

Studia Theologica Transsylvaniaensia

A GYULAFEHÉRVÁRI RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
TEOLÓGIAI FOLYÓIRATA

TARTALOM

JAKUBINYI GYÖRGY

A Katolikus Egyház és az eszperantó

MARTON JÓZSEF

Márton Áron, a népnevelő

ROLAND DE VAUX

Az ószövetségi levitaság

VIZI ELEMÉR

Die Freiheitslehre Karl Rahners im Rahmen seines transzendental-
anthropologischen Ansatzes

SZÉKELY DÉNES

Dominus Jesus és az üdvösség misztériuma

LÁSZLÓ ÁRON

Gondolatok az erőszakról

KEREKES LÁSZLÓ

A papi hivatás kánonjogi elemei

NAGY JÓZSEF

Emlékezés Tóth Istvánra

3

Szerkesztő: Marton József

Lektorálta: Tófalvi Géza
Walter Ilona SSS

Szerkesztőbizottság: Peter Jäger, Bara Zoltán, László Áron
Nagy József, Székely Dénes, Vízi Elemér

A folyóirat megjelenését Ft. Franz Marksteiner Waidhofen-i esperes és hívei (Németország), valamint a 2000. évben ezüstmisés papok Studia-alapítványa tették lehetővé.

Szerkesztőség címe:

Institutul Teologic Romano-Catolic
RO – 2500 – Alba Iulia
Str. Gabriel Bethlen nr. 3.
Tel.: +40-58-811-688
Fax: +40-58-816-192
E-mail: sis@apulum.ro

Megrendelhető a szerkesztőség címén!

© RÓMAI KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA–GYULAFEHÉRVÁR

Készült a Stúdium Kft. nyomdájában Kolozsváron

Előszó

A Studia Theologica Transsylvaniensia harmadik számát fogja kezében az olvasó. Bár szentírástudományi, egyházzjogi és egyháztörténelmi témák dominálnálják, más érdekes tanulmányok is találhatók benne. A tanulmányok nem csoportosulnak egységes főtéma köré, de fellelhető a folytonosság az eddig megjelent Studia-számok és a mostani kiadvány között, ha a cikkek szerzőit és az írások változatosságát tekintjük.

Mindhárom eddigi Studia-számban vörös fonalként húzódik végig Márton Áron püspök nyomtatásban meg nem jelent beszédeit bemutató rész. Ebben a számban az 1930-as években elhangzott konferencia-beszédei látnak napvilágot, amelyekben a népéért nemcsak aggódó, de a népét felelősségtudattal nevelő pap alakja rajzolódik ki.

Márton Áron püspökutódja, dr. Jakubinyi György érsek érdekfeszítő cikkel lepi meg az olvasót. A globalizálódó világunkban tért hódító eszperántó nyelv megalkotóját, jelesebb nemzetközi és római katolikus magyar művelőit – többek között az eszperántó-tanulás „cseh-módszerének” kifejlesztőjét, az erdélyi Cseh Andor katolikus papot –, és az eszperántót, mint háttérkultúra nélküli nyelv lényegét ismerhetjük meg a tanulmányban.

A magyar nyelven megjelenő szentírástudomány területére ismét egy fordítással lépünk be. Egeli Ferenc Roland de Vaux Das Alte Testament und seine Lebensordnungen című könyvéből „Az ószövetségi levitaság” fejezetét tolmácsolja annak reményében, hogy a levitaság intézményéről szóló tanulmánnyal jobban megismerhetjük az ószövetségi papság történetét, szerepét és teológiai jelentőségét.

Erdélyi Studiánkat Vízi Elemér német nyelvű filozófiai és dogmatikai tanulmánnyal színesíti és gazdagítja. Karl Rahner szabadságtanát fejtegeti benne a neves teológus transzcendentál-antropológiai tételének fényében.

Korunk emberét foglalkoztató krisztológiai-, egyháztani és egyházzjogi kérdésekre kapunk feleletet dr. Székely Dénes Dominus Iesus és az üdvösség misztériuma, valamint Kerekes László A papi hivatás kánonjogi elemeiről című munkákból.

Eldurvult világunkban teret nyerő agresszió okairól, az ehhez való viszonyunkról és felelősségünkről tárgyal László Áron Gondolatok az erőszakról című cikkében.

Tanulmányaink utolsó helyére nem véletlenül került Nagy Józsefnek Tóth Istvánról, a jeles római katolikus erdélyi költő és műfordítóról való megemlékezése. Gondolkodásában és alkotásaiban annyira mélyenszántó volt Tóth István – bár sokan nem fedezték még fel –, hogy a szerénységet életében és a róla való emlékezésekben is megengedhette és megengedheti magának.

A *Studia Theologica Transsylvaniensia* harmadik számában megjelent munkákkal szeretnénk kifejezni abbéli szándékunkat, hogy úgy teküntsünk a jövő felé, hogy nem feledkezünk el a régiekről, a hagyományos értékekről. Kívánjuk, hogy a gyulafehérvári teológiai tanárok által felszínre hozott lelki- és szellemi kincsek és a tolmácsolt egyházi álláspontok nyújtsanak az olvasóknak eligazítást az egyre inkább anyagi beállítottságúvá váló világukban.

Gyulafehérvár, 2002. április 15.

Marton József

TARTALOM – SUMAR

JAKUBINYI GYÖRGY A Katolikus Egyház és az eszperantó <i>Bisirica catolică și esperantoul</i>	5
MARTON JÓZSEF Márton Áron, a népnevelő <i>Márton Áron, educatorul poporului</i>	15
ROLAND DE VAUX Az ószövetségi levitaság <i>Leviții din Vechiul Testament</i>	69
VIZI ELEMÉR Die Freiheitslehre Karl Rahners im Rahmen seines transzendental- anthropologischen Ansatzes <i>Învățătura despre libertate a lui Karl Rahner în cadrul începutului său transcendental-antropologic</i>	85
SZÉKELY DÉNES A Dominus Jesus és az üdvösség misztériuma <i>Declarația Dominus Jesus și misterul mântuirii</i>	121
LÁSZLÓ ÁRON Gondolatok az erőszakról <i>Gânduri despre violență</i>	143
KEREKES LÁSZLÓ A papi hivatás kánonjogi elemei <i>Elementele de drept canonic ale vocației preoțești</i>	151
NAGY JÓZSEF Emlékezés Tóth Istvánra <i>În amintirea lui Tóth István</i>	175
Szemle <i>Panoramă</i>	185

INHALT – SOMMARIO

JAKUBINYI GYÖRGY

Die Katholische Kirche und das Esperanto
La Chiesa cattolica e l'Esperanto.....5

MARTON JÓZSEF

Márton Áron, Erzieher des Volkes
Márton Áron, l'educatore del popolo.....15

ROLAND DE VAUX

Die Leviten des Alten Testaments
Leviti dell' Antico Testamento.....69

VIZI ELEMÉR

La dottrina della libertà di Karl Rahner in relazione con il suo
principio trascendentale e antropologico.....85

SZÉKELY DÉNES

Dominus Iesus und das Geheimnis des Heiles
Dominus Iesus e il mistero della salvezza.....121

LÁSZLÓ ÁRON

Gedanken über die Gewalt
Pensieri sulla violenza.....143

KEREKES LÁSZLÓ

Kirchenrechtliche Elemente der Berufung zum Priestertum
Gli elementi di diritto canonico del sacerdozio.....151

NAGY JÓZSEF

Zum Andenken an Tóth István
La memoria di Tóth István.....175

Rundschau

Rivista dei libri.....185

JAKUBINYI GYÖRGY

A KATOLIKUS EGYHÁZ ÉS AZ ESZPERANTÓ

Die Katholische Kirche und das Esperanto. Unter der Losung *Sein ist die Zeit* hat man in Hamburg vom 31. Mai bis zum 04. Juni 2000 den 94. Deutschen Katholikentag gehalten. Im reichen Programm stand ein Vortrag mit Diskussion: *Esperanto - das neue Latein der Kirche? Die internationale Sprache im Dienst der Verständigung zwischen Christen aus aller Welt.* Gleichzeitig ist auch das Buch des Prof. Ulrich Matthias erschienen, *ESPERANTO. Das neue Latein der Kirche. Die internationale Sprache im Dienst der Verständigung unter evangelischen und katholischen Christen.* Messkirch 1999.

Indem ich auch zum Katholikentag eingeladen worden bin, habe ich dies als eine gute Gelegenheit gefunden, um mit den Lesern den neuesten Standpunkt der katholischen Kirche dem Esperanto gegenüber zu schildern. Es wird die Geschichte der katholischen Esperanto-Bewegung vorgestellt, bis zu unseren Tagen, wobei schon Messbuch und päpstliche Grüße auch in Esperanto erscheinen. Für die Zukunft ist man optimistisch, als Gegengewicht gegen Sprachimperialismus, mit einer neutralen internationalen Sprache, die sich als Hilfssprache für internationale Verständigung versteht.

2000. május 31. és június 4. között Hamburgban rendezték meg a 94. Német Katolikus Nagygyűlést.¹ Az egyik előadás témája ez volt: *Eszperantó – az Egyház új latinja? A nemzetközi nyelv a világ keresztényeinek egyetértését szolgálja.* Előadás vitával. Referens: Jakubinyi György gyulafehérvári érsek, moderátor: Dr. Ulrich Matthias professzor, Wiesbadenből. Matthias professzor éppen a Nagygyűlés előtt adott ki könyvet erről a témáról németül. Könyve eszperantóul is megjelent, bővített formában. Több nyelvre most fordítják eszperantóból!² Mivel az előadásoknak érdeklődési kör szerint többkevesebb hallgatósága van, elhatároztam, hogy a témát tudományos tanulmányban is ismertetem. Megindokolja ezt az egyre erősödő „globalizáció”, amely közös, semleges nyelvet követel. Ebben az irányban gyakorlatilag járható út az eszperantó, a mesterséges semleges nemzetközi nyelv, milliók nemzetközi érintkezési eszköze.

¹ *Sein ist die Zeit. 94. Deutscher Katholikentag Hamburg 2000 31. Mai bis 04. Juni.* Zentralkomitee der deutschen Katholiken ZdK, Hamburg 2000. 64.: Vortrag und Diskussion: Esperanto – das neue Latein der Kirche? Die internationale Sprache im Dienst der Verständigung zwischen Christen aus aller Welt.

² Dr. Ulrich MATTHIAS, *ESPERANTO Das neue Latein der Kirche. Die internationale Sprache im Dienst der Verständigung unter evangelischen und katholischen Christen.* Messkirch 1999.; Ulrich MATTHIAS, *ESPERANTO LA NOVA LATINO DE LA EKLEZIO.* Antverpeno 2001.

115 évvel ezelőtt jelent meg **Dr. Ludwik Lejzer Zamenhof (1859-1917)** lengyel-zsidó szemorvos könyve: *Język międzynarodowy. Przedmowa i podręcznik kompletny*. Warszawa 1887. (Nemzetközi nyelv. Bevezető és teljes kézikönyv. Varsó 1887). A szerző álneve „D-ro Esperanto” (eszperantó nyelven = Dr. Remélő) lett az új világnyelv neve.³ Maga Zamenhof vallásos zsidó volt. Az eszperantisták első világkongresszusán 1905-ben Boulogne-sur-Mer-ben, Franciaországban az ateisták tiltakozása ellenére 688 résztvevő előtt imával nyitotta meg a gyűlést. Az Ószövetséget is ő fordította le héberből eszperantóra. Igaz, működése elején új vallást szeretett volna elfogadtatni a nemzetközi nyelv híveivel, de a többség leszavazta. Azt akarták, hogy az új nemzetközi nyelv semleges legyen minden szempontból. Zamenhof ugyanis új elméletet dolgozott ki a világvallások egyesítésére, amelyet eszperantóul „homanarismo” (egy fajta humanizmus) névvel jelölt. Ez lett volna a vallások eszperantója. Az ellenállás láttán tervével mindig háttérben maradt, hogy elsősorban a nyelv terjedését és semlegességét biztosítsa.

Az eszperantó nem új jelenség a nemzetközi élet terén. Az emberiség fokozatosan ébred egységes teremtett volta tudatára, és fokozatosan igényli az emberiség egységének kinyilvánítását minden síkon – gazdasági, kulturális, társadalmi, politikai, stb. – sőt vallási téren is. A tudósok műhelyében már a középkorban kísérletet tettek arra, hogy a még európaközpontú tudományos világ közös latin nyelve helyett valamilyen egyszerűbb nemzetközi mesterséges nyelvet vezessenek be. Az elvárások: könnyű tanulás, egyszerű helyesírás és nyelvtan, lehetőleg kivételek ne legyenek, a szókincs is könnyen elsajátítható legyen. A nagy humanisták és polihisztorok próbálkoztak nemzetközi mesterséges segédnyelvel.⁴ Eddig több mint 500 kísérletet tartanak számon. Napjainkban is születnek újabb kísérletek, de a gyakorlatban csak az eszperantó ért el mai napig felül nem múló sikert, és ma is tevékeny, ami életképességét bizonyítja.

Közvetlenül az eszperantó előtt éppen egy német katolikus pap, **Johann Martin Schleyer (1831–1912)** tervezett mesterséges nyelvet. Volapüknek hívták (angolból: world = világ, speak = beszélni). Miután néhány száz hívet szerzett levelezés útján, gyűlést hívott össze, ahol

³ Zamenhof rövid életrajzát közli minden eszperantó nyelvkönyv. Legútóbbi bő tudományos életrajza, amelyet a Szentatyának is átnyújtottak: René CENTASSI – Henri MASSON, *L'homme qui a défi Babel. Ludwik Lejzer Zamenhof*. Paris 1995. (Az ember, aki szembeszállt Bábellel.)

⁴ *A világnyelv*, Válogatta és szerkesztette ANTAL László, Budapest 1984.

kiderült, hogy a nyelvet nem lehet beszélni! Schleyer atya nem fogadott el módosító javaslatot, s így a volapük hívei mind átálltak az éppen akkor porondra lépő eszperantóhoz.

Zamenhof, az eszperantó megalkotója négy nyelvű lengyel városkában született, Bialystokban, akkor még a cári birodalomban (ma Lengyelországban, a fehérorosz határ mellett).⁵ A városka négy nyelvűsége gyermekkorától elgondolkodtatta (3.000 katolikus lengyel, 4.000 ortodox orosz és fehérorosz, 6.000 protestáns német, 18.000 jiddis nyelvű zsidó, aki a zsinagógában héberül imádkozik). Nagy nyelvtelenségével sorra sajátította el a világnyelveket, hazája négy nyelvét is, sőt vallása szent héber és arám nyelvét is, de mindig arról ábrándozott, hogy kidolgoz egy egységes mesterséges nyelvet, hogy az embereket közel hozza egymáshoz. Idealizmusában azt hitte, hogy a közös nyelv békét teremt az emberek között. (Vö. polgárháborúk, ahol egynyelvűek, egynemzetiségűek gyilkolják egymást!). Nyelvét főleg az indogermán nyelvek szókincsére alapozta. 16 szabálya ma is érintetlen, ma is az eszperantó alapja. Érdemes megismerni, mert pl. a romániai katolikus eszperantó mozgalom a '89-es változás után első elnök, az ortodox (sic!) Vasile Albu névjegykártyája hátlapján népszerűsítette a világnyelv Zamenhof alkotta 16 változatlan szabályát:⁶

Az eszperantó ábécé: *a b c ĉ d e f g ĝ ĥ ħ i j ĵ k l m n o p r s ŝ t u ŭ v z*. (Magyar ejtés szerint: á b c cs d é f g dzs h ch i j zs k l m n o p r sz s t u rövid u csak aŭ *-ban v z*.)

1. Egyetlen határozott névelő: *la*. Határozatlan névelő nincs.

2. Minden főnévnek *-o* végződése van. A többes szám végződése *-j*, tárgyesté *-n*. Birtokos eset és részeshatározó eset előjárószója: *de* és *al*.

3. Minden melléknév *a*-ra végződik. Többes szám, birtokos és részeshatározó eset mint a főnévnél. A középfok képzője *plu*, a felsőfok képzője *plej*.

4. A számnevek ragozhatatlanok: *1 unu, 2 du, 3 tri, 4 kvar, 5 kvin, 6 ses, 7 sep, 8 ok, 9 naŭ, 10 dek, 100 cent, 1000 mil*. Sorszámnevek végződése a melléknév *-a*.

5. Személyes névmások: 1. *mi*, 2. *vi*, 3. hím *li*, nő *ŝi*, seml. *ĝi*, Több. 1. *ni*, 2. *vi*, 3. *ili*. A birtokos névmás melléknévi *-a* végződést kap.

⁵ R. CENTASSI – H. MASSON, *L'homme qui a défié Babel*, Paris 1995, 20–21.

⁶ Vasile Albu névjegykártyáját magángyűjteményemben őrzöm. – R. CENTASSI – H. MASSON, *L'homme qui a défié Babel*, Paris 1995, 185–194.

6. Mivel az ige végződése egyforma szám és személy szerint, mindig ki kell tenni a személyes néymást. Végzódések: Jelen: *-as*, múlt *-is*, jövő *-os*. Feltételes *-us*. Parancsoló *-u*. Főnévi igenév *-i*. Melléknévi igenevek: Cselekvő/szenvedő jelen: *-ant/-at-*, múlt *-int/-it-*, jövő *-ont/-ot*. Az összetett idők képzése: *esti* = lenni és melléknévi igenevek.

7. Határozószók végződése *-e*. Fokozásuk mint a melléneveké.

8. Minden előljárószó alanyesettel áll.

9. Minden szót úgy ejtünk, ahogy írják.

10. A hangsúly mindig az utolsó előtti szótagon van.

11. Az összetett szavakat egyszerű összetétellel képezzük. A főszó utolsó.

12. Nincs kettős tagadás.

13. Az irányt tárgyeset jelzi *-n*.

14. Az előljárószók jelentése világos. Kétely esetén használható az egyetemes jelentésű *je* előljárószó.

15. Az „idegen” szavakat eszperantó helyesírás szerint írjuk és nyelvtan szerint használjuk.

16. A főnevek végződését és a határozott névelőt lehet gondolatjellel helyettesíteni.

Mintaként álljon itt a Miatyánk szövege a katolikus misekönyv szerint:

Patro nia, kiu estas en la ĉielo, sanktigata estu via nomo. Venu via regno. Fariĝu via volo, kiel en la ĉielo, tiel ankaŭ sur la tero. Nian panon ĉiutagan donu al ni hodiaŭ kaj pardonu al ni niajn ŝuldojn, kiel ankaŭ ni pardonas al niaj ŝuldantoj. Kaj ne konduku nin en tenton, sed liberigu nin de la malbono. Amen.

Az első katolikus, aki megtanult eszperantóul, **Aleksandro Dombrowski** (Aleksandras Dambrauskas, 1860–1938) litván katolikus pap volt. Zamenhof felhívására az elsők között rendelte meg az új tankönyvet. Még megjelenése évében, 1887-ben eszperantó levelezésbe kezdett. Tíz nyelven beszélt és ötön írt (litván, orosz, lengyel, latin és eszperantó). 1906-tól már nem volt ideje a katolikus eszperantó mozgalomra, mert teljesen lekötötte egy litván katolikus lap szerkesztése.⁷

⁷ A katolikus eszperantó mozgalom történetének eddig legjobb összefoglalása: Nikolao HOEN, *Historio de Internacia Katolika Unuiĝo Esperantista (IKUE) (1903–1983)*, In: *Espero Katolika* 1992, 114–163. Ez a fő forrásom.

Az első katolikus eszperantisták között szerepel **Austin Richardson** (1843 – 1913. 8. 19) indiai születésű angol, aki huszonegy éves korában anglikánból lett katolikus, majd kilenc év múlva pap. Angol tanár volt Bruxelles-ben.

A francia **Claudius Colas** (1884–1914. 9. 11.) a Marne-i ütközetben esett el, még harminc éves sem volt. Domokos novíciusként kezdte, majd világiként harcolt a katolikus eszméért. 1902-ben lett eszperantista.

Émile Peltier (1870–1909. 2. 17.) francia katolikus pap, a Tours melletti Sainte-Radegonde plébánosa, már hat nyelvet ismert, amikor 1901-ben megtanulta az eszperantót is. Az első nemzetközi eszperantó kongresszuson 1905-ben ő misézett a katolikus résztvevőknek, természetesen latinul. A helyi püspök még akkor nem engedélyezte, hogy eszperantóul prédikáljon!

1902-ben a breton **Henri Auroux** javasolja Émile Peltier-nek, hogy alapítsanak katolikus eszperantó mozgalmat. A felhívásra nyolcvan személy válaszol, s így megalakul az Espero Katolika (Katolikus remény) nevezetű társulat, amelyet René François tours-i érsek jóváhagy. 1903 októberében jelenik meg a társulat folyóiratának, az Espero Katolika-nak első száma. Szerkesztő Henry Auroux, igazgató Émile Peltier. Megszületett az első katolikus eszperantó lap, amely ma is működik, sőt a világon ma rendszeresen megjelenő kb. 200 eszperantó folyóirat között ez a legidősebb. A szerkesztőség és a kiadóhivatal 1978 óta Rómában van.⁸

Az Espero Katolika első számának címlapján Aleksandro Dombrowski verse áll: Őszentsége X. Piusz pápának. Egy eszperantista római monsignore 1906. június 2-án bemutatta a pápának az Espero Katolika köteteit. X. Szent Piusz pápa elolvasta az első verset, s minden versszak után meglepődve jelentette ki: Értem! Értem! 1906. június 27-én kelt pápai levelében megáldotta a katolikus eszperantó mozgalmat és lapját. A pápai áldás megtermette gyümölcsét: a második nemzetközi eszperantó kongresszuson – Genf, Svájc, 1906 – Émile Peltier már eszperantóul prédikálhatott a katolikus résztvevőknek a genfi Szent Ferenc templom-ban. „Ekkor keresztelkedett meg az eszperantó” – mondta tréfásan Peltier. A további sikereket már nem sokáig élvezte. Lourdes-ban halt meg 1909-ben. A Soubirous család (Szent Bernadette

⁸ IKUE, Via di Porta Fabbrica 15, I – 00165 Roma, ITALIA, <ikue@ikue.org>.

szülei) síremléke mögött nyugszik a városi temetőben. 1984-ben újjították meg sírkövét. Nevét kitörölhetetlenül beírta a katolikus eszperantó mozgalom történetébe.

Richardson még 1907-ben javasolta, hogy katolikus eszperantista világszövetséget hozzanak létre. Végül Dombrowski és Llior katalán pap hozzájárulásával 1909-ben megalakult a *Katolika Unuiĝo Esperantista* (Katolikus eszperantista egyesület). Első elnöke Richardson, lelkes szervezője Colas. A következő évben, 1910-ben Párisban megtartják az első katolikus világkongresszust. 600 személy jelenik meg 17 nemzetből. Rendkívüli abban az időben, hogy egy orosz ortodox és egy anglikán pap is megjelent megfigyelőként. A kongresszus új nevet ad a mozgalomnak: **Intrernacia Katolika Unuiĝo Esperantista** (rövidítve: **IKUE** – Nemzetközi Katolikus Eszperantista Egyesület). Ma is ez a mozgalom neve. Ezt az első kongresszust tekintik az IKUE születésnapjának. Jelvénye: kereszt a zöld ötágú csillagban. (A zöld a remény színe, a zöld ötágú csillag pedig az Eszperantó nemzetközi jelvénye.) Az IKUE első elnöke Richardson, titkára Colas.

Az IKUE kétszer tartott Budapesten kongresszust a második világháború előtt. A III.-t 1912-ben és a XV.-t 1930-ban. Az előbbi elnöke **Giesswein Sándor** prelátus, képviselő (1856–1923) volt.⁹ Giesswein Sándor a magyar katolikus eszperantó mozgalom kiemelkedő alakja, 1911-től a Magyar Országos Eszperantó Egyesület elnöke.

A IV. IKUE kongresszust már Rómában tartották 1913 szeptemberében. X. Szent Piusz pápa a Damazus-udvarban fogadta a kongresszus résztvevőit. Nyolcvan volt tizenkét nemzetből. A pápa elismerőleg nyilatkozott a nemzetközi nyelvről. A zenekar eljátszotta az IKUE indulóját: Istent akarjuk...¹⁰

A kortárs pápák között leginkább **VI. Pál** támogatta a mozgalmat. 1966-ban ő engedélyezte az eszperantó részleges liturgikus használatát: a nemzetközi kongresszusokon bemutatott szentmiséken eszperantóul lehet felolvasni az olvasmányokat és az egyetemes könyörgéseket. Ettől kezdve az eszperantó is „liturgikus nyelv”! 1968. július 16-án adja meg a Szentszék a teljes jóváhagyást. Most már a teljes szentmise is végezhető eszperantóul. A szövegeket nagyrészt **Giacinto Jacobitti**

⁹ *Giesswein Sándor* cikk In: Magyar Katolikus Lexikon, IV. kt. Szerk. Diós I., Bp. 1998, 99–101.

¹⁰ *Ni volas Dion* kezdetű közismert éneket 1937-ben nyilvánította az IKUE vezetőség hivatalos himnuszsnak.

római domokos atya fordította, akinek eszperantó gyóntatószéke halála után is ott áll a római Santa Maria Maggiore bazilika jobboldali mellékhajójában. Az 1976-ban hozott döntés értelmében csak élő nyelv lehet liturgikus nyelv. Sajnos a Szentszék nem tekintette élő nyelvnek az eszperantót, s az engedélyt visszavonta. Ennek ellenére VI. Pál pápa külön megengedte, hogy a XXXVII. IKUE kongresszuson a lengyel Częstochowában 1976-ban eszperantó szentmisét mutassanak be. Az előző kongresszus Rómában volt, a szentévből 1975-ben, s akkor a pápa az általános kihallgatáson külön köszöntötte a kongresszus résztvevőit.

Végül **II. János Pál** pápa idején 1990-ben a Szentszék megadta a feltétel nélküli engedélyt eszperantó nyelvű szentmise bemutatására. A misekönyvet és a vasár- és ünnepnapok lektionáriumot az olasz misekönyv mintájára adta ki a Szentszék kiadója, a Libreria Editrice Vaticana. Büszkék lehetünk, hogy a két könyv előszavában közölt szentszéki jóváhagyást magyar ember írta alá, Dr. Kada Lajos érsek, az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció akkori titkára.¹¹

VI. Pál pápa alatt indult be a **Vatikáni Rádió** eszperantó adása is. A pápa rádiója először 1976. április 17-én húsvétkor szólalt meg eszperantóul. Az eszperantó program első szerkesztője Giacinto Jacobitti OP atya volt, 1980-tól Battista Cadei egyházmegyes pap, majd Carlo Sarandrea elkötelezett világi. Az adás először csak néhány perces volt, hetente egyszer. Ma már heti három adása van, összesen fél óra.¹² Így méltó helyet foglal el a Radio Vaticana adásainak harminchárom nyelve között „a reménység nyelve” is. A pápa húsvéti és karácsonyi jókívánásait 40–50 nyelven szokta elmondani. A magyar a román után következik. Utolsó mindig a lengyel, mert bővebb. 1994 óta az eszperantó is köztük szerepel, utolsó előtti helyen, mert nemzetközi segédnyelv.

