

# TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

## A TARTALOM

**KARL-JOSEF RAUBER**

**Az egyházzal a jövőbe a Szentlélek vezetésével**

**BODA LÁSZLÓ**

**A természetes erkölcsi törvény időszerűsége  
korunkban**

**GÁL FERENC**

**A Szentlélekről szóló tanítás  
a II. Vatikáni Zsinat után**

**PUSKÁS LÁSZLÓ**

**To bee or not to bee**

**TARJÁNYI ZOLTÁN**

**A bérnálás kateketikai szempontjai**

**VERES ANDRÁS**

**Többféle igazság, avagy az igazság relatív?**

**CSIKÓS CSABA**

**A kozmosz megőrzésének végső reménye**

**XXXII. évf. 1998. 1-2. szám**

# TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXII. évfolyam  
1998. 1-2. szám

*Laptulajdonos*  
Pázmány Péter Katolikus Egyetem  
Hittudományi Kara

*Főszerkesztő*  
Vanyó László  
*Felelős szerkesztő*  
Rózsa Huba  
*Szerkesztőségi titkár*  
Kránitz Mihály

*Szerkesztőbizottság*  
Boda László  
Bolberitz Pál  
Erdő Péter  
Fila Béla  
Kránitz Mihály  
Lenhardt Vilmos  
Rokay Zoltán  
Rózsa Huba  
Tarjányi Béla  
Tarjányi Zoltán  
Török József  
Vanyó László

*Felelős kiadó*  
Török József

*Szerkesztőség*  
1053 Bp. Papnövelde u. 7.  
Telefon: 117-37-01  
(munkanapokon: 9–13 óráig)

HU ISSN 0133-1779

Kiadja a Hittudományi Kar  
megbízásából a Jel Kiadó  
Előfizetés a Jel Kiadón keresztül:  
OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók  
11711041-20711393 sz. csekkzámlára

Egy szám ára:  
330 Ft.  
Előfizetés egy évre:  
660 Ft.

*Felelős vezető*  
Györfly Andrea  
*Műszaki szerkesztő*  
Ridegné Gelencsér Katalin

*Nyomás*  
Váci ÁFÉSZ Nyomda

## TARTALOM

KARL-JOSEF RAUBER Az egyházzal a jövőbe a Szentlélek vezetésével ...	1
BODA LÁSZLÓ A természetes erkölcsi törvény időszerűsége korunkban .....	10
GÁL FERENC A Szentlélekről szóló tanítás a II. Vatikáni Zsinat után .....	17
PUSKÁS LÁSZLÓ To bee or not to bee .....	25
TARJÁNYI ZOLTÁN A bérnálás kateketikai szempontjai .....	43
VERES ANDRÁS Többféle igazság, avagy az igazság relatív? .....	55
CSIKÓS CSABA A kozmosz megőrzésének végső reménye .....	61
KÖNYVSZEMLE .....	74

**KARL-JOSEF RAUBER**

c. érsek, pápai nuncius

## **Az egyházzal a jövőbe a Szentlélek vezetésével**

„Az Egyházzal a jövőbe a Szentlélek vezetése alatt”, ez a téma, a most következő megfontolások alapjául szolgál. A témaválasztásnak mindenek előtt van egy külső oka: amint Önök is tudják, ezt az évet a 2000. Szentévre való előkészületként, a Szent- atya szándéka szerint, különösen is a Szentlélek tiszteletének és imadásának szentel- jük. Van azonban egy belső ok is, amit Szent Ágoston a következő szavakkal foglalt össze: „Ami a test számára a lélek, az az Egyház számára a Szentlélek”. Értelmetlen lenne az Egyházzal kapcsolatban a jövőre vonatkozó fejlődési irányokról úgy gondol- kodni, hogy közben a Szentleket számításán kívül hagyjuk. Ahogy a léleknek a test számára, úgy a Szentléleknek az Egyház számára teremtő, formáló, éltető és rendező funkciója van.

Búcsúbeszédében Jézus a Szentlélekről mint Vigasztalóról és Tanítóról beszél: „A Vigasztaló pedig, a Szentlélek, akit az Atya küld az én nevemben, megtanít majd titeket mindenre, és eszetekbe juttat mindent, amit mondtam nektek” (Jn 14,26), és: „az igazság Lelke elvezet majd titeket a teljes igazságra” (vö. Jn 16,13). A Lélek annyira fontos a Jézus által az apostolokra alapozott közösség számára, hogy Jézus megpa- rancsolja: ne menjenek el Jeruzsálemből mindaddig, amíg nem részesülnek „a Szent- lélek erejében”, aki leszáll rájuk, hogy tanúivá tegye őket „a föld végső határáig”. Pál apostol a Galatákhöz írt levelében a Szentléleknek azon adományait emeli ki, amelyek nemcsak az egyes keresztények lelki életét gazdagítják, hanem a fiatal keresztény kö- zösségek életét is alakítaniuk kell. A Titkos Jelenések könyvének első fejezetében Isten Lelke az, aki a hét közösséghez szól, utasításokat ad és figyelmeztet.

A Szentlélek így mint az Egyház teremtő elve jelenik meg. Ő az, aki - mint az igazság, a szeretet, az öröm és a béke Lelke - teremti és élteti az Egyházat. A Szentlé- lek azonban rendező elv is, aki megteremti az Egyház egységét és a szentségek általi gyarapodását. Működése egészen szembe tűnő a kereszttségben és a bérmlásban, az egyházi rend és a házasság szentségében, a szentmisében az adományok átváltoztatá- sában, valamint a bűnbocsánat szentségében adott feloldozásban. A „Veni Creator Spiritus” és a „Veni Sancte Spiritus” nemcsak jámbor vágyak, hanem az egész Egyház valódi imádságos felkiáltásai, amelyek beépültek a liturgiába, és a személyekre és tár- gyakra az isteni Lélek teremtő, megszentelő és gyógyító erejét hívják le.

Korunk egyik teológusától származik a következő megállapítás: „Nemcsak azért várjuk és kérjük a Szentlélek működését, mert szükségünk van rá, hanem azért is, mert neki is szüksége van ránk, emberekre”. Isten Lelke az abszolút független, mérhe-

tetlen, ahogyan és amit csak akar, megtehet és bármilyen hatást kifejthet. Ha viszont egyszer törvényeket állított fel a maga számára, akkor azokat be is tartja. Erre utal Szent Ágoston, amikor azt mondja: „Isten megteremtett téged beleegyezésed nélkül, de nem akar üdvözíteni közreműködésed nélkül”. Ha a Szentlélek a világot Krisztus hasonlóságára akarja formálni, azt nem egyedül teszi, hanem eszközöket használ hozzá: minket, embereket. Bizony, függővé tette magát tőlünk, a mi együttműködésünk-től. Ennek fényében kell az Egyház történelmét és az egyházi eseményeket értelmeznünk. Üdvösség csak akkor van, ha egészen a Szentlélek vezetésére bízunk magunkat, viszont a rossz jut érvényre, ha magunkra támaszkodunk és kivonjuk magunkat az Ő vezetése alól. Ez történik minden egyes alkalommal, amikor tetteink nem viselik magukon a szeretet jelét - hiszen a Szentlélek szeretet -, hanem az uralkodni vágyás, hatalom, intrika, számítás, rosszakarát és megvetés irányítja őket.

Ebben az összefüggésben még mélyebb és iránymutató jelentést nyernek Jézus szavai, amikor azt mondja. *„Szeressétek egymást, ahogy én szerettelek titeket”. „Ar-ról ismerjenek meg titeket, hogy szeretettel vagytok egymás iránt”. A szeretet alázatos és fenntartások nélküli szolgálatban jut kifejezésre. Ezért mondja az Úr: „Az Emberfia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon” (Mk 10,45). „Ti úgy hívtok engem: Mester és Uram, és jól mondjátok, mert az vagyok. Ha tehát én, az úr és mester megmostam a lábatokat, nektek is meg kell mosnotok egymás lábát. Mert példát adtam nektek, hogy amint én tettem veletek, ti is úgy tegyetek” (Jn 13,13-14). „Köztetek azonban ez nem így van, hanem aki nagy akar lenni, az legyen a ti szolgátok, aki pedig első akar lenni köztetek, az a szolgálója lesz mindenkinek” (Mk 10,43-44). „Ti ne hívassátok magatokat rabbinak, mert egy a ti Tanítótok, ti pedig mind testvérek vagytok” (Mt 23,8). „Aki közületek a legnagyobb, legyen a ti szolgátok” (Mt 23,11).*

A szeretet gyümölcse az egység is: a tanítványok egysége Jézus Krisztussal: *„Maradjatok bennem és én tibennetek. Miként a szőlővessző nem tud gyümölcsöt hozni önmagától, ha nem marad a szőlőtőn, úgy ti sem, ha nem maradtok bennem”* (Jn 15,4). Ugyanakkor a tanítványok egysége egymással: *„mindnyájan egy legyenek, ahogyan te, Atyám, bennem vagy és én tebenned, úgy ők is egy legyenek mibennünk, és így elhiggye a világ, hogy te küldtél engem”* (Jn 17,21). Ezért írja szent Pál a kolosszeieknek: *„Mindezek fölött pedig: öltsetek magatokra a szeretetet, amely a tökéletesség köteléke!”* (3,14). Az Efezusi levélben pedig ezt találjuk: *„Krisztus a fej, általa az egész test, az összekötő ízek segítségével egybefogva és összetartva, minden egyes rész sajátos tevékenységével gondoskodik saját növekedéséről, hogy felépüljön a szeretetben”* (4,16).

Végül a szeretet bizonyítéka az engedelmesség is: *„Aki parancsaimat ismeri és megtartja azokat, szeret engem”* (Jn 14,21). *„Aki nem szeret engem, nem tartja meg szavaimat”* (Jn 14,24). *„Aki azonban megtartja az ő - vagyis Krisztus - igéjét, olvassuk az első János levélben, abban Isten szeretete valóban tökéletes”* (2,5). Ugyanebben a levélben találjuk az alábbi igét is: *„Fiacskáim! Ne szeressünk szóval, se nyelvvel, hanem tettel és igazsággal!”* (3,18). Az Isten iránti engedelmesség nemcsak az Isten, hanem az embertársaink iránti szeretetet is bizonyítja. Ezért olvassuk ugyancsak az első János levélben: *„Arról ismerjük meg, hogy szeretjük Isten szülötteit, ha Istent szeretjük, és parancsait teljesítjük. Mert az az Isten szeretete, hogy parancsait megtartjuk”* (5,2-3). Az a szeretet viszont, ami a szolgálatban, az egységben és az enged-

messéjében jut kifejezésre, az isteni szeretet ajándéka, azaz a Szentlélek adománya. Ezért találjuk a Római levélben: „Isten szeretete kiáradt szívünkbe a nekünk adott Szentlélek által” (5,5).

A szolgálat, az egység és az engedelmesség az Egyház jövője szempontjából döntő fontossággal bír, ha készek vagyunk ezen a jövőbe vezető úton a Szentlélek vezetése alatt járni. A problémakört ugyanis, amely manapság az Egyház életében jelen van és amit a teológusok is különböző oldalról közelítenek meg, a következő négy témába lehet belefoglalni: 1. A háttérbe szorult hivatal; 2. A kiüresedett tekintély; 3. A periférikus egyháziság; 4. Az ingadozó hit.

Az 1. problémakör: A háttérbe szorult hivatal. Ez a kifejezés, ami Frans Harsmától ered, aki röviddel ezelőttig a lelkipásztorkodás tanára volt Nijmegenben, véleménye szerint annyiban tükrözi híven a mai helyzetet, hogy az egyházi hivatal továbbra is létezik, viszont kisugárzása nagymértékben csökkent. Ehhez egyrészt a celibátusról és a nők pappászenteléséről folyó viták járultak hozzá, másrészt magának az intézményes hivatalnak mint olyanak megkérdőjelezése. A napjainkig is befolyásos teológusok, mint mondjuk Hans Küng, vagy Heribert Haag, írásaikban például kétségbe vonják a szolgálati papság alapítását, és a hívek általános papsága által minden hívőnek adott megbízatásra redukálják le. Ehhez járul, hogy a paphiány, amely különféle tényezőkre, mint például történelmi adottságokra, a keresztény családok széthullására, a gyermekek számának csökkenésére, a mai ifjúság elköteleződési készségének gyengeségére, a papi szolgálat elégtelen kisugárzására stb. vezethető vissza, a plébániákon szükséghelyzeteket teremt, a szolgálati papság viselőit feladataikban elbizonytalanítja, túlterheli vagy egyoldalúvá teszi és más szolgálatok jövőjét is homályba burkolja.

Minden nehézség mellett, amiket semmi esetre sem szabad elhallgatni vagy elbagatellizálni azt a helyzetet, amelyben az Egyház jelentős része él, nem csupán a hiányok és a negatív tényezők oldaláról szabad megközelíteni, hanem igazi kihívásnak is kell tekinteni, olyan lehetőségnek – még ha paradoxul hangzik is –, amit az Isten Egyházát mindig kísérő Szentlélek kínál fel, hogy új távlatok felé irányítson minket. Már a II. Vatikáni Zsinat a papi szolgálatról és életről szóló határozatában új hangsúlyokat helyezett azáltal, hogy a papi szolgálat kultikus és liturgikus jelentése mellett annak prófétai és lelkipásztori szolgálati jellegét különösen is kiemelte. A szolgálati papság annak szentségileg kiemelt jele, amiben minden hívő részesül, nevezetesen megjeleníti az üdvösségnek azt a szolgálatát, amit Jézus Krisztus a mai világban végez. A zsinat újból kiemelte, hogy a szolgálati papság Egyházon belüli küldetése nem más, mint, hogy az általános küldetést szolgálja, lehetővé tegye, hogy struktúrájában hatékony legyen, és a szolgálatot életben tartsa.

Az a lehetőség tehát, amit Isten Lelke nekünk nyújt, nem azt jelenti, hogy a szolgálatok meglévő szerkezetét radikálisan átalakítsuk, vagy a papsághoz teljesen új utakat nyissunk, mint például más képzési feltételeket, a cölibátus megszüntetését, nők pappászentelését, hanem – és ezt nagyon alá kell húzni – sokkal mélyebben át kell gondolni mindent és a közösségeket, azok minden tagját új élettel kell megtölteni. Az Egyház minden tagja a bibliailag értelmezett karizmák és a megkeresztelt általános papsága révén felszólítást kapott arra, hogy tevékenykedjen és felelősséget vállaljon. A szolgálatokról és hivatalokról csak minden keresztény azonos méltóságának kontextusában lehet megfelelően beszélni. Ennek fényében mindenkinek végeznie kell a saját szolgálatát, ami nem szintenkénti besorolást és beszűkítést, sem a hivatal elszigetelő

felmagasztalását nem jelenti. Jézus Krisztus minden szolgálat maradandó eredete, mely szolgálatok az Egyház Lelkének adományai. Ennél fogva meg kell látni és mindig újból meg kell tapasztalni ezeknek a szolgálatoknak és hivataloknak abszolút szolgálati jellegét. A szolgálat által kell ugyanis annak az üdvözítő működésének kifejezésre jutnia, amit Jézus Krisztus a viláért végez. Mindezt láthatóvá tenni: csak ezt jelentheti az Egyház úgynevezett hatalma, jövőbeni irányultsága.

Ennek a szolgálatnak történelmi megjelenési formáját, a tekintély gyakorlásának módját a kötelező és maradandó alapformától meg kell különböztetni és belőle merítve folytonosan meg kell újítani, ezért a kiüresedett tekintélyről is fontos beszélni.

A XI. Pius és XII. Pius pápa rendelkezéseivel és leveleivel kapcsolatban néhány professzor által zárt ajtók mögött és csak halkán kimondott kritika VI. Pál „*Humanae Vitae*” és II. János Pál „*Veritatis Splendor*” enciklikájának megjelenését követően nyílt tekintélyi válsággá fejlődött. Erre utal a főleg nyugati országokból ezekre a pápai megnyilatkozásokra érkezett számos negatív reakció. A kritika nem csupán a pápa személyére és a római hatóságokra irányul, hanem, igaz néhány kedvezőtlen fogadtatásban részesült püspöki kinevezés következményeként is, a püspökökre és egyáltalán minden hivatalt viselőre, beleértve a szerzetesi közösségeket is. A II. Vatikáni Zsinat, bölcsen előre látva a már akkor bontakozó válságot, egy az egyház életének jobban megfelelő tekintélyi kapcsolatrendszer alapját teremtette meg. Teológiai szempontból ez azt jelenti, hogy újból kihangsúlyozza a hívek általános papságáról és az egyházi hivatalok kolegialitásáról és szolgálati jellegéről szóló tanítást. Egyébiránt a püspöki szinódusoknak és a püspöki konferenciáknak jelentős szerepet tulajdonít és megfelelő kúriai reformot tervez, amely nagyobb figyelemmel van a világegyházi elemre. Végül gyakorlati szempontból az egyház életének minden szintjén nagyobb teret kap a szinodális elem.

Tekintettel az egyházi hivatal szolgálati jellegére – hiszen a tekintély és a vezetés is szolgálat – és valamennyi hívő alapvető egyenlőségére, meglátásom szerint nehéz egy hierarchikusan tagolt vagy piramisszerűen kicsúcsosodó egyházi vezetést fenn tartani. Elvégre a hagyomány szerint Jézus egyértelműen nemet mondott arra, hogy tanítványai közösségébe átkerüljön a zsidó vallási közösség rangsora. Eszembe jut az Úrnak már idézett szava: „*Ti ne hívassátok magatokat rabbinak, mert egy a ti Tanítótok, ti pedig mind testvérek vagytok*” (Mt 23,8). A lét szerinti alárendeltségi viszony a Szentírás egyértelmű szándéka szerint kizárólag Krisztussal, az egyetlen „Mesterrel” és testének egyetlen Fejével szemben állhat fenn. Ha tehát a szenteléssel átadott hivatal azon kétségbe nem vont és kétségbevonhatatlan hatalmában, hogy a többi hívőt tanítsa, megszentelje és vezesse (LG 32), az Egyházon belül szentségi módon meg kell jelenítse az Egyház viszonyát Krisztushoz, csak akkor felel meg Jézus Krisztus szándékának, ha ezáltal a Krisztus és az egyházi hivatal közötti különbséget is láthatóvá teszi, mégpedig nem csupán az egyes hivatalviselők egyéni spirituális gondolkodásában, hanem sokkal inkább magának a hivatalnak strukturális megjelenésében.

Más szóval: meg kell teremteni annak feltételeit, hogy a közösség fölötti uralkodásból a közösségért végzett szolgálat váljon. Éppen ezért indokoltnak tűnik, hogy az egyházi szóhasználatból fokozatosan elhagyjuk a „hierarchia” szót. Az e szóhoz joggal tartozó értelem hitelesebben jut kifejezésre a zsinat által előnyben részesített „szolgálat” – ministerium – szóban is. A „szent” jelző, amit általában a „hierarchia” főnök elé szoktak tenni, még jobban megerősíti azt a tendenciát, hogy a hivatalt a laikusok „világa” fölé emeljék, ugyanakkor ellentétben áll az Ó- és Újszövetség alapvető kijelen-

téseivel, amelyek Isten népét mint egészet „szent”-nek és „kiválasztott”-nak nevezik. Ezt a látásmódot hangsúlyozza Péter első levele, ahol ezt olvassuk: „...nem uralkodva a választottak fölött, hanem szívből, mint a nyájnak példaképei... alázattal viseltesse-tek egymás iránt” (vö. 5,3).

Ebből a szempontból, valamint a zsinat által kiemelt „communio” szempontjából az Egyház jövője számára fontosnak tűnik, hogy a zsinat által kijelölt úton továbblépjünk, minden erőnkkel törekedjünk arra, hogy az Egyház köztudatába beemeljük a keresztények alapvető egységét, s azt partnerségre és párbeszédre épülő gyakorlattal meg is szilárdítsuk. Egy olyan communio, amelyet a Szentlélek szeretete egyesít, éppen nem nivellálja a Egyházban meglévő számos hivatást és küldetést, sokkal inkább végtelen sokszínűségben differenciálja az ugyanazon Lélek által juttatott személyes ajándékokat, hogy azok az Egyházat építsék. Amilyen mértékben a hivatal alázatosan beilleszkedik minden hívő közös keresztény voltába, vagyis a hitben testvéreinek communiójába, és nem egy különleges státuszt hangoztat, hanem párbeszédre, kölcsönös bizalomra és partneri együttműködésre kész, olyan mértékben fogadják el és vállalják fel minden probléma és tekintélyi válság nélkül a nem felszentelt keresztények a szentségi felszenteléssel megalapozott, az igehirdetés, a szentségek kiszolgálása és az Egyház egysége iránt viselt legfőbb felelősségét. Ezzel szemben minden más azt a veszélyt rejti magában, hogy tartóssá válik a régi és ellenérzésekkel terhes szembenállás a „hivatalos egyház”, vagyis a klérus és a „népi egyház”, vagyis a hívek között, elhalványul az Egyház közösségi jellege, és fellángol a folyton parázsló tekintélyi válság.

Ezzel viszont máris a 3. pontnál vagyunk: a periférikus egyháziság, illetve az Egyház egysége kérdésénél. Itt három jelenségre kell utalni: az első olyan emberek nagyszámú csoportját jelenti, akik vasárnapi és húsvéti kötelezettségüket nem teljesítik (Franciaországban „négykerékű keresztényeknek” hívják őket, mert négy keréken érkeznek a keresztelőre, az esküvőre és a temetésre), és számuk növekvőben van. Igazságtalanság lenne langyosságot és közömbösséget a szemükre vetni, mert gyakran élénk érdeklődést tanúsítanak vallási kérdések iránt, és életükben nem ritkán komolyan veszik az evangélium szellemét. Szeretnének valamilyen kapcsolatot fenntartani a hívők közösségével. A másik jelenség az „egyházon kívüli egyház”, vagyis azok az emberek, akik bár hisznek Istenben és Krisztusban és törekszenek arra, hogy életüket az evangélium szerint rendezzék be, ugyanakkor mindenféle szervezett egyháztól távol tartják magukat: Krisztus igen, az Egyház nem. Ennek a csoportnak a létszáma is növekvőben van. A harmadik jelenség az, hogy az Egyház egyre növekvő mértékben szembesül azokkal az emberekkel, akik hisznek Istenben, de nem vallják magukat kereszténynek. Ide tartoznak a nagy nem-keresztény, főleg keletről jövő és nyugaton is egyre ismertebbé váló világvallások követői is. Emellett az ember találkozhat olyanokkal, akik vallásosak és azok is akarnak lenni anélkül azonban, hogy valamelyik ismert valláshoz csatlakoznának. Nem érzik otthon magukat azokban az intézményesített egyházakban és vallásokban, amelyek tanítással, teológiával, rituáléval és szervezettel rendelkeznek, mert érzésük szerint ezek egy elmúlt idő vonásait viselik magukon.

Ezeknek a különböző csoportoknak Isten népéhez való viszonyát pozitív módon írja le a II. Vatikáni Zsinat a „Lumen Gentium” konstitúcióban (14–16. fejezet). Közvetítési kísérletében a zsinat a koncentrikus körök modelljét használja fel. Eszerint a Katolikus Egyház Isten népének hitében az egyetemes közösség közepén foglal helyet. Körü-

lőtte azután különböző körök helyezkednek el, melyek távolságát vagy közelségét az egyes hitvallások kifejezett volta és strukturális tökéletességi foka határozza meg. Az Egyház konkrét hitét úgy tekinthetjük, mint az intézményes Egyházon kívül is meglévő és az üdvösség szempontjából szerepet játszó istenkapcsolatok végső okát. Igaz, hogy a teremtéstől kezdve Isten egyetemes üdvözítő szándéka megnyilvánul sok ember hívő igazságkeresésében, a népek vallásos hitének módjaiban és mindenekelőtt a ótestamenti Isten népének szövetségi hitében; ezért Istentől van üdvösség már Krisztuson és Egyházán kívül is - de nem nélkülük és tőlük függetlenül. „Minden általa és őerte teremtett... Mert úgy tetszett az Atyának, hogy benne lakjon az egész teljesség, és hogy általa engeszteljen ki magával mindent” (Kol 1,16.19-20). A kiengesztelődésnek Krisztusban már elővételezett célja miatt létezik a világban az Istennel való hívő és üdvösséghez találkozásnak határtalan sokszínűsége; mindezeket Krisztus teszi lehetővé.

Mivel a történelmi Jézus Krisztus létezik, és létezik az Ő Szentlélek által életelt titokzatos teste, vagyis azoknak tőle alapított közössége, akik hisznek benne és az Ő nevére vannak megkeresztelve, mégpedig mint Isten minden, a teremtésben megnyilvánuló útjának konkrét és szentségileg elővételezett célja, azért létezik az ember számára az Istenhez vezető üdvösségi utak lehetőségeinek sokasága. A mágneses tér elemeihez hasonlóan ezek az utak - Krisztus szeretetétől, a Szentlélektől vonzottan - mozgásba jönnek, közös irányt vesznek és megtalálják céljukat: Isten egyetemes kiengesztelő szeretetét. Krisztusban összpontosul Isten üdvözítő szeretetének egész teljessége és egyúttal megnyílik a benne való részvétel egyetemes lehetősége. Mindez pedig nem egy uralkodói abszolútum-igény által történik, hanem alázatos meghívás formájában, amint az a szeretetre jellemző.

Az Egyháznak mint Krisztus titokzatos testének, de mint „ecclesia semper reformanda”-nak is missziós, ökumenikus és lelkipásztori tevékenységében egyre inkább tudatában kell lennie annak, hogy ki kell mondania ezt az alázatos meghívást, és mint az üdvösség egyetemes szentségének tiszteletben kell tartania az üdvösség különféle, részben történelmileg kialakult, részben személyesen választott útjait, hogy ezeket Krisztus Lelkének szeretetében egymáshoz vezethesse, egyúttal nem kell elsődleges céljának tekintenie, hogy ezeket az utakat intézményileg is integrálja. Ebben az összefüggésben minden biztonnal szükségessé válik az Egyházhoz való tartozás fogalmát is újból átgondolni. A zsinat e téren is adott már jelzést. A látható, társadalmilag kifejezhető szinten az egyeseknek Jézus Krisztus Egyházához különböző fokozatokban való tartozását illetve odarendeltségét állapítja meg. „Teljesen beépültek”-nek (plene incorporati) a katolikus hívők számítanak. A „plene” megfogalmazást XII. Pius „Mystici Corporis” „reapse” (valóságosan) megfogalmazása helyett részesítették előnyben, mivel a „reapse” csak a valóságos és nem valóságos odatartozás közötti alternatívát teszi lehetővé. Ezzel szemben a „plene” fogalom a Krisztus Testéhez való tartozás tekintetében további differenciálás lehetőségét nyitja meg.

Azokkal a más egyházakban megkeresztelt keresztényekkel, akik nem vallják „a teljes hitet”, vagy akik nincsenek a pápa által vezetett Katolikus Egyházzal teljes jogi egységben, a zsinat szerint sok tekintetben egyfajta „kapcsolat” (coniunctio) vagy „communio” áll fenn Isten népén belül: a keresztség, a Szentírás, a Szentháromságba vetett hit, a szentségek ünneplése, az imádságban és a Szentlélekben való egység által. Ezen kívül a nem keresztények tekintetében Isten népéhez való különféle „odarendeltség” kerül kimondásra. Ezzel a zsinat egy relacionális egyházfelfogást tesz magáévá:



Isten népe csak Isten Országá történelmen belüli elővételezésének különféle kifejezési formái közötti sokféle kapcsolatban és kapcsolatok által létezik. Az Egyházhhoz való intézményes tartozásnak a hagyományból átvett három ismérve - *vinculum symbolicum*, *vinculum liturgicum*, *vinculum hierarchicum* - mellett egy kifejezetten spirituális kritérium, a Szentlélektől való eltöltöttség kerül előtérbe, amely egyben ki-domborítja, hogy a három vincula eszköz az egyház egysége szempontjából.

E feltétel döntő jelentőségét hangsúlyozzák, amikor Szent Ágoston nyomán ezt fűzik hozzá: „Nem üdvözül, aki beépül ugyan az Egyházba, de nem tart ki a szeretetben, és így 'teste szerint' megmarad ugyan az Egyház kebelében, 'szíve szerint' azonban nem” (LG 14). A Szentlélekben való bármiféle egzisztenciális részese-dés és a Szentlélek által munkált communió-ban való részvétel nélküli, pusztán külső, szervezeti Egyházhhoz-tartozásnak az üdvösség szempontjából nincs relevanciája. Más szóval a zsinat a Szentlélekre, mint az Egyházon belüli egység alapjára teszi a hangsúlyt, valamint Krisztus Testének a szeretetben való felépítésére, ahogy azt Szent Pál a már idé-zett Efezusi levélben kifejti.

A Szentlélek által munkált egységet, ahogy azt a zsinat tanítja, már nem lehet uniformisztikus és centralisztikus módon értelmezni, hanem csak mint részegyházak sokféleképpen differenciált közösségét. Éppen ezért a péteri szolgálat egységért folyta-tott tevékenysége nem jelentheti azt, hogy az egységet felülről, rendeleti úton valósítja meg, hanem mint a különböző helyi egyházak communiójában mértékadó „Centrum unitatis” testvéri módon segít abban, hogy minden egyes helyi egyház a többi helyi egyházzal való közösségben saját identitását megtalálja és megőrizze. A péteri szolgálatot, mint principium unitatis nem úgy kell érteni, hogy a pápa teremti meg az Egyház egységét, hanem hogy az Egyházon belül arra ügyel, hogy a helyi egyhá-zak, a püspökök szolgálatának köszönhetően, a hitben és szeretetben megmaradjanak, s így a közösségben önmagukat mint Krisztus egyházát ismerjék fel. Pontosan ezen a módon biztosítható, hogy a különféle helyi egyházak hagyományainak legitim sok-színűségét megőrizzük és támogassuk.

Az egységnek és az egység szolgálatának e katolicizmuson belüli modellje ana-lóg módon alkalmazható lehetne az ortodoxia és a reformáció egyházaival való egy-ség számára is, főleg mivel II. János Pál pápa a „Tertio Millennio Adveniente” kezdetű enciklikájában kifejezetten felvetette a péteri szolgálat gyakorlására az ökumenizmus igényeinek jobban megfelelő javaslatok megtételének lehetőségét. Ahogy elsősorban a reformáció egyházaiban egy teológiaiilag és gyakorlatilag megújított péteri szolgálat értelmes lehetősége iránt egyre növekvő megértés mutatkozik, úgy kellene katolikus részről még határozottabban és kötelező erővel világossá tenni, hogy az Egyház kí-vánt egysége érdekében teológiaiilag lehetőség van a péteri szolgálatnak különféle elis-merési módjaira és a vele való communió-közösségre, ahogy azt egyébként Ratzinger bíboros az ortodox egyházak tekintetében el is ismerte. A nyugati egyház pátriárkai szolgálatát ugyanis - konkrét jogi kialakításában - semmiképpen sem azonos az egye-temes egyházi egység péteri szolgálatával, még ha mindkét hivatal Róma püspökének személyében egyesül is.

Mivel a pápa az egyetemes és legfőbb tanítói hivatalt gyakorolja, önmagától fel-merül a hit, a tekintély és az engedelmesség kérdése. Ezzel megfontolásaink 4. és egy-ben utolsó pontjához értünk: az ingadozó hit kérdéséhez. Ha az ember zsinórmérték-nek tekinti az Egyház hivatalos tanítását, ahogy azt eddig megfogalmazzuk, akkor

manapság - elsősorban a nyugati országokban mélyen gyökerező - hitkrízisről kell beszélnünk, amit egyes teológusok a hit „elpárolgásának” neveznek, amely mind a *fides quae creditur*-t, mind a *fides qua creditur*-t érinti. Egyrészt meg kell állapítanunk, hogy az egyházi tanítóhivatal és a teológusoknak az akadémiai katedrákon előterjesztett tanítása egymástól eltér, másrészt az Egyház tagjai körében egyre nagyobb méretekben meg nem értés mutatkozik azon megnyilatkozások iránt, amelyeket az Egyháznak főleg morális-etikai kérdésekben kell tennie, ha hű akar maradni Krisztustól kapott megbízatásához.

A mai helyzet okainak egyenkénti felsorolása túl messzire vezetne. A hitkrízis nyilvánvalóan összefügg a tekintélyi válsággal, a mai társadalomban végbement átrendeződéssel és olyan szabad területekkel, ahol az Egyház nem mondta ki a végső szót, az új tudományos felismerésekkel, a hagyományoktól és szokásoktól való elszakadással, a hitoktatás felhígulásával, azzal, hogy az Egyház elveszítette helyét a közéletben, valamint a vallási és egyházi kérdésekben mutatkozó általános tudatlansággal, amely részben az érdeklődés hiányára, másrészt az egyházi életben való csökkenő részvételre vezethető vissza. Egyes körökben sajnos a II. Vatikáni Zsinatot is felelőssé teszik a hit- és tekintélyi válságért. E kritika biztosan nem jogos. A hiba sokkal inkább azoknál keresendő, akik a zsinatot mint szabadságlevelet használták önkényes és a zsinati szövegekből egyáltalán nem levezethető értelmezésekhez és kezdeményezésekhez, s ezzel a hívekben gyakran bizonytalanságot, zavart okoztak és felháborodásukat váltották ki.

Mivel voltak olyanok, akik nem tudták a lényegest a lényegtelentől megkülönböztetni, és például a zsinat által bevezetett liturgikus reformot az egyházi hagyomány elárulásának tekintették, túlzó ellenreakciók jelentek meg, a zsinattal és a vele kapcsolatos pápákkal, XXIII. Jánossal és VI. Pállal szembeni kritika. E téren mindekelőt Marcel Lefebvre-t és az általa alapított és vezetett Pius-Testvériséget kell megemlíteni. Más csoportosulásoknak is, mint például a Péter-Testvériségnek, az Una-Voce Mozgalomnak, az Opus Angelorum-nak, bár a Szentszékkel egységben, nehezebbé esik a zsinati határozatok elfogadása és ragaszkodnak a tridenti rítushoz. A legalábbis a kezdetekben megmutatkozó engedékenységgel, valamint az ilyen csoportosulásokkal szemben egyházi méltóságok részéről tanúsított következetlen magatartás olyan hívekben, akik hűséggel viseltettek a zsinati határozatok iránt, bizonytalanságot és nemtetszést váltott ki, tovább élezte a tekintélyi- és hitbeli válságot, és ezeket a híveket akaratlanul is az ellentáborba számúzta.

E helyen le kell szögezni, hogy a Szentlélek mindig újra az Egyház segítségére siet, hogy magát az evangélium eredeti üzenetével azonosítani tudja s ezáltal megtalálja saját önazonosságát, mint Jézus Krisztus közössége. A Lélek ehhez felhasználja az Egyház intézményes formáit, éppen a Tanítóhivatalt, amely különösen is felelős a hitbeli identitásért. A hit tartalmi azonossága úgy kerül megőrzésre, hogy a Szentlélek valamennyi hívő „hitérképében” működik. Az egyházi Tanítóhivatal elsődleges feladatát abban kell látni, hogy a Szentlélek erejéből merítve szolgálja ezt a „hitérképet”, őrizze meg és finomítsa, óvja meg a divatos eltévelyedésektől és az egyoldalúságtól, és állítson fel számára kötelező erejű útmutatásokat és határköveket. Ennek következtében e szolgálat csak akkor lehet sikeres, ha az Egyház egészébe beépül és általános elfogadottságnak örvend, ha figyelmesen ráérez a Lélek jelenlétére nemcsak a hagyomány hitbeli tanúsága terén, hanem a rábízott hívek hitérképében és az idők jeleiben is.

Egy tartalmilag is megalapozott és együtt megélt hitbéli identitást a jövőben csak akkor lehet fenntartani, ha az a konszenzus megtalálásának és megállapításának általánosan elfogadott és tevékenyen hordozott struktúráira tud támaszkodni. Más-különben mind az intézményes Tanítóhivatal, mind a szinodális elem (zsinat, püspöki szinódus, egyházmegyei szinódus, tanácsok) az Egyházon belül mind több hívő számára idegen testté válik, amely azután az Egyháznak mind jobban hivatali egyházi- és nem communio-jellegét erősíti. A struktúráknak a konfliktusok leküzdése és a konszenzus megtalálása érdekében való folyamatos javításának készsége jó ismérvül szolgál ahhoz, hogy az önazonosságért végzett szolgálatot megkülönböztessük a lélek nélküli konzerválástól. A Szentlélek identifikáló ereje azáltal is megmutatkozik az egyházi intézményekben, hogy ezek az evangélium szolgálatát új történelmi helyzetekben is félelem nélkül végzik, s a közös hitben megtalálják az e helyzeteknek megfelelő identitást. Ezzel szemben az egyházi intézményekben lévő konzerváló mentalitás mereven ragaszkodik ahhoz, ami mindig is volt, és ezáltal a megváltozott helyzetben az evangélium nem tudja kifejteni üdvösséghezó és az új helyzetnek pont megfelelő hatását.

Az egyes hívők számára lényeges, hogy ez a hitérzék működésbe lépjen és életben maradjon. Ez nem egyedül az egyházi Tanítóhivatal feladata, hanem a híveknek az evangéliummal és a Szentlélek vezetésével szembeni felelősségből is adódik. Az egyházi Tanítóhivatal szolgálata a fent vázolt formában csak akkor válik lehetségessé, ha a hívek – engedelmes magatartásban – élnek ezzel a felelősségükkel. Hit és engedelmesség nem választható el egymástól, ahogy azt Szent Pál a Római levélben Ábrahám példájával szemlélteti.

Megfontolásaim végén szeretném mindannyiunk felé kifejezni azt a kérést, hogy a jelen egyházi helyzetet éber figyelemmel kísérjük. Néhány dolog, ami első látásra nehézségnek és válságnak tűnik, semmiképpen sem szabad hogy elbátortalanítson minket, hanem az idők e jeleiben Isten Lelkének ujját kell meglátnunk, aki az Egyházat soha nem hagyja el, hanem vezet minket – „Te Isten ujjja, aki vezetsz minket”. Rajtunk múlik, hogy bizalommal ráhagyatkozzunk erre a vezetésre, nem úgy, hogy tétlenül sodródunk, hanem úgy, hogy még mélyebben azonosulunk Jézus Krisztus üzenetével: a szeretetben, az egységben, a szolgálatban és az engedelmességben.

Hans Urs von Balthasar „Die Herrlichkeit” („A dicsőség”) c. könyvében arra emlékeztet minket, hogy az Apostolok Cselekedeteinek utolsó előtti fejezetében a máltai hajótörésről van szó. Ő ebben a végidők Egyházának képét látja. Ahogy a hajó a tűzben megsemmisül, úgy zúzódhatnak szét az Egyház struktúrái, mégis mindenki megmenekülhet. Krisztus mindig mentő kezet nyújt felénk. Ő a lényeg. Éppen ezért nem is olyan fontos a jövő Egyháza után kérdezősködni. Nem a jövő Egyháza a lényeges, hanem az Egyház jövője: Jézus Krisztus. A Szentlélek Őhöz vezet minket.

BODA LÁSZLÓ

## A természetes erkölcsi törvény időszerűsége korunkban

A természetes erkölcsi törvény elemzése során kiderült, hogy azt a humánium törvényének is tekinthetjük.<sup>1</sup> Ebben a megfogalmazásban talán közérthetőbbé válik napjainkban, amikor a korakapitalizmus társadalmi jelenségei mintegy reinkarnálódnak a nehezen kibontakozó demokrácia kereteiben. Szociológusok és a társadalom alakulásának más megfigyelői megegyeznek abban, hogy az erkölcsi normák eddig nem tapasztalt válságát éljük, olyan értékzűrzavarban, amelyben a reklám kívánja eldönteni, mi a „jó” és mi a „rossz”. Ugyanakkor jellemzi ezt a tudatzavart a már jelszóvá lett „pluralizmusra” hivatkozó posztmodern felfogás, miszerint: minden csoportnak megvan a saját etikai „szövege” (ha van egyáltalán). Holott a sokszínűség nem képes az érték rangjára emelkedni, ha elszakad az egység elvétől. A Katolikus Egyház nagy történelmi tapasztalata különféle konfliktusok árán mutatja föl, mit jelent az egység a sokféleségben, és hogy az mennyire nélkülözhetetlen.<sup>2</sup> A természetes erkölcsi törvény és annak a humánium törvényeként való értelmezése ilyen etikai egységesítő tényező lehetne ebben a többértéű társadalmi érték-tudat-hasadásban. Hiszen egészen konkrét formában és ismétlődően hangzik el, hogy „Te hívő keresztény vagy, rád nézve kötelező a Tízparancsolat. Én nem vagyok hívő. Engem nem köt semmiféle erkölcsi parancs.”

