az egyháznak a reménységet kell ápolnia. Ezt a reménységet csak az Istennek közvetlen belenyúlása múlhatja fölül. Talán katasztrófában, talán nem. Nem tudom. De biztosan tudom, hogy az emberek elérik céljukat, amely nem Krisztus eljövele, hanem mint egy robbanás, a valóságnak teljes kinyilatkoztatása, Isten dicsősége, amely Krisztussal eljön a világba és átalakítja azt.

— *Őn nyolcvan éves lesz ...*

— Imádkozom, várok, remélek. Számomra újra időszerű az első egyházatyák kísérete: elfogadhatom-e üdvösségemet az összes többi ember üdvössége nélkül? Számomra ez ma nagyon komoly teológiai kérdés.

Krisztus tette valóban megmentett mindenkit. Csak egy csökönyös, őrült, embertelen akarat utasíthatja vissza. S ezen kívül: ha Krisztus megment engem, hogyan lehet teljes az üdvösségem, ha nem vonom be ebbe az üdvösségbe mindazokat, akik rajtam csüggenek, akik elválaszthatatlanul hozzá vannak kötve az énemhez? Tudom, hogy mindenkéért, mindenkinek remélnem kell. Bár tudom, hogy létezik a pokol, de mennyire, hogy létezik! Ezt hinni kell. De érzem, hogy mindenkéért reménykednem kell. Ez a reménység kíséri nyolcvan évemet. Én nem abban reménykedem, mint a buddhista, hogy felbomlik minden kapcsolatom, hanem abban, hogy megerősödik. Úgy, hogy engem szeretnek, s én Krisztusban mindenkit szeretek.

— *Hogyan látja ma az egyházat?*

— Krisztus nagyon keveset ígért az egyháznak. Nem garantált számára az eredmény, nem kerül el egyetlen bűn sem. A X. században úgy látszott, hogy eltűnik. Szent Bernát mondja el, hogy a papok még az eucharisztikus szavakat sem ismerték az ő korában.

Viszont Krisztus megígérte az egyháznak, hogy nem hagyja el soha, s hogy a pokol kapui sem tudnak rajta erőt venni. Úgy hiszem, hogy a pápa is így látja. Csodálják őt, de nem követik. Küszködnek, s minden olyan, mintha nem történt volna semmi. Ez a dráma adja a keresztény életet, s ennél nincsen semmi emberibb.

Részletek „Phänomene 1994: Sind wir alle Buddhisten?” című interjúból, in: 30 Tage, 2/1994. 53-55. o.

Fordította: Bánhegyi B. Miksa OSB

**Számunk írói:** Aszalós János matematikus, Budapest — Barsotti, Divo, Firenze — Bánhegyi B. Miksa OSB főisk. tanár, Pannonhalma — Bíró László püspök, Kalocsa-Kecskemét — Fila Béla egyetemi tanár, Budapest — König, Franz bíboros, Bécs — Mártonffy Marcell OSB, Pannonhalma — Rahner, Karl SJ. — Somorjai Ádám OSB egyetemi előadó, Pannonhalma-Róma — Unger Zsuzsa egyházközségi munkatárs, Budapest — Varga Mária Ilona, Budapest — Várnai Jakab OFM tartományfőnök, Budapest — Werbeck, Jürgen professzor, Siegen (NSZK)

# SOMMAIRE

## ÉTUDES

JÜRGEN WERBICK: Mariage et famille — crise et renouveau (*trad. par B. Miksa Bánhegyi*)  
BÉLA FILA: La fondation transcendente de la théologie  
FRANZ KÖNIG cardinal: La pensée théologique de Karl Rahner et la constitution  
Lumen Gentium — parallèles et différences (*trad. par Mária Ilona Varga*)

## TOUR D'HORIZON

JAKAB VÁRNAI OFM: Le projet conciliaire Rahner-Ratzinger — texte et commentaire  
ÁDÁM SOMORJAI OSB: Sur l'éthique de l'économie

## LIVRES-REVUE

BÉLA FILA: Dialogue avec Sigmund Freud — sur le livre  
„Psychologie des profondeurs et athéisme” de Tamás Nyíri

## QUESTIONS THÉOLOGICO-PASTORALES

LÁSZLÓ BÍRÓ évêque: L'initiation chrétienne des adultes  
JÁNOS ASZALÓS: Le pèlerinage de la catéchèse  
ZSUZSA UNGER: Petite Église — grande famille

Entretiens pastoraux avec KARL RAHNER et DIVO BARSOTTI

## INHALT

### AUFSÄTZE

JÜRGEN WERBICK: Ehe und Familie — Krise und Erneuerung  
(*übersetzt von B. Miksa Bánhegyi OSB*)  
BÉLA FILA: Die transzendente Begründung der Theologie  
FRANZ KÖNIG Kardinal: Karl Rahners theologisches Denken im Vergleich  
mit ausgewählten Textstellen der dogmatischen Konstitution „Lumen gentium”  
(*übersetzt von Mária Ilona Varga*)

### UMSCHAU

JAKAB VÁRNAI OFM: Der Rahner—Ratzinger-Konzilsentwurf —  
Textveröffentlichung und Kommentar  
ÁDÁM SOMORJAI OSB: Fragen der Wirtschaftsethik

### BÜCHER-REVUE

BÉLA FILA: Dialog mit Sigmund Freud — Über das Buch von Tamás Nyíri: „Tiefenpsychologie und Atheismus”

### THEOLOGISCHE-SEELSORGLICHE FRAGEN

LÁSZLÓ BÍRÓ Bischof: Einführung von Erwachsenen in die Gemeinschaft der Gläubigen  
JÁNOS ASZALÓS: Pilgerweg des Religionsunterrichts  
ZSUZSA UNGER: Kleine Kirche — grosse Familie

Pastoralgespräche mit KARL RAHNER und DIVO BARSOTTI





*Az egyház legyen tudatában annak,  
hogy a szükséges új evangelizálás  
csak a családokon keresztül valósulhat meg.  
A család az életnek az egyetlen olyan helyszíne,  
ahol a keresztények lelki gondozását  
az élet minden szakaszában  
követni és kísérni lehet.  
Az egyház számára a család az egyetlen út,  
hogy a „bázishoz” eljusson.  
Ez azért is szükséges,  
mert ma a kultúrák fejlődése szempontjából  
már nem az „intellektuális elit” a mértékadó,  
hanem a „bázis”.  
Ezért kívánatos,  
hogy a családok a lelkipásztori munkát  
inkább evangelizálásra,  
semmint moralizálásra ösztönözzék.*

Heinrich Schwery bíboros

TEOLÓGIA negyedévi folyóirat

Szerkesztőbizottság: FILA BÉLA — FARKAS BEÁTA — TARJÁNYI ZOLTÁN — GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ

A szerkesztőség munkatársa: SOMOGYI GYULÁNÉ

Felelős szerkesztő: SZENNAY ANDRÁS — Felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

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

Szerkesztőség: 1053 Budapest, Ferenciek tere 7-8. III. lép. II. em. 9. Tel.: 1173-661/110

(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 HÍPKER 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