A hierarchia eszperantistái között kiemelkedett **Yu Pin Pál** kínai bíboros (+1978 Rómában), aki 1938-ban a budapesti XXXIV. Nemzetközi Eukarisztikus Kongresszuson nankingi apostoli vikárius-

¹¹ A misekönyv: *Roma Meslibro Por dimanĉoj kaj festoj*, IKUE Romo 1995 (214 oldal). – A lektionárium: *Roma Meslibro. Legafaro Por dimanĉoj kaj festoj*. IKUE Romo 1995 (686 oldal). – A jóváhagyás kibocsátója: Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. Prot. CD 181 / 90. Commissionis Liturgicae de Lingua „Esperanto”, kelt 1990. november 8-án, aláírja Eduardus Cardinalis Martínez Praefectus és Ludovicus Kada Archiepp. aepp. tit. Thibicen. a Secretis.

¹² Vasárnap, szerdán és csütörtökön 21,20 MET órákor (vagyis nálunk 22,20-kor). Minden adás kilenc perces. A vasárnapi adást megismétlik 23,50 MET órákor.

ként eszperantóul köszöntötte a híveket. Igaza volt: biztosan többen tudtak akkor a kongresszuson eszperantóul, mint kínaiul!

A Szentszék megbízásából mindig egy-egy püspök képviseli az IKUE ügyeit a kongregációk előtt. Ilyen volt **Eduard Macheiner** salzburgi érsek-prímás is, aki a zöld csillagot mellkeresztjébe is bevette. Majd Alfred Pichler bosnyák banjalukai püspök, Władisław Miziołek lengyel varsói segédpüspök, Miloslav Vlk cseh prágai bíboros-érsek szerepelt az eszperantista püspökök között. Az IKUE 1992-ben elnyerte a Világiak Pápai Tanácsa elismerését, s így pápai jogú világi szervezet lett, akár csak a Focolare.¹³ Ezzel az IKUE elfoglalta méltó helyét a Katolikus Egyházban.

A magyar katolikus papság körében **Cseh Andor** erdélyi egyházmegyés pap (sz. Marosludas / Luduş, Maros m. 1895. 9. 12. +Hága / Kerkhofflaan / Hollandia 1979. 3. 9.) világhírré tett szert. Még nagy-szebeni káplán korában 1920-ban dolgozta ki az eszperantó nyelvtanítás róla elnevezett módszerét (*Cseh metodo*). Ezzel járta be a világot. Püspöke, Gr. Mailáth Gusztáv Károly 1924-ben elengedte az egyházmegyéből a nemzetközi katolikus eszperantó mozgalom szolgálatára. Vezető szerepet töltött be az Eszperantó Világszövetségben és 1938 és 1969 között a rotterdami Eszperantó Akadémia tagja volt. Mivel a helyi haarlemi holland püspök tilalma ellenére nem katolikus hallgatókat is fogadott kurzusán, 1935-ben a helyi püspök felfüggesztette a papságból. Cseh Andort csak a II. Vatikáni Zsinat után 1977-ban rehabilitálta az új püspök. Ennek jeleként 43 év után, 1978. január 15-én a székes-egyházban püspökével koncelebrált. Öregotthonban halt meg. Életrajzát is megírták.¹⁴ Szerepel az irodalmi és katolikus lexikonokban is.¹⁵

1928-ban alakult meg a magyar katolikus eszperantista egyesület. Elnöke Giesswein Sándor prelátus volt, társelnöke Kalocsay Kálmán, bizottsági tag Baghy Gyula. Kalocsay Kálmánt (1891. 10. 6. – 1976. 2. 27.) a második vagy harmadik helyen emlegetik Zamenhof után az irodalmi nyelv megteremtésében. Eredeti eszperantó költői művei mellett nagyon sok

¹³ A jóváhagyás dekrétuma: *Pontificium Consilium Pro Laicis 196 /92 /S-61/B-25 Roma*, 1992. február 11. Az IKUE a CIC 298–311. kánonjai értelmében a hívek pápai jogú nemzetközi magán társulata, jogi személyiséggel. Aláírja Eduardo F. Cardinale Pironio elnök és Paul Josef Cordes alelnök.

¹⁴ Katalin SMIDÉLIUSZ, *Memorlibro omaĝe al Andreo Cseh okaze de lia 100-jara naskiĝreveno*. Sabatejo (Szombathely) 1995.

¹⁵ *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon*, I. kt. Bukarest 1981, 325. – *Magyar Katolikus Lexikon*, II. kt. Szerk. DIÓS I. Bp. 1994, 395–396.

műfordítása van. A magyar költészet remekeit az ő eszperantó műfordításában ismerte meg a világ (János vitéz, Az ember tragédiája, stb.).¹⁶

Az IKUE híres harcosa volt Albino Ciccanti rimini olasz ferences atya. Beceneve Padre Aviostop volt! Nem sajtóhiba: az atya gyakran repülőgéppel utazott eszperantó előadó körútjain. Több alkalommal ugyanis a repülőtéren ingyen felvették a gépbe. Rendi engedéllyel Riminiben az ő vezetése alatt ferences eszperantó közösség alakult. Ő volt a katolikus eszperantisták nemzetközi lelkipásztora. Még 1955-ben, bolognai egyetemista korában lett eszperantista.

Az **IKUE** célja szabályzata¹⁷ szerint:

a) Teljesíti Jézus Krisztus parancsát: „Menjetek el az egész világra, és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek” (Mk 16, 15).

b) Rámutat az Egyház egységére a nemzetközi nyelv használatával, a liturgiában és az apostoli tevékenységben.

c) Hozzájárul ahhoz, hogy kortárs világunkban megvalósuljon a kölcsönös emberi megértés, a testvériség és a béke.

d) Arra törekszik, hogy „mindnyájan egyek legyünk” (Jn 17, 21).

Az IKUE mennyei pártfogói: a Reménység Nagyasszonya (la Dipatrino de l'Espero 1913 óta), X. Szent Piusz pápa (1951 óta) és Kolbe Szent Miksa (1977 óta). Szent Kolbe atya támogatta rendje eszperantistáit, és csak vértanúhalála akadályozta meg abban, hogy tervét végrehajtsa: a *Szeplőtelen Lovagja* c. lapját eszperantóul is készült kiadni.

1985. november 3-án II. János Pál pápa boldoggá avatta az első katolikus eszperantistát, **Titus Brandsma** holland karmelita atyát, dachau vértanút (1881. 2. 23 – 1942. 7. 26.).¹⁸ Az IKUE tagja volt. Kitűnt mint újságíró, egyetemi tanár és a náci megszállás alatt az ellenállás egyik szervezője volt. Az ő személyében a katolikus eszperantista mozgalom bevonult a Szentek világába is!

Az 1991-es és 1999-es rendkívüli római Európa-püspökszinóduson a nyolc percre korlátozott hozzászólásomban megemlítettem, hogy a latin haldoklása miatt a jelenlegi hatnyelvűséget Egyházunkban meg lehetne oldani a semleges nemzetközi nyelv, az eszperantó bevezetésével. Míg az első püspökszinóduson a többség még latinul beszélt, az utolsón már

¹⁶ *Magyar Katolikus Lexikon*, VI. kt. Szerk. DIÓS I., Bp. 2001, 73–74.

¹⁷ *Statuto de Internacia Katolika Unuiĝo Esperantista*, Romo 1977.

¹⁸ *Magyar Katolikus Lexikon*, II. kt. Szerk. DIÓS I., Bp. 1994, 30.

alig akadt egy-két latin hang. A soknyelvű fordítás költséges is. Az eszményi az volna, hogy mindenki művelje anyanyelvét otthon, nemzetközi kapcsolatokban pedig az eszperantót használja.

A gyulafehérvári Hittudományi Főiskolán többször tartottam rövid eszperantó kurzust érdeklődő kispapoknak. A csekély eredmény okát abban látom, hogy még mindig nagy a tudatlanság és az előítélet Zamenhof zseniális alkotásával szemben. Nem merném állítani, hogy ebben egyeseket antiszemitizmus vezet.

A legutóbbi említésre méltó nagy jelentőségű eszperantó esemény az ökumenikus ima- és énekeskönyv kiadása *ADORU* címen 2001-ben.¹⁹ 926 imát, éneket közöl, amelyeket több nyelvi közösség ima- és énekeskönyvéből fordítottak. Magyar énekek is vannak benne. A katolikus és protestáns ökumenikus szerkesztőbizottság öt év alatt dolgozta ki ezt a közös liturgikus könyvet, amelynek darabjait már éveken át kipróbálták gyakorlatban.

Van-e jövője az eszperantónak a Katolikus Egyházban? A kérdés lehet egyszerre szónoki, tudományos és vallásos is. Az eszperantó 115 éves élete és a katolikus eszperantó mozgalom 92 éves múltja biztosítja a jövőt, Isten segítségével. Ameddig az emberiség nemzetközi megértést keres, ameddig a keresztények és az Istenkeresők szeretnék a nyelvi korlátokat ledönteni, addig mindig szükség lesz a mesterséges nemzetközi világnyelvre, az eszperantóra.

¹⁹ *ADORU Ekumena Diserva libro eldonita de IKUE kaj KELI*. Freiburg i. Br. 2001. A könyv adatai: 1472 oldalon fél kiló súlyban 10,5 cm x 19 cm alakban bibliapapírra nyomtatva.

MARTON JÓZSEF

MÁRTON ÁRON, A NÉPNEVELŐ

Márton Áron, come giovane sacerdote si è fatto noto in tutta la Transilvania specialmente con i suoi cicli di conferenze ed esercizi spirituali. I suoi discorsi, attraverso quali tante anime hanno ritrovato il Signore, in maggior parte ci sono rimasti in manoscritti. Qui sotto, pubblichiamo un ciclo di conferenza tenuto nel 1937. In questa esposizione incontriamo i suoi argomenti preferiti: la famiglia, la formazione cristiana ed il popolo di Dio.

I grandi temi della vita umana Márton Áron presenta con la luce giusta della dottrina cristiana. La sua attenzione è stata rivolta specialmente ai pericoli ammaestrati dai vari ideologismi dottrinali che compromettevano i valori cristiani. Per plasmare la giusta concezione della vita cristiana non osava adoperare le armi dell'apologia. Con un ragionamento sensato mostrava i valori autentici difendendo così la società e la sua cellula fondamentale: la famiglia dall'influsso sovversivo dei concetti ed opinioni inconvenienti. Nei suoi discorsi distingueva accuratamente la verità dalla voce fallace e seducente delle „sirene”. Considerava l'azione sempre insieme con l'effetto. Come un buon sociologo, conosceva bene la situazione di Transilvania. Per questo fatto poteva squisitamente interpellare gli uomini, indicandoli retto e nitido orientamento.

Márton Áron fiatal papként nem is annyira vásár- és ünnepnapi beszédeivel tűnt fel Erdély-szerte, hanem lelkigyakorlatos- és konferenciabeszédeivel. Beszédsorozatai, melyek olyan sok lelket Istenhez vezettek, nagyobbrészt csak kéziratban maradtak fenn. Egykori hallgatói ma is szívesen emlékeznek rájuk, mint tüneményes élményeikre. Nem az elfogultság, nem a túlzó rajongás mondat ilyet velük. Ezek a beszédek az élet nagy kérdéseiről szólnak. Mivel ilyenkor nem kellett annyira a szertartások (bérmálás, templomszentelés) kívánalmaihoz kötődnie, szabadabb áradást engedhetett gondolatainak. Ezért ezek a sorozatos beszédek átfogóbb képet nyújtanak Márton Áron egyéniségéről és életszemléletéről.

Az emberi életnek nagy témáit Márton Áron a keresztyén tanítás pozitív bemutatásával közelítette meg. Figyelmét nem kerülték el azok a veszélyek sem, amelyeket az ún. izmusok jelentenek a keresztyén értékekre. Ezért a helyes keresztyén életszemlélet kialakításához nem restellte felhasználni a hitvédelem fegyvereit. Ésszerű érveléssel és az igazi értékeket bemutatva igyekezett megvédeni a társadalmat és annak alapsejtjét, a családot a bomlasztó eszmék szólamaitól. Beszédeiben éles rálátással világította meg a hamis szirénhangok csábításait. Következésményeivel együtt mérlegelte a cselekedeteket. Mint jó szociológus,

tisztában volt az erdélyi helyzettel. Ezért tudott az emberekhez szólni, nekik világos elirányításokat adni.

Az alábbiakban Márton Áronnak egy három részből álló konferenciabeszéd-sorozatát adjuk közre. Valószínűleg püspökké való kinevezése előtti évben, 1937-ben mondta el. Püspökként is kedvelt témái – a család, a nevelés és a nép – kerülnek benne kifejtésre. A kéziratot igyekeztünk hűségesen kezelni. Nem hagytuk el a szerző által utóbb átfogalmazott szövegrészeket sem. A lábjegyzetben mindig jeleztük az eredeti, illetve a módosított változatokat. Érdeemesnek találtuk így eljárni, mert ezek az árnyalatbeli kis változtatások is segítenek még jobban megismerni Márton Áron püspök személyiségének alakulását.

A beszéd sorozat első témája a *házasság és a család*. Egész beszédében érezhető, hogy mennyire félti és védi a házasságot a divatos elméletektől. Többször is kifejezésre juttatja, hogy a szabadság nevében megtámadott keresztény házasságnak a célja és tartalma sikkad el, családi szeretetközösség helyett szétment házasságok tömege keletkezik, „s a gyermekek ahelyett, hogy a felelős nevelés hatása alatt egészséges lelkű embereké fejlődnének, mint a fészekből kiesett madárfiókák didergős lélekkel nőnek fel”.¹ A beszéd első része megtalálható Az Apostol² 1937. szeptember 26-i számában MI – CHA – ÉL? cím alatt. Érdeemes a kettőt összehasonlítva olvasni. Szembetűnő, hogy a nyomtatásban vezércikként megjelent írásban Márton Áron sokkal enyhébben, árnyaltabban fogalmaz, mint a kéziratban fennmaradt beszédében. A kéziratban nincs feltüntetve az összeállítás vagy az elmondás időpontja. Az Apostolban közölt cikkből viszont arra következtethetünk, hogy a konferenciabeszédei 1937. szeptember 26. előtti hangzottak el, s az első beszédből készült a nyomtatásban megjelent cikk.

¹ BATTHYANEUM-könyvtár, Gyulafehérvár (Biblioteca documentară Batthyaneum, Alba Iulia), (a továbbiakban BATTHYANEUM), Márton Áron csomag (a továbbiakban MÁ. cs.) 16. számú (továbbiakban sz.) Nr. inv. 1694. 1. beszéd (továbbiakban b.), 5. l. (A továbbiakban a „l.” (lap) megjelölés a kéziratok eredeti oldalszámát jelenti). – A lelőhely kettős megjelölése onnan származik, hogy Márton Áron beszédeit kis csomagokba helyezte el és számozta be; a „Nr. Inv.” leltári szám pedig a Batthyaneum-könyvtár saját nyilvántartási száma.

² AZ APOSTOL, – A KATOLIKUS AKCIÓ heti értesítője, XII. évf. 39. sz. Kolozsvár-Cluj, 1937. szeptember 26. 1. l. – Márton Áron vezércikkét a konferenciabeszédek után egészében közöljük.

Márton Áron a házasság őshintézményének teológiáját a Szentírásból vezeti le. Több alkalommal hangoztatja, hogy mind a férfit, mind a nőt Isten teremtette. Habár külön-külön is teljes emberek, együtt adják azt az embert, aki Isten képére teremtetett.³

Érdekfeszítően következteti ki a férfi és a női lélek különbözőségéből a házastársak egymásra utaltságát és a házasság felbonthatatlan voltát. A házastársi viszonyt nem szabad átmeneti jellegűnek tekinteni, mert a házasságban a szeretet magára a szeretett személyre irányul, ami csak örök lehet.⁴

Márton Áron beszédeiből ki nem maradható gondolat a házasság céljai közül a gyermek vállalásának és felnevelésének ügye. Korának leg-nagyobb problémájának nevezte a házastársak könnyelmű családtervezését. Lelkiismeretet felkavaró szavai napjainkban még időszerűbben, mint a harmincas években: „Ma számtalan házasság van, ahol szerető házastársak közös megegyezéssel a lét küszöbe előtt megfojtják azokat, akikben életüknek kellene folytatódnia ... s a hiányzó harmadikat, valami gonosz megszállottság cinizmusától hajtva, kutyákkal pótolják”.⁵ A gyermeke nevelést a házasság legfőbb feladatának jelölte meg. A keresztyén nevelés alapja pedig a szeretet legyen. „A gyermeki léleknek, hogy egészségesen fejlődjék, olyan kimondhatatlanul finom csókra van szüksége, melyet pénzen nem lehet megvenni, gyárilag nem lehet előállítani... abból a szeretetből, jóságból, gyöngédségből és figyelmes-ségből sugároznak ki, melyből a szülők felépítik a gyermek körül minden ember legkedvesebb emlékét, a szülői házat”.⁶ Márton Áron kéri a szülőket, hogy gyermekeik lelki és szellemi fejlődéséért legyenek papok és tanítók, házuk pedig szentély és iskola, ahol gyermekeik megtanulhatják a legszentebb tannivalókat.⁷

Apák és fiúk címen tartotta meg Márton Áron a sorozat második beszédét. Ebben az egymást követő nemzedékek közötti feszültségről szól. Az itt kibontott téma igen kedvelt témája volt. Nyomtatásban megjelent első írásai között már előfordul ez a cím.⁸ De míg az Erdélyi

³ Vö. BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b., 6–7. l.

⁴ Vö. BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b., 11. l.

⁵ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b., 13–14. l.

⁶ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b., 23. l.

⁷ Vö. BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b., 24. l.

⁸ MÁRTON ÁRON, *Apák és fiúk*, In: *Erdélyi Tudósító* (Szerk. VERESS Ernő), XV. Évf. Kolozsvár-Cluj 1932, 26–29. – A kis tanulmányt egészében lásd a konferenciabeszédek után.

Tudósító 1932-ben megjelent cikke az akkori ifjúság általános jellemzését tartalmazta, addig az 1937-ben elmondott beszéd a konkrét tennivalókat is sorjázza.

A nemzedékek között mindig volt generációs feszültség. Márton Áron a harmincas évek elején úgy látta, hogy a múltat és az apák tetteit bíráló ifjúságban van bizonyos katolikus öntudat. Merész és túlságosan önérzetes megnyilvánulásai egyrészt az ifjúság temperamentumának velejáráói, másrészt azzal magyarázható, hogy az eléje zuhanó tények hatása alatt a felnövekvő nemzedék kénytelen jövő sorsával komolyan szembenézni.⁹ Büszkén állapítja meg, hogy a katolikus ifjúság nem dől be olyan könnyen a katolikusellenes újságok cikkeinek. Van látó szeme és felfedezi „az önpecséttel erdélyinek szabadalmazott szellemi egyed-árusok” elfogultságait, amikor a katolikus egyházat kisebbitik, ügyeit célzatosan elhallgatják és a faji érdek elárulása címén titkosan vagy nyíltan támadják.¹⁰

Márton Áron a harmincas évek vége felé azonban már változtatott bizakodó látásmódján, mivel az egymás követő nemzedékek szembenállása is súlyosbodott. „Talán egyetlen korban sem volt olyan kibékíthetetlenül éles, mint napjainkban” – állapította meg.¹¹ Kézírata bekezdéseinek újraszámolásából, a sok kihúzott mondatból és kiegészítésekből következtethetünk arra, hogy az „apák és fiúk” kérdéséről többször beszélt, s leginkább városi közönség előtt.¹² A beszéd kezdetén azt a történelmi-társadalmi háttérrel ismerteti, amelyben kifejlődött az idősebb polgári nemzedék. Nagyszerűen jellemzi az individualista és liberalista szemléletű embereket, akik „az egyházellenes frázisoktól hangosak”, „pohárköszöntőkben és békés polgárokhoz intézett beszédekben” harcias-kodnak. Amikor azonban „szervezett forradalmi tömegek jelentkeztek a színen” az Egyház mögé bújtak.¹³ Érthető, hogy a fiatal nemzedék visszautasította a csak üres szövegeket hangoztató idősök magatartását, és a harmincas évek végére ellensége lett az önző individualizmusnak és a megalkuvó liberalizmusnak. „A polgár

⁹ Vö. MÁRTON ÁRON, *Apák és fiúk*, i. m. 26–27.

¹⁰ Vö. MÁRTON ÁRON, *Apák és fiúk*, i. m. 28–29.

¹¹ BATHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b., 1. l.

¹² Mellékeltlen beszédének mind a két változatát közöljük.

¹³ Vö. BATHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b., 9–10. l.

megalkuvó világnézetét és ártalmatlan szájhösködését nem vállalja, undorodik tőle.¹⁴

Ha a mai korunk nemzedékei között fennálló feszültség okait összehasonlítjuk a Márton Áron korabeliekkel, megállapíthatjuk, hogy minden maradt a régiben, csak éppen fordított előjellel: az új nemzedékek lesznek az individualizmus és a liberalizmus elkötelezettjei. S amikor ezzel az „új nemzedékkel, mint idős generációval” szembekerül majd az „új ifjúság”, kezdődik minden előlről. A bűvös kör addig folytatódik, amíg a keresztény elvek a társadalomban végre hangsúlyozottabban érvényesülhetnek.

De azért Márton Áron nem volt pesszimista. Hitt abban, hogy az embereket jó irányba lehet nevelni, a hamis elvekkel meg nem alkuvó személyekké lehet alakítani. Elvárta, hogy mindenki „kemény elvekkel, edzett akarattal” alakítsa a saját életét, hogy felkészülten képes legyen beállni „a közösség munkájába egyéni boldogulása s fennmaradása érdekében”. „Az öregek és fiatalok nem nézhetnek farkasszemet, nem üthetik el az időt meddő vitatkozással, ... hanem mindkét félnek revízió alá kell vennie a saját állásfoglalását, szemügyre kell vennie az adottságokat, tisztelnie kell a feladatokat és mindkét félnek meg kell tennie azt, amire a maga részéről köteles, hogy olyan ifjúság nevelődjön fel, amelyre a jövőt rá lehet bízni”.¹⁵

Márton Áron pontosan meghatározta azokat a tennivalókat, amelyek nemcsak a generációs feszültségeket oldják, hanem a veszélybe került európai lélek alkotóelemeit is tartalmazzák.

Mindenekelőtt a pogányság kísértésével (jelei: „egy bokszt-bajnoknak nagyobb dicsőség jár, mint a tudósnak; a gombócevek győztese több pénzt keres, mint a költő”, stb.) szemben „vissza kell téríteni az ifjúság érdeklődését a szellem isteni valósága és értékei felé!”¹⁶

A felnövekvő ifjúság lelkéből „égi szeretettel” ki kell gyomlálni az önzés tüskéit, hiszen az igazi testvériségben rejlik a másik nagy társadalomépítő erő. „Győznie kell a belátásnak, hogy ami nekem fáj, fájhat a másinak is; hogy nem én vagyok egyedül Isten legkiválóbb teremtménye avagy népe, kiváló lehet a másik is; hogy nekem nem csak jogaim s a másinak nem csak kötelességei vannak, hanem van fordítva is.”¹⁷

¹⁴ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b., 11. l.

¹⁵ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b., 14. l.

¹⁶ Vö. BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b., 17. l.

¹⁷ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b., 18. l.

Az istenes nevelés elengedhetetlen. „A vallást nem lehet közömbösen kezelni a nevelésben”. Márton Áron reméli, hogy az istenhit, melyből kultúránk kinőtt s amelynek az egyes nemzetek is annyit köszönhetnek, legalább a jövő nemzedék életében építőerő lesz.¹⁸

„Az apák és fiúk” című előadásában a szónok igyekezett a nemzedékek közötti feszültséget mindkét fél szemszögéből elfogulatlanul megítélni. Mégis állíthatjuk, hogy inkább állt az ifjúság pártján, mint az öregekén. Többször inti az idősebb nemzedéket, hogy éljék bele magukat a fiatalok lelkivilágába, s az ifjúság nevelésénél és megítélésénél próbálják megérteni a körülményeket és az idők változását. „Nem minden rossz, amit az apák tettek, de nem kárhoztatandó az sem, amit a fiak kezdnek.”¹⁹ „Az idősebb nemzedéknek nem lehet más feladata, mint az, hogy a fiaikat a feladatra való előkészületben legjobb szándékkal támogassa”.²⁰

Márton Áronnak az *Egyház és nép* című harmadik konferenciabeszéde azokról a nagyobb közösségekről szól, amelyekbe a család és az ifjúság is beletartoznak. Egy nép legfontosabb közösségteremtő erejének, „legféltebb szentségének” az anyanyelvet jelölte meg. „Szívét, lelkét teljesen csak ezen keresztül tudja nyilvánítani”²¹ – vallotta.

„Második közösségalkotó erő a közös sors” – tanítja. A nép múltjának ismerete elengedhetetlen. „Az ismeretlen jövő felé vezető úton akkor nem félünk, akkor van önbizalmunk, ha százak, ezrek, milliók kezeszoritását érezzük s tudjuk, hogy kiáltásunkra ezer és ezer testvér hangja felel”.²²

A nagy közösségben minden ember megtalálhatja a hivatását. Minden foglalkozásnak értéke van: „a jelentéktelen foglalkozásokhoz is értékek és életek vannak kötve”.²³ A „vér, a sors és a hivatás” teremti meg azt a nagy közösséget, amelynek betetőzője a vallás közössége. Nem lehet egymást kizáró ellentét a néphez tartozás és a kereszténységhez tartozás között. S ezzel a legkényesebb kérdést – „mi vagyok előbb? Népemnek vagy egyháznak fia-e?” – teszi fel és válaszolja is meg az evangélium

¹⁸ Vö. BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b., 19/B. 1.

¹⁹ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b., 21. 1.

²⁰ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b., 22. 1.

²¹ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 3. b., 5. 1.

²² Vö. BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 3. b., 6–7. 1.