A természetes erkölcsi törvény azonban az ateistát is kötelezi, hiszen gyökerei a lelkiismeretbe nyúlnak. Ennek következtében bármelyik elvének megsértése esetén a viszonylag épségben maradt lelkiismeret rosszállóan visszajelez. A kereszténység körében pedig ökumenikus vonatkozásban sem lehet érvényességét tagadni, azon a címen, hogy „természetes”, mert kimutatható bibliai alapjai vannak.<sup>3</sup> Ott van továbbá az Emberi Jogok láthatatlan hátterében és számon kéri mellőzöttségét a törvényhozásban. Megfogalmazhatóságát pedig a lelkiismeret mellett a különböző etikák is javasolják, sőt adott esetben sürgetik, hiszen az „emberséges magatartás”, az „emberhez méltó élet” követelménye a természetes erkölcsi törvény láthatatlan jelenlétére utal.

Honnan származik ez a törvény, amely voltaképpen több alapvető etikai életszabály foglalatára? Hogyan és milyen igazolhatósággal lehet megfogalmazni? Van-e fejlődése?

<sup>1</sup> Ld. B. SCHÜLLER: Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen. In: Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Würzburg, 1971, 105.

<sup>2</sup> Vö. a II. Vat. missziós dekrétuma, PC 22. p.

<sup>3</sup> Ez a magyarázata, hogy neves protestáns szentfrásmagyarázók is kénytelenek elfogadni, főként a Rómaiakhoz írt levél 2. f. alapján, például: Barret, Bornkamm, Bultmann, Dodd, Murray és mások, akik filozófiai alapon nem fogadnák el.

Az európai tudat számára a görög etika adja meg az ősmintát. Ennek keretében fokozatosan fogalmazódik meg a természetes erkölcs néhány alapvetőt tétele. Ez megelőzi a hitbéli elkötelezettséget, ugyanakkor a kinyilatkoztatás üzenete is föltételezi és megerősíti azt. A görög etika vonulata főként a sztoikusok tanításában reflektál annak kezdeti megfogalmazására. A sztoikus morál közvetítésével hivatkozik rájuk mint követendő erkölcsi törvényekre a praktikus római elme, Cicero írásaiban. Aquinói Szent Tamás is úgy veszi át és illeszti be követelményeit a keresztény erkölcs összegezésébe, mint a görög etika – elsősorban Arisztotelész – tanítványa.<sup>4</sup> Természetesen tekintettel van a Szentírás ide vonatkozó tanítására is. A humanértékek felé orientált német erkölcssteológiai iskola (Weltethik) újra felfedezi és kiegészíti.<sup>5</sup> Szélsőséges képviselői – autonóm morál – azonban a Veritatis splendor pápai enciklika figyelmeztetését vonják magukra, s nem alaptalanul.<sup>6</sup>

A természetes erkölcsi törvény iránti várakozó figyelem azonban bizonyos csatlódásnak van kitéve, ha felismerjük, hogy csupán néhány alapvető életszabályról van szó. Aquinói Szent Tamás tekintélye és a hagyományörző szemlélet századokra konzerválta annak hármas számát. „*Tedd a jót, kerüld a rosszat*”, „*Add meg mindenkinek, ami jár*”, továbbá: „*Értelmes lény vagy, élj értelmes voltod szerint*”. Az első a legegyetemesebb erkölcsi törvény, mely Szókratészsel magát az etikát tekinti úgy, mint az igazi „jó” keresésének filozófiáját. A második Platón és Arisztotelész révén mint az igazságosság alapkövetelménye jelentkezik. Platónnál olyan „ideális” állam keretében keresi megvalósulását, melyben mindenki a helyére kerül, legalábbis a három társadalmi réteget tekintve (filozófusok, katonák, föld- és kézművesek). A harmadik általános jellemzője a görög racionalitásnak, mely a szenvedélyeken győzni tudó értelemmel a filozófus jellemzője.

Az alkalmasát lehet vitatni, az elvet nem. Cicero érdekes módon a szülők tiszteltét is ide veszi („*Parentes sunt honorandi*”).<sup>7</sup> Ezt a kereszténység a Tízparancsolat negyedik parancsának tekinti és a kinyilatkoztatás fényében értelmezi. Így nyílik alkalom arra, hogy a kezdeti csatlódást feloldjuk, amikor mindössze három alapszabállyal szembesülünk. Először ugyanis kiderül, hogy a természetes erkölcsi törvényt megfogalmazásában bővíteni és finomítani lehet. Másodsor az válik világossá, hogy van annak egy másodfokú, már konkrétabb és így tágasabb érvényességi köre is. Maga a Tízparancsolat szintén szerves összefüggésben van a természetes erkölcsi törvénnyel. Ebben a tekintetben összevont formában akár így is megfogalmazható lenne: „*Add meg Istennek és embertársadnak, ami megilleti*”. Mivel pedig a Tízparancsolat tiltó formában kapott megfogalmazást az Ószövetségben (két helyen is), a kijelentésforma ehhez igazodhat: „*Ne tégy olyat, amivel bűnös módon megszeged az Istennek és embertársaidnak való tartozás törvényét*”.

<sup>4</sup> Vö. pl. II-II. 85 q 1. a. I/II. 90 q 1 a.

<sup>5</sup> A Weltethik human-orientációját leginkább a Humanum c. kötet érzékelteti. Alcíme: Moralthologie im Dienst des Menschen. Pathmos, 1972. (több morálteológus közreműködésével, szélsőségektől mentesen). Benne ld. pl. F. BÖCKLE: Theonome Autonomie, 17.

<sup>6</sup> Az enciklika (1993) fogalmazása szerint Istentől függetlenített „autonóm morál” nem fogadható el, mert csak Isten mondhatja meg az embernek, mi a „jó” az üdvösség szempontjából. I. 9.

<sup>7</sup> Pro Milone, 1o. Cicero az Isteni Valóság iránti kultusz és a mindenkinek megadni, ami jár elveihez csatolja harmadikként a szülői tiszteltet. Vallja, hogy ez a belső törvény velünk született („non scripta sed nata”).

Tudjuk, hogy a Kettős Kötő tábla első táblája – az első három parancsolat – a közvetlenül Isten iránti tartozásunk alapvető kötelezettségét fogalmazza meg, a második tábla pedig az embertársak iránti kötelezettségeket. A Tízparancsolat így lényege szerint valláserkölcsi törvény. Összeköti ugyanis a humánus törvényt a divinum törvényével. Ratzinger szerint ez az összefüggés bensőséges. Lényegesen többről van szó, mint arról, hogy a szentírók a második tábla törvényeit mintegy hozzátartozták a Jahve-hítchez. Hans Küng a rá jellemző stílusban jelentette ki, hogy a Tízparancsolat „nem az égből pottyant”. Valóban nem, de ez nem jelenti, hogy ne volna kinyilatkoztatott, ahogyan azt a Veritatis splendor megfogalmazza.<sup>8</sup> Kétségtelen, hogy ránk maradt régészeti szövegek arról tanúskodnak: a Tízparancsolat bizonyos törvényei a fáraók uralta Egyiptomban sem voltak ismeretlenek, még Mózes előtt sem. Ez azonban inkább az emberi „szívbe” oltott természetes erkölcsi törvény hatékonyságának bizonyítéka. Az is érvényes azonban, amit az ószövetségi szentíró Mózes nevében emelkedett öntudattal megfogalmaz: „Hol van az a nagy nép, amelynek oly tökéletes parancsai és szabályai volnának?”, t. i. mint a Tízparancsolat, s feltehetően Egyiptomra gondol (vö. MTörv 4,8). Vagyis a kinyilatkoztatás fényében ezek a – pogány népeknél elszórtan meglévő – erkölcsi életszabályok egyfelől sajátos összegezést nyerne, másfelől az egy igaz Istennel kerülnek bensőséges kapcsolatba. Annyira, hogy az Ószövetség felfogásában: aki súlyosan vét az embertárs ellen, az vétkezik a Szövetség Istene ellen is.<sup>9</sup>

Ami pedig az eredetileg mindössze három természetes erkölcsi törvény szűkösségét illeti, arra nézve feloldhatja az esetleges csalódást, hogy ezek kiegészíthetők, sőt rá is szorulnak a kiegészítésre. Az erkölcsi szemlélet tehát alapelvei tekintetében is fejlődhet. Az erkölcs „változása” annak organikus kibontakozásában van. Nem olyan változás ez, amely – Nietzsche fogalmazásával – a „minden érték átértékeléséhez” vezet. Az emberi etikum legegységesebb elve különösen tükrözi ezt a maradandóságot: „Tedd a jót, kerüld a rosszat”. A fogalom tágas köre azonban még nem határolja el annak konkrétabb tartalmát. Ha például Locke filozófiája szerint a „jót” a gyönyörrel, a „rosszat” a fájdalommal azonosítjuk, az alapelv elveszíti etikai jelentését.<sup>10</sup> A természetes erkölcsi törvény egyes elvei azonban kiegészíthetők. Korunk perszonális érzékenységű etikai gondolkodásában alapvető életszabály: az emberi személy értékekben való kibontakoztatásának erkölcsi törvénye.<sup>11</sup> Ezt deformálja a félremagyarázott „ön-

<sup>8</sup> Ld. I. 6. – Küng Christ sein c. munkájában szkeptikus a természetes erkölcsi törvény iránt. München, 1976, 532. Indokolatlanul szembeállít, ahelyett, hogy az összefüggésre mutatna rá: (vö. „Wenn Jesus, so kein Naturrechtsethik”). 284. A Tízparancsolat második tábláját a szentírók szerint csak a Jahve-hit fennhatósága alá helyezték. A teológiai dialógusban Ratzinger a Dekalogus egyes parancsolatainak szerves egységét vallja az első parancs által. Vö. Prinzipien chr. Moral, Einsiedeln, 1975. 213. Ld. BODA L.: A keresztény nagykorúság erkölcsoteológiája, Bp 1986, Ecclesia, 99.

<sup>9</sup> Ld. Biblikus teol. szótár, Róma, 1974, 1255–1261.

<sup>10</sup> KECSKÉS P.: A bölcsélet története, Bp, 1980, SZIT. kd. 295.

<sup>11</sup> A személy értékekben való kibontakoztatása a keresztény lelkiesség vonatkozásában mint a tökéletességre való törekvés fogalmazódott meg századokon át. Az „önmegvalósítás” fogalmának erkölcsoteológiai integrálása sokak számára sokkolóan hatott. Pedig a szó lélektani eredetű és nem önző énünk, hanem igazi önmagunk megtalálását kívánja segíteni. Ennek ellenére sokan visszaéltek értelmezésével. A német nyelvterület morálteológusai azonban egyöntetűen elfogadhatónak tartják a „molinista” asszociációkat ébresztő szót, de csak a „szeretembe”, a „szolgálatba”, ill. „Krisztusba” oltva, tehát mintegy megszentelt formájában. Még az erősen hagyománytisztelő Hörmann is elfogadja, sőt beiktatja a természetes erkölcsi törvények sorába: „Strebe dein volles Selbst an” (Lexikon der chr. Moral, 1140.).

megvalósítás”. Módosításra szorul a klasszikus fogalmazás második elve: *ne csak „mindenkinek”, „mindennek” is adjuk meg, ami jár*, Isten egész teremtett világának, amellyel összeköt bennünket az üdvösség szolidaritása.<sup>12</sup> Ezzel az ember *közösségi elkötelezettségének* erkölcsi elve is kimondható. Külön nyomatékkal lehet megfogalmazni korunkban az emberi személy tiszteletét, az emberi méltóság köteles elismerését, amely Seneca és Kant klasszikus megfogalmazásában, de a jelenkor pápai körleveleiben is kiemelt visszhangot kap.<sup>13</sup> Ez a törvény egyben ellenpontozza is az előbbi elvet: a teremtés valamennyi élő és élettelen lénye világunkban az emberért van, etikai értékrendjében is az ember fennhatósága alá kerül. Az ember viszont felelősséggel tartozik Teremtőjének mindazért, ahogyan diszponál a világ javaival. A teológiailag hiteles keresztény szemlélet azonban a teremtett világ lényével kapcsolatos bánásmód felelősségében is Jézus Krisztust tekinti Mediatornak. *„Minden a tiétek, ti Krisztuséi vagytok, Krisztus pedig Istené”* (1Kor 3,23).

A természetes erkölcsi törvény kiegészítése, strukturális módosítása azonban épp a sajátosan keresztény erkölcsi értéktöbblet szempontjából elkerülhetetlen. Ki ne érezné, hogy az *„Élj értelmes voltod szerint”* elve a görög racionalitás hagyatéka, melynek Aquinói Szent Tamás is méltó tanítványa volt?<sup>14</sup> S ki ne venné észre, hogy ez épp a sajátosan keresztény létforma szempontjából szorul rá a kiegészítésre? Igaz, a sztoikusok már ebben is előkészítették az utat a kereszténység számára az ember-szeretet eszméjével. Hiteles emberlét, igazi „humánium” nem valósulhat meg a szeretet nélkül, mely az értelem mellett az erkölcsi személyiség másik fókuszja. Ennek korunkban különösen Romano Guardini volt prófétai szószólója. Ő a teológia egzisztenciális alkatrészének tekintette, hogy az az értelem és a szív egyensúlyával rendelkezők, bibliai értelemben véve a *„szív”* jelentését (Theologia mentis et cordis). Ha tehát a természetes erkölcsi törvénybe nyúló alapja van az *„értelmes”* életformának, hogyan maradhatna ki a szívünkbe írt erkölcsi törvényből a szeretet alaptörvénye? S valóban kimutatható, hogy az *evangéliumi arany szabályt* alapvető erkölcsi törvényként is fel-foghatjuk, s ezt olyan metaetikusok is elismerik, mint például az angol R. M. Hare.<sup>15</sup> Ez pedig a *„másik”* felé megnyíló szeretet alapformája. Ha pedig egy filozófus ellenvéleményt jelent be, mondván, hogy az emberi természet eredendően önző és az önszeretetre van betájolva – így Hobbes vagy Stirner –, akkor máris alkalom nyílik a *„természet”,* ill. *„természetes”* szavak korrekciójára.<sup>16</sup> Felhívás ez egyúttal az áteredő bűn hittételének gyakorlati alkalmazására is. Eszerint: az emberi természet a bűn következtében nem romlott meg radikálisan, erkölcsi érzékét tekintve sem, hanem csupán

<sup>12</sup> Erre a módosításra korunk környezetvédői különösen érzékenyek. A teremtmények összetartozása és szolidaritása teológiailag a paradicsomi képben és a zsoltárookban, Isten közös dicséretében nyilvánul meg, továbbá abban, hogy az üdvösség beteljesülése a teremtett világot is érinti. Ld. B HÁRING: *Frei in Christus*, III. 148. sk. Derr „planetáris szolidaritásról” beszél, melyben a sztoikusok kozmikus szimpátiája kap mai visszhangot.

<sup>13</sup> Vö. Seneca nevezetes tétele: *„Homo res sacra homini”,* Epistulae morales 95,33. A pápai megnyilatkozásokból ld. pl. *Laborem exercens* 59. p

<sup>14</sup> Vö. P. ROUSSELOT: *L'intellectualisme de S. Th.* Paris, 1924.

<sup>15</sup> *Freiheit und Vernunft*, 1973, Pathmos, 159.

<sup>16</sup> Hobbes szerint a természetes egoizmust a hasznosság elve korlátozza. Tipikus megnyilatkozása a korakapitalizmus filozófiájának. Vö. KECSKÉS P.: i. m. 289. Stirner még radikálisabb egoizmust hirdet a 19. sz.-ban. (u. o. 410.).

sérülést szenvedett. A természetes erkölcsi törvényt ezért is ajánlatos – főleg az angolszász etika számára – tételes formában megfogalmazni, akárcsak az Emberi Jogokat, melyek kimondása maga sem független a természetes erkölcsi törvénytől (vö. pl. az emberi személy tiszteletének kötelező etikai életszabálya, melyre legegységesebb jogai alapozhatók).

Külön figyelmet érdemel az a konkrét természetes erkölcsi törvény is, amely a katolikus morálteológia korábbi évszázadaiban már ismert volt, de újabban mintha feledésbe merült volna. Ez a „*Lehetetlenre senki sem kötelezhető*” elve (Ad impossibile nemo tenetur). Ha van egyáltalán etikai evidencia, akkor ez az. Olyan egyszerű és érvényességében annyira parancsoló, hogy hívőt és ateistát kötelező jellege különösen szembetűnő. S bár a 18–19. sz. morálteológiája ismerte, az elv korszerű értelmezése új feladatot jelent. Tehát a természetes erkölcsi törvény nem csupán számában és módosulásában, de értelmezésében is fejlődhet. Élesen vetődik föl ugyanis a „*fizikailag lehetetlennel*” szemben a „*morális képtelenség*” fogalma.<sup>17</sup> S míg az előbbi elemi iskolai szinten is érthető, az utóbbi többnyire bonyolult kérdés, helyenként kifejezetten erkölcsi dilemma, amely próbára teszi még az erkölcsi nagykorúság tanúit is. Hiszen olyan problémákat vet föl: kinek, mikor, mennyire jelent lelkiismereti felelősségtől fölmentő erkölcsi képtelenséget egy adott helyzetben való állásfoglalás. Érdemes idézni a haszidok döntési szituációját az I. makkabeusi könyvből. Akkor következett ez be, amikor az üldözések idején úgy kívánták megtartani a szombat törvényét, hogy nem védekeztek. Ez a valláserkölcsi dilemma jellemző példája. Ennek értelmében fizikailag kiszolgáltatathatják magukat azzal, hogy nem védekeznek, de ha valamennyien vértanúk lesznek, ki fogja akkor megtartani a szombat törvényét? (vö. 1Mak 2,41) Az erkölcsi dilemma bonyodalmaiban egyébként korunk etikája tisztábban lát és tudatosabban ítél. Ez is egyik módja a fejlődésnek.<sup>18</sup>

Mindehhez járulnak a motiváció tudatalatti gyökerei, melyek feltárása a mélylélektani ismeretek birtokában válik magabiztosabbá, ami a lehetetlen parancsát illeti. Történelmi tapasztalat, hogyan nyilvánulnak ki a természetes erkölcsi törvény fényénél teljes embertelenségükben azok az uralkodói rendelkezések, amelyek lehetetlent követelnek meg az alattvalótól. Kifejezett szándékuk ugyanis, hogy ezzel tönkretegyék, elpusztítsák azt, aki valamilyen módon keresztezi szándékukat. Dávid király nagy bűne is ezért hívta ki Náthán próféta keményen ítéző szavait (vö. 2Sám 12. f.). Dávid ugyanis szándékosan olyan parancsot adott, hogy annak teljesítése hűséges emberének, Uriásnak életébe került, akinek feleségét a király megkívánta. Ugyanezt tette egy ősi ballada szerint az egykori skót király is, egyik hűséges főemberével, Sir Patrick Spens-szel, akinek személyi kiválóságát nem bírta elviselni. Télidőben küldte őt a viharos tengeren a norvég királyhoz. Ez gyakorlatilag halálos ítélet volt, egy fontosnak feltüntetett királyi parancs legalitásának álarcában. Ezek a fizikai képtelenség példái, melyek a morális képtelenséghez is kapcsolódnak. Hiszen a királyi parancs megtagadása legalizálná az ítéletet. S hogy a tisztán erkölcsi képtelenség belátása is mennyire mélyen gyökerezik az emberi lelkiismeretbe, az filmből vett kiélezett kázus elemzésé-

<sup>17</sup> A morális képtelenségről részletesebben ld. K. HÖRMANN: Lexikon der chr. Moral, 1976, Tyrolia, 192.

<sup>18</sup> Az erkölcsi dilemmáról ld. L. BODA: Warum eben das Dilemma? Folia Theol. 1993/4 Márton Áron kd. 119.



vel érzékeltethető. Egy bérgyilkos portréját mintázza meg a film, lélektani hitelességgel, túlemelkedve a sablonokon. Főszereplője egy ideig habozás nélkül teljesíti a kapott utasítást, a megfelelő pénzbeli ellenérték fejében. Meg is nyugtatja a lelkiismeretét. Amikor azonban orvos-jótevőjét kellene profi módon kiiktatni az élők sorából, felbér-  
lője akarata szerint, fellázad a lelkiismerete. Tudni akarja, hogy miért kell meghalnia a kiszemelt áldozatnak, aki történetesen kiváló sebészorvos, neki pedig jótevője, sőt barátja. Megtudja, hogy pusztán azért, mert az orvos halálával meghiúsulna az az operáció, melyet csak ő tud elvégezni. A felbér-  
lő tehát nem az orvost akarta megölet-  
ni, hanem azt a politikust, aki a nehéz műtetre vár. A páciens halála a fontos számá-  
ra. Az orvosnak a kényelmesebb megoldás érdekében kellene meghalnia. A nyílt gyil-  
kosság feltűnést keltene. Amikor a bérgyilkos erről megbizonyosodik, felbér-  
lője ellen fordítja fegyverét, és azt lövi le. Az előbbi – amit fizikailag megtehetne – még az ő szá-  
mára is erkölcsi képtelenség. Az elfojtott lelkiismeret fellázad.

Az a kérdés is fölmerül a természetes erkölcsi törvénnyel kapcsolatban, milyen összefüggésben van az az Újszövetséggel. A személy értékekben való kibontakozása a talentumok példabeszédében kapja meg evangéliumi felszólítását (vö. Mt 25. f.). A tar-  
tozás Jézus sokat idézett felhívásában fejeződik ki: „*Adjátok meg a császárnak, ami a császáré és Istennek, ami Istené*”. (Lk 20,25) A római levélben pedig szó szerint ez a szöveg olvasható: „*Adjátok meg mindenkinek, ami jár*” (13,7). Előbbi egyértelműen utal arra, hogy amennyiben a második elv merőben evilági értelmezése nem veszi figyelembe ezt a teremtményi tartozást, a kinyilatkoztatás fényében az elv közvetlen következménye, hogy az értelmes teremtmény az imádás kultuszával tartozik Terem-  
tőjének. Közösségi felelősségünk főleg Pál apostolnál kap plasztikus megfogalmazást: a Titokzatos Test analógiájában, melynek feje Krisztus (Kol 1,18). Az arisztotelészi „*dzoon politikon*” gondolata és Menenius Agrippa példázata itt teológiai magaslatra emelkedik. Értelmes voltunk sajátos kötelezettségét idézi mindaz az evangéliumi uta-  
lás, amely az okosság szerepét emeli ki. Ez azonban nem sztoikus életbölcsségre utal – az Apostol kiélezi az ellentétet –, hanem az üdvösség okosságára, melyben a „kereszt bölcssége” olyan fontos szerepet kap (vö. 1Kor 1,18). Ez pedig már több, mint az emberi értelem vezérszerepe, mert a Szentlélektől kapott ajándék (Ef 1,17). Azok saját-  
ja, akiket a Lélek vezet. Az evangéliumi arany szabállyal az Újszövetség mintegy pó-  
tolja azt, ami a görög etika hagyatékából hiányzik. Amikor pedig ezt olvassuk: „*Le-  
gyetek tökéletesek, mint a ti Mennyei Atyátok*” (Mt 5,48), nem az „*Ad impossibile nemo tenetur*” erkölcsi evidenciájának érvénytelenítésére következtetünk, hanem Haringgel felismerjük az evangéliumi felhívás „célparancs” jellegét. Olyan életszabály-  
ról van itt szó, mely az Isten képére alkotott ember alapvető törekvése kell legyen, hogy mindig jobban közelítsen a Teremtő tökéletességéhez, melyet azonban soha el nem érhet.<sup>19</sup> A természetes erkölcsi törvény újszövetségi elismerésének legjellemzőbb dokumentuma azonban az, amit Pál apostol a rómaiakhoz írt levélben a pogányok üdvösségének lehetőségével kapcsolatban kifejt. Az erkölcsi felelősség alól a pogány sem vonhatja ki magát, mert az erkölcsi törvény által megszabott cselekvésmód „*a szívébe van írva*” (2,15). Ennek következtében „*Amikor a pogány a törvény híján a természet szavát követve jár el a törvény szerint, törvény híján saját magának a tör-*

<sup>19</sup> Das Gesetz Christi, Freiburg am Br. 1954. 4. jav. kd. 282, 407.

vénye" (2,14). Érvényes ez mindazokra, akik önhibájukon kívül a kinyilatkoztatásban adott vagy megerősített erkölcsi törvény hatókörén kívül élnek, tehát korunk ateistáira is. A természetes erkölcs szívünkbe írt törvényének követése eszerint – az adott helyzetnek megfelelő konkretizálásban – az üdvösség lehetőségét nyitja meg a pogányok számára. Egyben nyílt vallomás a katolikum tágassága mellett a szekták üdvösségtani beszűkültségének kontrasztjában (vö. Qumran ilyen vonatkozású tanítását).<sup>20</sup>

A természetes erkölcsi törvényt tehát érdemes újra fölfedezni és újraértelmezni, hogy a sokat emlegetett „humánus” konkrétabb értelmet kapjon. Az a „humanum” amely – mint az elemzésből kitűnik – csak a „divinum” által bontakozhat ki. Az emberi természet mint „tisza természet” (natura pura) nem valósulhat meg önmagától. A kegyelemre van utalva. A természetfölötti azonban ebben a tekintetben sem rontja le a természetes emberit, hanem arra épít, azt tökéletesíti és teljesíti be.

<sup>20</sup> A qumrani esszénus szekta tanításáról köztudott, hogy az csak a saját körébe tartozó „világosság fiait” tekintette az üdvösség várományosainak. A „sötétség fiait” kizárta ebből.

## Folia theologica

Megjelenik évente. Tudományos tanulmányokat közöl neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismertetések és hírek találhatóak a Fakultás életéből. Szerkesztő: Erdő Péter

Megrendelhető:

Márton Áron Kiadó  
H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (36-1) 168-9527,  
Fax: (36-1) 168-9869

Előfizetési díj: külföldről:  
16 USD/év.  
Magyarországról: 400 Ft/év

## JEL

SPIRITUÁLIS ÉS KULTURÁLIS FOLYÓIRAT

**a Keresztény Értelmiségiek  
Szövetségének lapja,  
megjelenik havonként,  
évente tízszer, 32 oldalon.**

Színvonalas teológiai és a keresztény közvéleményt foglalkoztató írások, a KÉSZ Keresztény Szabadegyetem legérdekesebb előadásainak anyaga, a Keresztény Értelmiségi Kerekasztal és a Nevelési Fórum vitaestjeinek összefoglalói, szemelvények az egyházatyák és korunk teológusainak lelki írásaiból, irodalmi prózai írások, versek, művészeti szemlék, könyvismertetések.

Megrendelhető  
a KÉSZ székházának,  
az Adalbertinumnak a címén:  
1118 Budapest, Előpatak u. 35.  
Ára: 100 Ft + 30 Ft postaköltség.

GÁL FERENC

## A Szentlélekről szóló tanítás a II. Vatikáni Zsinat után

Az egyház életében és teológiájában nincsenek hirtelen fordulatok. Ez abból következik, hogy a kinyilatkoztatás teljességét megkaptuk Jézus Krisztusban, s azt az apostoli hagyomány szerint kell értelmezni. Tehát ezen a téren csak az összefüggések új meglátásáról, továbbá az igazságoknak és követelményeknek az egyház életére való alkalmazásáról lehet szó. Ilyenekkel viszont számolni kell, mert az élet egyéni és közösségi síkon állandóan új kérdéseket vet fel. A szentírás mellett éppen ezt az értelmezést nevezzük hagyománynak, de a hagyomány soha nem válik önálló szellemi tényezővé, hanem egyszerűen az egyház élete fejeződik ki benne.

Ezt az elvet alkalmazzuk most is, amikor be akarjuk mutatni, hogy a Szentlélekről szóló tanítás hogyan jelentkezett az egyház életében, a zsinat óta eltelt évtizedek alatt. Pontosság kedvéért azonban még egy megjegyzést kell tenni. Elvileg megkülönböztetjük ugyan az egyház életét és teológiáját, de a kettőt nem szabad egymástól elválasztani. A teológia nem más, mint rendszerezése és elmélyítése annak, ami megtalálható a kinyilatkoztatás forrásaiban és amit az egyház a maga hitében megél. Mégpedig úgy él meg, hogy mindig Krisztus egyháza marad, aki a Szentlélek által gyakorolja benne és fölötti fősségi hatalmát.

Tételünk közelebbi meghatározásánál még ilyen megjegyzéseket kell tennünk. A Szentlélek Jézus Krisztus akaratából működik az egyházban, nem pedig a mi tervünk vagy érdemünk szerint. De az ő kegyelmének és megvilágosító hatásának felhasználása tőlünk is függ, ezért van hullámlás az egyház életében is, nemcsak az egyén életében. Megállapítható, hogy a 16. századi hitújítás óta a teológiában és a hitvédelemben az egyházzal elsősorban mint látható, jogilag szervezett, hierarchikusan vezetett közösségről volt szó, s így a jogi és a szervezeti kérdések jobban előtérbe léptek, mint a misztérium értelmezése. Csak a 20. században előretörő materializmus és pozitivizmus késztette a teológiát arra, hogy az egyház misztérium-jellegét jobban kiemelje. Az 1943-ban megjelent *Mystici corporis* enciklika már határozott lépés volt ebben az irányban.

A 60-as évek elején megtartott egyetemes zsinatról könnyű megállapítani, hogy megérezte az idők jeleit és nem egyes teológiai tévedésekkel foglalkozott, hanem a vallás és a vallásosság alapvető kérdéseivel. Valójában az volt az átfogó témája, hogy a teremtő és megváltó Isten működik-e a világban és működése felismerhető-e? Az egyháznak és a világnak szüksége volt a határozott hangra, amely jelezte, hogy Isten nélkül nem tudjuk megoldani emberi problémáinkat. A profán dolgokban elmerült emberek előtt világosan ki kellett mondani, hogy az egyház ereje és hatékonysága nemcsak a Krisztustól kapott küldetésben van, hanem még inkább abban, hogy az egyház

az Atya, Fiú, Szentlélek nevében egybegyűlt közösség, s így a létnek és a kegyelemnek az ősforrásából táplálkozik. A világban az a szerepe, hogy érvényt szerezzen a Fiú és a Szentlélek küldetésének, azaz a természetfölötti kegyelem kiárasztásával a végső cél, az örök élet felé terelje az emberiséget. A Fiú jelenléte az egyházban adja a biztosítékot arra, hogy az Atya a magáénak vallja a teremtést, az Igazság Lelkének a jelenléte pedig megadja a világos látást az élet céljának keresésében. A Szentlélek a szentségnek és a szellemiségnek a biztosítéka, s ezt különösen akkor kell hangoztatni, amikor az ember a maga vágyai szerint akarja alakítani a világot, s a technikai adottságai mögött nem látja meg az örök értékeket. Amikor a zsinat határozottan kimutatta az odafordulást a misztériumhoz, a természetfölötti valósághoz, akkor jelezte, hogy az élet múlandósága fölött az isteni igalom és szeretet virraszt.

A zsinat legjelentősebb határozata kétségtelenül az egyház misztériumának kifejtése volt. A többi határozat ezt folytatta és részletezte. Nem az a lényeg, hogy a zsinati atyák előre eltervezték-e a megtárgyalt tételeket, hanem az, hogy a dokumentumok az egyház természetfölötti küldetéséről és Isten gondviseléséről tanúskodnak. Az egyháznak éppen az ilyen ünnepélyes alkalmakon keresztül kell igazolnia, hogy Krisztus akaratóból eszköz lett az emberi nem üdvözítésében. A gondolat különben valahogyan benne volt a levegőben. A második világháború szomorú éveitől az egész kereszténységben fellángolt a vágy, hogy jobban bele kell kapaszkodni a természetfölötti erőkhöz, amelyeket az egyház Krisztustól megkapott a Szentlélekben. Az ötvenes években a karizmatikus mozgalom alulról indult el, mint gyakorlati vallásos magatartás és Istenbe vetett bizalom, még akkor is, ha néhol kiütköztek naivságai is. Azt helyesen látták meg, hogy a kereszténységnek erőteljesebben kell a természetfölötti világról és Isten szeretetéről tanúskodni. Európában ennek a mozgalomnak első jelentősebb teológusa Heribert Mühlen volt, aki úgy akarta konkretizálni a Szentlélek működését a keresztény hívőkben, hogy a misztikus test tételére hivatkozva az egyházat valamilyen nagy Én-nek, személyes alkatnak fogta fel, amelyben Krisztus a főszéki hatalmát a Szentlélek kiáradásával gyakorolja. A Szentlélek a Szentháromságban is az Atya és a Fiú „mi-közössége”, s ebbe az életközösségbe vonja bele a megkeresztelt hívőket. Ez a tudat kétségtelenül lendületet adott a személyes vallásosságnak, még akkor is, ha azóta keveset emlegetik a tételt.

\* \* \*

A zsinat előtti és utáni évtizedek egyik legjelentősebb elméleti teológusa kétségtelenül Karl Rahner volt. Ő is megértette az idők szavát, és teológiájában fellelhető a Szentlélek üdvrendi szerepének kutatása. Saját módszerének megfelelően mindenütt elsősorban a hagyományos teológiai fogalmakat igyekezett tisztázni. De hozzászólt a hagyományos skolasztikus módszer használhatóságához is. Megállapítja, hogy a Szentháromságról szóló dogmatikai traktátus elszigetelt helyet kap a hagyományos tárgyalásokban, pedig az üdvrend és az üdvörtörténet nem más, mint a Szentháromság belső életének kitárulása a teremtett világ felé. Számunkra a Szentháromság tétele az üdvösség misztériuma, különben nem kapott volna helyet a kinyilatkoztatásban. Az üdvösség tartalma pedig az, hogy Isten mint Atya-Fiú-Szentlélek megosztja velünk belső életét. Az Atyától megkapjuk a fogadott fiúságot, a Fiútól a testvéri szeretetet, a Szentlélek pedig felemel arra a szellemi magaslatra, ahol megfélemlhetünk az első két követelménynek.

Rahner főleg azzal járult hozzá a teológia fejlődéséhez, hogy filozófiai fogalmak segítségével a misztérium igazi jelentését közel hozta a mai ember gondolkodásához és életkörülményeihez. Mi csak úgy adhatunk választ Isten közeledésére – természetesen mindig a kegyelem segítségével – ha fölemelkedünk ahhoz a módszerhez, ahogyan Isten megközelíti az embert. Ha Isten szóban és Írásban a Szentlélek által szólt hozzánk, akkor nekünk is általa kell szólnunk az Atyához és a Fiúhoz. Ez következik Pál apostol szavaiból is. Szerinte csak azért tudunk imádkozni, mert a Szentlélek kimondhatatlan sóhajtásokkal segítségünkre jön (Róm 8,26). Az őspélda számunkra Krisztus embersége. Ő emberi tudatában megélte a Szentháromság titkát, az Atyával szemben a Fiúnak tudta magát és a Szentlélekben nézett vissza az Atyára. Ezért joggal alkalmazta magára a próféta kijelentését: *Az Úr Lelke van rajtam...* A Lelket úgy birtokolta, hogy meg is ajándékozhatta vele egyházát. Így az egyház hivatalos felhatalmazást kapott arra, hogy a Szentlélek karizmájával álljon bele a történelembe és képviselje Isten országát. Ezért a karizmák valójában nem rendkívüli adományok, hanem annak a kifejezései, hogy Krisztus mint az egyház feje, rendelkezik misztikus testével, és képessé teszi a megváltás művének hordozására.

Krisztus akaratából a Szentlélek elsősorban tanúságtételre képesíti az egyházat (ApCsel 1,8). A tanúskodás tartalma az igazság, vagyis az, hogy a teremtő Isten véglegesen rendezte kapcsolatát az emberiséggel. János evangéliuma ugyanebben az értelemben veszi a tanúskodást. Meg kell győzni a világot a bűnről, az igazságról és az ítéletről. Az egyház maga ebből a meggyőződésből él, ezért nem kötheti sorsát véglegesen a földi adottságokhoz. A tanúskodás hatékonysága pedig bele van foglalva ebbe a kijelentésbe: *„A Szentlélek elvezeti az egyházat a teljes igazságra”* (Jn 16,13).

Rahner az elmélet mellett kitér a gyakorlati problémákra is. A karizmatikus mozgalom sokat emlegeti a Szentlélek megtapasztalását, ezért ezen a vonalon is igyekezett eligazítást adni. (Werke 13. k. 226. kk.)

Itt abból kell kiindulni, hogy Krisztus ígérete szerint a Szentlélek megszentelő erejével, vigasztalásával és szellemiségével mindig az egyházban marad. Ő szellemi módon, sőt természetfölötti módon hat, azért megtapasztalását nem szabad érzelmi módon elgondolni, hanem csak a hit közbejöttével, mint ahogy ez minden kegyelemre érvényes. A misztikusok vallomása szerint itt a szentnek, a főnségnek, a végtelen nagyságnak és a közeli leereszkedésnek az élményéről van szó, amely járhat a béke és a vigasztalás érzésével. A természetfölötti élmény nem olyan valóság, amelyet a többi valóság közé be lehet illeszteni. A Szentlélek mindig más, elérhetetlen, kifejezhetetlen marad. Amit ő kivált a hívő emberből, az elsősorban nem érzelem, hanem rátámaszkodás a végtelen nagyságra, hatalomra és leereszkedésre. Ha mindezt konkrétan meg akarjuk nevezni, azt kell mondani, hogy a Szentlélek közel hozza Istent mint atyát és mint fiút, továbbá mindazt, amit az atyai irgalomba és a fiúi testvériségbe belefoglalunk. Vagyis az ember nem annyira a Szentlélekkel kerül én-te kapcsolatba, hanem az Atyával és a Fiúval. Ez a tapasztalás tehát inkább önátadás, hódolat és imádás. A Szentlélek mindig a szentség és a szellemiség átélésében fejezi ki magát. Még hozzá kell tenni, hogy ez a tapasztalás nem az elméleti értelem műve, hanem az egész emberé, mint személyé. Valahogy a lét élményén keresztül válik tudatossá. Ezért mint természetfölötti tapasztalás nem távolít el a valóságos élettől, hanem hozzásegít ahhoz, hogy minden eseményt behelyezzünk ebbe a természetfölötti én-te kapcsolatba. Így a törvény helyére léphet a szeretet, ami különleges értelmet ad az életnek.

Hans Urs von Balthasar vezető gondolata az, hogy Isten a kinyilatkoztatásban isteni dicsőségét tárta fel az ember előtt és az ember számára. A Szentlélek pedig mindig a szentség és a szellemiség kategóriájában fejezi ki magát. Még hozzá kell tenni, hogy az ő megtapasztalása nem az elméleti értelem műve, hanem az egész emberé. Úgy mondhatnám, hogy ő a lét élményén keresztül tudatosítja magát. Ezért a természetfölötti tapasztalás nem szakít el a valóságos léttől, hanem hozzásegít ahhoz, hogy az üdvtörténet eseményeit végtelen távlatokban szemléljük.

