

TEOLÓGIA

Krisztus föltámadt!...

*

A karizmatikus megújulásról

*

Jézus gyermekkora az evangéliumokban

*

Történelem — Gondviselés — Isten

*

Erkölcsei relativizmus — bűnbánat hiánya

*

A keresztény házasság céljai

*

Az ifjúsági lelkipásztorkodásról

*

A TEOLÓGIA BESZÉLGETÉSE

Erdő Péterrel az egyházjog mai problémáiról és feladatairól

*

Békés Gellért — Brückner Ákos Előd — Congar, Yves

Farkasfalvy Dénes — Nikolasch, Franz

Veres András és mások írásai

XXIX. évf. 1995. 1. sz.



TEOLÓGIA

NEGYEDÉVI FOLYÓIRAT

XXIX. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

1995. FEBRUÁR

TANULMÁNYOK

- FARKASFALVY DÉNES O.Cist.: Jézus gyermekkora az evangéliumokban 2
BÉKÉS GELLÉRT OSB: Történelem — Gondviselés — Isten
Vályi-Nagy Ervin a történelem keresztény értelmezéséről 8
VERES ANDRÁS: Erkölcsi relativizmus — a büntudat hiánya 16

A TEOLÓGIA BESZÉLGETÉSE

Erdő Péter professzorral

- Az egyházjog mai problémáiról és feladatairól 22

KÖRKÉP

- MARIE-LOUISE GRUBER: Ám Krisztus föltámadt halottaiból
mint a holtak zsengeje (1Kor 15,20) (ford. Bánhegyi B Miksa OSB) 28
FRANZ NIKOLASCH: A húsvéti három szent nap ünneplésének értelme
és jelentősége (ford. Bánhegyi B. Miksa OSB) 32
SOMORJAI ÁDÁM OSB: A házasság céljairól alkotott szemlélet
alakulása századunkban 37
TARJÁNYI ZOLTÁN: Yves Congar korunk kiemelkedő teológusa 41
SZENNAY ANDRÁS OSB: Élet az igazság keresésének szolgálatában
— Edward Schillebeeckx 80 éves 46
MARTIN BUBER: Két beszélgetés (ford. Gáspár Csaba László) 48

KÖNYVEKRŐL

- SIPOS IMRE: A véletlen és a gondviselés alternatívája az evolúcióban.
A mai természettudomány és a teológiai reflexió fényében (Fila Béla) 51
LÉNÁRD GYÖRGY: Személyiségünk teológiai távlata.
A szeretet teológiája. (Fila Béla) 51
JOBÁGYI GÁBOR: A méhmagzat életjoga. (Somorjai Ádám OSB) 52
KAMARÁS ISTVÁN: Bensőséges bázisok. (Révay Edit) 54

TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

- BRÜCKNER ÁKOS ELŐD O.Cist.: Az idők jele az ifjúság
lelkipásztori szolgálatában 55
ÓCSAI JÓZSEF: A húsvéti vigilia és a feltámadási körmenet 60

Felelős szerkesztő: Szennay András

Felelős kiadó: Lukács László

„Jöjj el, te nagy Magányos a magányoshoz, hiszen látod, mennyire egyedül vagyok ... Légy jelen vágyaimban, te ösztönözz, hogy vágyakozzam utánad...”
Szent Simeon, az „új Teológus”

Yves Congar a karizmatikus megújulásról

(Részlet a párizsi Notre Dame-ban 1980. december 7-én tartott konferencia-beszédből.)

A Megújulás kiindulása: feltétel nélkül önátadás az élő Krisztusnak — saját életünk nyomorúságának radikális átélésében. Továbbá: feltárulás a Szentléleknek, aki által az élő Krisztus működik. Gyermeki elfogadása mindannak, amit Isten általunk és bennünk tenni akar. Azután saját magunk ráhagyatkozása azoknak a keresztény testvéreknek imájára, akiket meglátogatott, vagy akiknél már otthont vett a Szentlélek. Itt tehát valamilyen átalakulás történik, mely azonban nem megy egy csapásra és nem is automatikusan. Az emberek élete lassan változik meg. Béke és öröm tölti el őket, és az imádságnak, különösen a dicsérből imának új megízlése lelkesíti őket. Isten szavának új megismerése nyomán mások számára is békében és buzgón feltáruhnak.

Nem nagyon szeretem a „karizmatikus” címkét, pontosan az én sajátos felfogásom miatt. A karizmákat ugyanis úgy értelmezem, mint azokat az ajándékokat, amelyeket a Szentlélek nyújt Krisztus testének építésére. Nem szeretném, ha csak a rendkívüliség, a látványosság, a túlzottan lelkesedő megnyilvánulások vezetnék a lelkeket arra a meggyőződésre, hogy a karizmatizmus azonosítsuk a rendkívülivel vagy szenzációssal. Nem akarok ezen a ponton erősködni, azért elfogadom ezt a címet, hogy „karizmatikus megújulás”. Sokkal inkább zavarba hoz azonban egy bizonyos leegyszerűsítő naivitás, amivel sokan nagyon könnyen és majdnem mindenütt a Szentlélek közvetlen hatását látják. Azt a közvetlenséget, ami azt jelentené, hogy Isten egészen nyíltan és az esetek minden részletében jelezne nekünk, hogy mit kell tennünk, mintegy megkerülve józan értelmünk használatát. És azt sem állíthatjuk, hogy a szentírási szövegek azonnal megvilágosulnának előttünk. Én magam tartózkodom minden olyan válasznak vagy valamiféle megoldásnak keresésétől, amely ilyen rövid, közvetlen és személyes formában jelentkeznék. Én inkább a hosszabb és nehezebb utat választom. A lelki írók is mindig a józanságról, az olykor terhes, de türelmes megoldásról beszélnek.

Amilyen mértékben terjed egyházunkban ez a Megújulás — úgy látom —, egyre inkább visszatér ahhoz, amit én a mai egyház egyik jellemző vonásának tartok. Az egyház ugyanis még ma is nagy keret, nagy terület — ahogyan mi ismerjük —, és az élet átjárja ezt a területet. Amde ilyen nagy területen már kevésbé hatásos és termékeny mint hajdan volt. Viszont csodálkozva látom, hogy majdnem mindenütt az egyesekben éled újra. Egyes férfiak és nők életében, akiket a Szentlélek meglátogatott, és akik különböző módon az élő Jézus ügyének szentelik életüket. Így tehát evangéliumi gazdagságunknak egyházi szövedéke alakul ki. Ugyanakkor azzal a kockázattal is jár, hogy hiányos és fogyatékos marad. Egy szöveget hosszában és keresztben át kell szőnie a szálak összefogó láncolatának. Számomra ez az átszövődé és intézményesség és az önkéntesség kölcsönös kiegészülését jelenti. Mindkettőt az élő Úr kelti életre egy és ugyanazon célra: azért, hogy felépítse testét, amelyet az emberek alkotnak.

Az egész karizmatikus megújulás szentsége: Isten Igéje, az igazság, a tanítás. Ám a tanítás lélek nélkül holt betű és üres lap lenne, viszont a lélek lendülete tanítás nélkül illúzió, veszélyes és hiú illuminizmushoz vezetne. Az egyház teológiája szempontjából tehát arról van szó, hogy ne csupán azt az intézményt lássuk, amely közel kétezer éve Krisztustól mint Alapítójától vette kezdetét, de lássuk az egyházat olyannak is, amilyennek az élő Úr Krisztus ma is formálja. Ma is Ő a szilárd alapja. Az élő Krisztus Szentlelkén át tevékenykedik, és megtanít mindarra, amit nem választhatunk el m ű k ö d é s é b e n. Mert amint Szent Pál írja: „Lélek az Úr!” (2Kor 3,17). A Szentlélekből élünk. Ez az élet fejleszt a teológiát és a dogmatikát, — amikre életem munkáját szenteltem. Távol állok az anti-dogmatizmustól és a pragmatizmustól, de tudatában vagyok annak, hogy dogmatikus formuláink jellege tökéletlen. A lelki életben megérinthezhetjük az igazságot és a valóságot. De inkább a VALÓSÁG érint meg bennünket, mivel nem mi „ismerjük” az Istent, — hanem először Ő ismer meg bennünket. Ez azt jelenti, hogy először Isten szeretett minket és Ő közeledett hozzánk ... Az igazság mindig csak útban van ahhoz, hogy elérje a VALÓSÁGOT.

TANULMÁNYOK

Farkasfalvy Dénes O.Cist.

JÉZUS GYERMEKKORA AZ EVANGÉLIUMOKBAN

Jézus gyermekségéről két evangélium tartalmaz adatokat: Máté és Lukács. Ezek szavahihetőségét már az ősegyházban számos támadás érte. Tudjuk például, hogy a második századi Celsus (kb. 160 körül) a két evangélium közti ellentmondásokkal próbálta a kereszténység hitelét rontani. Hagyományos apologetikai témának mondható tehát a Mt 1-2 és Lk 1-2 közt felfedezhető vélt vagy tényleges ellentmondások kiküszöbölése. Az utolsó 100-150 évben azonban a kérdés teljesen új alapokra helyeződött át azzal, hogy mind Lukács mind Máté evangéliumának történeti alapjairól új elméletek születtek. Az elmúlt negyven év során ezek a katolikus biblikusok körében is polgárjogot nyertek.

A 19. század második felében kristályosodott ki az a felfogás, amely a szinoptikus evangéliumok egymástól való függését egy aránylag egyszerű s ma már szinte biblikus közhelynek számító elmélettel magyarázza. Az elmélet szerint a legrégebb evangélium Márké, amely jobbára szájhagyományon alapszik. A másik két szinoptikus evangélium, tehát Máté és Lukács, Márkot mint közös forrást használta anélkül, hogy Máté és Lukács egymás művét ismerte volna. Használtak azonban egy másik, azóta elveszett közös forrást is (a kutatás német szerzői adtak neki nevet: Quelle, tehát „forrás” vagy röviden Q), amely megmagyarázza mindazt a közös történetet és tanítást, amely Máténál és Lukácsnál megtalálható, de Márknál nem szerepel. Minthogy Jézus gyermekségéről Máté és Lukács csupa eltérő eseményeket közöl, a Quellét pedig a kutatók „jézusi mondás-gyűjteménynek” képzelték, nagyon hamar kialakult az az álláspont, hogy mindkét gyermekségtörténet a teremtő képzelet szüleménye. Az óvatosabb szerzők ezt úgy fogalmazzák meg, hogy mind Máté, mind Lukács minimális hagyományra támaszkodva saját teológiai meglátásait öltöztette történeti elbeszélések formájába. A durvábban fogalmazó szerzők szerint a két evangélista azért, hogy tanítását népszerű módon kifejezze, mítoszt vagy legendát alkotott.

A gyermekségtörténetek szavahihetőségének ez a lefokozása sokszor bámulatosan hiszékeny módon történik. Egyes modern szerzők meg vannak győződve arról, hogy Máté vagy Lukács alig-alig törődött a tényekkel, s ezért semmi kivétlenül nem talált abban, hogy egy-egy teológiai gondolatot kitalált történet formájában tárjon az olvasók elé. Az utolsó évtizedekben Máté és Lukács első fejezeteinek ilyen tárgyalása katolikus kézikönyvekben is fellelhető. Különös zavart kelt minden olyan kiadvány, amely a népszerűsítés vagy közérthetőség céljából a biblikus irodalom árnyaltabb és fenntartásokkal közzétett állításait gimnáziumi tanulók színvonalára leegyszerűsítve, de azért a tudomány katedrójának magaslatáról közli az „egyszerű hívővel” vagy „kedves olvasóval”.

A Szegei Bibliakommentár¹ két idevágó kötete sajnálatos példaként idézhető. Jerome Kodell OSB, ma az arkansasi New Subiaco kolostor apátja, írta a Lukács evangéliumot magyarázó 130 oldalas füzetet. Lk első két fejezetéhez fűzött magyarázatát így vezeti be: „Jézus fogantatásának, születésének és gyermekkorának elbe-

szélése egyike Lukács legszebb alkotásainak. Semmi sem volt Márk evangéliumában, ami forrásul szolgált volna. Máté elbeszéli a gyermekkort (helyes fordításban: beszél a gyermekkorról), de minden jel arra mutat, hogy Lukács és Máté nem tudtak egymás munkájáról. Inkább arról van szó, hogy külön-külön fogalmazták meg elbeszéléseiket egy olyan időszakban, amikor az egyház visszaemlékezett Jézus nyilvános működésének földi kezdeteire.” (8. lap).

Itt tovább kell kérdeznünk: hogyan tud az ősegyház visszaemlékezni (ha előbb nem tette) egy olyan időszakban, amikor történeti forrásai már nincsenek. Kodell ugyanis — és az irodalom általában — Lukács művének megírását Kr. u. 80 és 90 közé teszi. Ezért is válik érthetővé, hogy néhány sorral alább miért folytatódik így a kommentár szövege: „Mindaz, amit a gyermek Jézusról tudunk, az a felnőtt Jézus tanításaiból és az ősegyháznak Jézus életére, halálára és feltámadására vonatkozó reflexióiból származik.”²

Talán ezért történik aztán, hogy a kommentár a szűzi fogantatás tényére vonatkozó verseket (Lk 1,34-35) teljességgel elhanyagolja, s ezt a kérdést mindössze egy félmondatral elintézi, amely még az apostoli hitvallásnál is rövidebb: „Jézus a Szentlélek erejéből fogantatott.”³

A szegedi kommentár sorozat Máté-kötetét termékeny és neves jezsuita biblikus, Daniel Harrington írta. Az ő fogalmazása óvatosabb, de nem kevésbé nyugtalanító: „Máté nem kizárólag a saját képzelete és tapasztalatai alapján alkotta meg az evangéliumot,” — írja a könyv bevezetésében.⁴ Ezek után tudjuk meg, hogy amit Máté nem „a saját képzelete” alapján alkotott, honnan származik. Máténak két forrása volt: Márk és a Quelle. Az utóbbit a következő mondat írja le: „Ez a forrás Jézus mondásainak gyűjteménye volt, amely görögül forgott közkézen az első század ötvenes éveiben.”⁵ A figyelmes olvasó most már könnyen következtetni tud, hogy a Jézus gyermekségéről szóló részek, amelyekhez sem Márk, sem egy mondatgyűjtemény nem szolgálhatott forrásul, az evangélista képzeletének termékei, azaz *fiktív* eredetűek.

De vajon ez a következtetés szükségszerű-e és valóban a mai tudományos álláspontot képviseli? Két általánosabb probléma megvizsgálása adja meg a választ:

- a) Mi cél érdekében és milyen módon keletkeztek az evangéliumok?
- b) Vajon Márk evangéliuma, mint „ősforrás” elsőbbsége megfelel-e az ismert tényeknek?

1. Az evangéliumok keletkezése és az ún. „gyermekségtörténetek”

A görög „euangelion” szó az újszövetségi könyvekben nem Jézus életének, halálának és feltámadásának irodalmi feldolgozását jelenti, hanem a Jézusról szóló üzenet élő szóban történő meghirdetését. A görög szó értelme „örömhír”. A régebbi kutatás a szó keresztény használatát a pogány császár-kultuszban kereste, mivel a Birodalom egy-egy városát meglátogató Császár érkezését annak közzététele vagy meghirdetése előzte meg, amelyet *euangelion*-nak neveztek. Az „Isten uralmának” örömhíre — feltételezték — az efféle „örömhírek” mintájára kapta a nevét. Az elmúlt évtizedben az evangélium kutatás azonban egyre több figyelemmel fordult Izajás szövegei (elsősorban Iz 52,7 és 60,1) és azok Krisztus-korabeli zsidó értelmezése felé. Akörül nincs kétség, hogy az „evangélium” szó csak a második század folyamán kap irodalmi jelentést, mint a *Jézusról szóló hagyomány írásos elbeszélése*. Kérdéses maradt azonban, hogy az apostoli nemzedék korában az „evangéliumot” milyen tartalmi ismérvek jellemezték. Ha az „euangelion” eredetileg csupán Jézus halálának és feltámadásának s az abból fakadó üdvösségnek meghirdetését jelentette, akkor azt kell mondanunk, hogy az írott evangéliumok legősibb magva a szene-

déstörténet és a hozzá fűződő kijelentések Jézus feltámadásáról. De felmerülhet a kérdés, hogy Jézus tanítása és működése is része volt-e az „evangélium” eredeti fogalmának.

Magukban azt evangéliumokban az „evangélium” szó hét esetben fordul elő: négyszer Máténál és háromszor Márknál. Mindkét szerzőnél előbb Jézus hithirdetését (Mt 4,23; 9,35; Mk 1,14), majd az idők végezetéig folytatódó egyházi igehirdetést jelenti (Mt 24,14; 26,13; Mk 13,10; 14,4). A szó ilyen használata tehát erőteljesen kidomborítja a jézusi és az apostoli prédikáció folytonosságát. Az idézett szövegekből azonban nem világos, hogy eredetileg az első keresztény nemzedék *tartalmi értelemben* mit nevezett evangéliumnak.

A kérdés eldöntésében sok nehézséget okoz az, hogy vitatott a legtöbb újszövetségi szöveg keletkezésének pontos dátuma. Mind Máté, mind Márk evangéliumának esetében a könyv keletkezésének ideje nem tekinthető eldöntöttnek, s a szájhagyomány ún. „rétegeit” még nehezebb keltezni. Ezért perdöntően fontosak a páli levelek, mert azok nagy részéről tudjuk, hogy mikor íródott.

Ezek közt is elsődrendű szerepet játszik a Római levél, amely bevezetésében az „evangélium” tartalmát röviden, de pontosan meghatározza.⁶ A levél Kr. u. 57-58 táján íródott Korintusban.⁷ A biblikusok újra és újra „felfedezik” e szakasz rendkívüli fontosságát, amely három tényen alapul:

- a) Pál ezt a levelet nem saját híveinek, hanem mások által alapított keresztény közösségnek írta. A levél bevezetésében tehát az „evangélium” olyan fogalmát kellett használnia, amelyről feltételezhető, hogy más keresztény közösségekben is ismert.
- b) A levél végén (15,22-24) kiderül, hogy Pálnak tervei vannak: missziós tevékenységét át akarja tenni Nyugatra és Rómában keres magának „főhadiszállást”: olyan közösséget, ahonnan kiindulva a Birodalom nyugati részeiben tevékenykedhet. A levél egyik fő célja tehát az, hogy Pál itt a római keresztények számára a pogányok üdvösségéről (és így saját világmissziójáról) szóló nézeteit előadja. Vagyis: Pál ebben a levélben *az együttműködés teológiai alapjait* szeretné lefektetni, s ezért a levél elején az „evangélium” fogalmát mint *közös alapot* jelöli meg.
- c) Róm 1,3-4 (ebben a kutatás egyetért) olyan szöveg, amelyben Pál többnyire nem a saját terminológiáját használja,⁸ hanem az őt megelőző apostoli hagyományra támaszkodik. Vagyis e szakaszban az „evangélium” mint az üdvösség örömhíre úgy fogalmazódik meg, ahogy Pál abban a közösségben (Antiochiában) hallotta, ahol első missziós körútjára indítást és küldetést kapott.

Ha mindezt figyelembe vesszük, nem meglepő, hogy Pál összes levelében egyedül itt, ebben a szakaszban említi Jézus dávidi származását, mint az „örömhír” integrális részét:⁹ „Pál, ... arra kiválasztott, hogy hirdesse Isten evangéliumát, amelyet ő már a prófétái által a szent iratokban előre meghirdetett Fiáról, aki Dávid magvából született test szerint, de Isten Fiává tételét hatalomban a megszentelés Lelke szerint, Jézus Krisztusról, a mi Urunkról.”

A kiemelt két versnek Pált megelőző hagyományos eredetéről az utolsó ötven év kommentárjai gyakorlatilag egyetértenek. Az apostoli kérügmanak ehhez hasonló megfogalmazását azonban az Apostolok Cselekedetei is megőrizték két ún. „programbeszédben”. Az első ilyen szöveg Péter pünkösdi beszéde (ApCsel 2,14-36). Itt is Jézus dávidi eredete (2,30) és a feltámadásnak mint trónra lépésnek leírása (2,34-36 vö. Zsolt 110,1) a Jézusról szóló hithirdetés lényegéhez tartozik. A másik ilyen szöveg Pál első missziós körútjának első beszéde a pisidiai Antióchia zsinagógájában (13,16-41). A Római levél fent idézett kifejezése („Dávid magvából”) ez utóbbi beszédben szószerint megtalálható (13,23). Jézus feltámadását itt a 2. zsolnárból vett idézet fejt

ki mint olyan isteni tettet, amely Jézust Isten Fiává teszi hatalomban: „feltámasztva Jézust, ahogy a második zsidó hallgatóság szolt. Minden biztonnal Róm 1,3-4 is, amely a páli működést megelőző egyház hithirdetését tükrözi, még a zsidókeresztény Ósegyház programját foglalta össze. Emiatt találjuk meg benne a kijelentést Jézusról, mint *Dávid utódjáról*, mint az *ő sarjaként támasztott Messiásról*.

Ha gondolatmenetünk helyes, akkor arra kell következtetnünk, hogy az apostoli örömhír már az apostoli időkben mint élőlőszóban meghirdetett „evangélium” magában foglalta Jézus dávidi eredetének tényét. Amit tehát a mai biblikus irodalom — valószínűleg téves szóhasználat — „gyermekségevangélium”-ként kezel, már az első, és pedig zsidó hallgatósághoz intézett apostoli igehirdetésnek része volt. Máté evangéliuma bizonyítja legvilágosabban ezt az állítást. Egyrészt ebben az evangéliumban, amely leginkább őrizi a zsidókeresztény gondolkodást, Jézus mint „Dávid Fia” gyakrabban és tudatos nyomatékkal szerepel. Másrészt első két fejezete igazában nem „gyermekségtörténet”, hanem csak annak bemutatás, hogy Jézus nem csak Ábrahám, hanem Dávid fia (vö. Mt 1,1). Ezt bizonyítja családja (1,2-17); ezt igazolja az a tény, hogy ő az „Emmánuel”, aki a dávidi dinasztiának megígért „jelként” szűztől született (1,18-25); erre vall, hogy a próféták szava szerint Betlehemben született (vö. Mik 5,1-3). Azonban a „dávidi messiás” nem jelenti, hogy Isten csak a zsidóké és nem a pogányoké is (vö. Róm 3,29). Ugyanis már születésekor kinyilvánult a pogányok előtt: előbb keletről jövő bölcseknek, majd amikor nyugatra, Egyiptomba menekült (2,1-18). Végül az a tény, hogy a galileai Názáretben élt és „Názáretinek” nevezték, isteni akarat eredménye volt, mert így egyrészt az írásokat teljesítette be (2,23), másrészt az üdvösségnek már a kezdetét a „pogányok Galileájába” helyezi (3,12-17; vö. Iz 8,23-9,1).

Máténál tehát a gyermekégtörténet helye és tartalma a *legrégibb apostoli igehirdetés követelményeinek felel meg*. Arra szolgál, hogy bővebb tanítás (didaché) formájában kifejtse mélyebb értelmét annak, amit a Római levélben olvasott apostoli kérésigma egyetlen kifejezéssel jelöl: ő „Dávid sarjaként született test szerint”. Máté első két fejezete tehát nem egy később felmerülő, mítoszt teremtő „visszaemlékezés” szülötte, hanem egy olyan tételnek, a „dávidi Messiás” eredetének bizonyítása, amely az első igehirdetés programjában már megtalálható.

2. Márk mint „ősforrás” és az ún. „gyermekségtörténetek”

Ha a fentiek értelmében Jézus dávidi eredetének kérdése az első apostoli igehirdetés integrális része volt, miért hiányzik ez az anyag a legprimitívebb evangéliumból, Márk művéből?

A válasz kettős. Már az apostoli nemzedék idejében megkezdődött a pogányok térítése. E pontban minden kutató egyet ért. Az is világos, hogy nem-zsidók számára, akik az özösvetségi iratokat alig vagy egyáltalán nem ismerték, Jézus alakját más-képp kellett bemutatni, mint a zsidóknak, akik az írások beteljesülését várták. Főképp az a kérdés, hogy Jézus a zsidóság királyi családjának sarja és ezért Messiás (Christos) és Úr (Kyrios), teljességgel tévútra vezethette volna a pogány missziót. Hiszen már Jézus saját életében és halálában a „dávidi messiás” alakjának politikai eltorzulása okozta a legtöbb félreértést. Ezért világos, hogy az „egyetlen evangéliumot”, amelyet Pál a Galata-levélben oly szenvedélyesen véd (Gal 1,6-8), mégis csak kétféle módon kellett hirdetni a „körülmetéltek” és a „körülmetéletlenek” számára. Pál tehát maga is, és pedig ugyanabban a levélben, különböztet a „körülmetéletlenség evangéliuma” (euangelion tés akrobustias) és „a körülmetélés” (tés peritomés) evangéliuma között (Gal 2,7). Márk minden biztonnal az első olyan evangélium,

amely a pogányokból megtért hívek számára íródott. Ezért van az, hogy nem Róm 1,3-4 vagy ApCsel 2,14-36 és ApCsel 13,16-4 „evangélium-programját” követi, hanem azt a vázlatot, amely Péternek Kornéliusz megtérése utáni programbeszédében feltűnő hasonlósággal Márk evangéliumára emlékeztet (ApCsel 10,34-43).¹⁰

Ha elfogadjuk hogy a keresztény eredetek gyökerei zsidó történeti talajba nyúlnak, akkor a pogány olvasótábor számára írt Márk evangélium nem tekinthető „ősevangéliumnak”, azaz olyan „modell”-nek, amelyhez képest minden más evangélium „másodlagos”, vagy amelynek minden más evangélium csak egy „későbbi”, új egyházi igények szerint átalakított formája.

A valóság alighanem az, hogy az első két evangélium — Máté és Márk — egyformán az eredeti apostoli hithirdetést tükrözi, és pedig úgy, hogy az igehirdetésnek már az apostolok életében differenciált két válfaját képviseli. Máté ugyan tudatosan vállalja és hirdeti a pogányoknak szóló világmissziót (Mt 28,18-20), de lényegében a „körülmetélés evangéliumát” dolgozza ki a Jézus-hagyományt összefoglaló irodalmi művé. Márk viszont a „körülmetéletlenség evangéliumán” alapszik: annak legősibb történeti írásműben összefoglalt kiadása.

Ezért Jézus eredetének — fogantatásának, születésének, názáreti fiatal korának — kérdése, mint a „dávidi messianizmus” elmaradhatatlan kelléke, az apostoli prédikációból került Máté evangéliumába, és nem valami későbbi, forrás nélküli „visszaemlékezés” terméke. Hogy az apostoli egyház e kérdésekhez megbízható forrással rendelkezett, nem tűnik kétségesnek. Jézus családja (nem csak Mária, hanem elsősorban Jakab, „az Úr testvére” akit a páli levelek és az Apostolok Cselekedetei mint az első jeruzsálemi közösség vezetőjét említik) feltétlenül megőrizte azokat az adatokat, amelyek Jézus dávidi eredetét, szüzi fogantatását és a prófétai szövegek szerint történt betlehemi születését — tehát „dávidi Messiás-voltát” — igazolták. Teljesen téves nézőpontra alapul az a felfogás, hogy ahol Máté nem tud Márk vagy a Quelle adataira támaszkodni, ott a képzőletre kellett hagyatkoznia. Efféle felfogás ahhoz az abszurd következtetéshez vezet, hogy Máté evangéliuma a pogányságnak szóló igehirdetést zsidó igények szerint átalakította („visszajudaizálta”!), mintha Jézus üzenetét a palesztinai és szíriai (azaz szemita nyelvű) kereszténység számára Rómából kellett volna importálni. A fent felsorolt szerzők éppen eme abszurd következtetés miatt adták fel a Márk/Quelle-elméletet, mivel az a Máté evangélium eredetét úgy magyarázza meg, hogy a kereszténység eredetének történetét szószerint feje tetejére állítja: „kezdetben vala a pogányokból megtért kereszténység, ezek evangéliumából készült egy olyan, amely a zsidóknak szól...”

De vajon Lukács honnan származik „gyermekség-evangéliuma”? Válaszunk a lukácsi mű komplex és gazdagon dokumentált jellegére támaszkodik. Mint láttuk, művének második kötetében Lukács világosan bizonyítja, hogy az apostoli igehirdetés kétféle szerkezetével tisztában van. Ugyanakkor vallja, hogy az evangélium első meghirdetése „a próféták és a szövetség fiainak” szolt: Krisztust az Isten „feltámadása után” először hozzátok küldte” (ApCsel 2,25-26). Ezért evangéliumának szerkezetét a Máténál is megtalált program szerint alakítja ki, és ebbe dolgoz be minden elérhető forrásból származó további adatot. A források felkutatásának munkájáról előszavában maga is megemlékezik (Lk 1,1-4). Az a tetemes anyag viszont, amit Jézusról egyedül az ő evangéliuma közöl (főleg Lk 9,51-18,30 tartalmazza), elég bizonyosságot szolgáltat arra, hogy elhiggyük: e munkát legjobb tudása szerint el is végezte. Mivel műve a pogányságból megtért keresztényeknek szól, nem meglepő, hogy a Jézus eredetének és születésének történetét teljesen újraírja: nem Heródes király, hanem Augusztusz császár napjairól beszél, Jézus gyermekségét a Keresztelő fogantatásával és születésével hozza párhuzamba (hiszen a márki evangélium-szerkezet a Keresztelő szerepléséből indul ki), s ugyanakkor aprólékosan kidolgozza

Jézus gyermekisége és a Templom közt a kapcsolatot — pontosan úgy, ahogy a születő Egyháznak is gondosan bemutatja a Templomhoz való kapcsolatát. Két helyen kifejezetten utal arra, hogy a Gyermekkel kapcsolatos eseményeket Mária megőrizte „szívében” (2,19; 2,52) és azt is közli, hogy a feltámadás után az apostoli közösség egységben maradt Máriával, Jézus anyjával és rokonságával (ApCsel 1,14). Vajon jóhiszeműen mondható-e, hogy evangéliumának első két forrásához nem használ forrásokat, hanem a képzelet szárnyán teológiai értelmű fiktív történeteket alkot?

A fentiek átgondolása nyomán, úgy véljük, hogy a kutató, a hithirdető és a hívő egyaránt a Jézus eredetéről és gyermekiségéről szóló evangéliumi szövegeket nagyobb bizalommal és tisztelettel tudja kezelni.

Jegyzetek: 1. Sajnálatos elnevezés! Kár volt a nagybecsű alföldi városról elnevezni, mert nem exportra gyártott „amerikai” portéka. E sorok írójának véleményét a kiadók megkérdézték, még mielőtt lefordítására vállalkoztak volna. Több oldalas elemzésem és igen egyértelmű nemleges válaszom ellenére az ún. Collegeville-i kommentárból mégis Szegedi Bibliakommentár lett. Nem minden kötete egyformán kritizálható. A Máté-kommentár egy jóval igényesebb mű (D. Harrington, Matthew, Sacra Pagina, I. Collegeville 1991) első vázlata, míg a Lukács evangéliumát tárgyaló füzet egy tudományos vonalon alig ismert szerző műve, amelyet népszerű és egyszerű stílusán túl csak a teológiai felszínesség jellemez. — 2. Mindkét kiemelés tőlem van. — 3. Kodell apát Amerikában nem tartozik az ismert Lukács-szakértők közé. Műve angolul 1983-ban jelent meg. Ez a kis füzet azonban jellemzi azt a gondolatvilágot, amely az amerikai katolikus biblikusok között eléggé elterjedt. Joseph Fitzmeyer SJ, akinek egyébként igen alapos és tudományos Lukács-kommentárját (The Gospel According to Luke, The Anchor Bible 28, Garden City 1981) Kodell legtöbbször követi, Lk 1,34-36 teológiai és történeti kiértékelését ugyancsak elhanyagolja. — 4. 18. lap. A kiemelés tőlem származik. — 5. A mondat határozott magabiztossága nem annyira meglepő, mint elavult. A „Quelle” ilyen leírása még a múlt században alakult ki, majd e század első évtizedeiben lett a liberális protestáns biblikritika dogmájává. Manapság csak egyes katolikusok számára hat az „újság erejével”, mivel a Pápai Szentírás Bizottság még 1912-ben ezt a „kettős forrás elméletét” (*hypothesis duorum fontium*) cenzúrázta: vö. Denzinger Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, n. 3577. A tilalmat csak az ötvenes években oldották fel, éspedig az akkori évek stílusában, félhivatalosan: a Bizottság akkori elnöke, Athanasius Müller OSB tett közzé egy cikket e tilalmak korszerűtlenségéről. A Quelle körül azonban a legutolsó évtizedek során — elsősorban Amerikában és Angliában — egyre több kétely látott napvilágot. A nehézségek gyökere: e mű egyetlen sora nem maradt fenn, sőt a fennmaradt öskeresztény irodalom, amely számtalan apokrif evangéliumról beszél, soha nem említi. Ezért egyre több szerző szerint a Quelle csak „szájhagyomány formájában létezett (Léon-Dufour, Gerhardsson), vagy igazában sosem létezett” (Albright, Butler, Mann, Farmer, Tuckett, Farrer, Dungan, Orchard, Ellis stb.). — 6. Más levelekben, amiket Pál saját híveihez írt, így pl. Galatákhöz írt levélben az „evangélium” szó ugyan ismételtelen szerepel (1,6.7.11; 2,2.7), de a szövegek pusztán azt árulják el, hogy az apostoli ígéhirdetésről van szó, s az evangélium tartalmi meghatározására nem kerül sor. Fontos kivételt képez 1Kor 15,1. E versből és az azt követő szövegből kiderül, hogy az evangélium tartalmát illetően Pál a történeti Jézus tanítványaitól — „a Tizenkettőtől” — származó hagyományra támaszkodik. — 7. Vö. Farkasfalvy Dénes, A Római levél, Eisenstadt 1983, XV. lap, 20. jegyzet. — 8. Csak a „test szerint/Lélek szerint” ellentétét látszik páli stílusfordulatnak. — 9. 2Tim 2,8 volna hasonló hely. Azonban a pasztorális levelek nem Pál „tollából” származnak s ezért szóhasználatuk és teológiai fogalmazásuk nem mondható szükségképpen páli eredetűnek. 2Tim 2,8 azonban — minden valószínűség szerint — egyszerűen Róm 1,3 idézése. — 10. Az Apostolok Cselekedeteiben az „euangelion” szó mindkét apostoli főszereplő Péter (15,7) és Pál (20,24) hithirdetésének tartalmát jelenti. Peter Schulmacher joggal nevezi „meglepőnek” ApCsel 10,36-43 hasonlóságát Márk evangéliumához, majd hivatkozik arra az ősi hagyományra, amely Márk evangéliumának keletkezését Péter római prédikációjához kapcsolja. (Vö. P. Schulmacher, „The Pauline Gospel”: The Gospel and the Gospels, Grand Rapids 1991, 172.) (A könyv cikkeinek egy része német kiadásban is megjelent: *Das Evangelium und die Evangelien, Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*. Tübingen 1983.)