²³ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 3. b., 9. 1.

fényében.²⁴ Eképp összegez: „aki jó katolikus, nem lehet népének rossz fia; aki megbízhatatlan fia népének, melybe született, megbízhatatlan Isten előtt is”.²⁵ Súlyos ítéletet mond a melldöngető hivalkodókra: „gyanús az olyan, aki hangosan katolikus, vagy úton-útfélen a nemzetiségével kérkedik. A melldöngető, hetvenkedő, fennhangon magyarkodó magyarok teszik fajuknak a legrosszabb szolgálatot – ismerjük ezt a fajtát, kelleténél több van belőle...”²⁶ A közösség ügyét a hit szerinti becsületesen élő, a csendesen munkálkodó, a kötelességüket lelkiismeretesen teljesítő emberek viszik előre – hangoztatja. Szavaiból kitűnik az ökumenikus szemlélet, a másságot elfogadó magatartás: „De saját népük érdekét, saját vallásuk ügyét azok szolgálják jól, akik egymásra nem öltögetik a rágalom és lenézés fullánkjait, akik kijönnek a szomszéddal, a hivatali társsal, akik nem bántják azt, akinek más a vallása, vagy más nyelven szól hozzá az apja, akik nem azt keresik, ami elvált, hanem megkapják mindig azt, ami összehoz.”²⁷

Márton Áron ebben a beszédében külön kitér a spiritizmusnak közösséget romboló veszélyére. A spiritizmuson keresztül néhány pénzszerző csak az idegbetegek számát szaporítja, s ezáltal „az egy nyelvet és egy hitet valló emberek egységét” megbontja.²⁸

Az összefogás és az összetartozás a végkicsengése ennek a beszédnek. Tisztítsuk le a „a kártékony haszonlesőket, az élősdiak szapora fajtáját, s a közös munkára az önzetlen embereket vegyük igénybe”.²⁹ Bár visszhangra találálnának szavai mai közösségeinkben, szervezeteinkben is!

²⁴ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 3. b., 12–16. l.

²⁵ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 3. b., 17. l. – Érdemes odafigyelni a fogalmazásra. Bizonyára nem véletlen a mondatba bekerült kis betű: „melybe született”.

²⁶ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 3. b., 18. l.

²⁷ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 3. b., 19. l.

²⁸ Vö. BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 3. b., 22–23. l.

²⁹ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 3. b., 25. l.

Bevezetés³⁰

Isten küldöttjének és az ember romlására törő szellemvilág vezérének ősi küzdelme korunk színpadán, a szemeink előtt folyik, s már apokaliptikus méreteket öltött. A küzdelem, mint feltartóztathatatlan tűzvész, áterjed az emberi élet minden síkjára, és a harc, amit eddig nagyjából elméleti téren, tudományokban, bölcséleti rendszerekben, társadalmi és politikai szervezkedésekben vívtak a különböző irányok, ma valóságos csatatereken folyik tovább. Az ártatlannak és ártalmatlannak látszó eszmék, amiket jámbor tudósok eddig könyvekben és tudóskodó előadásokban, politikai vezérek pedig a közönség szórakoztatására rendezett kakasviadalokban vitattak, kilépve a betűk holt világából életformáló igénnyel álltak az ember elé s útjukat ma vér és pusztulás jelzi. Az izmusok vértelen világa, az individualizmus és kollektívizmus, az internacionalizmus és nacionalizmus, a naturalizmus és spiritualizmus gondolata az elméletek légüres teréből földre érkezett s a különböző színű zászlók mögött ma állig felfegyverzett nemzetek sorakoznak eldöntő leszámolásra.³¹

A világnézeteknek ebben a roppant tusájában, minden kérdésbe van téve, ami emberi élet és érték hordozója, de főképp három alapvető kérdés áll a vita középpontjában: a család, a nevelés és a nép. Ezeket vettem fel beszédeim tárgyául a három estére. S mivel a modern irányzatok felfogása nagyjából ismeretes, nem szándékom ezekkel részletesebben foglalkozni, sem vitába szállni, hanem a pozitív keresztény tanítás alapján és az étellel való vonatkozásban igyekszem az egyes kérdések lényegét feltárni.

I. A HÁZASSÁG ÉS A CSALÁD.

A divatos elméletek a házasságot különböző értékelések alá vették. A társadalom-bölcselek, a nacionalista csoportok, akiknek szemében az

³⁰ BATHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 1. b., 1–25. l.

³¹ Itt a következő szövegrész van áthúzva: „Így állván a helyzet, számunkra nem lehet közömbös az eszmék világa. Eszme és valóság, az eszmei gondolat nevében elindított mozgalom és való élet között, amint azt napjaink társadalmi, nemzeti és nemzetközi nyugtalanságán a vak is láthatja, testbe és lélekbe vágó kapcsolat van, vagy ilyen legalábbis lehetséges. Nem árt tehát szemügyre venni, főképp azokat az alapvető kérdéseket, amelyek az emberi élet és közösség gyökereit, lényegi vonatkozásait érintik s amelyeket ma egymással harcoló izmusok elméletben vitatnak s a gyakorlatban is saját eszméik után akarják alakítani.”

állam érdeke mindennél előbbrevaló, a házasságot pusztán olyan jogilag szabályozott intézménynek nézik, melynek egyetlen rendeltetése, hogy az államnak adófizetőket, a nemzetnek katonákat szolgáltatson. Viszont az önzés hívei, az individualisták, a házasságot is csak az egyéni örömök és élvezetek gyarapítására alkalmas eszköznek tekintik s hirdetik, hogy csak azért és csak addig szabad a házasság állapotot fenntartani, amíg abból egyéni hasznot, örömeket lehet húzni.³² A divatos elméletek apostolai felszabadulást ígértek, a házasság keresztény gondolatát a tudomány és egyéni szabadság nevében támadták, és amióta a házasság törvényei meglazultak, s célja és tartalma kezdett elsikkadni, államok, társadalmak jutottak válságba. Ijesztő méreteket öltött és rengeteg áldozatot szed a nemi elvadulás; rügyfakasztó tavasz helyett pedig lombhullató őszben járunk; az emberiség életfája megszuvasodott; a szeretetközösség helyett, melyben a legbensőségesebb, legboldogítóbb és legdúsabb emberi viszonyoknak kellene valósulniuk, poklokot találunk, a csalódott, egymásraunt, elégedetlen, ideges és bánatos, örökösen szétinduló vagy már szétment házasság tömegével találkozunk; s a gyermekek egy része,³³ ahelyett, hogy szerető gondoskodás és felelős nevelői hatás alatt egyensúlyozott, egészséges lelkű emberekké fejlődnek, mint a fészekből kiesett madárfiókák vergődnek, szeretet nélkül, didergős lélekkel nőnek fel, vagy pedig az egyik elvált szülő küszöbétől a másik szülő küszöbéig vezető úton hanyódva elbitangolódnak.

Komoly gondolkozású ember számára, aki a tények elől nem szokott kitérni, már egy ilyen összegező figyelemfelhívás is elég arra, hogy belássa, itt valóban súlyos bajok vannak, súlyos hibák követtetnek el, és pedig a házasság leglényegesebb pontjai ellen. Kötelességünk tehát éppen ezeket szemügyre venni.³⁴

³² A leírt eredeti szövegben a következő mondatok ki vannak húzva: „S amióta ezek a hangzatos elméletek betörték a nagy közönség életfelfogásába, társadalmak és államok jutottak válságba, aminek legvilágosabb igazolása, hogy mindenfelé a népek és államok felelős vezetői foglalkoznak vele.”

³³ Az első, utóbb áthúzott és javított változat így szól: „Az a néhány gyermek, amelyik az élet küszöbén még átjut,”

³⁴ Az alábbi rész van áthúzva: „S mivel a házassággal kapcsolatos összes lényeges kérdések két csoportba futnak össze, egyik részük a házasság alanyára, másik pedig a házasság céljára vonatkozik, nézzük meg, hogy

- 1.) mi az Isten gondolata a férfiről és nőről;
- 2.) mi Isten gondolata szerint a házasság célja?”

A keresztény gondolkozás tisztában van azzal, hogy minden, ami létezik, a teremtő Isten egy-egy gondolatának a térben és időben való kifészlése. Isten gondolta el a világot, a csillagrendszereket, a növény és állatvilág káprázatos sokféleségét. Az Ő gondolata a patak partján hajladozó nefelejcs, a virágok fölött döngicsélő méh, a síró és kacagó ember, és ugyancsak az Ő gondolata a házasság is. Keresztény szempontból tehát helyes eredményre akkor jutunk, ha vizsgálódásunk tárgyát a teremtő Isten szemével nézzük.

I. A házasság értelme.

1.)³⁵Az emberiségnek két nemre való elkülönültsége a teremtő Isten elgondolása. Ezt a Szentírás félreérthetetlenül tudunkra adja, eleve visszautasítva mindazt a tudomány nevében összehordott sok badarságot, melyben felelőtlen és állati hajlamú emberek az állatok között keresik az ember őst.³⁶

Ezekre az ízetlenkedésekre nem érdemes sok szót vesztegetni, komoly tudomány nem is tűri meg. A Keletkezések könyve szerint az ember kettős kiadásban került ki a teremtő Isten kezéből a kezdetek legkezdetén: férfiúnak és nőnek alkotta. Az ember fogalma a kettőben együtt valósul meg, a férfi és nő – habár külön-külön is teljes emberek –, együtt adják minden gazdagságában és színében azt az embert, aki Isten képére teremtetett.

És a mélyen járó elme számára kinyilatkoztatásszerű felismerés az a tény, hogy a férfi és a nő egymásrautaltsága és egymásnak-valósága éppen az ő különbözőségükben van adva. Férfi és nő nemcsak testileg, hanem lelkileg is különböznek. Nem mintha a nő alacsonyabb szellemi színvonalon állna, ennek határozottan ellene mondanak a tudományos vizsgálódások eredményei.³⁷ A nemi és testi különbség belesugárzik a lélek legmélyébe, másképp formálja a férfi és másképp a nő jellemét, más irányt szab gondolkodásának, akarati és érzelmi életének.

A férfi inkább az elvontságok embere, törvényeket alkot s azokat komolyan is veszi. A nő a konkrét helyzetekben mozog otthonosan, elvek, törvények nem nagyon izgatják, a közérdekkel nem sokat törődik, mindent a maga szemszögéből néz, tudományt, eszméket is szívén szűri

³⁵ A bevezető mondat itt át van húzva: „Az első, amit mindjárt lelegején le kell szögeznünk, hogy mind a férfit, mind pedig a nőt közvetlenül Isten teremtette, vagyis:”

³⁶ A mondat második része ki van húzva: „s megkockáztatják azt a nézetet is, hogy az emberforma állat kezdetben egynemű volt s csak később különült el férfira és nőre.”

³⁷ Eredetileg a mondat így folytatódott: „hogyan más a lelkiberendezettsége.”

keresztül. A férfi az eszével, a nő a szívével gondolkodik, a férfi néz, a nő lát, a férfi okoskodásával, lassú értelmi munkával, a nő megérzéssel, pillanatnyi meglátással jut el ugyanahhoz az eredményhez. Ha okoskodik, eltéved, de ha ösztönére hallgat, szinte mindig helyesen megtalálja az adott helyzetben lehetséges legjobb megoldást. Egy orosz közmondás azt is tarja: a nő első tanácsát fogadd meg, a másodikat tedd félre.

A természet útmutatása tehát összeesik azzal, amit a Szentírás mond: „Aki az embert kezdetben teremtette, férfiúvá és nővé alkotta őket.” (Mt 19, 4) Évát Ádám ellenképévé, hogy hozzá hasonló segítőtársa legyen. Ádámot a földből alkotta s a föld meghódítására s annak berendezésére, kultúrák építésére, törvényhozásra, államok, társadalmak szervezésére rendelte. A nő a férfi oldalából vétetett s arra van utalva, hogy oldala mellett álljon, a férfi segítőtársa legyen, a férfi rideg tárgyiasságát alanyi-ságával, értelmi beállítottságát mélyebb érzelmességével, elvontságát a konkrét iránti ösztönével kiegyensúlyozza, a kultúrát belülről építse, a keretet megtöltse élettel és a férfit a legnagyobb feladatok útjain is nyomon kövesse.

Ebből a testi és lelki egymásnakvalóságból és egymásrautaltságból következik, hogy

a.) a férfi és nő viszonya nem pusztán nemi viszony. Az is. Isten ajkáról hangzott el a paradicsomban: Növekedjete és sokasodjatok és töltsétek be a földet. Ádám nem a bűnbeesés alkalmával vagy azután ismerte fel az asszonyt Évában, amint azt az élvezet polgár számára közli az érzékiességbe fulladt irodalom, a nemiség célját isteni felhívásból ismerte. De évezredek tapasztalatai figyelmeztetik az embert, hogy a nemiség önmagában a legfélelmetesebb ösztön.³⁸ Beláthatatlan tragédiákat indított el, tengernyi vért és könnyet ontott, a szégyen és bűn örömét zúdította a földre. A népek legnagyobb szenvedéseit az önzés okozza, az egyes emberek legnagyobb szenvedéseit és legkeserűbb megpróbáltatásait azonban a nemiség zabolátlansága.

Annak a viszonynak tehát, mely férfit és nőt egymás kölcsönös testi és lelki kiegészítésére, a legnagyobb életközösségre utal s éppen ezért a legmélyebb szellem-erkölcsi igényeket szólaltatja meg, nem lehet

³⁸ A mondat további része ki van húzva: „a legzabolátlanabb és legkegyetlenebb önzés fészke. Ha elszabadul, ha nincs féke, az emberben csak élvezeti eszközt lát, képes meggyalázni a személy értékét, kíméletlenül tönkreteszi a szerencsét.”

elégséges alapja testi szeretet, hanem csak a szeretet legnemesebb és legszentebb formája.

b.) A házastársi szeretet lényeges mozzanata: az intentio unitiva, az eggyélevés igénye és elemi erejű sodrása. Az igazi szerelem pedig a szeretett személyt egészen, nemcsak testével, hanem lelke legmélyében, lényé legbelsejében akarja birtokba venni és önmagát is így akarja közölni. És ennek a szeretetnek csodálatos egyéni varázsa van. Akiben fellobban, nem vak, hanem megnyílt szemű, áthatoló látású. Látja a szeretett személy összes belső értékeit, mintha át volna világitva. S a személy legbensőbb magjának, értékének ezt a varázsát látja minden mozdulatában, minden nézésében, hangjában, járásában, életritmusában.

Ezért ragyogó csillaga, mennyországa, mindene az egyik szerelmes a másiknak. Ezért beszélnek meghatóan kedves bolondságokat, ezért dadognak, ezért néznek szótlanul s csak a szemek és a szemekbe felgyűlt lelkek beszélnek. Ezért a legszebbek, a legtökéletesebbek egymás szemében. Érzik, hogy ez az ő másik fele, aki őrendeléssel neki van szánva; mintha ősidőktől fogva keresnék egymást, mint kettészakított egy test- és lélek részei s most egymás felé hoznák és egymással készülnek közölni azt, ami hiányzott nekik s amivel lényük kölcsönösen és teljesen kiegészül.³⁹

c.) És ebből következik harmadszor, hogy a házastársak viszonya nem átmeneti viszony, mert ennek a szeretetnek egyetlen szava van: örökké! Egy részvénytársaság, egy sportegylet, egy tudóstársaság vagy értékesítő szövetkezet tagjai szétmehetnek, s szét is mennek, bármilyen szép gondolat köti is össze őket; de a házastársi viszonyban a szeretet nem külső javakra, hanem magára a szeretett személyre irányul. A részvénytársaságok és érdekközösségek sorsa éri mindig azt a házasságot is, ahol csak az alsó érosz szerepel, ahol egy férfit és nőt a testi szépség, a hozomány, az elhelyezkedési előny kötött össze. Természetes, hogy ez nem olyan erő, amellyel azt a sorsközösséget és ikerszerű összekötöttséget, ami a házassággal jár, vállalni és megvalósítani lehetne. Mihelyt a test hervadni kezd – s melyik szépség nem hervad el?! –, a pénz fogyni kezd – s melyik az a hozomány, amit nem lehet elkölteni? –, mihelyt a remélt előnyöket inkasszálta – s melyik szédelő nem tudná az adott helyzetet kihasználni? –, matematikai pontossággal bekövetkezik a

³⁹ Itt a következő áthúzott mondat található: „S egymás számára valóban azok, azt az értéket látják, amit mások nem látnak, ami lelküket kapcsolja össze elsősorban teljes és osztatlan önátadásban és teljes és osztatlan elfogadásban.”

kiábrándulás, mind erősebben fellép az unottság, elhidegülés, sőt gyűlölet, ami néha tragédiákban robban ki, legtöbbször pedig az elvállással ér véget. A modern szerencsétlen házasságok szerencsétlenségének 90 %-ban az az oka, hogy így, ezzel az alsó érosszal köttettek.

Mert ahol igazi szerelem van, amely, mint a legbensőségesebb szeretetközösség, az egyéniséget fogja meg gyökerénél és személyt személyhez köt, ott a legnagyobb sértés volna a szerelem elmúlásáról beszélni, ott a házastársak a legmagasztosabb felelősséggel kötik össze sorsukat, vállalják az élet- és sorsközösséget nem 1, 2 vagy 10 esztendőre, hanem örökre. Minden emberi viszohnál erősebb viszony létesül, igazolást nyer a Szentírás kijelentése és az egyház tanítása a felbonthatatlanságról: ha a férfi felismeri a lelkére szabott másik személyt, azt akiben lényeges kiegészülését kapja, feladja a vérségi köteléket is, „elhagyja apját és anyját és házastársához ragaszkodik.”

II. A házasság célja

Ezzel elérkeztünk a második kérdéscsoportozhoz: Mi a házasság célja Isten elgondolása szerint?

A házastársi viszony létesítő eleme, amint láttuk, a felsőbbrangú szeretet. Titokzatos erejével ez köti össze és tartja meg bizalmas viszonyban a férfit és nőt. Azonban a gyűrűt, a hitvesi szeretet jelét, az önmagába visszatérő kört, két ponttal nem lehet lezárni, csak hárommal. Bármennyire is szeresse két ember egymást, nem tudnak megelégedni, nem tudnak hiánytalanul boldogok lenni, ha a kettősség nem tágul családdá, ha nem jön hozzá a harmadik tényező, ha az örökre szóló szeretetközösségbe nem vonul be a végtelen Isten, ha ennek a legbensőségesebb szeretetközösségnek és testi-lelki eggyélevésnek nincs kézzelfogható kapcsa, tartalma, célja, élő folytatása, ha nincs – gyermek.

1. Ezzel a ponttal korunk legnagyobb problémájához érkeztünk, de legnagyobb bűnéhez is. A házasság nem a nemiség kieléséért van, hanem a gyermekért. A modern gondolkodás ezt a sorrendet is megfordította, mint ahogy felforgatta a természeti törvényben és a józan ész útmutatásában elének adott rendet minden vonalon. Mérhetetlen önzésével, melyre az utolsó századok alatt ránevelődött, itt is csak az egyéni boldogságot és örömet keresi, áldozatokat azonban nem vállal. Ma számtalan házasság van, ahol mosolygó gyermekarcok helyett évről-évre koporsók sorakoznak, ahol szerető házastársak közös megegyezéssel a lét küszöbe előtt megfojtják azokat, akikben életüknek kellene folytatódnia, ahol a házastársak a prostituáltak szerepét vállalják,

közönséges kéjemberekké alázzák egymást s a hiányzó harmadikat, valami gonosz megszállottság cinizmusától hajtva, kutyákkal pótolják.

Nincs helyem arra, hogy az itt felsorolt érveléssel részleteiben foglalkozzam. Kétségtelenül vannak okok, amelyek súlyos megfontolásra készítetik a legjobb szándékokat is. Ilyen például a szociális nyomor,⁴⁰ mely ma igen sok ember lelkiismeretében veti fel a kérdést: indíthatok ennek a sorsnak és bizonytalanságnak gyermekeket? Azonban itt az életnek olyan alaptörvényéről van szó, mely alkudozást nem tűr és hibázást nem ismer. S hogy ezt legalább sejttessem, fel kell hoznom a következő meggondolkoztató tényeket:

a.) Már az illetékes, komoly orvostudomány, Bumm professzorral az élen, a leghatározottabban állítja, hogy több szenvedést okoznak az anyáknak a meg nem született, mint a megszületett gyermekek. Eltekintve attól a szintén beigazolt ténytől, hogy mihelyt a házastársak érintkezé-sében szerepet kap a sunyi számítás, mihelyt az élet fakadását ravasz mesterkedésekkel és beavatkozásokkal akadályozzák, nyomban közénk lopózik az elhidegülés, az unottság, ami vagy szétkergeti őket vagy egészen leállatiasítja, mert hovatovább rafináltabb izgalmakhoz kell folyamodniok, hogy elbírják egymást. De ettől eltekintve, több asszony pusztul el az anyaságtól való menekülésben, mint az anyaságban. A nőt egész testi és lelki berendezettsége anyaságra utalja, s amióta ez ellen tiltakozik, új betegségek rohanták meg, különböző hisztériák gyötrik, hajtják unalomba, az unalomból szanatóriumba és elég gyakran az öngyilkosságba.

Sorsa elől nem tud kitérni, elhangzott az isteni átok: fájdalommal szüldöd gyermekeidet, s ha a gyermeket nem vállalja, a szenvedés elől úgy sem tud megfutni. Érdekes adatokat szolgáltat ehhez, az a másik tapasztalati, az illetékes tudomány által igazolt tény is, hogy az egyszerűbb társadalmi osztályok és a primitív népek női sokkal könnyebben, kevesebb fájdalommal szülnék, mint a felső körök asszonyai. Azoknál a nemiség nem öncél, a bűnre nincsenek felszabadítva, következésképp nehéz sorsuk, nehéz munkájuk ellenére sem szenvednek annyit, míg a felső körök nőit, akik a rafinált élvezetekhez szoktak s a házasságban is csak örömet keresnek, a természet kegyetlenül ostorozza, figyelmeztetésül, hogy az élet legnagyobb törvényét nem lehet büntetlenül áthágni.

⁴⁰ „a gazdasági kilátástalanság” mondatrész itt ki van húzva.

b.) A szociális helyzetre való hivatkozás pedig részben ürügy, részben bizalmatlanság az Istennel szemben. Ürügy, közönséges hazugság azoknál, akiknek igenis volna miből gyermeket nevelni, de nem kell, mert akkor nem tudnak önmaguknak, az utcának, a társaságnak, a barátoknak és barátnőknek élni. A statisztika, kivétel nélkül mindenütt azt igazolja, hogy nem a küzdelmes sorsú szegényeknél, hanem az aránylag könnyen élő jómódúaknál kevesebb a gyermek. Hivatkozhatnak arra, hogy ők ezt lelkiismereti felfogásból teszik, hiszen látják a sok gyermek szociális következményeit, míg a kultúrálatlan szegények felelőtlenül cselekszenek, mert mélyebben látni nem képesek. De valójában a legnyersebb önzést palástolják, félnek a komoly áldozathozattól, inkább Istent és a népük érdekeit is megtagadják.

c.) Továbbá, a szociális meggondolás azoknál, akiknek sorsa valóban bizonytalan, akik ma még nem tudják, hogy holnap mit esznek és egyáltalán ehetnek-e, bizalmatlanság az Istennel szemben. Szabadjon ezek figyelmébe ajánlani, hogy Istent számításainkból nem lehet, és nem szabad kihagyni. Főképp nem akkor, amikor embersorsokról van szó. Az emberi életnek, sorsnak, egészségnek megfellebbezhetetlen és abszolút ura az Isten. Ki meri azt mondani, hogy Nála nélkül a sorsát, az egyéniségét, az életét, gyermekei jövőjét tudja biztosítani?! Egyéni okokból nem akarsz gyermeket, s melyik orvos és milyen óvatosság hárítja el, hogy Isten ne bocsásson rád más betegséget! S gazdasági terveidben, vagyonodban, pénzedben vajon meddig bízatsz, ha Isten nem segít?

Csak nyitott szemmel kell járni Testvéreim, csak meg kell figyelni, hogy a gyermektelen vagy az egy-két gyermekes családnak, melyek Isten törvényének ilyen meggondolások alapján ellenszegültek, milyen gyakran kerülnek szárazra; míg a szegények, akik Isten törvényét és a sok gyermeket vállalják, boldogulnak, megélnek, sőt feltörnek, mert láthatóan velük van az Isten.

No, és ha a gyermekáldás vállalása következtében nincstelened, az élet emlőitől eltaszított proletár nép lepi el ezt a földet, hát lepje el, öntse el az utcákat és a tereket, a falvakat és városokat, töltsön be hegyet s völgyet, és ha nem bírja a szolgasorsot, ítéletes felmozdulással kényszerítse ki a jogait. Vállalják a felelősséget és a veszélyeket azok, akik elveszik mások elől a kenyeret! De nem lehet gyilkos éppen az, aki életfakasztására van hivatva.⁴¹

⁴¹ Itt egy áthúzott nagyobb egység következik: „S a házásoknak és házasságnak ez a célja,

III. A házasság feladata

A házasság értelme és célja a házasság feladatában teljesedik be: polgárokat nevelni Isten országa számára.

1.⁴² Tudjuk, hogy a lélek közvetlenül Isten kezéből kerül ki, életető és formáló ereje a testnek, de önálló lényeg, sem testtel, sem más lélekkel, a szülők lelkével sincs összefüggésben. Bizonyosság emellett az egyéniségnek az a titka, mely előtt a tudomány is ámulattal áll meg, hogy dacára az örökölt tulajdonságoknak, a nevelésnek, szülők és nevelők ráhatásának, a körülmények és a sors alakító befolyásának, minden egyes ember jelleme egyedi jellem, különbözik mindenkiétől, mintha előre meg volna egy önálló lélekhez határozva.

Tudjuk továbbá azt is, hogy a jellem fejlődése függ a neveléstől, a környezet hatásától, a szabadakarat állásfoglalásaitól, de nem ejthetjük szem elől azt a tudományosan igazolt tényt, hogy függ attól a testi örökségtől is, amit a szülők adnak a gyermeknek.

S. német költő írja egyik levelében a barátjának: ma újra találtam egy szót a görögben, mely lelkületemet és kedélyvilágomat legjobban kifejezi s ez a szó: amphimelas, körös-körül fekete. Az életrajzíró pedig megjegyzi, hogy S. anyja, mikor fiát szíve alatt hordozta, férjét súlyos hűtlenségen kapta, s a lelki megrázkódtatás, amin az anya átment, terhes örökségként átszállott fiára, aki kedélyvilágán egész életében érezte, ijedős, szomorúságra hajló, bizalmatlan és határozatlan volt.