János evangéliuma megjelöli a Szentlélek működésének a helyét és keretét. A világban üdvrendi kettősség van: világosság és sötétség, Isten és világ, szeretet és gyűlölet. A kettősség mindvégig megmarad, s az apostoloknak, illetve az egyháznak számolni kell azzal, hogy küldetésük a világ és a sötétség keretei között fog lezajlani. Meg kell tapasztalniuk az idegenszerűséget, a gyűlöletet, s állapotukat természetesnek kell tartani, mert Mesterüket előbb üldözték. Ő viszont mindenre szeretettel válaszolt és ezzel győzött. Az egyháznak is abban lesz az ereje, ha a világ gyűlöletére tud szeretettel válaszolni, amit azonban csak akkor tud megtenni, ha tökéletesen átveszi Mesterének engedelmisségét és nem földi eszközökkel dolgozik, hanem a Szentlélek erejében bíz. A bizalomra felhatalmaz Krisztus szava: „A Szentlélek megdicsőíti őt, mert az övéből kapja, amit feltár az apostolok, illetve az egyház előtt” (Jn 16, 14).

Meg kell látnunk, hogy itt a lélek, a szellem területén vagyunk, s a szavakat úgy is kell értelmezni. Hogyan tanúskodik a Lélek Krisztusról és hogyan dicsőíti meg? Kettős szereppel. Elvezeti az egyházat a teljes igazságra és biztosítja benne a jegyesi szeretetet Krisztus iránt. Ezt a két értéket adja át az egyháznak, illetve gondoskodik azoknak megmaradásáról. János evangéliumában, az utolsó vacsora leírásánál a dicsőség, a doxa kulcsszóvá vált: Jézus egész életével megdicsőítette az Atyát, és most kéri, hogy az Atya dicsőítse meg őt. Ezt a dicsőséget viszont nem tartja meg magának, hanem át-hárítja az Atyára. Az emberiség megváltása ebben a kölcsönös megdicsőítésben valósult meg, mint főszege isteni dráma. Jézus utolsó tette a földön az, hogy engedelmisségével, a vértanúság elfogadásával megdicsőíti az Atyát, akitől a küldetést kapta. Erre az lesz a viszonzás, hogy az Atya feltámasztja és uralmat ad neki. Az egyház viszont folytatni fogja Jézus művét, s abban központi helyet kap az Atya imádása és az iránta való engedelmisség bemutatása. A Szentléleknek viszont az lesz a szerepe, hogy az egyházban az imádás és az engedelmisség állandósuljon, sőt hogy abba bevonja az egész emberiséget. János evangéliumának az a nagy bejelentése, hogy Jézus engedelmisségében és hódolatában kifejezésre jutott az Atya föltétlen uralma. Ez jelenti a világ megváltását és a dicsőségnek, a doxá-nak a győzelmét. Jézus ezt mint megváltó vitte végbe, az egész emberiség nevében, azért nem volt többé akadálya annak, hogy egyházára kiárrassa a Szentleket, aki majd Jézusnak a lelkületét és engedelmisségét ében tartja a földön. Ez egyház tehát ezen a vonalon kapcsolódik bele a Szentháromság életébe.

Jézus az utolsó vacsorán kategorikusan kimondta, hogy a Szentlélek megdicsőíti őt, mert az övéből kapja, amit hirdet az egyháznak (Jn 16, 14). Ebből kiindulva kell az egyház küldetését felmérni a világban. Az utolsó vacsorán két súlyos szó vonatkozik az egyházra: tanúskodni kell Krisztus mellett és a Szentlélek erejével megdicsőíteni őt a világ előtt. Ez a kettős cél biztosítja az egyház küldetésének a szentségét és természetfölöttiségét. Amit az egyház tesz, amikor a bűnök bocsánatával és az evangélium hirdetésével az emberek üdvösségét szolgálja, az mind bele van foglalva ebbe a szóba, hogy „megdicsőíti Krisztus, a Megváltót”.

Nem kétséges, hogy az egyháznak ez az elsődleges küldetése és ebbe van belefoglalva egész lelkipásztori feladata. A világ figyelmét rá kell terelni Krisztusra, aki egyedül az út, igazság és élet. De csak az közelítheti meg őt, akit az Atya vonz. Az Atya pedig a vonzalmát a Szentlélek által gyakorolja. Az evangélium tehát arról tanúskodik, hogy az egyház igazi kiváltsága az igazság és a szellemiség adománya. Ezzel kell a világot visszatartani attól, hogy belesüllyedjen az anyagságba, az ösztönbe és a tévedésbe.

Itt kell még megjegyeznünk, hogy az egyház szükségszerűen karizmatikus közösség, hiszen Krisztus dicsőségét és a Szentlélek erejét hordozza a világban. De az már a mindenkori egyházi élet feladata, hogy ezt a karizmát milyen formában, milyen lendülettel és milyen kitartással érvényesíti. Természetesen Krisztus győzelme és a Szentlélek működése mindig a hit tárgya marad, s annak megértését ilyen kérdések nehezítik: Élhet az ember emberi módon, történeti és üdvrendi távlatban úgy, mint keresztény? Élhet-e abban a meggyőződésben, hogy a megtörtént megváltás betetőzést adott, sőt biztosítékot arra, hogy az istenszeretet és az emberszeretet végül is diadalmasodik? Ilyen kérdésekre csak a Szentlélek kiáradása adhat választ.

Minden nehézség ellenére csak abból indulhatunk ki, hogy a keresztény tanítás evangéliuma, azaz örömhír, amely a betlehemi éjszakában kezdődött, amikor az angyalok nagy örömet hirdettek, és csúcspontját elérte a feltámadás örömeivel (Lk 24,41). A közbeeső halál és szomorúság nem vette el az örömet. Az Atya elviselte Jézus elhagyatottságának kiáltását a kereszten, hogy majd az öröm annál nagyobb legyen, hiszen megtörtént a győzelem a halál felett. Azóta minden zsákutcából van kiút, s az apostol le is merte írni ezeket a szavakat: „*Örüljete, testvérek, ha részetek lehet Krisztus szenvedésében*” (1Pt 4,12).

Krisztus dicsősége azonban nemcsak az, hogy a megváltás műve egyszer lejátszódott a történelemben, hanem még inkább az, hogy ez ad értelmet az egész történelemnek. Az ő működését elsősorban az jellemzi, hogy a testi vágyakkal szemben kifejezésre jut benne a szellemnek, a Szentléleknek a hatása és emelkedettsége. Az evangélista gyermekkoráról azt jegyzi fel, hogy „*növekedett lélekben és kedvességben Isten és emberek előtt*” (Lk 1,80; 2,40). A Jordán folyónál a Szentlélek lebeg embersége fölött és viszi a pusztába, hogy előrekészüljön nyilvános működésére (Lk 3,22). Utána a „*Lélek erejével*” kezd tanítani (Mg 4,23) és gyógyítani (Mt 12,28).

Közben meg kell látnunk azt is, hogy mit művelt a Szentlélek az ő emberségében. Megadta a tökéletes egységet az Atyával, továbbá a fiúság kifejezését és a föltétlen engedelmisséget. Nem a maga dicsőségét keresi, hanem az Atyáét, s feltámadása után ezt a Lélek lehelte az egyházba, hogy ilyen irányban folytassa működését. A hangsúly azonban azon van, hogy ő kiérdemelte a világnak a Szentlelket, azért a Lélek működése őhozzá kapcsolódik, nem a mi érdemeinktől függ. Az egyháznak ez külön bizalmat ad, mert tudja, hogy a Szentlélek segítségével a történelmet úgy élheti meg, mint isteni drámát, mint az igazság szolgálatát és Isten mindenhatóságába vetett bizalmat. Balthasar teológiájának csúcspontját abban látom, hogy ő megragadta a kinyilatkoztatás hangnemét és arra építette rendszerét. Ebben a világban az ember minden gyarlósága ellenére kinyilvánul Isten dicsősége, megmarad benne az igazság keresése és megtalálása, és a történelem olyan isteni színjáték, amely az irtalom és a szeretet győzelmével végződik, nem tragédiájával.

A Szentlélekről szóló tanítás az elméleti dogmatikakönyvekben is több életszerűséget kapott. Elsősorban Gisbert Greshake művére (*Der dreieinige Gott*, Herder, 1997) és Leo Scheffczyk dogmatikájára hivatkozom, (amelyet Anton Ziegenaus-szal együtt szerkesztett (*Katholische Dogmatik*, 8. kötet, MM Verlag, 1996). Greshake összegyűjti a hagyomány adatait és elsősorban a korai középkor teológusai nyomán (Szentviktori Richard) értelmezi a Szentlélek személyességét. A Szentlélek a szeretet vonalán egyrészt tiszta elfogadás, amennyiben ő az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetadó-mánya, de ugyanakkor a szeretetben visszaadja önmagát, mint a hála és dicsőítés kifejezését. Másrészt a Szentlélek kilétét úgy értelmezi, mint a szeretet kötelékét az Atya és a Fiú között, amivel különbözőségük ellenére kifejezik egységüket. Richard szerint a Szentlélek az a csodálatos „harmadik”, aki egyszerre tükrözi az Atya és a Fiú egységét és különbözőségét, s ugyanakkor az egységgel szemben ő a „szubjektivitás objektivitása”. Ezt úgy kell érteni, hogy a Fiú az Atyának önmagáról alkotott képe, így tőle születik, de amennyiben maga is személy, annyiban nem marad szubjektív kép. Ugyanígy a Szentlélek is a kölcsönös szeretet valósága, de személyisége miatt túllépi a szubjektivitást, és valóságos harmadik személyről beszélhetünk. Mindez mutatja a Szentlélek kettős jellegét. Ő a kölcsönös szeretet kifejeződése és ezzel együtt kötelék az Atya és a Fiú között. De ő egyszerre mind a szeretet objektív gyümölcse, s ezzel együtt mint valóságos harmadik, a szeretet biztosítéka az Atya és a Fiú között. A kettős jelleg azonban nem osztja meg őt. Benne teljesedik ki az Atya és a Fiú „mi-közössége”. Az Atya és a Fiú a Szentlélekben mintegy maguk fölé emelkedve élnek közös életüket a szeretetben.

Önmagában a Szentlélek mint kölcsönös szeretet személytelennek látszik, de amennyiben megvilágítja az Atya és a Fiú különbözőségét és mégis egymásra mutató személyességét, annyiban maga is személyként mutatkozik meg. Az ő „ismeretlensége” éppen abban áll, hogy ahol megmutatkozik, ott az Atyát és a Fiút teszi nyilvánvalóvá, nem önmagát. Közben nem szabad elfelejteni azt, amit a bibliai nyelv kifejez, hogy a Szentlélek egészen Isten szentségét és szellemiségét képviseli. Vagyis a mindennek fölött való létet, az abszolút értéket, továbbá a szellem abszolút dinamizmusát, szabadságát és életerejét. Ahol ő megmutatkozik azt hozza létre, hogy Istenről Istenhez méltóan gondolkodjunk. Ugyanakkor ő mindig több, mindig szentebb, mindig irgalmasabb, mint amit elgondolunk róla. De mindig megmarad szeretetnek, amely összegyűjt, állandósít, felemel és tevékenységre sarkall.

Istenben minden lényegi sajátság kapcsolatban van a másik személy lényegi sajátságával. Istenben van atyaság a Fiúval szemben, s ez az atyaság kifelé egyúttal létet adó, megértő, ajándékozó és irgalmas elv a teremtmények felé is. A Fiú hasonlóképpen nemcsak az Atyára néz, hanem arra is, amit az Atya alkot és szeret. Ő a testvéri együttlétet keresi a teremtményekkel, hogy vele együtt dicsőítsék az Atyát. Hasonlóképpen a Szentlélek sem marad az Atya és a Fiú szeretetkapcsolata, hanem bevonja a közösségbe mindazt, amit az Atya és a Fiú a magáénak vall. Ennek a szentháromsági különbözőségnek a folyamánya az, hogy Isten a teremtett világot teljességre akarja vezetni, mégpedig úgy, ahogy az üdvösség rendjében és a történelemben kifejezésre jutnak a személyi sajátságok. Pál apostol ezt az egységet és különbözőséget ebbe foglalja bele: *„Az Atya szeretete, a Fiú kegyelme és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal”* (2Kor 13,13). A teológia feladata az, hogy a misztériumnak ezt a gazdagságát kifejtse és a vallásosság alapjává tegye.



Tehát amint látjuk, a Szentlélekről csak a Szentháromság titkával és a megváltás művével kapcsolatban beszélhetünk igazán, de figyelve arra, hogy ő Isten tervének a végrehajtója. Aki a teremtés hajnalán „a vizek felett lebegett”, mint Isten cselekvő lelke, az valószínűleg meg a történelemben is az üdvösség tervét. Ezért a dogmatikában a Szentháromságról szóló tanítást nem lehet a megváltásra és az egyház életére vonatkozó utalás nélkül előadni.

Leo Scheffczyk dogmatikájában (Katholische Dogmatik, MM Verlag, 1996, I–VIII. kötet) a vezető gondolat az, hogy a Szentlélek mint az Atya és a Fiú Lelke, úgy mutatkozik meg, mint aki betölti, teljességre viszi és megkoszorúzza az üdvösség művét. Ő a nagy adomány, aki csak akkor jön el megszentelő erejével, amikor Jézus már megdicsőült. Megjelenése kimutatta szerepét: elvezetni az egyházat a földi élet keresztútján, abba a dicsőségbe, amelybe Jézus már beöltözött. Scheffczyk felidézi Marius Victorinus († 362 után) gondolatát, hogy Jézus megváltó műve gyümölcstelen maradt volna, ha a Szentlélek az egyházon keresztül nem gondoskodik annak történeti megvalósulásáról az emberiség életében. A Szentlélek az egyház életető lelke, amennyiben mindent Krisztus felé és rajta keresztül az Atya felé irányít. Elküldése a Szentháromság belső életének a mozzanata. Az Atya küldi Jézus nevében, vagy Jézus küldi az Atyától, tehát mindenképpen arról van szó, hogy a Szentháromság élete a Szentlélek által lett nyitott az ember számára. Általa vagyunk az Atya fogadott gyermekei és Krisztus testvérei. Ő egyúttal a biztosítéka annak, hogy az egyház megőrzi természetfölötti hivatását, hiszen általa áradt ki szívünkbe a szeretet és általa kapjuk a felhatalmazást, hogy Istent atyánknak szólítsuk (Róm 5,5).

Scheffczyk nem távolodik el a szentírási kifejezésektől. Nála a hangsúly azon van, hogy a Szentlélek az Atya és a Fiú ajándéka s ennyiben ő a szeretet kifejezése, s ezért lehet minden kegyelem alapja és közvetítője. Scheffczyk a Szentlélek küldetésének a lényegére utal, amikor eljövételét három szempont szerint vizsgálja: ő az Atya ajándéka, a Fiú ajándéka és egyúttal maga is úgy jön, mint ajándék, s éppen ez utal legjobban az ő személyes mivoltára. Bár őt az Atya is küldi, a Fiú is, de egyéni vonását nem veszti el, a titok inkább abban van, hogy a háromszemélyű egy Istenben csak egy akarat van, de az az Atyában éppen atyai, a Fiúban éppen fiúi módon van és a Szentlélekben az egységesítés és a szentség vonásait tükrözi. Amennyiben az Atya küldi, annyiban a fogadott gyermek hódolatát munkálja az emberben, amennyiben a Fiú küldi, annyiban a testvéri összetartozást és az áldozatkészséget, s amennyiben ő maga jön, annyiban a szentség és a szellemiség követelményeit tartja ébren. A megváltott emberiség nem veszhet el a természet profán adottságaiban, hanem minden gyarlósága ellenére is keresi a magasabb hivatást, az örök értékeket. A karizmákat ezért úgy kell tekintenünk, mint a Szentlélek sajátos személyes adományait, sőt jelenlétének bizonyítékait. Különösen áll ez a szeretetről, mint legfontosabb karizmáról.

Gánóczy Sándor kegyelemtanában éppen ezt a gondolatot ragadja meg, amikor arról beszél, hogy az egész kinyilatkoztatásban felismerhető Istennek az ember felé való fordulása, mint személyes szabad tett és elhatározás (Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Patmos, 1989, 247 kk). Istennek az ember felé való fordulása benne van János első levelének kijelentésében: „Isten a szeretet” (1Jn 4,16), s a görög *agape* éppen jóakaró, a másikat felemelni akaró szeretetet jelenti. A Szentlélek eljövételében ezt kaptuk visszavonhatatlanul és az egyháznak ebből az ajándékból kell élni.

A gyakorlati vallásosság szempontjai szerint a zsinat után először Yves Congar adta ki nagy művét a Szentlélek misztériumáról (*Je crois en L'Esprit Saint*, 1979). Ebben feldolgozza a Szentírás adatait és az egyházi hagyomány megállapításait. Keresi, hogy a Szentlélek hogyan működik az egyházi közösségekben és az egyes hívő emberekben, s ennek alapján akarta eligazítani az akkor már lendületben levő karizmatikus mozgalmat. Congar beszél a Szentlélek hitbeli megtapasztalásáról, de vigyáz arra, hogy működését elsősorban a Krisztus által alapított szentségekben keresse. Ez egyébként minden teológusnak komoly feladata, mert a kegyelem valóságát csak így tudjuk megkülönböztetni az emberi érzelmektől vagy a közösségi hatásoktól. Congar különben saját módszerének megfelelően dogmatörténeti szempont szerint tárgyalja a kérdést. Keresi, hogy mit jelent a hitbeli megtapasztalás az ó- és újszövetségi szentírásban és a keresztény teológia történetében. Nem érzelmekről van szó, hanem hitbeli meggyőződésről. Annak van igazi tapasztalása a természetfölötti rendről, aki az üdvösség történetében meglátja az Atya szeretetének és az emberré lett Fiú szeretetének megnyilatkozását. Ennek megfelelően az egyháznak és benne az egyes hívőknek az a feladata, hogy életével választ adjon erre a szeretetre. Ebben a kettős jelenségben a Szentlélek szerepe is kettős. Felülről lefelé ő gondoskodik a misztérium közlésének emberi kategóriákba való áttételéről. A Szentlélek nem közvetlenül nyilatkozik, hanem az ószövetségi korban a próféták által szövegezt, az újszövetségben pedig Jézus által: „Az Úr Lelke rajtam, ő kent föl engem, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek” (Lk 4,18).

A hívő közösséget a Szentlélek teszi Krisztus egyházává. Ő adja meg neki az apostoliság, a szentség, az egység és a katolicitás jegyét. Csak ezeken keresztül lehet Isten egyetemes irgalmának és üdvözítő akaratának a közvetítője. A Szentlélek nem sajátítja ki magának az embert és az egyházat, hanem Krisztuson keresztül az Atyához irányítja, ahogy az apostol mondja: „Egy Lélekben Krisztus által utunk nyílt az Atyához”. Ezek a teológiai utalásokon keresztül látható, hogy Congar szeme előtt a karizmatikus közösségek útkeresése lebeg, s nekik akar irányítást adni. Azért szentel könyvében nagy teret annak, ahogy a Szentlélek az egyházban elsősorban az igehirdetésen és a szentségeken keresztül hat, nem pedig rendkívüli utakon. Az ő szerepe az, hogy az egyházat tegye az igazság oszlopává (1Tim 3,15). Tudomásul kell venni, hogy a Szentlelket nem emberek közlik egymás felé, hanem kizárólag Jézus Krisztus. Ő alapvetően megadja nekünk a Lelket a keresztségben és a bérálásban, de jelenlétét és erejét állandóan táplálja az eukarisztián keresztül. Ezzel pedig biztosítva van a Szentlélek kiadásának egyetemessége. Ő nem lesz soha egy-egy csoport kiváltsága, hanem mindenkié akar lenni, aki kész befogadni és hatásának engedelmeskedni. A végső tanulság tehát az, hogy a Szentlélek karizmáinak is végső forrása Jézus Krisztus, mert ő birtokolta mindnyájuk számára a Szentlelket.

## PUSKÁS LÁSZLÓ

# To bee or not to bee

„Feljegyzés Sztálin, Molotov, Berija et.-aknak,  
Moszkva, 1945 március 15. Ikt. sz. 54

I. A Szovjetunióbeli Görögkatolikus (uniátus) Egyház a Vatikántól való elszakítását és az ezt követő, az Orosz Ortodox Egyházhoz való csatolását célzó intézkedések: ...e) az Uniátus Egyházon belül iniciatív csoportot szervezni, mely köteles *deklarálni a szakítást a Vatikánnal és felhívni az uniátus papságot az ortodoxiába való áttéréshez...*

Karpov, az Egyházügyi Tanács elnöke.

Karpov et. Az összes javasolt intézkedéssel egyetértek. Sztálin.”<sup>1</sup>

„Az egyesült egyházaktól nem várható, hogy ők tegyenek olyan kezdeményezéseket, amelyek saját eltűnésük felé irányítaná őket... Nem is tőlük kell, hogy származzanak azok az utasítások, amelyek a létük teremtette kényes problémák megoldásához fognak vezetni... Éppen ezért kell, hogy Róma tisztázza a dolgot. *Sokba fog kerülni, de feltétlenül szükség van rá.*”<sup>2</sup>

Emmanuel Lanne,

keleti rítusú bencés szerzetes-atya, Chevetogne, Belgium

Az európai Keleti Katolikus Egyházak 350-400 éves történetük során a második évezred utolsó évszázadában élték túl létük legkritikusabb időszakát. A szovjet materialista-ateista rendszer, miután csaknem sikerült megsemmisítenie az Orosz Ortodox Egyházat hithű püspökei és papjai elpusztításával, hívei legnagyobb részének átnevelésével, szabadlábbon maradt vezetői behódoltatásával, működésének minimalizálásával, strukturái, különösen személyi tényezői deformálásával és állami kontraszelekciójával, a hatáskörébe a II. világháború után került görög- és latin-katolikus egyházakat ill. egyházzrészeket istenellenességében ugyanúgy nem tűrhette. Eltűntetésük szándékát a politikai ellenfélként is felfogott Római Főpásztoruk elérhetetlensége különösen felfokozta, bár a teljes betiltás és annak radikális és különösen kegyetlen végrehajtása csak a Görögkatolikus egyházakat érte.

<sup>1</sup> Dr. I. BILASZ, Az Egyház tragédiája, in Ukrajna Golgotájának krónikája, 2, ukrán nyelven, Vidrodzennya, Drohobics, 1994, 102 o.

<sup>2</sup> LANNE, E., Églises unies ou Églises soeurs: un choix inéluctable, in Irenikon 1975, 340 o. (Idézi Baán István, Egyesült egyházak vagy testvéregyházak, in Teológia, 1997,3-4 sz., Budapest, 13-14 o.)

Úgy tűnik, hogy a Szovjetunió felbomlásával megváltozott körülmények révén ismét legális, hitük erejét vértanúik és hitvallóik sokaságával igazoló, de magától értetődően nagyon megviselt Görögkatolikus Egyházak a megelőző korszakokhoz képest optimálisabb körülmények között működhetnek, mihelyest – testvéri segítséggel – helyreállítják és korszerűsítik elpusztított szervezeteiket, tanintézményeiket és ennek következményeként hivatott és jól képzett hierarchiájukat és papi rendjüket, bár természetesen azt senki se várta, hogy ez a folyamat rövid, egyszerű és komplikációmentes lesz. Ez a gondolat a keresztény Nyugaton, a II. Vatikáni Zsinat ablaknyitása révén, a gyakorlatilag éppen üldöztetésük és elhallgattatásuk alatt polgárjogot nyert és elterjedt felismerések, elsősorban a keresztény egység különösen erős vágyának jelentkezése, az ősi keleti egyházi értékek mind terjedőbb megismerése és jogos felértékelődése, és nem utolsósorban ezen Egyházaknak a Katolicitáson belüli egyenjogú, sui iuris Egyházakként (és nem csak rítusként) való elismerése nyomán sem látszott irreálisnak. Azonban ezeknek az elvárásoknak a teljesülése, objektív és szubjektív tényezők mentén, részben előre nem látott, állandósult, komoly helyi akadályokkal is terhes, bár sok minden, az eltelt idő rövidsége ellenére, már lassan tisztázódik.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> A legális működés első évtizede végének közeledtével még mindig elmondható: papjai még kevesen vannak, előregedtek, az Ortodox Egyházba való áttérést elutasító, hitükért a börtönöket is megjárt vagy odahaza maradt, de kenyérkereső foglalkozással is terhelt, a betiltás évtizedei alatt illegálisan működő papok lassan kihalnak. Ugyan a hivatások száma, de az utánpótlás szükségképpen másképp képzett, mint az e tekintetben szerencsésebb sorsú nyugati Egyházaknál. Oktatásukat nem kis részben nem jeles teológiai fakultásokon, hanem az illegalitás megpróbáltatásai közepette, öreg paptanárok lakásai rejtekében tanult és szentelt, szintén nem fiatal papok, illetve esetenként ortodox vagy nyugati teológiai végzettségűek végzik (az utóbbiak főleg a galíciai szemináriumokban a nyugati ukrán emigráció köréből). Természetes, hogy a kispapok a nyugatitól eltérő felkészültsége miatt, elsősorban a megelőző rendszeres hittanoktatás hiánya miatt a papi formáció prioritásai itt eltérnek azoktól. A papnevelés alanyi és tárgyi feltételei is még mindig rendkívül hiányosak. A sokévtizedes, a külvilág felé gyakorlatilag néma, hallgató katakomba-állapot után, a lassú liberalizáció nyomán a 80-as évek közepétől jelentkező tüntetések, esetenként éhségstrájkok és más akciók, főleg az engedély nélküli nyilvános istentiszteletek, (Ungváron az első nyilvános Szent Liturgia a Kálvária-hegy tetején, a temetői keresztút utolsó stációjánál 1988 Fényes Hetének péntekén, az első püspöki Liturgia pedig ugyanott 1988 szeptember 18-án lett megtartva az akkor még ortodox birtokban levő Ungvári Görögkatolikus Székesegyház búcsúünnepén, a Szent Kereszt felmagasztalásának napján, a belügyi szervek akkor még alig leplezett videózása által megörökítetten, ezt a jelen tanulmány szerzője személyesen is tanúsítja – a dossziék dagadnak, ahogy az egyik rangos belügyi elszólta magát görögkatolikus orvosának), a körmenetek és a nyugati közbenjárás nyomán (első helyen itt súlya és eredményessége miatt a Szentatya fellépését említjük Gorbačov római látogatása alatt 1989 dec. 1-én), a mindezek révén elért viszonylagos megtűrttség, majd a görögkatolikus egyházi hierarchikus struktúrák és az egyes egyházközségek hivatalos bejegyzése után, mely az érvényben levő egyházügyi törvény hatályának ártérmezése, azaz a görögkatolikusokra való kiterjesztése útján történt, megkezdődött a hivatalosan az állam birtokában levő templomok állami közreműködéssel zajló visszaadásának folyamata, értve ezalatt a más célra használtakat és a változások nyomán az Ortodox egyházmegye joghatósága alól ismét a sajátjuknak vallott Görögkatolikus egyházmegyéhez csatlakozó egyházközségek templomait. Sajnos sokhelyütt a jelzett egyházközségeken belül kisebbségbe került és az ortodoxiához továbbra is ragaszkodó hívek érdekei ezzel szükségképpen sérültek. (Itt most nem érintjük az ügy erkölcsi vonatkozásait, azaz hogy annak idején, a 40-es évek végén ezeket a templomokat csaknem kizárólagosan erőszakkal adták át az ortodoxoknak, a korabeli, akkor már hivatalosan nem létező görögkatolikusokat semmibe véve). A templomok visszaszerzésének folyamata a bejegyzett görögkatolikus egyházközségek által, az első idők jelentős számú esete után, mára már gyakorlatilag befejeződött. A valamikori görögkatolikus hívek jelentős része számára, nem kis részben az

Ugyanakkor elvi, általánosabb, a keleti Katolikus Egyházak egészére, de közülük is kiemelten a közép- és kelet-európai Görögkatolikus Egyházakra vonatkozó problémák is felmerülnek. Kijelenthető, hogy különösen az utóbbiak, feltehetően nagyobb volumenük miatt, lassan számukra is megismerhetően, éppen a mi időnkben kerülnek időnként különös fénybe egy róluk is szóló, de nélkülük zajló folyamat révén. Azzal a nemes célzattal, hogy folytatódjék az egységre irányuló tisztázó párbeszéd az Ortodoxiával, komoly auktoritású tanulmányok, dokumentumok, sőt katolikus és ortodox teológusok közös hivatalos állásfoglalásai jelentik ki, hogy ekkleziológiai félreértés szülte a Keleti Katolikus Egyházakat, az uniatizmus mint ekkleziológiai megoldás, nem szolgálhat modellként az egységhez<sup>4</sup>. Ezek az írások azt állítják, hogy történetük során a Görögkatolikus Egyházak ekkleziológiailag kiüresedtek, belső identitásuk válságba került, egyházi öntudatuk a Rómával való egyesülés következtében elveszett, és a II. Vatikánum magatartása is ezekkel az egyházakkal szemben kétértelmű volt, problémájukat képtelen volt megoldani, anakronisztikus az új keleti kódex ekkleziológiája is...

Ezek a megállapítások meglehetősen egyoldalúaknak tűnnek, időnként úgy látszik, hogy több bennük a katolikus-ortodox párbeszéd alakulásáért érzett aggodalom, mint a Görögkatolikus Egyházak iránti tisztelet, mint olyan testvér-egyházak iránt, akik „a nagy szorongatásból jöttek, ruhájukat fehérre mosták a Bárány vérében” (Jel 7,14). „Nem hisszük, hogy az egyesült egyházak mint ilyenek híd-egyházak lennének, sőt inkább akadályt képeznek Kelet és Nyugat között. Hogyan segíthetjük a Keleti Katolikus Egyházakat, hogy kijuthassanak a zsákutcából? Mind a katolikusoknak, mind az ortodoxoknak igazi együttérzést kell mutatniuk irántuk. A tevékeny és önzetlen szeretet ösztönzésével segítsünk ezeknek az Egyházaknak, hogy híddá legyenek, azonban nem az általuk javasolt ekkleziológiai modell szerint, hanem annak alapján, amit a katolikus és ortodox Egyháznak ajánlanak minden vitatott világi ügy felülmúlásával, hogy a hitetlen emberek bennünket körülvevő világában közös tanúságot nyújtsunk”.<sup>5</sup> (Sajnos a halálraítélteknek is kijáró szerető empátia még kevésbé olvasható ki a helyi ortodox püspökök áldásával megjelenő publikációkban ma is hangoztatott minősítésükből – a görögkatolikusok az Ortodoxia árulói, akik a „római katolikus pápista herézishez” csatlakoztak. Nyugati ortodox teológusok erőtlen és egzotikus konglomerátumoknak nevezik őket<sup>6</sup>. Azonban meg kell jegyeznünk azt is, hogy a fenti sommásan negatív ítélezések nem tükrözik a nyugati katolikus teológusok

azóta ortodoxiában felnőtt gyermekei miatt is, mára már az ortodoxia javára dőlt el egyházi hovatartozásának kérdése. Viszont nő a jelentős anyagi áldozatvállalással járó görögkatolikus vagy ortodox templomépítések száma azokon a helyeken, ahol kisebbségben vannak ezek vagy azok, különösen, bár nem kizárólagosan ott, ahol az érvényes közigazgatási határozatok ellenére a templomkulcsot birtokló hívek nem járulnak hozzá, hogy az adott, mint ezt már megjegyeztük, valaha görögkatolikusok által épített templomépületet, egymás utáni sorrendben, felváltva, mindkét közösség használja – sajnos 90 %-ban a szeretet párbeszédére való készség hiánya, mert ezen a szinten a templom kölcsönös használata lehetne a keresztény szeretet és tisztelet jele egymás iránt, papjaik ill. egyházi hierarchiájuk befolyására az ortodox híveket jellemzi.

<sup>4</sup> Holott, mint pl. Baán István tanulmánya Lanne-t követve rögzíti (tudomásunk szerint ez az első átfogóbb igényű magyar nyelvű publikáció a kérdésről), ezen egyházak létének épp az lett volna a célja, hogy vonzerőt gyakoroljon az ortodoxokra. Nagyjából a Baán-tanulmányból vettük a Görögkatolikus Egyházak jellemzésének további részleteit is.

<sup>5</sup> Vö. LANNE és BAÁN, op. cit., ill. Lanne, Східні Католицькі Церкви: міст чи стіна між Католицькою Церквою і Православною, in Сопричастя-Communio-Koinonia, 1997/1, 93 o.

<sup>6</sup> O. CLEMENT: Roma-Amor, in Логос, №47, 1992, Брюссель-Москва, 232 o.

teljes körének véleményét, mint ahogy a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban se találunk ilyet).

Tanulmányunkban megkíséreljük – példáinkat esetenként egy konkrét saját jogú Egyház, a Munkácsi görögkatolikus egyházmegye újkori történetéből és mai gyakorlatából választva – egy szándékunk szerint tárgyilagosabb, konkrét és sokévtizedes helyi tapasztalatokra és ismeretekre támaszkodó kép felvázolását a görögkatolicitás fenomenjéről, amely az utóbbi időszakban élte meg igazi megmérettetését. Elvégre a „kipróbált” görögkatolikusok feladata a keleti-nyugati egységtörekvések mai mérlegének felállítása önmagukat illetően. „Az Egyházak öntudatában található meg az a mérce, melynek fényében ezek az Egyházak önmagukat értékelik”.<sup>7</sup> És mivel az európai Görögkatolikus Egyházak nagy része teljes joggal, hitelt érdemlően jelentheti ki, hogy ő a hitvallók és vértanúk Egyháza, hogy ezt a státust az egységért vállalt szenvedéseivel érdemelte ki, nehezen értelmezhetőnek látszanak a mottóként idézett prognózisok az Egyházként való eltűnésüket és a mai ortodoxiába való elkerülhetetlen beolvadásukat illetően.

### **Az ortodox-katolikus párbeszédéről, a Görögkatolikus Egyházakról mint a párbeszéd akadályairól és ezzel összefüggésben a mai Ortodoxiáról**

Kezdetnek elemezzünk egy idézetet<sup>8</sup>: „Az 1989-ben csipkerózsika-álmukból felébredt, korábban erőszakosan az ortodoxiába kényszerített unitus tömegek ... nehéz helyzetet teremtettek a párbeszédben résztvevő mindkét fél számára (az ortodox-katolikus dialógusról van szó – a szerző). Egyrészt a fizikai presszió gyakran „bevált” eszközeihez nyúlva próbálták számos esetben visszaszerezni régi templomaikat, s ezzel megszakították a „szeretet párbeszédét”. Másrészt teljesen értetlenül állnak az elmúlt negyedszázad teológiai fejlődésével, szemléletváltozásával szemben. „Fáziskésésben” vannak, s nem értik, hogy míg ők a vértanúságig is elmentek, hogy igazolják Róma-hűségüket, közben a katolikus egyház egyenrangú partnerként kezeli riválisaikat, az ortodox egyházakat. Ebben a helyzetben, amikor létjogosultságuk kérdőjeleződik meg, érthető módon még göröcsöbben ragaszkodnak a piramisszerű, nyugati ekkleziológiához, az attól való eltérést pedig – s értelemszerűen a teológiai párbeszéd eddig elért eredményeit is – az igaz hit elárulásaként értelmezik.”

Azon túl, hogy az egyháziüldözést, a vértanúságokat, a börtönökben eltöltött papi évek sokaságát és az illegalitásban végzett pasztorációt<sup>9</sup> nem látszik túl szerencsésnek a mesebeli Csipkerózsika álmához hasonlítani, tárgyában téves a régi templomok visszaszerzésére tett erőfeszítések effajta elmarasztalása. Egyrészt akár a kereskedők kiűzetésének példájára is hivatkozhatnának a görögkatolikus hívek (az is a fizikai presszió „bevált” eszközének alkalmazása volt), de valójában egy ma már gyakorlatilag csak katolikus publikációkban felbukkanó kacsáról van szó. Ma már minden további nélkül vizsgálhatók lennének a görögkatolikus erőszakról szóló legendák a hely-

<sup>7</sup> H. DÖRING, Grundriss der Ekklesiologie, Darmstadt, 1986, 232 o.

<sup>8</sup> BAÁN, op. cit., 13 o.

<sup>9</sup> Vö. PUSKÁS László, Vázlatok a munkácsi görögkatolikus egyházmegye jelenéről, történetéről és perspektíváiról, in Görög katolikus Szemle kalendárium 1997-re, Nyíregyháza, 1996, 119-131 o.

színen, sajnálatos, hogy ezt a fáradtságot a téves információt terjesztők nem vállalják. A helyi írástudók, papok és világiak, a jelen időben, sajnos, még túl kevesen vannak ahhoz, hogy ráérnének templomaik történetének kutatásával és rögzítésével foglalkozni, pedig most még élnek azok, akik a templomok ügyében fáradoztak. A helyszínen, sajnos, a „szeretet párbeszédéről” a hívőnek az őt a templomból keresztel kivenni megkísérlő ortodox pap jut eszébe, amint a sebhelyet tapogatja az arcán (az Ungvári Görögkatolikus Székesegyház íratlan történetéből).

Amikor 1993-94 körül, a politikai változások nyomában fellángoltak a viták a Munkácsi egyházmegye sui iuris státusnak kérdése körül, („Egy nyelv, egy nemzet, egy egyház” mottóval a Lvovi ukrán katolikus főegyházmegyébe tervezték betagolni a főleg a hagyományainak megfelelő ószláv liturgikus nyelvet használó és amúgy is többnemzetiségű egyházmegyét, amely többévszázados történelme során tett szert sajátjogú egyházi státusára, nem egyszer komoly küzdelmekben), megjelent az egyházmegye kiadásában egy kis tanulmány a kérdésről, amely természetesen csak a szerző számára elérhető forrásokra támaszkodhatott. Egy, a kérdésben más állásponton levő kárpátaljai származású bazilita egyháztörténész-doktor Rómából küldte el az egyik némileg szélsőséges helyi újságnak ellenpublicisztikáját, amelyben többek között felróta a szerzőnek, hogy előzőleg nem tanulmányozta át a római könyv- és irattárakban a kérdésre vonatkozó anyagokat. Mindezt ugyancsak kioktató, „buta diákokos tanár” hangnemben, akkor, amikor tudvalevő, hogy az ukrán állampolgárok utazásai mennyire korlátozottak a vízumkényszer, de az anyagi velejárók miatt is, világi-politikai-nemzeti elképzeléseiből kiindulva egy olyan már nem fiatal oltártestvérét kísérve meg ezzel lejártni, közben megyéspüspökét is támadva, aki, az ismert paphiány miatt, az egyházmegye irodája vezetése mellett egy nagyobb hegyi falu Ungvártól 80 km-re levő parochiáját is ellátja.<sup>10</sup>

Ezt a történetet a fenti idézet második része juttatta eszünkbe. Tény, hogy az immár szabadabban működő Görögkatolikus Egyházak papságának nagy része más, sajnárúbb körülmények között formálódott, mint erre már rámutattunk jegyzetünkben. Nem állítható róluk, hogy teológiai doktorátusokkal rendelkeznek, hogy a szovjet éra alatt folyamatosan figyelték volna a Nyugaton zajló teológiai folyamatokat, a vasfüggöny működött. Azonban mindez nem gátolta meg őket abban, hogy „Rómahűségükben”, – mert ez is szerves része volt számukra a hit teljességének –, megmaradjanak. „Fáziskésésük”, „teljes értetlenségük” a teológiai fejlődésnek állított magánkövetkeztetésekkel szemben azonban jogos. De nem azért, mert úgy gondolják, hogy ha egy minden erkölcsi érzéktől mentes sátáni diktátornak és gigantikus méretű elnyomó apparátusának se sikerült felszámolnia a Görögkatolikus Egyházakat, ez senkinek se sikerülhet, ha a Gondviselés nem vonja meg tőlük oltalmát, nem azért, mert annyira nem ismernék az említett ekleziológiai koncepciókat, melyek, mint az idézet állítja, megkérdőjelezzék létjogosultságukat, nem azért, mert elmaradtak és buták. Ugyanis, bár lehet hogy ezt is primitívségük jeleként fogják magyarázni egyesek, hi-

<sup>10</sup> SZABÓ Gy., „Про статус підпорядкування Мукачевської греко-католицької єпархії” (A Munkácsi görögkatolikus egyházmegye alárendeltségének státusáról), Ungvár, 1994.03.10, az egyházmegye kiadásában, ukrán nyelven, ill. A. PEKÁR OSBM, a teológia doktora, „Впізнайте правду, і правда визволить вас” (Ismerjétek meg az igazságot, és az megszabadít benneteket), in *Карпатська Україна* (Kárpáti Ukrajna), Ungvár, 1995.04.04

tük megélése és egész életük nem az elméleti teológiai elmélyülés jegyében, hanem a mindennapi hitvallás kereteiben zajlott, ami eleve kizárta az egyezkedő, kompromisszumkereső próbálkozásokat (akik ezt megpróbálták, rövidesen meg is egyeztek lelkiismeretükkel és nemcsak a kollaboráns ortodoxia<sup>11</sup> felé léptek, hanem egyenesen azokká is lettek, sőt némelyek, szerencsére csak kevesen, onnan is továbblépve a harcias ateizmus propagandistáiként érvényesültek). A görögkatolikusok ma is a hit állandó megvallása és a folyamatos helytállás nagyon nehéz állapotában vannak. Talán mégse kellene lenézni őket, annyira azért megmaradtak még az értelmi képességeik, hogy meg tudják különböztetni az Egyházi Tanítóhivatal megnyilvánulásait egy-egy hozzájuk még ma is csak elvétve eljutó teológiai magánvéleménytől, amit ha nem is az igaz hit elárulásaként értelmeznek, ahogy ezt állítják róluk, de mindenképp a realitások sajnálatos, és néha úgy tűnik, legyőzhetetlen nem-ismereteként.