TÖRTÉNELEM — GONDVISELÉS — ISTEN

Vályi-Nagy Ervin a történelem keresztény értelmezéséről

Megkésve jelennek meg Vályi-Nagy Ervin (1924-1992) válogatott írásai.* Nem merőben időbeli késésre gondolok, hiszen a kötet alig egy évvel halála után máris kezünkben van, inkább arra a hiányérzetre, amit írásainak eddigi meg-nem-jelenése okozott. Az elmúlt évtizedekben bizony szükség lett volna rájuk. Szerzőjüket Heinrich Ott — Karl Barth utóadaként a Bázeli Teológiai Fakultás tanára —, a kötethez írt előszavában úgy jellemzi, mint „az evangélium tisztaságának és teljességének, az Ige szabadságának — ami következésképpen mindig az emberi szó szabadságát is jelenti — csöndes és magányos harcosát.” Minden írásával az Igét akarta szolgálni. Csöndes volt és magányos már természettől is, de a kor egyházpolitikai körülményei még inkább rá kényszerítették a visszavonultságot. „A hivatalos fórumok a teológiai és politikai konformistákat szólaltatták meg, miközben az önálló gondolkodót agyonhallgatták vagy megvonták tőle a szólás jogát.” Ennek ellenére 1965-ben, szívinfarktust követő betegszabadsága idején Bázelen, kalandos körülmények között, mégis csak doktorátust szerzett. Végül, amikor beköszöntött az „olvadás” ideje, Budapesten a Református Teológiai Akadémia professzora lett.

Gazdag ismeretanyagot feldolgozó írásait, főbb témák szerint csoportosítva, tanítványainak együttműködésével, leánya, Vályi-Nagy Ágnes gyűjtötte össze. Témái: Igazság és történelem, Teológia és társadalom, A huszadik századi teológia egyes vonulatai, *Conditio humana*, Predikációk. A gyűjteményt egy hosszabb, baráti körben lefolyt beszélgetés-sorozat előzi meg. Ezek az 1992 tavaszától őszeig lefolyt beszélgetések — amellet, hogy megvilágítják az írásoknak nem egy alapos teológiai műveltséget és erős odafigyelést igénylő részletét — személyes közvetlenséggel állítják elének ezt a korunk kultúrája iránt fogékony, széles látókörű, önálló gondolkodó és mélyen hívő keresztényt, akiben az értelmi tisztesség áldásosan párosul hívő elkötelezettségével.

A következőkben csak a szerző kedvelt témájával, a történeti idő és az időbeli létezés keresztény értelmezésével foglalkozom. A sorozat „Igazság és történelem” címmel nyolc tanulmányt, illetőleg előadást gyűjt össze. Témák szerint csoportosítva ezekről lesz itt szó.

Megváltó történeti folyamat vagy az üdvösség története

Vályi-Nagy gondolkodását sajátosan jellemzi E. Troeltschnek egy, még a század elején tett megjegyzése, hogy korunkban nem a természettudomány lesz az az igazi probléma, amivel a teológusnak szembe kell néznie, hanem a történelem. Bevezető beszélgetésében ő maga is megjegyzi, hogy a természettudomány újabb fejleményei, azok teológiai befogadása és feldolgozása, neki nem okoztak problémát. (15.) Ami őt igazában érdekelte, az a teológia és a történelem viszonya. Ennek az érdeklődésnek nemcsak elméleti, hanem egészen konkrét motívuma is volt. Erről beszél egy 1955-ben, német nyelven írt tanulmányában, amit akkor, a Református Teológiai

* *Minden idők peremén.* Válogatott írások. Szerkesztette és a szöveget gondozta Vályi-Nagy Ágnes. Az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem kiadása, Basel/Budapest 1993. (A jelen szövegben szereplő számok a könyv megfelelő oldalaira utalnak.)

Akadémia centenáriumi ünnepségén, titokban adtak át Visser't Hooftnak, az Egyházak Ökumenikus Tanácsa főtítkáranak. A szöveget maga a szerző fordította magyarra. A már alternatív címével is állásfoglalást követelő írás — (Isten vagy történelem) — az új politikai helyzettel megalkuvó, sőt azt készségesen kiszolgáló, s a kiszolgálást teológiaiailag is igazolni igyekvő református egyházkormányzat „premisszáit” veti kritikájának bonckése alá. A kés mélyen belevág a premisszákból szőtt elmélet szövetébe és kifejti, hogyan érvényesül a marxista történetfilozófia a hagyományosnak hangzó teológiai megfogalmazásban.

Amit Vályi-Nagy kritikája célba vesz, az lényegében Isten azonosítása a történelmi folyamattal. A marxista nyomokon haladó teológiai tanítás szerint ugyanis az üdvösség nem Istennek a krisztusi esemény által végbevitt műve, hanem „maga a történelem menete”, vagyis az emberi történelem dialektikus folyamata. Ez a *redemptive process* (R. Niebuhr) az, ami megváltja és üdvözíti az embert. Isten üdvözítő műve azonos a történelmi fejlődéssel, s ezért adott történelmi helyzetben, mint azt akkori is, az üdvözítő isteni akarat megvalósulását kellene látnunk. A keresztény ember feladata eszerint nem az volna, hogy felelőssége tudatában szabadon válaszoljon a krisztusi üdvösség evangéliumi örömhírére, hanem pontosan az, hogy engedelmesen alkalmazkodjék a szükségszerű történelmi fejlődés jelenlegi fázisához, vagyis szó nélkül alárendelje magát a kommunista rezsimnek. Az egyházi igehirdetésnek azt a feladatot kellene vállalnia, hogy megkönnyítse, hogy ezt a történelmi valóságot Isten akarataként fogadja el a hívő ember (44-46.).

Ezzel a megtévesztő tanítással gyökeres ellentétben Vályi-Nagy határozott teológiai állásfoglalása lényegében az, hogy „csak egy történet van, amelyben egyértelműen Istennel van dolgunk”, s ez nem más, mint az üdvösség bibliai története és annak középpontja: a krisztusi esemény (47.).

Itt azonban meg kell jegyezni, hogy a katolikus teológia, ha vissza utasítja is a történelmi folyamat egyértelmű azonosítását Isten akaratával, nem állítja ilyen élesen szembe az üdvösség bibliai történetét az emberiség történelmi életfolyamataival. Bibliai hagyomány alapján már magát a teremtés tényét is Isten önkinyilatkoztatásának tekintjük, hiszen az ószövetségi Szentírás éppúgy, mint az újszövetségi elismeri az ember abbeli képességét, hogy a teremtés műveiből — nyilván nem az isteni kegyelem megvilágosító ereje nélkül — felismerje a Teremtő létezését (vö. főleg Bölcs 13,1 és Róm 1,20). *Homo capax Dei* — az ember képes felismerni Isten létét. Ennek a felismerésnek nyomai, még ha a tudatlanság és a bűn által eltorzítottan is, fellelhetők az emberiség bibliai vallástól független vallási formáiban. Ezek úgy tekinthetők, mint az ember eredeti felismerésből származó „ösztönszerű” istenkeresésének megnyilvánulásai. Válaszok arra a tényre, amit Szent Ágoston így fogalmazott meg: „Magadnak (a veled való közösségre) teremtettél minket, Uram, és nyugtalan a mi szívünk, amíg tebened meg nem nyugszik.” Ezért minden vallási megnyilvánulás végső soron Krisztus felé mutat és benne teljesedik be.

Ebben az értelemben beszélhetünk az üdvösségnek, ha nem is a történelmi folyamattal azonos, de a benne kezdettől jelenlévő általános történetéről, az egyetemes vallástörténetről. Az idők folyamán kialakult különböző vallási formákban az alapvető vallási intuíció keveredik az emberi tudatlanság és a bűn által eltorzított mitikus tanokkal és gyakorlatokkal. De kérdem: miért nem használhatta volna fel az isteni kegyelem a bennük rejlő hiteles elemeket a jóhiszemű ember üdvözítésére? Az üdvösség sajátos bibliai története, s annak középpontja: a krisztusi esemény, nyilvánvalóan ettől különböző, közvetlen, s ezért minden kétértelműségtől mentes, valódi és hiteles belépése Istennek az emberi történelem folyamatába.

Vályi-Nagy, még ha radikális barthi kritikájával nem is osztaná a fenti meggondolást, mégis felveti a kérdést: „Vajon fel tudjuk-e fedezni az összefüggést üdvtör-

ténet és világtörténelem között — a részletekig elmenően? Meg tudjuk-e állapítani egyértelműen és teljes biztonsággal, hogy a világtörténelem mely erőit és hatalmaságait tekinthetjük „szolgáló lelkeknek” (Zsid 1,14), amelyek *pozitív* viszonyban vannak az üdvtörténettel? A kérdés nyilván nem a különböző vallásokra, azok üdvösséget közvetítő szerepére, hanem magára a történelmi folyamatra vonatkozik. Történn-e olyan események, érvényesülnek-e olyan erők, felismerhetők-e olyan eszmék ebben a folyamatban, amik Isten országának ügyét, az ember örök üdvösségét szolgálják? Ha létezne ilyesmi, akkor „abszolút tisztelettel és engedelmességgel” kellene fogadnunk (K. Barth). Ám ilyesmiről a Biblia nem tud. „Nekünk csupán az az ismeret adatott — írja Vályi-Nagy —, hogy a világtörténelemnek szolgálnia kell az üdvtörténetet, de az, hogy ez mi módon történik, rejtve marad előttünk.” A tényt hisszük, de a *hogyan* ismeretlen. Az üdvösség története az emberi történet folyamatától függetlenül, sőt nem egyszer annak ellenére bontakozik ki (49-50).

Mindennek ellenére Vályi-Nagy a történelmet nem tekinti merőben színpadnak, az üdvösség története külső keretének. Meggyőződése, hogy hívő ember felismerhet bizonyos eszméket és törekvéseket, amik a történelmi folyamatból kiszűrődve végül is Isten embert üdvözítő szándékát szolgálják. Ezek az eszmék és törekvések az emberi méltóság és szabadság fokozatos felismerésére és gyakorlati elismerésére vonatkoznak. Voltaképpen az alapvető emberi jogokról van itt szó: az embernek az élethez, a szabadsághoz, a világ szellemi és anyagi javaihoz, s mindennek keretként a békéhez való jogáról. Az olyan világrend, amely ezeket a jogokat biztosítja, kétség kívül megfelel Isten üdvözítő akaratának, mert megteremti az evangélium akadálytalan hirdetéséhez szükséges társadalmi és kulturális feltételeket. Ennek elismerése azonban sohasem jelentheti azt, hogy a történelmi folyamatnak egy szakaszát vagy a világ állapotának egy kialakult formáját végérvényesnek és kötelezőnek kellene elfogadnunk. Keresztény ember minden evilági értéket az evangéliumi *metanoia* szellemében fogad: úgy, mint eszközt, nem az Istentől független szekuláris autonómia érvényesítésére hanem mint annak eszközét, hogy tudatosabban és szabadabban szolgáljuk az Istent (51-55.). Helyesen látja a szerző, hogy Isten fiainak szabadságát az biztosítja, ha gondosan és pontosan megkülönböztetjük Istennek a történelmi folyamatban végbevitt művét, az üdvösség történetét, magától a történelmi folyamattól. Isten „azt akarja, hogy ezt a világot, amelyet őrzünk és használunk, ne tekintsük öncélnak. Sőt ne is szeressük” (1Jn 2,15), legalább is ne önmagáért. „A szeretetnek nincsen más tárgya, mint az Úr és a felebarát” (56-57). De hozzá fűzöm: felebarátunk és mi magunk is ebben a világban élünk. Jézus is itt élt. Szerette ezt a világot, nem önmagáért, hanem mert Isten jónak teremtette, s mert ő maga azért küldetett, hogy Isten szándéka szerint újjá teremtse. Mi más lehet a tanítvány küldetése, mint e jézusi szeretet folyamatos szolgálata?

A történelmi változások „keresztény olvasata”

Isten és a történelmi folyamat gondos és pontos megkülönböztetése ellenére elfogadott tény, hogy a történelmi idő fogalmát a Bibliában gyökerező keresztény időszemlélet teremtette meg. Vályi-Nagy egy 1963-ban írt, de mindeddig meg nem jelent munkájában foglalkozik a történelmi idő és az időbeli változás problémájával. Ezt „A történelem kérdése” címmel közölt írását ő maga fordította magyarra.

Az idő történelmi szemlélete az ókorban ismeretlen. Akárcsak a természetben élő ember, mind a mítosz, mind pedig a görög filozófia a kozmikus és a biológiai folyamatok ciklikus ismétlődése (nappal-éjszaka, évszakok, életszakaszok stb.) alapján ösztönszerűen körforgásként élte meg és értelmezte az időt. Az üdvösség története viszont kezdetről, kibontakozásról és beteljesülésről szól, vagyis lineáris,

célra vezető, s ezért értelmes folyamatról. Az üdvösség ószövetségi ígérete a krisztusi eseményben beteljesült, s ez a Messiás személyében történt beteljesülés az egyház által vált és válik folyamatosan közkinccsé az emberiség életében, míg végleg be nem teljesül az Isten országában.

Ám az idő történeti szemléletére vonatkozó kérdés valójában nem az emberi lét történelmi folyamatára, vagy az üdvösség történeti megvalósulására irányul. Ezek tények, a kérdés viszont nem a tényekre, hanem azok megértési módjára vonatkozik. Helyesen hangzik a szerző kérdése: „Mi okozza azt, hogy az eseményeket specifikus 'történeti' eseményként észleljük és éljük meg?” (62.)

A választ a vonatkozó szakirodalom nyomán abban látja, hogy az ember kulturális fejlődésével a történeti események megértésének módja is gyökeresen megváltozott. A kulturális fejlődés az élet természettel azonosuló mítikus szemléletétől annak racionális megértéséhez vezetett. A mítosz embere benne él, szinte azonosul a valósággal, a racionálisan gondolkodó viszont szembe néz a valósággal és mint tudatos személy, önálló szubjektum, tárgyi valóságként, megtapasztalása és megismerése objektumának tekinti. Nos, ez a tárgyi valóság időben, eseményszerűen, a változások folyamatában létezik. Az időt tehát nem tekinti mint a mítosz embere ciklikusan ismétlődő események keretének, hanem mint célirányos, visszafordíthatatlan folyamatnak, amelyben a dolgok változnak, s ez a változás fejlődést is jelenthet. Az idő történeti szemlélete tehát az ember kulturális fejlődésének eredménye. (63-65.) Az üdvösség történeti ténye nyilvánvalóan elősegítette az idő felfogásának ezt a történeti módját, de reflexív tudatosítása és rendszeres megfogalmazása az újkori gondolkodókra várt.

Az idő történeti jellegét azonban abból még nem érthetjük meg teljesen, ha szembe állítjuk a ciklikus ismétlődés körforgásával. Kulturális és teológiai tekintetben is jelentősebb az a kérdés, hogy ennek a visszafordíthatatlan folyamatnak mi a célja és mi a cél által meghatározott tartalma. Világosabban: Történik-e valami ebben a folyamatban? Van-e változás, van-e valami új benne, vagy csak a változatlan állandó jelenik meg új meg új formában? Vályi-Nagy egy 1989 tavaszán, az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem Felsőőrött (Burgenland) rendezett konferenciáján „A változás keresztyén olvasata” címmel foglalkozott ezzel a kérdéssel.

Az időbeni változás keresztyén értelmezésében két nagy kulturális hagyomány találkozik: a zsidó bibliai és a hellenisztikus bölcséleti szemlélet. Mindkét nép, a görög és a zsidó történeti életét a *peripateia*, a gyors változások drámai sora jellemzi. Történeti élményük azonos volt, de ennek értékelése más és más. A változások sodrában — írja a szerző — „a görögök abban kerestek fogódzást és tartást, hogy a változó jelenségek világától a változatlan lét és idea felé fordultak ... A nem változó, az örök: ez az igazi valóság, egyedül erről van biztos ismeretünk (*epistemé*)”. *Ami változik, az ehhez képest merő látszat, vagy valami közötte dolog a semmi és a teljes valóság között (Platon). A „történelem terrorja” ellen tehát a görögök az időtlenben találtak menedéket.* (100)

Ezzel szemben az ószövetségi próféták nem az időtlenben és változatlanban keresték a menedéket a változások forgatagában, hanem abban az Istenben, aki úgy jelentette ki magát, hogy „az vagyok, aki leszek”, vagyis abban, „aki a változáson belül bizonyítja magát megbízhatónak.” (101) Mi következik ebből? „A szenvedéssel, a nemzeti és egyéni tragédiákkal való szépítés nélküli szembe nézés”, mert „nem azt kérdezték: hogyan lehet elmenekülni, hanem: hogyan lehet mindezt megélni, túlélni és megmaradni.” (102)

És az első keresztyének? A teológiai gondolkodásban jelentkező minden hellenisztikus hatás ellenére Istenben nem időtlen eszmét, örökérvényű változatlanságot láttak, hanem Ábrahám, Izsák, Jákob Istenét, Jézus Krisztus Atyját. Az isteni értelem,

a Logosz testté, emberi történetté lett Jézusban, az ő megváltó szenvedésének és üdvözítő feltámadásának eseményében. Isten üdvözítő uralma már megvalósult ebben az eseményben, folyamatosan megvalósulóban van a hívek egyházi közösségében, s az Úr második eljövételével be is fog teljesülni. Eszerint az időnek és az időbeli változásnak van értelme, mert célja van, s ez a cél a végső beteljesedés. Ezért a változás nem valami rossz, nem az örökérvényű, időtlen rend értelmetlen megzavarása, hanem a valóságos haladás, a célirányos progresszió tartozéka. (102)

Nos, az időnek ez a keresztény történeti szemlélete az, ami „szekularizált formában az európai újkor leghatékonyabb motívuma és impulzusa lesz”. (103) Elméleti megfogalmazását Hegel idealista, s ennek visszajaként Marx materialista bölcséleti értelmezése nyújtja. Vályi-Nagy azonban a formális hasonlóság ellenére gondosan megkülönbözteti a történeti folyamatnak ezt a merőben immanens felfogását az üdvösség történetének transzcendens szemléletétől. Az első történeti ismereteink keretei közt igyekszik az ember kulturális és társadalmi fejlődését dialektikus elméleti rendszerbe foglalni, míg a második isteni kinyilatkoztatás alapján Isten fokozatos megnyilvánulásáról és megtapasztalásáról szól „az esetlegesség világában, a kiszámíthatatlanság és előre-nem-láthatóság közepette.” (60) Az újkori gondolkodás nem lát mást a haladásban, mint történelmi folyamatban történelmen túli, természetet meghaladó célt. Ezzel azonban a cél — az emberi lét kibontakozása egyre humánusabb társadalmi keretben —, ami értelmet és ezzel tartalmat adhatna a haladásnak, meghatározatlanná válik.

Van-e tehát az időbeli változásnak célja és a cél által meghatározott értelme? Keresztény ember hogyan értékeli a történeti időben lefolyó események tartalmát? Vályi-Nagy három pontban foglalja össze véleményét.

1. A történeti változás önmagában nem rossz, mert ha a meglévő stabilitás megbontásaként, mint bizonyos egyensúly-vesztés jelentkezik is, valódi fejlődést és előrehaladást jelenthet, feltéve, hogy a fennálló rend megbontása az ember evilági vagy örök javát szolgálja. (104)
2. Ám a pusztá változás önmagában még nem boldogít. „Tartalmi meghatározottság nélkül a változás — haladás és fejlődés — apoteozisa ugyanolyan elhibázott, mint a meglévő rend istenítése, a tények apológiája.” (104) Az újkori haladás-hit éppen tartalmi meghatározottsága hiányában mondott csődöt. Ez a tartalom nem lehet a merőben tudományos és technikai fejlődésre épülő tökéletesebb társadalmi szervezettség, hanem csakis az ember személyes szellemi és erkölcsi értékeinek, a humánumnak a *conditions humaine*-ben rejlő teljes kibontakoztatása.
3. Mi volna tehát a történeti változás „keresztény olvasata”? Végső mértéke kétségkívül az, hogy mennyiben viszi előbbre Isten Krisztusban végbevitt üdvözítő művének megvalósulását, vagyis mennyiben szolgálja ezt a Szentlélek által a világban már jelenlévő krisztusi üdvösséget. Vályi-Nagy ezt nem programként érti, hanem mint a történeti idő isteni perspektíváját, „olyan perspektívát, amelyben a status quo sohasem örök és maga a történés sohasem üdvözítő.” (105) Ez biztosítja azt a *libertas christianat*, amely felelősségének tudatában a történeti változások sodrában is megőrzi a jó és a rossz közti megkülönböztetés józan képességét. Két végtelen magatartás: a meglévő merev megőrzése és a változás permanens forradalma közt így törekszik a reálisan elérhető humánus célok megvalósítására. A kérdés tehát nem az, hogy kell-e változás vagy sem, hanem az, hogy hogyan.

Ennek a történeti időre és időbeli változásra vonatkozó elvi állásfoglalásnak „aszketikus” gyakorlati alkalmazását, a választ a *hogyan* kérdésére keresi Vályi-Nagy 1989 szeptemberében, a szovjet hatalom felbomlásával előállott új helyzetben, egy

lelkészi találkozáson elhangzott előadásában. Hogyan tekint hívő ember a történeti változásokra? Mi az, ami elmúlik, és mi az, ami megmarad? — kérdi. (108)

Kiinduló pontja az a fenti tétel, hogy a változás, mint a történeti folyamat tartalma, önmagában nem rossz. Keresztény ember gondolkodásában annak tudata, hogy minden elmúlik, kettős jó hatással van: egyfelől távolságot teremt mindattól, ami merőben emberi ezen a világon, s ezzel megszabadít az evilági kötöttségek bármiféle fajtájától; másfelől új perspektívát nyit, más rálátást ad minden emberi dologra, mert a távolság tartása által képessé tesz, hogy a szeretet szabadságával forduljunk feléjük. Ez a távolság tartás nem jelent visszautasítást és érdektelenséget mindaz iránt, ami hitelesen emberi probléma, társadalmi küszködés, sőt politikai harc. Mindez, adott esetben kötelességünké is válhat. Ám keresztény módon, új perspektívánkhoz mérten, csak úgy tudjuk ezt megtenni, ha Pál apostol tanácsát követve „mintha nem” volnánk ezen a világon, hiszen „elmúlik a jelen világ alakja (1Kor 7,29-31). Keresztény mivoltunkat tekintve, ebben a világban élünk ugyan, de nem ebből a világból valók vagyunk. (110-112)

De mi az, ami megmarad? A szerző nem plátói értelemben gondolkodik Isten örökkévaló változatlanóságáról. A Bibliában Isten változatlanúsága az ő hűsége, s ez nem történés nélküli mozdulatlanúság, hanem az, hogy az isteni hűség a történeti folyamat szüntelen változásai közt is változatlanul megmarad. Keresztény ember hite ebben az isteni hűségben gyökerezik. Vályi-Nagy Kirkegaarddal a célja felé húzó, de annak háttal ülő evezős hasonlatára hivatkozik. Ez megfelel az ószövetségi gondolkodásnak: a jövő mögöttünk van, nem előttünk. Amit látunk, az a tegnapi és a mai nap tennivalója, de ha időnként „hátra”, a célra pillantva bízunk Isten hűségében és megteszük, ami hitünk szerint kötelességünk, akkor nem kétséges, hogy az isteni jövő, a végső beteljesedés felé haladunk, mert Istenünk hűsége örökérvényű, s aki benne bízunk, meg nem csalatkozik. (112-117)

Isten „erőtlen” mindenhatósága és a gondviselés

Ami az időbeli változás történelmi folyamatát tekintve a hívő embert leginkább foglalkoztatja, az az isteni gondviselés jelenléte ebben a folyamatban. Vályi-Nagy „Isten mindenhatósága és erőtlensége” címmel a *Deutsches Pfarrerblatt* című lapnak 1968-ban német nyelven írt tanulmányában behatóan tárgyalja ezt a kérdést. (Szövegét Kern Mária fordította magyarra.)

A szerző ebben az írásában a gondviselés sztoikus fogalmát szembeesíti a keresztény hittel. A sztoikus gondolkodás szerint „mindaz, ami van és ami történik, Isten mindenhatóságára vezethető vissza és akaratával, illetve tetteivel azonosítható.” (68) Ez nem jelent kevesebbet, mint az isteni gondviselés (*pronoia*) azonosítását a létezők szükségszerű sorsával (*heimarmene*), az *elkerülhetetlen* végzettel (*fatum*). A gondviselés eszerint nem volna más, mint Isten örök akaratának megvalósulása az emberi lét síkján. A történelemben lejátszódó eseményeknek azért van értelmük, mert *ennek* a gondviselésnek megvalósulásai. S ebben a negatív és nem csak a pozitív eseményeknek is helyük van. Mindaz, amit a történelmi folyamatban értelmetlennek ítél az ember — a gonoszság hatalmaskodása, a testi vagy a lelki rossz, az igazságtalanság és egyéb erkölcstelenség különböző formái, az ártatlanok szenvedése, s a többi —, mind valamennyi figyelmen kívül hagyható, mellékes kísérő jelenség, ami végső soron feloldódik a nagy egész pozitívumában, mert annak javát szolgálja.

A gondviselés keresztény hite ezt a sztoikus értelmezést kereken visszautasítja. Nem tagadható ugyan, hogy az ősegyház apologetikai irataiban, sőt Pál apostol Areopagoson elmondott beszédében (ApCsel 17,22-31) — éppen mivel sztoikus

gondolkodóhoz szóltak — bizonyos sztoikus hatás észlelhető és a fenti gondolatok a kialakulóban lévő keresztény világszemléletre is hatottak. Vályi-Nagy azonban erélyesen tiltakozik az ellen, hogy a világot úgy, amint van, negatív elemeivel együtt a mindenható Isten művének tulajdonítsuk. Jézus Krisztus Atyja nem valami „világisten”, aki történeti események értelmes voltát automatikusan igazolná, és ezzel a létező valóság kényszerű elfogadásának garanciája lenne. A szerző Camus-val Ivan Karamazovra hivatkozik: „Az a hatalom, amely elfogadhatatlan helyzetekben hagy élni, a halál atyja, akivel szemben az ember a lázadás hadüzenetével tartozik.” (69-70)

Vályi-Nagy egy tizenegy évvel későbbi írásában, Bibó István *Uchronia* című tanulmányával kapcsolatban, újra foglalkozik a gondviselés problematikájával. Ebben az írásban még élesebben kisarkítja előző kritikáját. A keresztény gondolkodás vagy inkább „gondolatszegénység” egyik súlyos tévedésének tekinti Isten „mindenható akaratának” a ténylegesen megtörtént eseményekkel való közvetlen azonosítását. Szerinte a bibliai vallás Istene „sokkal inkább «rebellis eszme», negáció és dinamit volt, mint «szent baldachin» (P. Berger) a mindenkori valóság fölött.” (95.) Honnan ez a „tévedés”? A bultmanni kritika alapján a szerző úgy véli, hogy a kereszténység az I. század végétől kezdve fokozatosan elvesztette eszkatologikus jellegét, s ezzel történetkritikai erejét. Ahelyett, hogy megőrizte volna kritikus magatartását a bűnös világgal szemben, apránként megtanulta, hogyan alkalmazkodjék a világhoz. Konformista vallási szervezetté vált és a sztoikusok módján az isteni gondviselést a meglévő világrend fenntartó erejével azonosította.

A. Toynbee, több más történésszel egyetértve, ezt az alkalmazkodást úgy tekintette, mint az egyetlen lehetőséget, hogy a kereszténység túlélje az eszkatologikus beteljesedés elmaradásából származó krízisét és történeti eseményként „történelemképessé”, sőt társadalomban integrálódó történelmi valósággá válják. Vályi-Nagy viszont ezen a ponton a kereszténység „önellentmondását” véli felfedezni: ellentétbe kellett kerülnie az evangélium Istenével és az üdvösség üzenetével, éppen az evangéliumi üzenet, az üdvözítő örömhír tovább adása érdekében. (95-96.)

Ez a paradox állítás azonban csakis akkor tartható fenn, ha mégis csak hiszünk valamiképpen a gondviselő Isten jelenlétében. Ha ugyanis igaz az, hogy a történeti eseményeket, főleg a fizikai és erkölcsi rosszat téves volna *egyértelműen* Isten gondviselő akaratának tulajdonítanunk, kérdés, hogy állíthatjuk-e: Istennek semmi köze a történeti eseményekhez, nincs hatalma az emberi történések folyamatában? Újabban — főleg német teológusok körében — divatossá vált Isten „erőtlenségéről” beszélni. Ez az erőtlenség, ha a krisztusi eseménnyel összefüggésben értelmezzük, semmiképpen sem jelenthet valamiféle hatalom vesztést vagy tehetetlenséget. Vályi-Nagy itt K. Barthra hivatkozik: „Isten mindenható, nem pedig valamiféle mindenhatóságot nevezünk Istennek”. (78.) Ezzel egyfelől elutasítja a mindenhatóság elvont fogalmát, mint általános vallási eszmét, másfelől viszont megvallja Isten személyes mindenhatóságát és gondviselését. Visszautasítja az elsőt, mert azzal a veszéllyel fenyeget, hogy történeti eseményeket, s ezekkel a fizikai és erkölcsi rosszat is sztoikus értelemben, egyértelműen az isteni gondviselés művének tulajdonítanánk. Ám ugyanakkor megvallja a másodikat, mert D. Bonhoefferrel mélyen hiszi „a tényekben jelenlévő Istent”. (77-78.)

Isten „erőtlen” mindenhatósága éppen hitünk központi eseményében, húsvét misztériumában nyilvánul meg a legmeghökkenőbb módon. A Megfeszített nem isteni hatalommal, hanem a halál végső emberi gyöngeségével győzte le azt az emberi történés folyamatában jelentkező fizikai és erkölcsi rosszat, amit a bűn és a halál gyűjtőfogalmával fejezünk ki. Ez a krisztusi „erőtlenség” éppen nem a történeti rossz ellenében kudarcot vallott isteni gondviselés kifejezője, hanem a történelmi folyamatban „erőtlennek” mutatkozó Isten megnyilvánulása, ami „a zsidóknak

botrány, a pogányoknak oktalanság”, de Krisztus híveinek „Isten ereje és bölcsessége” (1Kor 1,23-24).

A mindenható Isten gondviselésébe vetett keresztény hit tehát a sztoikus felfogással szemben nem azt várja el az embertől, hogy tehetetlenül megadja magát sorsának és alárendelődjek a végzet hatalmának. De bizonyos „aktivistákkal” szemben arra sem indít, hogy csalódva a gondviselés „erőtleniségében”, saját erejében bízva maga tegyen valamit, hogy kárpótolja az embert az „erőtlen” Isten tehetetlenségéért. Ha az alternatíva mindkét felét visszautasítjuk, nem marad más válaszunk, mint az, amit O. Weber a gondviselés krisztusi hitével kapcsolatban ír: „Kereszténynek lenni éppen azt jelenti, hogy el tudjuk viselni az események megmagyarázhatatlanságát” (80). Az „erőtlen” Krisztus ereje lélekben szabadabbá és erőssé tesz a történeti rossz elviselésére. Isten gondviselő szeretetét ezért elsősorban nem magukban a történeti eseményekben kell keresnünk, hanem abban kell hinnünk, hogy ő ezeken keresztül vezeti híveit üdvösségének országába.

Ám ez a válasz minden hívő mélysége mellett is, úgy érzem, csak az egyik felét mondja el hitünk igazságának. Isten ugyanis nem csak megváltónk és üdvözítőnk Krisztusban, aki erőt ad arra, hogy helyt álljunk a történeti események értelmetlen társadalmi és erkölcsi zűrzavarában, hanem Ura is a történelmi folyamatnak. Ha tehát mindenható erejével nem rontja le a gonoszság hatalmát és nem akadályozza meg az ember által művelt rosszat, azt csak azért nem teszi, mert nem bábszínháznak teremtette világunkat, hanem a szabad emberi cselekvés színterének. Arra vagyunk hivatva, hogy felismerjük Isten embert szerető jóságát és üdvözítő akaratát, s erőnkhez mértén küzdjünk is, hogy szándéka valóra váljon. S ha vargabetűkkel is, de az a szándék megvalósul, mert a mindenható Isten, a történelem Ura a rosszat is jóra tudja fordítani. Keresztény ember ezért nem csak arra hivatott, hogy a rosszat mint Krisztus a keresztalált, elviselje, hanem arra is, hogy a feltámadt Krisztusnak az evangéliumi *metanoia*-ban megnyilvánuló erejével a Lélek által bensejében megújulva, Isten szabad gyermekeként meg is tegye, amit a történelmi folyamatban gondviselő szeretete követelményének ismert fel. S akkor imádsága is csak ez lehet:

*”Istenem, adj benső erőt ahhoz,
hogy elviseljem, amin nem tudok változtatni.
Adj bátorságot ahhoz,
hogy megváltoztassam, amire képes vagyok.
Végül adj bölcsességet,
hogy különböztetni tudjak a kettő között.”*

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

Beküldési határidők:

- az 1. számhoz december 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 alkalmazták. A közös hit egysége folyóiratunk számaiban a legitim sokszínűség harmóniájában kerül az Olvasó elé.

ERKÖLCSI RELATIVIZMUS — A BÜNTUDAT HIÁNYA

A II. Vatikáni zsinat szóhasználatában megjelent egy új fogalom: „nagykorú keresztény”. Ez az elnevezés annak az új szemléletmódnak első megjelenése, amely a zsinat utáni kor erkölcssteológiáját meghatározóan jellemzi. Ahogy az egész emberiség a nagykorúvá válás időszakát éli — ugyanis egyre jobban uralma alá igyekszik vonni a teremtett világot —, ugyanúgy a vallásos életben is a felnőtt kereszténnyé válása cél, vagyis az ember egyre nagyobb tudatossággal és felelősséggel legyen jelen a világban. A zsinat ezen célkitűzése a szóhasználaton túl abban is megjelenik, hogy az erkölcsi életre vonatkozó határozataiban és előírásaiban már nem törekszik egészen részletekbe menő meghatározásokra, hanem az egyén lelkiismeretére, felelős ítéletére bízva azokat. Vagyis döntse el ő maga, mit kell az adott helyzetben a keresztény értékrendnek megfelelően tennie. Ennek mintegy feltételeként a zsinat különleges jelentőséget tulajdonít a lelkiezetésnek, amely a helyes lelkiismeret, az önállóan, felelősen, nagykorúan gondolkodni és cselekedni képes lelkiismeret kialakítására és formálására hivatott. Így érhető el a zsinat által megjelölt cél, hogy t.i. a keresztény embert már ne a „külső törvény”, hanem a „szívébe írt belső törvény” kormányozza.

Viszont ennek a célnak elérése egyáltalán nem probléma mentes. A lelkiismereti nagykorúság kialakítása ugyanis többeknél a téves erkölcsi autonómia igényét ébresztette fel. Ez pedig odáig vezetett, hogy számos ember maga akarja felállítani önmagának az erkölcsi értékrendet, elutasítva a maradandó alapvető erkölcsi értékeket. Ez azután az erkölcsi döntésekben a szubjektivizmus irányába való elhajlást eredményezte, melyből a napjainkban széles körben tapasztalható erkölcsi relativizmus és a büntudat gyengülése, nem egyszer teljes megszűnése származik.