Habár a lélek önálló és közvetlenül Isten kezéből kerül ki, azzal a testtel lép összeköttetésbe, az a test lesz képességei kifejlesztésének eszköze, melyet a szülők adnak neki. Ez pedig, ezek egészsége vagy betegsége bizonyos fokig meghatározza elsősorban a gyermek testi egészségét, de másodsorban a lélek és kedély egészségét is. Egészséges testű embernél mások a jellem fejlődésének feltételei, mint a betegnél.

polgárokat adni Isten földi és égi országa számára.

Ebben lesz teljessé a férfi és nő viszonya. A szeretetközösségbe, amely a legteljesebb önátadás és kölcsönös elfogadás, s amely örökre szól, itt lép be a végtelen Isten az ő teremő hatalmával. Hatalmát közli és megosztja a szülőkkel, s a házasságot valójában ezzel veszi az isteni áldás és az isteni védelem körébe. Még a házastársak hibáján kívül gyermektelen házasságok szentsége és felbonthatatlansága fölött is a gyermek áll őrt. Ő az a hatalmas harmadik."

⁴² Itt egy áthúzott mondat áll: „A gyermek a szülőktől nemcsak a létezését és a testi ápolást kapja, hanem a testi egészség előfeltételeit és a jellem alapigazságát is, amennyiben ez a test berendezettségével összefüggésben van.”

Tehát a gyermekre nézve végtelenül fontos, hogy szülei már előzőleg is milyen életet éltek.

2. A halhatatlan lelket Isten teremti a fogamzás pillanatában, és egyesíti, mint éltető erőt, a testtel, mely a szülőktől származik. Ennek a két hatalmas, alkati elemnek, a testnek és léleknek a fejlődése, alakulása, szerencsés vagy szerencsétlen összehangolódása, éveken át a szülőktől függ.

Mécs Lászlónak van egy megrázó erejű verse: Anya kell, anya kell! A modern anyát szólaltatja meg benne, a dámát, a tépett szemöldökű, festett ajkú, lakkozott körmű társaságbeli hölgyet, aki délben kel s délután készíti a toalettjét, mert este vannak kötelességei. Bálókba, estélyekre és bárakba jár. Este még magához sem szorítja a kicsikét, mert félti a nehezen felvakolt és felkent szépséget. Futó mosollyal búcsúzik, várja a tánc, várják a barátok. S ott mosolyog, mindenkihez kedves, táncol s mindenkihez odasimul, mindenki számára van. A publi pedig sír. A cseléd a konyhában udvaroltat magának, s az elhagyott szobában a magára hagyott gyermek torkaszakadtából panaszolja, hogy van szülő, aki nem anya.⁴³

A gyermeki léleknek, hogy egészségesen fejlődjék, olyan kimondhatatlanul finom csókra van szüksége, melyeket pénzen nem lehet megvenni, gyárilag nem lehet előállítani, melyeket sem a tudomány, sem a tanulás, sem zseni nem tud pótolni, mert egészen személyes erők; abból a szeretetből, jóságból, gyöngédségből és figyelmességből sugároznak ki, melyből a szülők felépítik a gyermek körül minden ember legkedvesebb emlékét, a szülői házat. Áldott az a szülő, aki ezt megérti. Ha valakinek nem volt gyermekszobája, megérzi és hiányolja azt is. De ha valakinek nem volt otthona, ha lelke a gyermekkor elején nem állott az apai és anyai szeretet sugárzásában, ha soha nem érezte a szülői szeretet komolyságát, bensőségét, felelős gyöngédségét, annak a lelke bizonyos fokig mindig fejletlen, a szárnyalásra, nagy jóságokra és lelkesedésekre képtelen marad. Áldott a szülő, aki ezt megérti s gyermekét a szülői szeretettel bélelt otthonban neveli.

3. A szellemi fejlődés mindenkinek egyéni dolga és feladata, de az indítást ahhoz is a szülők adják meg. A gyermek a szülőktől kapja első ismereteit, a kicsi lélekhez az apa és anya viszik érthető közelségbe a

⁴³ A következő áthúzott mondattal folytatódik az új bekezdés: „A zsenge testnek tej, melegség, pihenés kell. A zsenge léleknek pedig jóságra, szépségre, szerető környezetre van szüksége.”

világ nagy csodáit. Az édesanyáinktól halljuk a legédesebb zenét, az anyanyelv első szavait, tőle értesülünk az élet nagy titkairól, lélekről, örökéletről, a mennyei Atyáról, a gyermek Jézusról. Tőlük tanuljuk a szeretetet, a más ember megbecsülését, a nemes gondolkozást és becsületességet. Ők mesélnek először a nagyszülőkről s azok apáiról, az ősökről. Ekkor, a szülői házban, a mesélő apa térdén ébred fel lelkünkben a lelkesedés azok iránt, akik a múltban dolgoztak, nagyokat alkottak, életünk alapjait lerakták s védelmezték, s az emberiség egén is a fénylő csillagok között vannak.

A szülői ház közli azokat az első tudnivalókat, melyeket sem iskola, sem jóbarát, sem után-tanulás nem pótolhat; és adja azokat a legmélyebb benyomásokat, melyek felejtethetetlenül vésődnek a lélekbe és jellemünk s későbbi magatartásunk irányát meghatározzák. Az iskola nem tud mindent tanítani, az élet pedig legtöbbször a gyermek ártalmára tör. Legyen tehát az apa és anya pap és tanító, a szülői ház szentély és iskola, ahol a gyermek a legszentebb tudnivalókat, az Isten félelmét és hagyományaink tiszteletét megtanulja.⁴⁴

⁴⁴ A kézirat 24. lapja ezzel zárul. A 25. lapon található szövegegység – amit alább csatolunk – inkább bevezetőnek tűnik „I. A házasság és család” részhez, mint befejezésnek. Mivel Márton Áron saját számozásával csatolta ehhez a beszédéhez, ezért az is elfogadható, hogy ezzel a gondolattal összegezte mondanivalóját. Viszont a beszédrész egészében megtalálható Az Apostol XII. évf. 39. sz. Kolozsvár-Cluj, 1937. szept. 26. vezércikk 4. bekezdésében: „A család az a legelső ösközösség, melyből az emberiség élete fakad. Az egyes emberé és a népeké is, a testi élet és a szellem-erkölcsi élet is. Az emberiségnek, az egymásra következő nemzedékeknek a sorsa a családból bomlott elő s végeredményben itt sűrűsödik össze minden küzdelme és győzelme, minden szenvedése és öröme, minden elbágyadása és lendülete. A család szilárd kerete, egészsége, erkölcsi tisztasága, a férj és feleség rendezett viszonya, a szülő és gyermek valósulása, a csorbítatlan szülői hatalom és tekintély tehát az az elengedhetetlen előfeltétel, ami nélkül nem születhetnek egészséges testű, megbízható erkölcsű és alkotóerejű emberek, de nem képződhetnek életképes, alkotóerejű népek sem.”

II. APÁK ÉS FIÚK⁴⁵

Turgunjev halhatatlan regényében megrajzolja az apák és fiúk harcát s bizonyítja, hogy a két egymásra következő nemzedék ellentéte örök. S van igaza: apák és fiúk között mindig annyi testi és lelki különbség van, hogy természetszerűen adódik, ha nem is ellentét, de bizonyos feszültség. Más az élet vitalitása az egyikben, és más a másikban. S a világ is sokat változik már egy emberöltő alatt, a fiúkat más feladatok elé állítja, másképp gondolkoznak, másképp látják a tennivalókat, amit nem mindig értenek meg az apák, holott a változó világ alapjait ők rakták le.⁴⁶

Két egymásután következő nemzedék szembenállása azonban talán egyetlen korban sem volt olyan kibékíthetetlenül éles, mint napjainkban. A mai apák a mai fiúkat nemcsak nem értik, hanem elképedve nézik.⁴⁷ Ma öregek és fiatalok, nevelők és tanítványok, szülők és gyermekek csalódottan és sokszor bizony ellenséggé állnak egymással szemben. Hányszor halljuk szülők és nevelők részéről a keserű kifakadást: Nem értem ezt a gyermeket. S értjük az aggodalmukat, hiszen érzik a felelősséget, gyermekeikért élnek s akarják a legjobbat adni, szeretnék a jövőre felkészíteni.

⁴⁵ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 2. b., 1–23. l. – Márton Áron a beszéd címlapjára feljegyezte a forrásmunka lelőhelyét és címét: „cfr. Schütz A. „Tegnap és holnap között.” Kat. Szemle 1937. május.”; „Hildebrand: A házasság metafizikája, 47, 293”; „A házasságnak két fő baja van: Schütz 53.” Ugyenerre a címlapra – a bizonyára sokszor felhasznált – alábbi gondolatot rögzítette: „A nő könnyebben szül a primitív népeknél, ahol a bűn nem roncsol olyan mértékben, mint a rafinált modern társadalomban.”

⁴⁶ Itt következik egy áthúzott mondat: „Ebből ellentétek, kölcsönös elégedetlenségek, súrlódások származnak. Így volt ez mindig s így is lesz a mostani világrend tart és az apák nyomába fiúk lépnek.”

⁴⁷ Egy egész nagy egység van itt áthúzva: „Aki az idősebb nemzedékből veszi magának a fáradságot, hogy korunk jellemző tüneteit megnézze s a felnövő ifjúság lelkét megvizsgálja, mélységes lehangozottsággal mondja ki az ítéletet: Itt fel kell hagyni minden reménnyel, az európai kultúra s minden, amiért a letűnt nemzedékek dolgoztak és lelkesedtek, veszve van menthetetlenül. A siralomnak már világirodalma van. A német Spengler közismert könyvében, a „Nyugat alkonyán” kívül erről ír az orosz Berdjajev, az olasz Evala, a spanyol Ortega y Gasset, a svájci Reynold, a francia Benda, és az osztrák Rahan, a holland Huizinga. Mind vizsgálat tárgyává teszik korunk összes betegségeit, összes gyötrő kérdéseit, vizsgálják a jövő hordozóját, az ifjúságot is, és – végeredményben mind világtasztrófiákat és az európai kultúra csődjét jósolják.

Az ellentét a múlt és jövő, tegnap és holnap, apák és fiúk között valóban nagy, nyugodtan mondhatjuk azt is, hogy ellenségeskedésé fajult.”

I. Mi a helyzet, s kik szerepelnek?⁴⁸

1. A kérdést, hogy mélyről fogjuk meg és tisztán lássunk, beemelem történelmi síkba és távlatba. Hogy az ifjúságot valamennyire megértsük és nevelését, amennyire hatalmunkban áll, helyesen irányíthassuk, tudnunk kell legelőször azt, hogy a múlt, az apáink világa és büszkesége, felszámolás alatt van.

2. Szakaszait és lelki arcát ismerjük. Amerika felfedezésével, az új világ kimeríthetetlen kincsesbányáinak megnyitásával kezdődött, folytatódott a Föld többi részének meghódításával és szemünk előtt záródik a sarki tájaink felkutatásával. Kalandorok, kincskeresők, expedíciók indultak a világ minden tája felé, a fehér ember hatalmát kiterjesztette mind az öt világrészre s kincseire rátette a kezét. Közben megszületett a gép s a gazdasági fellendülés még nagyobb arányokat öltött. Európa külső képe is megváltozott, a német-római császárság megdőlt s a francia forradalom elindította azoknak a forradalmaknak és háborúknak a sorát, melyeknek szenvedéseiből megszülettek a mai nemzeti államok.

3. A lelkület hasonló változásokon ment át.⁴⁹ Az új vallások a hit és erkölcs dogmatikus határai helyett, az egyéni megélést tették meg a hit mértékéül. A bölcelet ezt tovább folytatta, s az európai embert arra tanította, hogy minden törvény mértéke önmaga, az egyéni érdeke, öröme, haszna. Ezzel ránevelte egy határtalan önzésre s rászoktatta, hogy a boldogságot csak a földön és a földiekben – Isten nélkül – keresse.

8.⁵⁰ És ez a világ felszámolás alatt. Legjellegzetesebb tünete ennek, hogy az individualizmussal szemben a szociális szempont, az egyén érdekével szemben a közösség érdeke kapott erős hangsúlyt. Ma mindenütt egyenruhás, hatalmas tömegek sorakoznak különböző jelvények alatt egy táborba és parancsszóra, ütemesen menetelnek a vezér által megadott cél felé. Az államok is többet törődnek a szociális kérdéssel, törvényeket hoznak, melyek az egyéni szabad gazdálkodás elé igyekeznek gátat vetni a nagyobb közösség érdekében.

⁴⁸ Ez a cím utólagos beírás ceruzával. Az áthúzott eredeti szöveg a következő volt: Mi történik a történelem színpadán?

⁴⁹ Itt következik egy kihúzott mondatrész: „A hitújítással kezdődött”

⁵⁰ Ceruzával utólagosan történt beszámolás sorrendje itt megtörik. A beszédet először az eredeti fogalmazás szerint közöljük. Valószínű, hogy gondolatait variálva előadásaiiban többször felhasználta, a bekezdéseket jelölő számozás sorrendjében is elmondta. Ezért a második változatát is közölni fogjuk.

9.⁵¹ A gép következtében életünk már az apáink életével szemben nagyot változott, más a lakásunk, gyorsabb a közlekedésünk és hírszerzésünk, fejlettebb az orvostudományunk, nagyobb és kényelmesebb a gazdasági termelésünk. Nemcsak a batár és a sétakocsi tűnt el, maholnap teljesen eltűnnek a fiakkerek és a városi gyermek a lovat múzeumból fogja csak ismerni.⁵²

10. Harmadszor mutatja a folyamatban lévő felszámolást a primitívizálódás, az a jelenség, amit a cinikus Shaw így fejez ki: túlkultúrált Európában az emberek legyőzhetetlen vágyat kezdenek érezni magukban, hogy újra négykézláb másszanak a fákon.

A legújabb embertípus, a rafinált életstílus után egyszerűbb életformát keres, a város lázas rohanása és ordító gépei elől vidékre, a zöldbe, a lombos erdő és kék ég megnyugtató csendjébe menekül.⁵³ Megunta az ész kultúráját, elfásult az élet rohanó ütemében és a benyomások s változások zápora alatt, megcsömörlött a sok élvezettől, amiben a boldogságot vélte és hajszolta, a dzsesz, a rumba, a víkendezés járja, a kultúrátlan, félvad népek zenéjét és táncát veszi át s maga is nomád élet után vágyakozik.

14. Egyetlen pontban sincs még változás. Boldogságát még mindig csak földiekben keresi.⁵⁴ A szajhát, az ész istennőjét, akit a forradalom örülete a Notre Dame meggyalázott oltárára állított, lerántotta ugyan, az ész és tudomány mindenható erejében már nem hisz úgy, mint az első nemzedékek, a liberális jelszavakból, az egyenlőségből, szabadságból, testvériségből, a „szent és üdvözítő” demokráciából kiábrándult, de ehelyett diktátorokat emelt maga fölé s a kollektív termelés, a fasiszta állam és a vér, a tiszta fajiság lett a vallása.

⁵¹ Az itt következő eredeti első mondatot áthúzta: „A felszámolás második jele az elgépiesedés. A gép a tűnő kornak eredménye, de hatalma most kezd kibontakozni úgy, hogy bélyegét nyomja a lélekre is.”

⁵² A következő rész van áthúzva: „És az ember is hozzáidomult a géphez, pontosan, biztossággal kezeli, rá lehet bízni értékeket és életeteket. Habár az is igaz, hogy a gép lélektelensége is ragad az emberre. Átvett valamit a gép mechanizmusából, ma elbizakodottabb és kíméletlenebb, mint volt.”

⁵³ A mondat további része ki van húzva: „tudományos előadások, szellemi csaták helyett, a sportpályát, a futball és bokszt-mérkőzéseket látogatja; könyv helyett újságot, regény helyett ponyvát olvas.”

⁵⁴ A következő mondat van kihúzva: „Az Istent, akit a francia forradalom az oltárról lerántott, még nem tette vissza.”

4. Ez, ami történik a történelem színpadán, a szemünk előtt végbe megy.⁵⁵ Már ebből világos, hogy ellentét van, ellentétnek kell lennie az apák és a fiúk között. Az idősebb nemzedék a régi világ gondolatait, életfelfogását, eszméit képviseli, hiszen azon nőtt fel, a fiatal nemzedékek pedig erősen megváltozott viszonyokat kaptak, látják, hogy a tudomány és haladás nem hozta meg a boldogságot, amit ígért. Más az idősebbeknek, és más a fiataloknak a lelke.

II. Kik szerepelnek a történetem színpadán?

A megbotránkozások és méltatlankodások megelőzése végett előre kell bocsátanunk, hogy amit a következőkben mondok, a típusról, az átlaglelkületről mondom. A szereplők keresztmetszetét szándékozom adni, hiszen ez az egyetlen mód nemzedékek jellemzésére. Azt a lelkületet próbálom feltárni, ami nagyjából sajátja az egyiknek is és sajátja a másiknak is, de ami természetesen nem jelenti azt, hogy nincsenek kivételek mindkét oldalon.

5. Az idősebb nemzedék típusos képviselőjét a társadalomtudományi írások polgárnak nevezik. Értik alatta a modern kornak azt az átlagemberét, mely az újkort előkészítő forradalmakból megszületett s az európai államok és társadalmak rétegződésében elfoglalta a régi előjogos nemességnek a helyét. Középosztálynak hívják, de vezető osztály lett, mert idők folyamán a vezető helyek, a gazdaság és főképp a közvélemény irányítója, a sajtó, mindenütt az ő kezébe került.⁵⁶

6. Individualizmusa azt jelenti, hogy mindent saját önző szempontjából vesz. A közösség, lett-légyen az népi, társadalmi vagy egyházi, számára elsősorban a gazdagodás és érvényesülés lehetőségét jelentette. Hivatali kötelességeit lelkiismeretesen ellátta, a kiporciózott munkát pontosan elvégezte, de hivatása nehezen lett szerelme, fegyelmezett volt, de nem lelkesedett érte, nem szerette önmagáért, nem csinált életcél belőle. Ha többet dolgozott, azt előléptetés reményében tette. Vágyai netovábbja volt, hogy szolgálati éveit előjárói meg-elégedésére leszolgálja, a ranglétrán feljusson az elérhető legmagasabb fokra s aztán minden cél nélkül visszavonuljon a kényelmes nyugdíjba kaszinói vagy kávéházi törzsasztala mellé.

⁵⁵ A következő kihúzott mondat található: „És most vegyük szemügyre a játék szereplőit, az apákat és fiúkat.”

⁵⁶ Itt a következő áthúzott mondat található: „Jellemzését két szóba sűrítetem: individualista és liberális.”

7. Liberalizmusa főképp egyházellenes magatartásában teljesedett ki. Nem győzte eleget és elég hangosan ismételni az egyházellenes frázisokat. Ő hozta be a polgári házasságot, ő szavazta meg az oktatásról szóló törvényt, az ő korában és az ő törvényével államosították az iskolákat. Általában mindenről felvilágosult, tudományos nézete volt, a vallást lenézte, a templomot kerülte, és minden alkalmat megragadott, hogy az Egyház ellen, mint a haladás, a felvilágosultság és szabadság kerékkötője ellen kirohanjon. S ezt merészen tette, hiszen tehette büntetlenül, mert mindenki együtt ordított vele. A bátorság különben sem volt erénye, a harciasságát pohárköszöntőkben és békés polgárokhoz intézett beszédekben gyakorolta, ilyenkor nagyon hazafi, nagyon forradalmár és nagyon nekikeseredett köztársasági és hunivadék tudott lenni, de azért megfelelő óvatossággal, nehogy törésre vigye a dolgot. Később, amikor szervezett forradalmi tömegek jelentkeztek a színen, meg is ijedt s ijedségében az Egyház mögé bújt, s azt várta, hogy az Egyház vegye rá a tömegeket, hogy maradjanak nyugton, mert rájuk a szegénysors és szenvedés van kimerve.

11. Az új nemzedék pontosan ennek az ellentéte, vagyis antiindividualista és antiliberalis.

Az első azt jelenti, hogy ez a mai fiatalság a kollektívum eszméjének a fanatikusa, a népért, a tömegért, a nemzetért, az elhagyatott és elnyomott sokaságért lelkesedik. S meg kell adnunk, hogy őszintén.⁵⁷ Akadnak a fiatalság soraiban is haszonlesők, akik elvi meggyőződésüket jó pénzért áruba bocsátják, de tömegében becsületesen áll a tömeg oldalán, elmegy falura és leszáll a munkásság köré, a csoportért, melybe beszegődött, hívják azt fasiszta, nemzeti szocialista avagy bekerítő alakulatnak, fenntartás nélkül és névtelenül vállal minden munkát és minden kockázatot.

12. De egyben ellensége a liberalizmusnak is. A polgár megalkuvó világnézetét és ártalmatlan szájhősködését nem vállalja, undorodik tőle. Chesterton mondja, hogy ma írók még vannak, de élvezők nincsenek. A remekírókat a tanárokon kívül senki sem olvassa.⁵⁸

⁵⁷ A következő mondatrész itt ki van húzva: „Mert a különböző politikai és világnézeti csoportok, az öregek szervezett táborai, rárohantak s különböző ígéretekkel és felkínált előnyökkel igyekeznek a maguk oldalára vonni.”

⁵⁸ Itt a következő mondat van kihagyva: „S ez az ifjúság csakugyan nem olvas, az eszmék és gondolatok világát megveti, és megveti a bölcselkedő és vitatkozó tudományt is.”

Azonban a nyers erő és a bátorság, még ha kifícamodott is, lelkesíti.⁵⁹ És meg kell csak figyelni, hogy egy-egy jelentősebb futballmérkőzés alkalmával a kedvenc játékosokat a mezítlábas gyermekek csoportjától kezdve korban felfelé milyen lelkesült, kegyeletes, tisztelgő tömeg kíséri. A nyers erő, e szent primitív öröm tetszik neki. A vitát nem szereti, ha valamire föllelkesítették, azonnal kész bottal, kövekkel, fegyverrel fölvonulni, hogy beverje a kirakatokat s azok fejét, akik mernek más véleményen lenni.

13. S ha mindehhez még hozzávesszük, hogy a tekintélyt nem hajlandó elismerni, illetve ilyenként csak azt tiszteli, akinek gondolkozása és életfelfogása az övével megegyezik; s hogy éppen ezért a szülők, akik rendesen más nézetten vannak, nem állnak valami nagy becsületben előtte, annyira nem, hogy maholnap nem a kitaszított gyermekek, hanem a kitaszított szülők fölött kell szánakoznunk, ellenben a vezérnek vakon és eltántorítatlan hűséggel engedelmeskedik, – ha az előbb mondottakhoz ezeket még hozzáadjuk, előttünk áll az új nemzedék teljes képe.

Megismételem, hogy az általános jellemzés, az átlagnak a képe, ami egyáltalán nem mondja azt, hogy⁶⁰ tiszteletreméltó kivételek nem léteznek mindkét oldalon. De azt megengedi mindenki, hogy a jellemzés az átlagra talál, s akkor világos az is, hogy a polgárt nem érdemes sokat menteni, de fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon erre az ifjúságra pedig a jövőt rá lehet-e bízni?!⁶¹

⁵⁹ Itt a következő áthúzott mondat található: „Valamelyik évben olvashattuk, hogy Al Capanet, a hírhedt véres kezű banditavezért, mikor saját jachtján New-York kikötőjébe érkezett, olyan óriási rivalgó tömeg fogadta, mint egy koronás királyt.”

⁶⁰ Utólag beszúrt szó: „nincsenek.”

⁶¹ A következő beszédegység van áthúzva: „Enyhítés céljából és a magunk vigasztalását is remélve, fel lehetne itt tenni a kérdést, hogy vajon nem más-e, nem jobb-e az általános kép nálunk. Hiszen korunk bölcséinek imént ismertett rajza találhat az európai átlagemberre, de nálunk a körülmények más irányt adhattak mind az apák, mind a többségi nemzetnél a fejlődés, a nagy népi lendület láza, öröme és korlátlan lehetősége, a kisebbségnek a helyzet kemény parancsa, minden erő mozgósítására és összefogására, az adott történelmi pillanat végtelen komolysága vajon nem érintette-e meg az idősebb és ifjabb nemzedéket egyformán s vajon ennek következtében nincs-e nálunk legalább egy csoport, amelyik az előbbieik gyarlóságai nélkül való és legalább sejteti az új ember típusát?”

A kérdés feltevése lelki szükséglet, hisz szeretnők azt hinni. Azonban, ha őszinték akarunk lenni, be kell vallanunk, hogy – habár legújabbban vannak biztató jelek – még sincs elégséges ok és elégséges biztatás ilyen hitre.”

Akik a beteg emberiség és a beteg nemzetek lázgörbéjét figyelik,⁶² mind aggodalmasabb arccal tesznek-vesznek a beteg ágya körül. Jelen pillanatban úgy látszik, hogy a mostani kaotikus kavargás feltartóztat-hatatlanul sodorja az emberiséget s benne a népeket két irtózat felé: forradalomba vagy háborúba. Tiszteletre méltó erőfeszítések történnek, hogy elhárítsák egyiket is és másikat is, de nem sok eredménnyel s a konzultánsok szerint egynek, valamelyiknek be kell következnie. Akkor pedig annyit tudunk, hogy akár forradalom, akár háború legyen a fejünk fölött elcsattanó ítélet, el fog pusztulni minden, amit évszázadok és egymásra következő nemzedékek erejük legjavából felépítettek.⁶³ „Res ad triarios venit!”⁶⁴ – mondták a rómaiak, mikor a harc kimenetele kétségessé lett s az utolsó tartalékok is felmorzsolódtak. Ekkor a gárda következett, a legjobb vitézek válogatott csapata, amelyik addig fegyverben állva csak nézte a harcot. Mi is elérkeztünk ehhez a pillanathoz, a gárdát, a legjobbakat kellene bedobni.⁶⁵ S vajon ezzel hogy állunk, a ma élő nemzedékekben bízhatunk-e?⁶⁶

III. Mi a teendő?

⁶⁷Minden egyes embernek kemény harcot kell harcolnia saját életéért és⁶⁸ kemény elvekkel, edzett akarattal és felkészülten kell beállnia a közösség munkájába egyéni boldogulása s fennmaradása érdekében is. Világos tehát, hogy az öregek és fiatalok nem nézhetnek farkasszemet, nem üthetik el az időt meddő vitatkozással és szemrehányással, a szülők és nevelők nem érhetik be a sopánkodással és botránkozással⁶⁹, a fiatalok pedig nem térhetnek fölényeskedve napirendre az idősebbek

⁶² Az eredetileg beírt megállapítás át van húzva: „a javulás jeleit még nem látják,”

⁶³ Ki van húzva a következő mondat: „Mert az a nemzedék, amelyik a közelgő istenítéletet fel tudná fogni, vagy ha akármelyik bekövetkezik, az egyetemes pusztulás elé gátat tudna emelni, még hiányzik.”