Érdemes lenne néha elgondolkozni azon, hogy vajon miért adott a Gondviselő annyi vértanút és hitvallót, azaz konfesszort ezeknek a görögkatolikusoknak, miért nem adott inkább több professzort. Talán mert a lvovi Kosztelnik professzor lett a leghírhedtebb aposztata? Időnként mindnyájan tegyük fel magunknak a kérdést – mit tettünk volna mi az ő helyükben? És mit éreznénk a helyükben ma, ha rólunk szólna az Egyházunkat és helytállását semmibe vevő, bizonyíthatóan tévedésekkel és ignoranciákkal teltett szöveg...

Tévedés az is, hogy a Görögkatolikus Egyházak riválisuknak tartják a Ortodox Egyházakat, ahogy az idézet állítja. (Annál inkább áll ez a helyi ortodoxokra, de megemlíthetjük, példának okáért, az ortodox teológiai szemináriumok egyes minősíthetetlen hangvételő, ellenségeskedést és bizalmatlanságot szító tankönyveit<sup>12</sup>). Elég lenne szemügyre venni mindkét fél publikációinak teljes körét, hogy világossá váljon: a szeretet párbeszéde jelenleg a gyakorlatban többnyire egyirányú utcának látszik. Úgy tűnik, a teljes értetlenség, amit a görögkatolikus fejekre olvasnak, (de nevezzük az egész problémakört inkább a partnerben való tévedésen alapuló és ezért elhibázott teológiai prekonceptciónak), inkább vonatkozik az egyes tőlük nyugatabbra élő szakértőkre, akik általános és teológiai kiműveltségüket illetően felvilágosultabbak, azonban a valós tapasztalatokat sajnálatos módon nélkülözik, és a részleges tudás nyomán kialakult előítéleteik szolgátságában szenvednek, még ha ezt nem is érzékelik.

Itt óhatatlanul érintenünk kell, a katolikus teológusok előbb jelzett, számunkra egyoldalúnak tűnő véleményeivel kapcsolatban is, a mai Ortodox Egyházak realitásait, szemben az említett párbeszéd anyagaiból kitűnő imaginárius víziókkal<sup>13</sup>, különös tekintettel a legnagyobb számú és ezért mind a keleti-nyugati párbeszédben, és főleg

<sup>11</sup> Itt jelezzük, hogy a terminust itt nem az igaz hit, hanem az istentagadó állammal az erőszak következtében lepaktált intézmény jelzőjeként használjuk - emlékeztetjük az olvasót az e téren uralkodó terminológiai zűrzavarra, erre később röviden még reflektálunk.

<sup>12</sup> Pl. Д. Оичицкий, М. Козлов, *Православие и западное христианство* (Az Ortodoxia és a nyugati kereszténység), Moszkva, 1995 - említi Romano SCALFI, Azt keresni egymásnál, ami közelebb hoz és összeköt, „La Nuova Europa” és „Новая Европа” (Milánó-Moszkva)

<sup>13</sup> Az ortodoxok részéről nem a boldogemlékű Florenszkij atya, aki hitéért életét adta, és hasonló lelki-szerű, szellemiségű és intellektualitású párizsi teológus-társai, mondjuk Jevdokimov, Florovszkij, esetleg Sz. Bulgakov vesznek részt a dialógusban, hanem úgy tűnik, nagyjából az őket gyakorlati „modernistáknak” és Nyugat felé túlságosan nyitottnak tartó ortodox közép-szer - a mai hivatalos Ortodoxia ugyanis legalább annyira eltávolodott az ősi alaptól, mint az e tekintetben oly



régiókat illetően meghatározónak is minősíthető Orosz Ortodox Patriarchátusra. Véleményünk szerint ugyanis az egységre irányuló párbeszéd eredményességének egyik legfőbb akadálya nem az uniátusok léte vagy nemléte, hanem a partner-kép már említett prekoncepciózus hiányosságai és nem egy esetben annak kellően nem reflektált, sőt a valós tényekre és nem fikciókra alapozott mérlegelést időnként határozottan kerülő, önáltatással határos irrealitása.<sup>14</sup> Más szóval – a probléma abban van, szerintünk, hogy a párbeszéd egy virtuális partnerrel zajlik.

kritizált keleti Katolikus Egyházak (ez a kérdés külön tanulmány tárgya kellene hogy legyen). Véleményünk szerint a Nyugaton sokak által elképzelt Ortodoxia-kép – az ideális Igazhitőség ikonja, azonban, mivel mindnyájunknak kötelessége és érdeke az egység munkálása, irányába ne a vágyálmainkban elképzelt Ortodox testvér-Egyházzal, hanem reálisan létező keleti hit-testvéreinkkel haladjunk, miután mindent megtettünk, hogy őket minél jobban és hitelesebben megismerjük és saját magunkat is megnyissuk előttük. „Ha az Egyházak szétszakítottságát valóban szerencsétlenségnek tartjuk, amely véleményem szerint elkerülhetetlen volt, kölcsönös nem-ismeretüket még nagyobb szerencsétlenségnek kell tartanunk. Ez az ignorancia ugyanis mindkét irányban megnehezíti a megértést és az együttműködést, mi több, azt lehetetlenné teszi. Pedig ez a közreműködés az emberiség megszabadításának legfontosabb tényezője abból az erkölcsi krízisből, melyben szenved. Ismerkedjünk meg jobban, hogy jobban értsük és tisztelhesük egymást, hogy úgy érezhessük kölcsönösen, hogy nézeteink különbözőségétől függetlenül keresztények vagyunk, közös célokkal és közös idealokkal.” (BALANOS egyháztörténész, Athén - mottó Jevdokimov lengyel kiadású Ortodoxiájából). S eközben mindnyájunkban, ismét és ismét, állandóan ébren kell tartanunk annak tudatát, elsősorban önmagunk vonatkozásában, hogy „nincs ember, ki él és ne vétkezzék” – a szétszakítottságunk a mi bűnünk, a második évezred áteredő bűne, amelyre, sajnos, még nem kaptuk meg a mentesítő keresztiséget, hacsak a tűz, a Lélek által meg nem kapjuk – ebben bízunk.

<sup>14</sup> Pedig a problémák ismertek, itt csak az egyikre utalunk: a kétoldalú teológiai vegyes-bizottság ortodox tagjai időnként kételkednek egy-egy társuk státusát illetően. (Ez a bizottság 1980-ban kezdte meg működését 56 taggal: a 14 Ortodox Egyházat 1 püspök és 1 teológus-szakértő képviseli, a katolikus oldalt a paritás szellemében szintén 28 püspök és teológus). A problémák legszéltségesebb megnyilvánulása volt a kérdés, amelyet az Athos hegyéről intéztek Demetriosz pátriárkának, miután hazatért Rómából 1987-ben, ahol a Szt. Péter bazilikában a Szent Liturgia során tevélegesen részt vett az Igeliturgiában a Pápához tett látogatása keretében. A szerzetesek véleménye szerint „a római Egyház szentségei nélkülözik a kegyelmet (...), tehát a heretikus istentiszteletben való részvétel megengedhetetlen”. Az előbbiekhöz elszomorító antinómiaként idézzük itt a Szentatya szavait a Pátriárkához a fent jelzett Igeliturgiából: „A Római Szék, érzékenyen mindahhoz, amit az Egyház hagyománya tartalmaz, a Keleti Egyház hagyományát teljességgel tiszteletben kívánja tartani”. Majd mindkettejük részéről görögül hangzott el a niceai-konstantinápolyi Híszkegy a Filioque nélkül, ilyen szimbolikus módon zárva le a Kelet és Nyugat közötti konfliktust ebben az oly nehéz kérdésben” (Idézetek - in P. Mc Partlan, in Szopricsasztja 1996/3-4, 150. o.).

A legsúlyosabb problémát azonban a párbeszéd mai helyzetében a görögkatolikusok jelentik. „Jelenleg a Görögkatolikus Egyházak feléledése régi sebeket tépett fel: részlegesen leblokkolta a dialógust addig a pillanatig, amíg a katolikusok és az ortodoxok a szeretet szellemében gyógyíftják be őket a kölcsönös tisztelet jegyében”. A bizottság közös nyilatkozata szerint (Information Service 73 (1990) 52) mára pont ez a probléma kapott „prioritást az összes többihez képest, amelyek közös tanulmányozást és megbeszélést kívánnak”. (Mc Partlan, op. cit., 141. és 150. o.). Görögkatolikus szemszögből itt nyugodtan ki lehet jelteni, hogy az isteni Gondviselés jóvoltából létező 21 saját jogú Görög-ill. keleti Katolikus Egyház különösebb megrendültség nélkül kell, hogy szemlélje a párbeszéd időnként sajátosan kanyargó útját - a maga végső soron a krisztusi egységre irányuló konkrét modus vivendi-ét kutatva a helyi ortodox közösségekkel való egymás-mellett-élésben. Arra kell törekednie, hogy a mainál is jobban készen álljon a szeretet helyi párbeszédére és közös tetteire, ha a Gondviselő, mert csak benne bízhat, erre indítja a helyi Ortodox egyházrészeket. Ők azonban, ma úgy tűnik, kevésbé osztják legfelsőbb hierarchiájuk ugyan feltételekhez kötött, de időnként, legalábbis verbálisan, kimutatható készségét a párbeszédre. Sajnos a működő szeretet előjelei részükről egyáltalán

## Ekkleziológiai megfontolások – különös tekintettel a keleti Katolikus Egyházakra mint sui iuris testvéregyházakra

Mindenekelőtt szükségesnek látszik leszögezni, hogy jelentéstanilag igen problematikusak a tárgygyal összefüggő alapvető jelzők – a „katolikus” mint specifikusan nyugati, római, ha úgy tetszik latin kategória<sup>15</sup> használatát a keleti és a nyugati teológusok körében, mint ahogy az „ortodox” is a keleti „nem egyesült” epithetonornans-a. Pedig a végén mindannyiunk számára amúgy is Vlagyimir Szolovjovnak és a nyomában járó Vjacseszláv Ivánovnak, a jeles orosz emigráns költőnek lesz igaza: Szolovjov ortodox katolikusnak azaz igaz és egyetemes hitűnek, Ivánov a Rómával való egyesülése révén lett igazi ortodoxnak vallotta önmagát. (Tőle származik egyébként a II. János Pál által többször is használt, két tüdővel lélegző egyetlen Egyház metaforája is).

Hogy érdemben vizsgálhassuk a görögkatolikusssággal kapcsolatban a bevezetőben felsorolt felvetéseket (pl. ekkleziológiai kiüresedés, az egyházi öntudat válsága ill. elvesztése), az előbb említett alapvető terminológiai tisztázás jegyében előbb legalább minimálisan reflektáljunk az Egyház fogalmára, hogy tudatosítsuk, hogy csak rész-igazságokat állíthatunk róla. Ez a kérdés fennáll az Egyház megszületése óta, azonban megválaszolása késik – az idők végezetéig se kapunk 100%-os feleletet, nem lelhetjük meg azt a képletet, amely tökéletesen fedné fogalmát.<sup>16</sup>

Ezzel összefüggésben a Görögkatolikus Egyházak<sup>17</sup> tökéletes meghatározása is szükségképpen lehetetlen, azonban a napjainkban is módosuló úgy is mondhatnánk élő-képnek vannak olyan elfogadottnak minősülő elemei, melyek segítségével megkísérelhetjük annak megállapítását, hogy helytállóak-e a tévedésen alapuló eredetükre és ebből kifolyólag mai létjogosultságukra vonatkozó megállapítások. „Az Isteni Gondviselés akaratából megtörtént, hogy ... Egyházak keletkeztek, amelyek az idők során sok szervezen egyesült csoporttá nőttek, melyek, a hit egységét és az egyetemes Egyház egyetlen isteni struktúráját megőrizve, külön jogrenddel, saját liturgikus szokásokkal és teológiai és lelki örökséggel rendelkeznek” (Lumen Gentium, 23).

---

nem tapasztalhatóak, annál inkább a némileg infantilis kötekedés (l. a helyi ortodox sajtó), de a „katolikus pápista herézissel” való konfrontációra való hajlam is, amit tényként, és nem ítéletként említünk – elvégre nemcsak világi, hanem lelkiismereti okok is motiválják. Azonban tudjuk, hogy Istennél semmi se lehetetlen.

<sup>15</sup> In H. U. von BALTHASAR, Programunk: Communio, in Communio, nemzetközi katolikus folyóirat, 1.sz. 1993, 4 o. „A szakadás pillanatától, amely 1054-ben következett be, erősödött az a meggyőződés, hogy a „katolikus” Egyház (bár ezt a jelzőt a Hízekegyben mind a keleti, mind a nyugati keresztények használják) – kizárólagosan a Nyugati Egyház szinonimája.” Nicola BUIX (Bari), Східні Церкви у вселенській Церкві (за II. Ватиканським Собором (Keleti Egyházak az egyetemes Egyházban a II. Vatikáni Zsinat tanítása nyomán), Szopricsasztya-Communio-Koinonia (a folyóirat ukrán kiadása), Lviv-Ungvár, 1997/1, 109. o.

<sup>16</sup> „Jöjj és szemléld, mert senki se érti meg az Egyházat másképp, mint a tapasztalat, kegyelem, az életben való részvételen keresztül” (S. Bulgakov, L'Orthodoxie, Alcan, 1932, 4. o.).

„Egyetlen kép, egyetlen fogalom se képes az Egyház olyannyira kifogástalan leírására, hogy ne válna szükségessé annak kiigazítása... Az Egyház titkát egy egyszerű, közvetlen tekintettel képtelenség átfogni... Az Egyház képe – paradoxon...” (H. de Lubac, Paradox et Mystere de l'Eglise, 3, Paris, Aubier, 1967)

<sup>17</sup> Ecclesia locales, particulares, Ecclesia seu ritus, Ecclesia sui iuris – a felsorolás jelzi a fogalom szemünk láttára történő alakulását és tisztázódásának folyamatát – a Görögkatolikus Egyházak premisszánk és hivatalos Szentszéki minősítésük szerint is ilyenek.

Legelőbb is arra kell itt odafigyelni, hogy e közösségek létrejötte és alakulása nem egy teljesen véletlen tény<sup>18</sup>, netán a társadalmi-gazdasági folyamatok tükröződése az Egyházban, mint felépítményben, ahogy marxista beidegződések nyomán az átvedlés nem éppen irigylésre méltó állapotában levő ex-szovjet történészek és tudós teológusaink még ma is értekeznek a kérdésről, hanem a Gondviselés ügye.

### *Egy ortodox-katolikus apória az egyházjog szférájából:*

A LG idézett megfogalmazását elemezve természetesen világosan kitűnnek a mai megítélés szerint problematikusabb helyek is, így a latin egyházjog elemének megléte mind korábbi, mind mai jogrendjünkben és gyakorlatukban<sup>19</sup>. „Kelet és Nyugat Egyházainak jogukban áll és kötelességük saját külön jogrendjük-höz igazodni, mint olyanhoz, amely saját tiszteletreméltó ősiséggel bír, megfelel a helyi hívek szokásainak és megfelelőbbnek tűnik, hogy a lelkek javára váljon” – a Keleti Egyházakról szóló Dekrétum (5) megállapítása azonban szükségképpen további tisztázást kíván, ami az adott keleti katolikus Egyház és a vele időnként csak nagyon hozzávetőlegesen rokonítható konkrét Ortodox Egyház mai joggyakorlatában kimutatható szakadékok vonatkozásában feltűnően demonstrálhatja akár azt is, hogy az ősi keleti hagyományok tanításbeli előírásainak olykor pont a Görögkatolikus Egyház gyakorlata felel meg jobban, mint ahogy ezt jegyzetünkkel illusztráltuk. (A példát a figyelemfelkeltés szándékával idéztük fel, a mai keleti és nyugati egyházjog ill. gyakorlat beható összehasonlító elemzésével még tartoznak a szakértők).

A már említett Baán-tanulmány a Lanne-féle elemzések nyomán két egymástól eltérő, egymást majdhogynem kizáró ekkléziológiát feltételez a II. Vatikáni Zsinat Dekrétumaiban: „az egyiket a Lumen Gentium fejtette ki, a másikat az ökumenikus dekrétumban az ortodox egyházakról szóló, 3. fejezet első része vázolta fel. Az első a teljes és hiteles egyházi közösség egyetlen lehetséges modelljeként törvényesítette az egyesült egyházakat, a másik viszont megtette az első lépéseket egy új ekkléziológiai kutatás felé, amint arra az Unitatis Redintegratio-ban az ortodoxoknak szentelt 3. fejezet első paragrafusának befejezése biztatott... Így a zsinat kétértelmű és ellentmondásos örökséget hagyott hátra. A közvetlen jövőben mindenki azt tarthatta meg belőle, amit jónak látott: a bizonyára tágasabbá és gazdagabbá vált, de alapelveinek mevségében érintetlen nyugati ekkléziológia megerősítését, vagy, éppen ellenkezőleg, az ortodox Keletet illetőleg egy új ekkléziológia szilárd alapjait. A következő esztendőök gyorsan megmutatták a tisztán látóknak, hogy a jövőben választani kell.”

<sup>18</sup> Vö. M. BROGI, Розвиток і сучасний стан Східних Церков (A Keleti Egyházak fejlődése és mai állapota), in Сопричастя-Communio-Koinonia, 1997/1, 28–33 o., Ungvár-Lviv, Communio-alapítvány ill. Szvicsado, a Lvovi sztudita monostor kiadói részlege, főszerkesztő Puskás László.

<sup>19</sup> Pedig mennyire egyszerűbb lenne például, ha a mai orosz ortodox házasságjogi gyakorlat szerint a világi bíróság valóperes határozata egyben a korábbi egyházi házasság semmisségének kimondása és ezzel az újabb egyházilag érvényes házasságkötés alapja is lehetne – vö. CIPIN, Egyházjog, Moszkvai Teol. Akadémia, 1994, 368. o., ill. Az Ortodox pap kézikönyve, IV k. III, Moszkvai Patriarchia, 1983, 300. o.

A tisztánlátás képességének vindikálása nélkül<sup>20</sup> két következtetésre juthatunk a fentiek nyomán egyrészt megállapítható, hogy nem léteznek az ún. híd-egyházakra, azaz a Görögkatolikusokra vonatkozatható külön ekkleziológia, azaz mind kevésbé látszik szerencsésnek efféle megjelölésük még költői képként is. A helyi egyházak nem reklámügynökségek, műveleg kreált egyesületek, netán missziósrendek egy-egy mégoly fontos feladat megoldására is, amilyen az egyetemes egység munkálása. (Ezért lényegtelen, hogy ma hidat vagy akadályt látunk-e bennük e tekintetben.) Ők ugyanúgy Krisztus titokzatos testét jelentik, a Püünkösd folytatását a földön, a Szentháromság ikonját, a három Isteni Személy teljhatalmú Egyházát<sup>21</sup>, mint mindegyik valódi és teljes Egyház külön-külön és együttvéve, mint egyetemes azaz Katolikus Egyház. Az Úrtól kapott küldetésük elsődlegesen a gondjaikra bízottakra vonatkozik, hogy „legyenek a föld sója, a világ világossága” (Vö. Mt 5,13-16). Ez létrejöttük, ami nem külső erőszak, hanem az Úr kegyelmére alapozott akarati döntésük nyomán született, és további létük, helytállásuk és tanúságtételük fenntartó oka mindmáig, bár a történelmük során csaknem minden megtörtént velük, hogy eltűnjenek – a Római vagy az Ortodox Egyházba való beolvadásuk vagy akár fizikai megsemmisülésük révén.

De fontosabb a következő felismerés, mivel áthidalhatóvá teszi az említett két ekkleziológia között állított ellentmondást – számunkra ezt a teológiába a Florenszkij által bevezetett antinómia-fogalom tette lehetővé. Eszerint a tárgyi két ekkleziológia között (a nyugatinak nevezett, amely unifikáló, piramis-jellegűen hierarchikus és a keleti, amely az Egyetemes Egyház eucharisztikus közösségi jellegét hangsúlyozza, bár természetesen nem tagadja hierarchikus struktúráját, antinómikus viszony áll fenn, azaz logikailag megoldhatatlan ellentmondásban vannak egymással, amit úgy kell tudomásul venni, ahogy az megjelenik, azaz fölösleges és félrevezető, szükségképpen csak félig igaz, ha csak az egyik vagy csak a másik egyháztant részesítjük előnyben. Mindkettő igaz oly módon, hogy csak egymásra utaltan mutatnak rá a lényegre, amelyről szólnak, külön-külön legfeljebb csak a párhuzamos vonalak képzetét kelthetik, melyek tudvalevőleg csupán a végtelenben találkoznak.<sup>22</sup> Ezzel a filozófiai eszközzel egyébként a Szentatya közismert, a két tüdővel lélegző Egyházzól szóló hasonlata is újabb dimenziót kap, hiszen az egyidejűleg megjelenő kettősség és egység ilyen értelemben ugyancsak klasszikus antinómiának tekinthető.

És ahogy a hagyományosan nyugatinak nevezett centralista, piramisszerű ekkleziológia mellett az egyháztan némileg leegyszerűsítve keletinek tartott aspektusai ismét megjelennek a nyugati katolikus egyházi tudatban, (mert ahogy a centralizmus előtérbe kerülésének, úgy az attól eltérő aspektusok háttérbe szorulásának is érthető, és szükségszerű evilági okai voltak az Egyház jelenlétéből kifolyólag a világban, a világtörténelemmel való összefüggések következtében) – úgy megjelenik az egyház intézményes jellege mellett annak eseményszerűsége is, vagy az eucharisztikus egy-

<sup>20</sup> Vö. Lk 11,42,52, Mk 8,13, Mt 23,23

<sup>21</sup> Vö. P. EVDOKIMOV, Prawoslawie, Varsó, Pax, 1964, 137o.

<sup>22</sup> Florenszkij Pavel, *Космологические антиномии Канта - Богословский вестник, №4, Москва, 1909, Столп и утверждение истины. Москва, 1914*, ismertetés - Lepahin V., *Az orosz kultúra ikonarcúsága, Szeged, 1992, 21-33. o.* Érzésünk szerint a jelzett fogalomkör igen alkalmasnak látszik a katolikus-ortodox párbeszéd legproblematisabbnak látszó témáinak kezelésére, példának okáért a keleti katolikus Egyházak létét-nemlétét vagy a pápai primátus kérdését említjük.

házfelfogás, amint erre már utaltunk. Szükségesnek érezzük megjegyezni, hogy az egyház teljességét, melynek megőrzését Aranyszájú Szent János Liturgiájában kérjük, aligha tükrözi, természetyszerűleg, se az unifikáló, centralizáló latin, de a kétféle – egyféle keleti és egyféle nyugati – ekkléziológia sem, amelyek első látványos konfrontációját az 1439-es firenzei zsinattal kapcsolatban láthatjuk<sup>23</sup>. Véleményünk szerint ha az első egyházfelfogás távoli analógiájaként az egyiptósi római világot szemlélhetjük, a kétpólusú ekkléziológia az állandósult, többé-kevésbé idővel talán kezelhető, de feloldhatatlan megosztottság gondolatát sugallja, mely a világi történelemben a kétféle bomló római birodalomtól a 20. sz.-ig kétpólusú nagy szembenállásokig terjed. Talán a minden áron való racionális szisztematizálást kergető hajlamunkban, a látásunkban van a hiba. A két színből álló egyházkép az egyszínűhez képest nem jelent érdemi különbséget, ez is a részleges színvakság, a tökéletlen, homályos, mintegy tükör általi látás példája. A világ sok-sok Szent, Egyetemes és Apostoli Egyházára amúgy se illene se az egyféle, se a kétféle uniformis.

Talán tudatosítanunk kellene önmagunkban, hogy ahány sui iuris Egyház, anynyi sajátos egyháztani megközelítés is létezik, melyek egy közös gyökérből erednek ugyan, de szerteágazó, (nem csak kétágú) hatalmas fává terebélyesedtek. Meg kellene békélni azzal a gondolattal is, hogy mai szétágazódásai nem nőhetnek össze, nem válhatnak újra egy olyan ággá, amelyből kinőttek. A hagyományokhoz való visszatérés nem jelent archeológiai leredukálódást az örökségre. Az aligha fogadható el, hogy az Egyházak abban az alakban őrizték meg a hagyományt, amilyen az első évezredben volt, ezt nem is tehetik, nem is teszik. S ha netán a keleti Katolikus Egyházak évszázadok óta alakuló, növekvő és jó gyümölcsöt termő ágai mára másképpen alakultak, mint a velük egy töről való Ortodoxoké, talán ne essünk nekik fűrésszel. Maguk is megérzik, ha úgy adódik, hogy mi jó az ő leveleiknek – az a lényeges, hogy azok ne a szerte-széjjel fújdogáló szelek irányába, hanem egységesen közös napjuk felé forduljanak. Talán ezen az úton fedezhetnénk fel az igazi egységet a hagyományok sokaságában, mivel – mint ahogy Hans Urs von Balthasar oly találóan jegyezte meg – „az igazság – szimfonikus”.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Vö. BAÁN, op.cit., 5 o. A mindössze két szembenálló egyházfelfogás dichotomikus, vagy-vagy jellegű feltételezése, benyomásunk szerint, legalább annyira nyugati típusú, mi több, már ott is idejétmúltnak látott gondolkodásra vall, mint a korábbi volt – az egyeduralkodó, monopolisztikus jellegű, a leegyszerűsítésre törekvő. Az egyetemes egyház mentalitása a szakadás előtt sokkal polifonikusabb volt, így képes volt a részletek és az egység, a rész és az egész egyidejű meglátására, láttatására és befogadására. Úgy tűnik, hogy ezt az örökséget, elsősorban a liturgikus textusok vonatkozásában, a Keleti Egyházak őrizték meg jobban, ezért is szokták keleti előjelűnek nevezni a teljesség, a pléroma iránti fogékonyságot. („Egyházad teljességét őrizd meg” – Aranyszájú Szent János Liturgiája). Ennek is ismét egyetemessé, közössé kell válnia, ahogy ez az első évezredben, az egyházszakadás előtt volt.

<sup>24</sup> Vö. még Nicola BLIX, op.cit., Franz Karl Prassl, Kell-e tanulnunk a bizánci liturgiából?, *Communio*, 4. (76) sz., 1993, lengyel verzió.

## Néhány gondolat a görögkatolicitás eltávolodásáról az ősi keleti hagyományoktól

Amikor a 20. század közepén az efféle vélemények először fogalmazódtak meg a nyugati íróasztalokon, nem egy görögkatolikus pap még a saját mellén végezte a lágerpriccsen fekvé a sötétben a Szent Liturgiát, vagy magánlakások rejtekében, a rög-tönzött oltár mellett gyűjtve össze a híveket. De azt semmiképpen sem tartotta alábbvalónak a legszebb keleti Székesegyházban a leghagyományosabb módon elvégzetttnél.

A II. Vatikáni Zsinat (a már idézett LG, 23 ill. a Keleti Egyházakról szóló Dekrétum, 5) elismeri a keletiek saját liturgiai szokásai, teológiai és lelki örökségük, valamint külön jogrendjük létjogosultságát, kijelenti, hogy jogukban áll és kötelességük ezekhez igazodni, „mint olyanhoz, ami megfelel a hívek helyi szokásainak és megfelelőbbnek tűnik, hogy a lelkek javára váljon”. Ez a megállapítás azonban implicite megkérdőjelezi a keleti hagyományokhoz való faszírozott, a hívek elvárásaitól, szokásaitól független, sőt azok ellenére megvalósuló visszatérést, például azt a papi gyakorlatot a lelkeségi-liturgikus-pasztorációs szférában, amely esetenként a lelkek java helyett akár a közösség megosztottságát is eredményezheti, sőt egy-egy részének az elvesztéséig is fajulhat<sup>25</sup>. Ami pedig a sajátosan keleti teológiai és lelkeségi örökséget illeti: „A keleti Egyházak, melyek igen fejlettek egyes kelet-európai országokban, a legutóbbi időig komoly nehézségekkel találták magukat szemben hitük megvallása terén, mások pedig mindmáig nincsenek a teljes szabadság birtokában. Nagy mértékben ezek az Egyházak felelősek a kereszténység jelenlétéért azokon a területeken, és azért joguk van nyugati testvéreik részéről a tiszteletre, rokonszenvre és az önzetlen segítségre. Ők tudatában vannak annak, hogy azt az elemet reprezentálják, mely a mai Egyházat a gyökereivel köti össze, és főleg az világos számukra, hogy az Egyház egyetemességének és teljes katolicitásának a tanúja, hogy a lényegét illetően meg lehet őrizni a tiszteletreméltó keleti tradíciót a római Egyházzal való egységben. El kell ismerni, hogy ezt a hagyományt nem mindig övezte tisztelet, és ez különböző okokból volt így, az emberi bűnt se zárva ki...

<sup>25</sup> Itt a saját liturgikus szokások betartása mellett a zömmel a múlt századtól megjelenő és elterjedt, a kényszerortodoxia időszakában nem nyilvános, de a hosszú évtizedekig latin templomba járó (már ahol volt erre lehetőség) görögkatolikus hívek által folyamatosan közösségre is gyakorolt nyugati magán- és közösségi ájtatossági formákra gondolunk, melyek ma szinte spontán reflexként éledtek fel a hivatásukat ismét nyilvánosan gyakorló idősebb görögkatolikus papok és hívek körében – a szentségimádás, keresztúti ájtatosság, Jézus Szíve-tisztelet, a rózsafüzér, (ami amúgy is gyökereiben hagyományosan keleti imaeszköz), az első péntekre időzített, hívek tömegét jelentő gyónás szokása, az Ortodoxiában mára lassan már ismeretlen gyakori szentáldozás... Részint a ma már idős hívek az ősiség jeleként élik meg azt, hogy hitük megtapasztalásának effajta gyakorlatát ők már nagyszüleitől tanulták, de pasztorálisan se helyeselhető pl. a szentáldozás megtagadása a térdenállóktól vagy mondjuk a századfordulón felállított keresztutak, szószerű kidobása a visszakapott és hívek áldozatkészségéből rendbe hozott görögkatolikus templomokból a külföldi szemináriumokban elsajátított keleti hagyományokhoz, liturgikus és paraliturgikus gyakorlathoz való visszatérés jegyében, különösen mivel azok ismeretében és még kevésbé rendszeres és szerves, bensőséges művelésében ma még se papjaink, se híveink nem jeleskednek (ahogy sajnos a követendő példaként állított, esetleg a szomszéd utcában működő ortodox paptestvéreink se, akik viszont az általuk használt görögkatolikus templomokból nem dobták ki a szószerűket, a hívek érzékenységét respektálva. Azonban Jézus szívét lefestették a Boksay által készített mellékoltárképen, és az az ő Kis Szent Teréz képét is eltávolították). Ez a fontos és lényeges folyamat csak az okos, tanító és türelmes szeretet

Közismert, hogy a múltban helyesnek vélték a latin rítus ráoktroálását a keleti felekezetekre, a Rómával való egyesítésre és mindenfajta különbség eltüntetésére törekedve az egyformaság javára. Úgy ítélték meg akkor, hogy a különbözőségek árthatnak a katolikus egységnek. Ezt úgy kell elképzelnünk, hogy ezt az erőfeszítést az attól való aggodalom motiválta, hogy a sok különbség okán a katolikus hívek nem lesznek képesek megkülönböztetni az igazi Egyház jellemző tulajdonságait. Ezt a „latinizációt”, ahogy – a másik oldalon – az ősi keleti Egyházak által befolyásolt területeken zajló „bizantinizálást” is, egy adott történelmi pillanat lencséjén keresztül kell szemlélni. *Gyakran a latin rítus bevezetésének az volt a feladata, hogy megkülönböztethetővé váljon Keleten a katolikus jelenlét az ortodoxtól. Az idő múlásával, amikor bizonyos fenyegetettség már eltűntek, a Szentszék arra kezdte bízgatni a keleti Egyházakat, hogy térjenek vissza a számukra jellemző dogmatikus és liturgikus hagyományhoz. Világos azonban, hogy csak a katolicitással való teljes közösség garantálhatja a szükséges és lényegi fejlődést az Egyház doktrinális útján.*”<sup>26</sup> (Kiem. P. L.).

*A rítus-fogalom egyik aspektusa – a rítus mint a megkülönböztetés és az önazonosítás eszköze (kísérlet a görögkatolikus hagyomány-kör történeti fejlődésének értelmezésére)*

Úgy tűnik, az előbbi idézet aláhúzással kiemelt mondatának tartalmi lényege nem csak a Római Egyház évezredünk első évszázadaira tehető keleti terjeszkedésének kezdeti idejére és nem csak a latin rítust terjesztő misszionáriusokra vonatkozatható. A státus megváltoztatását, a környezettől eltérő állandósult új mivoltot bárki – egyén, csoport, közösség – bármely élethelyzetben valamilyen megkülönböztető jellel, jelekkel teszi kézzelfoghatóvá elsősorban saját maga és esetleg más jellegű környezete számára. Az első keresztények a kereszt jelével különböztették meg magukat a pogányoktól, a kialakuló keresztény rítusok (és általában a rítusok) – a transzcendenciára irányuló tudati, szellemi és lelkeségi szféra bonyolult, komplex és egyedi, minden egyes érzékszervet igénybe vevő jel-rendszereként működtek és működnek ma is, melyek egyik nem lényegtelen szándéka szintén a megkülönböztetés, a megismerés, a felismerés lehetővé tétele. Csak a vizualitás körében maradván – ily módon válik érthetőbbé, sőt, ha úgy tetszik megkülönböztető jellé, üzenetté még a latin papok borotvált arca és a keletiek szakállja is.

---

jegyében lehet eredményes, mert különben inkább újabb sérelmeket és szakadásokat okozhat – sajnos a távoli dikasztériumok tárgyi instrukciói, melyek szerzőire egyébként aligha vonatkozhat a tévedhetetlenség premisszája, sőt a helyi idők és körülmények átfogó ismerete sem, nem hangsúlyozzák eléggé a kérdés illetén vetületeit. Valószínűleg a helyszíni konzultációk ezt megelőzhetnék, annál is inkább, hogy ezzel megmutatkozhatna a Görögkatolikus Egyházak hierarchiája, papjai és hívei megfelelő, minden sui iuris Egyházat megillető megbecsülése.

<sup>26</sup> Nicola Bux, op. cit., 99. és 103–104. o. A tisztelt olvasó figyelmébe itt ajánljuk a már idézett Baán István-tanulmányt, amely részletesen mutatja be a régiónk Görögkatolikus Egyházaira vonatkozó ekkleziológiai felismerések dinamikáját, bár következtetéseit, melyeket az általa idézett Lanné gondolataival is alátámaszt, egy szerencsére már meghaladott, alapjában véve markánsan nyugati, bizonyos értelemben a protestáns egyháztannal is rokonítható ekkleziológiai gondolkodásmód motíválja, amint erre a 23. jegyzetben már rámutattunk.

Ez a megközelítés talán érthetőbbé teheti a Görögkatolikus Egyházak életének alakulását is a kívülről számáért, beleértve a valós és a látszat-ambivalenciákat is. Valamely módon már kezdeteiben, emberileg és pszichológiailag is természetes, a tanításban pedig egyenesen magától értetődő, hogy igazodni akarnak a Pápa nevével fémjelzett Tanítóhivatalhoz, amely az ő szintjükön, korábban, az Unió előtt, az ortodox Egyházak aktuális állapotai miatt gyakorlatilag nem is nyilvánulhatott volna meg, még ha létezett is volna egyáltalán a Római Katolikus Egyházhoz mérhető szinten. Természetes, hogy másban is némileg hasonlítani akarnak a Római Egyházhoz, anélkül, hogy elveszítenék önmagukat. Később például püspökeik, régi arcképeik tanúsága szerint, már csak szakállukkal emlékeztetnek ortodox társaikra, templomaik építészete már azonos a latinokéval, képállványaik ikonjai mind barokkosabbak, azaz nyugatiabbak. Mindemellett a kulturális szférát is érintő kölcsönzések, – mivel egy organikus folyamat részei voltak, mely igen nagy területen zajlott –, nem hogy regresszióhoz vagy stagnáláshoz, hanem az értékek határozott növekedéséhez, sajátos regionális kvalitások létrejöttéhez vezettek, az Európához, az ott uralkodó mentalitáshoz, sőt még a művészeti stílusokhoz való sajátos felzárkózás, azok adaptálása révén is a Napkeleti, immár Görögkatolikusoknak nevezett Egyházak szférájában.

Később úgy érezhették, hogy azzal kell igazolniuk hűségüket Rómához, hogy eredeti jegyeik, keleti örökségük további, nélkülözhetetlen látott részeiről is lemondanak, helyüket adott esetben nyugatról átvett formákkal pótolva. Klérusuk külsőleg már teljesen azonos a latinnal, az ikonosztások például értéktelen, másolt nyugati felnagyított szentképekkel készülnek, majd még így se, sőt megkezdődik helyenként a régi ikonok eltávolítása. A kiadások racionalizálásának nyugatias szellemében a templomok már nem a „Házad ékességét” szolgáló áldozatkésztséget, hanem az eszközökkel való „okos” gazdálkodást tükrözik, (sajnos mindmáig).<sup>27</sup> Ezek a tendenciák, sajnos, már a minőség csökkenését, az élő, sajátosan egyedi, immár görögkatolikusnak nevezhető hagyomány igazából alig, vagy egyáltalán nem reflektált leredukálódását és lassú minimalizálódását jelentik a Görögkatolikus Egyházakban. Ez azonban az egyházi lényeg szempontjából, különösen a bekövetkezett új helyzetben nem hogy nem jelentett hátrányt, hanem bizonyos értelemben, bármennyire is paradox a kijelentés, még szerencsésnek is mondható, mivel lehetővé tette az ateista államhatalommal ott és akkor kollaboráló ortodoxoktól való megkülönböztetést még a külsőségekben is (ezért borotvált le 1947-ben, élete utolsó évében szép keleti szakállát is a keleti hagyományokat oly szerető Romzsa Tódor, a Munkácsi görögkatolikus egyházmegye püspöke).