„Olyanok lesztek, mint az istenek, akik ismerik a jót és a rosszat”¹

Örök kísértése ez az emberi életnek. Az ember maga akarja megszabni, hogy mi a jó és mi a rossz. Nagy kísértés ez, mely a szabadság ígézetében jelenik meg. Az ember lassan önmegvalósításának akadályát látja minden előírásban és törvényben. Következésképpen erkölcsi értékrendje többé már nem Isten törvényein nyugszik, hanem saját, személyes megítélésén. Ennek kialakításában semmilyen külső szabályozó normát nem fogad el, legfeljebb — azt is csak kényszeredetten — az államnak mint befogadó közösségnek valamilyen kontrolláló szerepét tolerálja. Szabad emberként, szabadon akar határozni saját erkölcséről.

A természettudományok terén elért valóban bámulatos eredmények — sajnálatos módon — nem a teremtmény alázatának növekedéséhez vezettek, lassan a szellem gőgje kerítette hatalmába az embert. Elért tudományos eredményein felbuzdulva következetesen kérdésessé tesz minden korábbi tudományos ismeretet, s a dolgok teljesebb megismerésére tör. A természettudományok vonatkozásában ez nem helytelen, de amikor ez a gondolkodási forma az erkölcsi törvények terén is megjelenik, az egész emberi létet fenntartó erkölcsi értékrend, s vele maga az emberi élet kerül veszélybe. (Ennek jelei a természetben már jól megfigyelhetők.) Az ember minden törvény fölé önmagát helyezi, elvonatkoztat az objektív igazságtól, maga kíván lenni az abszolút törvényhozó. Ez a gondolkodási és magatartási forma azután lépésről lépésre elvezethet a legkülönbözőbb és rendkívül veszélyes célok felé vivő

cselekedetekhez. Erre hívja fel a figyelmet a pápa a Veritatis splendor kezdetű enciklikájában: „Elvetik az igazság üdvözítő erejét, s egyedül a minden objektivitástól független szabadságra bízzák, hogy döntse el, mi a jó és mi a rossz. Ez a relativizmus a teológia területén bizalmatlansággá válik Isten bölcsességével szemben, aki az erkölcsi törvénnyel vezérli az embert.”²

Sajnálatos módon az erkölcsi relativizmus és a büntudat hiányának kialakulásához vezetett a zsinat által óhajtott lelki vezetés is, amely alapfeltétele a keresztény lelkiismereti nagykorúság kialakulásának. A hiányos katekézis (főként a felnőttkatekézis hiánya) következtében csak kevesekben jelenik meg a lelki igényességnek az a foka, amely rendszeres lelkievezetésre tartana számot. Enélkül viszont állandóan növekszik a lelki kulturátlanság, az objektív értékrendtől való elhajlás és az erkölcsi szubjektivizmus veszélye. Számos ember nem jut el azoknak a feltétlenül szükséges erkölcsi normáknak a megismerésére, amelyek alapfeltételei a helyes lelkiismeret kialakulásának.

A téves szentírás-értelmezés is oka lehet az erkölcsi relativizmus megjelenésének. Bár kétségtelen, maga az Apostol biztatja a tesszalónikaiakat: „Vizsgáljatok felül mindent, a jót tartsátok meg!”³ Helytelenül értelmezik azonban ezt a kijelentést azok, akik az egyénnek, s nem a közösségnek szóló felszólítást látnak benne. A Szentírás magyarázók és a hagyomány töretlenül az egyháznak mint közösségnek tulajdonítja a kiválasztás és a helyes megítélés képességét. Az egyház kapta a Szentlelket, az igazság Lelkét, amellyel tévedés nélkül meg tudja különböztetni a jót a rossztól. Tehát minden egyéni értelmezés, amely függetleníti magát az egyház élő hagyományától és tanításától, a kinyilatkoztatás teljességét csorbítja, és annak a veszélynek teszi ki magát, hogy a szubjektivizmus tévedésébe kerül. Erre a problémára utal Ratzinger bíboros a vele készített riportkönyvben: „Úgy látszik, hogy a teológusvilág jó része elfeledkezett arról, hogy a teológia hordozója nem a specialista, hanem a katolikus közösség a maga együttesében, vagy másként mondván: az egyház egésze. És mivel elfeledkeztek arról, hogy a teológiai munka egyházi szolgálat, teológiai pluralizmus keletkezett, ami a valóságban gyakran csak individualizmus, s mint ilyenek a közös hagyományok alapjaihoz nem sok köze van. Mintha ezentúl minden teológus 'alkotó' akarna lenni. Pedig igazi feladatuk az lenne, hogy elmélyítsék, megérteni segítsék és hirdessék a közös hitletéteményt, és nem az, hogy alkossanak. Így a hit iskolákra és irányzatokra esik szét, amelyek gyakran ellent is mondanak egymásnak, nagy károkat okozva Isten megdöbönt népének. Az utóbbi években a teológia energikusan ráállt arra, hogy harmóniába hozza a hitet az idők jeleivel, és új utakat tárjon fel a kereszténység továbbadására. De sokan jutottak arra a meggyőződésre, hogy ezek az iparkodások gyakran inkább súlyosbították, mintsem megoldották a krízist. Igazságtalanság lenne ezt általánosítani, de tagadni nem kevésbé.”⁴

Az erkölcsi eltévelyedés másik oka a szociológia tudományában keresendő, amely a maga sajátos kutatási módszerével sok mindent viszonyít, ennek eredményeképpen minden korábban stabilnak és maradandónak hitt értéket is kérdésessé tesz. E módszer érvényesülése az erkölcs-teológiában súlyos elhajlásokhoz vezet. Különösen veszélyessé válik ez akkor, ha ez a fajta gondolkodásmód találkozik azoknak a teológusoknak a véleményével, akik a II. Vatikáni zsinat után a sajátosan keresztény erkölcsi értékek után kutattak. Közülük többen arra a következtetésre jutottak, hogy a keresztény erkölcsi értékek többsége a kereszténységen kívüli kultúrákban is fellelhető. Véleményük szerint a keresztény erkölcsben nincs olyan maradandó, a kinyilatkoztatásból származó erkölcsi törvény, amely változatlan maradna az idők folyamán. Következtetésük: az erkölcsi törvények egyedül az emberi értelemben és a közösség hagyományában találják meg végső alapjukat,

tehát függnek az emberi gondolkodástól és hagyományoktól. Mivel pedig a mai ember felnőtt és szabad, ezért csak rá tartozik, hogy milyen erkölcsi normákat keres és követ. Ezzel kapcsolatban mondja ki Ratzinger bíboros a következőket: Az így gondolkodók számára „tehát nincs többé Tanítóhivatal, sem a kinyilatkoztatás Istene a maga elvárásaival és tízparancsolatával . . . pedig tudjuk, hogy a hitelesen katolikus erkölcsan ismer olyan cselekedeteket, amelyeket semmiféle észérvel nem lehetne előtte igazolni, mert magukban foglalják a Teremtő Isten elutasítását, következésképpen teremtője, az ember igazi javainak tagadását is. A Tanítóhivatal számára mindig voltak szilárd pontok, jelzőoszlopok, amiket nem lehet eltávolítani vagy tekintetbe nem venni anélkül, hogy el ne szakítsuk a köteléket, amit a keresztény filozófia hoz létre a Lét és a Jó között. Viszont, ha kikiáltjuk a magában álló emberi értelem autonómiáját, azonfelül, hogy elszakadunk a tízparancsolattól, új támaszpontok keresésével kell kezdeni: mibe kapaszkodjunk, mivel igazoljuk erkölcsi kötelezéseinket, ha azok nem gyökereznek már az isteni kinyilatkoztatásban, a Teremtő parancsaiban?”⁵

Az erkölcsi relativizmus gazdasági, társadalmi és politikai okai

Az úgynevezett „első világban” a pénz és a vagyon minden érték mértéke. Ezért igen sok ember ennek előteremtését tekinti legfőbb életcéljának, s ennek eléréséhez minden eszközt megengedhetőnek tart. Ez viszont nem történhet a fennálló erkölcsi értékrenddel való élés szembekerülés nélkül. Ez a konfliktus, sajnos, legtöbbször az engedékenység irányába hajlik el, az erkölcsi törvények kárára. Így kialakul az úgynevezett gazdasági liberalizmus, ami aztán az erkölcsi liberalizmusba csap át.

De megjelenik egy másik probléma is: Az anyagi értékek ilyen túlzott felértékelődésével szükségszerűen együtt jár az általuk újított élvezetek felértékelődése is. Mivel pedig az ember pénzzel minden élvezetet meg tud szerezni, a vagyonszerzés élvezetszerzéssé is válik. Ez az, amit újabban a konzum-hedonizmus fogalmával illetnek. Az ember lassan már nemcsak az anyagi értékeknek, de az élvezeteknek is alárendeli az erkölcsi értékeket. Minden annyiban jelent számára értéket, amennyiben élvezetet nyújt. Ez pedig ugyancsak az erkölcsi relativizmusba vezet.

Sajnálatos módon politikai viszonyaink szintén kedveznek az értékvesztés és az erkölcsi értékrend relativizálódásának. Erről ír II. János Pál pápa a Veritatis splendor kezdetű enciklikájában: „Miután sok országban megbuktak azok az ideológiák, melyek a politikát a világ totalitárius fölfogásához kötötték — közöttük első a marxizmus —, ma nem kisebb veszedelem fenyeget arra, hogy megtagadják az emberi személy alapvető jogait és a politikába fölszívódják a vallási kérdés, mely minden ember szívében lakik: ez a demokrácia és az etikai relativizmus szövetségének veszedelme, mely a polgári együttéléstől elvesz minden erkölcsi fogódzópontot, s még mélyebben, megfosztja az igazság elismerésétől.”⁶ A felnövekvő nemzedék számára szükség van (lenne!) az erkölcsi tisztánlátásra. Márpedig, ha azt tapasztalja, hogy a korábban elkövetett súlyos erkölcsi értéksértéseket és bűnöket nem kéri számon, sőt nem hogy büntetlenül, de elítélés nélkül hagyják, ez szükségszerűen azt a képzetet támasztja benne, hogy nincsenek abszolút, maradandó értékek, hanem az erkölcsi értékrend mindig a fennálló politikai erők egyéni értelmezésének a függvénye. Ez szükségszerűen erkölcsi elbizonytalanodást és torz lelkiismeretet eredményez. Milyen erkölcsi magatartás várható egy ilyen közegben felnőtt nemzedéktől? Ki(k) ezért a felelős(ek)?!

Bár ez a relativizmus elsősorban Európát és az észak-amerikai kontinenst érinti, de a fejlett világ a gazdasági imperializmussal együtt járó kulturális imperializmus által másutt is hat. Itt nemcsak a gazdag nyugati gazdasági liberalizmusára kell

gondolnunk, hanem a marxista ateizmus gazdasági-politikai szemléletére is, illetőleg ezek sajátos keveredésére, különösen a dél-amerikai földrészen. Erre hívja fel a figyelmet Ratzinger bíboros: „De ha eltekintünk ezektől a rendszerektől, melyek a nyugati jóléti világban születtek, gyakran ugyanerre a proporcionalista erkölcsiségre bukkanunk bizonyos felszabadítási teológiák erkölcsi tételeinek háttérében: az 'abszolút jó' (tehát az igazságos, szocialista társadalom felépítése) lesz az az erkölcsi norma, ami minden mást igazol, beleértve — ha szükséges — az erőszakot, a gyilkosságot és a hazugságot. Ez egyike azon számos vonatkozásoknak, amelyek bemutatják, hogy az emberiség, ha egyszer elszakította Istenhez fűző kapcsolatait, hogyan lesz áldozatává a legönkényesebb következményeknek.”⁷

Megállapíthatjuk tehát, hogy az erkölcsi relativizmus az értékeknek az emberi tudattól függő jellegét hirdeti, s önmaga általános helyességét mondja ki. Ezért vallja K. Rahner, hogy a relativizmus magában hordozza a racionalizmus veszélyét. Rámutat továbbá arra, hogy a relativizmus mindig csábító elmélet volt a teológiában is, mivel általa „oly könnyen sikerül kibékíteni egymással az ellentmondó vallásokat és teológiai rendszereket.”⁸ Ez viszont szükségszerűen az alapvető erkölcsi értékrend felborításához, az erkölcsi értékrendek nem egyszer egészen szubjektív, önkényes, helyek és korok szerinti nagyfokú különbözőségéhez vezet.⁹ Ez, úgy tűnik, napjainkra be is következett.

Teljesen átalakult a bűnről való felfogás

Az eddig felsorolt okok együttesen vezettek az erkölcsi relativizmus mai kialakulásához, aminek legszembetűnőbb és legsajnálatosabb megnyilvánulása a bűn fogalmának elhomályosulása, esetenként a büntudat teljes megszűnése. A zsinat a nagykorú keresztény ember legfontosabb jellemzőiként említi a helyes lelkiismeretet, az egyéni felelősségvállalást, s az ezekkel együtt járó következményt, a megfelelő büntudatot. Az első kettőnek a hiányára vezethető vissza napjaink általános jelensége, a büntudat gyengülése ill. megszűnése. André Frossard mondja a pápáról írt könyvében, hogy „amikor a pápától azt kérdeztem, melyik a legsúlyosabb veszély, aminek ki vagyunk téve, így felelt: 'A bűn'.”¹⁰ Azért a bűn, mert ez egyaránt veszélyezteti az ember önmagához, embertársaihoz és a teremtett világhoz való viszonyát, valamint az Istennel való kegyelmi kapcsolatát.

Az ember erkölcsi cselekvésének mibenlétét alapvetően meghatározza önmagáról alkotott képe, hiszen az emberképből következik az életforma és az életcél. Ezért mondja a zsinat, hogy „Az erkölcssteológia világítsa meg a keresztények Krisztusban gyökerező hivatásának nagyszerűségét!”¹¹ Az ember nem érthető meg önmagában, csak egyedül Istennel való kapcsolatában. A Szentírás tanítása szerint az ember Isten képmása. Még a bűnben elbukott ember is Istenre van irányozva (természetes hasonlóság), így tehát még bűnös állapotában is felelős tetteiért. Helytelen ezért a bűnnek egy olyan determinisztikus elképzelése, amely a bűnt nem személyes cselekedetnek ismeri el, hanem csak bizonyos belső és külső tényezők szükségszerű következményének tartja. A bűn ilyenfajta értelmezése közvetlenül az emberi szabadság tagadása, következésképpen pedig az egyéni felelősség, tehát az erkölcs tagadása is. Ezért állítjuk, hogy az erkölcs magában foglalja az ember meghatározását is.

Jézus erkölcsi tanításának lényeges mozzanata a személyes felelősség hangsúlyozása, amely az ember teremtésményi méltóságának megjelenése az egyes döntésekben és cselekedetekben: „A szívből ered ugyanis minden rossz gondolat, gyilkosság, házasságtörés, paráznaság, lopás, hamis tanúság és káromlás.”¹² Az Isten képmására alkotott szabad ember természetes megnyilvánulásai az akarati cselekedetek, amelyekért felelősséggel tartozik. A keresztény felfogástól idegen minden

erkölcsi vonatkozású determinizmus, amely az ember cselekedeteit nem belső akaratú döntés eredményének, hanem inkább a külső hatások kényszerítő következményének tekinti. Az ilyenfajta gondolkodás valójában a felelősség áthárítása, vagy az attól való menekülés, mely legtöbbször ilyen kijelentésekben nyilvánul meg: „Ilyen vagyok, nem tudok más lenni.” „Ilyenek az adottságaim, nem tudok másképpen élni.” Ezekben a kijelentésekben benne van mintegy az is, hogy: „Ilyen vagyok, de nem is akarok más lenni.” Az ilyen emberben lassan kialakul az erkölcsi öntörvénykezés igénye, ami először az objektív erkölcsi normák iránti közömbösségben jelenik meg, majd egyre növekvő idegenkedéssé alakul át a gyónással kapcsolatban. Szerinte a gyóntató mint alkalmatlankodó idegen szól bele lelkiismeretének belső küzdelmébe. A személy éretlenségének olyan megnyilvánulásai ezek, amelyek szükségszerűen vezetnek a túlzó megengedés, a szubjektivizmus, majd pedig a bűntudat megszűnése felé.

Napjainkra beérett az előző évtizedek erkölcsi nevelése (ill. éppen annak hiánya), amely bár elméletében a közösség iránti elköteleződést és a felelősséget tűzte ki nevelési célként, azonban sem elméletben, sem gyakorlatban nem tudta azt megvalósítani. A hívő ember felfogása szerint ennek oka nyilvánvaló: az erkölcs elszakadt (elszakították) éltető alapjától, a hittől. E kettő szétválasztása a hívő tapasztalat szerint szükségszerűen a bűntudat teljes megszűnéséhez vezet. Hiszen ha nincs abszolút Törvényhozó, nincs abszolút érték sem. Továbbá: nincs olyan változtathatatlan erkölcsi törvény, amelynek megtartása minden ember számára mindenkor kötelező érvényű lenne. Következésképpen: az ember nem tartozik senkinek elszámolni döntéseiről és cselekedeteiről. Ebből a gondolkodásból ered az az erkölcsi felfogás, hogy „minden szabad, ami nekem jó”. Még a mások érdekeit és értékeit sértő cselekedeteket is megengedhetőnek tartja, csak sikerüljön azokat titokban tartani. Nyilvánvaló, ha ez a fajta erkölcsi gondolkodás széles körben elterjed, a szubjektivizmus és az erkölcsi laxizmus olyan általános gyakorlatát eredményezheti, amely társadalmi méretekben már szinte kezelhetetlenné válik, teljes anarchiává női ki magát. A hívő ember meggyőződéssel vallja, hogy csak a hitben megélt Teremtő-teremtmény viszony tudja megadni a stabil erkölcs alapját. Ugyanis csak a felelősséget megtapasztalt személyben támad fel a bűntudat, felelősséget pedig csak az érez, aki szabadnak tudhatja magát. Az ember szabadsága ugyanis az, amit ki-ki akkor ismer fel önmagában, amikor felelősnek érzi magát döntéseiért és tetteiért. Ezt II. János Pál pápa a következőképpen fogalmazza meg: „Szabadnak lenni annyit jelent, mint akarni és tudni azt választani, amit választanunk kell, és valóban azt is választani.”¹³ Tehát a felelősség, szabadság, bűntudat nagyon szorosan egymáshoz tartozó, egymást feltételező fogalmak.

Végső következtetések

A napjainkra annyira jellemző erkölcsi relativizmus és bűntudat hiánya leginkább arra az akutnak tűnő feszültségre vezethető vissza, amely fennáll az evangéliumi értékek és elvárások és az emberi élet realitásai között. A kinyilatkoztatás erkölcsé igényes, tehát magas (egyések szerint túlon túl magas) erkölcsi normákat állít az emberek elé. Viszont mindezek ellenére (éppen ezért!) azt válaszoljuk azoknak, akik úgy gondolják, hogy az lenne a leghelyesebb, ha az egyház engedne mindabból, amit Jézus fogalmazott meg az emberi élet erkölcsi programjaként: semmiképpen sem az objektív erkölcsi normákat egyéni igényeknek megfelelően alakító magatartás a keresztény életszentség útja, hanem az evangéliumi követelményeket következetesen állító, s az azokhoz felnőni őszintén szándékozó törekvés. Mivel pedig ezt a célt az ember szabadon választja, szabad akaratú kötelezi el

magát ennek megvalósítására, s mivel ez az emberi természet sajátja, ez fogja jelenteni számára az önmegvalósítást, de a végső beteljesülést is. Ezért fogalmaz úgy az új Katekizmus, hogy minden ezzel ellentétes cél választása bűn, mert „vétek az ész, az igazság, a helyes lelkiismeret ellen; ... (és ugyanakkor) támadás Isten ellen.”¹⁴ Emiatt jelenik meg az emberben a büntudat, ami szükségszerűen kell, hogy életútjának felülvizsgálásához és újrendezéséhez vezessen.

Mit teygen az egyház? Bármennyire is sokan osztják azt a véleményt, hogy ha az egyház vonzó akar maradni a mai korban is, lépést kell tartania a korról, ezért erkölcsi előírásait a kor emberének igényeihez kell igazítani, — a jelen erkölcsi állapotok felülvizsgálata során könnyű belátnunk, hogy miért nem keresi az egyház az ilyenfajta népszerűséget. Bár kell, hogy érvényesüljön ma is az „ecclesia semper reformanda” elve, ez azonban semmiképpen nem az isteni törvények önkényes, a konkrét kor igényeihez és elvárásaihoz való módosítások által valósulhat meg. Ellenkezőleg, az egyháznak sokkal inkább arra kell törekednie, hogy mindig az adott kor emberének kérdéseire, az ő nyelvén szólva, meggyőző és vonzó módon mutasson rá az evangéliumi erkölcsi normák értékeire, amelyek nélkül az ember nem tud hitelesen emberi életet élni. Ha az egyház hűséges akar maradni Jézustól kapott küldetéséhez, akkor vállalnia kell azt is, hogy nem egyszer korszerűtlennek fog tűnni. De teszi ezt azzal a tudattal és meggyőződéssel, hogy csak így szolgálhatja az ember igazi javát. „Az ember csupán abban a mértékben valósítja meg önmagát, amennyire képes önmagával szemben követelményeket támasztani. Az ellenkező esetben 'szomorúan távozik' (mint ahogyan azt az evangéliumi gazdag ifjú történetében olvassuk). A szabadosság az embert nem boldogítja. A fogyasztói társadalom nem teszi boldoggá az embert. Sohasem is tette.”¹⁵

Az egyház mint közösség kapta a feladatot, hogy megmutassa minden kor emberének a Jézus által élénk tárt hiteles emberi életcél, és segítse e célnak elérésében. Az egész egyház, a vele közösségben élő mindenegyres keresztény, különösen a szülők erre az igényes erkölcsöt tanító életre kaptak meghívást.

Miként teygek ezt? „Az erkölcsöt tanítani annyi — mondja a pápa —, mint az emberi lény belsejét alakítani: az igazság fényénél megvilágosítani a lelkiismeretet, megerősíteni az akaratot, hogy a jót válassza és megerősödjék ebben, valamint a jó cselekedetben. E tanítás keretében nagy helyet foglalnak el a bátorítások, intelmek és felszólítások.”¹⁶ Mindenek fölött pedig a hitelesen megélt keresztény élet fejti ki a legnagyobb vonzóerőt és alakítja leginkább a személyt. A Rómaiakhoz írt levélben mondja az Apostol: „Ha szent a búza szengéje, szent lesz a kenyér is; s ha szent a gyökér, szentek lesznek az ágak is.”¹⁷

Jegyzetek: 1. Ter 3,5 — 2. VS 84. — 3. 1Tessz 5,21 — 4. J. Ratzinger: Beszélgetés a hitről. Vigilia, Budapest, 1990. 62. old. — 5. J. Ratzinger: i. m. 77-78. old. — 6. VS 101. — 7. J. Ratzinger: i. m. 79. old. — 8. K. Rahner - H. Vorgrimler: Teológiai kasszótár, SZIT, Budapest, 1980. 609. old. — 9. B. Häring: Frei in Christus, III. k., Herder, Freiburg-Wien, 1982. 261. old. — 10. A. Frossard: II. János Pál arcképe, SZIT, Budapest, 1991. 74. old. — 11. OT 16. — 12. Mt 15,19 — 13. A. Frossard: Ne féljete! SZIT, Budapest, 1986. 89. old. — 14. A Katolikus Egyház Katekizmusa, SZIT, Budapest, 1994. 1849-1950. — 15. . Frossard: Ne féljete! SZIT, Budapest, 1986. 100. old. — 16. A. Frossard: i. m. 97. old. — 17. Róm 11,16.

A TEOLÓGIA BESZÉLGETÉSE

Erdő Péterrel

*a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hiuttudományi Karának
kánonjog professzorával*

— *Hogyan látja az egyházjog és a teológia kapcsolatát?*

— A katolikus egyházjog önálló jogrendszer. Az a nagy és független közösség, melynek életét, sajátos céljaira irányuló működését szabályozza, maga a Katolikus Egyház. Csakhogy az Egyház misztérium. Hitünk tárgya is, nem csupán szociológiailag megközelíthető, társadalmi képződmény. Így a kánonjog a teológiától elválaszthatatlan. Ezért nem lehet hit nélkül, teológiai látásmód nélkül helyesen kánonjogot művelni. Valójában nem arról kell beszélnünk, hogy az Egyházban van egyházjog, mintha ez a kettő egymástól elválasztható vagy egymással összekapcsolható, de éppen ezért merőben különböző valóság volna. Inkább azt kell mondanunk, hogy a jogi jelleg az Egyháznak teológiai természeténél fogva eredendően sajátja. Így az egyházjog bemutatása az egyház egyik arcának, aspektusának ábrázolását jelenti. Katolikus hitünk szerint ugyanis — mint a II. Vatikáni Zsinat az Egyházzal szembeni hittani rendelkezésében újra hangsúlyozottan tanítja — az Egyház egyszerre látható és láthatatlan, kegyelmi és társadalmi-szervezeti valóság. Éppen ezáltal tud az üdvösség jele és hatékonny művelője, valósítója, vagyis „szentsége” lenni a világ számára. Ahhoz pedig, hogy ez a „szent nemzet” felismerhető, látható, igazi jel lehessen, látható, egységes szervezatként kell megjelennie az emberi társadalomban. Ettől függ e szakramentális jel hatékonysága is. Mint Otto Semmelroth már a zsinat után nem sokkal hangsúlyozta: ha az Egyházat mint szentséget tekintjük, megkérdezzük, mi benne a szentségi jel (signum sacramentale). Erre a válasz az lehet, hogy ez a jel éppen a látható egységet alkotó, intézményesen szervezett nép. De ha az Egyház kezdeteire történetileg visszatekintünk, ott is azt találjuk, hogy Krisztus tanítása, megváltó műve, szentségei, különösen a keresztség, az Eucharisztia és vele összefüggésben az egyházi rend szentsége, a Szentlélek ajándékai sajátos intézményesítő tényezőként szerepeltek. Ezek formálták a Krisztust követőket kezdettől szervezett néppé. Ezek a közös célok és intézményes működések szinte megkövetelték a tételes jogszabályok kikristályosodását. Vagyis lényegénél fogva dialektikus viszony áll fenn az Egyház misztériumának szentségi jellege és jogilag rendezett volta között. Azért és annyiban eredendően jogilag szervezett az Egyház, mivel szentsége az üdvösségnek. De az üdvösséget éppen azért és annyiban tudja hatékonyan jelezni és valósítani, mert jogilag szervezett.

— *Ha ennyire összetartozik ez a két dolog, indokolt-e egyáltalán megkülönböztetni a teológiát és a kánonjogot?*

— Ez a kérdés ma valóban aktuális. Létezik olyan katolikus egyházjogi iskola — a Klaus Mörsdorf tanításait továbbfejlesztő müncheni iskola —, melynek egyes szerzői szerint az egyházjog olyan sajátos valóság, amit nem lehet a jog tágabb kategóriájába sorolni. Nem alkalmazhatók rá minden megszorítás nélkül a jogtudomány és az általános jogelmélet fogalmai, alapelvei. Inkább az Egyház teológiai valóságából, *communio* jellegéből kellene levezetni a kánonjog egész fogalomkészletét, alapelveinek összességét.

Ezekkel a szerzőkkel vitatkozva sok más irányzat egyetért abban, hogy az Egyház, természetfeletti eredete és intézményesítő tényezői ellenére, valódi emberi közösség, társadalmilag megjelenő szervezet. Nem kevésbé látható szervezet, mint más társadalmi szerveződések. Az Egyház ilyen jellegének végső oka Krisztus személyében, a megtestesült Ige valóságos isteni és valóságos emberi mivoltában rejlik.

Az Egyház szervezeti arculatának valódi jogi jellege miatt az egyházjog tudományának is megvan a maga szakmai önállósága a teológiához képest. A mai kánonjogászok véleménye megoszlik abban a tekintetben, hogy miben áll az egyházi jog tudományának sajátossága. Szerintem elsősorban nem csupán a módszerében, hanem a tárgyában, illetve abban a szempontban is, amelyből tárgyát, az Egyház közösségének életét vizsgálja. Azt keresi ugyanis, hogy mik az Egyházban a társadalom igazságos rendjének követelményei, vagyis, hogy „mi a jogos”. A teológia viszont azt vizsgálja, hogy a krisztusi kinyilatkoztatás alapján mit kell hinnünk, mi a hitünk pontos tartalma, milyen hitbeli válasz adható a korról korra jelentkező új meg új emberi kérdésekre.

— *Mit tart legfontosabbnak egyházjogi munkájából?*

— Mivel hazánkban jelenleg nem működik kánonjogi fakultás, viszonylag nagy még a hiány a kánonjogászokban. Így sok területen akad tennivalóm. Egyrészt az oktatásban dolgozom, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán, ahol az egyházjogot tanítom, de nyolc év óta Rómában, a Pápai Gergely Egyetem Kánonjogi Karán is tanítok három egyházjogtörténeti tárgyat. Óraadóként az ELTE Állam- és Jogtudományi Karán a Hamza Gábor professzor által vezetett Római Jogi Tanszéken is tartok kánonjogi előadásokat, de Katolikus Egyetemünk Bölcsészettudományi Karán is vezetek egy kurzust a középkori egyházjogtörténet témájából. Másrészt az oktatói munkával szervesen összetartozik a nyitott kérdések feszegetése, nagyképűbb szóval: a kutatás és a szakirodalmi tevékenység. Két területen foglalkozom ezzel: egyrészt az egyházjog alapvető és szervezeti kérdéseinek terén (egyes elnevezések szerint az „egyházi alkotmányjogban”), másrészt az egyházi jogtörténet, különösen a középkori egyházjogi forrás- és irodalomtörténet hazai vonatkozásainak területén. Különösen lekötötte figyelmemet az utóbbi években az egyházi közfunkciók, illetve az egyházi hivatalok témája, a világi hívők ilyen tevékenységének jellege és lehetőségei. Természetesen egy Magyarországon dolgozó egyházjogásznak mindennel kell foglalkoznia, szükség esetén sok mindenről kell írnia is: általános kézikönyv és tananyag, népszerűsítő írások éppúgy állandó feladatot jelentenek, mint a kutatás, a gyakorlati ügyekben való tanácsadás, véleményezés.

— *Ha már a gyakorlatnál tartunk, mit tekint a legfontosabbnak egy hazai egyházjogász ezirányú teendői közül?*

— A gyakorlati egyházjogi tevékenység körében — a bírósági munka mellett — az utóbbi években a legfontosabbnak érzem a részleges egyházi törvényhozásban való segítségnyújtást. Olyan időszakban vagyunk, amikor egyházi életünk határozott, tartós, konstruktív megújulására van szükség a II. Vatikáni Zsinat útmutatása és az erre támaszkodó új egyetemes egyházjog szerint. Ebben pedig a helyi egyházi szabályoknak, szervezeti formáknak is igen nagy a szerepe, akár a Püspöki Konferencia, akár az egyházi felsőoktatás, akár a szerzetesközösségek, akár az egyes egyházmegyék jogáról van szó. A számos újonnan elfogadott ilyen jellegű dokumentum közül kiemelném a Magyarországi Egyházközségek Szabályzatát (1993) valamint a Magyar Püspöki Konferencia Kiegészítő Szabályait az Egyházi Törvénykönyvhöz (külön füzetben: Szent István Társulat 1994). Ebbe a sorba illeszkedik egyházmegyénknek, az Esztergom-Budapesti Főegyházmegyének a megújulása is az egyházmegyei zsinat segítségével, melynek jogszabály értékkel is rendelkező eredményeit a főpásztor Zsinati Könyv néven hirdette ki és adta át az egyházme-

gyének 1994. december 3-án. Megjegyzendő azonban, hogy az egyházi jogszabályok előkészítése során is olykor többet ér a szakmai tökéletességnél és a szövegek technikai harmóniájánál, hogy az érintettek az új szabályokat életükhöz közel állónak, sajátjuknak érezzék. Nélkülözhetetlen azonban a leglényegesebb szakmai szempontok érvényesítése, ha egyszer jogszabályok alkotásáról van szó. Olykor persze — éppen a gyakorlati helyzet különlegessége, az egyetemes egyházi törvényhozó által szem előtt tartott helyzettől való eltérése miatt — egészen hétköznapi problémák kezelése is mesterségbeli bravúrt kívánhat.

A jogszabályok szakmai korrektségének előmozdításán kívül, ami a kánonjogásznak mindig sajátos szolgálata, nagy élmény az Egyház társadalmi-emberi dimenziójával való találkozás is. Hiszen a jogban végül is mindig az emberről van szó: az emberről, szemközt a másik emberrel és beleállítva a magasabb erők és értékek, az isteni üdvösség művének összefüggésébe.

— *Említette a Püspöki Konferencia új kiegészítő szabályait az Egyházi Törvénykönyvhöz. Megvilágítaná ezeknek a szabályoknak a jelentőségét?*

— A II. Vatikáni Zsinat után előtérbe került az a szemlélet, amely a részegyházaknak, egyházmegyéknek az egymás mellett élő egyházmegyék közösségének — amely például egy püspöki konferenciában kifejeződik, noha a konferencia nem az egyházmegyék összessége, csak a püspökök csoportja — tehát ezeknek az egységeknek nagyobb önállóságot biztosít. Éppen ezért az egyetemes egyházjog kifejezetten is utal számos helyen arra, hogy ebben vagy abban a témában a megyéspüspöknek vagy a püspöki konferenciának kell szabályt alkotnia. Nem egyforma azonban az egyes püspök és a püspöki konferencia lehetősége részleges jogszabályok kiadására. Az egyes megyéspüspök ugyanis — mint a Christus Dominus kezdetű határozatban a II. Vatikáni Zsinat hangsúlyozottan is tanítja — rendelkezik egyházmegyéjében mindazzal a hatalommal, ami lelkipásztori feladatának gyakorlásához szükséges, kivéve azokban az ügyekben, amelyeket a jog vagy a pápa határozata más egyházi hatóságnak tart fenn. Tehát a püspöki törvények, így például az egyházmegyei zsinat nyomán született püspöki előírások nem szorulnak római felterjesztésre vagy jóváhagyásra, hanem a főpásztor saját hatáskörében kihirdetheti őket. Témájuk is bármi lehet, ami az Egyház teológiai valóságával összhangban áll, és a magasabb egyházi törvényhozók jogszabályaival nem ütközik. A püspöki konferenciák természetüknél fogva nem rendelkeznek ilyen széleskörű hatalommal. Nem is törvényhozó szervek, hanem a püspökök tanácskozásának, nézetegyeztetésének intézményei. Ez persze távolról sem jelenti azt, hogy csekély volna a jelentőségük. A gyakorlatban mindenütt a latin Egyházban mégiscsak mintegy új hierarchikus szintet látszanak képviselni az egyes püspökök és az Apostoli Szentszék között. Kétségtelenül bennük is megnyilvánul valami abból az érületbeli collegialitásból (collegialitas affectiva), amely a püspökszentelésben kapott küldetés egyetlen egyházmegyén túla mutató jellegéből következik. Jogszabályt csak azokban a témákban alkothatnak, amelyekben őket erre az egyházjog vagy az Apostoli Szentszék külön felhatalmazza. Ezek a szabályok azonban technikai szempontból is normakontroll alá esnek, tehát fel kell őket terjeszteni az Apostoli Szentszékhez, ahol csak azt vizsgálják meg, hogy nem ellenkeznek-e az egyetemes joggal, s megadják a „nihil obstat”-ot. Ezután ki lehet hirdetni őket az adott területen.