⁶⁴ „a legvégsőre jutott dolog jön”

⁶⁵ Ezen mondat után a következő rész van kihagyva: „s az a gárda még hiányzik. De a küzdelem még folytatódik s még fennáll és marad a kötelesség, hogy a menthető mentjük, tehát marad a kötelesség is, hogy lázas odaadással és biztos nevelési szempontok alapján gárdát neveljünk.”

⁶⁶ Az utolsó mondatot – amivel záródik a kézirat – a szónok később írta be ceruzával.

⁶⁷ A bevezető rész utólag ki van húzva: „A gárdáról, mint a legjobbak válogatott csapatáról, a vezető rétegről és annak szerepéről holnap még szólok. Az idők sürgető parancsa azonban a mindenkit gátkötésre szólít. A megnehezedett idők nehéz feladatok elé állítanak mindenkit.”

⁶⁸ Áthúzott mondatrész következik: „egyéni boldogulása s fennmaradása érdekében is”

⁶⁹ Kihúzott rész: „hogy a fiatalok milyen maiak”

aggodalma fölött és nem kell azt hinniük, hogy⁷⁰ mindent egy csapásra megoldhatnak, hanem mindkét félnek revízió alá kell vennie a saját állásfoglalását, szemügyre kell vennie az adottságokat, tisztelnie kell a feladatokat és mindkét félnek meg kell tennie azt, amire a maga részéről köteles, hogy olyan ifjúság nevelődjön fel, amelyre a jövőt rá lehet bízni, amelyik a feladatokat elbírja és meg fogja oldani.

S mi az?

Azt hiszem a követendő szempontok megjelölése céljából is legjobb, ha tekintetbe vesszük az európai lélek alkotóelemeit, hiszen ez van veszélyben. Az európai lelket a letűnt korokkal, és a többi világrészek népeivel szemben is, kereszténysége különbözteti meg. Az, hogy annak idején, az Isten és a Sátán között folyó történelmi harc döntő fordulója után, ezelőtt több mint másfélezer esztendővel az igaz Isten oldalára állott, Istenül a személyes Istent, az Atyát, Fiút és Szentlelket választotta. Lelke, gényusa, erkölce ennek a hitnek sugárzatában alakult ki és hasonlóvá lett Isten Lelkéhez. Jegyei felismerhetők egész kultúráján, melyet épített. Ebből pedig következik:

Először, hogy az építő erők között ismét a szellemet és szellemiséget kell vezérszerephez juttatni. A kereszténykor előtti ember, úr és rabszolga egyaránt, a testi erő jegyében éltek. A keresztény ember hitén keresztül, mely legtökéletesebb szellemhez, Istenhez kapcsolta, kiemelkedett a testiségből és a merőben anyagias kultúrából, megtanulta, hogy vannak nagyobb értékek, hogy az igazság erősebb, mint a nyers hatalom, a jóság diadalmasabb, mint a legtökéletesebb jogrendszer, a szépség több örömet biztosít, mint a pénz s a szentnek nagyobb hatalma és hatása van, mint a királyoknak és tudósoknak.

Ennek a lelkületnek a csírája még megvan⁷¹, de az már csak pislogó mécses.⁷² Ma ismét kísért a pogány világ nyers testisége és nyerselő imádata. Ma megint több becsülete van az állatierős gladiátoroknak, mint a csöndes bölcselőknek. Ma egy bokszbajnoknak, aki néhány tucat ember porcikáit összetöri, nagyobb dicsőség és vagyon jár, mint a tudósnak, aki saját élete kockáztatásával a rák ellenszerét keresi; a gombócevők versenyének győztese több pénzt keres, mint a költő, aki

⁷⁰ Kihagyott mondatrész a következő: „a bátorság köre az övék”

⁷¹ A következő mondatrész van itt áthúzva: „az európai ember ma is eszmék nevében indítja meg mozgalmait. A bolsevizmus is, és ellenlábasa, a fasizmus is egy-egy eszme jegyében áll.”

⁷² Áthúzott mondatrész: „mert a szellemiség értékelése erősen meggyöngült”

elégeti önmagát a lázban, hogy népének legszebb érzelmeit kidalolja s vigasztalásul szétossza. A régi kérdések: Krisztus vagy Barabás mai értelme: bölcs vagy boxoló.

A nevelésnek tehát elvi feladata kell legyen, hogy a biceps-kultúrával és kultusszal szemben az elme működését hangsúlyozza. Vissza kell téríteni az ifjúság érdeklődését a szellem isteni valósága és értékei felé! Meg kell tanulnia ennek a mai ifjúságnak, hogy Marconi is volt valaki, nemcsak Strahmeider, a kötél táncos, hogy Arany János kötetei is érnek nemzetének annyit, mint Sárosi góljai, hogy Széchenyi Istvánról is illik tudni legalább annyit, mint Csík Ferencről s Julianus barátnak és társainak hallatlan merész vállalkozásáról is annyit, mint a vízipóló utánpótlás középeurópai lubickolásáról. Tanulja meg, hogy voltak és vannak a szellemnek és eszméknek hősei, akik nagyokat alkottak, akik az emberiség és a nemzetek kultúráját jelentős mértékben gyarapították s akiket utánozni több, mint rekordfiúnak lenni.

Másodsor, hogy az igazi testvériségben rejlik a második nagy társadalomépítő erő. Rubens egyik gyönyörű képén Szent Sebestyén melléből a nyilvesszőket az angyalok húzzák ki. Így kell angyalkézzel, jóságos megértéssel, égi szeretettel kigyomlálni az önzés tüskéit a mai ember s főképp a felnövő ifjúság lelkéből. Az idősebb nemzedék az egyéni, az ifjabb pedig a kollektív önzés rabja. A múltban az egyének saját érdekeik után szaladtak s tehették szabadon, mert az volt a köz-felfogás. A mai ifjúság egyéni érdekeit hajlandó felejtetni, de társadalmi osztályok és nemzetek önzését veszi magára. Akkor mindenki harcolt mindenki ellen, ma társadalmi osztályok és nemzetek marcangolják egymást.

Győznie kell a belátásnak, hogy ami nekem fáj, fájhat a másíknak is; hogy nem én vagyok egyedül Isten legkiválóbb teremtménye avagy népe, kiváló lehet a másíknak is; hogy nekem nem csak jogaim s a másíknak nem csak kötelességei vannak, hanem van fordítva is.

Harmadszor: nevelődjék rá, hogy merjen nyíltan kiállni Isten ügye mellett a Szent Mihály oldalán. A bolsevizmus eszeveszett harca ma belevitte a köztudatba, hogy Isten nagy hatalom. Az üldözések és Julianus aposztata óta ilyen szervezeten és ekkora fegyveres hatalommal még nem léptek fel az Isten ellen. A gyermek is megérti ebből, hogy ágyúval nem lőnek verebekre, hogy egy nem létező hatalom ellen nem mozgósítanak seregeket. Hogy tehát itt valóban Isten és a Sátán harcol.

Hívó ember előtt nem kétséges és a jó szándékú hitetlennek is elég végiglapozni a történelmet, hogy lássa, hogy a sátánizmus küzdelme a sátán bukásával fog végződni.

Maga a hitetlen Anatole Francé beismerte, hogy Isten mind ünnepelebb valaki lesz a történelemben. Wanermann pedig nyíltan kimondja a mai emberre jellemző valóságot: „A vallásban ma mindenki hisz, csak az a kifogás ellene, hogy vallás a neve. Nevezzék valami izmussal, mindenki kalapot emelne előtte.” S ez az irányzat érik a lelkek mélyén, a legnagyobb szellemek sorban lenyilatkoznak Isten mellett.⁷³

A vallást tehát nem lehet közömbösen kezelni a nevelésben. S a hitvallásos iskola értéke és időszerűsége itt tárul elénk teljes jelentőségében. Szülőnek és iskolának együtt kell dolgoznia azon, hogy az istenhit, melyből kultúránk kinőtt s amelynek az egyes nemzetek is annyit köszönhetnek, legalább a jövő nemzedék életében építő erő és lendítő akarat legyen. Mert a vérbe, gyűlöletbe és fájdalomba élő földet égre néző nemzedék⁷⁴ szabadíthatja meg.

Negyedszer – és ez főképp az idősebbeknek és szülőknél szól –, tudomásul kell vennünk, hogy a gyermek éveken át gyermek s ezért gyerekmódra viselkedik. Nem kívánhatjuk tehát, hogy mindenben hozzánk igazodjék, nézeteinket, ülésünket, szokásainkat, ítéletünket maradék nélkül átvegye. Vannak életszakaszai, amikor muszáj kiabálnia, amikor belső ösztönből muszáj lármát csapnia. A pezsgő életerő aktivitásra hajtja. Az ülő gyermek, ha más nem tehet, a lábszárait veri össze. Továbbá, az emberben legfejlettebb a jogérzék, az ösztönök forrásának idején főképp a jogtalanságot nem bírja elviselni. Ha egy gyermeket magunktól örökre el akarunk idegeníteni, csak legyünk igazságtalanok vele szemben. De az ifjúság korában ugyanígy felháborodik a társadalmi igazságtalanságokon is.

Ne menjünk tehát doronggal neki, ha dolgozni akar, ne állítsunk örökösen tilalomfákat eléje, ha belevág valamibe, ne forrasszuk a szót mindjárt torkára, ha más véleményen mer lenni s ne mondjuk bolsevisztának avagy éppen árulónak, ha meglátott igazságtalanságokat meri sérelmezni. Ellenkezőleg: éljük bele magunkat az ő lelki világába, s főképp a mai ifjúság nevelésénél és megítélésénél, próbáljuk megérteni a körülményeket, megérteni az idők változását. Nem minden rossz, amit

⁷³ Ez a ceruzával beírt egész bekezdés későbbi betoldás a beszédbbe.

⁷⁴ Az első változatban az itt szereplő szóképet utólag kihúzta a szónok: „hozhat vigasztaló fényfoltokat.”

az apák tettek, de nem kárhoztatandó az sem mind, amit a fiak kezdenek. Az ifjúságnak olyan eszményeket volt és van alkalma megélnie, olyan tények feküsznek előtte, hogy nem csoda, ha nem lelkesedik az apák világaért. Az új idők új feladatok elé állították s az idősebb nemzedéknek nem lehet más feladata, mint az, hogy a fiakat a feladatokra való előkészületben legjobb szándékkal támogassa.⁷⁵

II. APÁK ÉS FIÚK⁷⁶

Turgunjev halhatatlan regényében megrajzolja az apák és fiúk harcát s bizonyítja, hogy a két egymásra következő nemzedék ellentéte örök. S van igaza: apák és fiúk között mindig annyi testi és lelki különbség van, hogy természetyszerűen adódik, ha nem is ellentét, de bizonyos feszültség. Más az élet vitalitása az egyikben, és más a másikban. S a világ is sokat változik már egy emberöltő alatt, a fiúkat más feladatok elé állítja, másképp gondolkoznak, másképp látják a tennivalókat, amit nem mindig értenek meg az apák, holott a változó világ alapjait ők rakták le.

Két egymásután következő nemzedék szembenállása azonban talán egyetlen korban sem volt olyan kibékíthetetlenül éles, mint napjainkban. A mai apák a mai fiúkat nemcsak nem értik, hanem elképedve nézik. Ma öregek és fiatalok, nevelők és tanítványok, szülők és gyermekek csalódottan és sokszor bizony ellenségként állnak egymással szemben. Hányszor halljuk szülők és nevelők részéről a keserű kifakadást: Nem értem ezt a gyermeket. S értjük az aggodalmukat, hiszen érzik a felelősséget, gyermekeikért élnek s akarják a legjobbat adni, szeretnék a jövőre felkészíteni.

I. A kérdést, hogy mélyről fogjuk meg és tisztán lássunk, beemelem történelmi síkba és távlatba. Hogy az ifjúságot valamennyire megértsük és nevelését, amennyire hatalmunkban áll, helyesen irányíthassuk, tudnunk kell legelőször azt, hogy a múlt, az apáink világa és büszkesége, felszámolás alatt van.

Szakaszait és lelki arcát ismerjük. Amerika felfedezésével, az új világ kimeríthetetlen kincsesbányáinak megnyitásával kezdődött, folytatódott

⁷⁵ A kéziratban itt utólagosan a következő gondolatok találhatóak ceruzával beírva: „A modern pedagógia ugyanezt mondja. - Menteni lehet még sok mindent! - A szülői tekintély... - A múltat tisztelje.”

⁷⁶ Az előző beszédben bejelölt bekezdések utólagos beszámozása alapján van elrendezve ez a beszéd. Márton Áron ilyen formában is elmondhatta. A kihagyott részeket a lábjegyzetben nem közöljük.

a Föld többi részének meghódításával és szemeink előtt záródik a sarki tájaink felkutatásával. Kalandorok, kincskeresők, expedíciók indultak a világ minden tája felé, a fehér ember hatalmát kiterjesztette mind az öt világrészre s kincseire rátette a kezét. Közben megszületett a gép s a gazdasági fellendülés még nagyobb arányokat öltött. Európa külső képe is megváltozott, a német-római császárság megdőlt s a francia forradalom elindította azoknak a forradalmaknak és háborúknak a sorát, melyeknek szenvedéseiből megszülettek a mai nemzeti államok.

A lelkiület hasonló változásokon ment át. Az új vallások a hit és erkölcs dogmatikus határai helyett, az egyéni megélést tették meg a hit mértékéül. A bölcsélet ezt tovább folytatta, s az európai embert arra tanította, hogy minden törvény mértéke önmaga, az egyéni érdeke, öröme, haszna. Ezzel ránevelte egy határtalan önzésre s rászoktatta, hogy a boldogságot csak a földön és a földiekben – Isten nélkül – keresse.

Ez, ami történik a történelem színpadán, a szemeink előtt végbe megy. Már ebből világos, hogy ellentét van, ellentétnek kell lennie az apák és a fiúk között. Az idősebb nemzedék a régi világ gondolatait, életfelfogását, eszméit képviseli, hiszen azon nőtt fel, a fiatal nemzedékek pedig erősen megváltozott viszonyokat kaptak, látják, hogy a tudomány és haladás nem hozta meg a boldogságot, amit ígért. Más az idősebbeknek, és más a fiataloknak a lelke.

A megbotránkozások és méltatlankodások megelőzése végett előre kell bocsátanunk, hogy amit a következőkben mondok, a típusról, az átlaglelkületről mondom. A szereplők keresztmetszetét szándékozom adni, hiszen ez az egyetlen mód nemzedékek jellemzésére. Azt a lelkiületet próbálom feltárni, ami nagyjából sajátja az egyiknek is és sajátja a másiknak is, de ami természetesen nem jelenti azt, hogy nincsenek kivételek mindkét oldalon.

Az idősebb nemzedék típusos képviselőjét a társadalomtudományi írások polgárnak nevezik. Értik alatta a modern kornak azt az átlagemberét, mely az újkort előkészítő forradalmakból megszületett s az európai államok és társadalmak rétegeződésében elfoglalta a régi előjogos nemességnek a helyét. Középosztálynak hívják, de vezető osztály lett, mert idők folyamán a vezető helyek, a gazdaság és főképp a közvélemény irányítója, a sajtó, mindenütt az ő kezébe került.

Individualizmusa azt jelenti, hogy mindent saját önző szempontjából vesz. A közösség, lett-légyen az népi, társadalmi vagy egyházi, számára

elsősorban a gazdagodás és érvényesülés lehetőségét jelentette. Hivatali kötelességeit lelkiismeretesen ellátta, a kiporciózott munkát pontosan elvégezte, de hivatása nehezen lett szerelme, fegyelmezett volt, de nem lelkesedett érte, nem szerette önmagáért, nem csinált életcélt belőle. Ha többet dolgozott, azt előléptetés reményében tette. Vágyai netovábbja volt, hogy szolgálati éveit előjárói megelégedésére leszolgálja, a ranglétrán feljusson az elérhető legmagasabb fokra s aztán minden cél nélkül visszavonuljon a kényelmes nyugdíjba kaszinói vagy kávéházi törzsasztala mellé.

Liberalizmusa főképp egyházellenes magatartásában teljesedett ki. Nem győzte eleget és elég hangosan ismételni az egyházellenes frázisokat. Ő hozta be a polgári házasságot, ő szavazta meg az oktatásról szóló törvényt, az ő korában és az ő törvényével államosították az iskolákat. Általában mindenről felvilágosult, tudományos nézete volt, a vallást lenézte, a templomot kerülte, és minden alkalmat megragadott, hogy az Egyház ellen, mint a haladás, a felvilágosultság és szabadság kerékkötője ellen kirohanjon. S ezt merészen tette, hiszen tehetette büntetlenül, mert mindenki együtt ordított vele. A bátorság különben sem volt erénye, a harciasságát pohárköszöntőkben és békés polgárokhoz intézett beszédekben gyakorolta, ilyenkor nagyon hazafi, nagyon forradalmár és nagyon nekikeseredett köztársasági és humivadék tudott lenni, de azért megfelelő óvatossággal, nehogy törésre vigye a dolgot. Később, amikor szervezett forradalmi tömegek jelentkeztek a színen, meg is ijedt s ijedségében az Egyház mögé bújt, s azt várta, hogy az Egyház vegye rá a tömegeket, hogy maradjanak nyugton, mert rájuk a szegénysors és szenvedés van kimerve.

És ez a világ felszámolás alatt. Legjellegzetesebb tünete ennek, hogy az individualizmussal szemben a szociális szempont, az egyén érdekével szemben a közösség érdeke kapott erős hangsúlyt. Ma mindenütt egyenruhás, hatalmas tömegek sorakoznak különböző jelvények alatt egy táborba és parancsszóra, ütemesen menetelnek a vezér által megadott cél felé. Az államok is többet törődnek a szociális kérdéssel, törvényeket hoznak, melyek az egyéni szabad gazdálkodás elé igyekeznek gátat vetni a nagyobb közösség érdekében.

A gép következtében életünk már az apáink életével szemben nagyot változott, más a lakásunk, gyorsabb a közlekedésünk és hírszerzésünk, fejlettebb az orvostudományunk, nagyobb és kényelmesebb a gazdasági

termelésünk. Nemcsak a batár és a sétakocsi tűnt el, maholnap teljesen eltűnnek a fiakkerek és a városi gyermek a lovat múzeumból fogja csak ismerni.

Harmadszor mutatja a folyamatban lévő felszámolást a primitivizálódás, az a jelenség, amit a cinikus Shaw így fejez ki: túlkultúrált Európában az emberek legyőzhetetlen vágyat kezdenek érezni magukban, hogy újra négykézláb másszanak a fákon.

A legújabb embertípus, a rafinált életstílus után egyszerűbb életformát keres, a város lázas rohanása és ordító gépei elől vidékre, a zöldbe, a lombos erdő és kék ég megnyugtató csendjébe menekül. Megunta az ész kultúráját, elfásult az élet rohanó ütemében és a benyomások s változások zápora alatt, megcsömörlött a sok élvezettől, amiben a boldogságot vélte és hajszolta, a dzsesz, a rumba, a vikendezés járja, a kultúrátlan, félvad népek zenéjét és táncát veszi át s maga is nomád élet után vágyakozik.

Az új nemzedék pontosan ennek az ellentéte, vagyis antiindividualista és antiliberalis.

Az első azt jelenti, hogy ez a mai fiatalság a kollektívum eszméjének a fanatikusa, a népért, a tömegért, a nemzetért, az elhagyott és elnyomott sokaságért lelkesedik. S meg kell adnunk, hogy őszintén. Akadnak a fiatalság soraiban is haszonlesők, akik elvi meggyőződésüket jó pénzért áruba bocsátják, de tömegében becsületesen áll a tömeg oldalán, elmegy falura és leszáll a munkásság köré, a csoportért, melybe beszegődött, hívják azt fasiszta, nemzeti szocialista avagy bekerítő alakulatnak, fenn-tartás nélkül és névtelenül vállal minden munkát és minden kockázatot.

De egyben ellensége a liberalizmusnak is. A polgár megalkuvó világnézetét és ártalmatlan szájhősködését nem vállalja, undorodik tőle. Chesterton mondja, hogy ma írók még vannak, de élvezők nincsenek. A remekírókat a tanárokon kívül senki sem olvassa.

Azonban a nyers erő és a bátorság, mégha kifícamodott is, lelkesíti. És meg kell csak figyelni, hogy egy-egy jelentősebb futballmérkőzés alkalmával a kedvenc játékosokat a mezítlábas gyermekek csoportjától kezdve korban felfelé milyen lelkesült, kegyeletes, tisztelgő tömeg kíséri. A nyers erő, e szent primitív öröm tetszik neki. A vitát nem szereti, ha valamire föllelkesítették, azonnal kész bottal, kövekkel, fegyverrel fölvonulni, hogy beverje a kirakatokat s azok fejét, akik mernek más véleményen lenni.

S ha mindehhez még hozzávesszük, hogy a tekintélyt nem hajlandó elismerni, illetve ilyenként csak azt tiszteli, akinek gondolkozása és életfelfogása az övével megegyezik; s hogy éppen ezért a szülők, akik rendszeren más nézeten vannak, nem állnak valami nagy becsületben előtte, annyira nem, hogy maholnap nem a kitaszított gyermekek, hanem a kitaszított szülők fölött kell szánakoznunk, ellenben a vezérnek vakon és eltántorítatlan hűséggel engedelmeskedik, – ha az előbb mondotakhoz ezeket még hozzáadjuk, előttünk áll az új nemzedék teljes képe.

Megismételelem, hogy az általános jellemzés, az átlagnak a képe, ami egyáltalán nem mondja azt, hogy tiszteletreméltó kivételek nem léteznek mindkét oldalon. De azt megengedi mindenki, hogy a jellemzés az átlagra talál, s akkor világos az is, hogy a polgárt nem érdemes sokat menteni, de fel kell tennünk a kérdést, hogy vajon erre az ifjúságra pedig a jövőt rá lehet-e bízni?!

Akik a beteg emberiség és a beteg nemzetek lázgörbéjét figyelik, mind aggodalmasabb arccal tesznek-vesznek a beteg ágya körül. Jelen pillanatban úgy látszik, hogy a mostani kaotikus kavargás feltartóztathatatlanul sodorja az emberiséget s benne a népeket két irtózat felé: forradalomba vagy háborúba. Tiszteletre méltó erőfeszítések történnek, hogy elhárítsák egyiket is és másikat is, de nem sok eredménnyel s a konzultánsok szerint egynek, valamelyiknek be kell következnie. Akkor pedig annyit tudunk, hogy akár forradalom, akár háború legyen a fejünk fölött elcsattanó ítélet, el fog pusztulni minden, amit évszázadok és egymásra következő nemzedékek erejük legjavából felépítettek. „Res ad triarios venit!” – mondták a rómaiak, mikor a harc kimenetele kétségessé lett s az utolsó tartalékok is felmorzsolódtak. Ekkor a gárda következett, a legjobb vitézek válogatott csapata, amelyik addig fegyverben állva csak nézte a harcot. Mi is elérkeztünk ehhez a pillanathoz, a gárdát, a legjobbakat kellene bedobni. S vajon ezzel hogy állunk, a ma élő nemzedékekben bízhatunk-e?

Egyetlen pontban sincs még változás. Boldogságát még mindig csak földiekben keresi. A szajhát, az ész istennőjét, akit a forradalom örülete a Notre Dame meggyalázott oltárára állított, lerántotta ugyan, az ész és tudomány mindenható erejében már nem hisz úgy, mint az első nemzedékek, a liberális jelszavakból, az egyenlőségből, szabadságból, testvériségből, a „szent és üdvözítő” demokráciából kiábrándult, de ehelyett diktátorokat emelt maga fölé s a kollektív termelés, a fasiszta állam és a vér, a tiszta fajiság lett a vallása.

II. Minden egyes embernek kemény harcot kell harcolnia saját életéért és kemény elvekkel, edzett akarattal és felkészülten kell beállnia a közösség munkájába egyéni boldogulása s fennmaradása érdekében is. Világos tehát, hogy az öregek és fiatalok nem nézhetnek farkaszemet, nem üthetik el az időt meddő vitakozással és szemrehányással, a szülők és nevelők nem érhetik be a sopánkodással és botránkozással, a fiatalok pedig nem térhetnek fölényeskedve napirendre az idősebbek aggodalma fölött és nem kell azt hinniük, hogy mindent egy csapásra megoldhatnak, - hanem mindkét félnek revízió alá kell vennie a saját állásfoglalását, szemügyre kell vennie az adottságokat, tisztelnie kell a feladatokat és mindkét félnek meg kell tennie azt, amire a maga részéről köteles, hogy olyan ifjúság nevelődjön fel, amelyre a jövőt rá lehet bízni, amelyik a feladatokat elbírja és meg fogja oldani.

Azt hiszem a követendő szempontok megjelölése céljából is legjobb, ha tekintetbe vesszük az európai lélek alkotóelemeit, hiszen ez van veszélyben. Az európai lelket a letűnt korokkal, és a többi világrészek népeivel szemben is, kereszténysége különbözteti meg. Az, hogy annak idején, az Isten és a Sátán között folyó történelmi harc döntő fordulója után, ezelőtt több mint másfélezer esztendővel az igaz Isten oldalára állott, Istenéül a személyes Istent, az Atyát, Fiút és Szentlelket választotta. Lelke, géniusza, erkölcsse ennek a hitnek sugárzatában alakult ki és hasonlóvá lett Isten Lelkéhez. Jegyei felismerhetők egész kultúráján, melyet épített. Ebből pedig következik:

Előszőr, hogy az építő erők között ismét a szellemet és szellemiséget kell vezérszerephez juttatni. A keresztény kor előtti ember, úr és rabszolga egyaránt, a testi erő jegyében éltek. A keresztény ember hitén keresztül, mely legtökéletesebb szellemhez, Istenhez kapcsolta, kiemelkedett a testiségből és a merőben anyagias kultúrából, megtanulta, hogy vannak nagyobb értékek, hogy az igazság erősebb, mint a nyers hatalom, a jóság diadalmasabb, mint a legtökéletesebb jogrendszer, a szépség több örömet biztosít, mint a pénz s a szentnek nagyobb hatalma és hatása van, mint a királyoknak és tudósoknak.