Ebben az állapotban éri el az üldözés a Görögkatolikus Egyházakat. Életet és elfogadható fizikai status quo-t jelenthetett volna papságuk számára az itt és ekkor államilag erőteljesen támogatott Ortodoxia legalább látszólagos elfogadása (ez a kedvez-

<sup>27</sup> Sajátos, hogy a folyamat bizonyos, nagyon is lényeges mozzanatai a kortárs Ortodox Egyházakban is megjelennek, itt csak az egyházművészet szférájára utalunk, ahonnan lassan kihal például az ikon helyes értelmezése, és ezzel a hiteles, a keleti lelkiség jogosan egyértelmű jeleként felfogott ikontisztelet teljesen deformálódik, és legfeljebb csak a külsőségekben, ott viszont néha szinte a pogánykori fetisizmus, a babona jeleit is felvonultató jelenségként nyilvánul meg. /Vö. Trubeckoj, Florenszkij stb. írásai/ - de ezt a jelenséget is külön tanulmányokban kellene tárgyalni, amint erre a mai Ortodoxia és az általa megőrzött ősi hagyomány épségének vonatkozásában már utaltunk.



ményezettség az állam részéről akkor főleg a II. világháború következtében bekebelezett, előzőleg hagyományosan görögkatolikus területeken vonatkozott az Ortodox Egyházra) és a Szentszékkal való egység elutasítása, de ezt pl. a Munkácsi egyházmegyében csak a papok egyharmada tette meg 1949-50-ben, miután megyéspüspöküket, Romzsa Tódort, még 1947-ben meggyilkolták. A többiek pedig egy egyetemesen ősi keresztény hagyomány jegyében a Vértanú és Katakomba-Egyház nagyon is teljes értékű státusát választották. Ez is bizonyítja, hogy történelmük során nem üresedtek ki Egyházként, a mai rész-vélemények ellenére, másképpen nem is vallhatták volna meg a hitüket ilyen határozottan<sup>28</sup>.

Ha lehetett ebben az időszakban görögkatolikus státus-szimbólumokról beszélni, az legfeljebb csak az agyonfoltozott antimenzion, epitrachelion, barkácsolt kehely, szárított proszforát, megsárgult, esetenként, akár a középkorban, kézzel írott misekönyvet tartalmazó ütött-kopott kisbőrönd lehetett.<sup>29</sup>

Jóval később, a 80-as évek végétől, amikor a félig elpusztított földalatti Görögkatolikus Egyház hívei, az addig római katolikus vagy ortodox papok által gondozottakat is beleértve (ez utóbbi papok közül többen akadtak, akik egyházközségüket vezetve vagy követve, akkoriban velük együtt kérték a görögkatolikus jurisdikciót) nyilvánosan is megjelentek a hatalom által ez ideig gyakorlatilag egyedül megtűrt, immár zömmel ortodox-szá lett közegben, a tőlük való, már említett megkülönböztethetőség jegyében Jézus Szíve-ábrázolásokat vittek tüntetéseikre, amikor a polgármesteri hivatalok előtt követelték a szabad vallásgyakorlás jogának érvényesítését, jogtalanul elkobzott templomaik visszaadását.

Mindezek remélhetőleg némi alapot adhatnak a görögkatolikusok a keleti hagyomány jegyeitől eltérő mozzanatainak megértőbb és türelmesebb kezeléséhez – „amíg a sebek a kölcsönös szeretet jegyében be nem gyógyulnak”<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Ugyanakkor elgondolkodtató, hogy a galíciai görögkatolikus egyházmegyékben a papság négyötöde a presszió hatására már 1945 végén kifejezte beleegyezését az áttérésre és püspökeik bebörtönzése után az ún. 1946-os Lvovi zsinaton ezt meg is tette – azonban ebben oroszlánszerepet játszott egyik legavatottabb és legtekintélyesebb teológus-professzoruk, aki az ortodox hagyományokhoz való visszatérés hangsúlyozott lehetőségeként propagálta a Rómával való egység elvetését és az Orosz Ortodox Egyházzal való egyesülést.

<sup>29</sup> Néhai Fedor István atya bőröndkéje 1985 márc. 26-án volt hatóságilag bűnjelként elkobozva a fennmaradt jegyzőkönyv tanúsága szerint, miután a márc. 19-én nála tartott ügyészégi házkutatás során lefoglalták. A pénzbüntetéssel és papi minikönyvtárának elkobzásával zárult eljárás után a KGB a „bűnjeleket” az Ateizmus Múzeumába adta át, annak megszüntetése után ma ezek a Területi Múzeum gyűjteményében találhatóak.

<sup>30</sup> Vö. 14 jegyzet. A pontosabb fogalmazás igényével jegyezzük meg, hogy az 1945-ben megkezdett nagy üldözésben ezeken a területeken a sebeket nem az Ortodox, hanem a Görögkatolikus Egyházak kapták a hatalomtól, itt de facto az ateista állam orgazdájaként, a helyi Ortodox egyház-szervezet gyarapodott – új hívek tömegével, papokkal és templomokkal. Sajnos ez a mindenki előtt nyilvánvaló bűn mindmáig nincs bevallva, valószínűleg a kárpótlástól való félelem miatt, bár a görögkatolikus hívek készek lennének, nem kis részben már ma is készek arra, hogy a megbocsátó szeretet szellemében lemondjanak róla, tudomásul véve a mai helyzet realitásait. A mindenáron való megbékélés szellemében katolikus oldalon többen egyenesen a tények ellenére kísérelték meg a korabeli ortodox gyakorlat mentegetését a görögkatolikusok vonatkozásában, (vö. pl. E. Ch. Suttner vonatkozó írásai), érzésünk szerint azok ezt a katolikus álláspont gyengesége jeleként értékelik, azaz a kívánt célra, az egységre irányuló párbeszédben ez „egy lépés előre, kettő hátra,” ahogy ezt Lenin mondaná.

Tudomásunk szerint se korábban, se a mai időben nem történt érdemi kísérlet arra, hogy a történelmükkel összefüggő, behatóan mondható és komoly hagyományokra is hivatkozó kutatáson túl elkülönítve vizsgálták volna jogrendjük alakulását és sajátosságait, teológiai és lelkeségi örökségüket, liturgikus szokásaikat<sup>31</sup>, köztük például a Görögkatolikus Egyházak egy részénél régtől meghonosodott és ma helyenként visszatérő latin eredetű liturgikus és paraliturgikus szertartásokat és imaformákat is, de például egyházművészetük és azon belül a szervezen beleágyazódott nyugati elemek szakszerű kutatása is Magyarországon csak nemrégben kezdődött<sup>32</sup>. A kutatás egésze még adós például annak kimutatásával, hogy mennyire integrálódtak és asszimilálódtak a hívek vallási tudatába, a helyi istentiszteletek stílusába a kívülről jött mozzanatok, ugyanis az átvett elemek adott esetben valódi gazdagodást is jelenthettek és nem egyszer jelentenek is mindmáig, és nem csak valami kivetendő idegen testet.

Befejezésül reflektáljunk a már idézett Baán-tanulmány még egy tanulságos és sokatmondó részletére: „Az egyesült egyházak most jobban őrlődnek két malomkő között, mint az unió megkötésekor, mivel akkor még lehettek illúzióik... Túl sokat kellene változniuk, visszakanyarodva elsősorban teológiai és lelki örökségükhöz... Nekik még inkább testvéregyházként kellene kezelniük az ortodoxiát, felismerve, hogy az együtt munkált *jövendő egység útja számukra az ortodoxia felé vezet.*”<sup>33</sup>

Mindenekelőtt számunkra a görögkatolikus pap-tanár tanulmányának ez a részlete is jelzi, hogy valóban léteznek zavarok a görögkatolikus identitástudaton belül, bár szerencsére, legalábbis nekünk úgy tűnik, ez korántsem aggasztó volumenű jelenség és inkább a kutatás, a tárgyra való tudományos igényű elméleti reflexió síkján, az értelmiségi-gondolati szférában mutatható ki. A malom-hatásról, az őrlődésről ugyan beszélhetünk, ez végül is, szinte megszokott állapot a görögkatolikusok számára, bár a két malomkő korántsem jelenti a Római Katolikus és az Ortodox Egyházat. Ezek inkább az Ortodoxia, mint igazhitűség, és a Katolicitás, mint a Görögkatolikus Egyházak betagolódása az Egy Szent Apostoli Egyházba, de végül is, hitük szerint, ezek nem egymást kizáró, hanem egymást feltételező fogalmak. (A történelmi Munkácsi egyházmegye sorsának alakulásából például világos, hogy az sohasem őrlődött egy valamilyen Ortodox Egyház és a Római Katolikus Egyház között, ilyen Ortodox Egyház egyszerűen nem létezett, hacsak szerzőnk nem az unió előtti és az unió utáni állapotok közötti legfeljebb csak az imagináció síkján elképzelhető ön-őrlődés-jellegű konfrontációra gondol. A 20. században, pontosabban 1932-ben alapított ortodox egyházmegyére itt aligha gondolhatunk mint az egyik malomkőre, mint ahogy a nyugat-ukrán görögkatolikus egyházmegyéknek se voltak igazi ortodox alternatívái, legfeljebb csak kezdetekben – a kép legfeljebb csak a Balkán vonatkozásá-

<sup>31</sup> Dr. Pirigy István, a Nyíregyházi Görögkatolikus Hittudományi Főiskola ma már nyugalmazott egyháztörténésze úgy mondogatta a szünetekben, hogy a görögkatolikusoknak semmijük sincs történelmükön kívül – utódjá, dr. Janka György szíves közlése. Mindamellet például BAZILOVITS I. OSBM (1742-1821) művei az askézis és a liturgika területéről (Правила і установлення монашеская, 1796, Imago vitae monasticae, 1802, Толкованіє священниїа Літургїи, kézirat), hogy csak egy szerzőt említsünk a feltáratlan örökség szerteágazó köréből, még mindig nem találtak kutatóra.

<sup>32</sup> Dr. Nagymihályi Géza, majd Puskás Bernadett révén.

<sup>33</sup> BAÁN István, op.cit., 13 o.

ban, azaz egy kisebb részen lehetne elfogadható). De, az őrlődés hasonlatához visszatérve, ez is felfogható pozitíve, hiszen a jó kenyér jól őrölt magból készül. Azonban talán illőbb a megőrltetetés fogalmát a Görögkatolikus Egyházak számára a megpróbáltatásaikkal kötni össze. Összezúzásukból olyan sok és olyan kitűnő hitvallót és vértanút kaptak a Gondviseléstől, hogy azokat csak a kereszténység első, hős évszázadaival lehet egybevetni, a jó mag és a pelyva az ő életükben jól elkülönülhetett az egyháztörténelem szérűjén. Ez a mai Görögkatolikus Egyházak valódi teológiai és lelki öröksége, aminek lényegén nem hogy nem kell, de nem is akarnak változtatni, amihez képest minden más, mégoly fontos, például a hagyományoknak való megfelelésükre vonatkozó teológiai-ekkléziológiai megfontolás eltörpül, még ha részszégyként biztosan meg is valósul majd az idők során, ha erre beérnek a körülmények. És ha ezzel együtt továbbra is a görögkatolikusok balga értetlenségét fogják emlegetni, a kereszt „balgaságának” felidézésével vigasztalódhatnak meg (1Kor 1,18-31, Gal 5,11b-15), vagy annak a kőnek a képével, amelyet az építők elvetettek.

„Meghalni Krisztusért – annyi, mint örökké élni”<sup>34</sup> – Isten Szolgája, a vértanú Romzsa Tódor görögkatolikus püspök szavai jelentik számukra az üzenetet, a hiteles görögkatolikus hagyományt, ami számukra ma így hangzik: „Élni Krisztusért – annyi mint örökké élni”. Bízunk abban, hogy a Krisztus által 2000 éve alapított Egyetemes Egyház a jubileum alkalmával őt a szentek közösségének tagjai közé emeli, hogy történelmük során leginkább ezzel járulnak hozzá Krisztus Egyházának gazdagságához és teljességéhez, amely „azoké, akik vezekelnek, és azoké, akik meghalnak érte”<sup>35</sup>. Ma ez a hitvallás jelenti a Görögkatolikus Egyházak ekkléziológiájának sajátos és hiteles kiteljesedését. Ez létjogosultságuk egyik lényegi alapköve. Ami pedig általában létüket, mint minden sui iuris Egyház létét illeti – nem lehet, hogy ne számoljanak velük. A számok sorában sajátos helyet foglalnak el a tökéletes számok, amelyek csak önmagukkal és az egyes számmal oszthatók. És ha az egyes szám – az Egy, Szent, Katolikus és Apostoli Egyház, amit (amiben) hiszünk, akkor a sui iuris Keleti Katolikus Egyházak, mint ahogy az Ortodoxok is, amelyek a nyelvek és kultúrák sokaságából születtek, ezeket a tökéletes számokat jelentik, amelyek meghatározott, elidegeníthetetlen helyükön találhatók a számok sorában. Egy az Egyház a tanítás és a szentségek Communiójában, még akkor is, ha egysége ma még csak részlegesen, és nem tökéletesen látható, de ugyanakkor csak sokszínűségében fog kiteljesedni (amelynek már ma is részesei a keleti Katolikus Egyházak, mint ahogy Testvéregyházakként az Ortodoxok is ehhez az Egy és Egyetlen Egyházhoz tartoznak, bár a Szentségek Communiója nélkül. De a remény nem hal meg – „legforróbb imám – hogy egy napon megoszthassam a pápával a szent kelyhet” – mondja az ortodox ökumenikus pátriárka<sup>36</sup>).

*Az a véleményünk, hogy a görögkatolikusoknak mindinkább valódi görögkatolikusokká kell válniuk, mint ahogy a római katolikusoknak mind jobban római katolikusokká és az ortodoxoknak mind ortodoxabbá, a melkitáknak mind melki-*

<sup>34</sup> Isten Szolgája Romzsa Tódor levele Kárpátaljáról Filippo de Regisnek, a Russzikum rektorának, 1939, október, a Russzikum archívuma.

<sup>35</sup> Szíriai Szent Efrém, idézi Florovszkij: *Восточные Отцы IV века*, Párizs, 1931, 233. o.

<sup>36</sup> Vö. P. JEVDOKIMOV, *Prawoslawie (L'Orthodoxie)*, Varsó, Pax, 1964, 173-174. o. O. CLÉMENT, *op. cit.* 227-175. o. Kár, hogy a többi patriárcha, úgy tűnik, nem osztja boldogemlékű Athénagorasz pátriárka imáját.

tábbbak kell lennie, a kopt, szír vagy az örmény keresztényeknek igazán kopttá, szíré vagy örményy, és folytathatnánk az anglikánokkal, protestánsokkal, evangélikusokkal... „És ha eközben segítünk egymásnak megtérni Krisztushoz, így lépünk az egység útjára.

Egyesülnünk kell, életünk középpontjába Krisztust állítva – különösen napjainkban, amikor az egész világot átjárja a hitetlenség, Krisztus, a mi Urunk, Istenünk és Üdvözítőnk elutasítása. Egymásnál nem azt keresve, ami elválaszt, hanem ami egybeköt. És ami ezután következik – ahogy majd Istenünk adja. Az egység – mindig Istentől van. Erőfeszítéseinkre szükség van, de végeredményben – ahogy majd Istenünk adja.”<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Vö. Romano Scalfi, op. cit.

## A JEL Kiadó könyvajánlata

Lehetőség van miséző papok számára, hogy a Jel-könyveket intencióra megrendeljék.  
(Az intenciók csak kijelölés után végezhetők!)

### ÓKERESZTÉNY ÖRÖKSÉGÜNK sorozat (Szerkesztő: Vanyó László)

Egyházatyák beszédei I-IV.: Krisztus ünnepekre	(3 int.)	780 Ft
II. Húsvéti ünnepkör	(2 int.)	590 Ft
Szűz Mária-ünnepekre	(2 int.)	620 Ft
Apostolok, vértanúk ünnepeire		

### BIBLIA VILÁGA sorozat (Szerkesztő: Rózsa Huba)

<i>Rózsa Huba</i> : Mi a Biblia? (2., bővített kiadás)	(1 int.)	280 Ft
<i>Rózsa Huba</i> : Kezdetkor teremtette Isten (A Ter. 1-11. magyarázata)	(2 int.)	540 Ft
<i>Kocsis Imre</i> : A hegyi beszéd	(2 int.)	560 Ft

### TEOLÓGIA ÉS ÉLET sorozat (Szerkesztő: Győrffy Andrea)

<i>R. Guardini</i> : Az élő Isten	(1 int.)	248 Ft
<i>H. Urs von Balthasar</i> : Hiszek	(1 int.)	280 Ft
<i>Gál Ferenc</i> : A kereszténység mint vallás	(1 int.)	280 Ft

### EGYÉB könyveink

<i>Bálint József</i> : Loyolai Szent Ignác iskolájában a II. Vatikáni Zsinat után	(4 int.)	1480 Ft
<i>Vanyó László</i> : Az ókeresztény művészet szimbólumai	(4 int.)	1150 Ft
<i>Vanyó László</i> : Az ókeresztény egyház irodalma I.	(4 int.)	1290 Ft
<i>Molnárfi Tibor</i> : A Korona	(2 int.)	590 Ft
Verses Szentírás vagy Biblia	(10 int.)	3000 Ft

## PILINSZKY JÁNOS KÖNYVESBOLT és ANTIKVÁRIUM

1081 Budapest Kiss József u. 2/a.

Tel./Fax: 314-22-00 Nyitva: 10-18 óráig, pénteken 10-17 óráig.

TARJÁNYI ZOLTÁN

## A bérmálás kateketikai szempontjai

Hogy kellő megalapozottsággal lássuk a bérmálás szentségének kateketikai problémavilágát, és a Tanítóhivatal modern kori útmutatásait, először röviden érintenünk kell a bérmálás liturgia- és teológiatörténetét, melyek beletorkollanak a II. Vatikáni Zsinat reformintézkedéseibe. Látni fogjuk, hogy a reform Congar felfogásában valósult meg, aki 1968-ban megjelent „Igaz és hamis reform az Egyházban” című művében a *szakadás nélküli reform* feltételeit a következő négy feltételben határozta meg:

- 1) a szeretet és a lelkipásztori szempont elsőbbsége,
- 2) közösségben maradni az egészszel,
- 3) türelem, a megfontolási idő tiszteletben tartása,
- 4) igazi reform és megújulás az alapelvekhez és a hagyományhoz való visszatérés révén, nem pedig az újítások mechanikus bevezetése által valósulhat meg.

E felfogásban a reform nem más, mint hűség a helyesen felismert és helyesen értelmezett múlthoz. „A hagyomány nem más, mint egy múltnak megmaradása a jelenben, amelynek ölen formálódik a jövő.”<sup>1</sup> A bérmálás szentségének kateketikai szempontjait is ezen elv tiszteletben tartása alapján próbáljuk összegezni tanulmányunk záró, nagyobb egységében.

### I. A BÉRMÁLÁS LITURGIA- ÉS TEOLÓGIATÖRTÉNETE

Első megállapításunk: a *többi szentséghez viszonyítva* kevesebb adat áll rendelkezésünkre, erre már Schütz Antal is felfigyelt. „Amilyen gondos és alapos teológiai földolgozásban volt része a keresztségnek, már az első időtől kezdve, annyira mostoha e tekintetben a bérmálás sora. Bellarminus az első, aki rendszeresen foglalkozik vele, de a XVII. és XVIII. századi hittudósok is alig vitték előbbre a tárgyalását.”<sup>2</sup> Ez azonban, újra hangsúlyozzuk, csak a többi szentséggel összevetve igaz, mert a hagyomány lényegi megragadásához elegendő adat áll rendelkezésünkre.

<sup>1</sup> CONGAR, Yves: *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, 7–11. old., magyarul részletesen ismerteti Szabó Ferenc, in *Teológiai Vázlatok*, Bp, SzIT, 1983, VI. 287–292. old.

<sup>2</sup> SCHÜTZ Antal: *Katolikus dogmatika II*, Bp, SzIT, 1923, 292.

Kezdjük a Bibliával. Az ószövetség alapvető meggyőződése volt, hogy a messiási kort a Lélek kiáradása fogja jellemezni (Ez 39,29; Zak 12,10; Joel 3,1), s az ősegyház e jövendölések beteljesedését látta a püünkösi Szentlélek-kiáradásban. Péter apostol püünkösi beszédét is egy Joel-idézettel indítja (ApCsel 2,16–21), de ez már egybe-vágott a jézusi ígélet beteljesedésével: „*néhány nap múlva a Szentlélekkel fogtok megkeresztelkedni*” (ApCsel 1,5). Az apostolok szemében nyilván a püünkösi Lélekkel való töltekezésük nem a bérmálást jelentette, hanem inkább azt, hogy a Szentlélek erejével indul történelmi útjára Krisztus földi közössége, az Egyház, s nekik, e hatalmas isteni mű földi eszközeinek folytonosan a Lélekre figyelve kell döntéseiket meghozniuk. (Ezért találjuk sokszor az Apostolok Cselekedeteiben ezt a fordulatot: mi és a Szentlélek így határoztunk.)

Az apostolok számára a régi ember meghalása és Krisztusban való újjászületése természetesen a keresztségben testesült meg, de ők sem a mai értelemben vett szentségként kezelték ezt, hanem „mint egy beiktatási, összetett szertartást, amit megelőzött a megtérés, az oktatás és a hit kinyilvánítása”.<sup>3</sup> Néhány fontos adatot mégis találunk az apostoli gyakorlatban, melyek később jelentőséget kaptak a bérmálás teológiai megalapozásában: a samaritánusok megkeresztelkednek, majd Péter és János közli velük a Szentleket (ApCsel 8,16); az efezusiak már régebben felvették János keresztségét, majd Jézusról tanítja őket Pál, aki Jézusban való megkeresztelkedésük után *kézrátétellel* közli velük a Szentleket (ApCsel 19,1–7); sőt a Zsid 6,2 a keresztséget és a kézfeltételt már egyértelműen említi. Figyelemre méltó tehát, hogy az apostoli időben a keresztséget a diakónus, vagy a tanítvány végezheti, de a kézfeltételt mindig az apostol.

Az is egyre inkább az ősegyház meggyőződése lett, hogy a tanítványoknak szükségük van a *Lélekkel felkenésre*, ahogyan abban Krisztus részesült (Lk 4,18): ez a felkenés adja a kiválasztást és a küldetést. Krisztus ugyanis akkor árasztja a Szentleket a hívőre, amikor az megkapja a „megígért Lélek *pecsétjét*” (Ef 1,12). Ennek a következménye pedig ez: „*Isten az, aki minket megerősít és fölken Krisztusban*” (2Kor 1,21). Mint látjuk, a legősibb időtől fogva kulcsfogalmak a Szentlélekkel kapcsolatban a felkenés (kenet), a pecsét, és a megerősítés.

A bérmálásra utaló szertartási cselekményről sem a Didaché, sem Justinus nem tesz említést, jóllehet a keresztséget és az Eukarisztiát részletesen tárgyalják. Ennek oka nyilvánvalóan az, hogy egyetlen liturgiai egységben vezették be a megtérteket a keresztény közösségbe. Attól kezdve gyűlnek adataink, hogy a keresztséget a pap, a bérmálást pedig a püüspök szolgáltatta ki. Tertullianusnál ezt olvassuk: „Miután kiléptünk a fürdőből, szentelt kenettel megkenetünk. Azután kézföltevést kapunk, mely szólítja és hívja a Szentleket” (Bapt. 7).

Ahogyan intézményesül a felnőtteket a krisztusi életbe beavató katekumenátus, úgy válik egyre inkább megkülönböztethető szertartássá a bérmálás. A III. század elején Hippolitus már egyértelműen két megkenésről beszél az Apostoli hagyomány c. munkájában, de a rítusok annyira egybefonódtak, hogy külön nevük sem volt. Mindkettő „szfagisz”-nak, pecsétnek hívták.<sup>4</sup> Cypriánus, miután Péter és János Szamáriában történő lélekhívásáról beszél (ApCsel 8,16), így magyaráz: „Ez most is

<sup>3</sup> GÁL Ferenc: Dogmatika, Bp, SztIT, 1990, II, 114.

<sup>4</sup> MIHÁLYI Gilbert: Az Egyház liturgikus élete, in Teológiai vázlatok, Bp, SztIT, 1983, IV. 381.

megvan az Egyházban. Akik meg vannak kereszttelve, az egyházi előjáró elé kerülnek, s a mi imádságunk és kézfeltételünk által megkapják a Szentlelket és az Úr pecsétjével betetőzésben részesülnek" (Epist. 73,9). A III. század közepén a nevezetes újrakeresztelési vitában pedig I. István pápa a következőképpen döntött: az eretnekek által kiszolgáltattott keresztség érvényes, de a Szentlélek hatása csak akkor kezd megmutatkozni, amikor az illetőt abba az igazi egyházi közösségbe veszik fel, amelyik egyedül hordozza a Szentlelket. Itt tehát már elkülönül a keresztség és a Szentlélek adományainak a közlése. Megjegyzendő, hogy Keleten is, ahol a pap az iniciációs szentségeket kiszolgáltathatta, csak püspök által megszentelt olajjal bérmálhatott, tehát ott is kezdettől fogva kimutatható, hogy a Lélek adományait külön értékelték.<sup>5</sup> Jeruzsálemi Cirill pedig a keresztségről szóló harmadik műsztagógikus katekézisében foglalkozik a beavató szertartás kétfajta kenetével, s párhuzamot von a test olajjal megkenése, és a lélek Szentlélekkel való fölkenése között.

Szent Ágostonnál is találni utalást, amikor összeveti a két krisztusi Lélek-adást: a feltámadás után a földön adja az apostoloknak (Jn 20,22), s a mennyből adja a hívőknek (ApCsel 2,4). „Ugyanazt a Lelket adta, amikor rájuk lehelt, s ugyanazt a Szentlelket adja Pünkösöd napján... A tanítványok sem adták a Szentlelket. Imádkoztak, hogy eljőjön azokra, akikre rátették kezüket, de nem ők maguk adták. Ezt a hagyományt most is őrzi az Egyház az előjárók esetében.”<sup>6</sup>

Fontos tanúnk I. Ince pápa, aki 416-ban levelet írt a gubbiói püspöknek. Egyfelől a bérmálás önálló szertartási egységét olvashatjuk ki szavaiból, másfelől pedig azt, hogy a Lélek-közlő megkenésnek a titokfegyelemmel (disciplina arcani) is volt vonatkozása (ugyanis az ApCsel 8,15-ben maga a Szentírás is csak általában imádságról beszél): „Az áldozópapoknak nem szabad a megszentelt krizmával a homlokot megjelölni, mert ez egyedül a püspököt illeti meg, midőn átadja a Vigasztaló Lelket. Szavakat pedig nem mondhatok, nehogy úgy lássék, hogy inkább árulkodom, mintsem tanácskérésre válaszolok.” A bérmálás ősi különállását igazolják azok a Rómában és Nápolyban fennmaradt külön bérmálóhelyek is (chrismaria, consignatoria), melyek a templom és a keresztelőkápolna között helyezkednek el.

Mit látunk tehát az első öt keresztény században? Azt, hogy az Egyház a bibliai adatok alapján egyre inkább olyan tradíciót alakít ki, mely megkülönbözteti a keresztséget a bérmálástól, jöllehet a két szentség szerves egységét sosem vonta kétségbe. A keresztség egyre inkább a halálból az életre való átjutásnak, az újjászületésnek, a bérmálás pedig a keresztségben kapott élet öntudatos vállalásának, a személyes küldetésnek lett a szentsége. Mindkettő ugyanazt a megváltás misztériumát jelzi és eszközli, de tartalmilag mégis megkülönböztethetők. Az orange-i zsinat által 449-ben először használt „confirmatio” szentsége így vált az Egyház hagyományában a fogadott fiúságot megerősítő, Krisztus misztériumára egyénileg ráhangolódó, a Szentlélek irányítása alá öntudatosan helyezkedő, kegyelmi megerősítést kapó („erő tölt el titeket felülről”, ApCsel 1,8), az Istennek lefoglaltságnak öntudatos elfogadását kinyilvánítóknak a szentségévé. Anyaga egyfelől a bibliai alapokon nyugvó kézrátétel, másfelől az ősi hagyomány által igazolt krizma-kenet lett. Formája pedig Nyugaton a

<sup>5</sup> GÁL Ferenc, id. mű, II. 114.

<sup>6</sup> Szent Ágoston: A Szentháromságról, Bp, SzIT, 1985, XV,26,46. (Fordította: Gál Ferenc.)

VIII–IX. századtól fogva állandósult: „signo te signo crucis et confirmo te charismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.”<sup>7</sup> A legáltalánosabb görög forma pedig ez lett: „A Szentlélek ajándékának pecsétje. Amen.”

Így vált a bérmálás (főként az általánosan elterjedt csecsemőkereszttség szokásának következtében) a VIII. századtól a keresztéségtől időben elkülönülő, önálló rítusú szentséggé. Később az albiak tagadni kezdték krisztusi rendelését, ám a nagy teológiai viták kora e tekintetben is a protestanizmussal köszöntött be. Melancthon a „sola Scriptura” elv alapján meghirdette, hogy csak az tekinthető szentségnek, amit kétséget kizárólag Krisztus rendelt, valamint lényege nem más, mint a hit megpecsételése. Mivel a reformerek szemében a bérmálás az atyáktól származik, s csak a keresztény oktatással kapcsolatos szertartást láttak benne, ezért a protestáns hagyományban ez az ifjak nyilvános hitvallásának a ceremóniája lett, amelynek során megerősítik keresztési elkötelezettségüket. Mindenesetre ez a felfogás alaposan megzavarta a katolikus pasztorációt is: Németországban alig tudtak a bérmálásról a XVI. és XVII. században. Időszakonként pedig nagy ébredések következtek be, pl. 1597-ben Augsburgban két hónapon belül mintegy 30 ezer embert bérmáltak meg.<sup>8</sup>

A Tridenti zsinat elítélte azt az állítást, hogy „a megkereszteltek bérmálkozása fölösleges ceremónia, és nem valódi és sajátos értelemben vett szentség” vagy, hogy valaha ez nem volt egyéb, mint valami katekézis, amellyel a felszóluláshoz közeledők hitükről számot adnak az Egyház színe előtt”.<sup>9</sup> A Tridenti zsinat után V. Pius által kiadott, majd XIII. Kelemen pápa által módosított, lelkipásztorok számára készített Káté 25 kérdés-feleletben foglalta össze a katolikus Egyház tanítását a bérmálás szentségével kapcsolatban, hogy a papok kellő felkészítésben tudják részesíteni a szentség felvételére készülőket.<sup>10</sup> A legtöbb katekizmus is a szentség karakterisztikumára helyezte a hangsúlyt, s a XVII. században ezt tanították: „Katekizmus kérdése: hogyan teszi a bérmálás tökéletesebbé a keresztényt? A válasz: erőssé és bátorrá tesz minket, hogy

- 1) megvalljuk hitünket,
- 2) türelmesek maradjunk az élet megpróbáltatásai között,
- 3) harcoljunk üdvösségünk ellenségei ellen.”<sup>11</sup>

Ettől fogva mintegy megmerevedtek a frontok, és a katolikusok nagy ünnepléységgel bérmálták meg 5 évenként a 10 év körüli gyermekeket, akik azután a Szentlélek ajándékainak megkapása után gyakorlatilag elvesztek a hit és az Egyház számára az egyre inkább szekularizálódó világban. De a protestánsok professio fidei szertartásának sem lett vigasztalóbb az utólagos lemorzsolódás-statisztikája.

Mielőtt a II. Vatikáni Zsinat rendelkezéseire figyelnénk, érdemes két nagyhatású teológus Szentlélek-értelmezésére figyelmet fordítanunk, mert jelentősen befolyásolták a bérmálással kapcsolatos pasztorális gondolkodásunkat. Az egyik Schillebeeckx, aki arra teszi a hangsúlyt, hogy a keresztésben „filii Dei in Filio”, fiai leszünk az Egyetlen Fiúban, azaz megkapjuk a krisztusi élet pecsétjét és feladatait, valamint ezek megvalósításához a Szentleket. A bérmálásban pedig „filii Dei in virtute” leszünk, te-

<sup>7</sup> Collectio Rituum, Bp, SziT, 1961, 70.

<sup>8</sup> Lexikon der Pastoraltheologie, Freiburg-Basel-Wien, 1972, V. 139–140.

<sup>9</sup> Denz. 1628, Summa III. 65. 1.

<sup>10</sup> Tridenti Káté, Szombathely, 1898, 180–192.

<sup>11</sup> Théo, L'Encyclopédie catholique, Paris, Fayard, 1992, 953.



hát erőt kapunk, hogy a látható Egyházban a Szentlélek erői általunk tudjanak kibontakozni, azaz a bérálásban Krisztus pünkösdi misztériumában részesedünk. „A robur, az erő, melyről a középkor óta beszél a teológiai hagyomány, vitathatatlanul a bérálás lényegi aspektusát igazolja.”<sup>12</sup> Schillebeecx-nél a hangsúly tehát a látható Egyházon van: aki megbérálkozik, az elkötelezetten együttműködik az Egyház világban való feladataiban a Szentlélekkel, s így a világban járul hozzá Isten Országá erőinek a kibontakozásához. Az Egyház közössége által szenteli meg Isten a világot, miközben Krisztus gyógyító misztériumában részelteti. A bérálásban tehát ekkleziológiai hatáshoz kötődik a szentségi jegy.

Ugyanezt hangoztatja Congar is, de más úton jut el a végeredményhez. Ő a Fiú és a Lélek eljövételében párhuzamot von: a Fiú kezdettől a világban volt (Jn 1,10), mégis érkezik (Jn 1,11.14). A Lélek kezdettől fogva a világban volt (Ter 1,2), s mégis Vigasztalóként érkezik (Jn 15,26). Következtetése ez: „A Fiú és a Szentlélek egy mindkettejükkel való kapcsolat által közösen éltetik a teremtményt”.<sup>13</sup> Congar is az ekkleziológiai dimenziót hangsúlyozza: a pünkösdi Lélek nem tesz hozzá semmit a Fiú kinyilatkoztatásához, hanem a húsvéti hitet Egyházzá szervezi, után pedig személyesen vezeti az Egyház közösségét (ApCsel 16,16: ő irányítja az apostoli missziós munkát, ApCsel 20,28: ő rendel elöljárókat stb.). A Fiú és a Lélek missziója tehát össze van kapcsolva: ahogyan Krisztus földi működése alatt a Szentlélekkel való kapcsolat csak a Fiú által, és csak Krisztusban jöhetett létre, úgy pünkösöd után fordítva van, s a Krisztussal való kapcsolat csak a Lélek által és a Lélekben lehetséges.<sup>14</sup> Krisztusról is és a Szentlélekről is csak ekkleziológiai távlatban gondolkodhatunk helyesen, mert az Egyház közössége a folytatója és beteljesítője az ő trinitárius missziójuknak, azaz az Atya megváltás-tervének.

Ez a közösségi szempont, tehát hogy Isten az Egyház által hat a történelemben, a szentségekkel kapcsolatos teológiai gondolkodásmódban is hangsúlyosan megjelent. Winling mutatja ki nagy munkájában, hogy az Egyház Krisztus szentségei által jön létre, s egyben a szentségekben mondja ki önmagát és éli meg szüntelen Krisztus-hitét az Egyház. Az újszövetségi hívő ember par excellence módon a szentségekben mutatkozik meg és valósul meg. Mert a szentségek által tud belépni az új üdvrendbe (Krisztus megtestesülésébe, halálába, feltámadásába és Lélek-küldésébe), s az eszkatológikus időszakban, az Egyház érájában a szentségekben és a szentségek által teljeseedik ki a megváltás műve.<sup>15</sup> Mindez kizárólag a bérálásra vonatkoztatva annyit jelent, hogy e szentség által kap erőt az Egyház arra, hogy a világban tanúskodjon Krisztusról, egyre inkább hozzá hasonlóná válva, s egyszersmind e szentség által épül bele tökéletesebben a hívő az Egyház közösségébe, vállalva annak küldetését a Szentlélek erejéből. E gondolatot hirdette ki a II. Vatikáni Zsinat, amikor a keresztségről szóló tanítás után így fogalmazott: „A bérálás szentsége még tökéletesebben köt az Egyházhoz; vele a Szentlélek egészen sajátos ereje gazdagítja a hívőket, akiknek ezért szorosabb a kötelezettségük, hogy Krisztus hivatott tanúiként szavukkal és életmódjukkal terjesszék és védelmezzék a hitet.”<sup>16</sup>

<sup>12</sup> SCHILLEBEECKX, Edward: *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, 1973, 179.

<sup>13</sup> CONGAR, Yves: *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1979, II. 17.

<sup>14</sup> CONGAR, i. m. III. 225.

<sup>15</sup> WINLING, Raymond: *La théologie contemporaine (1945–1980)*, Paris, Centurion, 1983, 419–420.

<sup>16</sup> LG 11.

A Szentlélek természetesen a keresztségben is ott van, – akkor mi a bérmálás többlete? A Lélek egy és oszthatatlan, de működésének vannak bennünk fokozatai: a keresztség inkább az újjászületést Krisztusban, a bérmálás pedig inkább a Krisztusról való tanúskodást, a prófétai és papi küldetés egyéni elvállalását jelzi és eszközi. Harmadikként az Eukarisztia adja az isteni kegyelmet, hogy a hívek apostoli tevékenységüket meg tudják élni a világban: ezek éltetik a keresztyént, hogy jelenvalóvá és haterővé tegye az Egyházat ott, ahol csak általa lehet az Egyház a föld sója.<sup>17</sup>

## II. A II. Vatikáni Zsinat Utáni Kateketikai Szempontok

A zsinat a Szent Liturgiáról szóló konstitúcióban meghatározta: „A bérmálás szertartását dolgozzák át, ügyelve arra is, hogy világosabban kitűnjék ennek a szentségnek legbensőbb összefüggése a keresztyén életbe való teljes beavatással.”<sup>18</sup> Ezen átdolgozási munkálatok eredményeképp VI. Pál pápa 1971-ben adta ki a *Divinae consortium naturae* kezdetű apostoli konstitúciót, mellyel életbe léptette a bérmálás szertartásának reformját. E reform célja és szempontjai: „mivel a krizmával való megkenés kellőképpen jelzi a Szentlélek lelki kenetét, akit megkapnak a hívek, fenntartását és folytonosságát mi is meg akarjuk erősíteni.” „Ami pedig a megkenés alkalmával elhangzó szavakat illeti, a latin egyházban használt tiszteletreméltó formula méltóságát ugyan egyenlőképpen értékeljük, mégis előnyben részesítjük a bizánci rítus saját ősrégi formuláját.”<sup>19</sup> „Az egész szertartásnak kettős jelentése van. A püspök és a vele együtt bérmálók kézkiterjesztése kifejezi azt a Szentírásból ismert gesztust, amely a keresztyén nép közfelfogása szerint legjobban utal a Szentlélek ajándékának lehívására. A krizmával való megkenésben és a kísérő szavakban viszont a Szentlélek ajándékának lehívása van jelezve: a megkeresztelt, akit a püspök illatos olajjal megken, eltörölhetetlen jegyet kap, az Úr szent jelét, és vele együtt ajándékképpen a Szentleket, aki tökéletesebben segíti őt Krisztussal egybenövekedni, és egyúttal kegyelmet ad neki, hogy embertársai között Krisztus jó illata legyen.”<sup>20</sup> Ezen dokumentum annak a feltevéleit is meghatározza, hogy ki bérmálható meg:

- 1) aki a kegyelem állapotában van,
- 2) aki kellő oktatási felkészülésben részesült,
- 3) aki meg tudja újítani keresztségi fogadalmát.<sup>21</sup>

E direktívák leszögezése után most térünk rá a direkt kateketikai szempontokra. Két szempontból tesszük ezeket a vizsgálódás tárgyává: egyfelől a bérmálkozási életkor problémájával nézünk szembe, másfelől pedig sorra vesszük a bérmálkozásra felkészítés elveit és hangsúlyait.