— *Milyen témakörökben születhetnek püspökkari jogszabályok?*

— Különböző dolgokról szólhatnak az ilyen szabályok. Például a házassággal kapcsolatban ilyen téma a házasságkötés előfeltételei, a házasságkötéskor adandó garanciáknak, ígéreteknek a formája, az eljegyzés kérdésköre, anyakönyvezési részletek, vagy az, hogy milyen anyakönyveknek kell minden plébánián meglenniük. A Magyar Püspöki Kar úgy döntött, hogy pl. bérnálási anyakönyvet kell továbbra is

plébániánként vezetni, amit az Egyházi Törvénykönyv már nem ír elő minden plébániára nézve. Azután vannak olyan kérdések, mint a bérmeálandók életkora. Rendkívül fontos pasztorális téma. Erről hazánkban a Püspöki Kar azt határozta, hogy lehetőleg ne bérmeálandjanak meg senkit 12-14 éves kor előtt. Természetesen ez nem vonatkozik azokra, akik halálveszélyben forognak, és nyilvánvaló, hogy ha valaki később jelentkezik, később kezdi el a fölkészülést, akkor még idősebb korban fog ennek a szentségnek a kiszolgáltatására sor kerülni.

Ugyancsak szerepel az új hazai püspökkari előírások között néhány nagyon fontos vagyonekezelési, egyházi vagyonnal kapcsolatos téma. Ilyen az egyházi javak elidegenítésének az alsó és felső értékhátára. Tehát azok a határok, amelyek fölött sajátos engedélyre van szükség az intézkedéshez. Az alsó értékhátár az az összeg, amely fölött az elidegenítéshez — ha a megyéspüspöknek alárendelt egyházi jogi személy törzsvagyonához tartozó tulajdonról van szó — a megyéspüspök, a gazdasági tanács és a tanácsosok testülete hozzájárulására is szükség van az érdekeltek beleegyezésén kívül. A felső határ az az összeg, amelyen felül az elidegenítéshez az Apostoli Szentszék engedélye szükséges. Azt hiszem, hogy nemzetközi összehasonlításban ez a felső értékhátár hazánkban nem alacsony, hiszen mondjuk a latin-amerikai országokénál jelentősen magasabb. Tehát nálunk inkább a fejlettebb nyugati viszonyok közé illő felső értékhátár (1 millió USD) megállapítására került sor.

A házasságjoggal kapcsolatban szintén születtek érdekes és jellemző püspökkari rendelkezések. Magyarországon viszonylag sok a vegyes házasság. Ezeket a helyzeteket kellő tapintattal, de pasztorális felelősséggel kell kezelni. Tehát a Püspöki Konferencia előírta, hogy hogyan adja meg a katolikus fél a nyilatkozatot, amit az Egyház kíván, arról, hogy erejéhez képest mindent megtesz, hogy a saját hitét megőrizze és a gyermekek katolikus neveléséről gondoskodik. De szabályozásra kerültek azok a lehetőségek is, amelyek például vegyes házasság esetén a kánoni forma alól való felmentésre vonatkoznak. Ha a katolikus fél megkapja a felmentést a püspöktől, akkor lehetséges, hogy a polgári esküvőt a katolikus Egyház is érvényesnek ismerje el, bár az egyik fél katolikus vallású. Ilyenkor azonban a püspökkari rendelkezés meghagyja, hogy a házasságkötéshez valamilyen vallásos szertartás is járuljon. Ebből is kitűnik, hogy a forma alóli felmentés háttérben inkább ökumenikus szempontok állnak. Persze ezek különleges esetek. Kellő indokokra van szükség, amiket a püspökkari szabályok fel is sorolnak.

A papok magatartására vonatkozólag szintén elég nagy változatosság van ma az Egyház életében az egyházmegejében belül. A Püspöki Kar erre vonatkozólag több kérdéstről is rendelkezik. Ilyen például a papi öltözködés. Az Egyházi Törvénykönyv kimondja, hogy a klerikusnak, tehát a diakónusnak, a papnak és a püspöknek illő egyházas viseletet kell hordania. De hogy ez mit jelent, annak meghatározását rábízta a püspöki karokra. A Magyar Püspöki Kar is — hosszú évtizedek óta először — állást foglalt ebben a kérdésben. Leírta, hogy a reverenda és a papi civil számít Magyarországon ilyen illő egyházi viseletnek. Egy másik téma, mely a klerikusokat és a szerzeteseket érinti, a kereszteni tanítás előadásával kapcsolatos a rádióban és a televízióban.

A világiak közreműködése a liturgián szintén szóba kerül ezekben a szabályokban. Különlegesen fontos téma az akolitusok és a lektorok, vagyis az avatással rendelkező szolgálattevők kérdése. Tehát hogy kiket, milyen feltételekkel, hogyan lehet avatni ezekre a szolgálatokra. Ebben a Püspöki Kar most világos kritériumrendszert állapított meg. Eszerint megfelelő hittani előképzettség, érettségi vagy azzal egyenértékű műveltség szükséges. Azután fontos, hogy az illető életmódja és a helyzete az Egyházon belül olyan legyen, ami bizalmat ébreszt, és megadja neki azt a tekintélyt a közösségben, ami a szolgálatával együtt jár.

Újabb püspökkari kiegészítő szabályokra lesz még szükség néhány témakörben. Részben lehet ilyen a diakonátus, pontosabban az állandó diakonátusi szolgálatra való felkészítésnek a rendje, részletei. A félreértések elkerülésére megjegyzendő, hogy az előző években nem hivatalos kiadványként megjelent erre vonatkozó püspökkari szabályzatnak nevezett szöveg semmiképp sem tekintendő püspökkari jogszabálynak, hiszen a konferencia hivatalos elfogadása, az Apostoli Szentszékhez való felterjesztés és a Püspöki Konferencia tekintélyével végzett kihirdetés nem történt még meg. Még jelentősebb a Papnevelés Országos Szabályzatának a kérdése. Nyilvánvaló, hogy ez hosszabb dokumentum. Volt már ilyen szabályzat Magyarországon. A Magyar Püspöki Kar a hetvenes évek elején kidolgozott és kiadott egy szabályzatot. Ezt kell megújítani az azóta hozott újabb egyetemes egyházi rendelkezéseknek megfelelően. Azt hiszem, éppen mert ez differenciáltabb, nagyobb munka, egy kicsit több időt igényel, mint az előbb felsorolt szabályok, amelyek már jóváhagyásra kerültek.

— *Több olyan püspökkari rendelkezésről szólt most, ami tartalmában nem látszik újnak. Az előző években is érvényben voltak már ezek?*

— Téréségünk egyik jellemző problémájához érkezünk el ezzel. Az eddigi években, sőt évtizedekben hazánkban — nagyon kevés, főként liturgikus kivételtől eltekintve — alig voltak olyan püspökkari jogszabályok, melyeket a Szentszék előzetes felülvizsgálata után mint ilyeneket hirdettek volna ki. Azokról a témakörökről, melyeket az egyetemes egyház jog szerint a püspöki karoknak kell szabályozniuk, a püspöki karok kétharmados többséggel dönthetnek. Ezt követően a szentszéki jóváhagyás és a kihirdetés után azonban mindenkire kötelezőek, az egyes püspökök nem változtathatják meg őket. Ha viszont ilyen döntés nem születik, akkor — legalább is ezen témakörök többségében — az egyes püspökök általános törvényhozói jogosultsága elevenedik fel. Csakhogy az egyes püspökök ezt az egyéni hatalmukat a konferencia keretében együttesen is gyakorolhatják. Ilyenkor azonban csakis egyhangúan határozhatnak, s az így elfogadott normától bármelyik püspök a maga egyházmegyéjében bármikor eltérhet. Természetesen a püspöki kar hatáskörébe utalt témák többségében igen komoly ok szükséges ahhoz, hogy továbbra is csak az egyes püspökök döntsenek (ahol erre jogilag egyáltalán lehetőség van). Az új püspökkari szabályok megjelenése mindenesetre a világegyház döntő többségére jellemző normális jogalkotói tevékenység megelevenedését tanúsítja.

— *Mik a legújabb problémák az egyházi jogtudományban?*

— Ha a szakirodalmi vitákat tekintjük, az utóbbi évek egyik legélénkebben taglalt kérdése az egyház jog teológiai megalapozásának problémája. Ennek keretében a *communio* fogalmának és a II. Vatikáni Zsinat nyomán hangsúlyt kapott eucharisztikus ekkleziológiának a kánonjogi következményei, melyekről a Hittani Kongregáció is állást foglalt az utóbbi években. Igen sok publikáció lát napvilágot a házasság jog egyes részleteiről is, így a keresztények közötti érvényes házasság szükségképpen szentségi mivoltáról, amit különben az Egyházi Törvénykönyv kifejezetten állít, mégpedig számos pápai megnyilatkozás alapján. A házasságjogban egyébként a házassági beleegyezés, különösen az arra való pszichés képtelenség formáiról esik igen sok szó. Újabbban a házasságkötés érvényességéhez szükséges forma is vitákat vált ki, hiszen a nem katolikus keresztények vonatkozásában erre a katolikus egyház jog már nem ad irányelvet, viszont korábban tekintélyes tanítóhivatali megnyilatkozások ennek szabályozására is a katolikus Egyházat minősítették illetékesnek. Ortodox keresztények esetén a Szentszék joggyakorlata ezeknek az egyházaknak a saját gyakorlatára utal a házasságkötés formája tekintetében. Hasonlóan sokat publikálnak és vitatkoznak a különböző egyházi tanácskozó és tanácsadó szervek

természetéről és szerepéről, így a püspöki konferenciákról vagy az egyházmegyei tanácsokról.

Továbbra is vitatott a világi hívőknek az egyházkormányzati hatalom gyakorlásában való részvételi lehetősége, közreműködésük teológiai és jogi minősítése. A II. Vatikáni Zsinat ugyanis mindenfajta egyházi hatalomnak az egyházi rend szentségéhez fűződő kapcsolatát a korábbiaknál jóval erősebben hangsúlyozta. Persze ez a kérdés sajátos színezetet kap a szerzetesjogban, ahol az intézményeken belül — valamilyen fajta — egyházi jellegű hatalom működik akkor is, ha nem „klerikusi” intézményről van szó.

A Keleti Egyházak Kánonjainak Kódexe, melyet II. János Pál pápa 1990-ben hirdetett ki, nem csupán a keleti egyházjog művelésére hatott serkentően, hanem számos olyan helyzetet eredményezett, amelyben nem világos, hogyan lehet ezeket az új jogszabályokat a latin Kódex kánonjaival összeegyeztetni. Egyébiránt a sajátjogú egyházaknak az új Keleti Kódexben szereplő fogalma a latin egyházjogász képét is módosítja az egyházi szervezetről. Amit eddig egyetemes egyházjognak hívtunk, azt eszerint többnyire a latin Egyház jogának is mondhatnánk. Az egyetemes Egyháznak mint húsznál több sajátjogú egyházból álló — szervezetileg egyetlen egységet alkotó — *communiónak* a képe nem mindenki számára volt megszokott.

Sorolhatnánk még az új és divatos témákat. Számunkra közvetlenül azok a legfontosabbak, amelyek vizsgálata itthoni egyházi életünket teheti barátságosabbá, apostoli szempontból termékenyebbé.

—fsz—

Számunk írói:

Bánhegyi B. Miksa OSB főiskolai tanár, Pannonhalma
Békés Gellért OSB ny. egyetemi tanár, Pannonhalma
Buber, Martin filozófus
Brückner Ákos Előd O.Cist. plébános, Budapest
Congar, Yves OP bíboros, Párizs
Erdő Péter a Pázmány Péter Hittudományi Egyetem professzora, Budapest
Farkasfalvy Dénes O.Cist. apát, Irwing (USA)
Fila Béla a Pázmány Péter Hittudományi Egyetem professzora, Budapest
Gruber, Marie-Louise teológiai docens, Zürich
Nikolasch, Franz egyetemi tanár, Salzburg
Ócsai József egri egyházmegyei papnövendék, Budapest
Révay Edit szociológus, Budapest
Schillebeeckx, Edward OP ny. egyetemi tanár, Nimwegen
Somorjai Ádám OSB egyetemi előadó, Pannonhalma-Róma
Tarjányi Zoltán teológiai tanár, Győr
Veres András teológiai tanár, Eger

KÖRKÉP

Marie-Louise Gubler

ÁM KRISZTUS FÖLTÁMADT HALOTTAIBÓL, MINT A HOLTAK ZSENGÉJE

(1Kor 15,20)

Gustav Mahler sokáig küszködött második szimfóniájának, a „Feltámadás-szimfóniának” a befejezésével, mire kitisztult benne az utolsó tétel látomása. Hans von Bülow zongoraművésznek és karmesternek 1894-ben a hamburgi Mihály-templomban rendezett gyászünnepegyén Klopstock egyik költeménye fejezte ki számára szóban és muzsikában személyes megilletődöttségét, és megrendülését:

„Feltámadsz, ó feltámadsz, porom,

Rövid nyugalásodból!

És halhatatlan

Éltet ad, ki elhívott!

Aratni jó az Úr,

S begyűjti kévéit,

Minket, holtakat.”

A vetés és aratás, a kéveszedő Aratás Ura, a por feltámadása képeihez Mahler hozzáfűzi a saját, szinte igéző szavait: „Ó hidd el, nem hiába születted, nem hiába éltél, szenvedted ... Ó halál, te mindent legyőző, most legyőzted! ... ne reszkess már, készülj az életre! ... Azért halok meg, hogy éljek!” A feltámadás-szimfónia utolsó tételében összekapcsolódik szinte minden emberi érzés a feltámadás zsidó reményével és a zeneszerző hívó bizalmával. De ahhoz, hogy befejezze a szimfóniát, szüksége volt a közvetlen megrendülésre, a halál megtapasztalására. Csak akkor beszélhetünk Jézus feltámadásáról, ha komolyan vesszük azt, ahogyan az emberek megtapasztalják határaikat és a halált, ha elhagyjuk annak a szemlélőnek a semleges álláspontját, aki elfogadja az üres sírt Jézus feltámadása „bizonyítékaként”. „Aki találkozik a Feltámadottal, az meghal mint Isten szemlélője, hogy feltámadjon tanújaként és hirdetőjeként” (Kurt Marti).

Feltámadsz, porom, rövid nyugalásodból...

A *mulandóság* megtapasztalása („porom”), különösen hirtelen halál esetén, elkerülhetetlen. Néhány hete meghalt 56 éves korában egy munkatársunk; szívinfarktus ragadta ki egy nagyon aktív politikai és pedagógiai tevékenységből. Szombaton még alkotmánytant tanított, s nem egészen egy hét múlva virágok borították a sírját. A háza, az íróasztala — mind úgy vannak még, mintha szabadságon volna. Betoppantna minden pillanatban, de nem jön soha többé. Az iskola megy tovább, a község pótválasztást hirdetett meg, a család emlékül fényképet küldött szét. Csak legközelebbi hozzátartozói élik át Mascha Kaleko mondásának igazságát: „Ha meghal valaki, azoknak, akik szerették, úgy tűnik, mintha nem mehette az élet egyszerűen tovább. De ők is csupán „gyászoló árván maradtok”, s megy minden tovább, ahogy mennie kell. Még az órák sem állnak meg...” Egy óra sem áll meg, holott az

idő teljesen új dimenziót kapott. Ezzel a halállal kell élniük ezután a hozzátartozóknak és barátoknak.

Jézus utolsó jeruzsálemi napja sem volt egyáltalán „előre látható”, még kevésbé ünnepelehető. Inkább azt mondhatjuk, hogy az események szédítő gyorsasággal követték egymást Jézus, de barátai és barátnői számára is. Az éjszakai őrizetbe vétel, a gyorsított katonai bírósági eljárás (nem beszélhetünk tisztességes pererről!) és a statáriális megfeszítés nagypénteken a reggeli órákban, mindez nem hagyott időt a búcsúzásra és a gyászra. Néhány órán belül romba dőlt minden: Jézus élete, Izrael összegyűjtése, Jeruzsálem városának prófétai kihívása (amely a messiási bevonulással kezdődött és Jézusnak a templomban történt ténykedésével érte el tetőpontját), a szegények reménye. Minden húsvéti elbeszélésen áttetszik ez a *nagypénteki traumaszzerű tapasztalat*: az asszonyok csak a nagy követ látják a sír bejáratánál, az angyal megjelenése félelmet és reszketést vált ki bennük; a két Emmauszba tartó férfit teljesen gúzsba köti széttört reményük. „Pedig azt reméltük, hogy ő fogja megváltani Izraelt.” (Lk 24,21). Leblokkoltak és képtelenek rájönni, hogy ki osztja meg velük a menekülés útját. A hirtelen halál riadalma ott remeg az Ószövetség sok szövegében is: olyan az ember, mint a fű, amely egy nap alatt elszárad (Iz 40), mint „tőr és bilincs” zuhan rá a halál az imádkozóra (Zsolt 18), vagy váratlanul az ablakon át lép be (Jer 9,21). A halál gondolata keserű annak, „aki nyugton ül házában, s gondtalanul él” (Sir 41,1). Jézus soha nem titkolta tanítványai előtt, hogy hirtelen bekövetkező távolléte, krízist okoz számukra: „Ahoва én megyek, oda ti nem jöhettek” (Jn 13,33). A sír szájánál levő kő beszédes jele annak, hogy *vége van minden lehetőségnek*, de annak a tehernek is, ami a megkenést pótolni akaró asszonyok lelkére nehezedett. Nem megy tovább semmi. Az üres sír számukra nem „bizonyítéka” a bekövetkezett feltámadásnak, sőt még az angyalnak az egész értelmét megmagyarázó szavai is rémületet váltottak ki bennük és nem hitet (Mk 16,7 sk).

Ó hidd el, nem hiába születted, nem hiába éltél...

1990 szeptemberében az UNESCO által rendezett világ-gyermek-csúcstalálkozó ismertette meg a széles nyilvánosságot azzal a megdöbbentő hírrel, hogy naponta 40.000 gyermek hal meg éhínség, betegség és halálos kimenetelű immungyöngeség következtében, mert nagyon eladósodott országaik a kamatokat az ipari országoknak az ő halálukkal teljesítik (kénytelenek teljesíteni). Az *értelmetlenség* tapasztalata („hiába születted, hiába éltél”) sok „kisember” tapasztalata, akiken irgalmatlanul „végiggázol” a történelem, mint amilyenek a krízis-vidékek kisebbségei (a saharuik Nyugat-Szaharában, a kurdok és örmények, az ausztrál sztyeppék bennszülöttei, Braziliában a yanomanik, de az amerikai nagyvárosok peremvidékén élő munkanélküli fiatalok is), a volt NDK területén élő, gyermeküket egyedül nevelő asszonyok és nyugdíjasok, a szex-turizmus által kizsákmányolt gyermekek Ázsiában. Mit tud mondani húsvét üzenete ezeknek, akikre ránehezedik a túlélésért vívott harc felörlő terhe? Jézus és baráti köre is a „kisemberekhez” tartozott, akik nem számítottak, legfeljebb olyankor, ha megzavarták a hatalmasok nyugalmát és rendjét. „Jézus ügye” éppen abban volt, hogy mindenkinek — a hatalmon kívül esőknek is — megígérte Isten új világát. Halála ezért ezeknek azt jelentette, hogy ismét csődöt mondott reményük, továbbra is érezniük kellett egzisztenciájuk értelmetlenségét. A világ megváltoztatása, igazságosság, élet mindenkinek — Jézus halálával az eljövő Isten alaposan megkérdőjelezte annak örömhírét, s az elkeseredetteket megcsalta reményük. Hogy azonban nem maradt mégsem így, hanem a tanítványok megzavarodott csapatából futótűzként terjedt el a hír Jézus életre keltéséről, s néhány évtizeden belül ez a hír lángra lobbantotta a Római Birodalmat, — ez a történelem

egyik legcsodálatosabb eseménye. Egyszerű származásuk és fájdalmas tapasztalatuk alapján nem tételezhetjük föl a tanítványokról és az asszonyokról, hogy zseniális csalást követtek volna el. Minden húsvéti elbeszélés feltűnően hangsúlyozza azok kétségeit, akiknek megjelent (Isten kinyilatkoztató tevékenységét hangsúlyozó fogalom) a Föltámadott: a tanítványok azt hiszik, hogy „szellemet” látnak; Mária Magdolnának kétszer kellett „megfordulnia” ahhoz, hogy megértse a dolgot és elfogadja megbízatását; még a galileai hegyen történt apostolküldés leírásánál is azt olvassuk, hogy néhányan kételkedtek (Mt 28,17). Ezek nem hiszékeny emberek, akik utána kapnak a remény minden szalmaszálának, hanem a szenvedéstől megjelölt emberek, akiknek védekezniök kell a további csalódásokkal szemben. Amiről — kezdetben dadogva — tanúságot tesznek, az az, hogy Isten maga munkálkodott a halott Jézus körül, s hogy éppen ezért „ügye” nem elveszett ügy, hanem éppen újonnan érvényre jutott. Ehhez olyan bibliai képekhez nyúlunk vissza, amelyeket Izrael szenvedésekkel teli történelme folyamán alakított ki: az igaz Istenhez „emeltetik”, a jámbor „elvéttetik” („fölmént a mennybe”), „fölebresztetik” a halálból. Hogy a holtak föltámasztásáról vagy a halottak föltámadásáról kialakított képzet a húsvéti örömhírben is uralkodott, az környezetén és súlyán múlt. A babiloni fogság óta Izraelben sok jámbor hitte (elsősorban a farizeusok), hogy Isten az idők végén kihívja sírjukból a halottakat és ítéletet tart az embereken. Akkor föltáruul a történelem addig ismeretlen igazsága, kezdetét veszi a messiási öröm és a világbéke ideje. Ez a realitás először Jézuson érvényesül: ott „ül az Atya jobbján”, bíróvá „emeltetett”, s ennek következtében — a szituáció paradox megfordításával — egy igazságtalan halálos ítélet ártatlan áldozata bírója lesz bíráinak. Ezért lett a kereszt az első keresztényeknek a remény jele — ellentétben eredeti jelentésével: kínzó eszköz. S annak ellenére, hogy évszázadokon át a hatalmasok visszaéltek vele mint az elnyomás eszközével és a diadal jelképével, még ma is az lehet a szenvedők számára.

Ne reszkess már, készülj az életre!

Az amerikai négerek jogaiért vívott harcában Martin Luther King újra meg újra az Isten hatalmáról beszélt: „Jöhet bármi. Isten hatalmas! Ha napjaink homályba borulnak és sötétebbek lesznek ezernyi éjfélnél, gondoljunk mindig arra, hogy a világban van egy nagy, áldást osztó erő, akit Istennek hívnak ...” Az első keresztények Jézus föltámadását úgy értették, mint Isten tiltakozását a Jézussal történt igazságtalanság miatt, s úgy, mint nekik szóló fölhívást, hogy „ügyét” továbbra is képviseljék. Jézus feltámadásával együtt számukra eljött a világ vége (hiszen a holtak föltámadása az „idők végén” következik be). Ez a közeli vég sürgető aktualitást adott működésüknek. Az Evangélium fáradhatatlan hirdetésében (amely húsvétkor új tartalmat kapott, a Föltámadottat) férfiak és nők körbeutazták a Földközi-tenger térségét és egyházközségeket alapítottak. Igehirdetésüket hallgatták rabszolgák és szabadok, szegények és módosak, zsidók és nem zsidók. A mindennél létrejövő közösségek mindenek egyenlő életmódjában elővételezték Isten új világát (Gal 3,28), átformálták a régi társadalmi struktúrákat (a poliszt és az oikoszt), bátran szembe szegültek a hatalmasokkal, vállalták az üldöztetést és a halált. Jézus föltámadásával mindannyiuk számára mozgásba jött valami, amit Pál a korintusiakhoz írt első levelében a *beteljesedés folyamataként* ír le: Jézus „a holtak zsengeje”, őt követik azok, „akik hozzá tartoznak”, és végezetül „bekövetkezik a vég”, amikor megsemmisítetik minden istenellenes hatalom, és Krisztus visszaadja „provizórikus” hatalmát az Atyának. Ez a végső cél elérését jelenti: „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,20-28). Nem nehéz meglátni, hogy ez az elképzelés egy messiási „interregnumra” gondol, amit harc és összekülönbözés jellemez. A tulajdonképpeni ellenség a halál

romboló hatalma („Utolsó ellenségét, a halált is megsemmisíti”). Ezért az első keresztények úgy fogták föl a kétségbevonat római Imperium minden ellenállását, minden represszióját, mint ezt a végső harcot. A János-Apokalipszis drámai képei beszédesen tanúskodnak erről. A lélek erejében arra voltak hivatva, hogy „a Föltámadott harcostársai” legyenek (K. Marti), és mint a szenvedő emberek testvérei síkra szálljanak egy igazságban és békében való életért.

Ó halál, te mindent legyőző, most legyőzöttél!

Egy kis zsidó történet elbeszéli, hogy egy napon két tanuló megy be izgatottan az iskolába és odakiáltja a rabbinak: „Azt hallottuk, hogy eljött a Messiás! Mit csináljunk most?” Erre a tanító odalépett az ablakhoz és sokáig nézett ki rajta. Sekkor azt felelte nekik: „Tanulnotok kell, mint máskor. Nem jöhetett el a Messiás, mert a világ éppen olyan, mint tegnap volt!” Ebben a kis narratív kérdésfeltevésben kihívás rejlik számunkra, keresztények számára. Valóban: a messiási békekorszak nem köszöntött be Jézussal, háború és nyomor, a hatalommal való visszaélés és igazságtalanság ma is napirenden vannak 2000 év kereszténység ellenére is. Sőt, még rosszabb: a keresztény egyházak, alig nőttek ki a kisebbségi pozícióból, sokszor elnyomták a kisebbségeket (főleg a zsidót), a kereszt nevében véres háborúkra hívtak föl, üldözték a másfépp gondolkodókat. Sokszor csak akkor ébrednek tudatára bűnüknek, ha ma egy militáns iszlám a saját fanatizmusuk tükörképét tartja eléjük. Még nem kezdődött el a világ vége (bár a világ pusztulása naponta reális lehetőség!), az első keresztények misszionárius buzgósága sok helyütt bénító rezignációnak adott helyet, sokak reménységét inkább irányítják távol-keleti reinkarnációs eszmék, mint a bibliai föltámadás-remény vagy az Újszövetség húsvéti hite.

A bizalom hajtó ereje Mahler számára az etikai erőfeszítés volt: „Olyan szárnyakon fogok ellebegni, amelyeket én vívtam ki magamnak ... amit te vertél (szívem), Istenhez visz téged.” Az Újszövetség itt mindenestre egészen máshova teszi a hangsúlyt: a törvényhez hűek föltámadásreménye (a farizeusi remény) ellenében az istentelen teljességgel *meg nem érdemelt megajándékozását* hangsúlyozza. Semmilyen etikai teljesítmény nem képes legyőzni a „mindent legyőző” halált. Csak az élő Istene, akit Jézus Atyjának nevezett, tud életet adni a holtaknak és tudja „létre hívni a nem létezőket” (Róm 4,17). A keresztrefeszített Jézus feltámadása viszont a megajándékozottak kötelező feladatává lesz, hogy *megfeleljenek* mindenkinek, aki a *reménységről* kérdőre vonja őket, amit a szívükben őriznek (1Pt 3,15), amennyiben a szegényekért és a kismizettekért való állandó kiállásukkal tartják az ég és a föld közti feszültséget és „a feltámadásból élnek” (D. Bonhoeffer). Csak ahol ez konkrétan megtapasztalható, ott lehet adni a messiási korra irányuló kérdésfeltevésre olyan feleletet, mely egyformán komolyan veszi a világ nyomorúságát és Isten uralmának Jézusban történő beköszöntését. „Ha a búzaszem nem hull a földbe és nem hal el, egyedül marad; de ha elhal, sok termést hoz” (Jn 12,24).

in: *Diakonia*, 1991. 1-6.

Fordította: Bánhegyi B. Miksa OSB

Franz Nikolasch

A HÚSVÉTI HÁROM SZENT NAP ÜNNEPLÉSÉNEK ÉRTELME ÉS JELENTŐSÉGE

Az egyházi év tetőpontja

„Az emberek megváltásának és Isten tökéletes megdicsőítésének művét Krisztus, az Úr, mindenekelőtt a húsvéti misztérium által vitte végbe, amelyben halála által legyőzte halálunkat, és feltámadásában helyreállította az életet. Ezért az Úr szenvedésének és feltámadásának három húsvéti napja az egész egyházi év tetőpontja. Joggal mondhatjuk tehát: ami a hét számára a vasárnap, az a húsvét az egész év számára.”¹ Ezekkel a megállapításokkal vezeti be az új liturgikus naptár a húsvét ünnepléséhez kapcsolódó fejtegetéseit. Amint korábban a liturgiában a nagycsütörtöki, nagypénteki és nagyszombati *triduum sacrum*-ról volt szó, szembeállítva azt húsvét ünnepével, úgy most már a „húsvéti három szent nap ünnepléséről” beszélünk, amely az Utolsó Vacsora nagycsütörtöki ünneplésével kezdődik, a húsvéti éjszakai vigilián ér el a tetőpontját, és húsvét vasárnapjának vesperásával ér véget.² A liturgikus megnevezés megváltoztatásához fűzött félhivatalos kommentár azt mondja: „A hívőknek helyesen kell látniok, hogy a három szent nap nem előkészület húsvétra, hanem — Szent Ágoston szavai szerint — a Megfeszített, Eltemetett és Föltámadott szent három napja. Ezért ez a három nap a nagycsütörtöki esti misével kezdődik, amely bevezetése a boldog szenvedés ünneplésének. Hogy azonban világosabb legyen, hogy Krisztus Pászkája halálából és föltámadásából áll, vagyis abból az új életből, amely a megváltó halálból támad, a triduumot a jövőben 'a három húsvéti napnak' nevezzük.”³

A húsvéti misztérium központi jelentősége

Ezzel a megváltozott nézetével a liturgikus naptár tekintetbe veszi a II. Vatikáni zsinat felfogását, amely a „húsvéti misztérium” fogalmának központi jelentőséget tulajdonított. A zsinat számára a húsvéti misztérium az Úr szenvedésének, halálának, feltámadásának és mennybemenetelének összefoglalása és egysége: Ebben a misztériumban „a mi halálunkat halálával megtörte, és az életet feltámadásával újjá szerzette” (Lk 5). A húsvéti misztérium a zsinat szerint az üdvösség ezen eseményeinek a megjelenítése a liturgiában, elsősorban a szentségekben: „Így a keresztségben az emberek Krisztus húsvéti misztériumának részesei lesznek: vele együtt halnak meg, temetkeznek el és támadnak fel” (Lk 6). Az Eucharisztia ünneplésében a húsvéti misztériumot ünneplik, amikor az Úr halálát hirdetik, amíg el nem jön. Az egyház a kezdetektől fogva sohasem mulasztotta el, hogy a húsvéti misztérium ünneplésére egybegyűljön és ünnepelje az Eucharisziát, amelyben megjelenik halálának győzelme és diadala (vö. Lk 6). A hívők minden szentségben megtapasztalják Krisztus szenvedése, halála és feltámadása húsvéti misztériumának az erejét (vö. Lk 61). Végül az egész egyházi évet meghatározza húsvét misztériumának az ünneplése, amennyiben minden vasárnapot ez a misztérium jelöl meg. Ahogyan a vasárnap a húsvéti misztériummal határozza meg a hetet, húsvét ünnepének megünneplése ugyanúgy határozza meg az évet.

A teológiai alap

Hogy a zsinat és a zsinat által elindított liturgikus megújulás ennyire hangsúlyozza a „húsvéti misztérium” fogalmát, annak mély teológiai alapja van: a megváltásnak azt a szemléletét, azt az értelmezését veszi újra elő, amely a Szentírásnak és az ókor egész egyházának a sajátja volt, s amit a mai napig szakadatlanul megtartottak a keleti egyházak teológiájában és liturgiájában, viszont a nyugati egyházban a középkor folyamán elsikkadt. Az ember megváltását nem egyedül az Úr szenvedése és halála műveli mint „engesztelő áldozat”, hanem az, hogy átment a halálból az életre. A feltámadás, a visszatérés az Atyához és a Lélek elküldése éppen úgy „oka” a megváltásunknak, mint a kereszten való szenvedés és halál. A Nyugat középkori teológiájában ez az ismeret háttérbe került és részben el is fejtették azáltal, hogy egyoldalúan hangsúlyozták Krisztus szenvedésének és halálának engesztelő és áldozati jellegét. A középkori teológiának ezt a szemléletét Luther következetesen átültette a liturgiába, s nagypénteket tette a legnagyobb ünneppé mint Krisztus kínhalálának és az ezzel végrehajtott megváltásnak az emlékezetét. A II. Vatikáni zsinat azzal, hogy újra felfedezte a „húsvéti misztérium” fogalmát és Krisztus halálának és feltámadásának ezzel kifejezett egységét, véget vetett ennek a mesterseges szétválasztásnak. Az ember megváltása Jézus Krisztus halála és feltámadása által megy végbe, végső soron teljes emberi sorsa által, kezdve a megtestesülésen egészen addig, amikor újra eljön dicsőségében. Krisztus húsvéti misztériuma tehát Jézus Krisztus emberségének a teljes valóságát jelenti: Halála az emberré testesülésének a beteljesedése, feltámadása pedig Jézus Krisztusnak, az embernek a felvétele az Atya dicsőségébe. Megváltásunk abban áll, hogy sorsközösségben vagyunk az Úrral, vele halunk meg, vele temettetünk el, de vele is támadunk föl az életre. A húsvéti misztérium fogalma így vezet el bennünket Jézus Krisztus megváltó tettének teljesebb és átfogóbb megértésére. Ez a megváltói tett megtestesülésének pillanatában kezdődött, szenvedésében és kereszthalálában érte el látható tetőpontját, s a föltámadásban jut el beteljesedéséhez: „Hát nem ezeket kellett elszenvednie a Messiásnak, hogy bemehessen dicsőségébe?” (Lk 24,25).

A húsvéti vigiliától...

Az ősegyház ezért egyetlen ünneplésben, mégpedig húsvét éjszakáján ünnepelte az Úr szenvedésének, halálának és föltámadásának ezt az egységét, az ő „transitus”-át, azt, hogy átment a halálból az életbe. Tudatában voltak annak, hogy Krisztus szenvedését és halálát sohasem szabad feltámadása nélkül nézni, inkább úgy kell érteni a két eseményt, mint egy és ugyanazon történés két fázisát, egy és ugyanazon valóság két aspektusát. A húsvéti ünneplést nem historizáló gondolkodás jellemezte, hanem annak tudata, hogy az Úr halálának és feltámadásának misztériuma egy.