Ennek a lelkületnek a csírája még megvan, de az már csak pislogó mécses. Ma ismét kísért a pogány világ nyers testisége és nyers-erő imádata. Ma megint több becsülete van az állati-erős gladiátoroknak, mint a csöndes bölcselőknek. Ma egy bokszt-bajnoknak, aki néhány tucat ember porcikáit összetöri, nagyobb dicsőség és vagyon jár, mint a tudósoknak, aki saját élete kockáztatásával a rák ellenszerét keresi; a

gombócevők versenyének győztese több pénzt keres, mint a költő, aki elégeti önmagát a lázban, hogy népének legszebb érzelmeit kidalolja s vigasztalásul szétossza. A régi kérdések: Krisztus vagy Barabás mai értelme: bölcs vagy boxoló.

A nevelésnek tehát elvi feladata kell legyen, hogy a biceps-kultúrával és kultusszal szemben az elme működését hangsúlyozza. Vissza kell téríteni az ifjúság érdeklődését a szellem isteni valósága és értékei felé! Meg kell tanulnia ennek a mai ifjúságnak, hogy Marconi is volt valaki, nemcsak Strahmeider, a kötél-táncos, hogy Arany János kötetei is érnek nemzetének annyit, mint Sárosi góljai, hogy Széchenyi Istvánról is illik tudni legalább annyit, mint Csik Ferencről s Julianus barátának és társainak hallatlan merész vállalkozásáról is annyit, mint a vízipóló utánpótlás középeurópai lubickolásáról. Tanulja meg, hogy voltak és vannak a szellemnek és eszméknek hősei, akik nagyokat alkottak, akik az emberiség és a nemzetek kultúráját jelentős mértékben gyarapították s akiket utánozni több, mint rekordfiúnak lenni.

Másodszor, hogy az igazi testvériségben rejlik a második nagy társadalomépítő erő. Rubens egyik gyönyörű képén Szent Sebestyén melléből a nyilvesszőket az angyalok húzzák ki. Így kell angvalkézzel, jóságos megértéssel, égi szeretettel kigyomlálni az önzés tüskéit a mai ember s főképp a felnövő ifjúság lelkéből. Az idősebb nemzedék az egyéni, az ifjabb pedig a kollektív önzés rabja. A múltban az egyének saját érdekeik után szaladtak s tehették szabadon, mert az volt a közfelfogás. A mai ifjúság egyéni érdekeit hajlandó felejtetni, de társadalmi osztályok és nemzetek önzését veszi magára. Akkor mindenki harcolt mindenki ellen, ma társadalmi osztályok és nemzetek marcangolják egymást.

Győznie kell a belátásnak, hogy ami nekem fáj, fájhat a másíknak is; hogy nem én vagyok egyedül Isten legkiválóbb teremtménye avagy népe, kiváló lehet a másíknak is; hogy nekem nem csak jogaim s a másíknak nem csak kötelességei vannak, hanem van fordítva is.

Harmadszor: nevelődjék rá, hogy merjen nyíltan kiállni Isten ügye mellett a Szent Mihály oldalán. A bolsevizmus eszeveszett harca ma belevitte a köztudatba, hogy Isten nagyhatalom. Az üldözések és Julianus aposztata óta ilyen szervezetten és ekkora fegyveres hatalommal még nem léptek fel az Isten ellen. A gyermek is megérti ebből, hogy ágyúval nem lönek verebekre, hogy egy nem létező hatalom ellen nem mozgósítanak seregeket. Hogy tehát itt valóban Isten és a Sátán harcol.

Hívó ember előtt nem kétséges és a jó szándékú hitetlennek is elég végiglapozni a történelmet, hogy lássa, hogy a sátánizmus küzdelme a sátán bukásával fog végződni.

Maga a hitetlen Anatole Francé beismerte, hogy Isten mind ünnepeltebb valaki lesz a történelemben. Wanermann pedig nyíltan kimondja a mai emberre jellemző valóságot: „A vallásban ma mindenki hisz, csak az a kifogás ellene, hogy vallás a neve. Nevezzék valami izmussal, mindenki kalapot emelne előtte.” S ez az irányzat érik a lelkek mélyén, a legnagyobb szellemek sorban lenyilatkoznak Isten mellett.

A vallást tehát nem lehet közömbösen kezelni a nevelésben. S a hitvallásos iskola értéke és időszerűsége itt tárul elénk teljes jelentőségében. Szülőnek és iskolának együtt kell dolgoznia azon, hogy az istenhit, melyből kultúránk kinőtt s amelynek az egyes nemzetek is annyit köszönhetnek, legalább a jövő nemzedék életében építő erő és lendítő akarat legyen. Mert a vérbe, gyűlöletbe és fájdalomba élő földet égre néző nemzedék szabadíthatja meg.

Negyedszer – és ez főképp az idősebbeknek és szülőknél szól –, tudomásul kell vennünk, hogy a gyermek éveken át gyermek s ezért gyerek módra viselkedik. Nem kívánhatjuk tehát, hogy mindenben hozzánk igazodjék, nézeteinket, ülésünket, szokásainkat, ítéletünket maradék nélkül átvegye. Vannak életszakaszai, amikor muszáj kiabálnia, amikor belső ösztönből muszáj lármát csapnia. A pezsgő életerő aktivitásra hajtja. Az ülő gyermek, ha mást nem tehet, a lábszárait veri össze. Továbbá, az emberben legfejlettebb a jogérzék, az ösztönök forrásának idején főképp a jogtalanságot nem bírja elviselni. Ha egy gyermeket magunktól örökre el akarunk idegeníteni, csak legyünk igazságtalanok vele szemben. De az ifjúság korában ugyanígy felháborodik a társadalmi igazságtalanságokon is.

Ne menjünk tehát doronggal neki, ha dolgozni akar, ne állítsunk örökösen tilalomfákat eléje, ha belevág valamibe, ne forrasszuk a szót mindjárt torkára, ha más véleményen mer lenni s ne mondjuk bolsevistának avagy éppen árulónak, ha meglátott igazságtalanságokat meri sérelmezni. Ellenkezőleg: éljük bele magunkat az ő lelki világába, s főképp a mai ifjúság nevelésénél és megítélésénél, próbáljuk megérteni a körülményeket, megérteni az idők változását. Nem minden rossz, amit az apák tettek, de nem kárhoztatandó az sem mind, amit a fiak kezdenek. Az ifjúságnak olyan eszményeket volt és van alkalma megélnie, olyan tények fekszenek előtte, hogy nem csoda, ha nem

lelkesedik az apák világáért. Az új idők új feladatok elé állították s az idősebb nemzedéknek nem lehet más feladata, mint az, hogy a fiakat a feladatokra való előkészületben legjobb szándékkal támogassa.

III. EGYHÁZ ÉS NÉP⁷⁷

Előző két beszédemben szóltam a családról, a férfi és nő rendezett viszonyából alakuló ösközösségről; másodsor a családból az élet felé kihajló egyik vonatkozásról, az apáknak és fiúknak viszonyáról; és máma arról a nagyobb közösségről kívánok szólni, melybe a család és az ifjúság is beletartozik: az egyházzal és népről.

Ez a kérdés is ma egyik belső magja és feszítőereje azoknak a vitáknak, melyek a nagyhatalmak, sőt! a nagyhatalmi csoportosulások között folynak. A társadalmi osztályok, kasztok, pártok mintha eltűntek volna, alig emlegetik. Még az állam iránt sem érdeklődik sem a tudomány, sem a közvélemény. Az érdeklődés középpontjába a nép került. Úgyhogy ma a vélemények és érdekek ütközőpontja ez a kettő: a nép és az egyház.

Elméleti kirándulás helyett vegyük ezt a kérdést is in concreto, úgy, ahogy valósul a szemünk előtt. És, ahelyett, hogy az erre vonatkozó különböző véleményekkel vitába szállnánk, nézzük meg az evangélium fényénél.

Általánosan elfogadott teológiai vélemény, hogy nemcsak az egyes embernek, hanem minden népnek, intézménynek és közösségnek Istentől kirendelt külön védőangyala van. Ez a hit az őskeresztény időkben származik s a keresztény lélekben mindig élt. Így választották a mi eleink is az egyházközség védőszentjéül Mihály főangyalt.⁷⁸

És teológiai vélemény az is, hogy a világdráma zárójelenetén, az utolsó ítéleten, elsősorban nem az egyes ember kerül ítélet alá – hiszen fölötte az isteni döntés már a halál után következő szembesítésnél

⁷⁷ BATTHYANEUM, MÁ. cs. 16. sz. Nr. inv. 1694. 3. b., 1–25. l. – A címlapon az alábbi forrásmunkát jelöli meg a szónok: „cfr. Lippert: Gerets - Liebe 201–”. A címlap belső oldalán pedig reflektál az Erdélyi Iskola folyóiratban megjelent írásának visszhangjára: „Múltkori cikkem, melyet az Erdélyi Iskola legutóbbi füzetébe írtam s amelyben a pályaválasztás kérdését tettem szóvá, élénk visszhangot váltott ki. Szóltak mellette, de szóltak ellene is.” A szóbanforgó cikk „A pályaválasztás és az iskola”, In: *Erdélyi Iskola* (Szerk. MÁRTON Á. – GYÖRGY L.) IV. évf. 7–8. sz. 443–451.

⁷⁸ Eredetileg ezt a bekezdést a következő bekezdés után írta le a szónok, utólag módosított a sorrenden.

elhangozott –, hanem ítéletre jönnek a népek, az angyalvilág és az emberiség kisebb és nagyobb szellemi hatalmai, a különböző pártok, közösségek és irányzatok, melyek vallásos, tudományos, művészeti, társadalmi, gazdasági, hivatás-beli vagy akár ipari és kereskedelmi eszméikkel és céljaikkal az egyes embert igénybe vették, befolyásolták, kihasználták vagy segítették, rontották vagy jó irányba fejlesztették.

Önkéntelenül fel kell tennünk a kérdést, hogy van-e elégséges, reális alapja és indoka ennek a teológiai véleménynek? Isten milyen alapon vonja ítélszéke elé, és milyen okból veszi külön védelem alá a népeket, intézményeket, közösségeket, mikor csak emberekből, egyenként felelős személyekből tevődnek össze? Milyen alapon eshetik ilyen isteni védelem és ítélet alá például egy egyházköztség?

Hármas alapon. Ugyanis – hogy a felvett példánál maradjak –, egy egyházköztség is külön személyiséget, külön erkölcsi egyediséget jelent, mert a benne csoportosuló embereknek bizonyos értelemben 1) közös a származása, 2) közös a sorsa, 3) közös feladatok elvégzésére vannak hivatva.

Mert a népek és közösségek, mint népeknek és közösségeknek külön életük is van, külön személyiséget jelentenek, külön erkölcsi erőt képviselnek és különböző feladatok megoldására vannak felhíva. I. Mi a külön élet és személyiség alapja? II. Mi a feladata?⁷⁹

I.

1. Az egyházköztség tagjait kettős származás fűzi össze s a kettő gyarapítja, kiegészíti vagy pótolja egymást.⁸⁰ Amint a család, a szülők és gyermekek a testi származás alapján összetartoznak és meghatározott egységet alkotnak, ugyanígy a távolabbi leszármazottak, a gyermekek gyermekei, a nemzedékeknek egymásra következő sora is összetartozik és meghatározható egységet alkot. Nem képzelődés tehát, és nem is pusztán érzélem vagy kegyeletos emlékezés, ha a közös ősöktől származó emberek, bármilyen messze nyúlják is vissza az egy törzsből való kiszakadás, összetartoznak, rokonoknak vallják egymást. Azok is!⁸¹ Vérünkkel kapjuk azokat a kimondhatatlanul parányi, de hatalmas és titokzatos erőket, melyek szervezetünket építik és éltetik,⁸² melynek

⁷⁹ Ezt a bekezdést utólagosan ceruzával írta le a szónok.

⁸⁰ Ez a mondat későbbi betoldás a beszédbe.

⁸¹ Áthúzott mondatrész következik: „mert a közös vérrel közös érzélemvilágot és gondolkodásmódot örökölték.”

⁸² Eredetileg a következőképpen fogalmazta meg a szónok ezt a mondatrészt: „Vérünkkel

hullámszáma meghatározza vérmérsékletünket, meghatározza és hordozza kedély-világunkat. Pl. a közismert adoma az angol, francia és német újságíróról és az oroszokról. A vér közösségével tehát együtt jár, hogy a közös vérből származó emberek érzelmi élete, szíve-vereése közös, egyformán szomorkodnak és örülnek, szeretnek, gyűlölnék, élnek.

De valamiképpen ebből a közös alapból nő ki és eszerint művelődik a vér közösségében összefogott nép szellemi élete, gondolatainak és eszméinek világa is. Egy nép fiainak és nemzedékeinek felfogása a legnagyobb eszméről titokzatos módon azonos: Istenről, vallásról, erkölcsről, hűségéről, szeretetről egyező a véleményük és egyező a magatartásuk. Amint közös a nyelvük is, az anyanyelv, amelyen a közös szív és közös lélek érzelmeit, gondolatait, céljait és vágyait, eszméit és alkotó szándékait kifejezik. Ezért tartozik legfőbb szentségei közé minden népnek.⁸³ Szívét, lelkét teljesen csak ezen keresztül tudja megnyitni, zsenijét, teremtő erejét ezen keresztül tudja nyilvánítani.⁸⁴

2. Második közösségalkotó erő a közös sors. A közös származás legtöbbször közös sorsot is jelent, de valójában ez erősebb kapocs, mint a vér egyedül. A barátot barátjához s a házastársat házastársához tulajdonképpen a közösen viselt szenvedések és közösen megélt örömök kötik oda elválaszthatatlanul. Ezt nem lehet megtagadni. Még kevésbé tudják megtagadni az összetartozást azok, akiknek útja évszázadokon keresztül együtt haladt, akiknek közös a történelme, akiknek már apáik és nagyapáik együtt lelkesedtek és küzdöttek, jó és balsorsban együtt voltak, együtt meneteltek és terveztek, együtt daloltak és sírtak.

Sőt! ezt a múltat az öregek és aggastyánok fénybe derült arccal és könnyek között szokták az unokáknak továbbadni, s így átnyúlik a jövőbe. Amikor nemzedékek hosszú sora ugyanazt az utat járta, a következő nemzedékeknek is együtt kell haladniuk, ütemesen egy utat kell járniuk.⁸⁵ Az ismeretlen jövő felé vezető úton akkor nem félünk, akkor van önbizalmunk, ha százak, ezrek, milliók kezeszoritását érezzük s tudjuk, hogy kiáltásunkra ezer és ezer testvér hangja felel.⁸⁶

kapjuk azokat a kimondhatatlanul hatalmas és titokzatos parányokat, melyeknek titokzatos ereje szervezetünket építi és élteit.”

⁸³ Ezt a mondatot utólag írta be Márton Áron a következő kihúzott mondatrész helyébe: „Nem is lehet semmivel sem pótolni.”

⁸⁴ Innen törölte ki a szónok: „s ezért minden népnek egyik legszentebb öröksége, legfőbb szentsége.”

⁸⁵ Itt a kihúzott kis mondat a következő: „Ez ad erőt, bátorságot.”

⁸⁶ A következő részt egészen kihúzta a szónok: „S itt egy kitérőt kell tennem. Vétek a

3. A harmadik közösségképző erő: a munkaközösség. Jól esik hallanunk és bátorítást jelent számunkra, ha kiáltásunkra a velünk egy sorsot hordozók kórusa felel. Ez a felelet azonban nem emberi hang csupán, ez az Isten szava. Az ember sorsát függetlenül intéző Isten jelöli ki az egyes ember munkahelyét, de Ő jelöli ki a helyét a közösségekben is. Feladatokat tűz az egyes ember elé, és feladatok elvégzésére rendeli a népeket, államokat és más közösségeket is.

Lehet, hogy a feladatkör jelentéktelen, talán céltalannak tartjuk, talán elégedetlenkedünk is miatta. De Kis Antalnak, a kötelességtudás mindennapi vértanújának, a szerencsétlen véget ért mozdonyfűtőnek⁸⁷ a foglalkozását sem becsültük túl sokra, ismeretlenül élt és dolgozott évtizedeken keresztül, amint él és dolgozik családjáért és hivatásáért ezer más társa. A világ nem sokat tud és még kevesebbet beszél rólok. Ilyenkor azonban, tragikus eseteknél, hősi cselekedetük fényénél megnő az ismeretlenségben dolgozó egyszerű munkás alakja és meglátszik hivatásának fontos volta. Ilyenkor visszaeszmélünk, hogy a jelentéktelen foglalkozásokhoz is értékek és életek vannak kötve, hogy minden munkahelyen feladatokat kell elvégezni, melyekre minden képességet, tehetséget, lelkiismeretességet, és adott esetben az életet is rá kell tenni.

Így vannak híva feladatok elvégzésére, történelmi hivatások elvégzésére a népek is. Egyik főszerepet játszik, a másiknak csak mellékszerep jut. Az egyik parádézva jelenik meg a nemzetek felvonulásai, a másik szerényen a háttérből szemléli a nagyok hangos szereplését. Itt is lehetnek elégedetlenek, akik jelentéktelen szerepükből irigykedve nézik a szabadon feszengő hatalmasokat. De bizonyos, hogy Isten előtt és Isten tervében mindenik szerepel, mindenik feladat elvégzésére van híva, melyet nem vethet le magáról.⁸⁸

közösség sorsa és érdeke ellen minden törekvés, amely rövidlátásból, egyéni érdekből vagy meggondolatlan egyéni kedvtelésből az egységet megbontja. S egyházközösségről lévén szó, ide kell soroznunk azokat a törekvéseket is, melyek a vallási egységet zavarják vagy veszélyeztetik. Ilyenek a különböző nevek alatt felbukkanó eretnokségekben mindig jelentkeztek, legjobban a spiritiszta mozgalom vállalkozik erre a gyűlölködő szerepre.”

⁸⁷ Először a „mozdonyvezető” szót alkalmazta a szónok.

⁸⁸ A következő beszédegység van áthúzva: „Ha eltűnnék, szegényebb lenne egy színnel az emberiség, ha pedig feladatát nem töltené be, a nagy gépezet működésében állna elő zavar, ami sokaknak okozna kárt és szenvedést. Tehát az egyes embernek is, aki a közösségbe van rendelve, helyén kell maradnia, és kötelességét be kell töltenie. Lehet, hogy a célt, a feladatot, a nép és közösség hivatását nem látja, de Isten odaállította s neki azt parancsolja, hogy a nép hivatásának megvalósítását egyéni munkájával támogassa.”

4. Mindezt kiteljesíti és betetőzi a vallás közössége. „Ti pedig Krisztus teste vagytok” - mondja az apostol. Az a boldogító, de még a vallásos hívők részéről sem eléggé méltányolt tény, melyet a hit tanít, hogy a keresztséggel bele vagyunk kapcsolva Krisztus életének titokzatos vérkeringésébe. A keresztséggel és a többi szentség vételével Krisztus kegyelme ömlik a lélekbe, mozgatja szellem-erkölcsi erőinket, alakítja, Krisztus képére áthasonítani igyekszik jellemünket.

Elménk talán nehézkes ennek a felfogására, mert gondolkodásunkkal és érzelmeinkkel inkább a földön járunk, hitünk igazságainak tartalmát és mélységeit nemigen ismerjük, még kevésbé éljük. De a keresztséggel több mint pusztán jel, több mint egy egyesületi jelvény. A lelket kitörülhetetlenül megjegyzi és eljegyzi Krisztussal. Olyan valós, szerves kapcsolatot létesít Krisztus és a megkeresztelt ember között, mint a családfő és hitvese és gyermekei között: éltet, növel, magához hasonít.

Természetes tehát, hogy akik ebbe a krisztusi életközösségbe felvétettek, olyan szoros lelki és érzelmi közösségbe jutottak egymással is, annyira egyformán alakul – és pedig a lélek legmagasabb régióiban, a gondolkozásuk, életfelfogásuk és erkölcsi világuk –, az élet és lét alapvető kérdéseiben annyira egyeznek, hogy ez a legmagasztosabb eszmékhez való egyezés az egy vallás híveit a legszorosabb közösségbe vonja, melyből – éppúgy, mint a vérségi és nyelvi közösségből – csak a leg-csúnyább árulás árán lehet kiszakadni.

Ez a kettős kapocs pedig, az ősök vére és Krisztus vére, aminek a legnagyobb javakat köszönhetjük, amit egy ember bírhat: érzelmi világunkat és gondolatainkat, ismereteinket és eszméinket, életünk formáját és legnemesebb eszményeinket, – hálára kötelez. Kötelez főképp arra, hogy amit kaptunk, megőrizzük és kamatoztassuk, gyarapodjunk, de gyarapítsunk másokat is általa, kiteljesítve és tisztán, romlatlanul adjuk tovább.

II.

A vér, a sors és a hivatás hármassága foglalja össze azokat a nagyobb közösségeket, melyeknek Isten tervei szerint az egyes ember erejét meghaladó feladatokat kell elvégezniük. Ebből következik:

először, hogy a természeti rend és természetfeletti élet, a néphez tartozás és a kereszténységhez tartozás között nem lehet egymást kizáró ellentét. S ezzel a legkényesebb és – főképp mostanában – a legtöbbet vitatott kérdésre megyek rá: mi vagyok előbb?: népemnek vagy egyházamnak fia-e?

Félreértések és félremagyarázások elkerülése végett le kell szögezmem, hogy nem szándékozom a politika megbízhatatlan céljait követni, még kevésbé szolgálni. A kérdést régebb is feltették és neki szegezték, főképp a katolikusok lelkiismeretének. Újabban azonban, amióta a hitlerizmus nyomán a nemzeti mozgalmak világmozgalmakká duzzadtak és a vallás igényével léptek fel, a kérdés minden nemzet fiai között éles ellentéteket provokál. A német katolikusok már évek óta szenvedik ennek a kérdésnek igazságtalan és elfogult értelmezését, hiába hozzák a legnagyobb áldozatokat, hiába volt a vérontásuk, hősiességük, magatartásuk, hiába építették bele erőik legjavát a népi kultúra büszke csarnokába, vallásuk, hitük, szertartásuk miatt a vádlottak padjára kerültek. És ma ezt pedzik, ezzel nyugtalanítják és ezen a címen igyekeznek elmarasztalni; a nemzeti közösségekben második helyre utalni a francia, a belga, a holland, a román, a magyar katolikust egyaránt.

⁸⁹Az ellenfél hangos, az érvelése tetszetős. Nyílt vallomást erőszakolnak és sokan nem tudnak válaszolni. Kötelesség tehát, hogy a kérdést az evangélium fényébe állítsuk és a lelkiismereti zavarokat megszüntessük.

Felelet: gratia non destruit sed supponit naturam; a kegyelem (azaz az isteni erő, amit vallásom átélt tartalma közvetít), nem rontja le a természetet, hanem arra épít, működésében arra támaszkodik. Isten segítő és megszentelő kegyelme, amit a szentségek, szentelmények és az ima vezet a lélek járataiba, nem égeti el a természetet, mint az erős feszültségű áram a gyenge ellenállású vezeték, hanem alkalmazkodik hozzá, erejét, teljesítőképességét a legteljesebb odasimulással, észrevétlenül fogja meg, erősíti fel és ösztönzi munkára.

Így van ez a népek és nemzetek esetében is. Sarkalatos keresztény tanítás, hogy minden létező – s így a nép és nemzet is –, Isten egy-egy gondolatának térben és időben való kifeslése. Isten akaratából vannak, Ő állította bele a történelembe. De Isten akaratából van az egyes ember és az Ő akaratából születik bele mindenki valamelyik nép közösségébe. Ha pedig ez így van – és ki meri ezt letagadni! –, akkor úgy van, és igaz az is, hogy Isten ugyanakkor, amikor a hit és vallás törvényeinek teljesítésére kötelezi az egyes embert, nem hozhatja ellentétbe annak a közösségnek a parancsaival, amely szintén az Ő akaratából van s amelybe az Ő fürkészhetetlen akaratja állította őt bele. Nem is teszi! Ellenkezőleg!

⁸⁹ Kihúzott kis mondat áll elől: „Lelkiismereti kérdés lett belőle.”

Maga az Úr Jézus számtalanszor hangoztatja, hogy aki felebarátját nem szereti, sorsát nem viseli szívéen, nem szereti az Istent sem. Annyira megy ebben, hogy az istenszeretet mértékéül a felebaráti szeretetet teszi. És tételes törvénykönyvében, a kőtáblára írott tíz parancsolatban közelebbi útmutatást is ad. Az embertársat érintő rendelkezések között első helyen, a negyedik parancsban a szülők és gyermekek viszonyát tárja fel, s ezzel világosan megjelöli azt a biztos kiindulási pontot, mely a felebaráti szeretet irányát és fokozatait mutatja. A szülők után a testvérek, a testvérek után az unokatestvérek következnek és így tovább sorban, egyre táguló, de határozott vonalú körökben következnek azok, akiket az egy vér, az egy sors és a közös feladat köt össze velem. S így kell őket sorban szeretnem, sorsukban osztoznom, feladataikban segítségére lennem. És így bűn, ha ellenük vétkezem, az értékek mentésében, a javak fokozásában nem segítem.

Továbbá: amikor vallásom a parancsok betartását szorgalmazza, az élet védelmét, a tiszta test és tiszta lélek megőrzését, a tulajdonjog tiszteletét, az igazmondás és a becsület sérthetetlenségét követeli tőlem, megint elsősorban annak a közösségnek az érdekeit védi, amelybe életem gyökereivel beletartozom, akiknek legtöbbet árthatok vagy legtöbbet használhatok, mert egymással ezerszeres irányú, kölcsönös függésben vagyunk. A zulukaffereknek nem okoz nagy szégyent az a kolozsvári ember, aki rabol, gyilkol, gyújtogat és más emberek becsületébe belegázol, de szégyent hoz a családjára, a rokonokra, s nem fognak vele dicsekedni sem fajttestvérei, sem polgártársai.

Amikor tehát vallásom azt követeli, hogy jó katolikus legyek, hogy vallásom előírásait, melyek tökéletesbülésem, jellemem kiteljesülését és megszentelődésemre vannak hivatva szolgálni, megtartsam, ugyanakkor előmozdítja annak a közösségnek az érdekeit, amelybe tartozom. Míg annál, aki vallási kötelességeit lazán veszi – legalábbis lélektanilag –, adva van a valószínűség, hogy adott esetben, pláne ha áldozatba kerül, népét is könnyebben fogja cserben hagyni.