17 LG 33, KEK 900.

18 SC 71.

19 OBP 271.

20 OBP 279.

21 OBP 280.

## A) A bérmálkozás életkora

Attól fogva, hogy a bérmálás, mint láttuk, önálló rítusú szentség lett, az értelem használatára eljutás (aetas disrectionis) lett a bérmálás felvételének az életkora. Ez nagyjából a 7 esztendőst jelentette, mely VI. Pál említett apostoli konstitúciójában is szerepel (megengedve, hogy a püspöki konferenciák magasabb életkort is megállapíthatnak), de már az 1983-as új Kódex az életév számát nem szerepelteti.<sup>22</sup> A közép-korban ez annyit jelentett, hogy – mivel a bérmálás összekapcsolódott a püspök öt-évenkénti visitatio canonicájával – gyakran megőrizték az ősegyházi iniciációs szentségi gyakorlatot, s voltak olyanok, akik a gyermekkori keresztség után 7 éves kor környékén megbérmálkoztak, s csak utána lettek elsőáldozók. Ehhez persze a közép-kor emberének a gondolkodásmódja is hozzájárult, aki méltatlannak tartotta magát a szentáldozásra, s igen ritkán járult az Úr asztalához: ezért kellett az 1215-ös IV. Lateráni zsinatnak kötelezővé tennie, hogy évente egyszer kötelező Húsvét környékén a szentgyónás és a szentáldozás. A jelenlegi lelkipásztori gyakorlatot e század elején X. Pius pápa honosította meg, aki a minél hamarabbi szentáldozást szorgalmazta, s így az iniciációs szentségek sorrendje végképp megváltozott, a modern lelkipásztorkodásban pedig egyre inkább magától értetődő tétel lett a bérmálás életkorának minél fenntebbre való vitele.

Mindenesetre olasz és spanyol nyelvterületeken ma is a korai bérmálás van gyakorlatban, Afrikában a 10–14 éveseket bérmálják meg, mert ez könnyedén illeszthető az ottani nagykorúvá avatási, erős hagyományú társadalmi szertartásokhoz. Németországban és Észak-Európában inkább a 16–18–20 évesek bérmálását tartják kívánatosnak. 1985-ben a francia püspöki konferencia így döntött: „a bérmálás életkora 12–18 év között lehet”, s az egyes egyházmegyékben vagy a 12–13 év dominál, vagy a 14–15, vagy pedig a 16–18.<sup>23</sup>

Ha a bérmálás a nagykorúság szentsége, a személyes elkötelezés pecsétje, akkor az Egyház meggyőződése és a statisztikailag mérhető valóság között valóban nagy szakadék tátong. Magyarországon 1985-ben 100 katolikusnak keresztelt gyermek közül csak 43 jutott el az elsőáldozáshoz, csak kerekítve 30 bérmálkozott meg, de a felső tagozatosok közül már csak 10% járt hittanra, a 14 éven felüli középiskolásoknak pedig csak mindössze 2–3%.<sup>24</sup>

Az igazi probléma azonban a nagykorúság fogalmának értelmezése körül mutatkozik, s ezzel kapcsolatban akörül, hogy a bérmálás kegyelmének kell-e segítenie a serdülőkorba belépő fiatalt, avagy a kamaszkor tisztultabb végén kell-e a kegyelemnek mintegy megpecsételnie az ifjú Krisztus ill. Egyház melletti döntését? Ugyanis az alacsonyabb életkor melletti érvek legfontosabbja az, hogy maga a szentségi készület, majd a szentségi kegyelem segít a hitben való felnőtté érlelődésben, tehát nem azoké a szentség, akik a felnőttiséget természetes síkon már elérték.

<sup>22</sup> CIC 801.

<sup>23</sup> THABOR, L'Encyclopédie des catéchistes, Paris, DDB, 1993, 503.

<sup>24</sup> TOMKA Miklós: A magyarországi katolicizmus statisztikája és szociológiája, in Magyar Katolikus Almanach, II, Bp, SzIT, 1988, 543–545.

A Diakonia 1973/4. száma kifejezetten ezzel a problémakörrel foglalkozik,<sup>25</sup> s mindkét felfogás mellett szenvedélyesen érvelnek a szerzők. Vannak olyanok, akik azt hangoztatják, hogy a gyermekkorban megkeresztelt és most a serdülőkorba lépő fiatalban épp a bérmálás erősítheti meg a vallásos értelemben vett továbbfejlődésnek ill. e követelménynek a tudatát. Mások pedig arra teszik a hangsúlyt, hogy az Egyházon belüli és Egyházon kívüli küldetésben való megerősödés szentsége a bérmálás, azaz az apostoli tevékenységnek a forrása, ezért csak magasabb életkorban szolgáltatható ki. Ez utóbbiak kétségkívül a Rahner-féle gondolatra alapoznak, ti. arra, hogy ha minden szentségben ugyanaz a krisztusi kegyelem közeledik és valósul meg a Szentlélek által, akkor a szentségek közötti különbség csakis az ember léthelyzetéből adódhat, az ún. határhelyzetekből. Így a születés szentségi megfelelője a keresztség, a betegség és szenvedés megfelelője a betegek kenete stb., mert ezek által jelzi és eszközli Krisztus az ő megváltásának erejét és realitását. Ez alapján a bérmálás léthelyzetének a nagykorúvá válásnak kell lennie, mert az erő és a küldetés szempontjai csak akkor világlanak ki, ha érettebb korban szolgáltatják ki. Így a keresztség lényege az lesz, hogy a kegyelem kiszakítja az embert a bűn és a halál törvényének hatalmából, és behelyezi a húsvéti misztériumba. A bérmálás pedig láthatóvá teszi a megváltást a világban, mert ahhoz ad erőt az önmagát felnőtt módon elkötelezettnek, hogy a világban, a világ üdvösségéért fáradozzon a Szentlélek erejével. Így a bérmálás az éretté avatásnak, a nagykorúság kezdetének lesz a szentségi megpecsételése.<sup>26</sup>

A nagykorúság azonban lelkileg nem azonosítható a polgári értelemben vett felnőttiséggel, azzal, hogy az ifjú kilép az őt irányító és róla gondoskodó szülői akarat alól. A lelki nagykorúság *szorosabb elkötelezettséget jelent*, tehát kilépést a gyermeki gondolkodásmódból, a spontán énközpontúságból. Ezért húzza alá nyomatékosan az Általános Kateketikai Direktórium, hogy a gyermekségből kilépő és a tényleges serdülőkor előtt állót már nem szabad a katekétának gyermeknek tekintenie, s persze felnőtteknek sem (úgy és olyan dolgokról tanítani neki, amelyeket még nem ért meg). Ezért e generációnak az egyháztörténelmet írja elő tanítási anyagként: „Egy olyan konkrét példával dolgozó nevelés, amely a szentek életével és kimagasló személyiségek példájával nevel, továbbá az Egyház aktuális életére hivatkozik a katekézisben, megfelelő táplálékot nyújt ennek a korosztálynak.”<sup>27</sup> Ennek alapján a lelki nagykorúság nem annyit jelent, hogy „mivel felnőtt vagy, megbérmálkozhatasz”, hanem inkább ezt: már nem vagy gyermek, építed magadban a szolgálatkészség lelkületét, s erkölcsi életedben a kötelességteljesítés és a tisztaszívűség kezd jellemezni, s ráadásul saját és személyes imaéleted van, – ha saját akaratodból vállalod a bérmálási készüléket, és saját akaratodból akarsz megbérmálkozni, nos akkor megbérmálkozhatasz, mert már nem vagy gyermek, hanem lelkileg nagykorú vagy.<sup>28</sup>

A magas életkorban (18–20 év) való bérmálás bizonyosan javítaná a statisztikát, de figyelmen kívül hagyja azt a szempontot – érvelnek egyesek –, hogy a kétéves kö-

<sup>25</sup> Részletesen ismerteti a Teológia 1975/1, 54–56.

<sup>26</sup> RAHNER-VORGRIMLER: Teológiai kieszótár, Bp, SzIT, 1980, 61–62; TOMKA Ferenc: Lelkipásztori szentségtan, Teol. jegyzet, Bp, 1996, 121; ADAM-BERGER: Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1980, 146–149.

<sup>27</sup> DCG 83.

<sup>28</sup> KORONCZ László: A bérmálkozók életkora, in Teológia 1978/2, 122–124.

telező előkészületet feltételezve épp azok nem kapnának kateketikai (hitre és hívő életmódra nevelő) hatásokat, akik VII–VIII. osztályosok lévén éppen szembekerülnek a serdülőkori válságokkal. E nézet szerint akkor kell a bérmálást kiszolgáltatni, amikor a gyermekek már szüleiktől lélektanilag leváltak, s meg kell alapozni felnőttkori eszméiket; amikor eszményeket és példaképeket keresnek maguknak, s amikor nagy bennük a közösség-igény, – e jelenségek pedig Magyarországon nagyjából a 14 éves korra tehetőek.<sup>29</sup> Úgy tűnik, a Katolikus Egyház Katekizmusa és ezen mérsékeltbb álláspont mellett voksol: „Ha időnként úgy is beszélnek a bérmálásról, mint a keresztény érettség szentségéről, mégsem kell összetéveszteni a hitbeli felnőttiséget a természetes növekedés felnőtt korával; és azt sem szabad elfelejteni, hogy a keresztvási kegyelem ingyenes kiválasztottság meg nem érdemelt kegyelme, amelynek nincs szüksége tudatos elfogadásra ahhoz, hogy hatékony legyen.”<sup>30</sup>

Mindezek alapján az eddigi két mértékadó egyházmegyei zsinat döntését megfontoltnak minősíthetjük: Egerben alsó korhatárként a 13. élet ill. az általános iskolai VII. osztályt,<sup>31</sup> Esztergomban pedig a VIII. osztályt jelölték meg.<sup>32</sup> Ha visszagondolunk a jelenkori Egyház sokféle életkor-gyakorlatára (Afrikától Németorszáig), s benne elhelyezzük a formálódó magyarországit, nem kell, hogy nyugtalanítson bennünket a sokféleség. Mert „valójában az egység meglehet a lényeges pontokban, ugyanakkor kifejezése változhat a történelmi és kulturális körülmények és a belőlük fakadó lelkipásztori követelményeknek megfelelően.”<sup>33</sup>

## B) A bérmálkozásra felkészítő katekézis

A *Catechesi Tradendae* c. apostoli buzdításában II. János Pál pápa kijelenti, hogy a katekézisnek mindig meg kell őriznie kapcsolatát a szentségekkel. „Egyrészt kiemelkedő hitoktatási forma az, amely szentség felvételére készít fel, és mindenféle katekézis a hit szentségeihez vezet; másrészt nem lehet a szentségekkel megfelelő módon élni, ha valamilyen katekézis meg nem előzte őket.”<sup>34</sup> A bérmálást is folyamatos vallásgyakorlásnak és hitoktatásnak való részvételnek kell megelőznie, mert így tudja a katekézis a szentségeket teljes valóságukban tárgyalni, azaz bemutatni, hogy ezek a hit szentségei, melyek méltó felvételére fel kell készülni, különösképp a bérmálásra, mely által „a keresztény embert szorosabb kötélekkel fűzi az Egyházhoz, és a Szentlélek sajátos erejével erősíti arra, hogy Krisztus tanújaként élhessen a világban”.<sup>35</sup> A katekézis által tudunk rámutatni a keresztvási és bérmálás szoros kapcsolatára, s ugyanakkor különbségeire: a keresztvási létrehozza a nova creaturát, azaz megadja a keresztvási élet léalapját, a bérmálás pedig megteremti a keresztvási szellemű cselekvést (agere sequitur esse). A bérmálási előkészület alatt nyílik módunk tehát arra,

<sup>29</sup> RÉDLY Elemér: *Kateketika*, Teol. jegyzet, 1995, 52–53.

<sup>30</sup> KÉK 1308.

<sup>31</sup> Egri Főegyházmegye Zsinati könyve, Eger, 1997, 2. 3. 11.

<sup>32</sup> Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Zsinati Könyve, Bp, SztI, 1994, 13. §.

<sup>33</sup> BABOS István: A bérmálás, in *Teológiai vázlatok*, Bp, SztI, 1983, V. 173.

<sup>34</sup> CTr 23.

<sup>35</sup> DCG 56, 57.

hogy a fiatalt kellő szempontokhoz juttassuk, hogy a világban élve hogyan tud lelki életet élni és Krisztushoz méltó áldozatos döntéseket hozni, hangoztatta Csanád professzor.<sup>36</sup>

Tartalmilag ez az énből való kilépést és az elkötelezést jelenti, tehát az önátadást. Ezen elkötelezés „anyagát és módszerét” Beaulac így összegezi: a serdülőkorba lépővel meg kell értetni, hogy az elkötelezés anyaga az élethelyzeteiben jelentkezik (hogyan tudom előmozdítani mások tiszteletét, és hogyan tudok válaszolni a nagy egzisztenciális kérdésekre: miért élek, mit kezdek a saját életemmel, milyen világot akarok majdani gyermekeimnek?). Az elkötelezés módszere pedig a következő kulcsszavakhoz kötődik: látni (megtanulni megérteni, gondolkodni), előre látni (mi lesz a következménye konkrét döntéseimnek), revideálni (átvizsgálva értékelni), s mindez megtestesül az igényes napirend kialakításának a keretében.<sup>37</sup> Mindehhez nagyon illik az, amire már utaltunk: különlegesen fontos feladatnak kell tekintenünk azt, hogy ez a korosztály megismerkedjen hiteles és vonzó módon a szentek életével, hogy egyfelől láthassa a Krisztus-követés lehetőségét, realitását, másfelől pedig példaképeket tudjon választani. Kifejezetten ajánlott a bérmanév választásának illetén megalapozása.

Tribouille más oldalról közelít: szerinte a serdülőkorba lépőt alkalmassá kell tenni az igazság felismerésére, a megértésre, és az érzelmi telítettségtől elválaszthatatlan pozitív affekciókra, az önfeláldozásra és a lelkesedésre, hogy ezen természetes alapokra tudjon építkezni majd a bérálás szentségi kegyelme. Mely éppen azért fontos számunkra, mert a valóságos keresztény élet nem lesz más, mint folytonos küzdelem (Róm 7, 14–23: a jót szeretném tenni, mégis a rosszra hajlok), s ezt reálisan fel kell tárunk a bérálkozás előtt állóknak.<sup>38</sup>

A szentségek és a krisztusi erkölcs már nem gyermek szintű megértetésén túl a bérálkozásra felkészítés anyagában feltétlenül szerepet kell kapnia a jelek magyarázatának: „A látható jeleken keresztül történő magyarázat elvezeti a keresztény hívőt Isten üdvössége láthatatlan misztériumának szemlélésére.”<sup>39</sup>

Miután láttuk a bérálásra felkészítő katekézis tartalmi hangsúlyait, végezetül szólnunk kell egy ezekkel egyenrangú tényezőről, melyet az Általános Kateketikai Direktórium így határoz meg: „A serdülők számára a csoportot életszükségletnek kell tekinteni. Csoportos közösségekben ismerik meg önmagukat, s kapnak különféle ösztönzéseket és így szeretnek élni.”<sup>40</sup> Következésképp a bérálkozási készülletnek építenie kell erre a természetes közösségigényre, s meg kell próbálnia átalakítani ill. távlatait kitágítani a liturgikus és a szeretetközpontú egyházi közösség kellő megtapasztalása felé.

A liturgikus közösségbe bekapcsolásuk a hitoktató és a lelkipásztor közös feladata. Ha szerepet kapnak a liturgikus szolgálatokban (ministrálás, éneklés, vetítés, adományok előkészítése a felajánláshoz), akkor egyre jobban otthonosan érzik magukat a több generációs szentmise közösségében, főként ha a katekézis folytonosan tudatosítja ezt velük.

<sup>36</sup> CSANÁD Béla: A bérálás szentsége mai szemmel, in *Teológia* 1985/1, 41.

<sup>37</sup> BEAULAC, Jules: *Aider a grandir*, Ottawa, Novalis, 1992, 39–42.

<sup>38</sup> TRIBOUILLE, Armelle: *L'éducation à la lumière de la Révélation*, Paris, MAME, 1996, 91–94.

<sup>39</sup> DCG 57.

<sup>40</sup> DCG 76.

Maga a bér má lkozá si csoport pedig megvé dheti ő ket a rossz társaság lehúzó erejétől: ha ún. referenciacsoportként él ik meg odatartozásukat, akkor a keresztény közösség vonatkoztatási pontot ad a serdülő korb a lépő nek, mégpedig abban a korban, amikor erre a legnagyobb szükség van. Hiszen most vá lttak le szü leiktől, és kezdtek be le abba a hosszú, sok konfliktussal já ró folyamatba, melynek végén a szü lőkkel majd felnőtt-felnőtt kapcsolatra jutnak. Á m most úgy é rzik, hogy csak ö nmagukra tá maszkodhatnak, és könnyen dependenciákba, pó tcselkvésekbe, ill. a realitástól teljesen különböz ő álmodozásokba menekülhetnek.<sup>41</sup> A leghatékonyabb e tekintetben az a megoldás, ha a (viszonylag) nagy létszámú bér macsoport több, 5–8 tagú kisebb csoportra is oszlik, s hetente egyszer a közös katekézisen találkoznak, egyszer pedig a kisebb egységekben, melynek vezet ő je egy 20 év körü li elkö telezett világi hív ő. Így maguk el ő tt láthatják saját közeljöv ő jük keresztény modelljét, aki felkészülten segítségükre állhat komoly ö nelfogadá si küzdelmeikben. E feladatokat a Catechesi Tradendae így foglalja össze: segíteni, hogy fö lfedezze a serdülő ö nmagát és bels ő világát, keresztény módon támogatni a nagy tervezéseiben és a szeretetigény ill. a nemi ö sztön feltörésének keresztény értelmezésében, hiteles válaszokat adni a bennük felbukkanó nagy elvont kérdésekre, s mellettük állni az igényes krisztusi követelés megértésével kudarcaikban. A cél, hogy megszülessen bennük az Istennek és a más ik embernek való bizalom és odaadás készsége.<sup>42</sup>

A szü lő ket és a leendő bér maszú lő ket is meg kell próbálni bevonni a bér má lkozá si készül etbe (a már idé zett magyar egyhá zmegyei zsinatok is szorgalmazzák), mégpedig lelkigyakorlatok, konferenciák, egyáltalán lelki fórumok megteremtésével. Látni kell, hogy a bér maszú lő vel megteremtőd ik a lehetősége annak, hogy a család i nevelés kítáguljon és egy új szemé llyel, annak támogató erejével gyarapodjon, mely egyébként magának a csalá dnak is hasznos, mert megvé di az ö nmagába zá rkózástól, az elszigetelődéstől, ami egyre jellemz ő bb korunkra.<sup>43</sup> A pap és a hitoktató, ill. a fiatal kiscsoportvezet ő mellé így a szü lők és a bér maszú lők is tá rsulnak, s már létükkel és tevékenységükkel jelzik, hogy a bér má lkozás nem egyé ni ü nnepe, hanem a helyi közösség ü nnepe. Ha pedig a helyi karitás z munkájába is (legalább is az abba való belekóstolás szintjén) bevezetjük ő ket a bér makészü let során, akkor az állapotebeli kö telességek tudatosításától kezdve a szemé lyes és közösségi imaéletig, a szentségek már nem gyermeki fö lismerésétől az Egyhá z közösségének tá vlatosabb és cselekv ő megismeréséig olyan, a lehetőségeink szerinti maximális igényességű felkészítést tudunk nyújtani, mely megvalósítja az OICA általi bér má lkozá si felkészü lés elveit:

- 1) ne csak oktatás, azaz a hitismeretek kö zlé se legyen,
- 2) vezessen el a hitből fakadó életre,
- 3) alakíts on ki él ő kapcsolatot az Egyhá z közösségével.<sup>44</sup>

A bér má lkozásra készül et tartalmi és közösségi vonatkozási pontjait szépen ö szszegezi a francia püspöki konferencia ajánlása. Eszerint a felkészítés használja a Bibliaolvasás keretét (közös töprengés, tisztulás); ismertesse meg a fiatal Krisztus lelki

41 ANATRELLA, Tony: Entre adultes et adolescents, Paris, Cerf, 1995, 11–12.

42 CTr 38.

43 Lexikon der Pastoraltheologie, id. mű, 401.

44 TOMKA Ferenc, i. m. 116.

harcaival (megkísértés, Getszemáni kert, passio); biztosítson találkozásokat fiatal és felnőtt elkötelezett keresztényekkel (különösen hitvalló házaspárokkal); a készüllet során a csoport látogassa meg a püspököt (akinek beszámolója által nagyobb egységekben tudnak gondolkodni az Egyház feladatairól, s önmagukat bele tudják helyezni a nagyobb struktúrákba, rendszerekbe); a bér málkozandó személyesen, kézzel írott levéllel kérje a szentség kiszolgáltatását a főpásztortól; a helyi egyházközség imájával és aktivitásával kísérije a készülletet (pap, hitoktató, laikus kísérij, szülő, bérmaszülő); alakuljon ki a bér málkozandóban az az élő hit, mely biztonságot ad neki: amire Krisztus meghívott és amire küld, azt a Szentlélek kegyelmével képes vagyok megvalósítani.<sup>45</sup>

Korunkban a bér málás szentségének nagy reformja folyik. Felvázoltuk tanulmányunkban az Egyház alapvető tanítását és követelményeit, hogy e szellemben képezük ki a hitoktatókat és a papokat, hogy ők majd ezen látószögben készítsék fel a bér málásra ifjainkat, ez eszméből megvalósítva annyit, amennyire igényes lelkülettel képesek a helyi körülmények között. Ám ne feledjük a congari szakadás nélküli reform négy feltételét:

- 1) a szeretet és a lelkipásztori szempont elsőbbsége,
- 2) közösségben maradni az egészszel,
- 3) türelem, a megfontolási idő tiszteletben tartása,
- 4) igazi reform és megújulás a hagyományhoz való visszatérés által valósulhat meg.

<sup>45</sup> Thabor, i. m. 504.

## A COMMUNIO NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Hatodik éve jelenik meg magyarul, tájékoztatva a teológiát művelőket és az érdeklődőket a világegyház teológiai életéről, színvonalas, egyházhű tanulmányok fordításaival. Előfizethető egy évre 500,- Ft-ért a szerkesztőség címén, ahol az előző évfolyamok számai is megrendelhetők. Megvásárolható Budapesten a JEL, a Márton Áron kiadó és az Ecclesia boltjában, Kecskeméten a Korda könyvkereskedésében, Nyíregyházán a Hittudományi Főiskola könyvesboltjában.

### A Communio folyóirat eddig megjelent számainak tartalma:

- |   |                                |
|---|--------------------------------|
| 1993. 1. Az ember és az örök élet<br>( <i>már nem kapható</i> ) | 2. Istenről beszélünk          |
| 2. Európa – új evangelizálás<br>( <i>már nem kapható</i> )      | 3. Hiszem a test feltámadását  |
| 3. Az ember hivatása  | 4. Idő és öröklét Ura          |
| 4. Isten neve   | 1996. 1. Isten és császár      |
| 1994. 1. Hit a teremtésben                                      | 2. Egyház és fiatalság         |
| 2. Európa lelkisége   | 3. Isten és emberek műve       |
| 3. Isten irgalmassága   | 4. Istennek adott válasz       |
| 4. Isten örök Fia   | 1997. 1. Jézus csodatettei     |
| 1995. 1. Isten és ember szenvedése                              | 2. A vallásos élmény           |
|   | 3. Krisztus az idők teljessége |
|   | 1998. 1. A kegyelem hatásai    |

Címünk: Communio Alapítvány, 1053 Budapest, Papnövelde u. 7.



VERES ANDRÁS

## Többféle igazság, avagy az igazság relatív?

Minden félreértés elkerülése végett szeretnénk előre bocsátani, hogy a következő sorok nem politikai indíttatásból és célzattal íródtak. Az viszont tény, hogy megírásához a mai magyar közéletben tapasztalható egyre súlyosbodó erkölcsi romlás adott ösztönzést. A szerző attól a felelősségtől vezérelve bátorkodott tollat ragadni, amelyről II. János Pál pápa ír a Veritatis splendor kezdetű enciklikában: *„A moralista teológusnak ... pontos ítéleteket kell alkotnia a mai - túlnyomórészt tudományos és technikai, a relativizmus, a pragmatizmus és a pozitívizmus veszélyeinek kitett - kultúrában”*.<sup>1</sup>

A mai magyar társadalomban élők döntő része egy teljes erkölcsi zűrzavar részese és szenvedő alanya. A bűnök olyan méretű mosogatásával és az igazság olyan mérvű elhallgatásával, letagadásával, félremagyarázásával találkozunk nap mint nap, amelyhez hasonló kevésszer fordult elő, ha egyáltalán előfordult, a magyar történelemben. Ez a jelenség teljes elbizonytalanodást kelt az emberek erkölcsi tudatvilágában, s egyfajta erkölcsi relativizmust eredményez. Még a felnőtt emberben is megingathatja a korábban biztos erkölcsi alapokat, de mennyivel inkább a fiatalokban, akikben még csak most alakul, formálódik az erkölcsi rend. Éppen ezért hatásait tekintve ez sokkal nagyobb értékrombolás, mint maga az elhallgatott, letagadott, kimagyarázott bűnös tett. (Bocsánatot kérünk e megállapításért a szóban forgó bűnös tettek elszenvedőitől és hozzátartozóiktól.) Itt ugyanis már egy felnövekvő nemzedék, egy egész nemzet szellemi és erkölcsi megfertőzése, megsemmisítése történik. Sokakban szinte naponta vetődnek fel az ilyen, s hasonló kérdések: Mi az igazság? Van-e igazság? Kinek van igaza? Kinek az igazsága az igazság?

Tudjuk, a bölcsekedő ember örök problémája hangzik itt fel. A kérdést mégsem elméleti, filozófiai oldaláról szeretnénk megvizsgálni, hanem annak gyakorlati, erkölcsi összefüggéseire szeretnénk rámutatni. Bár titkon azt is reméljük, hogy az írás végére az is kiderül, a kettő, elmélet és gyakorlat, alapvetően nem választható szét egymástól. Megítélésünk szerint ugyanis, a jelenlegi erkölcsi zűrzavar éppen abból is forrászik, hogy vannak, akik saját bűneik takargatása végett, igyekeznek elhitetni, s vannak, akik el is hiszik, hogy az etika (elmélet) és az erkölcs (gyakorlat) ősidőktől fogva kibékíthetetlen ellentétben állnak egymással. Mintegy azt sugallva ezzel, hogy nem kell a dolgok mélyén rejlő összefüggéseket, azok igazságtartalmát keresni. A mai

<sup>1</sup> VS 112.

embernek szükségtelen olyan teoretikus kérdésekkel foglalkozni, mint erkölcsi jó, igazság, stb., mert ez merő idealizmushoz vezet, s annak az ideje már lejárt. S különben is, ezek keresése csak idővesztegetés, mert semmilyen gyakorlati hasznuk nincs.

Ezzel szemben a véleményünk az, hogy az igazság kérdése ma sem pusztán elméleti, filozófiai kérdés, hanem a mindennapi élet legkonkrétabb problémája, vagyis a tettek, az erkölcs kérdése is. De ha valaki leszokik, mert leszoktatják, az etikai reflexióról, az előbb-utóbb leszokik az erkölcsről is, mert egy idő után már nem mer szembesülni sem tetteivel, sem lelkiismeretének kérdéseivel. Pedig ez utóbbiak elől tartósan nem tud kitérni. Jézus tanítása szerint az igazságból való ember (vö. Jn 18,37), vagyis „az ember” az, aki keresi, s nem közömbös az igazsággal szemben. Következésképpen állítjuk tehát, hogy az igazság keresése valódi egzisztenciális kérdés, elméleti és gyakorlati egyszerre.

### **Mi az igazság?**

Vannak, akik a kérdés filozófiai megválaszolásában arra a végkövetkeztetésre jutnak, hogy az igazság megismerhetetlen, vagy nem is létezik. Mi azonban a kinyilatkoztatás alapján valljuk, hogy van igazság, s ez az igazság megismerhető minden ember számára. Hiszen Isten „örök ereje és isteni mivolta, a világ teremtése óta művei alapján értelemmel fölismerhető” (Róm 1,20). Valamiképpen erről tanúskodik a filozófia, az ember megismerőképességét állítva, s erről tanúskodnak a vallások is, kezdve a természetvallásoktól egészen a kinyilatkoztatott vallásokig.

Isten igazságát viszont, Isten megtestesült Fiában ismerhetjük meg a legteljesebb módon, aki azt mondja önmagáról: „Én vagyok az út, az igazság és az élet” (Jn 14,5). Rajta keresztül vezet tehát az út a teljes igazság megismerésére, mert ő maga az igazság.

Valójában az egész emberiség, s benne minden egyes ember életét áthatja és kitölti az igazság keresése. „A tévedésnek semmiféle bűnös homálya sem képes teljesen kioltani az emberben a teremtő Isten világosságát. Az emberi szív mélyén mindig megmarad az abszolút igazság nosztalgiaja és a szomjúság, hogy eljusson az igazság megismerésének teljességére.”<sup>2</sup>

Azok a filozófusok, akik elkerülték az agnoszticizmus vagy a szkepticizmus zsákutcáját, s eljutottak egy általuk vélelmezett igazság felismerésére, eljutottak annak belátására is, hogy az igazság hierarchikusan építkezik. Ezt állítja a keresztény teológia is. Vagyis azt, hogy az erkölcsi javak egymásra épülő fokozatainak megfelelően, megismerhető az abszolút, az egyetemes igazság, amely a részigazságokra épül. De a részigazság nem lehet soha kor, kultúra, politika, hatalom vagy szociális helyzet függvénye. Mert a részigazság mindig az értelem és a valóság megegyezése, amely az abszolút, az egyetemes igazsággal van kapcsolatban<sup>3</sup>. Ennek az abszolút igazságnak a megismeréséről és megvalósításáról senki nem tud lemondani emberségének feladása nélkül. Ideig-óráig el lehet ugyan utasítani, szembe lehet fordulni vele, de az a személy belső lényegének meghasonlásához, a személyiség megsemmisüléséhez vezet.

<sup>2</sup> VS 1.

<sup>3</sup> Vö. M. COZZOLI, *Verità e veracità*, in AA.VV., *Nuovo dizionario di teologia morale*, Edizione Paoline, Milano, 1990. 1438. old.

A gyakori visszalépések ellenére, az emberiség erkölcsi rendje és gondolkodása, minden kétséget kizáróan, egyfajta haladást mutat. Már a fejlődés pusztá ténye is azt mutatja, hogy van az emberben valami, ami fölötte áll koroknak, kultúráknak, ideológiáknak és hatalmi érdekeknek, ami transzcendens irányultságú, ami az egyetemes felé mutat. Az emberi egzisztencia igazságának, amely túlmutat az egyén életének és gondolatvilágának szűk határain, magának az emberi lét értelmének a keresése ez. Ennek keresésében azonban az ember sohasem elégszik meg a résszel, ő a teljességre vágyik.

A teljes igazság Jézus Krisztusban minden ember számára felragyogott (vö. Jn 1. fejezet). A teológia állítása szerint, ennek az igazságnak a felismeréséhez természetfölötti kegyelem szükséges. Jézus mondja Pilátusnak: „*Arra születtem, s azért jöttem a világba, hogy tanúságot tegyek az igazságról*” (Jn 18,37). De búcsúbeszédében Jézus afelől sem hagy kétséget, hogy ő csak annak nyilatkoztatja ki magát, aki teljesíti parancsait, aki szereti őt (vö. Jn 14,21), aki az igazságból való, aki hallgat az ő szavára (vö. Jn 18,37). Aki kitart Jézus tanításában, az megismeri az igazságot (vö. Jn 8,32).

Péter apostol arra is figyelmeztet bennünket, hogy Isten „a kevélyeknek ellenáll” (1Pét 5,5). Nem csodálkozunk tehát azon, ha akadnak bőven ma is, akik hatalmi gőggel, pilátusi vállvonogató,<sup>4</sup> cinikus, igazságot megvető magatartással, önmagukat az igazság fölé emelik. Az igazság következetes keresését a lenézett gyengék, a hatalommal nem bírók görcsös magatartásának tekintik csupán. Senkitől sem kérhetjük számon azt, amivel nem rendelkezik. A legnagyobb tragédia viszont egy közösség számára az, ha körükben azok gyakorolják az igazság feletti őrködést, akik maguk nem az igazságból valók, akik nem az igazság fiai.

### *Mindenkinek igaza van?*

Igaza lehet mindenkinek, hiszen láttuk az imént, hogy bár az igazság az ember számára megismerhető, mégis az gyakran csak részigazságokban mutatkozik meg előtte. De ha a részigazságok valóban igazak, akkor nem lehetnek ellentmondásban egymással, s a legkevésbé sem mondhatnak ellen az abszolút igazságnak, amelyet Jézus Krisztusban, az ő tanításában ismertünk meg.

A gyakorlatban gyakran mégis azt tapasztaljuk, jó néhányan úgy élnek közöttünk, hogy bár tetteik merőben ellentmondanak az alapvető erkölcsi normáknak, próbálják azokat mégis jónak, igaznak feltüntetni, mintha azok jó és igaz volta pusztán az ő ítéletük, múltbeli vagy jelen helyzetük, érdekük függvénye lenne. Megvan ennek a magatartásnak elméleti, teoretikus megfelelője is, a szituációs etika, amely ellen II.

<sup>4</sup> Békés-Dalos szentírásfordítás: „Pilátus vállat vont: 'Mi az igazság?'” (Jn 18,38).

Bár a Szentírás eredeti szövegében nincs szó vállvonogatósról, mégsem tekinthető hibásnak ez az értelmező fordítás. Pilátus kérdéséből ugyanis, tekintettel az ő hatalmi helyzetére és ahogyan ő értelmezi a főpapok és Jézus szembenállását (csak vallási vita, amely az igazság elvont kategóriái körül forog, amelybe neki rangon aluli volna beleszólnia), valóban izzik egyfajta cinizmus, megvetés. Őt az igazság transzcendentális vonatkozásaiban nem érdekli. Szerinte az igazság a hatalom függvénye. Vagyis azé az igazság, akié a hatalom.

János Pál pápa a Veritatis splendor kezdetű enciklikában emelte fel szavát. „Az ilyen állítások igazolására némelyek a kettős erkölcsi igazság bevezetését javasolják. Az egyik volna az elvont tanítás, a másik a konkrét körülmények figyelembevételének szintje. Ez a szituációkra is tekintettel lévő szint törvényesen megalapozhatna az általános szabálytól eltérő kivételeket, és így lehetővé tenné, hogy jó lelkiismerettel megtegyenek valamit, ami az elvont erkölcsi törvény szerint bensőleg rossz.”<sup>5</sup> Abból az egyoldalúságból fakad ez a fajta gondolkodás, hogy szemben az erkölcssteológia tanításával, az egyes cselekedetek erkölcsi megítélésénél kizárólag csak a körülményre, a szituációra figyel, s az erkölcsi ítélet másik két szempontját, a cselekedet tárgyát, amit megvalósított, és a cselekvő szándékát figyelmen kívül hagyja, vagy kevésbé jelentősnek tartja.

Az ebben az elméletben rejlő szubjektivizmus óriási veszélyeket hordoz magában. Aki így gondolkodik vagy cselekszik, az tagadja az igazság objektív voltát, s önmagát teszi meg az igazság egyetlen mértékének. Az illető nincs tisztában sem a lelkiismeret mivoltával, sem annak funkciójával. „A lelkiismeret ítélete (ugyanis) nem törvényhozó, hanem tanúsítja a természetes törvény és a gyakorlati értelem tekintélyét a legfőbb jóra való hivatkozással, melynek vonzerejét az emberi személy érzi, és parancsait elfogadja: 'a lelkiismeret nem kizárólagos és autonóm forrás annak eldöntéséhez, hogy mi jó és mi rossz, ellenkezőleg, mélységesen bele van írva az engedelmesség elve az objektív norma iránt, mely megalapozza és meghatározza a lelkiismeret döntéseinek megfelelését a parancsolatokkal és tilalmakkal, melyek az emberi cselekvés alapját alkotják'”.<sup>6</sup>

Ezzel a problémával kapcsolatban egy másik súlyos félreértésre is fel kell hívunk a figyelmet. A pluralizmus fogalmát egyesek ma teljesen tévesen értelmezik. Úgy tartják, az emberi értelem szabadsága teljesebbé válik, ha a modern társadalmakban együtt él sokféle világnézet és erkölcsi értékrend közé egyenlőségjelet tesznek, s nem veszik figyelembe a különbözőségeket. Különösen a liberális gondolkodásra jellemző ez a szemléletmód, amit a gyakorlatban viszont már nem követ, mert kizárólagosságra törekszik. Napjainkra ez a tévedés már nem pusztán elméleti, hanem nagyon is gyakorlati problémává vált azáltal, hogy igen gyakran egyfajta erkölcsi relativizmust és indifferentizmust von maga után. A pluralizmus ilyen fajta értelmezése a mai ember egyik igen súlyos tévedése.

Hogy véleményünk szerint helyesen mit jelent a pluralizmus, azt leginkább e fogalom egyik szinonim formájával, a tolerancia szóval tudnánk legjobban megvilágítani, amellyel bizonyíthatjuk, hogy a pluralizmus semmiképpen sem jelentheti az értékek, az értékrendek közti egyenlőséget, az igazság relativizálását.

A Magyar Értelmező Kéziszótár megfogalmazása szerint a tolerancia „más meggyőződésű emberek iránti türelmesség”<sup>7</sup> gyakorlása, mások meggyőződésének tiszteltben tartása. Tiszteletben tartásról és nem egységesítésről, együttélésekről és nem a meglévő értékülbszóságok figyelmen kívül hagyásáról, azok relativizálásáról van szó. Rákszerű okoskodásra vall tehát azt állítani, hogy a tolerancia és a pluralizmus az erkölcsi igazságok egyenértékűségéből fakad. Éppen a fordítottja az igaz. Mivel

<sup>5</sup> VS 56.

<sup>6</sup> VS 60.

<sup>7</sup> Magyar Értelmező Kéziszótár, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1987. 1383. old.

többféle igazságot hirdetők élnek együtt egy társadalomban, szükség van a pluralizmusra, a párbeszédre, a nyitottságra, mások véleményének a meghallgatására, az értékrendbeli különbségek megvilágítására<sup>8</sup>. Már csak azért is, mert az igazság keresése alázatra kötelez, megismerő képességünk ugyanis véges. Még a kinyilatkoztatott igazságokkal kapcsolatban is valljuk Szent Pállal, „*ma még csak tükörben, homályosan látunk*” (1Kor 13,12).

Ugyanakkor szükség van a toleranciára is, vagyis a másik meggyőződésének, vélt igazának tiszteletben tartására. Ezek nélkül ugyanis kialakul egy olyan erkölcsi relativizmus és az igazság olyan szubjektívizálása, amelynek semmi köze a valódi pluralizmushoz és toleranciához. Annak az emberi méltóságot leginkább jellemző igazságnak és alapvető emberi jognak a belátásából következik ez, amelyről II. János Pál pápa a következőket írja: „Ha létezik az igazság keresésében a saját út tiszteletben tartásának joga, akkor előbb és még inkább létezik mindenki súlyos kötelezettsége az igazság keresésére és a megismert igazsághoz való ragaszkodásra.”<sup>9</sup>

A pluralizmus, mint magatartás, azon a biztos erkölcsi bizonyosságon alapszik, hogy van olyan igazság, olyan „jó”, amely egyetemes érvénnyel bír. A mindennapokban tapasztalható értékütközések pusztá megléte is logikailag arra a felismerésre vezet az embert, hogy létezik az igazságnak egy hierarchiája, amit csak fokról-fokra haladva ismerhet meg, építhet be tudásába és erkölcsi értékrendjébe. Viszont azért ragaszkodik annyira a maga igazához, mert azt a másik igazánál erősebbnek, igazabbnak tartja. S ezt a másik is ugyanígy érzi a maga igazára vonatkozóan. De ha mindenkinek lenne egy „saját” igazsága, az őt teljesen kielégítené, s akkor nem lennének ellentétek, értékütközések. Éppen ezeknek az ellentéteknek a megléte mutat tehát rá a „közös”, az abszolút igazság létére. A helyes tolerancia és pluralizmus ennek a közös igazságnak a megsejtéséből, felismeréséből születik, és nem az igazság relativizálásából, a különbözőségek összerosásából.<sup>10</sup>

### *Az igazságra nevelés felelőssége*

Mivel az erkölcsi igazság utáni vágy kitörölhetetlenül ott él minden ember szívének legmélyén, szellemi és lelki egészségünk alapfeltétele az igazság keresése, s az igazság szerinti élet. Minden ember valamilyen formában közösséghez tartozik, ezért felelősséget hordoz a másik emberért, annak szellemi és lelki egészségéért, vagyis az igazsághoz való viszonyunk nem magánügy. Az igazságra való nevelésben más-más ugyan a feladata a szülőnek, a tanárnak, a társadalmi és egyházi vezetőnek, de a felelősség közös. Erről a felelősségéről soha egyetlen ember sem mondhat le.