... az üdvösség egyes eseményeinek az ünnepléséig

Amikor a Konstantin császár korában megvalósult béke idején megkezdődtek a zarándokutak a palesztinai, de elsősorban a jeruzsálemi szent helyekhez, a hívőknek az volt az igényük, hogy a Szentírás adatainak megfelelően tartsák meg az egyes eseményekről való megemlékezést. Virágvasárnap ünnepélyes körmenetben vonultak az Olajfák hegyéről le a Kedron völgyébe, s aztán föl Jeruzsálem városába, Nagycsütörtök estéjén a Golgotán bemutatott szentmise után átmentek az Olajfák hegyére, hogy ott emlékezzenek meg az Úr virrasztásáról és elfogatásáról, nagypénteken pedig szentírási olvasmányokkal és a kereszttel előtti hódolattal emlékeztek

Jézus kínhalálára, hogy azután húsvét éjszakáján megünnepeljék az Úr győzelmét a halálon, a föltámadását. A húsvétot követő ötvenedik napon emlékeztek meg mind a Szentlélek közléséről, mind pedig az Úr mennybemeneteléről.

Később kifejlődött a húsvéti ünnepségnek az a tagolódása, amely figyelembe vette az Újszövetség minden kronológiai adatát, s nagycsütörtökön Jézusnak a tanítványaival elköltött vacsorájáról emlékezett meg, nagypénteken Jézus kínhaláláról, húsvétkor az Úr föltámadásáról, a negyvenedik napon mennybemeneteléről, az ötvenedik pedig a Szentlélek elküldéséről. Az egyetlen misztérium ünnepségének a helyét egyes, a Szentírás által hitelesített események emlékezete foglalta el, egészen a pünkösdi Lélek-áradásig.

Ötven napos ünnep

A liturgia mai fölfogása szerint a húsvéti ünnepi idő egyetlen ötven napos ünnep, amelyen Krisztus halálon aratott győzelmének egyetlen misztériumát ünnepeljük: a mennybemenetel és a Lélek eljövele egy az Úr feltámadásával; a pünkösöd ennek a húsvéti ünnepnek az utolsó tetőpontja, a húsvéti szent három nap és a pünkösöd közé eső vasárnapok pedig már nem húsvét utáni vasárnapok, hanem húsvét vasárnapjai. Még ha valaki mellékesnek tekintené is az elnevezést, ez mégis azt mutatja, hogy az egyház ünnepeiben az év folyamán — s ez a karácsonyi ünnepkörre is áll — mindig a halál és föltámadás egy és ugyanazon misztériumát, az Úr húsvéti misztériumát ünnepli: Az egyház „az év körforgásában kibontakoztatja Krisztus egész misztériumát a megtestesüléstől és a születéstől kezdve a mennybemenetelig, és pünkösdtől a boldog reménységnek és az Úr eljövételének a várásáig” (Lk 10,2). Még a vértanúk és a többi szentek emléknapjai is a húsvéti misztériumot hirdeti az egyház, mert ezek azáltal lettek részesévé az Atya dicsőségének, hogy eggyé váltak Krisztussal” (vö. Lk 10,4).

A megváltás tudatosabb átélése

A megújult liturgiában nem az a legfontosabb, hogy a teológia újra tudatára ébredjen a „húsvéti misztérium”-fogalom központi jelentőségének, hanem, hogy a hívő közösség, amikor istentiszteletet tart, elsősorban a húsvéti három szent nap ünnepségében, tudatosan élje meg megváltásának ezt a misztériumát. Ha valaki egyszer is átélte a bizánci liturgia húsvét éjszakai ünnepségét, az tudja, hogy milyen hívő buzgósággal, milyen belső együttéléssel végzik ezt az ünnepséget.

Hogyan tudnánk visszaadni a húsvéti három nap ünnepségének azt a központi jelentőségét, ami megilleti? Először is szükség van olyan igehirdetésre, amely a megfelelő helyekre teszi a hangsúlyt és érthetővé teszi, hogy a húsvét mint az Úr halálának és feltámadásának az ünnepsége az egyházi év centruma és tetőpontja, s hogy az Eucharisztia minden ünnepségében a húsvét misztériumát üljük meg: „Halálot hirdetjük, Urunk, és hittel valljuk feltámadásodat, amíg el nem jössz dicsőségben!” Egy egyházközség csak akkor tudja hitelesen megülni a húsvéti három napot, ha tudja, hogy itt megváltásunk misztériumát ünnepli. Nem úgy, mint az üdvtörténet régen elmúlt eseményeire való emlékezést, hanem mint azok megjelenítését. A zsidó Pesszach-liturgiában ez áll: „Minden korban köteles minden egyes ember elképzelni, mintha ő maga vonulna ki Egyiptomból ... Nem csupán őseinket szabadította meg a Szent, áldott legyen, hanem velük együtt minket is megszabadított ... Ezért kötelességünk hálát adni neki, őt dicsérni, magasztalni, dicsőíteni, áldani, imádni és ünnepelni, aki atyáinkért és értünk mindezeket a csodatetteket véghezvitte!”⁴. Ugyanezzel a magatartással kell nekünk is megülnünk húsvét három

napját: A misztérium ünneplésében maga a misztérium lesz jelen! Az az egyházközség, amely tudatában van a húsvéti misztérium megjelenítésének, az a liturgiát nem csak bizonyos előírásoknak megfelelő rituáléként fogja végezni, hanem azonosulni fog vele.

A szabad formálás lehetőségei

Lehet valakinek az a véleménye, hogy a liturgia reformját túlságosan meghatározták a történeti megfontolások, s ezért nem képes megfelelni a mai élettapasztalat követelményeinek, azonban meg kell állapítanunk: A megújított liturgia mégsem merev keret, az ünneplő közösségnek sok lehetősége van a szabad alakításra. Ez azonban feltételezi, hogy a közösség előbb foglalkozzék az ünneplés értelmével és tartalmával. Felfogásunk szerint a liturgia elsősorban nem előírt rítusok elvégzése, hanem a hívő közösség életének a története. Minden előírás fölött — ezek jogosságát nem lehet kétségbe vonni — ott vannak a mindenkori közösség követelményei; a közösség ünnepli és végzi az istentiszteletet, a közösség emlékezik az üdvösség misztériumáról.

Az életre vonatkoztatott liturgia

Helytelenül értenénk a liturgiát, ha az öncélúvá lenne. A liturgia mindig az életre irányul, az élet alakítja is. A liturgia és az élet kölcsönös viszonyban állnak egymással, sőt végső soron egynek kell lenniök. Mit használ a legszebb istentisztelet és minden liturgikus előírás legprecízebb teljesítése, ha nem esik vele egybe az élet. Ha így nézzük, a liturgia „veszélyes” emlékezés, mert állandóan arra szólít fel bennünket, hogy megvalósítsuk életünkben azt, amit az ünnepben megülünk. A liturgia és az élet, az istentisztelet és mindennapjaink egysége és egyezése állandó kihívás minden keresztény közösség számára. Hitelesebb lenne a keresztények élete, ha mindig tudatában lennének ennek a kihívásnak. Egyetlen ünnepre sem érvényes ez annyira, mint a húsvéti misztérium ünneplésére. Ha ugyanis megkérdézzük magunktól, hogy mi volt tulajdonképpen az indító oka annak, hogy Jézus vállalta a szenvedést és a kínos kereszthalált, s hogy igazában miért lett ember, és miért vette magára az emberi sorsot, erre végső soron csak egy felelet van, amit maga a Szentírás ad meg: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda” érte (Jn 3,16).

Isten szeretetének misztériuma...

Az Úr halálának és feltámadásának misztériuma végső soron Isten emberek iránti odaadó szeretetének a misztériuma: „Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, aki életét adja barátaiért” (Jn 15,13). A húsvéti három napos ünnepben azzal a titokkal találkozunk, hogy Isten odaadóan szeret bennünket, embereket, azzal az odaadással, amely a Fiú megtestesülésében vette kezdetét és a kereszthalálban teljesedett be. Szünetedése előtt a Vacsora ünneplésében ajándékozta meg az Úr tanítványait ezzel a szerető odaadással, amely egész emberi egzisztenciáját hordozza, a kenyér és a bor lakomájának a jeleiben: „Ez az én testem, amely értetek adatik; ez az én vérem, amely értetek ontatik. Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre!” S ezzel a közösséget nem csupán arra szólítja föl, hogy az Eucharisztia ünneplésében megemlékezzen az Úr teljes, szerető, értünk való önátadásáról, hanem hogy magáévá tegye a szerető odaadásnak ezt a szellemét!

... az Utolsó Vacsorában és a lábmosásban

A húsvéti három napos ünnep szövegei úgy emlékeztetnek bennünket az Úrnak értünk történt szerető odaadására, s ezzel együtt a hozzánk intézett felhívásra, hogy megfelelő módon találkozzunk ezzel a szeretettel, s embertársaink felé fordulva megfelelőjünk neki. Az Úr vacsorája nagycsütörtöki istentiszteletének evangéliuma elmondja, hogyan mosta meg Jézus tanítványai lábát. A liturgia megadja a lehetőséget, hogy ezt az evangéliumot egy jelenettel ábrázoljuk és megtartsuk a lábmosást. De nem ez a döntő, sokan teatrálisnak is tartják ezt a rítust. Döntő jelentőségű az az összefüggés, amelyben János elmondja ezt a cselekményt. Azon a helyen, ahol a szinoptikusok az Eucharisztia alapításáról tudósítanak, ő a lábmosást hozza. János azt akarja ezzel kifejezni, hogy végeredményben mind a két esemény ugyanazt jelenti: jelszerűen az Úr értünk való odaadó szeretetét ábrázolja. A lábmosás elbeszélését az evangélista az Úrnak a tanítványokhoz intézett felhívásával fejezi be: „Ha tehát én, az Úr és Mester, megmostam lábatokat, nektek is mosnotok kell egymás lábát. Példát adtam nektek: Amint én tettem veletek, ti is úgy tegyetek” (Jn 13 sk). A tanítványok feladata, s ez a miénk is, hogy azt, amit Krisztus ajándékozott nekünk, tovább adjuk embertársainknak. A húsvéti misztérium ünneplésében megtapasztaljuk, hogy Krisztus egészen és teljesen odaajándékozta nekünk magát. Ebben az ünneplésben felszólítást kapunk arra, hogy hasonlóan tegyünk embertársainkkal. Az emberekhez való odafordulásunk konkretizálódhat a nagycsütörtöki bűnbánati liturgiában vagy a szükségét szenvedők számára rendezett gyűjtésben. Mindez azonban nem korlátozódhat erre a napra és erre a jelre. A húsvéti misztérium ünneplése sokkal inkább azt jelenti, hogy mindig és mindenütt szeretetében és odaadásában kövessük az Urat, s az ő szellemében találkozzunk egymással.

Jegyzetek: 1. Der Römische Kalender Nr. 18. — 2. Vö.: uo., Nr 19. — 3. Der Römische Kalender. Nachkonziliare Dokumentation, Trier 1969. 98. — 4. Die Pessach-Haggadah, Tel Aviv 1976. 26 sk.

Diakonia 1991. 38-42. (részletek)

Fordította: Bánhegyi B. Miksa OSB

A TEOLÓGIA folyóirat 1994. 2. számában pályázatot hirdetett, közzétéve a pályázat feltételeit és határidejét. A megjelölt határidőig szerkesztőségünkbe 17 jeligés pályázat érkezett. A pályamunkákat öt tagú bizottság bírálta el. A bizottság örömmel állapította meg, hogy a beküldött pályamunkák — bár különböző értékűek — komoly szorgalomról tettek tanúságot. Pályázók egy része sajnálatos módon — mindenekelőtt a témaválasztásnál — nem vette figyelembe a pályázati kiírás feltételeit, tárgyi megközelítéseit.

A bíráló bizottság

a 30.000.-Forintos pénzjutalmat „Tolle, lege” jeligéjű munkának,

a 20.000.- Forintos díjazást a „Tanítsatok minden népet” jeligéjű írásnak,

a 10.000.- Forintos jutalmat pedig az „Ádám” jeligével ellátott munkának ítélte oda.

A rangsorolásban 4. 5. helyen álló — „Éva”, illetve „A Megfeszített” — jeligéjű munkák szerzőinek méltányossági alapon 5.000.- 5.000.- Forint jutalmat állapított meg a bizottság.

A díjnyertes munkák szerzői jutalmukat két héten belül kézhez kapják. Kérjük, vegyék fel mielőbb a kapcsolatot szerkesztőségünkkel!

A pályamunkáknak (esetleg részletüknek) folyóiratunkban való közlését illetően az egyes szerzőkkel alkalmilag fel fogjuk venni a kapcsolatot.

Szerkesztőség

A HÁZASSÁG CÉLJAIRÓL ALKOTOTT SZEMLÉLET ALAKULÁSA SZÁZADUNKBAN

A házasság a két egyházjogi kódex meghatározása szerint

Az egyháztörténet folyamán — hosszú jogfejlődés eredményeképpen — két kódex látott napvilágot, mindkettő századunkban. A házasságról alkotott szemlélet változását legcélszerűbben e két kódex definíciójának összehasonlítása révén állapíthatjuk meg.

Az 1917-ben megjelent első Codex Iuris Canonici 1013. kánonjának 1. pontjában találjuk a következő meghatározást: „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis, secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae”. Azaz: *A házasság elsődleges célja az utód nemzése és nevelése, másodlagos célja pedig a kölcsönös segítség és konkupiszcenciától való megszabadulás.*

Az 1983-ban kiadott Egyházi Törvénykönyv 1055. kánonjának első paragrafusában (amely a házasságról szóló rész első cikkelye) a következő megfogalmazást találjuk: „A házassági szövetséget, amelyben a férfi és a nő az egész élet olyan közösségét hozza létre egymással, amely természeténél fogva a házasfelek javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul, Krisztus Urunk a megkereszteltek között a szentség rangjára emelte.”

Míg a lényeges tartalomban: a házasság szentség mivoltát illetően nincs eltérés, lényeges a hangsúlyeltolódás a két megfogalmazás között.

Az első: a jogi eredetű szerződés fogalmat felváltja a biblikus *szövetség* gondolata, nem beszél többet a cél *elsődlegességéről és másodlagosságáról*, és ugyanúgy megszűnik a *konkupiszcencia* szó (Erdő: szexuális vágy csillapítása) használata. (Bár a 2. paragrafusban visszatér a szerződés szó, de nem hangsúlyosan.)

A második: *megfordul a sorrend*: míg az 1917-es kódexben az utódnemzés és nevelés első helyen szerepelt, addig az 1983-as törvénykönyvben ez a második helyen található, ill. míg korábban kölcsönös segítséget és a konkupiszcenciától való megszabadulást emlegettünk, most már életközösségről és a házasfelek javáról beszélünk. Mindez — utóbb — *a természeténél fogva* indoklást kapja.

A különbség hordereje egyelőre beláthatatlanul nagy. A házasságról alkotott keresztény felfogás újrafogalmazása egyrészt a biblikus tanításhoz való visszatérést jelenti, másrészt a perszonalista filozófia eszközkészletének felhasználását, harmadrészt pedig a teljes hagyomány kritikus felülvizsgálatát, amelyhez szorosan hozzátartozik a felelős szülői magatartásról, egyszerűsített kifejezéssel, a születés-, ill. a fogamzásszabályozásról alkotott keresztény tanítás újrafogalmazása, ill. ennek az újrafogalmazásnak a hagyománnyal való összeegyeztethetősége is.

A célra irányultság fogalma és újrafogalmazása

A cél szó az arisztotelészi célra irányultság kategóriájának értelmében értendő, eredete Szent Ágostonnak a házasság három javára vonatkozó tanítására (*bona matrimonii*) megy vissza. Ágoston ugyanis a szexuális vágyat a bűnbeesésből eredeztette, a biblikus test-lélek egység fogalmát pedig meg kívánta védeni a manicheista és gnóosztikus tanítással szemben (melyek szerint a testiség rossz, leküzdendő). Így módon a házastársi egyesülést eszköz-értékként engedélyezte, ha utódnemzésre (*proles*), tehát jó célra irányul, nem pedig kifejezetten a szexuális egyesülés által

nyújtott örömszerzésre, továbbá, ha növelte a házastársi hűséget (*fides*) és biztosítva volt a kapcsolat tartóssága, felbonthatatlansága (nála: *sacramentum*). A *proles, fides, sacramentum* mint *bona matrimonii* hármassága alakul át később, — elsőként Isidornál (PL 82,367) — *proles, adiutorium et remedium (incontinentiae)* hármasságává, és mint a házasság céljai: *finis matrimonii* kerül bele az egyházjogi definícióba.

Ugyanez a célra irányultság gondolat köszön vissza az új egyházjogi definíciónál is, amelynek előzménye a *Gaudium et Spes* pasztorális konstitúció 48. pontjának első mondatában közölt meghatározás. „A bensőséges házastársi élet- és szeretetközösség a Teremtő műve, a maga törvényhozásával ő szabályozza, és a házassági szövetség kötés, vagyis a személyes és visszavonhatatlan beleegyezés hozza létre.”

A házasság értelme. Herbert Doms tanítása és annak recepciója

Herbert Domsnak *Vom Sinn und Zweck der Ehe* — A házasság értelméről és céljáról, Breslauban, 1935-ben kiadott művében veti fel először nagy horderővel a kérdést: A Zweck, a cél a házasságra annyiban vonatkoztatható, amennyiben az társadalmi intézmény. De a házasság elsősorban nem társadalmi intézmény, hanem a házaspár közötti személyes kapcsolat. E szempontból nem Zweck-ről, célról, hanem Sinn-ről, értelemről kell beszélnünk, vagy pedig újra kell fogalmaznunk a cél fogalmát, hogy az egybeessen az értelemmel. A házasság igazi értelme a férfi és a nő szeretete és egysége, amely olyan dinamikus egység, mely a házaspár személyes és kölcsönös tökéletesedésére irányul. A házassági szeretet e dinamikus voltának igen lényeges eleme az utódnemzés, a család megteremtésének igénye. De az utódnemzést úgy kell felfognunk, mint ami a házaspárnak, ennek az alapvető személyes kapcsolatnak ki- és egyben beteljesedése. Ebben az értelemben, bár külsődleges és adminisztratív szempontból nézve, az utódnemzést a házasság intézményének „célja”-ként foghatjuk fel. Röviden, az „életre szóló közösség, szokás és társadalom”-ként felfogott házasság kell legyen az elsődleges, „az utód helyes nemzésére és nevelésére irányuló intézmény”-ként felfogott házasság fogalmával szemben, már pedig ez ellenkezik az addig vallott hivatalos egyházi felfogással.

Doms nem javasol változtatást a születésszabályozás kérdésében kialakított hagyományos tanítás terén, csupán a házasság teológiájának szemléletmódját kívánja megváltoztatni, ez viszont alapvető és gyökeres változást jelent. Azt a vitát, amelyet az a nézet kiváltott, előbb XII. Pius 1941. október 3-án a S. R. Rota előtt elmondott beszéde, majd a Szent Officium 1944. április 1-én kelt határozata zárja le: név említése nélkül elítélve ezt a felfogást (AAS 36. 1944. 103. — Denzinger 3838 — Denzinger-Schönmetzer már nem hozza). H. Doms könyvét ki kellett venni a könyvkereskedelmi forgalomból.

XII. Pius 1951. október 29-én az Olasz Katolikus Szülésznek Egyesületének kongresszusához intézte híressé vált beszédét. Ebben kifejezetten cáfolja ugyan azt a modern nézetet, hogy az elsődleges cél a házastársak kölcsönös tökéletesedése volna, mert az életadás és nevelés (figyelemre méltó, hogy ez mindenütt párban található, sohasem külön: procreatio et educatio prolis), de a többi célt közvetlenül ezek alá rendeli, és többször használja személyek értéke kifejezést.

A II. Vatikáni zsinat nagy részben elfogadta ezt a házasságról alkotott perszonaliztikus teológiát, elsősorban a *Gaudium et Spes* pasztorális konstitúció már idézett 48. és ezt követő fejezeteiben, a *Humanae vitae* enciklika (1968) pedig egyszerűen átvette, és a házaspár értelméről beszélt, mint H. Doms 33 évvel korábban, és nem említette többé a „cél” kifejezést, személytelen értelemben. A házastársi szeretet így módon: emberi, teljes (totális), hűséges és termékeny (HV 9). Hangsúlyozza a házastársi

aktus méltóságát, annak egységesítő és életadó értelmének egymástól elválaszthatatlan egységében (HV 12).

A magyar fordítások nem egyeznek meg az értelem szó használatában. Így pl. a HV 12-t Diós István *jelentésnek* fordítja (*Amit Isten Egybekötött ...*, Budapest 1986. 85.), a *Vigiliában* közzétett fordítás *értelemnek* (Vigilia, 23. 1968. 725.), Király Ernő pedig *oldalnak*. (*A keresztény élethivatás ...*, Bp. 1982. 560.)

Itt jegyezzük meg, hogy Alszeghy Zoltán, A házasság című könyvében (Róma, 1982. — Teológiai Kiskönyvtár III/9, 97-99.) a zsinati szöveg fordítását illetően az „érték” szóhasználat mellett voksol. „A (zsinati) szöveg határozottan az „érték” kategóriájának jegyében áll ... Mikor a szentatyák kifejtették, miért isteni jótétemény az emberiség érdekében a házasság alapítása, a „bona matrimonii” kifejezést használták, azaz a házasság „javairól” beszéltek; de ez a kifejezés a későbbi teológia szaknyelvében szinte kizárólagosan a házasság elkötelező „céljait” jelentette. A század első felének latinul gondolkodó teológiája a francia „valeur” és az angol „value” hatása alatt a német „Wert” megfelelőjeképpen a „valor” szót szokta használni, de a zsinat latin stilisztái inkább a klasszikus „dignitas” szó felé hajlottak ... Csakhogy a modern nyelvek a dignitást a méltóság jelentésében használják, és ezért a „Gaudium et spes” fordításai is a házasság „méltóságáról” beszélnek. Nézetünk szerint ez a fordítás kissé félrevezető, mert a „méltóság” tiszteletet parancsoló, csodálatot keltő, kiváltságos társadalmi helyzetet biztosító tulajdonság, míg a zsinat mind a „valor”, mind a „dignitas” kifejezéssel egy tárgy becsülésre méltó, kívánatos voltát domborítja ki.” Úgy tűnik tehát, hogy a kérdés bonyolultabb, megérdemelne egy önálló monografikus feldolgozást.

A házasság célja kifejezést ezt követően nem találjuk meg a szentszéki dokumentumokban, így a *Familiaris Consortio* apostoli buzdításban (1981), és II. János Pál pápának emberi szerelemről tartott katekéziseiben sem (*Uomo e donna lo creo. Catechesi sull'amore umano* (con introd. di C. Caffaral, Roma 1985.). A tanfejlődésnek más szempontjai kerülnek előtérbe. Ugyanez érvényes az Egyetemes Katekizmusra (2363. pont), és az Olasz Püspöki Kar családpasztorációs direktóriumára is (*Direttorio di Pastorale Familiare per la Chiesa in Italia*, Roma 1993.— magyar fordítása a Márton Áron kiadónál jelent meg 1994-ben.)

A teológiai átértelmezés feltétele: a modern biológiai ismeretek recepciója

Doms *Gatteneinheit und Nachkommenschaft*, (Mainz 1965.) című könyvében hangsúlyozta és teológiailag értékelte az új biológiai felismerések szerepét. Ő írta a *Mysterium Salutis* kézikönyvben az ember kétneműségéről szóló fejezetet (II/2. 1967. 707-750.). Gondolatmenetét a következőképpen foglalhatjuk össze.

Teológiánkban nem reflektáltunk kellőképpen arra a körülményre, hogy 1875-ig rejtve maradt előttünk az emberi élet kezdetének biológiai ismerete. Oscar Hertwig ebben az esztendőben fedezi fel a férfi ivarsejt és a női petesejt egyesülését. Ezt megelőzően a férfi ivarsejtet (kisméretű) teljes embernek, *homunculus*nak tartották, amelynek rendeltetése a női szervezetbe való bejutást követően a növekedés, kiformálódás, megszületés. Nem csoda, ha Aquinói Szent Tamás a Summában (I. q. 92. a. 1.) azt a felfogást vallja, hogy a természet tulajdonképpen célja az ember kiformálásakor mindig a férfi. A nőt, aki félresikerült férfi, a Teremtő azért adta a férfi oldalára, hogy segítségére legyen az utódnemzésben, minden más jellegű segítségnyújtásra elegendő lett volna egy másik férfi. Az a felfogás a nemzésről alkotott matéria-forma tanításra alapoz, miszerint a nő nem képes arra, hogy a vér „felfőzésével” igazi magot hozzon létre, csak arra, hogy egy, az élet kezdetekor felhasznál-

ható, tökéletlen magot. A férfi viszont képes a vér „felfőzésére” és ennek révén a nő által rendelkezésre bocsátott anyag formálására.

Az 1917-es egyházi törvénykönyv életbelépéséig ezt követte az egyházjog is, a *commixtio seminum* vagy *sanguinum* volt a döntő az egyeneságú sógorság akadályának fellépésekor, ill. a *copulát* tekintette *actus generationis*-nak, az emberi élet kezdetének. Ld. Doms, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft*, 61-92.

Ha viszont az új biológiai ismeretek birtokában már tudjuk, hogy az embert férfinak és nőnek teremtő Isten nem tévedésből teremtette a nőt, hogy az ember mivolt kétpólusú, hogy az új élet kezdetéhez a két személy 50-50%-ban járul hozzá, akkor annak teológiai következményei is vannak. Doms tovább megy: a korábbi ismeretektől eltérően, nem minden copulát követ nemzés, tehát itt a házásélet egészében kell értelmezni az életadás aktusát.

Doms teológiai szempontból legfontosabb megállapítása azonban ott keresendő, hogy a Teremtőnek mindezzel célja volt: az embert férfinak és nőnek teremtette, egymást kiegészítőnek és egymásnak rendelte, a nemiséget szellemi életük szubszt-rátumának teremtette, így a szellem és a test egymást feltételezik. A nemi egyesülés mély, személyes értelmet nyer nála: az egyik személyt egészen a tudat alatti mélységekig átalakítja és a másik személyhez rendeli, egyben megerősíti és megszilárdítja a házastársi kapcsolatot. Így a két személy szeretete az új élet fogamzásakor szeretet teli kapcsolatuk élő dokumentumát hozza létre, és az ő házassági kettősségük egységének lényegi képmását.

A gyermek ily módon annak a kifejezése, hogy a szülők élő kettős-egységének az a legmélyebb belső törekvése, hogy önmagáról megfedkező, szolgáló szeretetben felülmúlják önzésüket és új személyek szolgálatába szegődjenek, ily módon házastársi kettős-egységüknek nagy értékét megjelenítik, megerősítik, gazdagítják. A gyermek érték a szülők számára, általa a házastársi kapcsolat a szülői méltósággal gazdagodik. Az emberi személyiség gazdagsága azonban sokkal nagyobb annál, hogy ez egyetlen gyermekben kimerítse lényegét, ezért a több, sőt számos, házasságukból származó gyermek természetes kifejeződése házasságuk méltóságának. És ha az emberi társadalom profitál a minden egyes jól sikerült házasságból sugárzó rendezett szeretetből és erőből, akkor még inkább profitál a jó házasságból származó jól nevelt gyermekekből, akik bonum eminens, kiváló javát képezik a társadalomnak.

Összefoglalás

A 20. századi teológiai reflexiónak meg kellett ismernie a kétezer éves dogmafejlődés filozófia- és teológiatörténeti feltételeit, hogy az eredeti biblikus tanítást a mai ismeretek által nyújtott szinten újra tudja fogalmazni. Ebből a nagy összegyűlt feladatból Herbert Doms munkásságát emeltük ki, aki két alapvető könyvében foglalkozott a házasság teológiájával, előbb, a náciizmus egyoldalúságaira reagálva, a harmincas évek derekán, majd harminc évvel később, a Vatikáni zsinat tanításának kifejtésekor. Ez a kérdés korábban egyházon belüli feszültségeket váltott ki, érthető módon, hosszú évszázadok során bevett és megkövült megfogalmazásokat kellett ugyanis felülvizsgálni.

Tanulmányunkban megállapíthattuk, hogy a teológiai reflexió nem nélkülözte a múltban sem az ún. embertudományok (itt: biológiai felismerések) eredményeit, a teológiai tanítás tehát nem független az empiriától.

A következő lépés a fogamzás szabályozás részletes vizsgálata lenne, ez azonban már túlzvetet a címben fölített kérdéskör vizsgálatán. A vita jelenlegi fázisában pedig

nem lenne olyan könnyű feladata a tanulmány írónak, mint egy már lezárt és az egyházi tanítóhivatal által jóváhagyott korábbi vélemény recepciójának ismertetésekor.

Irodalom: Az új egyházi jogi megfogalmazás kommentárját ld. *Az egyházi törvénykönyv*, Bp. 1986- (Szerk. ford. magy.: Erdő Péter), 726. lap jegyzet (A házasságnak ez a „meghatározása” nem beszél többé a házasság céljáról. A házasfelek java és a gyermek mint iránymeghatározó tényezők a CIC-ben másutt a házasság lényeges elemeiként (elementum essentialia) szerepelnek (1101. k. 2. paragrafus). A törvény nem jelöl meg sorrendet, értékrendet ezek közt az elemek közt. A házastársak java sem minősül lényegtelebnek — ellentétben az 1917-es CIC 1013. k. 1. paragrafusával —, mint a gyermek világrahozatala és nevelése. Egyébként a házasfelek java általánosabb és a személy szempontjait jobban figyelembe vevő fogalom, mint a régi jogban (1917-es CIC 1013. k. 1. paragrafus) szereplő kölcsönös segítség és a szexuális vágy csillapítása”); és: Erdő P., *Az emberi személy tisztelete az új egyházi házasságjogban*, in: *Vigilia* 47. (1982) 436-439.

Magyar nyelvű tájékozáásra: Szabó F., *Termékenység és önuralom a házasságban*, in: *Magyar Papi Egység* 30-31. sz. (1965) 96-98.; David J., *A házasság új szemlélete*, in: *Mérleg* 1. (1965) 200-203.; Vass Gy., *Házasság az evilági szerelem szentsége*, in: *Szolgálat* 4. sz. (1969) 34-53.; Lezzi, A., *A házasság átfogó képét elénk táró enciklika*, in: *Szolgálat* 43. sz. (1979) 73-75.; Kasper, W., *A házasság emberi értékei*, in: *Vigilia* 47. (1982) 440-443.; Szabó F., *Személy házasság és család*, in: *Személy, házasság és család*, Róma 1988. 7-48. (különösen: 41. 1.) és: Häring, B., *A házassági és szexuális erkölcs története a zsinat szemszögéből*, in: *Egyházforum* 6. (1991) 20-30.

A kétezere éves egyházi tanítás rövid összefoglalását nyújtja: Pegoraro, R., *Morale familiare*, Casale Monferrato 1991. (Teologia e scienze religiose, Manuali di Base, 30. sz.) 51-59. A házasságról alkotott szemlélet változásairól (XIII. Leó pápaságától a Humanae Vitae enciklika megjelenéséig) rövid áttekintést nyújt: O’Riordan, J., *Evoluzione della teologia del matrimonio da Leone XIII. ai nostri giorni*, Assisi 1974.

A 20. század elején történt események elemzését illetően minőségi ugrásról beszél századunk 30-as éveiben Campanini, G., *Matrimonio*, in: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo 1990. 728-ennek elemei: XI. Pius pápa *Casti Connubii* enciklikájának a tanítása, M. Scheler perszonalista filozófiája és D. von Hildebrand, valamint H. Doms teológiája. További elemzés: Guzzetti, G. B., *Sguardo storico-morale ai problemi della popolazione*, in: *Scuola Cattolica* 79. (1951) 283-343: A milánói egyházjogászok (1920-as évek, uo. 303-305.) és a német filozófusok és teológusok (D. v. Hildebrand, N. Rocholl és H. Doms, uo. 305. skk.) jelentőségére hívja fel a figyelmet.

A biológiai felismerések teológiai horderejét illetően ld. Somfai B., *Vita és fejlődés a mai katolikus erkülcsstanban*, in: Békés G. (szerk.), *A megzavart keresztény. Bizonytalanságok a II. Vatikáni zsinat után*. Magyar Pax Romana Kongresszus, 17. Róma 1976. 47-75.; Gagern, F. E. F. v., *A házastársi szeretet-szövetség*, Bp. 1987. (eredeti: München 1963.) 109. old.; Somorjai Á. *A keresztény ember és az abortusz*. Az emberi élet kezdete és a modern természettudományok című fejezet, ld. Korzenszky R. - Somorjai Á., *Magyar sorskérdések*, Róma 1989. 116-117. p. melyben Hörmann és mások nyomán K. E. von Baer 1827-es fölfedezését említettük, a női petesejt fölfedezését. — Figyelemre méltó Séguin, M., *Nouveau point de vue sur la contraception*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, 112. (1990) 202-223. 394-415. tanulmánya, (alapja egy általa írt és a Gregoriana Egyetemen 1982-ben megvédett doktori értekezés), ebben a fogalmazás szabályozás probléma köre szempontjából emeli ki a biológiai felismerések teológiai jelentőségét. Az emberi élet kezdetére vonatkozó ismereteket Ch. Curran nyomán foglalja össze (uo. 206. old.).

Tarjányi Zoltán

YVES CONGAR BÍBOROS, KORUNK KIEMELKEDŐ TEOLÓGUSA

Newman kardinális óta hosszú időn át igen kevés teológus részesült abban a megtiszteltetésben, hogy — természetesen példamutató papi életük mellett — a teológia tudományos műveléséért kapott bíborosi kalapot. VI. Pál, majd II. János Pál felújította ezt a régi szokást, s az egyház legmagasabb rangú testületébe egymás után nevezték ki olyan tudós papokat, akik a modern teológiai kutatás meghatározó alakjaivá váltak: J. Daniélou, H. de Lubac, J. Ratzinger, H. U. von Balthasar. A legújabb kitüntetett Yves Congar francia dominikánus, akit életének 91. évében, 1994. novemberében mintegy életműve jutalmaként kreált bíborossá a Szentatya. Ez

alkalomból életét és munkásságát hat, róla szóló, ill. róla is szóló munka alapján tekintjük át.¹

1904-ben született Sedanban. 1921-től küsszeminarista, majd kispap, s 1925-ben lép be Szent Domonkos rendjébe. A teológián belül kezdettől fogva az egyháztan vonzotta. Papszentelésére készülve az eucharisztikus áldozat teológiájával és János evangéliumával foglalkozott. „János 17. fejezetén elmélkedve végérvényesen felismertem hivatásomat: munkálkodni azon, hogy mindazok, akik Krisztusban hisznek, egyek legyenek. Ezzel nemcsak felismertem, de el is fogadtam egy ökumenikus hivatást, amely egyben ekléziológiai hivatás is volt.”²Diploma dolgozata ezt a címet viseli: Az egyház egysége.