Vagyis: aki jó katolikus, nem lehet népének rossz fia; aki megbízhatatlan fia népének, melybe született, megbízhatatlan Isten előtt is. A természet és a kegyelem rendje, a lélek és a test világa az evangélium tiszta útja szerint így függ össze.

másodsor: – és ez az előző pontból közvetlenül folyik –, melldőngetés és a farizeusi kérdés nem ér semmit. Mindig rokonszenves az olyan ember, aki magáról, dolgairól, hivatásáról keveset beszél, de

csendben annál odaadóbban dolgozik. És mindig gyanús az olyan, aki hangosan katolikus, vagy úton-útfélen a nemzetiségével kérkedik. A melldöngető, hetvenkedő, fennhangon magyarkodó magyarok teszik fajuknak a leg-rosszabb szolgálatot – ismerjük ezt a fajtát, kelleténél több van belőle –, és a hangos, a katolikus voltukat folyton lobogtató, a katolikusságukkal mindenütt előretolakodó farizeusok rontják legjobban a katolicizmus hitelét.

Nem a beszédek és a pohárköszöntők, nem a szereplések viszik előbbre a közösség ügyét és öregbitik a becsületét kívülállók szemében, hanem a hit szerinti becsületes élet; a csendes, zajtalan munka, a kötelességek lelkiismeretes vállalása azon a helyen és szerepben, ahová a hivatás és a közösség bizalma állított.

harmadszor:⁹⁰ az összetartozás tudatos ápolása tehát távolról sem felhívás arra, hogy a más vallású vagy nyelvű keresztényekhez tartozóknak átkiabáljunk avagy gáncsot vessünk. Talán sokszor nem látjuk, hogy mit akarnak, mi a céljuk, de akarjuk tisztelni, akarjuk a jó kezdeményezéseket szeretettel üdvözölni és hagyjuk érvényesülni.

Oh, ha több tisztelet volna bennünk kölcsönösen egymás iránt, ha népünk többi csoportjait is tudnók őszinte nyíltszívűséggel nézni, s ha a népek egymást tudnák az Isten képére alkotott ember más nyelvű csoportjának tekinteni, az emberiség szeméből sok könny, szívéből sok gyűlölet kiszikkadna. Nincs sok bajunk sem az eszkimókkal, sem a pápuákkal. Messze vannak, nem kell hozzájuk alkalmazkodnunk. De saját népük érdekét, saját vallásuk ügyét azok szolgálják jól, akik egymásra nem öltögetik a rágalom és lenézés fullánkjit, akik kijönnek a szomszéddal, a hivatali társsal, akik nem bántják azt, akinek más a vallása vagy más nyelven szól hozzá az apja, akik nem azt keresik, ami elválaszt, hanem megkapják mindig azt, ami összehoz.

negyedszer: a közösség sorsa és érdeke ellen való vétek minden egységbontó törekvés. S egyházközségről lévén szó, ide kell soroznunk elsősorban azokat a törekvéseket, amelyek a vallási egységet zavarják és veszélyeztetik. Több irányból indulnak el ilyen szándékok, de kártékonykodása szerint főképp az egyiket kell megneveznem: a spiritizmust.

⁹⁰ Áthúzott mondatrész a következő: „a közösségi szellemmel együtt jár továbbá, hogy megbecsülöm és tiszteletben tartom a mások közösségeit is.”

A pogány időknek ez a sötét babonája úgy követi az embert a történelmen keresztül, mint az árnyéka.⁹¹ Két körülmény szokta életre kelteni: az igaz hit megfogyatkozása, és a nagy történelmi katasztrófák, szenvedések. Jelenleg mind a kettő együtt van.⁹² A hitben gyöngé koroknak ugyanaz a sorsa, mint a hitben járatlan és tudatlan embernek: megfogja a babona. Korunkra is rátelepedett ez a sötét árny. A modern ember tudossága, haladása és műveltsége nevében addig kérkedett, addig gúnyolódott a vallás tartalma és igazságai fölött, míg Isten és a lét nagy kérdései felől teljesen tájékozatlan lett, a háború és forradalom s az azt követő külső és belső zavarok megbontották lelki egyensúlyát, meggyön-gítették akaraterejét, és most hogy nagy és kínzó lelki bizonytalanság elől jósnőkhöz, álmofejtőkhöz, kártyavető cigányasszonyokhoz és más sarlatánokhoz menekül, legújabbban pedig szellemeket akar előcsalogatni, mint a pogány jósdák, hogy valamit megtudjon sorsáról és a túlvilágról.⁹³ Természetesen nagyoobrészt csalódott, elke-seredett vagy idegbeteg emberek, akik sokat szenvedtek vagy vallástalanok voltak, vagy ha a vallást gyakorolták, mindig túlzásba estek, s akiknek tetszik a szeánszok félhomálya, idegeiket pattanásig feszíti a szellem várása, s tetszik nekik, hogy valami árny félét látnak, aki egy kövér médium által titkok felől tudósítja és jámbor dolgokra oktatja őket. A kisebb részük pedig, akik szervezik és az új eretnység papjaiként szerepelnek, élelmes emberek, a tagsági díjakra utaznak, a beteg idegzetű és tudatlan emberek nehezen szerzett filléreiből a mai nehéz időkben könnyűszerrel és elég jól megélnék.

Nincs tehát, akivel okosan lehetne beszélni, de kötelességem, hogy szavamat felemeljem s legalább a jó akaratúakat kérjem, hogy saját köreikben vessenek gátat ennek a babonának. A társadalmat meg kell óvni attól, hogy néhány sarlatán pénzszerző üzelmekkel az idegbetegek és hisztériások számát szaporítsa, s a közös sorsban élő, egy nyelvet és egy hitet valló emberek egységét megbontsa.

ötödösör: a közösségi feladatokkal mindenkinek vállalnia kell a maga részét. Mindjárt az ember történelmének megindulásakor megjelent az ember mellett, mint sötét árnyék, az individualista lelkület is. A testvér-gyilkos Kain, aki Ábelt az irtás szélén husángjával leütötte, cinikusan

⁹¹ Az alábbi mondat át van húzva: „Mindig körülötte settenkedett, mindig kerülgette, mindig hatalmába ejtette.”

⁹² Ez a mondat utólagos betoldás.

⁹³ Áthúzott mondatrész következik: „A szerencsétlennel nehéz okosan beszélni.”

vágta oda Isten kérdésére: hát őrzője vagyok-e én testvéremnek, mit érdekel engem az ő ügye, sorsa? S a kaini lelkiület azóta is megkísért minden embert és minden kort. Kain lelke, aki testvéri közösségből magát durván kitépte a rengetegbe és sötét arccal, ismeretlen utakon egyedül kereste a maga szerencsáját, sok embert megkísért, sokan akadnak minden közösségben, akik csak magukért és maguknak élnek, akiket a többiek élete, közös munkája, közös feladata nem érdekel, legfeljebb akkor jelennek meg, ha kilátás nyílik, hogy a közösségből egyéni hasznot húzzanak.

Ma különösen nagy ez a kísértés, ma a lehetőségek és alkalmak erősen megsaporodtak s a megmaradt kevés konkra ravaszul pislogó, de egymásra is féltékeny csoportok rohanak. A szomorú ebben még az, hogy mivel az étvágy az arcon látszik s a szemekben is tépő fogak villognak, az önzetlen szavak palástja alól is kitépszik a kaján szándék s az emberen erőt vesz egy belső erkölcsi és fiziológiai inger, amit csömörnek nevezünk.

Eljött az ideje, hogy ez ellen az ős- és jelenberontó betegség ellen is erélyes küzdelembe kezdjünk. Nagy feladatokat csak közös erővel és közös áldozathozattal lehet végrehajtani, nagy értékeket csak a közösségbe tartozó összesség önzetlen magatartásával lehet megmenteni, sokaknak a hasznát, előnyét, műveltségét, gazdasági és erkölcsi gyarapodását csak együttes, őszinte munkával lehet szolgálni. Államok, társadalmak, nemzetek, vallások és profán intézmények ennek, a tagok vállvetett munkájának és önzetlen erkölcsi és anyagi erejének köszönik előrehaladásukat. Ma mindenütt és igaz címen szövetkeznek, mert a haszonleső egyéni kalandozások károsodása után az emberek rájöttek az összefogás értékére. Itt az ideje tehát, hogy a természetes közösségi keretek és szervezetek felhívását megértsük, a kártékony haszonlesőket, az élősdiak szapora fajtáját szervezeteinkről letisztítsuk s a közös munkára az önzetlen embereket vegyük igénybe.

MI – CHA – ÉL?
SZENT MIHÁLY ARKANGYAL ÉS LUCIFER
APOKALIPTIKUS HARCA NAPJAINKBAN. – A CSALÁDI
ÉLET A KÜZDELEM KÖZÉPPONTJÁBAN.⁹⁴

A zsidó hagyomány szerint Mózes holttestét angyalok temették el ismeretlen helyen, nehogy a zsidók, akik az ő erélyes vezérsége alatt csak az imént jutottak el a szellemi önállósághoz s a nemzeti vallás felismeréséhez és tudatos ápolásához, a vezér testét bálványként kezdjék tisztelni s ismét visszasüllyedjenek abba a bálványimádásba, melyből éppen ő emelte ki. Mózes hatalmas egyénisége felejthetetlenül élt a nép lelkében, a pogány vallások babonáiból pedig korábban sokat átvettek, s az emlék és a környező népek bálványimádása most is kísértette. A veszély tehát megvolt, s amint Júdás apostol levele felemlíti, Mihály főangyal a sátánnal viaskodott Mózes holtteste fölött. És ez a küzdelem végeredményben arra ment ki, hogy a lelkében, erkölcsében és életfelfogásában csak nemrégén megtisztult zsidó nép visszasüllyedjen-e ismét a durva anyagiasságba, a test és pénz és hatalom imádásába, vagy megmaradjon a vezére által kijelölt úton és a bálványimádás közepette az igaz Isten imádója, a vallási tévelygéseknek, féktelen önzéseknek, erkölcsi elvadulásoknak éjszakájában Isten szándékainak, az életvédő nagy törvényeknek mécsvivője legyen.

Mihály főangyalnak és a sátánnak ez a harca mélységes jelkép. A két küzdőfél, a sátán és az Isten angyala megjelenik nemcsak minden egyes ember, hanem minden emberi intézmény, minden történelmi kor és minden szellemi és erkölcsi irányzat fölött, és megindul érte a harc. De azzal a nagy különbséggel, hogy ebben az esetben a szellemvilág küzdő hatalmasságai nem holttest fölött viaskodnak, hanem élő emberek lelke, akarata, gondolkozása, életmódja és életiránya fölött. Ezért a harc kimenetele függ is attól a magatartástól és állásfoglalástól, melyet az ember tanúsít.

Isten küldöttjének és az ember romlására törő szellemvilág vezérének ősi küzdelme korunk színpadán a szemeink előtt folyik s már apokaliptikus méreteket öltött. Átterjedt mint feltartozhatatlan tűzvész, az emberi élet minden síkjára, és – mintha mindkét fél a döntést akarná kikényszeríteni az összes erők bedobásával – nyílt szembeállásával és az

⁹⁴ Az Apostol – A Katolikus Akció heti értesítője. – XII. évf. 39. sz. Kolozsvár-Cluj, 1937. szept. 26. 1. l.

egész arcvonalon véges-végig: erkölcsi téren, tudományokban, irodalom-ban, társadalmi és politikai síkon egyforma elkeseredéssel folyik a végzetes tusa. S az egyetemes párviadalban minden kérdésbe van téve, ami emberi élet és érték hordozója, de minket a harcnak főképp az a része érint egészen közletről, ahol a **család** és a **nép** mivoltát és sorsát vitatják.

A család az a legelső, ősközösség, melyből az emberiség élete fakad. Az egyes emberé, de a népeké is, a testi élet, de a szellem-erkölcsi élet is. Az emberiségnek, az egymásra következő nemzedékeknek a sora innen bomlik és végeredményben itt sűrűsödik össze minden küzdelme és győzelme, minden szenvedése és öröme, minden fáradsága és lendülete. A család egészsége, erkölcsi tisztasága, szilárd kerete, a csorbítatlan szülői hatalom és tekintély, a férj és feleség, a szülő és gyermek rendezett viszonya, a legbensőbb emberi szeretetközösség sértetlen állapota és tartóssága együtt biztosítják azokat a feltételeket, amelyek szükségesek ahhoz, hogy egészséges testű, megbízható erkölcsű és alkotó készségű emberek szülessenek és életképes, alkotó-erejű népek képződjenek.⁹⁵

Éppen ezért, mert ezek a nagy értékek, az emberiség élete függ a férfi és nő rendezett viszonyától, maga a teremtő Isten áldotta meg az első házasságot és félreérthetetlenül meghatározta törvényeit. S mindent kockára tett korunk rontó szelleme, mikor ezeket hangzatos jelszavakkal, kifelé a tudomány és az egyéni szabadság nevében, valójában pedig mérhetetlenül önző lelkületből, kikezdte és megvetette. A következmények előtt lehetetlen szemet hunyni. Mióta a házasság törvényei meg-lazultak, s célja és tartalma kezdett elsikkadni, a nemi elvadulás ijesztő méreteket öltött s rengeteg áldozatot szed: virágot fakasztó tavasz helyett levelét hullató őszben járunk, az emberiség életfája szuvas; a szeretetközösség helyett, melyben a legbensőségesebb, legboldogítóbb és leg-dúsabb emberi viszonyoknak kellene fejlődniök, poklokot találunk, a csalódott, egymásraunt, elégedetlen, ideges és bánatos, állandóan szétinduló vagy már szétment házások tömegével találkozunk; és ennek következtében gyermekek, ahelyett, hogy szerető gondoskodás és felelős nevelői hatás alatt egyensúlyozott, egészséges lelkű emberré fejlődnének, mint a fészekből kiesett madárfióka, az

⁹⁵ Ennek a bekezdésnek eredeti kézírata kevés eltéréssel megtalálható a Batthyaneum, MÁ cs. 16., Nr. inv. 1694., 25. l.

elvált szülők között ide-oda vándorolva tömegesen bitangolódnak fel, didergős lélekkel, megedzetlen jellemmel nőnek fel a szeretet nélkül.

A népek sorsa fölött is áll a harc és pedig nyíltan. Elméletek a nemzetköziségről és a nemzeti eszméről, melyek ma két kibékíthetetlen táborra osztják az emberiséget, a „lét vagy nemlét” kérdése elé állítanak minden nemzetet. Mindeniknek, mint az élet-halálharcba beszakadt egyes embernek, kötelessége, hogy összes testi és lelki, anyagi és szellemi és erkölcsi erőit őrizze, az erők legmélyebb forrásait megnyissa és úgy vállalja a rákényszerített küzdelmet. Milyen esélyekkel indulhat hát az a nép, amely erőit a házasság szentségi jellegének és Istentől hivatott céljának elsikkasztásával, a családi élet felelőtlen lazításával már a legősibb és leggazdagabb forrásnál veszendőbe hagyja?

Amint a családban a szülők és gyermekek összetartoznak s bizonyos meghatározott egységet alkotnak, úgy a gyermekek gyermekei, a nemzedékek egymásból kibomló számtalan sora és köre is összetartozik és meghatározó egységet képez. Nem képzelődés, nem pusztán érzelem, avagy kegyeletes emlékezés, hogy a közös ősöktől való származás élet- és sorsközösséget jelent. Az örökölt vér parányaiban kapjuk azokat a kimondhatatlanul hatalmas, titokzatos erőket, melyek szervezetünket építik és éltetik, s amelyeknek hullámozása hordozza és meghatározza kedélyvilágunkat is. A vér közösségével tehát együtt jár, hogy a közös vérből származó emberek érzelmi élete, szíve-verése közös: egyformán szomorkodnak és örülnek, nevetnek, gyűlölnék, élnek. De valamiképpen ebből a közös alapból nő ki és eszerint színeződik a vér közösségében összefogott nép szellemi élete, gondolatainak és eszméinek világa; amint ennek a közös érzelmi és szellemi életnek kifejezője a nép anyanyelve, melyen a közös szív és közös lélek érzelmeit és gondolatait, céljait és vágyait, eszméit és alkotó szándékait kifejezi.

Világos, hogy népet nagyobb veszély nem fenyegethet, mintha gyökerében, alapsejtjében, a családban kezd elgyengülni. Amelyik nép életében a felbontott házasságok tömege utal arra, hogy az emberekben elhalványodott a felelősségtudat, az embertárs személyi értékének felismerésére és megbecsülésére irányuló készség, ahol a gyermekáldás ellen való tiltakozás elszomorító eredményéből látjuk a lehangoló tény, hogy a népben megfogyatkozott életakarát, az élethez szükséges elszántság és erkölcsi érzék, ott ezzel együtt, egyenes – ha nem mértani – arányban halványodik a nép jövőjéhez fűzött remény és kilátás is. Kik fogják a nép gondolatait hordozni, értékeit megőrizni, reményeit valóra

váltani? S a fészekből kiesett fiókáktól, az önhibájukon kívül félbemaradt emberektől: a felelőtlenül hazásodó és felelőtlenül elváló szülők gyermekeitől, akik egyik küszöbötől a másikig hiába keresték a szülői szeretetet, mit lehet várni?

Nagy felelősség tehát, hogy a szellemek harcának ezen a szakaszán Isten angyalát határozott állásfoglalásunkkal támogassuk s a házasság tisztaságát, felbonthatatlanságát, célját tervszerűen mentsük, vonatkozásait feltárjuk s kitartó neveléssel ismét azzá az élethordozó és boldogság-fakasztó szeretetközösséggé tegyük, aminek Isten az ember és a nemzet érdekében szánta.

APÁK ÉS FIÚK⁹⁶

Az utóbbi évek agyonírt és agyonvitatott témája. Mégis az erdélyi katolikus főiskolás ifjúság újabb megnyilatkozásakor a feléje fordult sok jóakarát és érdeklődés indokoltá teszi, hogy egyelőre csak két szempontból, de egyúttal két kérdésre adandó válasz gyanánt is előhozzam: 1. Milyen alapon bírálja az ifjúság a múltat és 2. milyen értékű az a bizonyos katolikus öntudat.

1. Gondtalan gyermekkora nem volt. Mikor szemei megteltek értelemmel s rányíltak ezer kérdéssel a világra, az őt körülvevő világból az embermészárlásra berendezett roppant vágóhíd egy-egy funkciója, egy-egy kegyetlen jelenete égett bele gyermeki lelkének odatartott lemezébe. Láta a gondokkal kelő és sóhajokkal fekvő édesanyját. Az apját elnyűtten, az évről-évre fordítgatott, minden tenyérnyi helyén aggodalmas gonddal megstoppolt ruhába, ahogy a felmentésért (vagy mert nélkülözhetetlen, vagy mert untauglich volt) tíz ember helyett koplalt és dolgozott. Vagy katonaruhásan ritkán, de minden hazatértekor több őszhajjal, a szemeiben több palástolhatatlan fásultsággal, lemondással. A másik csak a mesélő édesanya könnyein keresztül s az elmondott imák céljából tudta, hogy van apja, bátyja, de van harctér, hősi halott, hadifogoly. Napról-napra körülötte, szeme előtt nőtt a gyász s a megcsonkított emberek raja. Hamar eltűnt még naiv lelkéből is a felvert vad öröm. Ha katonavonatokat vagy felvirágozott új osztagokat látott, az itthonmaradottak jajveszékeléséből, az erőltetett ének el-elcsukló hangjából kiérezte a nagy veszedelmet, s a dolgok, események mögül a rejtőző, kegyetlen hatalmat.

⁹⁶ ERDÉLYI TUDÓSÍTÓ (Szerk. VERESS Ernő), XV. évf. Kolozsvár-Cluj 1932, 26–29.

Evett kukoricakenyeret, kávét cukor nélkül és sokszor felvette az apa otthonhagyott szerszámát. Amikor mértékkel mérhető nadrág viseléséig emberedett, az ő nadrágja is csukaszürke lett. Akárhol volt, a háborús organizáció gyötörte, uniformizálta. S ijeszthetik még ebből az időből lelkébe hullott sötétebb képek. S ijesztik is. Mert a háború züllése, a néha nagyon közélről látott bűnök, a becsület, az erkölcs erős defektusai, az emberek, akiket az élet és érték háborús bizonytalansága a pénz, élvezetek, sőt kiélés vad kergetésébe lökött, voltak első benyomásai és a visszagondolás öntudatával megindított emlékezet filmje most ezeket pergeti elé.

Hogy a háborús iskola nevelése mit adott és mit adhatott, arról jobb nem beszélni. Aztán végigélte a 918-as forradalom részeg örületét. A hősnek hallott és képzelt hazatérő apák és bátyák indokolatlan egymásmarcangolását, ezt az öngyilkos testvéri tivornyát. Az apák arcáról olvasta le a bekövetkezett összeomlás egész tragikumát. Gyermeke az állását, hivatalát, kenyérkeresetét veszítette, vagy jó tíz éve existenciájában fenyegetett, minden percben a jövő bizonytalanságával megkínzott magyarnak. S legtöbbjüknek még az is kijutott, hogy a pártpolitikai iskolareformátorok kezében ő legyen a mindenévi kísérleti nyúl. S hozzá kissebségi iskolában.

Meglepetések nem igen érhetik. Nemzedék ennyi súlyos és csak sötét teherrel rég nem jött fel az élet színpadára. A középiskola elvégzése után a pályaválasztás döbbsentette rá igazán a kietlen és gyilkos valóságra. Mihez kezdjen és mi lesz vele? Választott kínzó reménytelenséggel, s most tanul a céltalanság aggodalmában. A gazdasági nyomor, az öregek fejvesztett kapkodása, minden vonalon kiütköző, palástolhatatlan tehetetlenség, a szellemi élet zűrzavara, a megváltást ígérő rendszerek ellentétes és sokszor hitelét veszített hangja pedig felnyitották szemeit az egyetemes válság meglátására. Jobb időket nem élt, összehasonlításokat nem tud tenni, a valóság igaz, meztelen képe áll előtte anélkül, hogy azt a visszaemlékezés illúziói a háttéren átütő múlt rózsaszínével igaz erejében károsan, hazugul gyöngíthetnék.

A múlt és a jelen ok és okozatok. S ne értsék itt múlt alatt a háborút vagy azt a közvetlen bevezető esztendőket, menjünk jóval hátrább. S amikor az ifjúság az apákat emlegeti, értetődnek a nagy-déd-ükapák is. És úgy van, hogy a ma minden keservével, külön fájdalunk s az egyetemes csőd rajtuk keresztül következett be. Az ifjúság nem elítél ezzel a megállapítással, de mond ítéletet. A számára előkészített és

adatott jelenkeresés nélkül, eltitkolhatóan, szemetszúróan mutatja az okozati összefüggést és ha a jövő szerencsésebb kitapogatását nem akarja veszélyeztetni, ki kell mondania, hogy a jelen a múltban fogamzott meg.

Nyilatkozataiban lehetnek és vannak elszólások, főképp a múltat illetően kegyeletsértően hangzó vagy merész kijelentések, túlságos önérzetes és bizakodó mondások, de ezek egyrészt a temperamentum velejárói, másrészt pedig az a magyarázatuk, hogy az eléje zuhant tények hatása alatt kénytelen jövő sorsával halálos komolyan szembenézni. Nem jelenti azt, hogy öngamát egyedül elégségesnek tartja s visszalöki a segítő kezét. Hiszen keresi, számít is az öregekre. Elfogadja tanításukat s viszont örül, ha a közösség érdekében állított önzetlen munkában az ő erejét is igénybe veszik. Nem tagadja meg az értékeket, nem fog az apai háznak hetykén hátat fordítani, hanem a nyers élet, s a rövid múltjában szerzett tapasztalatok, testének-lelkének érző kora óta folytonos sajtója tudatába hasították a valóságot, megcsinált következtetéseit s egészen természetes, hogy mikor az élniakarás elemi ösztönével s a tudatosság minden megfeszítésével a lehetetlen mából a szabadulás és élet lehetőségeit keresi, nem fogja és nem tudja az apák csődöt mondott elgonolásait államról, társadalmi berendezéséről vallott felfogását a szerencsétlenül praktizált formában bíráló és maradék nélkül, csupán a múlt hagyományos tisztelete miatt átvenni.

Jelenleg itt áll. A legermeszesebb alapon, mit az élet logikája adott alája. S célkitűzései mutatják, hogy jó helyen tapogatózik s egy-két szempontot máris nagyon egészségesen fogott meg.

2. A katolikus öntudatot pedig éppen az ellenkező hatást célzó jelenségek váltották ki benne. Megvallhatjuk őszintén, hogy főiskolás ifjúságunkra nem sok gondot fordítottunk. S mégis, a katolikus egyház ki nem védett annyi kisebbitése, ügyeink célzatos agyonhallgatása, a katolikus érdekért feladott faji érdek annyi hazug hangoztatása és magára-hagyatottság ellenére is zömében megmaradt legalább olyan katolikusnak, mint amilyen a háború előtti ifjúság zöme volt.

Ez nem sok, mondhatják és mondják is sokan. És igazuk van. Lehet, sőt kell nagyobb igényekkel előállni, mert a háború előtti intelligencia színtelen katolicizmusával csakugyan nem érhetjük be. De azt kell mondanunk, hogy a nagyobb igények türelemmel munkált és kivárt beváltására, az öntudatosabb vallási élet kifejlődésére is az ifjúság mai lelki adottságában megvan az ígéret. Mert a legkülönbébb világnézetek

zürzavarából annyit már kivett, hogy csak a katolikus egyház kompromittálására futnak össze egy egyhangú szolidaritásba s fújnak egy követ. Nem hisz és nem dől be olyan könnyen, mint például az idősebb generációk hisznek és bedőlnek az újságok katolikus ellenes cikkeinek. Van látó szeme s benézett közletről az önpeccéttel erdélyinek szabadalmazott szellemi egyedárúsok műhelyébe is. A faji érdek elárulása címen beindított titkos, vagy nyílt támadásokban ismételtelen felfedezte az elfogultságot, vagy a háttérből dolgozók arcán a kárörvendő mosolyt. A magyar egységhez való szerves tartozandósága, belőle fakadt élete, vele egy test-lelke a nép meleg kiszolgálására felszakított ideális lobogása pedig öntudatában tartják, hogy van olyan fia fájának, mint akármelyik más s a kathexogén fajiságot egy csoport sem árrogálhatja magának. Innen már csak egy lépés és éppen az eléje dobott gáncsok fogják tovább segíteni annak a belátásához, hogy a fajnak is legnagyobb értéke a meggyőződéses, gyakorlatlan vallásos férfi.