Az is tudatosítandó, hogy nem annyira az igazságról való beszéd, mint inkább az igazság szerinti élet az, ami nevel. Kétszeresen rombol az, aki másképpen él, mint

<sup>8</sup> Vö. M. COZZOLI, *Verità e veracità*, in AA.VV., *Nuovo dizionario di teologia morale*, Edizione Paoline, Milano, 1990. 1448. old.

<sup>9</sup> VS 34

Vö. DH 6.

<sup>10</sup> Vö. S. MOSSO, *Tolleranza e pluralismo*, in AA.VV., *Nuovo dizionario di teologia morale*, Edizione Paoline, Milano, 1990. 1378. old.

beszél. De az is súlyosan vét, aki az igazságtalanságot látva, bátortalanságból vagy, ami még súlyosabb, érdekből hallgat. Ez mulasztás, megalkuvás a gonosszal. Vonatkozik ez mindenkire, de azokra különösképpen is, akiknek szavai és cselekedetei nemzedékekre, sőt egy egész nemzet életére hatással bírnak. Gondolunk itt elsősorban a törvényhozók és végrehajtók egyedülálló felelősségére. Egy törvény akkor jó, ha felemel, ha előre viszi az erkölcsi fejlődést. Egy új törvény megalkotásakor sohasem szabad a meglévő erkölcsi értéknél alacsonyabb szintet megcélozni. Különösen nem népszerűségi és hatalmi érdekből.

Csak az képes és jogosult másokat igazságra nevelni, aki maga az igazságból való, vagyis ismeri az igazságot és döntései a lelkiismeretében élő igazságnak megfelelnek. De a lelkiismeretében lévő értékrendet mindenkinek rendszeresen nevelnie, ellenőriznie kell. Fennáll ugyanis a veszély, ha az ember „mit sem törődik az igaznak és a jónak keresésével, és lelkiismerete megszokja a bűnt, lassanként szinte vakká lesz tőle.”<sup>11</sup>

A keresztény embernek minden korban hallgatnia kell Szent Pál figyelmeztetésére, aki állandó megtérésre buzdít: „*Ne hasonuljatok a világhoz, hanem gondolkodásokban megújulva alakuljatok át, hogy felismerjétek, mi az Isten akarata, mi a helyes, mi a kedves előtte és mi a tökéletes*” (Róm 12,2). Sajátos adottságainak megfelelően segít ebben az Egyház<sup>12</sup>, aki a Jézustól kapott küldetése alapján azon munkálkodik, „*hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére*” (1Tim 2,4). „Mert Krisztus akaratából a katolikus Egyház az igazság tanítója: az a feladata, hogy hirdesse és hitelesen tanítsa az Igazságot, aki Krisztus, és hogy tekintélyével rámutasson az erkölcsi rendnek magában az emberi természetben gyökerező alapelveire és igazolja azokat.”<sup>13</sup>

Miként az Egyház történelme, s napjaink magyar valósága is mutatja, nem könnyű megtalálni azokat a legjobb kifejezési formákat, amelyek a különböző korok és kultúrák számára elfogadhatóan közvetíteni tudják az egyetemes erkölcsi normákat<sup>14</sup>. De, minden nehézség ellenére, az Egyház nem adja fel erre való törekvését. Segítségére kíván lenni úgy az egyénnek, mint a közösségnek, mutatva az utat egy igazabb és testvériesebb világ felé.

<sup>11</sup> GS 16.

<sup>12</sup> Vö. K. RAHNER, *Per la tolleranza nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 1978. 9. old.

<sup>13</sup> DH 14.

Vö. GS 62.

<sup>14</sup> Vö. E. SCHILLEBEECKX, *Conoscenza della verità, libertà e tolleranza*, in AA.VV., *Cattolicesimo e libertà*, Mondadori, Milano, 1967. 109. old.

CSIKÓS CSABA

## A kozmosz megőrzésének végső reménye

### I.

Ha a bibliai teremtéstörténetet éber, eleven és értő szemmel olvassuk, akkor figyelemreméltó megállapításokat tehetünk:

1) Az ószövetségi Szentírás elején két teremtéstörténet található amelyeknek keletkezése, hagyomány- és kultúrtörténeti háttere eltérő. Az édenkerti vagy „pusztai” (a Wellhausen elmélet szerint „jahvista” = J) teremtéstörténet – legalábbis ami a feltételezett írásbafoglalást illeti – mintegy fél évezreddel előzi meg fiatalabb testvérét, a ki egyenlített struktúrával rendelkező, toledoth-sémát követő „vizes” hexaémeront (a „papi” = P hagyomány-réteget). Az írásba-foglalás időpontja természetesen nem korrelál a forrás ősiségével, hiszen az a szájhagyományban akkor már évszázadok óta alakult, formálódott és gazdagodott. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a „vizes” teremtés-elbeszélés hátterében olyan kultúrtörténeti réteg és földrajzi környezet húzódik meg, ahol a víz volt az ellenséges, a legyőzendő és megzabolázandó elem (feltehetőleg a Folyamköz), míg a J elbeszélés esetében a víz nélküli pusztaság népének vágyódása fogalmazódik meg a vegetáció gazdagsága iránt. A két elbeszélés hátterét feltehetőleg olyan ősi, keleti mitológiák alkotják, amelyek „mítosztalanítva” épültek be Izrael epikus tradíciójába, s ezt a munkát kétségtelenül már a szájhagyomány korában elvégezték. A teremtés-elbeszélésben megfigyelhető látszólagos feszültség ellenére felismerhető az a mélységi szint, amely közös alapra helyezi az isteni teremtő tevékenység bemutatásának két eltérő, de ugyanakkor egymással harmonizáló változatát. A fogságot váltó korban, a már valószínűleg írásban rögzült hagyományt egy (kb. a Kr. e. 4. sz.-ban élő) papi körökből származó redaktor úgy egyesítette, hogy a források közti „varratok” világosan felismerhetők. De akár a kertet, akár a kozmikus egységbe rendezett világot szemléljük, mindegyikben ugyanazt az életteret fedezzük fel, amely a csúcsponton megjelenő isten-képmás, az ember tevékenysége általi kiteljesedésére hivatott. Minden egyes ciklusban a teremtő erejű isteni szó hozza létre és lendíti tovább a szétválasztási és az ornamentális fázisok folyamatát. A Teremtő minden alkotását „jó”-nak nyilvánítja ki, a jahvista szerző eleven képei pedig bemutatják az aranykort idéző gyönyörök kertjét, az Édent. Isten a teremtés csúcspontján megjelenő embert – a két nemre osztott emberiséget – különleges adományokkal halmozza el és szeretetteljes áldással iktatja be felelősségteljes helytartói hivatalába; ezzel teremtő tevékenységének részesévé avatja eszes teremtményét.

2) A két teremtéstörténet nem tudományos értekezés a dolgok eredetéről és belső lényegéről (mint azt sajnálatos módon valaha a verbális értelmezés szerint hitték és ma is egyesek ezzel a mondvacsinált ellentmondással ütköztetik a hitet és a tudományt), nem kozmológiát vagy antropológiát tanítanak, hanem *teológiát*. Találón mondja Szent Ágoston: „Az evangéliumban az Úr nem azt mondja: »Elküldöm nektek a Vigasztalót, hogy megtanítson benneteket a csillagok és a hold járására.«. Kereszténnyé akart tenni ugyanis minket, nem pedig matematikusokká.”<sup>1</sup> Bárcsak megszívlelték volna ezt az elmúlt korok inkvizítorai, valláskritikusai, a mai „természettudományos” világnézet hívei éppúgy, mint a neokreacionisták. Ma már nincs olyan józan természettudós, aki kutatásának előfeltételeit a verbális értelmezésű biblikus szakaszokból eredeztetné. Ugyanakkor jogos követelmény, hogy elsősorban azok a természettudósok, akik kozmológiával, kvantummechanikával, paleontológiával és antropológiával foglalkoznak, a bibliai teremtéstörténet helyes értelmezésével összhangba hozzák szaktudományos eredményeiket ill. azokra alapozott tudományelméleti megfontolásait. „Ha pedig a filozófusok állításai között olyat találunk, ami ellentétes a hittel, az nem filozófia, hanem a filozófiának az ész hiányosságából fakadó hibás használata.” – figyelmeztet Aquinói Szent Tamás, ahol a filozófia szó helyébe a „tudomány” terminust is biztonsággal behelyettesíthetnénk.<sup>2</sup> Hit (vallás) és tudomány, teológia és filozófia szembeállításával avított és értelmetlen alternatíva, hiszen mindkettő célja az igazság kiderítése, persze különböző horizonton, s így más-más eszközökkel és módszerekkel. De igazság csak egy van; egyetlenség. A látszólagos ellentmondás pedig – amelyet ideologisztikus célokból oly sokszor kiéleztek – egyszerűen abból fakad, hogy kérdésfelvetésük, melynek alapja a „mi az igazság?“, eltérő. A pozitív tudomány ugyanis a „hogyan”-ra, a szent tudomány pedig a „miért”-re keresi a választ. Nevezetesen:

- Miért van egyáltalán valami, miért nem sokkal inkább csak a semmi?
- Miért van rendezett világ (kozmosz), s nem csupán a káosz?
- Micsoda – vagy pontosabban – kicsoda az ember?

E kérdések azonban meghaladják mind a filozófia mind a szaktudományok illetékességi körét, mert ezekre csak az isteni önközlés felől érkezhethet megnyugtató és autentikus válasz.

3) A teremtéstörténet elsősorban Istenre és a teremtésben megnyilvánuló kegyelmi adományaira irányítja a figyelmet, azaz *teocentrikus*. Nem a teremtés mikéntjét, hanem a vizek felett lebegő Lélek titkát tárja elénk, akinek „legyen” szavára fellobban a fény, és a rendezetlen káosz, a semmivel egyenértékű pusztaság, a merő képességiség, a formálatlan „materia prima” kozmoszá, a rend által uralt világgá, univerzummá válik. Isten az idő kezdetén („kezdetben”, *b'eresít*) a semmiből („*ex nihilo*”) teremtette a világegyetemet, ahol ez a semmi nem a nemlegessé tevő ellenséges, legyőzendő sötét erő volt – mint a babiloni mítoszok szörny-Tiámatja –, hanem a szónak engedelmessé, materializálódó, a pozitív átalakulásoknak alávett és egyre magasabb szintre jutó kozmikus rend megvalósultsága.

<sup>1</sup> SZÖRÉNYI A., *Ószövetségi bevezetés*, Szeged 1959, 161

<sup>2</sup> AQUINÓI T., *Az értelem egysége*, Budapest, 1993, 25 (ford. Borbély G.).



4) „Ugyanakkor az is igaz” – írja Fila Béla –, „hogy a teológia mindig az emberől beszél, még akkor is, ha Istenre vonatkozó igazságokat állít. A teológus nem beszélhet úgy Istenről, hogy egyszersmind ne szólna az emberről...”<sup>3</sup> Vagyis a teremtés-elbeszélés olymódon teocentrikus, hogy egyszersmind *antropocentrikus* is. A kozmosz az ember számára lakható világ, a kert az ember alkotó tevékenységének, értelmes és gyümölcsöző munkájának tere; az egész univerzum az emberért teremtett és az emberre irányul. A Teremtő a saját képére és hasonlatosságára alkotta az embert, és örök tervében az is benne volt, hogy egykor majd ő is beletestessül ebbe a világba, hogy az autonómiájának túlhangsúlyozásával, önakaratából ismételten állatszintre visszasüllyedő embert felemelje az elveszített, eredeti istenközelségbe. Az ember a teremtés csúcspontja, akire Isten mindent ráruházott, amit csak kegyelmi gazdagságából adhatott. Testi szépséget és méltóságot, érző lelket, eleven szellemet és vállalva a legnagyobb kockázatot – szabad akaratot. Ezekkel az adományokkal az ember Isten képviselője lett a teremtett világban, aki megkapta a kozmosz feletti uralmat, hogy Isten gondviselő jóságával „művelje és őrizze” azt. Az emberrel valami merőben új lény lépett a világtörténelem színpadára. Benne a teremtés kontinuitása megszakad, eléri a kulminációs pontot, ugyanis az ember és a legmagasabb rendű állatok között a különbség – amint erre Max Scheler rámutat – nem egyszerűen fokozati, hanem lényegi; s ez a többlet a *szellem*: „Az ember az az X, amely határtalan mértékben képes a „világra nyitottan” viselkedni. Emberré válni annyi, mint a szellem erejénél fogva felemelkedni a világra nyitottságig... A tárgy-lét (az alany-tárgy dichotómia, mint a világ objektívációja – Cs. Cs.) tehát a szellem logikai oldalának legformálisabb kategóriája.”<sup>4</sup> Ezt a mozzanatot a hatnapos teremtés-elbeszélés különösen kiemeli. Az ember a szárazföldi állatokkal egy napon („állatközelségben”), de nem ugyanazon aktussal teremtett. Itt Isten különleges beavatkozásáról volt szó, ezt a szöveg a „bárá” szó háromszori ismétlésével hangsúlyozza, ami mindenkor különleges isteni tevékenységre, „teremtésre” utal. Ez az isteni tevékenység persze nem valami „Deus ex machina” volt, hanem a Teremtő belesugározta az anyagvilágba azokat a hallatlan lehetőségeket (az öntranszcendenciát), amelyek lehetővé tették, hogy alkalmas körülmények között életre keljen, és az élet kellően magas fokán felragyogjon benne a szellem.

„Az ember teremtésében érhető tetten az Isten végtelen bölcsessége és szeretete. A teremtési ciklusok egymásutánja az ember felé tör, az emberre irányul, de minden mozzanatát a teremtő erejű isteni szó indítja és lendíti tovább. S ez a szó – mint „logosz” – az embert keresi, személyes viszonyra, a legigazibb és leghitelesebb Én-Te kapcsolatra szólítja úgy, hogy a szóban és a szó mögött rejlő teljesség materializálódik, felölti az emberi szó köntösét, *Igévé* lesz, mígnem egy grandiózus történelmi pillanatban a teljes önküresítéssel sorsközösséget vállal velünk, végességünkkel, kontingenciánkkal, a semmivel szembesülő, halálra ítélt emberségünkkel. Ige általi teremtés, s a teremtésbe beletestessülő Ige: ez a keresztény hit megfejthetetlen realitása.”<sup>5</sup>

<sup>3</sup> FILA B., A teológia megalapozása... *Teológia* 28/3 (1994) 138.

<sup>4</sup> SCHELER, M., *Az ember helye a kozmoszban*, Budapest, 1995, 48. (ford. Csatár P.)

<sup>5</sup> CSIKÓS CS., A maga képére és hasonlatosságára *Teológia*, 29/2 (1995) 109–115.

5) Az újszövetségi reflexió – elsősorban a páli és a jánosi teológia hangsúlyozza Krisztus *préegzisztenciáját*, s ennek töretlen következménye a teremtéstörténet *krisztológiai* beállítottsága. A második isteni személy, az Atyától öröktől fogva születő Fiú, a teremtett világ oka és célja, akinek szava, kozmikus teljessége („plérómája”) tartja fenn a világmindenséget, áthatja az egész evilági és természetfeletti szférát (Zsid 1,3). A kozmikus Krisztus a Kezdet, Isten mindent „*benne.. általa és érte*” teremtett (Kol 1,16.17), „*minden általa lett, és nélküle semmi sem lett, ami lett.*” (Jn 1,3). Az ember analizáló elméje a teremtést az Atyának, a megváltást a Fiúnak, a megszentelést pedig a Szentléleknek tulajdonítja, mégis tudatában kell lennünk annak, hogy a Szentháromság személyei mindenkor oszthatatlanul együtt lehetnek, és hogy „aki látja a Fiút, az látja az Atyát is”, akik ketten küldik a Szentlelket. A kozmikus Krisztus tehát a mindenségben teremtő, megváltó, fenntartó és beteljesítő princípium. Az ószövetségi sugalmazott szerző is felfigyelt erre, amikor a vizek felett lebegő Lélekről ill. a teremtésben közreműködő, megszemélyesített isteni bölcsességről, mint „társteremtőről” énekelt: „*Alkotó munkája elején teremtett az Úr, ősidőktől fogva, mint legelső művét. Az idők előtt alkotott, a kezdet kezdetén, a föld születése előtt; amikor létrehozott, még ősvizek sem voltak és a forrásokból még nem tört elő víz. Ott voltam mellette mint kedvence, napról napra csak bennem gyönyörködött, mindig ott játszottam a színe előtt.*” (Péld 8,22–24.30) „*Az Úr bölcsességgel alkotta a földet, értelemmel tette az eget szilárdná. Ahogy elgondolta, úgy törtek fel a vizek s a felhők tudtával harmatoznak esőt.*” (uo. 3,19.20)

## II.

Természetesen az a kérdés, hogy valójában ki is ez a csoda, akit úgy hívunk: „ember”, mélységét tekintve megválaszolhatatlan. A modern antropológia három aspektusból közelíti az ember mibenlétének kérdését:

1) A természettudományos kutatások eredményei megválaszolják az ember biológiai, evolutív eredetét, a hominizációt, amely ezt a törékeny lényt létrehozta és megőrizte a fennmaradásért vívott küzdelemben, de adós marad a válasszal, hogy honnan eredeztethető az a többlet, amely az embert az állatvilág fölé emeli. Ezt legjobb esetben is csak a véletlennel tudja indokolni, és így szükségképpen az ember-állat közti különbséget is csupán fokozatnak fogadja el.

2) A filozófiai antropológia álláspontja – az ókori filozófusok szellemi örököséként – elfogadja az ember lényegi többletét, a „szellemet” (értelem, ész, nousz, phronészisz, logosz), de a léttöbblet eredetét, a filozófia dimenzionáltságán túlmutató kérdést, ez sem tudja megválaszolni.

3) A harmadik megoldáskeresés a zsidó-keresztény hagyományból fakad, amely a kérdésre adekvát, de szükségképpen az empirikus valóságot meghaladó választ ad, és a végső lehetőség feltételre utal. Ezt a megoldást viszont a filozófiai antropológia agnosztikus, sőt jobbára ateista képviselői viszont nem tudják elhelyezni rendszerük-

ben; így aztán az emberre vonatkozó kérdés – az egységes megközelítés hiányában – megválaszolatlan és megválaszolhatatlan marad.

Az ember – minden egyes ember – kimondhatatlan (ineffabile) valóság, „nem rendezhető képletbe, ugyanis nincs képlete.”<sup>6</sup> „Az ember mindig több, mint amit meg tudhatunk róla” – mondja K. Jaspers.<sup>7</sup> Az embert általában – visszautalva az előbb mondottakra mint „testben való szellemet” szokták definiálni, az ókori „animal rationale” vagy „*dzóon logon ekhón*” analógiájára. A test-lélek (szellem) elkülönítése, szembeállítás vagy szétválasztása olyan káros platóni örökségünk, melyből – sajnos többnyire a pszichoanalízis veszedelmes és kétes értékű útvesztőin keresztül csak napjainkban próbálunk kiszabadulni. Az Istennel való párhuzam viszont – bár képmások vagyunk (igaz, hogy bűneink folytán torzult képmások) – kizárólag mutatis mutandis vonható meg, mert a „bármit állítunk Istenről, azt az emberről is állíthatjuk” elv (Fila B.) csak Krisztus istenemberségében lett nyilvánvalóvá. Mégis „aki választ keres arra a titokra, ami az ember, annak arra a titokra kell hallgatnia. ami az Isten.”<sup>8</sup> Ebből az előfeltételezésből kiindulva fontos megállapításokat tehetünk, s „az ember = »ember«” tételt és a transzcendentális reflexiót szem előtt tartva kísérletet teszünk arra, hogy megragadjuk az ember attribútumait:<sup>9</sup>

### Testben való

Az ember testiségében az állatok rokona, ezt ismerte fel zseniálisan a P szerző. Testünket illetően a magasabbrendű állatoktól alig különbözünk, „állatközelségben” élünk. Ennek ellenére „az ember már *biológiai testiségében* sem állat, és az emberi szellem csak a *testi világban való létben* valóságos.”<sup>10</sup> Az ember minden érzékével és szükségletével a földhöz kötődik, léteére nélkül nem is létezhetne. Heidegger szavaival élve „bele van bonyolódva a világba”.<sup>11</sup>

### Lélek (pszükhé)

Nietzsche azt állítja, hogy „test vagyok egészen, s kívül semmi sem; és a lélek csak szó, megjelölni egy valamit a testen.”<sup>12</sup> Ez a megállapítás az ő sajátos „élet-filozófiai” elveiből fakad, s csak annyiban érthetünk vele egyet, hogy a test az ember valamennyi életmegnyilvánulásának hordozója. A skolasztikus teológia viszont – M.

<sup>6</sup> CSIKÓS CS., i.m.

<sup>7</sup> JASPERS, K., *Bevezetés a filozófiába*, Budapest, 1988, 51 (ford. Szathmáry L.).

<sup>8</sup> NYÍRI T., *Az ember a világban*, Budapest, 1981, 16

<sup>9</sup> Az itt felsorolt jellegzetes vonások elhatárolása és elkülönítése természetesen nem kellően adekvát és a tulajdonságok analizálása sem teljes, s ennek e sorok szerzője is tudatában van. Ezért helyén valóbb lenne az ember különféle irányultságairól, reflexiók szintjeiről beszélni, mellyel az ember képes megragadni és értelmezni a különböző létszférákat. Az is kétségtelen, hogy az itt konstruált részletezés erősen szubjektív, és más, az antropológiában jártasabb kutatók bizonyára más struktúrát javasoltak volna; jölehet az ember annyira gazdag valóság, hogy a legeltérőbb elemzést is elviseli (gondoljunk csak az egyes pszichológiai iskolákra). Ha az emberi természetet vizsgáljuk, talán egyetlen ponton vonható meg élesebb distinkció; a test + animális lélek ill. a szellem körébe tartozó többi szféra között, de az éles elhatárolástól, valamiféle hiátus feltételezésétől – az elmondottak alapján s Aquinói Szent Tamás azonosság elvét tekintve – mindenképpen tartózkodnunk kell!

<sup>10</sup> GANZENBACHER, A., *Bevezetés a filozófiába*, Budapest, 1993, 286 (ford. Vér G. et al.)

<sup>11</sup> HEIDEGGER, M., *Lét és idő*, Budapest, 1989, 156 (ford. Vajda M.).

<sup>12</sup> NIETZSCHE, F., *Im-ígyen szóla Zarathustra*, Budapest, 1908, 41 (ford. Wilgner Ö.)

Schelerhez hasonlóan – az azonosság elvére hivatkozva nem húz merev határvonalat szellem és lélek között de ebben az analízisben látszólagos elkülönítésük mégis célszerűnek ígérkezik. A lelket itt még az animális létezés szférájához rendeljük („vitális lélek”), s ide soroljuk mindazokat a funkciókat, amelyek az emberi testet élővé és érzékelővé teszik. Bolberitz Pál – valószínűleg a skolasztikus hagyomány alapján az emberi testet életető kettős „életről” beszél: az átfogóbb *szellemi* és a tudatos megismerésre készítető *értelmi, ész-életről*. (Terminológiánk szerint a *lélek* ill. a *szellem* között különböztetünk, ismét kiemelve, hogy az elhatárolás önkényes és pusztán gondolati absztrakcióban lehetséges.) Vitális vagy animális vonásokkal a magasabbrendű állatok is rendelkeznek, tehát a lélek ebben az értelmezésben az ember „állatiságához”, „testiségéhez” tartozik. Ennek feladata a vegetatív, organikus folyamatok irányítása és szinkronizálása – ami képes a többre, az képes a kevesebbre is elv alapján –, az érzékelés (mint a világban való tájékozódás), valamennyi ösztön- és ösztöntörekvés, valamint az „asszociatív emlékezet” és a „praktikus intelligencia” (M. Scheler), amelyek nem kizárólagosan az ember sajátjai. A lelki tevékenységek vizsgálata tehát nem filozófiai, hanem résztudományos antropológiai feladat, s mivel ezeknél az ember, mint a természet része szerepel, ennek vizsgálatára különféle szaktudományok – elsősorban a pszichológia – specializálódtak.

### *Szellem (pneuma)*

Itt elsősorban nem a hétköznapi szóhasználatban szokásos szellemiségről, mint gondolkodásról van szó, hanem olyan „volitív és emocionális aktusokról” (Max Scheler),<sup>13</sup> mint jószág, szeretet, tisztelet, szellemi csodálat, boldogság, szabad akarat. Az ember tehát nemcsak „állatközelben”, hanem – a Teremtés könyvének értelmében „istenközelben” is él, animális lelke és szelleme folytán „két világ polgára” (Kant), a legigazibb „coincidentia oppositorum”, két ellentétes pólus egymásnak feszülése és egybeolvadása (mint determináltság és szabadság; időbeliség és végesség, ugyanakkor örökkévalóság és végtelenség). Az ember összes többi jellegzetes vonása (világra való nyitottság, objektívációs képesség, intellektus, öntudat, én-tudat, szabadság, transzcendentális nyitottság a maga természetes és természet-fölötti dimenziójában) szellem voltából eredeztethető. Az ember szellem-voltából fakadnak olyan döntő irányultságok, mint pl. az, hogy az ember történelmi lény, társadalmi lény, nyelvet használó és így kommunikatív cselekvésre képes lény stb., melyek – jóllehet nem teljes mélységükben – csak a transzcendentális elemzés módszerével dolgozó filozófiai reflexióban tárulnak fel.

### *Értelem és akarat*

Ez az embernek, mint organikus szellemi létezőnek szubjektumszerűségéből fakadó képessége, amellyel a létezők világát átfogja, környezetét birtokba veszi, tudományt, művészetet, kultúrát teremt s ebben felismeri hallatlan lehetőségeit és képességeit, sajnos olykor korlátlanak is tekintve azokat. Az értelem, mint transzcendens aktivitás, olyan szellemi tevékenység, amellyel az ember gondolatilag képes megragadni környezetét és a képszerűségtől elvonatkoztatva megalkotja a fogalmak abszt-

<sup>13</sup> SCHILER, M., i.m., 45

rakt struktúráját s beilleszti azokat a lét végtelen horizontjába. Az akarat viszont már kifejezetten alkotó, praktikus tevékenység (instrumentalizmus), beleértve az etikai-morális érzékenységből fakadó cselekvést is, melyhez nélkülözhetetlen a korlátlan személyi szabadság.

### *Személy (persona)*

A személy a szellem megjelenése a véges létszférában, az animalitás és a szellem egységéből felfakadó attribútum, az ember egyediségének és megismételhetetlenségének felismerése, végtelen érték-voltának tudata. Az embert az „egyszerűség és megismételhetetlenség” (Bolberitz P.) jellemzi, hiszen elsődleges beállítódása önmagára irányul. Minden ember a világban, mint egyed – individuum – jelenik meg, de személyllyé válása csak azáltal lehetséges, hogy más személyek elfogadják, szeretik és képességei kibontakoztatására segítik. Valószínűleg ilyen értelemben mondja Jaspers, hogy „Embernek lenni annyi, mint emberré válni.”<sup>14</sup> Személyében teljesedik ki az ember önnön méltósága, ezt váltotta meg Krisztus, ezt szentelte meg a Lélek.

### *Egzisztencia*

Kiállás (ex-sistentia) a lét igazságába. Heidegger szerint az ember a lét pásztora, aki tud arról, hogy a létezők világának közös alapja, végső lehetőségi feltétele van, bár a fekete erdei filozófus a lét kérdése előtt megtorpan és elnémul. K. Jaspers viszont expliciten kimondja: „Az ember olyan lény, amely Istenhez való viszonyában egzisztál”,<sup>15</sup> s itt már megnyílik a transzcendentális távlat.

### *Öntudat*

Ez az attribútum szellem voltunkból fakad és különlegesképpen az egzisztenciához kapcsolódik. Az embert sohasem elégitik ki a részmagyarázatok, mindig a dolgok mélyére kíván hatolni, és ez a kutatás nem állhat meg valamely közbülső szinten, hanem a végső lehetőségi feltétel, az ős-ok, az „arché” felé tör. Az embert rettentés belső kényszer, az intellektus űzi, hajtja, hogy mindenről mindent, kimerítően tudjon, hogy véges végtelenségére adekvát választ nyerjen, s így a már megtalált szinteket szüntelenül meghaladva transzcendálja önmagát. Az ember önmagáról kialakított ismerete tökéletlen, s „folyvást kérdeznie kell tulajdonképpeni lényege után... Úgy ismeri meg önmagát, mint aki szellemileg az önbirtoklás és önmegértés állapotában van, ugyanakkor anyagi létformája, időbelisége, társadalmi korlátai megakadályozzák abban, hogy eljusson a teljes önmegértés állapotába... Ebből ered kérdésésének lehetősége és szükségszerűsége... Az ember lényegére vonatkozó kérdés soha el nem nemülő emberi kérdés.”<sup>16</sup>

### *Én-tudat*

Az emberi személy beteljesülése – mint már fentebb említettük – már nem önmagán belül, hanem egy rajta kívüli hatáscentrumban – par excellence – a másik személyre való irányultságában, interperszonális kommunikatív cselekvésében bontako-

<sup>14</sup> JASPERS, K., i. m., 81

<sup>15</sup> JASPERS, K., i. m., 70

<sup>16</sup> BOLBERITZ P., *Isten, ember, vallás*, Budapest, 1984, 182

zik ki. Az ember, mint személyes létező magánállevőisége csak tárgyi létező közvetítése (tökéletes visszatérés = „reditio completa”) által lehetséges, de a személyes létező igazi kiegészítője a másik személy, hiszen ő az, aki tart tükröt elénk önmagunkhoz valóban csak a velünk szembesülő „te” által juthatunk el. Az ember a másik, a „te” által válik „én”-né. A felmerülő kérdés tehát önmagunkon túlra mutat s végsőkéig extrovertálja az embert: Ki vagy te? S mit tud meg az ember arról, akihez így szól: „TE”? „Csak mindent.” – mondja Martin Buber<sup>17</sup> – „Hiszen nem tud róla többé semmi rész szerint valót”.

### Végtelenség

Az ember szellemi és testi valóságának egységében és ellentétében egzisztál, lehetőségeit tekintve a végtelenre nyitott, de arasznyi létében korlátozott, kontingens, véges. Isten valósággal kivájja belülről az embert, „hiánylénnyé” teszi, s ezt a benne lévő személyes végtelent csak végtelen érték töltheti be. Csak úgy válhatunk teljes értékű emberré, ha „a bennünk lévő végtelen megtalálja kapcsolatát a felettünk lévő személyes Végtelennel... Végtelenre nyitott életet élsz-e?” – teszi fel a drámai kérdést Hegedűs Lóránt.<sup>18</sup>

„Az ember élete (tehát) *totalis* élet. Elválaszthatatlan szintézisben forr össze benne az állati-testi-anyagi és a rationalis-intellectualis-spiritualis élet. A sokféleség egységének összhangjára, harmóniájára vágyódik az ember. Ezt azonban elveszíthetetlen módon csak a föltámadás és a teljes istenfiúság állapotában, kegyelemből birtokolhatja a keresztény kinyilatkoztatás szerint.”<sup>19</sup>

S ha most visszatérünk kiindulópontunkhoz, akkor látjuk, hogy a Teremtő milyen káprázatos kegyelmi gazdagságot árasztott ránk. Valóban képmások vagyunk, de nem istenek (még akkor sem, ha az ember ilyen irányú törekvései mindig kísértettek történelme folyamán). Képmás voltunkból pedig egyértelműen adódik, hogy az Abszolútum – most már mondjuk explicite Istennek – nem kivetítés, hanem az isteni önközlésre épülő reflexió alapján olyan szellemi transzcendens, személyes, abszolút Te, aki az embert a teremtésben társává, szeretetében dialogizáló partnerévé tette. Ez a dialógus az emberi élet csúcspontja, istenképiségünk teljessége, mely egykor az embert emberré tette, és ez teszi újra és újra emberré.

Istennek a teremtett világ iránti szeretete határtalan és visszavonhatatlan. A kozmikus rendet jónak teremtette, az emberre ráruházott mindent, ami csak képmás volta folytán megillette. Átadta neki a kozmosz feletti uralmat, beiktatta helytartói tisztébe s olyan segítőtársat rendelt mellé – a férfinek az asszonyt és vice versa –, hogy a két egyenértékű nemre osztott emberiség az uralkodás és az életadás parancsának engedelmességgel folytassa Isten teremtői művét.

Az ember azonban elvétette a lépést. Isten az embert az Édenbe helyezte, hogy a gyönyörök kertjét *művelje és őrizze* (operare – custodire); ezt ma így mondanánk: te-

<sup>17</sup> BUBER, M., *Én és Te*, Budapest, 1991, 15 (ford. Bró D.).

<sup>18</sup> HEGEDŰS L., *Testvérek menjünk bátran*, Budapest, 1992, 370.

<sup>19</sup> BOLBERITZ P., i.m., 218.

remtsen mesterséges, „művi” világot, kultúrát, de mindenkor a természet iránti oltalmazó szeretettel, tehát egyszersmind „örizze” hatalmi tébolya és a sötétség feltörő hatalmaival szemben. Az ember előtt ezáltal megnyílt az Isten által szándékolta aranykor lehetősége. A kísértő azonban megtalálta módját, hogy az embert egyetlen sebezhető pontján veszélyes vizekre sodorja: „olyanok lesztek, mint az Isten” (Ter 3,5). Feltárult tehát az önerőből történő istenné-válás hamis illúziója, és az ember elfogadta ezt a kínálkozó, olcsó lehetőséget. Ezzel pedig elindult azon az úton, amely a tragédiák sorozatához vezetett. A gyermeki ártatlanságból fölocsúdva megismerte a jó és a rossz mi-  
benlétét, a köztük megnyíló választási lehetőséget – a döntési szituációt –, és szinte konzekvens módon a rosszat választotta. Ezzel nem csak a természet ellen, hanem a másik Isten-képmás, az embertárs ellen is esztelen irtó hadjáratba kezdett. „Az ember, mondja Baader, mikor létét megrontotta, a romlásba magával rántotta a világegyetemet.”<sup>20</sup> Természeti katasztrófák pusztítása, máglyák és háborúk tüzeinek fellobbanása, diktatúrák rémuralma s végül Isten képének bemocskolása, létezésének megkérdőjelezése, majd tagadása jelezték a létének alapjától elszakadt emberiség végzetes útját. Isten azonban nem hagyta magára a számára szeretett lényt, hanem segítségére sietett, jöllehet az – mint a szőlőskert gonosz munkása – nem akart számot adni sáfarkodásáról. A Teremtő adományait soha nem vonta vissza, ígéreteit soha meg nem szegte, s egy grandiózus történelmi pillanatban – az idők teljességében – felragyogtatta határtalan szeretetét, önmagát adta váltságul azért az emberért, aki a végtelen szeretet üzenetére azt kiáltotta, hogy „keresztre vele.” De a szeretet lényegénél fogva soha el nem bukik, s a kereszthalál, mint megváltás – a sötét hatalmak látszólagos triumfálása ellenére – Isten nagy hadi győzelme lett, mely megszabadította az embert a bűnbeesés által felidézett két ősi ellenségétől, a bűntől és a haláltól. Az emberre bízott teremtett világ mégis a megváltatlanság képét mutatja. A szabad akarat ugyanis korlátlan lehetőség és döntési szabadság az ember kezében, mellyel képes Isten ajánlatát, kegyelmi adományait elfogadni vagy visszautasítani. Hatalmában áll az is, hogy felforgatva a Teremtő szándékolta értékrendet, más úton keresse boldogulását. Bár voltak a gondolkodásnak nagy hősei, akik Krisztus üzenetétől nem vezérelve is eljutottak az erények és a pozitív értékek felismeréséig (Szókratész az erkölcsi intellektualizmusmal, Platón a Jó ideájának piederesztálra emelésével, Kant az erkölcsi törvény kategorikus imperatívuszával, B. Russel az „intellektuális becsületességgel”; hogy csak néhány kiemelkedő példát említsünk). Mellettük azonban felbukkant és ki nem mondotan mindig ott lappangott az „értékek átértékelése”, a *Wille zur Macht*, a nyers voluntarizmus árnya, és a „csőcselékerény”, a „rabszolga-erkölcs” (értsd: a keresztény etikai értékrend) felett álló *Übermensch* eszméje. Tehát javíthatatlan az emberiség? Hiábavaló volt-e a Teremtő akarata, adományai és ígéretei, melyeket az előbb felsoroltunk? Ha az emberiség katasztrófális útját szemléljük, aligha adhatunk ezekre a kérdésekre pozitív választ. Az isteni akarattól való elszakadás mindenkor zátonyra futott, és az ember karakterisztikus tulajdonságainak sérülését, elhalását okozta. De mindig voltak a szőlősgazda által küldött szolgák, akik figyelmeztettek a termény beszolgáltatására, s végül eljött az egyszülött Fiú, aki felragyogtatta számunkra Isten világ iránti mérhetetlen szeretetét, amelyben őt adta oda áldozatul (Jn 3.16). Ezzel pe-

<sup>20</sup> HAMVAS B., *Scientia sacra III. Szentendre, 1996.* 27.

dig feltárta előttünk annak az univerzális rendnek megőrzését célzó, elfeledett értékvilágot, melynek végső ura és parancsolója a kozmikus Krisztus. Ennek az értékrendnek pedig egyetlen varázsszava van: SZERETET. Az értékpiramis csúcsa a krisztusi agapé. Minden más érték ennek rendelődik alá, ebből meríti erejét, ebből forrásozik és ebben kulminál.

### III.

Ha az ember hozzásimul ehhez az értékrendhez, igazi képmássá válik, megvalósíthatja az örökkévaló boldogság előcsarnokát a földi világban. Az ember két ill. három szállal kapcsolódik a teremtéshez: élményszerű találkozás a teremtett világgal (a természet felett oltalmazó, az embertárs iránt önátadásig menő szeretet) és párbeszéd a teremtő Istennel (kérés, hálaadás és dicséret). Talán nem járunk messze az igazságtól, ha feltételezzük, hogy I. Kant a transzcendens ész apriori eszméiben, mint regulatív princípiumokban épp ezeket a totalításokat fogalmazza meg a kozmológiai (világ), a pszichológiai (én) és a teológiai (Isten) ideákban.<sup>21</sup> A krízisjelenségek akkor jelentkeznek, ha az ember ezeket az érintkezési pontokat felszámolja, s ekkor merül fel rendre az ökológiai, az etikai s végül az egzisztenciális-teológiai válság.