1932-ig Párizsban az Institut Catholique-on folytatta tanulmányait. Ekkor ismerkedett meg Couturier lyoni pappal, aki a keresztenység egységéért indított január végi imanyolcادت kezdeményezte. Ez időben alakította ki széles személyes kapcsolatait az ortodox és a protestáns teológusokkal.

1932-ben kezd tanítani a dominikánusok rendi főiskoláján (Le Saulchoir). Apogetikát ad elő, s ennek keretében a *De Ecclesia* traktátust is, melyet a következő tanévtől áttesz a dogmatikába. Ez az átcsoportosítás a XX. századi egyháztan történetében jelentős fordulatot jelent. Tanári munkássága kezdetétől rendszeresen publikál, először a „La vie intellectuelle” című folyóiratban, majd 1937-ben a Cerf kiadónál megindítja az *Unam Sanctam* könyvsorozatot, melynek kötetei döntő hatást gyakorolnak a II. Vatikánum dokumentumainak egyházfelfogására. Csak néhány könyvre utalunk: e sorozatban jelent meg H. de Lubactól a *Catholicisme*, valamint a *Méditation sur l'Église*. Congartól pedig 1937-ben a „Szétszakadt keresztények” (*Chrétiens désunis*), melynek alcíme ez volt: A katolikus ökumenizmus alapelvei. 1941-ben publikálja a „Tanulmányok az egyház misztériumáról” (*Esquisses du mystère de l'Église*) című kötetét, melyben az egyház egységével, Szent Tamás egyházfogalmával, a Krisztus misztikus teste egyházképpel, valamint a Szentlélek egyházban betöltött szerepével foglalkozik. E könyvsorozat része az „Igaz és hamis reform az egyházban” (*Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 1950), a „Vázlatok a laikátus teológiájához” (*Jalons pour une théologie du laïc*, 1953), a „Szent egyház” (*Sainte Église*, 1963), valamint a „Dialogusban levő keresztények” (*Chrétiens en dialogue*, 1964).

A fentebb jelzett *Esquisses*-ben már megtalálja azokat a szempontokat és kulcsfogalmakat, melyek segítségével a jogi szemléletű egyházképet ellensúlyozni lehet. Hangsúlyozza, hogy az egyház lényegileg eszkatologikus közösség, mely Isten ajándékát fogadja be, sőt abból él. Hogy ez a közösség befogadhassa az isteni életet, létrehozza az egyházi intézményt (a szentségeket és tisztségeket), de ezzel az eszkoztár-létrehozással önmaga is szentséggé válik, hiszen Krisztus közvetítő küldetésének meghosszabbítója lesz a világban. A „szentség” nem más, mint az isteni önajándékozó léttelenség és a közösség kapcsolata, azaz a kettő közötti közvetítő, mely mindkét fél természetében részesedik. Egyszerre isteni, mert Isten emberszeretete, Krisztusban hozzánk közeledése állandósul benne; ugyanakkor emberi is, épp ezért minden korban más és más arculatot ölt magára.

Mikor az *Esquisses* című könyve 1941-ben megjelent, Congar már egy év óta hadifogolyként élt: 1940-ben katonai behívót kapott, rögtön fogságba esett, s csak a világháború befejezése után, 1945-ben szabadult. A következő öt esztendő Luther és Karl Barth teológiájának a megismerésére szenteli. Ez idő alatt jutott el a nagy felismerésre, mely egyháztanának későbbi kibontakozását erőteljesen befolyásolta: rájött, hogy a skolasztikus egyházkoncepciónak mi a gyengesége, mi az, ami hiányzik belőle. Rádöbent, hogy a kinyilatkoztatás egyházzal kapcsolatos képeiben, melyekben az egyház misztériuma fogalmazódik meg (test és fej, jegyes, templom, város, királyság, szőlő, nyáj, stb.), ugyanazok az alapvető értékek jelennek meg:

- mindegyik kép kollektív valóságra utal (test és fej, menyasszony és vőlegény, pásztor és nyáj, stb.);
- mindegyik képből benne van az előre mutató kibontakozás gondolata;
- mindegyik képből el van rejtve az az eszme, hogy a fejlődés mindaddig tart, amíg egy előzetes, isteni terv szerint el nem jön a beteljesedés;
- mindegyik képből szerepel az a gondolat, hogy a megvalósulásban, annak kimunkálásában mindenki érintett, — néhány embernek azonban különleges helye, szerepe és felelőssége van.

Ekkor véglegesül Congar látásmódja és teológiai módszere, „mely magába foglalja az üdvtörténet teljes vízióját, amelyben néhány ember kiválasztása által egyetemes célzat valósul meg: érinti az egész emberiséget, sőt az egész teremtett világot, a Genezistől az Apokalipszisig”.³

Hogy Congar nemcsak mint szakember, hanem mint hívő is mennyire elkötelezte magát az egyház iránt, arra szemléletes példa az ortodox teológusokkal való találkozójának 1948-ban átmeneti felfüggesztése. Akkor jelent meg az orosz egyház Szinódusának deklarációja. Congar kérte Lossky-t, az ortodoxok prominens képviselőjét, hogy határolja el magát a katolikus egyházat mélyen sértő nyilatkozattól. Lehetetlenség együtt dolgoznom olyanokkal, akik eltűrik, hogy gyalázzák anyámat — jelentette ki. Am egyházához való hűségét ekkor már más megpróbáltatások is érik. „Ami engem illet, 1947 elejétől 1956 végéig állandó feljelentések, figyelmeztetések, megszorító vagy diszkriminatív rendelkezések, bizalmatlan intézkedések értek.”⁴ 1952-től minden írását, még a recenziókat is, be kellett nyújtania a római cenzúrának. 1954-ben megvonták tőle a tanítási jogot. („Modernizmussal vádoltak minket. Micsoda ostoba rágalom! Milyen totális hiánya ez a historikus érzéknek! Minden ízünkben az egyházé vagyunk.”) Ekkor hosszabb időre Jeruzsálembé megy. Később Rómába hívják, majd Cambridge-be száműzik, végül 1955-ben a strasbourgi domonkos rendházat jelölik ki számára tartózkodási helyül. A szankciók éveiben alázatosan hallgatott, de közben a katolikus felfogású egyháztan ökumenikus nyitottságához szükséges feltételek kidolgozásán munkálkodott.

Érdekes „játéka” a Gondviselésnek, hogy éppen ez időben kezdett hatni 1950-ben publikált könyve, az „Igaz és hamis reform”, melynek koncepciója azután teljesen beépült a *Lumen Gentium* 8. és 9. pontjába. E kötetében a már 1937-ben elgondolt eszméjét fejt ki röviden, s rávilágít, hogy az egyház misztériumát kettős alaparculata nyomán lehet leginkább megközelíteni:

- az egyház misztérium, tehát isteni életközösség (*Ecclesia de Trinitate*);
- ugyanakkor az egyház intézmény is (*Ecclesia ex hominibus*).

A kettő ugyanúgy elválaszthatatlan egymástól, ahogyan Jézus istenemberi valósága is egyetlen realitás. Mindkét egyházarculat a megtestesült Ige, a megtestesült második isteni Személy egyházát jelenti: *Ecclesia in Christo*. Az emberi arculatnak folyton változnia kell, állandóan tökéletesedésre, azaz reformra szorul. De hogy ez a reform szakadás nélküli legyen, annak az a feltétele, hogy a szeretetnek és a pasztorális bölcsességnek abszolút elsőséget kell adni, — hogy meg kell maradni közösségben az egészszel. Türelmesnek kell lenni, az idő-tényezőt tiszteletben kell tartani. A valódi reformot mindig csak az alapelvek és a tradíciók állandó szem előtti tartása eredményezheti.

A zsinati gondolkodásra közvetlenül hatott a „Szent egyház” című munkája, melyet 1962 júniusában adott nyomdába, s mely a több, mint három évtizedes egyházzal kapcsolatos tanulmányozásának gondolatait tartalmazza. Az első rész a „kívülről” is megközelíthető egyház helyzetét taglalja (hogyan lehet meghatározni az egyházat — a négy attribútum értéke; krisztológia és ekléziológia; a katolicitás; a Szentírás sugalmazott volta és az apostoliság kapcsolata). A második rész az egyhá-

zon belüli funkciókat és joghatóságot tárgyalja (ordo és iurisdictio; zsinatok az egyház életében; dogmatikai tények és az egyházzal kapcsolatos hit, stb.). A harmadik részben az egyháztanban megjelent XX. századi fontos munkákra reflektál.

Congart a II. Vatikáni zsinatra — melyre mint D. Chenu utal rá —, meg kellett hívni mint hivatalos szakértőt, ugyanis minden hányattatása ellenére az ekléziológia első számú tekintélye volt. Dinamikus közreműködéssel jó néhány dokumentum előkészítésében vett részt, s az eredményeket látva többször lelkesen megjegyezte: „az egyház az Evangéliumban szemléli önmagát.”⁵

A zsinat után Congar — szellemi szabadságát visszanyerve — szélesebb tudományos távlatban dolgozhatott: szükség is volt ekléziológiai műveltségére, hogy ki lehessen bontani a tömör zsinati dokumentumok gazdagságát. Célként azt tűzte ki, hogy az egyetemes zsinat egyháztanát minél szélesebb sávban feldolgozza. Egymás után jelennek meg fontosabb művei: Jézus Krisztus (*Jésus Christ*, 1969), ő szerkeszti a II. Vatikáni zsinat egyháza (*L'Église de Vatican II*, 1965-74) című három kötetes értékelést. Ő írja a *Mysterium Salutis* sorozat IV/1. kötetben megjelent Egy, szent, katolikus és apostoli egyház (*L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, 1970) c. fejezetet. 1979-ben jelenik meg a *Hiszek a Szentlélekben* (*Je crois en l'Esprit Saint*) című, három kötetes munkája. Az utolsó termékeny esztendő, 1984-et két fontos kötetrel zárja: A II. Vatikáni zsinat (*Le Concile Vatican II.*), és az Ökumenikus tanulmányok (*Essais oecuméniques*). Az 1984-ben 80 éves Congar lezárja tudományos életművét: elhatalmasodó betegsége miatt ezután már csak rövidebb tanulmányokat tesz közzé, ill. interjúkra vállalkozik. Fontos megjegyezni, hogy idősebben kutatásai egyre inkább a Szentlélek felé irányulnak, bár ez is összefügg alapvető egyháztani érdeklődésével. Elképzelése szerint akkor lehet túllépni egy *societas*-látászögű egyházképen, ha egy pneumatológiai krisztológiát dolgozunk ki: „azaz a Lélek szerepét megértjük Jézus messiási életében, feltámadásában és megdicsőülésében, mely őt Úrrá tette, s az örök Fiúval hűposztatikusan egyesült embersége áttevődött a *forma servi*-ből a *forma Dei*-be. Mindez a Lélek által teljesen átjárt, pneumatizált, a Lélek közlésére és a Lélek cselekvésére egyaránt alkalmas emberséget hozott létre.”⁶

Congar életének és műveinek vázlatos áttekintése kialakít bennünk néhány összefoglaló megjegyzést. A *külső szemügyre vétel* két szempont kiemelésére jogosít fel:

1. Mindig konkrétan akarta szolgálni az egyházat, ezért a fontos és aktuális kérdések tisztázására szentelte idejét és életét. (Persze ehhez az is kellett, hogy a fontosat mindig meg tudja különböztetni a kevésbé fontostól, ill. a fontosnak látszó-tól.) Ez az oka, hogy nem írt nagy összefoglaló művet az egyházról, hanem ugyanazt a misztériumot mindig más és más oldalról megközelítve a kiemelkedő részproblémák megoldására kereste a választ. Így egész életében az egyház titkának elemzésével foglalkozott, miként tette azt a II. Vatikáni zsinat is. „Minthogy a zsinat tanításába beépültek Congar kutatásai, életművét úgy is jellemezhetjük, mint a II. Vatikánium előkészítését és értelmezését.”⁷

2. Személyes életével hitelesítette az egyháztani problémákkal küzdő teológiai erőfeszítéseit. Az egyházi hagyomány feltárását akkor is folytatta, amikor félreértésből modernizmussal vádolták. Az engedmesség szellemében minden egyházi fenytésnek és méltánytalanságnak alávetette magát: soha nem lázadt fel sem a hierarchia, sem közvetlen előjáróinak döntései ellen. 70 évesen, immár rehabilitálva, így vallott erről: „Soha nem kerestem mást, mint hogy az engedmesség és a hálaadás lelkületével ott legyek, ahol Isten választomat várja, s hogy beilleszkedjem üdvösségtervébe. Meggyőződésem, hogy e tervben mindenkinek helye van. Nem az a fontos, hogy a szerep dicsőséges vagy szerény: maga a terv nagyszerű. S az ember akkor lesz nagy, ha elfogadja saját helyét benne.”⁸

Congar életművéből *tartalmi következtetések* is leszűrhetők.

a) Ekléziológiája átfogó, széles látókörű. Az egyházban azt a misztériumot látja, amelyben az alap és a cselekvő a megtestesült Isten: az egyház hordozza annak a kinyilatkoztatásnak a teljességét, amelyet a Fiú közölt, s melyet a Lélek tart fenn csorbíthatatlanul. Az egyházban az Atya önfeltárása kerül emberközelbe, s ebben az egyházban ismerheti meg az ember teljesen önmagát. Mert csakis az egyház a letéteményese és hordozója az isteni kinyilatkoztatásnak: „Abból, amit Isten értünk tett, megismerjük őt benső mivoltában; végérvényesen és totálisan azonban csak Jézus Krisztus által ismerhetjük őt meg. Az egyháztan tehát elválaszthatatlan a krisztológiától és a dogmatika más tartományaitól.”⁹

b) Congar gondolkodásában megfigyelhető, hogy az egyház misztériumát bemutató bibliai képeknek kiemelkedő fontosságot tulajdonít. Alapmeggyőződése, hogy a világban élő és ott isteni küldetést beteljesítő egyház egészében és részleteiben (pl. laikátus) akkor kerül helyes viszonyba a világgal, ha az Istennel szembeni viszonyrendszere tisztázott. Ez pedig újból és újból a biblikus képek elemzéséhez való visszatérést igényli. Sokan épp ezt a kép-analizáló, helyes relációkat kibogozó gondolkodásmódját tartják Congar jelentőségének, igazi „újdonságának”.¹⁰

c) A sokrétű congari életműből mintegy rendező elvként magasodik ki az egyház Krisztussal való egységének gondolata. 1930-ban írt szakdolgozata, és idős korában publikált, fő „szenvédélyét” taglaló műve (*Une passion: l'unité*, 1974) szinte keretbe foglalja munkásságát. Soha nem hagyta figyelmen kívül az egyházzal szembeni önálló tanítást, de mikor annak feltérképezését hatalmas apparátusú könyveiben megtette, mindig az egység-gondolat újabb és újabb mélységeit igyekezett feltárni. Az egyházzal kapcsolatos reflexiója autentikus teológiai gondolkodást mutat: „Az egyház a jele annak, hogy Isten kegyelme Jézus Krisztusban közeledik az emberhez. Az egyház tulajdonságai, melyek a jegyek szerepét játsszák, kifejezik ezt a világ felé közeledést: egység, katolicitás, apostoliság, — mindegyik azt bizonyítja, hogy Krisztus egyedüli tette abszolút értéket birtokol, az üdvösség egyetemességét.”¹¹

Amikor gerincvelő betegsége miatt az 1984 óta béna, tolokocsiban élő, 91. évében járó Congar 1994 végén a párizsi dominikánus rendházban átvette II. János Pál pápa személyes küldöttjétől a bíborosi kalapot, valóban egy élet sokrétű erőfeszítése nyert megkoronázást. Ez a megbecsülés azt is jelezte, hogy korunk egyháza fejet hajt egy hiteles Krisztus-követő élet előtt. De azt is, hogy tudományos szinten már soha nem gondolkodhatunk úgy az egyházzal, hogy Congar életművét figyelmen kívül hagyhatnánk. Személyes példáját és tudományos erőfeszítéseit szem előtt tartva, a kitüntetéssel mintha Izajás szavaival szólhatnánk: „Vénségetekig ugyanaz maradok, ősz korotokig én hordozlak. Én alkottalak, én viszlek, én hordozlak, én mentelek meg — mondja az Úr.” (Iz 46,4)

Irodalom: 1. *le Guillou*: Yves Congar, in: *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, Paris, Castermann, 1970. 791-805. — *Winling*: La théologie contemporaine, Paris, Centurion, 291-301. — *Szabó Ferenc*: Yves Congar, in: *Teológiai Vázlatok*, Bp, SzIT, 1983. VI. 277-312. — *Duquesne*: *Interroge Chenu*, Paris, Centurion, 1975. — *P. Jossua*: Congar atya ökumenikus műve — Az *Etudes*-ben 1982-ben megjelent tanulmányt fordította Szabó Ferenc, in: *Távlatok* 1994/6, 688-698. — *Y. Congar*: *Entretiens d'automne*, Paris, Cerf, 1987. — 2. *le Guillou*: Yves Congar, id. mű 801. — 3. *le Guillou*: Yves Congar, id. mű 801. — 4. *Y. Congar*: *Une passion: l'unité*, Paris, Cerf, 1974. 65. — 5. *Duquesne*: *Interroge Chenu*, id. mű 189. — 6. *Y. Congar*: *Pneumatologie dogmatique*, in: *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, 1982. II. 496. — 7. *Szabó Ferenc*: Yves Congar, id. mű 285. — 8. *Y. Congar*: *Une passion: l'unité*, id. mű 112. — 9. *Y. Congar*: *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris, Cerf, 1967. 85. — 10. *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Szerk. Viller, Paris, Beauchesne, IV. 1960. 433-434. — 11. *Cette Église que j'aime*, Paris, Cerf, 1965. 51.

Szennay András OSB

ÉLET AZ IGAZSÁG KERESÉSÉNEK SZOLGÁLATÁBAN

Edward Schillebeeckx 80 éves

Korunk egyik kiemelkedő teológusa, E. Schillebeeckx 1994. november 12-én töltötte be 80. életévét. A flamand származású fiatalember 20 éves korában lépett be Szent Domonkos rendjébe, hat évvel később pappá szentelték, majd hamarosan Lövenben kezdte el dogmatikus pályafutását. Ezt követően közel ötven éve a hollandiai Nimwegen domonkos kolostorában él s ugyanott az egyetemen a dogmatika professzora. A II. Vatikáni zsinat egyik teológiai szakértője (peritus) volt, előadásokat tartott a világ számos egyetemén, hosszú időn át volt a holland püspöki konferencia teológiai tanácsadója. Kiváló rendtársának, a francia dominikánus Yves Congar-nak életművét Róma a közelmúltban azzal értékelte, hogy 92 éves korában bíborossá nevezte ki. Vajon évek múltán Schillebeeckx is ilyen kitüntetésben részesül-e?

Nem titok, hogy Schillebeeckxnek hamarosan a zsinat után (1968-ban) nehézségei támadtak a római Hittani Kongregációval. „Tisztázatlan” előadói és írói munkássága miatt ismételtlen meg kellett jelennie Rómában, — úgyében azonban sem akkor, sem később elmarasztaló döntés nem született. (Csak zárójelben említjük meg: nagytekintélyű kortársa, Yves Congar a negyvenes évek elején szintén „gyanúba került” mint a „Nouvelle Théologie” egyik munkatársa). Schillebeeckx védelmére keltek nem csak rendi előjárói (a római rendi generális és a hollandiai tartományfőnök), hanem a holland püspökök és számos nagytekintélyű teológus is (pl. Karl Rahner). A római „kihallgatásokra” a nyolcvanas évek végéig ismételtlen sor került, elmarasztaló döntés azonban egyetlen esetben sem született.

Schillebeeckx a II. Vatikáni zsinat óta, mintegy harminc éven át ismételtlen óvott attól, hogy akár a római „illetékesek”, akár mások visszatérjenek a zsinat előtti teológiai szemléletéhez és gyakorlatához, következetesen védelmezte a kutató munka szabadságát. Elmélyült munkáját zavarták ugyan a „hivatalos” helyről érkező zaklatások, „vádloíról” azonban soha nem nyilatkozott tiszteletlenül, netán szeretetlenül, soha nem érezte magát frusztráltnak. Törésre soha nem került sor, önuralmát soha nem veszítette el. Kritikusai nem vonták kétségbe felkészültségét, szaktudományos illetékességét és — ami még jelentősebb — egyházhűségét. Kevesen tudják róla, s ez bírálói előtt is megbecsülést szerzett, hogy napjainkban Aquinói Szent Tamásnak egyik legjelentősebb ismerője és magyarázója. S ami fontos: mivel Szent Tamás tanítását jól ismeri, az epigonoknak és az újszolasztikának olykor merev szűklátókörűsége távol áll tőle. Schillebeeckxnek, a tudósnek és kutatónak nagysága abban is megmutatkozik, hogy élete során készségesen korrigálta saját maga által is elismert tévedéseit.

80. születésnapján számosan írtak róla, sokan felkeresték. Az egyik interjú-készítő kérdésére: „hogyan érzi magát mint az a teológus, akinek számos esetben vitái voltak a római Hittani Kongregációval” — ezt válaszolta: „Boldog és szerencsés teológus vagyok, aki lojális ellenzékben állok és élek a katolikus egyházban. Épp azért, mert lojális vagyok, mentem el ismételtlen Rómába, amikor oda rendelték. Jól látom az egyház fennkölt magaslatait, de mélységeit is. És mindezek tudatában — egyszerűen és alázattal szeretem egyházamat.”

Schillebeeckxnek irodalmi munkássága óriási. Szakpublikációi közül kétségtelesen kiemelkedik (a német nyelvű kiadásban rendkívül elterjedt): Jesus — die Ge-

schichte von einem Lebenden (Herder 1974). A 669 oldalas mű számos kiadást ért meg. Bár szaktudományos munka, mégis — az *élő* Jézushoz vezeti az olvasót. Művét számos szakbírálója nagyra értékelte, nem utolsósorban azért, mert harmonikusan kapcsolja a tradíciót a jelen problémalátással, a Biblia szövegét a mai szaktudományos értelmezéssel, a már megfogalmazott dogmákat a dogmafejlődési lehetőségekkel.

Másik hatalmas műve (ugyancsak német fordításában vált sokak számára ismertté): *Christus und die Christen* (Herder, 1977. 896 oldal). Az általa tervezett trilógia harmadik kötete eddig csak töredékben jelent meg: „Menschen — die Geschichte von Gott” címmel (Herder, 1990). Ebben a könyvében nyíltan felteszi a kérdést: Van-e még az egyháznak jövője? A válasz: a gyakran ellenkező látszat ellenére — van! De: csak akkor, ha nyitott marad Isten felé és Isten előtt, ha meghajol kiszámíthatatlan tervei előtt, ha Isten kegyelmére bízta önmagát. Csak akkor lesz az egyháznak jövője, ha segítőkészen szolgálja az emberek és a világ üdvösségét, hazavitelét, ha segít az egyéni sorsukban és közösségekben zaklatott, szorongatott embereken.

Schillebeeckx sokak számára épp azért „nehéz”, problematikus ember, mert problémákat lát és láttat — és azokat megoldani igyekvő, olykor nagyon is szókimondó teológus. Könyvei és tanulmányai komoly elmélyülést igénylő olvasmányok, mégis, számos munkája több kiadást ért meg. Ahhoz nem fér kétség — és ezt ő maga is világosan látja, leírja, elismeri, — hogy ő sem „tévedhetetlen”. De mindig elfogadhatóan szolid, sőt, alázatos teológus. Ez magyarázza, hogy bár bírálták, — római fenyegetéseket nem alkalmaztak ellene. Schillebeeckx kétségtelenül kritikus keresztény, kritikus gondolkodó, aki kritikus és komolyan felülvizsgáló keresztényeket igényel. Amikor pedig ilyen „merész” kijelentéseket tesz, hogy Európának és általában a nyugati világnak szüksége lenne egy sajátos „felszabadítás teológiára”, akkor is megfontoltan nyilatkozik. Vallja, hogy az egyháznak önkritikára van szüksége, hogy hitelesen bírálhassa a nyugati társadalom, a féktelen, a csakis nyereségre beállított kapitalizmus torz jelenségét. Figyelmeztető gondolatai olykor Jeremiás prófétára emlékeztetnek: mivel lassan eladhatóvá, megvásárolhatóvá válik az egész világ, az egyházban látja az egyetlen felülbíró tényszerűt, melynek közreműködésével a nyugati világ megújul és megújító reál-utópia felé veheti útját. Az eljövendő Isten országáról szólni, erre rámutatni, afelé tekinteni: az egyetlen alternatíva a mának szomorú, banális és mindent leigázni törekvő, ökonómiai megszállottságú világa számára.

Schillebeeckx kérdező-kereső és — amikor szükségesnek látja — határozott választ is adni kész teológus. Számára egyetlen valódi érték az Isten országának „rejtett kincse”. Krisztus felszólítását közvetítve ezt kell keresni, ezért mindent oda lehet adni. Ebben a keresésben vált és válik ma is útítársunkká, segítőnké.

(1969 nyarán felkerestem Schillebeeckx-et nimwegeni kolostori szobájában. Folyóiratunk számára kértem interjút. Az akkor — és részben ma is — aktuális kérdésekre készséggel válaszolt. Az interjú magyar fordítását folyóiratunk 1969. IV. számában tettük közzé.

Sz. A.)

KÉT BESZÉLGETÉS

Három egymást követő este egy középnémetországi iparváros népfőiskoláján tartottam előadást, melynek tárgya ez volt: „A vallás mint valóság”. Mondanivalóm lényege egyszerű megállapítás volt: a „hit” nem az ember lelkében kavargó érzés, hanem az ember belépése a valóságba, a megcsonkítatlan, a megrövidítetlen, a teljes valóságba. Egyszerű megállapítás ez, ám ellentmond a megszokott gondolatnak. Így hát, hogy megvilágítsam, három estére volt szükség, éspedig nem csupán három előadásra, hanem még három vitára is, melyek az előadásokat követték. Ezekon a vitákon föltűnt nekem valami, ami nyomasztóan hatott rám. A hallgatóság nagy részét láthatóan munkások alkották, de közülük senki sem emelkedett szólásra. A főszóalók, akik kérdésekkel, kételyekkel és különféle gondolatokkal álltak elő, jobbára diákok voltak (a városnak ugyanis híres, nagy múltú egyeteme van), ámbar mindenféle más kör is képviseltette magát. A munkások hallgattak. Csak a harmadik este végén derült fény a számomra már-már fájdalmassá vált hallgatás nyitjára. Egy fiatal munkás lépett hozzám, s így szólt: „Tudja, efféle helyeken nem tudunk mi beszélni, de ha van kedve holnap összejönni velünk, megbeszélhetnénk egyszer együtt az egészet.” Magától értődően beleegyeztem.

A következő nap vasárnap volt. Reggeli után mentem a megbeszélte helyre, s ez alkalommal egymás között beszélgettünk csaknem egészen estig. Volt közöttük egy, éppenséggel már nem fiatal munkás, aki minduntalan magára vonta tekintetemet, mert úgy figyelt, mint aki egyetlen szót sem akar elszalasztani. Manapság nem gyakori az ilyesmi, leginkább még munkások között fordul elő, akiket nem a beszélő személye köt le, mint olyan gyakran a polgárokból álló publikumot, hanem mondanivalója. Emberemnek igen érdekes arca volt. Egy óflamand oltárképen, mely a pásztorok imádását ábrázolja, az egyik pásztornak van ilyen arca, annak, aki szét-tárja karját a jászól előtt. Igaz, a velem szemben ülő férfi nem úgy festett, mintha hasonló öröm kerítené hatalmába, arca sem volt oly derűs, mint a pásztoré a képen, de le lehetett olvasni róla, hogy figyel és elgondolkodik, s mindkettőt éppoly komótosan, mint amilyen nyomatékos módon teszi. Végül ő is megtörte hallgatását. „Nekem — magyarázta komótosan és nyomatékkal, azt a fordulatot ismételve el, melyet a csillagász Laplace, a világ keletkezéséről szóló Kant-Laplace féle teória egyik megalkotója a Napóleonnal folytatott beszélgetés során mondott volt —, nekem az a tapasztalatom, hogy erre az 'isten'-hipotézisre nincs szükségem, hogy kiismerjem magam a világban.” A „hipotézis” szót úgy ejtette ki, mintha látogatta volna annak a jelentős természetkutatónak az előadásait, aki ebben az ipari és egyetemi városban tanított, s kevéssel azelőtt, nyolcvanötévesen halt meg; ő szeretett hasonló tónussal beszélni, mikor nem zoológiáról, hanem világnézeti kérdésekről volt szó, jóllehet ő maga a természetről vallott eszméje számára nem vetette meg az „Isten” megjelölést.

A férfi lapidáris kijelentése szíven ütött, mélyebb fölszólításnak és kihívásnak éreztem, mint a többit, melyet intéztek hozzám. Mindezideig, bár nagyon komolyan, mégis bizonyos lazasággal beszélgettünk. Most egyszerre szigorú és kemény lett minden. Milyen irányból feleljek, hogy megválaszoljak ennek az embernek? Egy pillanatra eltöprengtem ezen a feszültté vált légkörben. Felöltött bennem, hogy meg kellene ingatnom a természettudományos világnézetébe vetett biztonságát, mellyel egy olyan világra gondol, amelyben az ember „kiismeri magát”. Milyen világ is az?

Amit mi világnak nevezünk általában: a világ, amelyben ott a cinóber vörös és a fűzöld, a D-dúr és a h-moll, az alma íze és a vermut zamata, az „érzéki világ” — ez a világ egészen más, mint a sajátosan megalkotott érzékeink amaz elképzeltetlen folyamatokkal való összetalálkozásának az eredménye, melyek lényegét mindegyre hiábavalóan iparkodik meghatározni a fizika. A vörös szín, amit látunk, nincs sem ott a „dologban”, sem itt a „lélekben” — a kettő egymásra villanásában lobban föl, s addig ontja színét, míg épp egy vörösérezékeny szem és épp egy vöröslő „rezgés” áll egymással szemben. Hol is van tehát a világ és bizonyossága? Az ismeretlen „objektumok” ott, a látszólag ismert és mégis megragadhatatlan „szubjektumok” pedig itt, s a kettő oly valóságos, ám mégis oly elillanó találkozása, a „jelenségek” — vajon nem alkotnak ezek három külön világot, amit azután már egyáltalán nem fog át valami végső, egyetlen világ? Hol az a „hely”, amelyen e három, egymás elé helyezett világot képesek vagyunk a magunk számára egybe-gondolni; mi a lét, amely ennek az oly kérdésessé vált „világnak” szilárd tartást ad?

Mikor a végére értem, néma csönd honolt az immár alkonyodó teremben. Majd a pásztorábrázatú férfi föl vonta súlyos szemhéját, melyet egész időn át leeresztve tartott, rám emelte tekintetét és komótosan, nyomatékosan így szólt: „Igaza van”.

Zavartan ültem vele szemben. Mit is tettem? Elvezettem annak a szobának a küszöbére, amelyben az a fölséges elképzelt trónol, melyet Pascal a fizikus és Pascal a hívő a filozófusok istenének nevez. Csak hát ezt akartam? Akihez odavezetni akartam, nem a „másik” volt inkább, az, akit Pascal Ábrahám, Izsák és Jákob Istenének nevez, az, akihez így szólhat az ember: Te...!?

Alkonyodott, későre járt. Másnap reggel el kellett utaznom. Nem maradhattam — pedig tulajdonképpen azt kellett volna tennem —, nem maradhattam ott, hogy belépjek a gyárba, ahol a férfi dolgozott, hogy munkatársa legyek, vele együtt éljek, elnyerjem élete bizalmát, segítsék neki, hogy velem együtt járja be annak a teremtménynek az útját, aki a teremtést „magára ölti”. Már csak pillantását viszonzozhattam.

* * *

Röviddel ezután egy nemes, idős gondolkodó vendége voltam. Egy konferencián ismerkedtem meg vele, ahol mindketten előadást tartottunk: ő a népiskoláról, én a népfőiskoláról. Ez hozott össze bennünket, mert egy véleményen voltunk abban, hogy a „nép” szó mindkét esetben azonos értelemben értendő. Akkoriban kellemsen meglepett, hogy az acélszürke hajú férfi beszéde kezdetén arra kért bennünket, felejtsek el mindazt, amit könyvei alapján filozófiájáról tudni véltünk: az utóbbi években — s ezek háborús évek voltak — a valóság oly közel hatolt hozzá, hogy újból kellett mindent szemügyre vennie s éppenséggel újólag átgondolnia is. Öregnek lenni, bizony, pompás dolog, ha az ember nem felejtette el, mit jelent *elkezdeni*. Ez az ember, meglehet, épp idős korában tanulta meg igazán. Csöppet sem akart fiatalnak mutatkozni, tartotta magát korához, ám a fiatal, a felfedezni kész tudós emberre jellemző módon.

Egy másik, nyugatra fekvő egyetemi városban élt. Amikor az ottani teológusok meghívtak, hogy beszéljek nekik a próféciairól, nála laktam. Házában igen jó légkör uralkodott: az a szellem, mely átjárni akarja az életet és nem írja elő, hol nyíljk meg számára.

Az egyik reggel korán fölkeltem, hogy korrektúrát olvassak. Előtte való este kaptam meg egy könyvem előszavának kefelenyomatát, s mivel ez az előszó amolyan vallomás volt, még egyszer igazán alaposan el akartam olvasni, mielőtt nyomdába kerülne. Fogtam hát és lementem a dolgozószobába, melyet fölkináltak arra az esetre, ha szükségem lenne rá. A házigazda azonban már ott ült az íróasztalánál. Üdvözlés után nyomban megkérdezte, mi van a kezemben, s amikor megmondtam,

azt kérdezte, nem lenne-e kedvem fölolvadni? Szívesen ráálltam. Barátságosan, de szemlátomást meglepődve, sőt, növekvő idegességgel hallgatta. Mikor a végére értem, előbb habozva, majd a dolog súlyosságától sodortatva, egyre szenvedélyesebben így szólt: „Mivel magyarázza azt, hogy lépten-nyomon 'Isten'-t mond? Hogyan várhatja el, hogy olvasói úgy értsék e szót, ahogyan Ön szeretné? Hiszen amire Ön gondol, mikor e szót kimondja, az oly annyira túlemelkedik mindazon, amit az ember megragadhat és fölfoghat, márpedig Ön épp erre az elérhetetlenségre gondol. Mikor azonban e szót kiejti, ezzel egyszerűen odaveti, hogy bárki hozzáférközhessék. Az emberi beszéd mely szavát ferdítették el, szennyezték be, gyalázták meg úgy, mint ezt!? A tengernyi ártatlan vér, melyet kiontottak érte, megfosztotta ragyogásától. A töméredek igazságtalanság, melyet elfödnie és megszenvednie kellett, eltörölte jellegzetes vonásait. Amikor azt hallom, hogy 'Isten'-nek nevezik a Legfölségesebbet, olykor bizony úgy hangzik a fülemnek, mint valami káromlás.”

Lobogott a gyermekien tiszta szempár. Hangja szintén lángolt. Kis ideig némán ültünk egymással szemben. A szobát előntötte a kora reggel világossága. Úgy éreztem, mintha a fényből erő áramolnék belém. Amit akkor feleltem, ma már nem tudom elismételni pontosan, csak körvonalalaiban.

„Igen — mondtam valahogy így — ez minden emberi szó közül a legtöbb terhet hordozó. Nincs még egy szó, mely ennyire beszennyeződött, ennyire szétfeszlett volna. Ám épp ezért nem szabad lemondanom róla. Rémult életük terhét nemzedékek hengerítették e szóra, és a földre préselték: most a porban fekvő hordozza terheiket. Vallási pártoskodásaikkal emberek nemzedékei szaggatták ízekre; öltek érte és meghaltak érte; hordozza ujjuk nyomát és minden csepp vérüket. S mégis, hol találhatnék olyan, hozzá hasonló szót, mellyel a Legfölségesebbet jelölhetném? Venném bár a legtisztább, legszikrázóbb fogalmat a filozófusok legféltebb kincstárából, csak valami hűvös gondolati képet markolnék, nem pedig a jelenlétét idézném meg annak, akire én gondolok, azét, akit szörnyű életükkel és halálukkal emberek nemzedékei magasztaltak az égbe és aláztak a porba. Reá gondolok én, Óreá, akire a pokol kínozza, egeket ostromló emberi nemzedékek gondolnak. Igaz, torz alakokat rajzolnak és azt írják a kép alá: 'Isten'; legyilkolják egymást és azt mondják: 'Isten nevében tettük'. De amikor eloszlik minden tévhit és ködkép, amikor a legmélyebb magány homályában az Ó színe előtt állnak, s már nem azt hajtogatják mindegyre: 'Ó, Ó', hanem így sóhajtanak föl: 'Te', ezt kiáltják: 'Te', az Egyetlent szólítják mindannyian, s ha ekkor hozzáteszik is: 'Isten', vajon e szó nem a valódi Istent jelöli, Őt, akit mindannyian szólongatnak, az Élőt, az ember gyerekének Istenét? Nem Ó az, aki csakugyan *hallja* kiáltásukat? Aki — meghallgatja? S nem épp ezáltal szentelődött meg az 'Isten' szó, az esdeklő fölkiáltás szava, a *névvé* vált szó minden emberi nyelvben és mindörökre? Becsülnünk kell azokat, akik azért számúzik e szót, mert láznak a jogtalanság és a jogtíprás ellen, melyek oly szívesen hivatkoznak 'Isten'-től nyert meghatalmazásra — ám elvetnünk mégsem szabad. Megértem azokat, akik azt javasolják, ne beszéljünk, hanem hallgassunk egy ideig a 'végső dolgok'-ról, hogy a szavak, melyeket rosszul forgattunk, megtisztuljanak. Csakhogy nem ez megtisztításuk útja. Mi nem moshatjuk tisztára az 'Isten' szót, teljesen tisztára; de fölemelhetjük a földről, beszennyezett és szétfeszlett állapotában, és kifeszíthetjük halálos gondunk órája fölött.”

Teljes világosság volt a szobában. A fény már nem áradt befelé: betöltött mindent. Az idős férfi fölállt, hozzám lépett, kezét vállamra tette s így szólt: „Tegeződhetnénk...” Beszélgetésünk, íme, hazaérkezett. Mert ahol ketten igazán együtt vannak, Isten nevében szólíthatják egymást: te...

Fordította: Gáspár Csaba László

KÖNYVEKRŐL

■ **SÍPOS IMRE:** *A véletlen és a gondviselés alternatívája az evolúcióban. — A mai természettudomány és a teológiai reflexió fényében.* Miklósi, 1994.

Sípos Imre teológiai doktori értekezését tárta a szélesebb, érdeklődő olvasóközönség elé. A szerző mint okleveles biológus és teológiai doktor igyekszik a biológia újabb felfedezéseire teológiai reflexiót adni. A könyv olvasása közben két irányban kell előrehaladnunk. Egyrészt rá kell döbbernünk az evolúció valóságára, másrészt el kell jutnunk arra a képességre, hogy felismerjük: az evolúció célirányos értelmezése egyáltalán nem hitellenes.

A szerző korábban kényesnek tűnő témakörben megismerteti a katolikus egyház álláspontját, hogy bennünk az esetleg kialakuló kettősség — a teremtés és az evolúció — látszatellentéte feloldódhasson. Nemcsak a természettudományok fejlődnek napjainkban, hanem a teológiai reflexió is, amely megújult formában képes arra, hogy világképünket és világnézetünket újraértelmezze. Nyitottan kell fogadni a teológiának az evolúció újabb szaktudományos érveit, az evolúcióban működő és tudományosan leírt véletlenek értelmezési kísérleteit.

Különösen fontos az evolúció összefüggő értékelése a mai teológiai antropológia szempontjából. Érthető módon zavart keltett J. Monod dilemmája az evolúcióban fellelhető véletlen és szükségyszerűség kapcsolatában. Korunk egyik feltűnő kihívását fogalmazta meg a francia tudós, aki szerint az ember végre megtudta, hogy egyedül van a világegyetem közömbös mérhetetlenségében, amelyből véletlenül lépett elő. Nemcsak rendeltetése, kötelessége sincs megírva sehhol. Nos, éppen ezzel a kérdéssel szembenézve domborodik ki a keresztény hit és a teológiai reflexió ereje. A teológus a gondviselés hitével szembesül a véletlen biológiai regisztrálásával, és azt mint esetleges részletkérdést elfogadja, de bele helyezi a valóságértelmezés egészébe. A gondviselés hite a miért-re és a végső okra ad választ. Aki valóban nyitott a valóság egésze és teljessége felé, az nem elégszik meg a véletlen megállapításával és az abból levont abszurd következtetéssel, hanem tovább keres. A teológus rá mer lépni a szeretet útjára, Jézus Krisztust követve meg-

tapasztalhatja, hogy élete véletlenei egy hatalmas tervbe simulnak bele, és a gondviselés hatja át személyes világát.

A szerző tanúságot tesz könyvében arról, hogy otthonosan és bátran mozog az evolúció szaktudományos világában, hiszen erről a területről indult el, elhivatottsága által pedig a teológia világába jutott. Épp úgy járatos a mai természettudományokban, mint a teológiában. Az evolúció újraértelmezésére vállalkozik és vállalkozása nyomán a teológiai reflexió többlete is kiderül, amely már képesé tesz arra, hogy a szaktudományos eredményeken túl emelkedjünk és a fejlődő folyamat egészére is felfigyeljünk. Ezen kívül még valami igen fontos dolgot is érzünk a könyv olvasása közben, a szerző lelkipásztori gondoskodását és szeretetét. Mélyen átérzi annak a modern embernek a lelki helyzetét, akit felvilágosítottak ugyan a tudósok sok részletkérdésben, de nem mutatták meg az élet végső kérdését, a gondviselő és megváltó Isten jóságának, szeretetének útját, amely feltárja azt, hogy értelmességünk és szabadságunk igazi tétje a személyes örökkévalóság, Isten szeretetének szabad elfogadása és befogadása.

Fila Béla

■ **LÉNÁRD GYÖRGY,** *Személyiségünk teológiai távlatai. A szeretet teológiája.* Agapé, 1994.

Miért ír az ember könyvet? Sokszor azért, mert közölni akarja másokkal kutatásának eredményeit, ismereteit, tudását. Írhat valaki könyvet azért is, mert nehézségeket tapasztal és ezért tenni akar, segíteni akar másoknak, meg akarja változtatni az ember élethelyzetét. Lénárd György is ezért szánta el magát arra, hogy doktori értekezését átdolgozva publikálja. Tíz évig elmélkedett, töprengett alapvető témáján, a szeretet kérdésén. A könyvet olvasva úgy érezzük, hogy tényleg furcsa dolog lenne a szeretetről, mint az emberi személyiség legalapvetőbb kérdéséről merőben csak ismereteket közölni. A szeretet lényege szerint tenni akar másokért, a nyomorúságos, veszélyeztetett helyzetben segíteni akar.

Sürgető indítékokat érzett a szerző, amikor hallja Jézus tökéletességre szóló felhívását, és ugyanakkor látja, hogy mennyire tö-

kéletlen állapotban vannak az emberek. Még sürgetőbb a felhívás, hogy tennünk kell valamit, amikor észrevesszük, hogy meg vannak ugyan a keresztény életelvek, de milyen nehéz kialakítani ezek szerint az életet, és a lelkiséget. Aztán, amikor valaki bajt, gondot, nehézséget észlel a lelkivilágban vagy a gazdasági életben, akkor azonnal cselekedni kell; ha valaki éhes, akkor enni kell adni; ha valaki eltévedt, meg kell mutatni a helyes utat.

A keresztények azt állítják, hogy a manapság felvetődő súlyos testi és lelki, anyagi kérdések megoldásának a kulcsa a kezükben van. Ha igen, akkor rá kell mutatni a megoldásra. A szerző alapállása az, hogy az emberi élet alapkérdése, létének gyökérfkérdése az, hogy az ember személy, aki lényegénél fogva szükségképpen közösségi természetű. Aztán kibontja és fölvezolja állítását. Kiindul Istentől és rámutat arra, hogy az Őslét és az Őscselekvés is személyes jellegű, benne a személyiség és a szeretet azonos. Mert nincs szeretet személyiség nélkül, és személyiség sem létezhet szeretet nélkül. Aztán a teremtett és megváltott lét természetét vizsgálja meg, a személyiség és a szeretet fényében. Közben előkerül a keresztény hit és élet szintje valamennyi fontos kérdése.

A szerző a lét gyökereinek ismeretét igyekszik feltárni, a dolgok végső természetét, a természetes és természetfeletti rend összhangját és mindezt azért teszi, hogy konkrétan segíteni tudjon a mai emberen. A keresztény hitnek, ha valóban a szeretet táplálja és mozgatja, akkor szembe kell nézni a közösségi élet konkrét feladataival, meg kell birkózni a valóságos élet feladataival. Elméletileg a felvetett kérdések egyetlen pontban futnak össze, a személyiség mélységeiben. Aki azonban bepillant ebbe a mélységbe, azt eltölti a szeretet, és akkor már elindulhat azon az úton, hogy testvérein segítsen, megvalósítsa a szeretet fő parancsolatát.

Fila Béla

■ JOBBÁGYI GÁBOR, *A méhmagzat életjoga*. Pacem in Utero Egyesület, Budapest 1994.

Az abortuszról

egy kandidátusi értekezés nyomán

Jobbágyi Gábor nevét az életvédelemben elkötelezett hívó jól ismeri csakúgy, mint az Alkotmánybíróság döntései iránt érdeklődő állampolgár: a miskolci egyetem jogtanára egyben a Pacem in Utero Egyesület egyik alapítója, és az 1988. évi abortusz könnyítő SZEM-rendelkezés elleni alkotmányossági óvás egyik szerzője, melynek köszönhetően az Alkotmánybíróság 1991. december 17-én európai viszonylatban is kiemelkedő elvi

döntést hozott: a méhmagzat teljes jogalanyisága összhangban van az Alkotmánnyal. Más szavakkal: az élethez való jog megelőzi az önrendelkezés és az élet minőségének a jogát. Jobbágyi most kandidátusi értekezését jelentette meg, mely bár jogi és jogtörténeti, a kérdéssel foglalkozó hazai világi és egyház irodalom jó összefoglalását tartalmazza.

A népesedés kérdése egyre inkább a figyelem középpontjába kerül, a kairói népesedési és fejlődési világkonferencia (1994. szeptember) óta pedig napi hírek szintjén foglalkoztat mindenkit. Azt is megszoktuk, hogy ezen a területen „mindenki szakember”, mindenki hozzáértő, továbbá, hogy e kérdésben szakutódások: demográfusok vannak társadalmilag és tudományos szempontból is „hitelesítve” (ld. Kairót, ahol öt milliárd Földlakó véleményét államférfiak — értsd: pártpolitikában és választási periódusban érdekelt politikusok —, valamint demográfusok képviselték...). Elismerem, hogy a demográfia tudománya igen összetett, csak a céhbeliek értenek igazán hozzá, erről nem is hagyják, hogy megfeledekezünk, mert minden egyes alkalommal tudomásunkra is hozzák.

Ennek ellenére igen érdekes, hogy a demográfiával kapcsolatos legszélsőségesebb nézetek jutnak napvilágra, formálják a közvéleményt. Eltekintve a hírlapi zurnalisztikai fogásoktól, itt utalnék Bródy András írására a Kritika 1994. júniusi számában, valamint vitájára Miltényi Károly demográfussal ugyanott, a szeptemberi számban. Itt nem kívánunk ehhez többet hozzászólni, csak konstatáljuk a tény: Bródy András közgazdász számára „Az embertermelés (fajfenntartás, reprodukció) vulgáris és profán művelet. A természet csele, hogy a vulgus fennmaradását csábos profanitások biztosítják, és ez jól van így.” — A keresztény ember véleménye a kérdéstről nyilvánvalóan gyökere sen elter ettől, ennek következtében másként is közeledik hozzá.

Bármi legyen is azonban felfogásunk a népesedés kérdésében, Andorka Rudolf nyomán (Magyar Tudomány, 1994. augusztus, 958. l.) elmondhatjuk, hogy világméretben „ellenkező előjelű, de egyformán súlyos” folyamatoknak vagyunk tanúi, és tegyük hozzá, a recenzens, talán minden hívó véleménye szerint ezeknek okai egyazon forrásból fakadnak. Itt azonban a hazai helyzetre, jog- és társadalmi gyakorlatra kívánunk figyelni. Jobbágyi Gáborral együtt elmondhatjuk, hogy századunk hazai népesedési helyzete kedvezőtlenül alakult, (a népesedés hiányt minimum két millióra teszi), továbbá:

„1. Az elmúlt 35 évben bekövetkezett életszín-

vonat emelkedés meghatározó eleme volt a pártállam által bevezetett, pártfogolt durva születéskorlátozási (alapvetően szabad abortusz) rendszer.

2. Ugyanakkor valószínűleg a pártállam gazdasági-politikai-erkölcsi bukásának egyik eleme volt e rendszer, hiszen a nyolcvanas években elképzelhetetlen mélységekbe zuhant élveszületési mutató tovább nem volt csökkenthető. Röviden: a születéskorlátozásban ... évtizedekig rejlő tartalék kimerült, megszűnt.

3. Ugyanakkor e rendszer — a külföldi adósságteherrel legalább egyenértékű — tartozást hagyott az új kormányzatra. Nyilvánvaló ugyanis, ha Magyarország új vezetése nem a magyarság kipusztításának útját akarja járni — vagyis növekedne a születésszám — ez komoly szociális kiadással jár, sőt a családok terhei is szűkszerűen növekednek." (37. l.)

Majd két igényes kiadvány nyomán (egyik a Központi Statisztikai Hivatal Népesedéstudományi Kutató Intézete kiadásában 1991-ben jelent meg) elemzi a hazai közvélemény felfogását, ill. az arról kialakított manipulatív következtetést. A két kiadvánnyal (a szerzők: Vásárhelyi Márta, valamint Pongrácz Tiborné és S. Molnár Edit véleményével) ellentétben arra a következtetésre jut, hogy éppen az ott közölt adatok alapján „... kijelenthető, hogy a közvélemény többsége elfogadja a fogamzástól számított magzatvédelem eszméjét, s egy, a jelenleginél nagyszámúval szembeállított szigorúbb, következetesebb indikációs terhességmegszakítási rendszert támogat.”

Az orvosi indikációt 99,7 %, a genetikait 97,3 %, az életkorit 70 ill. 66,6 % fogadja el a kérdezettek közül, ugyanakkor határozottan elutasítják a többi, a magyar jogban engedélyezett indikációs okokat, amelyek a hazai terhességmegszakítási esetek több mint 80 %-át tették ki: ha az anya házasságon kívül fogant (73,5 %), ha az anyának, szülőnek nincs önálló lakása (55,2 %), ha az anyának már két élő gyermeke van (81,8 %). — (39-40. l.)

Majd az idézett tanulmány szerzőkkel vitázva megállapítja: „Az európai indikációs rendszert követő jogállamokban ... lényegében a magyar közvélemény által” (és nem a magyar jogszabályok által) „elfogadott — vagy annál szigorúbb — indikációs rendszer van hatályban.” Tehát sem európai normákra, sem a hazai közvélemény nyomására nem lehet hivatkozni az abortusz legalizáció további könnyítései kilobbizásakor, hiszen már így is egyoldalúan és túlságosan „liberális”.

Jobbágy a bevezetést így összegzi: „A pártállam abortuszpolitikája nemcsak alkotmány- és törvényellenes volt, hanem orvosi-

lag, erkölcsileg, szociálisan, demográfiaileg hibás, megalapozatlan, s a közvélemény részéről is elutasított.”

Az értekezés a továbbiakban a méhmagzat jogállásával és az abortuszkérdéssel foglalkozik a jogállamokban (Nyugat-Európa, USA és Anglia), majd a magyar jogban. Itt kiemelkedik az abortuszkérdés a pártiratokban, 1950-1981. című fejezet, ill. az Alkotmánybíróság történelmi döntéséről írtak. Ezt követően a méhmagzat jogállása, életjoga s védelme a terhességmegszakítás ellen c. részben a katolikus egyház felfogásához elviekben szigorú, a gyakorlatban a protestáns felfogáshoz igazodó álláspontot fejt ki.

Az abortusz kérdésében továbbra is magas marad a vita hőfoka. A recenzens saját maga is megtapasztalta, hogy korábbi írását támadva, meg nem értés fogadta. Egy dolgot azonban ki kell mondanunk: más dolog az állami jog és más dolog a keresztény ember felfogása, a keresztény (katolikus) erkölcs, ill. az ezt tételesen megfogalmazó kánonjog. Egyházunk a múlt században végigélte a polgári házasságkötés bevezetésével járó sokkot, az elmúlt évtizedekben az abortusz legalizáció sokkját, jelenleg pedig már a homoszexuálisok polgári jogainak érvényesítése, az embrió-klónozás problémái kell, hogy foglalkoztassák. A katolikusok erkölcs — mint látjuk —, a katolikusokra vonatkozik, természetesen hitünk szerint javára válna az államnak is, de hát az ateista, individualista 20. századi állampolgárok konszenzusát nem lehet az egyházjogra felépíteni, legalább is nem demokratikus módon. Ki kell mondanunk azt is, hogy ideje tudatosítanunk: az egyházjogra épült sokszázados európai keresztény kultúra és jogrendszer szekularizációja látán elsősorban nem eleve elveszített pozíciók védelmével kell foglalkoznunk, hanem saját hitünk és erkölcsi felfogásunk hihetőségi struktúráinak kiépítésével.

Vajon elmondhatjuk-e, hogy 1956-1991 között egyházi vezetőink nyilvánosan is szót emeltek e súlyos kérdésben, egyben a hazai közvélemény védelmében?

Vajon elmondhatjuk-e, hogy keresztény felfogásunkat megfelelően ismertettük, dokumentáltuk? Nem hangzik-e el még mindig egyes szószékekről, hogy „Aquinói Szent Tamás megengedte az abortuszt, hiszen nézete szerint az embrió a 40. napon kapja meg a lelket...” —, mely nyilvánvalóan tévedés, a 40. nap valóban Szent Tamás véleménye, de a szándékos magzatölést nem tiltotta. (Ld. válaszmotat a Vigilia 1990. évi 480. oldalán).

Vajon elmondhatjuk-e, hogy keresztény közösségeink, egyházközösségeink a remény

struktúráit, élet- és vagyonszösségeit alakítanak ki?

Vajon elmondhatjuk-e, hogy kialakítottuk a jegyesoktatás egységes programját, vagy alternatív tanmenetét, közzétettük-e, segédanyagokat adtunk-e közre a papság, a lelképásztori szolgálat számára?

Vagy megelégedtünk azzal, hogy 1956. szeptember 12-én és az 1991. július 3-án, a pápalátogatás előestéjén megjelent egy püspökkari körlevél? (Jobbágyi megfogalmazása: „évtizedes szervezeti hallgatás ...” után.)

Vagy hogyan érthető az, hogy Gyulay püspöknek a kérdéssel foglalkozó kézírata 1990. óta máig nem látott nyomdafestéket? (Több kéziratot is felsorol a szinte kimerítő hazai bibliográfiai felsorolás.)

A feladatokat hosszan sorolhatnánk, ne feledjük azonban II. János Pál pápa 1991. május 19-én kelt levelét, amelyet a világ minden egyes püspökéhez intézett: amint száz évvel ezelőtt — a Rerum Novarum enciklika kiadása idején — a munkásosztályt nyomták el, ugyanígy legalapvetőbb emberi jogaiban ma, a fennálló állami és társadalmi összenyomás hatására az emberi lelkiismeret jut könnyen tévútra, és a megfogant, bár meg nem született életet oltja ki könnyedén és visszavonhatatlanul.

Somorjai Ádám OSB

■ KAMARÁS ISTVÁN, *Bensőséges Bázisok*. Országos Közoktatási Intézet, Budapest 1994.

A szerző újabb szociográfiájában ezúttal a magyarországi katolikus kisközösségeket helyezi görcső alá. Az egyház olyan szigeteire nyertünk bepillantást, amelyekről az egyházak megtúrtsége, látszat szabadsága idején nem kaphattunk átfogó képet, de még rész információkhoz is alig juthattunk a kommunikáció hivatalos csatornáin keresztül. A kötet legfőbb érdeme éppen abban rejlik,

hogy az adott közösségek tagjait is megszólaltatva közel hozza az olvasóhoz ezeket a bensőséges bázisokat. A témát kibontó három fejezet különböző aspektusból látatja a közösségek életét. Első megközelítésben a szerző által tipikusnak tartott közösségek tagjai mutatják be közösségüket olyan lényegi, a létüket meghatározó kérdéseket taglalva, mint a közösség öndefiníciója, cél- és feladatmeghatározása, vezetése, vallásosságának és értékrendjének alakulása, az egyházzal, más kisközösségekkel, a társadalommal kialakított kapcsolatrendszere, konfliktusok kezelése, szokások kialakítása. A következő megközelítésekben ezeket a lényegi kérdéseket próbálja értelmezni a szerző. Mégis, az olvasónak a kötet végére érve az az érzése támad, hogy noha rengeteg fontos kérdés merült föl, válaszok helyett csak impressziókat kap. A szerző maga is vállalja, hogy érzéseit fogalmazza meg. E kötet mazsolázgatás egy összegyűjtött hatalmas tényanyagból. Szociográfia műfaji kereteit most sem kívánja a szerző empirikus feldolgozással szétfeszíteni. Az olvasó újfent egy olyan Kamarás könyvet tarthat kezében, amelyből kiviláglik a szerző probléma érzékenysége, s amelyben többé-kevésbé zárt közösségek nyílnak meg feltárva előttünk problémáikat, sikereiket és kudarcaikat. E kötet külön érdeme, hogy mind a közösségek, mind a szakemberek képet kaphatnak a közösségi élet általános nehézségeiről, neuralgikus pontjairól éppúgy, mint az általánosan bevált módszerekről. Noha a szöveg olvasását nemcsak az előbeszéd fésületlensége, hanem az egész mű következetes szerkesztésének hiánya és a sajtóhibák is nehezítik, mégis olyan tartalmas kötetet tart kezében az olvasó, amely értékes szempontokat ad és a téma továbbgondolására sarkall.

Révay Edit

Ismertetésre beküldött könyvek:

Keresztények és zsidók. A zsidókhöz való viszony teológiai újraértelmezése. Keresztény-Zsidó Párbeszéd Könyvtára 2. Magyar Keresztény-Zsidó Tanács, Mérleg, Budapest, 1994. 63 old.

Az élet és szeretet bölcsője. Katolikus Családkonferencia. Püspökkari Családpasztorációs Bizottság, Budapest, 1994. 144 old.

Magyar Egyháztörténeti Évkönyv I. kötet. Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Alapítvány, Budapest, 1994. 205 old.

A művek a szerkesztőségtől kérhetők ismertetésre, melynek terjedelme max. 5 szabvány gépelt oldal.

TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

Brückner Ákos Előd O.Cist

AZ IDŐK JELE AZ IFJÚSÁG LELKIPÁSZTORI SZOLGÁLATÁBAN

1. Már az is „az idők jelei” közé tartozik, hogy napjainkban új vagy megújult teológiai kifejezéseket használunk. Ezáltal jelezzük rácsodálkozásunkat arra, hogy Isten mindig fiatal, hogy gondviselése tele van meglepetésekkel, hogy az egyház képes arra, hogy zsinataiban, mozgalmaiban szentjei által megújuljon. Idősödő generációink gyermekkorukban nem igen hallották és használták az „eszkaton”, az „inkulturáció”, az „aggiornamento”, az „idők jelei” szavakat.

Csak a legutóbbira figyelve észrevehetjük, hogy XXIII. János, VI. Pál és II. János Pál ismételten él az „idők jelei” kifejezéssel. Szerepel ez a megnevezés a II. Vatikáni zsinat összehívó bullájában és a *Pacem in terris* enciklikában. A *Gaudium et Spes* zsinati lelkipásztori konstitúció ismételten használja. Tudjuk, külön albizottságot hoztak létre a zsinati okmány előkészítése idején, hogy tisztázza a szó pontos jelentését. „Az idők jele kifejezésen olyan fontos történelmi eseményeket, tényeket értünk, melyek jelentőségét nem csupán maga a tény adja meg, hanem az, hogy kifejezői az emberi történések irányát meghatározó egyetemes törekvéseknek. Esetenként bennük konkretizálódik tehát az az alapvető törekvés, amely az emberek nagy tömegének vágyaiból, reményeiből fakad.” (A II. Vatikáni zsinat tanítása, Bt. 75. 425. old.) Például szolgálhat ilyen befolyásos egyetemes törekvésekre: a nemzetközi szervezetek számának és befolyásának erősödése, a világ szellemi eggyéválása, a növekvő városiasodás, a női egyenjogúságra törekvés, az élet elmechanizálódása (vö. idézett mű 19. old.). Érzékenység, különleges képesség kell ahhoz, hogy az események sodrában meglássuk az emberi történelemre ható áramlást. Az egyháznak érzékenyen kell néznie a történelmet, meglátnia az üdvtörténetet formáló erőket. Az idők jelei mögött prófétikusan — és nem ráolvasóan — a gondunkat viselő, sorsunkat alakító Isten kezét kell látni. Ezáltal benső, szebbik és reményteljes oldaláról ragadhatunk meg számos olyan profán jelenséget, amelyen át mégis csak Isten érleli a történelmet. Többször felfedezhetjük, hogy korunk tisztaszándékú, humánus igényei és törekvései mennyire magukban rejtik azokat az értékeket, amelyeket Jézus Krisztus ajánlott fel az emberiségnek.

Ezért könyörög így az egyház az egyik eucharisztikus csúcsimádságban: „Add meg, hogy az egyház minden tagja ... megértse az idők jeleit és növekedjen az Evangéliumhoz való hűségben.” (Római Miskönyv, VII. C kánon).

2. Úgy tűnik, az idők jelei közé tartozik az a tény, hogy Isten „szent” volta napjainkban sajátos visszhangot vált ki egyházából. Rögtön hozzátennénk, sajátosnak látszik az a mód is, ahogy mostanában Isten szentségét visszatükrözzük Feléje és széttükrözzük világunkban.

Miközben a humanitásnak, a szolidaritásnak, az empatikus megértésnek a vágya kiáltóan tör fel az eltömegesített emberből, és míg a szekularizáció erősen hangsúlyozza a dolgok, a tárgyi világ önértékét, eközben újszerűen irányul sokak figyelme Isten egyedülálló, titokzatosan mindenek feletti valóságára, szentségére. „Mi a

szent? A valóságnak — mindannak, ami létezik — dimenziója, mindennek, amit látunk, rejtett dimenziója. Úgy határozható meg, mint első és az utolsó, amely alapul szolgál minden létező egzisztenciája számára. Ott van az ember és minden más létező előtt, mögött és felett; mindenben jelen van, de mindentől alapvetően különbözik. Sok vallás ezt a valóságot személyként fogja fel és Istennek nevezi.” (Joaquin N. Alonso és Abillio P. Ribeiro: Fatima üzenete és az önfelajánlás, Eger, 1994. 23. old.) „A szentség tehát összetett valóság, amely Isten misztériumát érinti, de ugyanakkor kapcsolatban van a kultusszal és az erkölccsel, magában foglalja a megszentelt és a tiszta fogalmát, de túl is haladja azokat. Úgy tűnik, hogy az egyedül megközelíthetetlen Isten számára van fenntartva, mégis állandóan a teremtményeknek is jelzője.” (Biblikus teológiai szótár, Róma, 1974. 1184. old.)

Legszívesebben azt ajánlanám, tegye le itt most ezt az írást a kedves Olvasó, és elmélkedje át Mózes, vagy Péter-Jakab-János szemével a Bibliából a csipkebokor jelenetet, vagy a Tábor hegyi élményt ... Nyissa fel Iz 6-ot, ahol a fölbátorodott próféta ajkát Isten tüzes szénnel égeti tisztára, hogy Róla méltón szóljon, vagy figyeljen oda Zakariás tüzes falára (2,9). Engedje, hogy szíve lángoljon az emmauszi tanítványokkal együtt és fogadja el, hogy Jézus tüzet jött hozni a földre (Lk 12). Vegyük észre, hogy Isten lenyűgöző, szuverén, misztériumszerűen ható végtelen tökéletessége, önmagával való abszolút önazonossága a bibliai képnnyelven a tűz képében fejeződik ki. Isten szent, Isten tűz, Isten világosság és melegség. Egyszerre vonz és megtorpanásra készítet, tény és titok, a világtól különböző, de rásugárzik a világra, szüntelenül hív és jön felénk, sőt bennünket is küld — átizzásunk esetén. Önfeláldozásra, engesztelésre készítet, áthatja az egyest és a közösséget. Az Atyától árad a fény, a szentség a Fiúra, Krisztus áldozatában égis éris — főpapi-láng, melynek legteljesebb izzása az Ő feltámadásában és a mi feltámadásra hivatottságunkban (Ef 2,6-7) fénylik fel. A Szentlélek ajándékozása által árad szét, sodor magával minket. „Isten ugyanis, aki azt mondta 'A sötétségből támadjon fény', világosságot támasztott a mi szívünkben is, hogy fölragyogjon nekünk Isten dicsőségeinek ismerete Jézus Krisztus arcán.” (2Kor 4,6) — Az egyház ezért meri feladatának vallani, hogy „minden embert megajándékozzon Krisztus világosságával, amely ott tündöklik az egyház arcán”. (Dogm. Konst. az Egyházzról, 1.) — Miközben annyira félünk holmi „bigottság” látszatától is, és míg szorongunk tudattalan mélységeinkben kikezdetten az önazonosság vállalásától, ugyanakkor mégis hisszük a Zsínat tanítását: „Az egyházban mindenki meg van hívva az életszentségre.” (L. G. V. fejezet). Nemcsak hisszük ezt, de számtalan egyéni, közösségi formában, lelkiségben, imamódban vállaljuk is. Isten világossága és melege közösségeinket is áthatja és megszenteli. Ez ma új szinten élményünk, igényünk és menedékünk. Sokszor épp ezáltal éljük meg, hogy a szent Isten Úr a gonosz lélek csapdái felett is.

Isten szent volta sajátos visszatükrözésre készletti mindazokat, akik Lelkét befogadják. Reneszanszát éli az áldó ima, Isten önfeledt dicsőítése, a rácsodálkozó tisztelet és a tettei miatt allelujázó öröm. Kétségtelenül évtizedekkel ezelőtt sem hiányzott Isten dicsőítése az egyház ajkán, hiszen zengtek a Missa solemnis-ek és Koronázási Misék Glóriái, Sanctus tételei. A magányosan breviáriumozó pap vagy szerzetes is hitt abban, hogy az Úr dicsőségére imádkozik. Mindenkor tudtuk és átéltek, hogy a természet, a művészet érzékeltetni tudja és kifejezi a Szentet. Manapság azonban újszerűen tör fel az Isten dicsőítésének igénye a spontán imák, hiteles karizmatikus találkozóok, lelkigyakorlatok és a hitben szépséges emberi kapcsolatok szentséges világából.

3. A Szentnek, az Isten szentségének ez a mai megragadása az idők egyik kedvező jelének tűnik számunkra. Érdemes tudatosítani korunk keresztény lelkületének, lelkiségeinek, mozgalmainak itt kielezett vonását. Ez a lényegre törő elmélyülés

egyrészt vallásos életünk hitelét tanúsítja, másrészt betölti azt a vákuumot, amelyet a vallástalanságba kényszerült, tévedt társadalmi rétegek annyira megszenvednek, végül pedig a jövőnk reményét frissíti. Ismételten idézgetjük K. Rahnert, aki szerint a XXI. század a misztika százada lesz — vagy lehet. A csupán hasznosságáért, hangulatjavító voltáért elfogadott vallásosság lényegében nem válaszol az ember alapvető transzcendencia igényére, hamis és önző, és mélyén ott van az az ontológiai gyanú, mintha nem Isten teremtene minket, hanem mi Őt.

Ezzel szemben tényszerű sokak érdeklődése a Szent témája iránt. A közelmúltban volt hazánkban ilyen programú nyári szabadegyetem, továbbképző lelkigyakorlat, Taizében biblikus kurzus, a teológiai cikkeirodalomban számos megnyilatkozás. Az itthoni könyvkiadás nem kevés kiváló lelki író, misztikus művét adta közre és számos aszketikus tartalmú lelkikönyvet, spirituális írást jelentetett meg. Az 1967-es amerikai karizmatikus ébredés óta már sokszorosan begyűrűzött a mi térségünkbe is az ujjongó imádkozás számos hiteles és kevésbé hiteles formája. Mindenesetre létezik egészségesen katolikus változata. Él a Regnum Marianum, a KALÁSZ, a cserkészlet keresztény lelkületét segítő Táborkereszt, stb. Rendszeres kapcsolatban állnak a hazai lelkiségi mozgalmak nemzetközi központjaikkal. Jelentős számban vettek részt elkötelezett testvéreink római karizmatikus papi lelkigyakorlatokon, Mariapolikon. ... Legutóbb a Házas Hétvége találkozó mintájára szervezett, ifjúságot bevonó ausztráliai Antiochia mozgalommal is kapcsolatba kerültünk. Csupán két évvel az emlékezetes Taizé-i 1970. húsvéti ifjúsági találkozó után már nálunk is életnek indult a Nagymarosi Találkozók csírája, akkor még Kismaroson. Az elmúlt nyarakon számtalan olyan lelkigyakorlat, lelkinap, táborozás folyt, amelyet a lelki szomjúság, a mélyebb lelkiség kialakításának vágya éltetett. A sok áldást árasztó leányfalui Lelkigyakorlatos Ház mellett már minden országgrészben, sőt mondhatni minden egyházmegyében — egyik-másikban több- és többféle — is működnek hasonlóak.