#### *Oltalmazó szeretet a teremtett világ iránt*

Az emberi történelem a válságok története. Napjainkban az ökológiai krízis idézi fel a planetáris halál kísérteties képét és borzasztja el az emberiséget jeges lehetéssel. A modern prognózisok három kritikus paramétert jelölnek meg: a túlnépesedést, a fosszilis energiahordozók kimerülését és az ökoszféra irreverzibilis károsodását. Azok, akik a tudomány haladásába vetett hamis optimizmustól várják ezek megoldását, elfelejtik, hogy ezeket a világjelenségeket éppen az a lelkiismeret nélküli tudomány és technikai haladás idézte elő, amely megteremtette a fogyasztói társadalom etikailag érzéketlen ördögi körét. Nem a „technological change” a kérdés megoldásának a gyökere, hiszen ez mindig veszedelmes fegyvert adott – áldásaival együtt – az emberek kezébe. „Ma, ezekben az időkben egy határozott, kikerülhetetlen vagy-vagy előtt állunk. Vagy morális átalakulás, vagy pedig végérvényes megsemmisülés következik. Vagy megújul az érzület, vagy pedig elpusztul az élet. Az igazi probléma az emberek szívében és gondolataiban van. Nem fizikai, hanem etikai probléma ez. A tudomány gyorsabban fejlődött, mint a lelkiismeret.”<sup>22</sup> Einstein prófétai szavai rámutatnak, hogy az ökológiai – és tegyük hozzá bármilyen más – krízis mélyén olyan morális-etikai válság húzódik meg, amely egy még alapvetőbb, egzisztenciális – vagy ami ezzel csaknem egyenértékű – teológiai válságra vezethető vissza. A tudás fájáról szakított gyümölcs az embert nem istenné, hanem tudóvá, de elcsábított tudóvá tette. Isten felé törekedett, de letért a helyes ösvényről. Helytartói szerepet kapott, de ezt korlátlan ura-

<sup>21</sup> KANT, I., *A tiszta ész kritikája*, Budapest, 1981, 247.

<sup>22</sup> TÖRÖK T., *2 Természettudomány, világkép, világnézet, istenhit*, Budapest, 1989, 20.



lomként értelmezte. Éleselméjűsége mellé a helytelenül értelmezett szabadságot és a belőle fakadó korlátlan akaratot állította, lelkiismeretét pedig elhallgattatta. Megoldás pedig csak akkor várható, ha az ember gondolkodása megújul. Igazi gondolkodásváltásra, *metanoiá*-ra van tehát szükség ahhoz, hogy az elkerülhetetlennek látszó apokaliptikus rémlátomást kezelni tudjuk.<sup>23</sup>

A természet iránti oltalmazó szeretet természetesen nem jelenti a tudomány vagy az értelmes emberi tevékenység – teória praxisz és poiészis – megszüntetését. Csak éppen a „művelés” mellé az „örzést” is oda kell állítani. Nem a népesség-szaporulatot kell drasztikusan fékezni (ami a fejlett társadalmakban egyébként is visszajárra fordult), hanem az éhínséget és a harmadik világ elmaradottságát, nyomorúságát kell felszámolni (s itt elég a missziók vagy egy Albert Schweitzer áldozatos munkájára utalnunk). Nem az energiahordozók kimerülésén kell siránkoznunk, hanem a Teremtő által a természetbe plántált adományokat kell józanul kiaknáznunk, s a világban rejlő óriási energiakészleteket értelmesen és takarékosan – energiaéhségünket leküzdve felhasználni. A bioszférát pedig nem mérgezni, hanem óvni, éltetni és táplálni kell. Mindezek pedig azt jelentik, hogy feladatunk: humanizáljuk, azaz formáljuk emberarcúvá, Isten képmás-arcúvá a világot.

„A kegyelemben élő ember már új teremtményként törekszik Krisztus felé, végső beteljesedésének célja felé. Krisztus felé törekvésében a keresztény ember magával ragadja a világtörténelmet és az egész világegyetemet. Fejlődésünk és törekvésünk két fő kérdése mellett a harmadik kérdés az evilági elkötelezettségünk. A keresztény embernek humanizálnia kell a világot, bele kell vonni az anyagi, társadalmi-történelmi körülményeket a krisztusi totális kibontakozási folyamatba, melynek végső célja az ember kibontakozása Krisztusban és a világegyetem tökéletességének kimunkálása. Ez a történelmi folyamat elkezdődött és már javában folyik a megszentelés munkája és a végső beteljesedés előkészítése.”<sup>24</sup>

Ami az ökológiai válságot illeti, a végső fázisban vagyunk. Ha nem lobbantjuk fel a teremtett világ iránti szeretetet, akkor nemhogy galaktikus társadalmunk nem lesz, hanem az utolsó merényletet követjük el önmagunk ellen, mióta a kísértő szavára hallgattunk. „Sok választása az évszázad végéig nincs az embernek. Vagy új szívhez és értelemhez jut és így virágoskertté válik a világ, vagy elpusztítja önmagát. Vagy a szelídek öröklik a Földet, vagy nem lesz örökség.” (F. Baade).<sup>25</sup>

### A felebaráti szeretet

Míg a természetet oltalmazó emberben az értelmi-akarati, valamint részben a szellemi és egzisztenciális szféra nyomul előtérbe és teljesedik ki, az embertárs felé megnyíló szeretet elsősorban az érzelmi-akarati, öntudati és én-tudati vonásokat releválja. Az ember lényegében történelmi és társadalmi lény. De „El sem gondolható, hogy emberi élet akár egyénben, akár társadalomban, államban vagy családban más-ként, mint az Evangélium szerint teljesülhessen.”<sup>26</sup>

<sup>23</sup> CSIKÓS CS., A mélypont ragyogása... (megjelenés alatt)

<sup>24</sup> FILA B., *Krisztus kegyelme*, Budapest, 1992, 162.

<sup>25</sup> GYÖKÖSSY E., *A növekedés boldogsága*, Budapest, 1991, 32.

<sup>26</sup> HAMVAS B., *Scientia sacra* III., Szentendre, 1996, 106.

A felebarát iránti szeretet parancsa a zsidó hagyományban gyökerezik, de eleinte csak a választott nép fiait kötelezte. Jézus azonban az írástudó jogos kérdésére („Ki az én felebarátom?”) az irgalmas szamaritánus példázatával válaszolt (Lk 10,25–37), s ezzel a zsidó szűkkeblű szeretetparancsot univerzális szintre emelte, majd megfejelte az ellenségszeretet döbbenetes hatását kiváltó követelményével. Jézus mindenkor a szenvedő, a segítségünkre szoruló embertárral, a „legkisebbel” azonosítja önmagát, s a hozzá való viszonyunkat teszi meg az ítélet fokmérőjévé is. A szeretetet, mint a karizmák koronáját és a keresztény életszabály királyi útját Szent Pál is hangsúlyozza (1Kor 13, 1–13), kiemelve, hogy minden teológiai és sarkalatos erény a szeretetből fakad, ennek rendelődik alá, s csak ezzel egysülve lehet teljessé. Tudás, prófétáló tehetőség, hegyeket mozgató hit, sőt az életáldozat is értéktelen, ha hiányzik a szeretet. Az ószövetségi önmagunkhoz mért felebaráti szeretet etikai követelményét Jézus búcsúbeszédében az ő mércéje szerint felállított szeretetparanccsal váltja fel: „Úgy szeressétek egymást, ahogyan én szerettelek titeket!” (Jn 13,35). A krisztusi norma, a keresztény empátia és szeretet totális: látni Krisztus szemével, szólni Krisztus szájával, szeretni Krisztus szívével. S ez nem diadalmenet, hanem a mindennapi kereszthordozásra szólít fel bennünket.

A teremtés kezdetén Isten látta, hogy nem jó az embernek egyedül. S mivel nem talált partnert a névadással hatalma alá rendelt állatok között, a Teremtő egy vele egyenértékű, valóban hozzá méltó társat alkotott, azaz egy olyan másik képmást, amely által az istenképiséget a férfi és a nő embersége együtt ragyogtatja fel. „Csak egy férfi és egy nő tesz ki egy egész embert mondja Kant, valószínűleg Swedenborg nyomán.”<sup>27</sup> A férfi és a nő kapcsolata, mint „mega to műsztérion”, értékteremtő erőter, mely kifelé és befelé egyaránt hatékony. A férfi és a nő egymásra utaltsága, kölcsönössége részesezés Isten gondviselő szeretetéből. A teremtett világ feletti uralom és a szaporodás kettős parancsa elemi szinten a családot, kollektíve pedig a társadalmat hozza létre, s mindkettő a világ humanizálását tűzi ki célul. A család, mint a legbensőségesebb szeretet-közösség, minden emberi szerveződés legelevenebb sejtje, Isten szentháromságos életének földi mása, parányi egyház (ecclesiola), mely beletestesül a kozmikus Krisztus misztériumába. A család – a gyermekek és szülők zárt intimszférája – előbbrevaló és szükségzerűbb, mint akár a társadalom, akár pedig az állam, s bár ezeknek szélesebbkörű közegébe ágyazottan egzisztál, mégis tagjainak kiteljesedését, a személyiségek kibontakozását természetszerűsége folytán – elsősorban ez az elemi közösség garantálja.

Az ember társas lény volta folytán magasabb szinten létrehozza a társadalmat, majd az államot. Isten eredeti szándéka szerint ez nem erőszakos szervezet, hanem olyan hierarchikus közösség, amelyben az emberek valamilyen jó megvalósítására szövetkeznek, s amely tagjainak boldogulását, kiteljesedését és a természet kollektív birtokbavételét célozza. Arisztotelész szerint az ember „dzóon politikon”, akinek számára az állam a legfőbb jó, de ez egészséges szervezetté csak úgy válhat, ha az emberek felelősséget éreznek egymás iránt, de nem valami emberiséget átfogó „seid umschlungen Millionen” humanizmussal, hanem köteles tisztelettel és szeretettel. Az ember ugyanis egyedül a másik Istenképmás, az embertárs felett nem kapott semmiféle uralmat.

<sup>27</sup> HAMVAS B., *A láthatatlan történet – Héloise és Abélard*, Budapest, 1988, 141.

## A személyes Végtelen iránti szeretet

Földi életünk során fájdalmas tapasztalatunk, hogy emberségünk esendő, létünk kontingens, boldogságunk törekeny és legfeljebb ízeltőjét kapjuk a természetfeletti teljesség ígéretének.

Olyan autentikus, el nem múló, Én-Te kapcsolatra vágyunk, amely soha meg nem szűnik. A bennünk lévő végtelen úr az ember fölötti személyes Végtelen után kiált, aki a kegyelem érintése folytán képes ezt betölteni végtelen értékkel, mindent felülmúló szeretettel. Isten maga sietett az ember segítségére, amikor belemondta magát a teremtésbe, feltárta magát az ember előtt, s ennek teljessége volt, midőn kiüresítve önmagát vállalta a mi nyomorúságos és méltóságteljes emberségünket. Istennel kapcsolatban pedig egyetlen adekvát beszéd lehetséges, a vele való beszéd, a dialógus. „A Paradiso látnoka, amikor *Colui-t* mond, költői szükségszerűségből nem autentikusan beszél, és tudja is ezt. Akár Ő-ként, akár Az-ként beszélünk Istenről, mindig allegorikusan beszélünk. De ha Te-t mondunk neki, akkor halandó értelem és jelentés által a világ töretlen igazságát emeljük szóvá.”<sup>28</sup> A rajtunk egyedül könyörülő személyes Végtelen utáni vágyódást, az isteni érintést, és a mennyei szeretet viszonzásának lehetőségét – a *divinumot* – (hogy Isten szeret és én szerethetem Istent) a nagy nyugati egyházatya, Szent Ágoston így élte át: „Te ébreszted fel bennünk magasztalásod örömét, mert magadért teremtettél bennünket s nyugtalan a szívünk míg meg nem nyugszik benned.”<sup>29</sup>

<sup>28</sup> BUBER, M., i.m., 120.o.

<sup>29</sup> AURELIANUS, A., *Vallomások*, I. I., Budapest, 1982, 23 (ford. Vámosi I.).

## Új Ember

### a legnagyobb katolikus hetilap

Az Új Ember katolikus hetilap a hazai egyház és a magyar társadalom időszerű híreiről és kérdéseiről tájékoztatja olvasóit. Arculatát nem a témák közötti válogatás, hanem a keresztyén tanításnak megfelelő szemlélet határozza meg, s ennek segítségével válaszol korunk számos kérdésére. A keresztyén értékrend mentén ábrázolja azt a világot, amelyben az eligazodás még a keresztyén emberek számára is nehéz olykor. A lelkeségi írások mellett teret ad a közéleti vitáknak, bő terjedelemben tudósít a hazai és világegyház eseményeiről, külön oldal szól az ifjúságnak és közvetíti a kultúra értékeit.

Ha szabadon akarja kialakítani önálló véleményét, nem nélkülözheti az Új Embert!

Hétről hétre – kézből kézbe

## Távlatok

VILÁGNÉZET, LELKISÉG, KULTÚRA

Szerkeszti

Szabó Ferenc és Nagy Ferenc

Megjelenik évente hatszor

Előfizetés egy évre: 1200,- Ft

OTP-számlaszám: 1170 8001-2036 5961

Megrendelhető:

1535 Bp., Pf. 826.

(1026 Budapest, Sodrás u. 13.)

Telefon: 200-8054, 200-9476,

fax: 275-0269

ERDŐ PÉTER

## *Az egyházjog forrásai.*

Történeti bevezetés

(Egyház és jog - Kiadványok a kánonjog és az egyházakkal kapcsolatos jog köréből 3)  
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézet  
Szent István Társulat. Budapest, 1998. I-XX + 273 pp.

A kötet a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézet (PPKE KPI) első kiadványaként látott napvilágot. A szerző, Erdő Péter, kánonjogász, a PPKE KPI vezetője. Fő kutatási területe az egyházi alkotmányjog és a középkori kánonjogtörténet. Számos kánonjogi cikkein és a hatályos egyházjoggal kapcsolatos könyvein kívül kiemelendő a kánonjogi tudománytörténetéről írt kézikönyve (*Intruductio in historiam scientiae canonicae. Praenotanda ad Codicem*, Roma 1990.). Ebben a munkájában Erdő Péter az egyházi jogtörténet egy másik területéről ad áttekintést, amikor a kánonjogi források történetébe kívánja bevezetni az olvasót. A könyv nemcsak a magyarországi tudomány területén számít hiánypótlónak (magyar nyelven az eddigi legrészletesebb kánonjogi forrástörténet BÁNK József, *Kánoni jog*, Toms. I-II. Budapest 1960-1963. első kötetében volt fellelhető), hanem a teljes kánonjogtörténeti irodalomban is. Alphons M. STICKLER bíboros méltán elismert latin nyelvű kézikönyve (*Historia iuris canonici latini, Historia fontium*, Torino 1950.) óta a kánonjog forrástörténetét átfogó módon bemutató, a legújabb kutatási eredményeket feldolgozó jelentősebb munka nem látott napvilágot. Ez többek között Stickler művének idő- és egyedülállóságát mutatja, amely megje-

lenéséig módszeresen feldolgozta a kánonjogi forrásokkal kapcsolatos irodalmat. Ám az eltelt több mint négy évtized olyan új radikális kutatási eredményekkel szolgált, amelyek elkerülhetetlenül teszik az egyházjog forrásszövegeinek újbóli feldolgozását kézikönyvi szinten (vö. GAUDEMET, J., *Le sources du droit canonique, VIIe-XXe siècle. Rep(res) canoniques. Sources occidentales (Droit canonique)*, Paris 1993.).

Erdő professzor erre vállalkozik. Műve a témához képest gördülékeny stílusban, Sticklerétől részben eltérő struktúrában mutatja be a források kialakulását, szerkesztését, megjelölve a legjobb kritikai kiadásukat, illetve a legfontosabb szakirodalmat. Terjedelméből fakadóan nem teszi teljesen nélkülözhetővé Stickler könyvét, ám nem is ez a szándéka a szerzőnek.

Szerkesztését tekintve a könyv kronologikus, azon belül szisztematikus rendben tárgyalja anyagát négy fejezetre felosztva. A munkát az egyházjog forrásaival kapcsolatos terminológiai megalapozás vezeti be (1-14.). Ezt követi első fejezetként a *ius antiquum* időszakának bemutatása, azaz a Gratianus előtti források számbavétele és jellemzése (15-163.), majd ezután a szerző áttér a klasszikus kánonjog tárgyalására, ami a *Decretum Gratiani*-tól (1140) a *Trentói Zsinatig* (1563) tart (165-216.). A harmadik feje-

zet a trentói egyházjog korát tárgyalja a kodifikációig (217-235.), végül a negyedik a kodifikációk korát ismerteti (237-256.), általános eligazítást nyújtva nemcsak a két kódexről (Codex iuris canonici, Codex canonum ecclesiarum orientali-um), hanem az egyéb forrásokról is, azok publikálási helyének megjelölésével, továbbá a részleges egyházjog forrásait is megjelölve Magyarországra való kitekintéssel.

A szerző kritikusan válogatja össze a hivatkozásokban megjelenő irodalmat, amelyből, ha nem is teljes, de reprezentatív képet alkothatunk, az egyes források kapcsán a tudományos kutatást foglalkoztató problémákról.

Erdő művének sajátja a könyv elején található terminológiai áttekintést nyújtó bevezetés. Itt a szerző először a jogforrás fogalmát tisztázza (1-2.), amely rövid definitív leírás mögött is érezni lehet a megbújó kortárs jogfilozófiai problémákat. Majd meghatározza, az egyházjogi forrástörténet fogalmát és azt, hogy ehhez milyen módszer alkalmazása szükséges. Az Erdő által követett módszer a forrás- és irodalomtörténet, amelynek tükrében reflektál az adott művek jogi értékére. Erdő ezzel a felfogásával klasszikus iskolát követ, amely lehetővé teszi az egyes kánonjogi gyűjtemények objektív értékelését. A szerző részletes eligazítást ad a kánonjogi gyűjtemények osztályozására (4-10.), melyhez hasonló felosztás Sticklernél is megtalálható, ám a két struktúra nem teljesen fedi egymást, arról nem is beszélve, hogy a csoportosításhoz fűzött megjegyzések közérthetőbbé teszik a felosztást, mint azt Stickler tette. A négy fajta felosztásból (jogszabályok jellege, gyűjtemények tekintélye, a gyűjtemények genuinitása, a jogszabályok rendezése) ki kell emelnünk a második csoportot, amely területén a közfelfogásban (de a történelmi és jogászai közfelfo-

gásban is) nagy zavarokat tapasztalhatunk. Ezt teszi helyre a szerző, amikor meghatározza a magángyűjtemény, a törvénykönyv és a hiteles gyűjtemény fogalmát (6-7.). Végezetül röviden felvázolja az egyházjog egyes periódusait (10-14.).

Ki kell emelnünk a II. fejezet VII. artikulusában (207-216.), illetve a III. fejezet III. artikulusában (227-229.) tárgyalt zsinati gyűjtemények, szinodális könyvek, és a részleges jog gyűjteményeinek kérdését, amely újdonság Stickler könyvéhez képest és a magyar vonatkozásokat is felsorakoztatja.

Külön méltatást érdemel a Decretum Gratiani-ról szóló rész (165-179.), amelyet a szerző avatott műgonddal dolgozott ki a legújabb publikációk és kongresszusok tudományos eredményei alapján (vö. J. Gaudemet, A. Winroth, és R. Weigand kutatásai), így nemzetközi szinten is a kérdés egyik legjobb feldolgozása.

A Római Kúriával foglalkozó alpontról is (III. fejezet IV. 229-235.) meg kell emlékeznünk, aminek különös értéke a jegyzetekben található bőséges irodalom és forrásmegjelölés.

A könyv használatát segíti a XII-XX. oldal szakirodalmi tájékoztatója. A szerkesztő (Rihmer Zoltán) név és címmutatóval, illetve tárgymutatóval látta el a szöveget. Ezzel kapcsolatban azonban egy kritikai észrevételt kell tennünk. Mint már említettük a könyv legfontosabb érdeme, hogy tartalmazza az elmúlt évtizedek új kutatási eredményeit és a legújabb kritikai szövegkiadásokat, amelyeket a szerző a lábjegyzetben jelöl, azonban a mutatók csak a főszöveg anyagát tartalmazzák, amire a szerkesztő fel is hívja a figyelmet. Ám a forráskiadványok visszakeresése, hacsak a szerző nincs külön kiemelve a főszövegben, ezzel nehézkessé válik. Ugyanígy sajnálatos jó néhány sajtóhiba, melyek közül a

legzavaróbb a „birodalom” és a „kronologikus” szavak felcserélése (42. oldal, d pont; 106. oldal, első bekezdés).

Összefoglalóan Erdő professzor könyve Stickler bíboros munkájához képest nemcsak a legújabb kutatások eredményeit sorakoztatja fel, hanem új szempontokkal is gazdagítja anyagát, illetve más szisztémába csoportosítja az egyes jogforrásokat. A kötet majdnem minden oldaláról sugárzik a gyakorló, a hatályos

egyházjog rendszerét teljesen ismerő kánonjogi gondolkodás. Megjelenését csak üdvözölhetjük, hiszen a magyar teológiai, történeti és jogi alpműveltségből erőteljesen hiányzó területhez nyújt kézikönyvet, ezzel nagy segítséget adva ezen tudományok elsajátításában, illetve a magyar összehasonlító forrástörténeti kutatások tudományos fejlesztésében.

Szuromi Szabolcs

---

---

BERNARD SESBOÛÉ  
„Krisztus pedagógiája”.

Az alapvető krisztológia elemei.

Vigília Kiadó Budapest, 1997. Fordította: Kránitz Mihály és Várnai Jakab.  
Az eredeti címe: »Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale.«  
Cerf, Paris, 1995.

Szerencsés döntés volt e könyv lefordítása és kiadása. A szerző, B. Sesboüé jezsuita atya, a »Centre Sèvres«, a francia jezsuiták filozófiai-teológiai főiskoláján a teológia professzora, a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja, több teológiai mű szerzője, amelyek közül nem egy ma már klasszikusnak számít. Így: »Jésus-Christ dans la tradition de l’Eglise.« (Desclée 1982) és a »Jésus-Christ l’unique médiateur.« (2 kötet, Desclée, 1988 és 1991). A nemrégiben megjelent 4 kötetes francia dogmatörténeti sorozatnak (»Histoire des Dogmes«) is ő a szerkesztője.

Ebben a könyvben több régi cikkét gyűjtötte össze, és dolgozta át, hozzácsatolva néhány újabbat is, hogy bemutassa a Krisztus misztériumáról való tudományos reflexióknak egy lehetséges útját.

„Krisztus pedagógiáját” kétféle módon érti a szerző: »Felidézi, mi volt Jézus pedagógiája abban, ahogyan kinyilatkoztatta magát, és ahogyan tanítványai

hitet ébresztett. Arra is vonatkozik azonban, hogy mi a Krisztusról szóló pedagógia, amelyet azok művelnek, akik ennek a hitnek a hirdetésére kaptak megbízást.« (7. lap)

A mű a „fundamentális teológia” területére tartozik, vagyis a hit igazolását keresi az emberi értelem tekintete előtt. Ami új a régi apológiával szemben, – ami azt kereste, hogyan bizonyítsa a hitet az főleg abban áll, hogy ez az alapvető hittan csokorba szedi a jeleket, és figyelmesen vizsgálja a hit adatai és az ember rejtett törekvései közötti megfelelést. A cél egy olyan hit-aktus lehetővé tétele, amely „értelmes hódolat”, „intellektuálisan becsületes” állásfoglalás lesz.

Mai kultúránk összefüggésében ez a kifejezés szükségszerűen történelmi vezérvonalat követ: egyébként is a hit és a történelem közti kapcsolat a krisztológia szívéhez tartozik, ha tiszteletben tartjuk Krisztus emberi természetének igazságát.

Ugyancsak alapvető az „alulról jövő” vagyis „felfelé irányuló” és a „felülről jövő”, vagyis „leereszkedő” krisztológiák közötti kapcsolat is: P. Sesboüé részletesen kifejti e két megközelítési mód egymást szükségszerűen kiegészítő voltát.

A két megközelítés kapcsolódását szem előtt tartva, P. Sesboüé bemutatja, hogy a Krisztus húsvéti megdicsőüléséről végzett reflexió hogyan hoz magával egy szükségszerű visszatekintést Krisztus földi életútjára, Krisztus primátusának megvallása a megváltott világ felett pedig („elsőszülött a halottak közül”) hogyan kötelez egy a kezdetéről szóló reflexióra („minden teremtmény elsőszülöttje”, a Kol 1,15 fogalmazása szerint).

Ezt az első részt egy szemléletes séma zárja le, illusztrálva a különféle vonulatokat, melyek az Újszövetség krisztológiáját alkotják: az 0. vonulat, ami Jézus nyilvános működésétől vezet szenvedéséig. Az 1. vonulat, vagyis a „felmenő krisztológiáé”, középpontja a húsvét és Krisztus mennyei felmagasztalása. A 2. vonulat előlről hátrafelé irányulva újraolvassa a Krisztus-eseményt a feltámadás fényében.

Végül a 3. vonulat szimbolizálja a krisztológia visszatekintését a Fiú, Istenben való örök eredete felé.

A második rész, – ami a leghosszabb – tárgyalja a történelem és a hit kapcsolatát.

Először is e kapcsolat történetét mondja el röviden, azt az egyfajta »cikkakos fejlődést«, ahogy Ratzinger szellemesen nevezi, mikor is egyszer inkább a „verus homo”, máskor a „verus Deus” került jobban előtérbe.

Az igazi krízis a felvilágosodás korában robbant ki. Ellentétbe került ugyanis a „történelmi Jézus”, akiről a filozófusok, majd a történészek naivan azt hitték, hogy újból felfedezték eredeti vonásait – és a dogmatikus teológia Krisztusa.

A legújabb krisztológiai írások rövid bemutatásával jelzi Sesboüé, hogy ez a probléma mennyire aktuális ma is. Konklúziója a híres kalkedoni definícióból merít: megkülönböztet, de megtartja az egységet: »Ha Krisztus egy és ugyanaz istenségében és emberségében, akkor a hitnek és a történelemnek egyetlen eljárásban kell egyesülnie, amelyben nem keverednek össze egymással és nem szakadnak el egymástól. Ez az egység rendkívül fontos... A hit segíti a látást és a megismerést, [...] A fő rendező elv szerepét játssza. A történelem azonban megköveteli, hogy a hit szüntelenül visszatérjen a rajta kívül álló valósághoz és a hitet megalapozó adatokhoz.« (103–104. lap)

A könyv középpontja egy igen jelentős fejezet Krisztus feltámadásáról és a test keresztény misztériumáról. Itt minden összefügg: nem lehet felkínálni a feltámadásba vetett hitet a testről szóló, – minden dimenzióját figyelembe vevő – reflexió nélkül, mint: személyes test, a Lélek által átalakított test, egyházi test, eucharisztikus test.

A Megtestesülés realizmusának komolyan vétele elvezet oda, hogy másként vessük fel Krisztus húsvét előtti tudásának és öntudatának kérdését, mint ahogy a skolasztikus teológusok szokták.

P. Sesboüé elfogadja e kérdésben Hans Urs von Balthasar reflexióit. (155. lap) Egy rövid megjegyzéssel fejezi be ezt a részt »Krisztus hitéről«, H. Urs von Balthasar-t és J. Guillet-t követve. Ez a formula lehet, hogy meglepő, de megéri, hogy odafigyeljünk rá. Jézus rendületlen bizalmáról van ugyanis itt szó Atyja és küldetése iránt:

»Mindaz, amit fentebb a jövőt illető „tudatlanságáról” mondtunk, vonatkozik a hitére is. Az ő hite kétségkívül teljesen különbözik a miénktől, mégis elfogadta, hogy a hit rendjében éljen.« (168. lap)

A csodákról szóló fejezetet követi az utolsó: Jézus szűzi fogantatásáról. Csak értékelni lehet a szerző érzékenységét, amellyel előadja ezt a témát, reflektálva a mai nehézségekre, nem azért, hogy elfogadja őket, hanem hogy elmélyítse a hagyományos tanítást. Analógiája az üres sír jele és – a szűzi fogantatás jele között, – amire már Karl Barth is felfigyelt – nagyon találó: »A hiten belül nem az a jelentősége (e két jelnek), hogy egyszer csak felfüggesztik a természet törvényeit, ha-

nem azt nyilatkoztatják ki, hogy vilá-  
gunk rendje nem az utolsó szó, és Isten  
már beléhelyezte az új teremtés eszkato-  
lógikus jeleit.« (216. lap)

Íme, egy gondolkodásra készítő szép  
könyv. Hasznosan forgathatják papok,  
teológusok, hitoktatók.

A magyar fordítás világos, gördülé-  
keny, a könyv kiállítása ízléses. Mindent  
egybevéve: ez a könyv nyeresége a ma-  
gyar teológiai könyvkiadásnak.

Pápai Lajos

---

SOLYMOSI LÁSZLÓ (ed.)

*A veszprémi egyház 1515. évi zsinati határozatai*

Argumentum Kiadó–Balassi Kiadó, Budapest, 1997. 129 pp. + 79 pp. faximile

Solymosi László neve közismert a ma-  
gyar egyháztörténelem iránt érdeklődők  
számára. Publikációi közül a veszprémi  
egyházmegye történetének írásos emlékei-  
t vizsgáló cikkeit kell elsősorban kiemel-  
nünk, amelyek közül elég ha csak „A  
veszprémi székesegyházi könyvtár és  
kölcsonzói a középkor végén” in *Veszpré-  
mi Szemle* 3 (1995) 3–14. „Az 1515. évi  
veszprémi zsinat és a vallásos élet” in  
Fodor Zs. (ed.), *Tudomány és művészet  
Veszprémben a 13–15. században*, Veszpré-  
m 1996. 57–74. és a „Vallásos élet az  
1515. évi veszprémi szinodális könyv  
tükrében” in Lengvári I. (ed.), *In memori-  
am Barta Gábor. Tanulmányok Barta Gá-  
bor emlékére*, Pécs 1996, 114–123.-ra  
utalunk. Az utóbbi két tanulmány kibő-  
vített változatát találhatjuk a jelen szö-  
vegkiadás elején.

Az egyháztörténelmi közvélemény  
nagy várakozásokkal tekintett Solymosi  
legújabb kötetének megjelenése elé, hiszen  
az 1515-ös veszprémi zsinat szövegét ed-

dig csak hiányos kiadásban ismerhettük  
Péterffy Károly, *Sacra concilia ecclesiae  
Romano-catholicae in regno Hungariae  
celebrata*, Psoni 1741. művéből, amely  
köztudottan nem tekinthető megbízható  
szövegkiadásnak. Solymosi a Brünni  
Egyetem Könyvtárában Borsa Gedeon ál-  
tal fellelt és 1986-ban ismertetett, az  
1515. évi veszprémi zsinat teljes szövegét  
tartalmazó, Bécsben 1517-ben nyomta-  
tásban megjelent szinodális könyv kriti-  
kai kiadására vállalkozott.

A kiadás legelején (9–49. oldal) alapos  
bevezetőben tájékoztatja az olvasót ma-  
gáról a szövegről, az 1515-ös veszprémi  
zsinat rendelkezéseinek tartalmáról és je-  
lentőségéről. Eközben részletesen bemu-  
tatja a zsinat intézményének középkori  
fejlődését, aminek különös értéke, hogy  
egyben átfogó képet nyújt a hazai közép-  
kori zsinatokról is, megállapítva az esz-  
tergomi zsinatok általános befolyását (ki-  
emelten az 1382-es esztergomi zsinatot)  
a Magyarországi más egyházmegyeiben



tartott zsinatok szövegére (13. oldal). Ezt a lényegi hatást az 1515-ös veszprémi példa is igazolja, amely alapvetően az esztergomi szinodális könyvet írja át módosított formában. A veszprémi szinodális könyv (1515) nyomtatásban történő megjelentetését a szerző abba a vonulatba illeszti bele, amely az 1382-es esztergomi szinodális könyv módosított változatának 1484 körül történt kiadásától eredeztethető.

A könyv második egységét maga a kritikai szövegkiadás képezi (43–107. oldal). Amint már említettük eddig csak Péterffy töredékes kiadása létezett, ami azonban semmiképpen nem volt kritikainak tekinthető. A jelen kiadás *háromféle* szöveget használ fel az alapszövegként kezelt 1517-es bécsi kézirat kiegészítésére. A Péterffy által közölt változatot, illetve Kanizsay János szinodális könyve brassói és körnöcbányai kéziratának szövegét. A szövegkiadás módszeréről csak elismerően szólhatunk.

A könyv használatát háromfajta mutató segíti (ünnepmutató, névmutató, tárgymutató), amely megint csak ritka a magyarországi (de sajnos nemegyszer a külföldi) szövegkiadásoknál is.

Végezetül a német nyelvű tartalmi összefoglaló után (127–129) található az 1517-es bécsi kiadás szövegének faximile változatát.

A Solymosi által most közreadott szövegkiadást alpműnek kell tekintenünk a késői magyar középkor zsinattörténetében, egyúttal a szöveg ismerete az akkori magyar egyháztörténelem, kánonjogtörténet hasznos forrását is jelenti, ami jóval árnyaltabbá teheti a késő középkori egyházi viszonyokra vonatkozó ismereteinket. Reméljük, hogy ez a kötet egy nagyobb kutatás első láncszeme, és a Magyarországon újra feléledő egyháztörténelmi műhelymunka más, hasonló források modern kritikai elven nyugvó publikálásához vezet.

Szuromi Szabolcs

---

---

## TYCHONIUS

### *Szabályok könyve*

Liber regularum tyconii, hermeneutikai kutatóközpont, Budapest, 1997.

Hermeneutikai füzetek 12. Az első latin nyelvű hermeneutika

Szerkesztette Fabinyi Tibor, fordította és a jegyzeteket írta Chaahesz István, lektorálta Déri Balázs, kíséri P. Cazier tanulmánya: Tychonius és a Jelenések könyve a donatista válság idején, a bevezetést Fabinyi Tibor írta: Az Úr teste és az ördög teste címmel

Tychonius műve kétségtelenül az első latin nyelvű hermeneutikának tekinthető, mint a kötet címe mondja, de ezt mégsem lehet eltúlozni. Igaz, hogy maga Szent Ágoston a *De Doctrina Christiana* c. művében is – sok habozás után, Agrippinus karthágói metropolitával levelezett a kérdésben, vajon donatista eretnek művét felhasználhatja-e, végül miután Tychoni-

us meghalt –, idézi. Ágoston nagyra becsülte Tychonius művét. A bevezető és Cazier tanulmánya a kötet végén egyaránt utalnak arra, hogy Tychonius műve mennyivel tartozik Pettai Victorinus Apokalypsis-„kommentárjának”. (Kritikai kiadása: Victorin de Poetovio, Sur L'Apocalypse, et autres Ecrits, Sources Crétiennes, 423, Paris, 1997.)

Üdvözölhető tény, hogy ez a mű megjelent magyar nyelven, miközben a fordítóknak meg kellett küzdeniük azzal a nehézséggel, hogy milyen Biblia-idézeteket közölt Tychonius. A fordítók minden Biblia-szöveget kénytelenek voltak módosítani, mert a szerző által használt Vetus Latina-, vagy Septuaginta-szöveg eltért a mai modern fordításoktól. Ez felhívja a figyelmet arra, hogy nemcsak ökumenikus fordítás szükséges, hanem a jövő tudományos munkáját lehetővé tevő „juxta Haebros”, Septuaginta, Vetus Latina, Vulgata fordítás is. Ezek megléte nélkül

szinte lehetetlen érdemleges munkát végezni.

A Tychonius-féle *Liber regularum* valóban egy hermeneutikai kézikönyv, de ezt csak annak tudatában írhatjuk le, hogy a háttérben ott áll ki nem mondottan a nagy alexandriai, Órigenész.

A mű közreadásával a kiadó hasznos szolgálatot tett az exegézisnek, de ugyanakkor világosság is tette a nehézséget, amibe minden patrisztikus fordító beleütközik: melyik közkézen forgó Biblia-fordítást idézze?

Vanyó László

---

## ARCHIVUM RÁKÓCZIANUM

II. Rákóczi Ferenc Meditatioi, Balassi Kiadó, 1997. 1009. old.

(A latin szöveget gondozta és jegyzetelte Déri Balázs, a francia szöveget gondozta és jegyzetelte Kovács Ilona, a tartalom összefoglalását készítette Tüskés Gábor)

A Nagy Fejedelem *Vallomásai* (Confessiones) után végre kritikai kiadásban látott napvilágot a *Meditationes*. Miért kelti fel figyelmünket? Mert ez valamelyest a „patrologia hungarica” feladata volna, hogy kikutassa és jelezze azokat a forrásokat, amelyekből nagyjaink táplálkoztak, legyen szó Pázmány Péterről, vagy Rákóczi Ferencről. Hágában még életében megjelentek francia nyelven mind a *Les Confessions*, mind a *Meditationes*, de a nyugati tudományos irodalom ignorálta. P. Courcelle nagy művében, „*Les Confessions de Saint Augustin dans la Tradition Litteraire*”, (Études Augustiniennes, Paris, 1963.), miután a *Confessiones* műfaját és annak irodalmi hatását nyomon követte, egy szót sem szólt Rákóczi Ferencünk *Vallomásairól* és *Elmélkedéseiről*. Hiába keressük nevét az

indexben. Ezen segíteni immár lehetséges, és kell is. Ágoston *Vallomásainak* a hatása magától értetődő, a *Meditationes* már több kérdést vet fel, hiszen az Ágoston műveiből kivirágzó PS-Augustinus (középkori) meditációs irodalom hatásáról van szó, amely igen népszerű volt a 17-18. században. Ez az irodalom a nagy egyházatya műveinek exceptumaira alapozott. Ennek kutatása mindenestre jobban megérttetné a Nagy Fejedelem gondolkodásmódját, és demonstrálná kapcsolatát a korabeli európai szellemi áramlatokhoz, a janzenizmushoz, de a klasszikus augusztinizmushoz is.

A „patrologia hungarica” olyan irodalomtörténeti programot jelent, amely nagyjaink gondolatainak megértését „in concreto” segítenék elő.

Vanyó László

# Studia theologica Budapestinensia

Az 1990 óta megjelenő sorozat a Hittudományi karon oktatott tudományok köréből közöl monográfiákat és segédkönyveket magyarul vagy a teológiában jelentős nyugati nyelveken. Sorozatszerkesztő: Erdő Péter.

## Eddigi kötetek:

1. Millner, Anton: *Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen, Recht*, Bp. 1990. 300 Ft
2. Kuhn, Christian: *Die theologische Begründung des Kirchenrechts in der Münchener Schule*, Bp. 1991. 290 Ft
3. Bauer, Johannes B.: *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991. 190 Ft
4. Reisner Ferenc: *Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmenetési kísérleteiben*, Bp. 1991. (elfogyott)
5. Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993. 410 Ft
6. Erdő Péter: *Latin–magyar egyházbizományi kasszótár*, Bp. 1993. 205 Ft
7. Muzslay István: *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993. 440 Ft
8. Czopf Tamás: *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994. 400 Ft
9. Somorjai Ádám: *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993. 410 Ft
10. *Doctor et apostol. Szent István-tanulmányok*, Szerk. Török József, Bp. 1994.
11. *A családok lelki gondozása. Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása*, Bp. 1994.
12. *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*. Szerk.: Fila Béla, Erdő Péter
13. *Mindszenty emlékezete. Tanulmányok*. Szerk.: Török József
14. Kránitz Mihály: *Origenész élete és az Origenész-kutatás* Bp. 1995. (tanulmány) 300 Ft
15. Ladányi Erzsébet: *Az önkormányzat intézményei és elméleti alapvetése az európai és hazai városfejlődés korai szakaszában* Bp. 1996. 900 Ft

Kapható és megrendelhető:

**Márton Áron Kiadó**

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (1) 168-9527, Fax: (1) 168-9869

**A TEOLÓGIA folyóirat 1997. évi példányonkénti ára 330.- Ft**

Előfizetési díj egy évre 660,- Ft

Előfizetés a Jel Kiadón keresztül:

OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók

11711041-20711393 sz. csekkszámlára vagy postautalványon

**LEVELEZÉSI CÍM:**

**Pilinszky János Könyvesbolt és Antikvárium**

1081 Budapest, Kiss József utca 2/a.

Telefon/fax: 314-2200