Jellemző, hogy az ifjúság egy része kifejezetten oda megy, ahol igényesebb imaélettel és bátrabb lelkiéleti útmutatással találkozik. A katolikus egyházon belül minálunk is tanulhatunk szemlélődni, elmélkedni, az imádság feltételeit megteremteni. Számtalan énekkarban, együttesben terjedt szét akár a magyar gregorián vállalása, akár a gitárral kísért, oldottabb, elemibb éneklésmód. Vitathatatlan az egyikben az igényesség, a másikban a szövegek megfogalmazásának Istent dicsőítő, allelujás jellege.

Kell, hogy az ifjúságért, a jövőnkért érzett gondjaink, aggodalmaink között és azok ellenére is mélységes bizalom töltsön el bennünket, mert miközben elárad a bűn, túlárad a kegyelem. Úgy tűnik, polarizálódik a pluralista társadalom. Míg az életellenesség vizuálisan, auditíven, drogveszélyként és az élet olcsó kezelése irányában hat, addig felerősödik Isten dédelgetettjeiben az életnek, mint Isten ajándékának megbecsülése, elfogadása, szeretete. Ha szemléletünk elég tárgyilagos és a valóság arányaira érzékeny, akkor ez alapot ad önazonosság tudatunk, identitás érzésünk megerősítésére. Így erős pozícióból tudunk másokkal is jót tenni. A bibliai szemlélet szerint mindenkihez jók vagyunk, de elsősorban saját hittestvéreinkhez ragaszkodunk (vö. Gal 6,10). Ettől lesz erőteljes a kifelé irányuló missziónk, karitásunk, ökumenénk. Nagy különbség ugyanis gyenge pozícióból, tehát vékony identitás tudatból kihajolni a pluralizmusban tőlünk különböző mások felé, — és ugyanezt erős pozícióból vállalni. Az első esetben gyanús, vajon nem a másik rétvének zöldebb látszata hajt-e minket, jót tevésünk nem válik-e „jókodássá”, a templom előtti koldus pénzelése vajon nem az adakozásra hivatott keresztény lelkület olcsó leföldelése-e? Hiszen könnyebb valamit a másiknak odadobni, rámosolyogni, mint összekuszált helyzetét a megoldás szándékával vállalni.

4. Szeretnénk remélni, hogy egyházi életünknek ez az Isten mélységéből táplálkozó vonala, amelyre itt utalunk, az a jelenség, amelyet prófétikus látású vezetőink nagy reménnyel értékelnek. A „Dominum et vivificantem” című, Szentlélekről szóló körlevelében II. János Pál pápa így ír: „Növekszik azon emberek száma, akik a mozgalmakban és az egyre jobban elterjedő csoportokban mindenk fölé helyezik az imádságot és ebben lelki megújódást keresnek. Ez jelentőségteljes és biztató jel.” (65. pont) „A Communionem et Liberationem” alapításának 30. évfordulóján ennek a megújító reformerőnek, gyógyító karizmatikumnak sajátos voltát így jellemezte a pápa: „Vegyük észre, hogy a Lélek a mai emberrel is folytatni akarja azt a párbeszédet, amelyet Krisztusban kezdett meg az Isten, ezért indított a kortárs egyházban annyiféle mozgalmat. Ezek a jelei annak a formaszabadságnak, amelyben az egyetlen Egyház megvalósul” (Vigilia, 1989. 491. old.). Ratzinger bíboros az egyház „pünkösdi órájáról” beszél, amely ma újra láthatóvá válik azokban az új mozgalmakban, amelyek a hit belső vitalitásából alakulnak és nem csupán intézményes szervezések eredményei. „Egyre több olyan fiatalemberrel találkozom, akik fenntartás nélküli döntéssel magukévá tették az egyház egész hitét, maradéktalanul aszerint akarnak élni és nagy missziós lelkiülettel látnak munkához ... Hitből fakadó örömük magával ragadja az embert. Szinte magától támadnak itt új papi és szerzetesi hivatások ... Az egyháznak új nemzedéke nő itt fel, amelyre teljes reménységgel tekintek. Csodálatosnak tatom, hogy a Szentlélek ismét erőteljesebbnek bizonyul a mi terveinknél, és egészen máshol jelentkezik, mint ahol mi elképzeltük. Ebben az értelemben a megújulás megindult, csöndesen, de hatékonyan.” (Zur Lage des Glaubens, Verlag, Neue Stadt, 1985. 41-42. old.).

5. Mindaz, aki a fentieket maga is megtapasztalta, tudja, hogy Isten szentségének dicsőítése és csodálata nem menekülés evilági dolgaink elől, hanem erőforrás azok vállalására. Nem kibúvó, hanem támasz. Nem a valóság kikerülése, hanem teljesebb, mélyebb megragadása.

A Szent iránti érzékenységből, mint egészséges gyökérből ezért evangéliumi szükségyszerűséggel számos jó gyümölcs fakad. Befejezésül néhányat ezek közül:

a) Aki Isten szentségével találkozott, szabadabb, derűsebb, oldottabb lesz. Nyári táboraink megrázó imaórái vidám közvetlenségbe vezettek át. Az Esztergomi Szinódus igazságkereső, imádságos légkörében felfakadt a tisztelettudóan felszabadult humor. A jó lelkiyakorlatok biztos ismerve, hogy egy-két nap után könnyeddé, mosolygóssá válik a benne résztvevő.

b) A személyesség, a figyelem, a tapintat érzéke is finomodik. A közelmúltban egy felnőtt továbbképzésen nagy jóindulattal keresték hitünk velejét a résztvevők. A kereszténység: lelkiismeret nevelés, templomba járás, lemondás — mondták. Pedig a hitünk nem valami (eszmerendszer), hanem Valaki, Jézus Krisztus — a Vele való személyes kapcsolat, barátság, szövetség. Krisztusban út az Atyához a Szentlélek erejében. Kiscsoportokbeli imáikban ezt meg is tapasztalhatták a résztvevők. A megtértek és tudatosan hívők olyan átélten és a másik számára azonnal felismerhetően tudnak vallani Istennel való találkozásukról, de úgy, hogy sohasem azonos a megfogalmazásuk. Valóban eredeti az élményük. — Egy alkalommal több házaspár is részt vett néhány éves kisgyermekekkel együtt az ifjúsági vezetők lelkiyakorlatos táborán. Jólesően mondták el, mennyire meglepte őket, hogy az öt kisgyermek egyszerre minden résztvevő számára olyan fontossá lett, mintha a saját gyermeke lett volna. Egyetlen családdá vált a tábor.

c) Az egészséges egyszerűség, igénytelenség, szegénység és szerénység iskolái ezek a nyári hetek, évközi lelkinapok. Szinte fillérek fedezetével, felszabadultan, jól és boldogan élünk. Úgy, hogy ami igazán lényeges, arra mindig telik. Egész sorozat ilyen példát sorolhatnánk ide. Mégis, inkább azt szeretnénk felvetni, nem lehetne-

ezt a sajátos látásmódot, a konzum-társadalmi szertelenséget helyre-gyógyító magatartást igen tudatosan évközi életünkben is tovább folytatni?! Tudatos meg tapasztalások nyomán az élet jobb ízét, arányosabb megélését, szellemibb értékrendjét élhetnénk meg így, és élhetnénk a társadalmunk elé ahelyett, hogy minden erőnkkel a jóléti társadalmi berendezkedést próbáljuk — „gyermekeink javára” — utólélni, azt alulról súrolva...

d) A tiszta légkörről már közvetlenül tanúskodtunk, amikor a felszabadult, vidám hangulatra utaltunk. Ifjúsági vezetőink állítják, soha nem okoz gondot a fiúk-lányok együttléte, egymás iránti viselkedésmódja találkozóinkon, táborainkban. Leszámítva a 12-13 éves serdülők kíváncsiskodási hajlamát, később magától értetődő közvetlenséggel és tisztelettudó fegyelemmel vannak együtt fiataljaink, ha táborainknak van szellemi mondanivalója, lelki célkitűzése, ha elég bátrak vagyunk azokat a hitből fakadó tartalom felől szervezni és a különféle foglalkozásokat ennek alárendelni.

e) Az együttműködés készsége is érlelődik az imádságos együttlétek erejében. Bátrabban merjük egymást megszólítani, személyesen meghívni a vezetés és szolgálat konkrét teendőire. Remek példákat sorolhatnánk arra, hogyan működik akár többes résztvevővel egy-egy találkozó, ha a szervezők, a vezetők előbb „megimádkozzák” azt.

f) Végül utalhatunk arra, hogy a hívő személyes érlelődése a szent tüzében nemcsak aszketikum, hanem misztikum is. Egy áldozattá vált szerzetes magiszter, dr. Sigmond Lóránt ciszterci írta egyik utolsó levelében „ars docendi”-ként a következőket: „Az Istentől jövő örömök... nagy előnye, hogy növekednek, mélyebbek és kiáradóbbak lesznek. Mert ilyenkor nemcsak a kapott jónak örülünk, hanem magának Istennek, az Ő jóságának, irgalmának, bölcsességének, hatalmának. Amint a lélek közeledik Istenhez, egyre kevésbé nézi a kapott ajándékot, inkább az ajándékozót, és innen fakad egyre nagyobb öröme. Ezek az örömök a mennyország előízei, de ehhez az kell, hogy Istenhez közeledjünk. Nem érzelmi dolog ez, hanem a hit növekedésétől függ ... Ha egyszer kezébe kerül Keresztes Szent János könyve, a Kármelhegy útja, abban ez részletesen le van írva. De anélkül is rátalál az ember a hit útjára, ha őszintén keresi. Viszont siettetni sem lehet az ilyesmit. Elég, ha a lélek tiszta szándékkal fordul Isten felé és nem követ el hűtlenséget: a Szentlélek csodálatos tapintattal, fokozatossággal vezeti a lelket.”

Egyik püspökünk kívánságához szeretnénk társulni, amikor a hazai lelkiségek önbemutató füzetéhez ezt írta ajánlásul: „Több közösséggel való személyes kapcsolat után merem idézni Szent Pál sorait, mintegy jókívánságul is számukra: 'Ézért meghajtom térdemet az Atya előtt. Tőle származik minden közösség az égen és a földön. Adja meg nektek dicsősége gazdagsága szerint, hogy Leleke által megerősödjete bennő emberré' (Ef 3,14-16)”.

Ócsai József

A HÚSVÉTI VIGILIA ÉS A FELTÁMADÁSI KÖRMEKET

Jogi és liturgikus szempontból

A húsvéti vigilia fogalma

A egész liturgikus év csúcspontja a húsvéti triduum, a Szent Háromnapnak pedig a vigilia a középpontja.¹ Húsvét vigiliáját, vagyis azt a szent éjszakát, amelyen feltámadt az Úr, „valamennyi szent vigilia szülőanyjának tekintjük”. Ezen az éjszakán az Egyház virrasztva várja Krisztus feltámadását, és a szentségek kiszolgáltatásával ünnepli.²

A megnyilatkozások és az Egyház gyakorlata is mutatja, hogy a Szent Háromnapnak, és azon belül a húsvéti vigiliának milyen központi jelentősége van a keresztény liturgikus életben. A vigiliát szabályzó előírások is azt tartják szem előtt, hogy a liturgia során a húsvéti misztérium úgy jelenítődjék meg, hogy az a hívek számára kegyelmi és antropológiai vonatkozásában is hatékony legyen.

A húsvéti vigilia rövid története

A vigilia már a IV. században kitöltötte az egész éjszakát, annyira, hogy húsvét napján nem is volt külön istentisztelet. Már akkor is négy lényeges részből állt: 1. fényünnepség; 2. olvasmányok; 3. keresztelés; 4. Eucharisztia.

Később fokozatosan szombat estére, délutánra, majd délelőttre tevődött át az ünneplés. A tridentinumí misekönyv ezt a gyakorlatot vette át és ezzel együtt megtiltott minden délutáni, esti és éjszakai misét. Így előállt az a furcsa helyzet, hogy a fényünnepség fényes nappal történt, s az egész szertartás lezajlott szombat reggel annak ellenére, hogy a nagyböjt csak szombat délben ért véget.³ Vagy az a furcsaság, hogy a húsvéti vigilia szertartása során egészen az Eucharisziáig violaszín liturgikus öltözékben folyt a szertartás.⁴ A szombat délelőtti ünneplés így már sok tekintetben nem tett eleget a liturgia antropológiai szempontjainak — merev jogi előírások szabályozták.

Ezen kezdett el változtatni XII. Piusz pápa. Először 1951-ben engedélyezte a püspöki székhelyeken az éjjeli ünneplést. 1955-ben az *Ordo Hebdomadae Sanctae* elrendelte mindenütt az éjszakai időpontban való ünneplést.⁵

A II. Vatikánum és a liturgikus reform megújította a szentmise szertartásait (1970), s benne a Szent Háromnapot. Lényegében az időpont tekintetében az 1955-ös rendelet volt továbbra is érvényben. Azóta 1988-ban írt körlevelet az Istentiszteleti Kongregáció a vigilia kérdésében, melyre alább még kitérünk.

A feltámadási körmenet

Teljesen bevett népszokás — paraliturgia — a feltámadási körmenet Németországban, Ausztriában, Csehországban, Szlovákiában és hazánkban. A feltámadási körmenet a XVI. század második felében keletkezett Németországban és onnan terjedt el az Osztrák-Magyar Monarchia területére. 1955 előtt — mikor a hivatalos liturgiát nagyszombaton délelőtt végezték — a feltámadási körmenetre — mint a középkor óta meglévő szokásra — este került sor.⁶

Az *Esztergomi rituálé* szerint nagyszombat este kivonulnak a szentsírhoz. Onnan indul a körmenet a nagypéntek óta kitett és fátyollal letakart Oltáriszentséggel, a húsvéti gyertyával és a feltámadt Krisztus szobrával. A körment a főoltárnál fejeződik be, a „Regina caeli” eléneklésével és szentségi áldással.⁷

Nyilvánvaló, hogy amíg a délelőtti órákban ülték a hivatalos liturgiát, a feltámadási körmenet nem okozott problémát. Sőt a nagyböjt szombat déli befejezése után jobban kifejezte a hívek számára a húsvét misztériumát. Ehhez még vegyük hozzá, hogy a feltámadási körmenet jobbára népnyelven zajlott.

A probléma 1955 után keletkezett, amikor a hivatalos liturgiát éjjeli — és nem esti — időpontra helyezték.

A feltámadási körmenet és annak esti kezdete jobban rögződött a hívek gyakorlatában, mint a hivatalos szertartások jobbára ismeretlen, latin nyelvű végzése egy olyan délelőtti időpontban, melyre sokan nem is tudtak elmenni elfoglaltságaik miatt. Ezért a legtöbb helyen előnyben részesítették a körmenetet a hivatalos liturgia rovására. Mivel a hivatalos liturgia előtt nem ünnepelhették ésszerű módon a húsvétot körmenet formájában (harangszó, orgona, „alleluja visszaadása” nélkül) hanem csak az után. De ha a vigiliát elkezdik éjjel, akkor annak végén a feltámadási körmenet módfelett későn kezdődne. Ezért aztán a legtöbb helyen elkezdik a vigiliát késő délután, hogy annak végére — a kora esti órákban — megtarthassák a körmenetet.

Az 1961-ben kiadott *Collectio Rituumban* a feltámadási körmenettel kapcsolatban azt az előírást találjuk, hogy vagy a vigilia mise után kezdődik, vagy húsvétvasárnap reggel. A vigilia utáni kezdetkor a szentmisében konszekrált Eucharisziával megy a körmenet. Azt nem írja már elő ez a szertartáskönyv, hogy a körmenet a szentsírtól induljon. Így elképzelhető az oltártól való indulás is.⁸

A feltámadási körmenet jogi helyzete

Mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy a feltámadási körmenet esetében szokásjogról van szó. „Szokásjog azoknak a szabályoknak az összessége, amelyeket bizonyos közösségek tagjai határozott intézkedés nélkül egyöntetű cselekedetek folytonos ismétlése által, a törvényhozó valamelyes beleegyezésével önmaguktól létesítenek”.⁹ Még a liturgikus reform előtt, illetve annak kezdeti szakaszában a törvényhozó rendezte ennek helyzetét (*Rituale Strigoniense, Collectio rituum*), tehát ebben az értelemben beszélhetünk a törvényhozó beleegyezéséről.

A Törvénykönyvben ugyan szoros értelemben vett liturgikus rendelkezéseket nem találunk a 2. kán. értelmében, de éppen ez a kánon be is vonja a liturgikus törvényeket a Codex törvényfogalmának keretei közé. Tehát a Codex szokásjogról alkotott törvényei érvényesek a liturgikus törvényekre, illetve szokásokra is.

Mint jogszokásra, alkalmazható rá a 26. kán., melynek értelmében érvénye lehet a Törvénykönyv kánonjaival szemben is. Az 5. kán. értelmében a Törvénykönyv kánonjaival ellenkező emberemlékezetet meghaladó jogszokás eltűrhető.

Leszögezhetjük tehát, hogy a feltámadási körmenet emberemlékezetet meghaladó jogszokás, s mint ilyen ellenkezhetsz a hatályos törvényekkel. Azonban pontosabban meg kell vizsgálnunk, hogy a feltámadási körmenetnél milyen értelemben beszélhetünk emberemlékezetet meghaladó jogszokásról. Ugyanis a körmenet kialakulása és megszilárdulása akkor történt, amikor a hivatalos húsvéti vigilia liturgiáját a délelőtti órákban ünnepelték. Tehát a feltámadási körmenet *csak önmagában* és nem a húsvéti vigiliához kapcsolódva vált emberemlékezetet meghaladó jogszokássá. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy szombat este megtartható a körmenet függetlenül a vigiliától.

1955 — az *Ordo Hebdomadae Sanctae* kiadása után a konfliktus egy jogszokás és a hivatalos, mindenkire kötelező törvényhozás között keletkezett. Nevezetesen a feltámadási körmenet megünneplése nagyszombat este „volt szokásban”, a húsvéti vigilia időpontját pedig a nagyszombatról húsvétvasárnapra virradó éjjelre helyezték át kötelező jelleggel. Ugyan a kettő időben nem fedi egymást, de a fenti sorrendben való megtartása ellenkezik a liturgia mondanivalójával, logikájával.¹⁰ Ezért inkább a vigiliát tették a „népszerűbb” körmenet elé ellenkezve ezzel az egyetemes törvényhozással.

A feltámadási körmenet és a húsvéti vigilia csak az utóbbi időben kapcsolódott össze. Ha a fent elmondottak értelmében 1955 óta egy újfajta jogszokásról is volna szó, annak semmiképp sincs így érvénye, mert ez nem évszázados vagy emberemlékezetet meghaladó jogszokás, mely ellenkezhetne az egyetemes törvényhozással. Új törvényes jogszokásról sem beszélhetünk. 1955-től 1983-ig — mikor még az 1917-es CIC volt hatályban — mindössze 27 év telt el. Az 1917-es CIC szerint pedig legalább 40 év folyamatos gyakorlat kell egy törvényes jogszokás kialakításához. 1983 után a CIC 26. kán. értelmében 30 év után emelkedhetne a szokás törvényerőre. Az 5. kán értelmében pedig minden olyan jogszokás megszűnik, melyet a törvényhozás elvet. Ez esetben pedig kifejezetten elveti, amint a későbbiekben látni fogjuk.

A húsvéti vigilia kezdetének időpontja a hatályos jog szerint

A húsvéti vigilia kezdetének kérdésében 1955-től az *Ordo Hebdomadae Sanctae* rendelkezéssel gyakorlatilag visszatértek a kereszténység első századainak gyakorlatához. Ezt a gyakorlatot erősítette meg a tridentinumi *Missale Romanum* utolsó — javított — kiadása.¹¹ A liturgikus reform ezen eredménye tulajdonképpen megelőzte a II. Vatikánum liturgikus újításait. A Zsinat befejezése után a liturgikus újítások során megerősítették többszörösen is ezt a rendelkezést.

A Rítuskongregáció *Eucharisticum mysterium*¹² rendelkezése a 28. pontjában rendelkezik a vigilia kezdetéről. A húsvéti vigiliát még abban a szemléletben tárgyalja, hogy az a húsvétvasárnap előesti miséje. A kezdés idejéről így szól: „...a húsvétvasárnap miséjét pedig a megelőző nap estéjén nem szabad a szürkület előtt vagy legalább a naplemente előtt elkezdeni”. Ez lényegében szó szerint egyezik az 1964-es tridentinumi *Missale Romanum* rendelkezésével.

A következő rendelkezést a *Calendarium Romanum*ban találjuk:

„21. (...) Ezt a szent virrasztást tehát teljes egészében éjszaka kell megrendezni, mégpedig vagy úgy, hogy a sötétedés beállta után kezdődjék el, vagy úgy, hogy vasárnap hajnal előtt fejeződjék be”.

Időben az utolsó megnyilatkozás ebben a kérdésben 1988-ban volt az Istentiszteleti Kongregáció *Paschalis sollemnitatis* kezdetű rendelkezésében.¹³ Témánk szempontjából ez mond a leg többet:

„78. A húsvéti vigilia egész ünnepe éjjel történik, ne kezdődjék a sötétség beállta előtt és ne végződjék a vasárnapi pirkadat után. Ezt az előírást szigorúan be kell tartani”.

A rendelkezés itt lábjegyzetben utal az *Eucharisticum mysterium* 28. pontjára. Ez fontos vizsgálódásaink szempontjából. Ugyanis az egybevetés során kitűnik, hogy a *Paschalis sollemnitatis* módosított azon a szemléleten, miszerint a vigilia a húsvétvasárnap előesti miséje. Tehát nyilván nem ebből a szempontból utal az *Eucharisticum mysterium*ra. Minden bizonnyal azért, mert a kezdés időpontjának meghatározása általánosabb mind a *Calendarium Romanum*ban, mind a *Paschalis sollemnitatis*-

ban, mind az *Eucharisticum mysterium*ban. A *Paschalis sollemnitatis* utalása megerősíti az *Eucharisticum mysterium* precízebb meghatározását. Tehát kérdésünk szempontjából leszögezhetjük a húsvéti vigília kezdetének hatályos jogállását: A vigília ideje a nagyszombatról húsvétvasárnapra virradó éjjel, melynek legkorábbi kezdete a szürkület után vagy legalább a naplemente után van. Végző soron a *legkorábbi engedélyezett időpont a naplemente utáni*. Magyarországi viszonylatokban március 23. és április 24. között — a húsvét két szélső időpontja között — 18:00 és 18:45 között nyugszik le a Nap. Az esetek többségében ilyenkor már áttérnek a nyári időszámításra, ezért a fenti idők 19:00 és 19:45-re módosulnak. A szertartásokat általában egész órák kezdik, így a leghamarabbi időpont a húsvéti vigília kezdetére a *nyári időszámítás szerinti este 8 óra*.

A húsvéti vigília és a feltámadási körmenet törvényes rendje

Amint azt a 3. fejezetben bemutattuk, a húsvéti vigiliának és a feltámadási körmenetnek az utóbbi években kialakult felcserélődése nem nevezhető emberemlékezetet meghaladó jogszokásnak. Arról beszélhetünk, hogy a feltámadási körmenet mint olyan, emberemlékezetet meghaladó jogszokás. Azt is elmondtuk, hogy a vigília és a körmenet előírttól eltérő kezdete törvényerőre emelkedhetne ugyan, ha a jog kifejezetten nem tiltaná (reprobálná) az előírttól való eltérést. A mi esetünkben pedig kifejezetten tiltja (elveti) ezt. Ez a *Paschalis sollemnitatis* rendelkezésben két helyen is megmutatkozik: a 3. és a már idézett 78. pontban. A 3. pontban helyteleníti a rendelkezés a vasárnap előesti mise módjára megtartott vigiliát — tehát itt bennfoglaltan céloz a túl korai kezdetre —, és azt, hogy egyes vallási gyakorlatokat előnyben részesítenek a vigiliával szemben. Gondolhatunk itt a feltámadási körmenetre.

A 78. pontban pedig kifejezetten előírja, hogy „az ellenkező és itt-ott meghonosodott visszaéléseket és szokásokat, amelyek szerint a húsvéti vigiliát a vasárnap előesti mise órájában ünneplik, el kell vetni”.

Végeredményben elmondhatjuk, hogy a *házánkban 1955 után kialakult gyakorlat* — mely a vigiliát a késő délutáni időpontban kezdi, arra való tekintettel, hogy a feltámadási körmenet a végén a „szokott” kora esti időben legyen — *semmiképp sem törvényes*. A vigiliát — amint azt a 4. fejezetben kimutattuk — hazai viszonylatokban este 8 óra körül lehet kezdeni leghamarabb. A kérdés tehát az, hogy mit kezdünk a körmenettel?

Pasztorális irányelvek

Különböző megoldások lehetségesek a probléma áthidalására.

Elvileg nem lehetetlen, hogy a körmenetet a vigília előtt tartsuk meg. Ez azonban gyökerében ellenkezik a liturgia szellemével.

Megtarthatjuk a körmenetet úgy, hogy a tűzszentelést a templomon kívül, egy távolabbi helyen végezzük, s onnan vonulunk be a templomba. Igaz ez nem „az” a feltámadási körmenet, amit megszoktunk.

A legkézenfekvőbb megoldás, ha a körmenetet az előírt időben elkezdett vigília végén tartjuk meg. Az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Zsinata is azt írja elő, hogy a vigiliai szertartásnak meg kell előznie a körmenetet. Rendelkezéseiben pedig nyomatékosítja a sötétedés utáni kezdetet a *Paschalis sollemnitatis*-szal összhangban.¹⁴

A sötétedés utáni kezdettel kapcsolatban felmerülő panasz, hogy így a szertartás módfelett belenyúlik az éjszakába, és a közbiztonság esetleges hiánya sokakat távol tarthat. Erre logikusan válaszol meg a *Paschalis sollemnitatis*:

„78. (...) Néha azzal okolják meg ezt az eljárást (t.i. a korai kezdést), hogy nincs elég éjjeli közbiztonság. Ezt azonban nem alkalmazzák a karácsonyi éjszakára vagy más természetű rendezvényre”.

A Paschalis sollemnitatis indoklása hazánkban is aktuális, ahol a karácsonyi éjféli miséken résztvevők száma igen nagy — legtöbbször nagyobb mint a húsvéti vigilián. Azonban egy tényezőt figyelmen kívül hagy a rendelkezés: A húsvéti vigilia a feltámadási körmenettel együtt lényegesen hosszabb az éjféli misénél. Ez pedig sokaknak próbára teszi állóképességét. Valamint azzal sem számol a rendelkezés, hogy míg az éjféli mise teljes egészében a templomban zajlik, addig a feltámadási körmenet az utcán. Kései időpontban pedig ez zavarhatja a környék lakóinak éjjeli nyugalmaát.

Elképzelhető még olyan megoldás, hogy a húsvéti vigiliát megtartják a feltámadási körmenet nélkül. A körmenetet másnap — húsvétvasárnap — az ünnepi szentmise után tartják meg. Így még az is elérhető, hogy a vigiliában valóban az eucharisztikus rész — a szentmise „marad” a csúcspont, nem pedig a fényes külsőségek között megtartott körmenet. Igaz, hogy a húsvétvasárnap tartott körmenet így már jelentősen eltolódik a „megszokott” idejétől.

A különböző megoldásokat ismertetve végül leszögezhetjük, hogy mindegyiknek van valami „szépséghibája”. De úgy gondoljuk, hogy mindenképp előnyben kell részesítenünk az Anyaszentegyház évszázadok alatt megérlelődött liturgiáját annak rendelkezéseivel együtt. Ugyanakkor a feltámadási körmenetet sem vehetjük el mindenestől, melyet Közép-Európában a hívek gyakorlata érlelt meg. Fontosnak tartanánk tehát a papság és a hívek tisztánlátását ebben a kérdésben, melynek rendezése nem történhet máról holnapra, hanem nemzedéknyi idők türelmét kívánja.

Jegyzetek: 1. Várnagy A., Liturgika, Abaliget 1993,392 — 2. S. Rituum Congregatio, *Calendarium Romanum* II. 21, 1969. III. 21; Notitiae 7 (1969) 163-176; magy. A liturgikus év egyetemes szabályai, in *Misekönyv* 78.o — 3. Várnagy A., 393 — 4. Mihályfi Á.. A nyilvános istentisztelet, Bp. 1933, 149-150 — 5. Várnagy A., 393 — 6. Radó P., *Enchiridion liturgicum*, Róma — Freiburg — Barcelona 1966, 1177 — 1178 — 7. *Rituale Strigoniense*, 1907, Tit. IX. cap. 2.; Mihályfi Á., 644; Radó P., 1178 — 8. *Collectio rituum*, Bp. 1961, Pars III. cap. 1,95 — 9. Bánk J., Kánoni jog I, Bp. 1960, 332 — 10. Radó P., 1178 — 11. *Missale Romanum*, Editio tertia iuxta typicam, 1964,106.o — 12. S. Rituum Congregatio, *Eucharisticum Mysterium*, Instructio de cultu mysterii Eucharistici, 1967. V. 5; AAS 59 (1967), 539-873 — 13. S. Congregatio pro Cultu Divino, *Paschalis sollemnitatis*, De festis Paschalibus Praeparandis et celebrandis, 1988. I. 16; Notitiae 24 (1988), 82-107; *Megjegyzés:* Magyarul egyes részei olvashatók a Direktóriumokban. Azonban egészen 1988-tól fogva az utolsó kiadásig (1994) folyamatosan téves évszámmal (1980. jan. 16) jelölik meg kiadási időpontját. — 14. *Esztergom — Budapesti Főegyházmege Zsinati Könyve*, Bp. 1994, 2121, 31.§

SOMMARIE

ÉTUDES

DÉNES FARKASFALVY O.Cist: L'enfance de Jésus dans les Évangiles

GELLÉRT BÉKÉS OSB: Histoire — Providence — Dieu

L'interprétation chrétienne de l'histoire chez Ervin Vályi-Nagy

ANDRÁS VERES: Relativisme des moeurs — défaut de la conscience de culpabilité

ENTRETIEN DE TEOLÓGIA

avec Professor PÉTER ERDŐ sur les problèmes et les devoirs actuels du droit canon

TOUR D'HORIZON

MARIE-LOUISE GRUBER: „Le Christ est ressuscité d'entre les morts,

prémices de ceux qui se sont endormis" (1Cor 15,20) (trad. par B. Miksa Bánhegyi OSB)

FRANZ NIKOLASCH: Les célébrations de Pâques

— sens et signification (trad. par B. Miksa Bánhegyi OSB)

ÁDÁM SOMORJAI OSB: La visée du mariage. Développement d'une idée dans notre siècle

ZOLTÁN TARJÁNYI: Yves Congar, théologien éminent de notre époque

ANDRÁS SZENNAY OSB: Une vie à la recherche de la vérité — Edward Schillebeeckx à 80 ans

MARTIN BUBER: Deux entretiens (trad. par Csaba László Gáspár)

LIVRES-REVUE

Imre Sípós: Hasard ou providence? L'alternative de l'évolution

— Les sciences contemporaines à la lumière de la réflexion théologique (*Béla Fila*)

György Lénárd: Les perspectives théologique de la personnalité.

— La theologie de l'amour. (*Béla Fila*)

Gábor Jobbágyi: L'embryon et son droit de vivre (*Ádám Somorjai*)

István Kamarás: Bases intimes (*Edit Révay*)

QUESTION THÉOLOGICO-PASTORALES

ÁKOS ELŐD BRÜCKNER O.Cist: Le „signe des temps" dans le pastorale des jeunes

JÓZSEF ÓCSAI: La Veillée et la procession de Pâques — aspects juridiques et liturgiques

INHALT

AUFSÄTZE

DÉNES FARKASFALVY O.Cist: Die Kindheit Jesu in den Evangelien

GELLÉRT BÉKÉS OSB: Geschichte — Vorsehung — Gott

Ervin Vályi-Nagy: Über die christliche Deutung der Geschichte

ANDRÁS VERES: Moralischer Relativismus — Fehlendes Schuldbewusstsein

DAS GESCHPRÄCH DER TEOLÓGIA

mit Professor PÉTER ERDŐ über die heutigen Probleme und Aufgaben des Kirchenrechts

UMSCHAU

MARIE-LOUISE GRUBER: Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden, als Erster der Entschlafenen (1Kor 15,20) (übersetzt von B. Miksa Bánhegyi OSB)

FRANZ NIKOLASCH: Die österliche Dreitagefeier

— Sinn und Bedeutung (übersetzt von B. Miksa Bánhegyi OSB)

ÁDÁM SOMORJAI OSB: Die Entwicklung der Ansichten

über die Zwecke der Ehe in unserem Jahrhundert

ZOLTÁN TARJÁNYI: Yves Congar — ein hervorragender Theologe unserer Zeit

ANDRÁS SZENNAY OSB: Ein Leben im Dienste der Wahrheitssuchung

— Edward Schillebeeckx ist 80 Jahre alt

MARTIN BUBER: Zwei Gespräche (übersetzt von Csaba László Gáspár)

VON BÜCHERN

Imre Sípós: Die Alternative: Zufall oder Vorsehung in der Evolution

— im Lichte der heutigen Naturwissenschaften und der theologischen Reflexion (*Béla Fila*)

György Lénárd: Die theologische Perspektive der Persönlichkeit

— Die Theologie der Liebe (*Béla Fila*)

Gábor Jobbágyi: Das Recht des Fötus zum Leben (*Ádám Somorjai OSB*)

István Kamarás: Innerliche Basissen (*Edit Révay*)

TEOLOGISCH-SEELSORGLICHE FRAGEN

ÁKOS ELŐD BRÜCKNER O.Cist: Das Zeichen der Zeiten im pastoralen Dienst an Jugendlichen

JÓZSEF ÓCSAI: Die Ostervigil und die Auferstehungsprozession

Ára: 90 Ft

*Az értelmünket felvillanyozó,
szívünket mardosó kérdés:
Képesek vagyunk-e szavunkkal és tetteinkkel
„megfelelni mindenkinek,
aki reménységünkről kérdez minket”? (1Pt 3,15)
Tartozzunk bármelyik egyházi közösséghez,
vajon képesek vagyunk-e
keresztény reménységünket
hitelesen a világ elé tárni?
Identitásunk a jézusi provokáló kérdés
megválaszolásának függvénye:
Kinek tartanak engem az emberek?
Vajon valóban azok vagyunk-e,
amit a hitvallásban megvallunk?
Csakis a Jézus Krisztusba vetett hitünk
tehet mindannyiunkat
valóban testvérekké.*

Edward Schillebeeckx

TEOLÓGIA negyedéves folyóirat

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

A szerkesztőség munkatársa: S. FAITH ANNA MÁRIA

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. II. em. 9. Tel.: 117-3661/110.

(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.

Csekszámlaszám: OTP VII. ker. 218-98316/512-000324-1. Előfizetés és templomi terjesztés a kiadóhivatalban.

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

a Kultúra Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat útján (P. O. B. 149. — Budapest, 1389).

Külföldi előfizetési díj: 1 évre 10,50 USD 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.

Műszaki szerkesztés: BUKOVSKI ANTAL

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

Index szám: 25 821

HU ISSN 0133-1779