Nem tudom, de merek kételkedni benne, hogy a mostani 60 évesek ezelőtt 40 esztendővel a Rerum novarum-ot ismerték-e? A mai 20 évesek ismerik s a Quadragesimo anno-val együtt szemükben az új történelem korszakát megnyitó esemény. Ez a nemzedék menttebb minden múltbeli elfogultságtól, mint bármelyik elődje. Minden eszmei le- és megkötöttség nélkül jutott bele az életbe, s a társadalom minden eresztekének szúette, hajdan büszke épületének szemei előtt végbemenő mindennapos omlása túlkorán rávette, hogy nagyon komolyan gondolkozzék s a mentés alkalmas eszközeit, a szétmállott alap helyébe a biztosabbat megkeresse. Már sejti a katolicizmus hatalmas kultúrértékeit, a kétezer esztendő óta művészetet és lelkiséget adó Egyház providenciális szerepét, a birtokában lévő, szociális megújódásra alkalmas és képes örökfriss erőket. Őszinte akarata, hogy a jövő rendszerének kikezdésekor igaz érték legyen a társadalmi épület anyaga. Lehet ideig-óráig esetleg maszlagolni, lehet táborba is, tömegesen is jobbra, vagy balra elvinni, de csak ott fog meg-állapodni és akkor, ahol és amikor utópisztikus vagy jelszavas ideák helyett a lehetséges emberibb élet alapvetéséhez a reális értékű erőket megkapta.

És az apák szerepe s mindenkié, aki az ifjúság s benne a jövő saját sorsát lelkén viseli, itt volna fontos a közremunkálásban. Annyi értéket tesz magáévá, amennyit szomjas lelke előtt fel tudunk tárni. A múlt századból áthozott szerencsétlen liberalizmus pogány könnyelműsége, a szovjet révén világhatalommá robbant marxi szociálizmus kíméletlen

egyoldalúsága szemében ma alig többek tartalmatlan vagy szenvedély keltegetésére alkalmazott jelszavaknál. Azt ismeri el tekintélynek s az előtt hajlik meg, amelyik tartalommal, saját belső súllyal jelenik meg előtte.

ROLAND DE VAUX OP:

AZ ÓSZÖVETSÉGI LEVITASÁG

Vorwort des Übersetzers. Diese Übersetzung ist ein Kapitel des Buches von DE VAUX, Roland, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* (Herder 1960, II. Band VI. Kapitel, 192–207.). Roland de Vaux OP (1903–1971) war Exeget und Archäologe. Seit 1933 war er Professor und zwischen 1945–1965 Direktor der „École Biblique et Archéologique Française“ in Jerusalem. Er war der Haupt-Ausgräber von Tell el-Fara, Tell Keisan und besonders von Khirbet Qumran, dann leitender Herausgeber (ab 1953) der Texte von Qumran (DJD). Neben dieser bedeutungsvollen archäologischen Tätigkeit ist er einer der ausgezeichnetsten Kennern des alttestamentlichen Israels. Dieses Buch, aus dem unsere Übersetzung stammt, ist das Hauptwerk des Verfassers von der Geschichte und vom gesellschaftlichen und religiösen Leben Israels.

Das Levitentum ist der Ursprung und später ein Teil des alttestamentlichen Priestertums geworden. Das Levitentum hat eine große Rolle in der Entwicklung der alttestamentlichen Religion. Wenn es um Geschichte, Funktion und theologische Bedeutung des Priestertums im Alten Testament geht, muß auch von den Leviten die Rede sein. Leider muß man erkennen, daß sich über die Herkunft der Leviten und ihre frühe Geschichte nur wenig Sicheres sagen läßt, sondern sich vornehmlich nur Hypothesen benennen lassen. Wir hoffen aber, daß diese Übersetzung ein bißchen dazu beitragen wird auf diesem Gebiet im ungarischen Sprachraum mehr Licht zu schaffen.

A fordító előszava:

Ezen fordítás csupán egy részlet, az egyik fejezet DE VAUX, Roland, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* c. könyvéből (Herder 1960, II. kt. VI. fej., 192–207.). Roland de Vaux, OP (1903–1971) 1933-tól professzora, majd 1945–1965 között igazgatója volt a jeruzsálemi „École Biblique et Archéologique Française“-nek. Ő vezette az ásatásokat Tell el-Fara-nál, Tell Keisan-nál és – ami a legfontosabb – Khirbet Qumran-nál. 1953-tól kezdődően ő volt a kiadója a qumráni szövegeknek (DJD). Jelentős régészeti munkássága mellett ő az ószövetségi Izrael egyik legkiválóbb ismerője. Ez a mű, amelyből ez a fejezet származik, az Izrael történelméről, társadalmi és vallási életéről írott főműve.

A levitaság az ószövetségi papság kiindulópontját, majd pedig a papság egy részét jelentette. Igen jelentős szerepe volt a levitaságnak az ószövetségi vallás fejlődésében olyannyira, hogy ha a papság ószövetségi történetét, szerepét és teológiai jelentőségét akarjuk vizsgálni, akkor nem kerülhetjük ki a levitaságot. Sajnos azt el kell ismernünk, hogy a levitaság eredetéről és korai történelméről kevés biztosat mondhatunk,

sőt jórészt csak hipotéziseket állíthatunk fel róla. De bízunk benne, hogy ez a fordítás is hozzásegít egy kicsit ahhoz, hogy a magyar olvasóközönség világosabban lásson ezen a téren.

Számos bibliai szövegben a klérus tagjait „levitáknak”, vagy „Lévi fiainak” nevezik, és ezt a leszármazást szükséges követelményként jelölik meg ahhoz, hogy a szent szolgálatnál helyet kaphasson valaki. Ezek a szövegek nehéz kérdéseket vetnek fel, most ezeket vizsgáljuk meg anélkül, hogy minden esetben kielégítő megoldást adhatnánk.

1. Etimológia

A lévi szó etimológiája bizonytalan. A héberben az *lvh* gyöknek három jelentése van, s hol egyik, hol másik jelentéssel hozták kapcsolatba a lévi szót:

1. „Körben forogni”, a levita eszerint olyan ember lenne, aki dervis, vagy próféta módjára eksztatikus táncban körbe-körbe forog;

2. „Kísér, ragaszkodik valakihez”, ez az az eredeztetés, amit maga a Biblia ad elő: a szülésnél Lea Lévinek nevezi a fiát, mert azt mondja, „most már ragaszkodni fog hozzám az uram”, Gen 29, 34; Lévi törzsének tagjai Áronhoz *ragaszkodnak*, Num 18, 2.4. Arab nyelvben az ennek megfelelő gyök a *vli* (betűcserével), amiből a *veli* származik: „az, aki Istenhez ragaszkodik; szent személy”;

3. És végül „kölcsonöz, zálogba ad”; jóllehet a Biblia az *lvh* igét nem használja ebben az értelemben a levitákra, mégis vannak ezzel rokon kifejezései: a levitákat Jahvének *adják* az elsőszülöttek helyett, Num 3, 12; 8, 16; a fiatal Sámuel *átengedik* Jahvének, 1Sám 1, 28. Aztán több arábiai mineus feliraton a *lv`* szót olyan dolgokra, vagy személyekre alkalmazzák, amelyeket az istenségnek ajánlottak fel, vagy neki szenteltek.

Az első hipotézist erőltetettsége miatt kizárhatjuk. A másodikat a Biblia támasztja alá, de tudjuk, hogy a szavak Bibliában megadott etimológiája nem mindig a szó valós jelentését adja. A harmadik felveti a levitaság eredetét, amit ezen fejezet végén fogunk tárgyalni. Ez a három hipotézis funkciót jelentő szóként akarja magyarázni a lévi szót, viszont a Biblia szerint ez a szó először tulajdonnév volt, Jákob egyik fiának a neve. Ez a személynév talán a Lévi-Él rövidített formája, amit Mariból való szövegek is használnak, *La-vi-ili*, sőt ez egyiptomi átirásban is ismert volt, *Rv`r*. Ennek a névnek a jelentése „Isten védelmezettje, Istenhez ragaszkodó” vagy valami hasonló lehetett.

2. Az öröklődő papság

Az ókori keleten a mesterségek általában örökölhetők voltak, és a foglalkozás apáról fiúra szállt. Ez különösen Egyiptomra volt érvényes, ahol egy időben nem lehetett más foglalkozást gyakorolni, csak azt, amelybe az ember beleszületett. Hosszú genealógiák világítják meg azt a jelentőséget, amit ezen utódlásnak tulajdonítanak; I. Dáriusz idejében egy építész azt állítja magáról, hogy ősei nyolevan építész nemzedéki, Imhotep-nek, a szakkarai piramis építetőjének koráig mennek vissza.

A folyamatosság különösen a papságban volt ajánlatos: ez biztosította a szentélyek jó ellátását és őrzését, azon tennivalók elvégzését, amelyek hozzáértést követeltek, a kultusz állandóságát. Egyiptomban a papság öröklődése legalább a 19. dinasztia korától megvolt, és a papi leszármazást igazoló okmány biztosította a szent feladatokhoz való hozzájutást. Asszíriában az apáról fiúra való utódlás legalább a papság egyes csoportjainál megvolt. Egyes föníciai és pun feliratok is tanúskodnak papi nemzetségekről. Úgy tűnik, hogy Palmíra lakóinál a papság meghatározott családokhoz tartozott. Az iszlám előtti araboknál minden szentély egy-egy család tulajdonában volt, és abban is öröklődött tovább. Gondolhatunk azokra a nagy papi családokra is – egy másik környezetben –, akik kapcsolatban voltak a görög szentélyekkel.

Tehát nem meglepő, hogy Izraelben a papság örökölhető volt. Felmutathatunk néhány példát elismerten régi szövegekből: az a levita, akit Micha papjává fogad, Dán szentélyének lesz a papja, és itt él tovább az ő nemzetsége, Bir 18, 30; Silóban Héli végezte a papi szolgálatot, és mindkét fia szintén pap volt, 1Sám 1–2; Kirjat-Jearimban a frigyláda mellett Abinadab leszármazottai voltak a papok, 1Sám 7, 1; 2Sám 6, 3; Achimeleknek és atyjának egész nemzetsége voltak Nob papjai, 1Sám 22, 11, akik közül Saul 85-öt megöletett, de Ebjatar megmenekült, és Dávid papja lett, 1Sám 22, 18–23.

Másrészt a leviták ugyanezekben a régi szövegekben idegenként jelennek meg abban a környezetben, amelyben tevékenykednek. A Bir 17–18-ban szereplő levita egy letelepedett idegen volt, *gér* a júdai Betlehemben. Micha Efraim hegyvidékén fogadja őt fel, de később a dánitákkal észak felé vonul. A Bir 19-ben szereplő levita is egy Efraim hegységében letelepedett idegen, a júdai Betlehemből vett mellékfeleséget, és nem a rokonságához megy panaszával Gibea bűnének megbosszulásáért, ahogy a vérbosszú törvénye előírja, hanem Izrael összes törzséhez. Ezekből a szövegekből egyrészt az világlik ki,

hogy a papság meghatározott családokhoz tartozott, másrészt az, hogy jóllehet ezek a családok meghatározott szentélyhez kapcsolódtak, mégsem gyökereztek meg egyazon vidéken. Ez egy olyan emberi csoportosulás képzetét veti fel, amelyben az összetartó erőt nem a közös szülőföld jelenti, hanem a közös szolgálat: s ez egy papi törzs.

3. Lévi papi törzse

A Biblia végső redakciója a következőképpen mutatja be az izraelita papságot. Lévi-nek, Jákob fiának a leszármazottai, Isten pozitív kezdeményezése révén arra lettek kiválasztva, hogy a szent szolgálatot végezzék, Num 1, 51; 3, 6kk. Isten kiemelte őket, illetve Istennek adták őket Izrael elsőszülöttei helyett, Num 3, 12; 8, 6. A Num 3, 6 szerint Áron szolgálataiban állnak, de az Ex 32, 25–29 szerint Áron ellenében állítják őket szolgálatba, mert Áron megengedte a bálványimádást; a Deut 10, 6–9 mai szövege szerint pedig Áron halála után választotta ki őket Mózes.

Ők különleges helyet foglalnak el a népen belül: nem számolják meg őket a többi törzsszel együtt, Num 1, 4kk.; az egész 4. fejezet; 26, 62. Nem kapnak örökreszt Izraelben, Num 18, 20; Deut 18, 1, nem kapnak földet Kánaán felosztásakor, mert Jahve az ő örökségük, Józs 13, 14.33; 14, 3k.; 18, 7, de biztosítanak számukra jövedelmet: a tizedet, Num 18, 21–24, és földet a 12 törzs területéből, a levita városokat, Num 35, 1–8; Józs 21, 1–42; 1Kón 6, 39–66. Idővel aztán a papság tagjait is Lévi fiainak, vagy levitáknak nevezik.

Ezen a törzsön belül egy nemzetség ígéretet kap az örök papságra; ezzel alávetik ennek a többi levitát, akik a kultusz alsóbbrendű szolgálatait végzik. Ez a kiemelt nemzetség Áron családja, Mózes testvéréé, Ex 29, 9.44; 40, 15. Áronról a papság a fiaira, Eleázárra és Itamárra száll át, Num 3, 4; Pinchász, Eleázár fia ismét megkapja az ígéretet, Num 25, 11kk. Az 1Kón 24, 3 szerint Siló papsága, aztán Nob és Jeruzsálem papsága Itamár leszármazottaiból tevődik össze Ebjatar eltaszításáig. Cádok, aki Ebjatar helyébe lép, 1Kir 2, 35, Eleázár leszármazottja, és az ő családja lett Jeruzsálem papsága egészen a templom pusztulásáig, 1Kón 5, 30–41; 6, 35–38; Ezd 7, 1–5.

Levita genealógiák sokszor előfordulnak, Gen 46, 11; Ex 6, 16–25; Num 26, 57–60, és mindenekelőtt az 1Kón 5, 27–6, 38, amely a fogságig ad leírást. Ezen nemzetségtáblák jelentőségét mutatja egy a fogságból való visszatérés utáni időből eredő közjáték: azokat, akik nem

tudják igazolni leszármazásukat, kizárják a papságból, Ezd 2, 62; Neh 7, 64.

4. A történelmi fejlődés

Ha összehasonlítjuk ezeket a szövegeket, kitűnik belőlük, hogy nem adnak egységes leírást. Utalhatunk arra a bizonytalanságra, ami a leviták szolgálatra való kiválasztásának szempontjában és motívumában mutatkozik. Az Ex 6, 16–25-beli genealógiát később rakták össze, a Num 26, 57k-beli genealógia a levita nemzetségek két különböző felosztását állítja szembe. Az 1Kón 5–6 genealógiái különböző híradásokat egyesítenek és harmonizálnak magukban. Másrészt azok az adatok, amelyek későbbi redakció útján kerültek a szövegbe nem egyeztethetők össze teljesen azokkal az adatokkal, amelyeket a korábbi szövegek mondanak. Ebből arra következtethetünk, hogy az egy meghatározott törzsnek a kultikus funkciókhoz való kizárólagos jogát és Jeruzsálem papságának az uralkodó szerepét későbbi korból vetítették vissza a nép történelmének kezdeteire, és ez a két előjog csak egy hosszabb folyamat végén alakult ki.

4a. Nem-levita papok

A bírák korában és a kora királyság idején nem volt minden pap „levita”. Az efraimita Micha saját fiát állítja papi szolgálatba, Bir 17, 5. Sámuel szintén Efraim törzséből származik, 1Sám 1, 1, s mégis a silói szentélyhez kötődik, papi kötényt, efodot visel, 1Sám 2, 18, áldozatot mutat be, 1Sám 7, 9; 9, 13; 10, 8. Csak később illesztik be Sámuel és őseit Lévi törzsének egyik nemzetségébe, 1Kir 6, 18–23. Abinadab Kirjat-Jearimból származik, mégis a frigyláda papjává teszi a fiát, Eleázárt, 1Sám 7, 1. Dávid papjai között megemlítik Dávid fiait is, azaz júdaitákat, 2Sám 8, 18, és a jairita Irát, Manassze egyik nemzetségéből, 2Sám 20, 26; még az 1Krón 18, 17 sem ad alapot ahhoz az elképzeléshez, hogy a *kohen* szó itt a „pap”-tól eltérő jelentést hordozna.

I. Jeroboámnál is egy különleges eset áll elő: az 1Kir 12, 31; 13, 33 (vö. 2Kir 17, 32); 2Krón 13, 9 szerint ő Bételbe, a maga királyi szentélyébe nem Lévi törzséből származó papokat iktat be. De éppen a fent említett esetek tették ezt számára lehetővé, hisz ez a helyzet még a jeruzsálemi templom papságánál is megjelenik. Viszont ezek a szövegek a deuteronomista redakcióból származnak és Júdából erednek; ezek egy velük rivalizáló és gyűlölt szentélyt ítélnék el. Vajon nem akartak-e Jeroboámnak és a bételi papságnak kárt okozni? De azért az északi

királyság más szentélyeiben akadtak leviták is, vö. Deut 18, 6 és 2Kir 23, 9 szerint a Jeroboám által alapított más királyi szentélyekben és Dánban, Bir 18, 30.

Ez a szentély a dániták vándorlásának idejére megy vissza, mely kornak a történelme a papság szempontjából igen jelentős, Bir 17–18: Micha saját fiát nevezte ki házi szentélye papjává. Amikor viszont arra járt egy levita, akkor rögtön őt fogadja fel és azt mondja: „Most már tudom, hogy Jahve jót tesz velem, mert levita papom van”, Bir 17, 13. Ez a levita Jonatán, Mózes fiának, Gersomnak a fia, Bir 18, 30. Nincs okunk arra, hogy kétségbe vonjuk ezt a leszármazást, amelyet egy régi beszámoló ad meg, és ami a masszorétákat annyira megbotránkozttatta, hogy ők a „Mózes” helyett egy mássalhangzó beiktatásával Manasszét akartak olvasni. Később már nem volt ok arra, hogy Mózes levita származását tagadják, amit az Ex 2, 1 elohista hagyománya, és a papi hagyomány állít, Ex 6, 20; Num 26, 59, valamint a krónikás történetíró kifejezetten kijelent, 1Krón 5, 29; 23, 13.

Tehát a bírák korától kezdve előnyben részesítették azt, hogy a pap levita eredetű legyen, és az egyetlen levita, akinek ebből a korból ismerjük a családfáját, Mózesről és rajta keresztül Lévitől származik. Később, a VIII. század első felében már vitathatatlanul létezett Lévi papi törzse, és ennek a papságban monopol helyzete volt, Deut 33, 8–11. Mint Izrael többi törzse, bizonyára Lévi papi törzse is felvett magába idegen elemeket, de ez a betagozódás a meglévő törzsi maghoz kapcsolódóan történt.

4b. Levita papok

Az 1–2Kir csak a jeruzsálemi papság iránt érdeklődik, amiről később tárgyalunk (de ez cikkünkön túlterjed). Jeroboám lázadásán kívül, ami talán – amint mondtuk – megalapozatlan volt, ezek a könyvek egyszer sem említik a levitákat; a Deuteronomiumot kell felütnünk ahhoz, hogy a királyság korabeli levitákról halljunk. A napjainkban még mindig fennálló vélemény szerint ez a könyv állítja helyre a papok és leviták közti egyensúlyt, amikor ugyanazokat a feladatokat adja egyiknek és másiknak is. Lévi egész törzse van kiválasztva arra, hogy a frigyládát hordozza, Istent szolgálja és a népet megáldja, Deut 10, 8; e törzs tagjait egyszerre hívják „papoknak, levitáknak” Deut 17, 9. 18; 18, 1; 21, 5; 24, 8; 31, 9. A Deut 18, 1-et így kell lefordítani: „a levita papoknak, vagyis Lévi egész törzsének”, azaz értelmező jelzőként, és semmiként sem „a levita papoknak és Lévi egész törzsének” formában, ahol megkülönböztetjük a pap levitákat a törzs többi tagjától, akik nem

papok. Vannak persze olyan szövegek, ahol külön van szó papokról és külön levitákról, de ezen szövegek összehasonlítása azt mutatja, hogy a kifejezéseket szinonimákként használják. Ezért van az, hogy azok, akik a ládát hordják a Deut 31, 9-ben Lévi törzséből való papok, míg a 31, 25-ben leviták. A Deut 18, 6. előírja, hogy az a levita, aki a központi szentélyhez megy, ott a papi feladatokat ugyanúgy végezhesse, mint a többi levita testvére.

Ennek ellenére magában a Deuteronomiumban megállapítható egy bizonyos megkülönböztetés. Újabban azt mondják, hogy a levita papok a központi szentély kultusz-szolgái voltak, de ez nem alkalmazható a Deut 21, 5-re, ahol a levita papok egy közelebből meg nem határozott városhoz tartoznak, amelynek a közelében gyilkosság történt. Viszont a Deut 18, 7-ben „leviták” helyett „levita papokat” várnánk, hisz itt kifejezetten a központi szentélyről van szó. Tehát a Deuteronomium terminológiája nem egészen következetes, és azt ajánlja, hogy minden levita elláthassa a papi feladatokat. De a gyakorlatban nem minden levita gyakorolta, mert túl sokan voltak ahhoz, hogy mindnyájan ezzel foglalkozhattak volna. Mivel nem végeztek oltárszolgálatot, nem is részesültek ezek a leviták az oltárról eredő keresetből, Lev 18, 1–4, és mivel törzsük nem kapott földet, ők jövedelem nélkül maradtak. Ezért ajánlja a Deuteronomium az izraeliták jótékonykodásába „a levitát, aki városodban lakik”, ugyanúgy, mint az idegent, árvát, özvegyet, vagyis mindazokat, akiknek nincs biztosítva a létfenntartásuk, Deut 12, 12.18k.; 14, 27. 29; 16, 11. 14; 26, 11kk. De minden levitának megmaradnak a papi jogai, és amikor a központi szentélybe megy, nemcsak a maga szolgálatát végzi el, hanem ugyanolyan részt kap az áldozatokból, mint levita testvérei, akik szorosán a szentélyhez tartoznak, Deut 18, 6k.

Ezek az előírások nem Jozija reformjának az előírásai. Ezek régebbiek azoktól, és a reformra nem is lehet teljességében alkalmazni őket, vö. 2Kir 23, 9: „A magaslatok papjai nem mehettek föl Jeruzsálembe az Úr oltárára, de ettek kovásztalan kenyeret testvéreik között”. Ezek a „magaslatok papjai” levitákat jelentenek, és a jeruzsálemi klérus, előjogait féltve, megtiltotta nekik, hogy részt vehessenek a kultuszban. A kovásztalan kenyerek említése bizonyára a nagy pászka ünnepre vonatkozik, amelyet a reform vezetett be újból, 2Kir 23, 21kk.: ahelyett, hogy a Deut 18, 6k-ét alkalmazná, a Deut 21, 11k. előírásait követi.

Jóllehet a leviták azon állapota, ahogyan azt a Deuteronomium leírja, nem Jozija reformjának az eredménye, mégis egyfajta kultusz-centralizációs mozgalommal kell kapcsolatba hoznunk. Itt azzal a problémával találkozunk ismét, amely az egyetlen szentélyről szóló deuteronomista törvényt állt fenn (vö. 169k.). A szentélyben szolgáló leviták és a törzsek között szétszórtan élő leviták közti effajta állapotbeli különbség vagy annak a reformtervezetnek a következménye, melyet az északi királyság levitái dolgoztak ki az általuk ellátott szentély számára, vagy az Uzija által megkísérelt reform előidézte állapotot tükrözi vissza. De a papság kérdése ennél általánosabb, és így lehetséges egy harmadik megoldás: minden olyan reform vagy reformtervezet előtt, amely arra törekedett, hogy a törvényes kultusz számára egyetlen helyet határozzon meg, mindkét királyságban volt egy mozgalom, amelyben a hívek a nagy állami szentélyekhez, Jeruzsálemhez ill. Bételhez vonultak. A vidéki szentélyek továbbra is fennmaradtak, de a klérusuk megszenvedte ezt a konkurenciát, a jövedelmük lecsökkent, a tagjaik közül sokan elvesztették az állásukat. Jóllehet pontenciálisan alkalmasak maradtak a papságra, de most a letelepedett idegenek állapotába süllyedtek, a *gérím*-ébe, ahogy a Deuteronomium nevezi ezeket. Így alakulhatott ki egy gyakorlati, ha nem is jogi különbség a nagy szentélyek papjai és a vidéki papok között.

4c. Papok és leviták

A papok és leviták közti különbséget, amely a Deuteronomiumban rejtve maradt, Ezekiel mondja ki. A fő szöveg az Ez 44, 6–31. Az izraeliták vétkeztek azzal, hogy körülméletleneket vezettek be a templomi szolgálatba. Ez a templomban közszolgálatot teljesítő szolgákra, „Salamon szolgáinak az utódjaira” utal, vö. Ezd 2, 55–58, az „odaadottakra”, *netinim* = *templom-szolgák*, akiknek az eredetét az Ezd 8, 20 Dávidra vezeti vissza. Azt mondja a próféta, hogy ezeket azokkal a levitákkal kell kicserélni, akik részt vettek a bálványimadásban, és ezért büntetésből a tulajdonképpeni papi funkciókból kizárják őket: nekik kell levágni az áldozati állatokat, és a nép szolgálatára lenni, Ez 44, 6–14. Világos, hogy nem a bálványistenek papjairól van szó, hisz ezeknek Ezekiel nem adhatott volna helyet a templomban. Azokról a levitákról van szó, akik a kis szentélyekben szolgáltak, ahol többé-kevésbé tiszta kultuszt végeztek, a Deut-ban szereplő vidéki levitákról, akiket a Jozija reformjáról szóló beszámoló „magaslati szentélyek papjainak” nevez, és eltávolít az oltártól, 2Kir 23, 9. Érezhetően kivehető Ezekielnél ezen

reformnak és azon közbeeső eseményeknek a visszhangja, amelyeket a reform idézett elő, és a próféta hangjának az élessége azt mutatja, hogy ezek a harcok nem rég történtek. Végül is ezen leviták helyzetét a következőképpen határozták meg: a klérushoz tartoznak, de alacsonyabb rangban.

Ezekiel szembeállítja velük a levita papokat, ami ismét a Deut-ra emlékeztet. Nekik vannak fenntartva a papi funkciók: egyedül nekik szabad Jahvéhoz közeledni, a hájat és a vért áldozatul elégetni, a szentélybe bemenni. Mivel ilyen közel állnak a szent dolgokhoz, különleges tisztasági előírások megtartására kötelezik őket, Ez 44, 15–31. Az Ez 44, 15, de a 40, 46; 43, 19; 48, 11 is őket nevezi Cádok fiainak, azaz ők képezik a jeruzsálemi templom papságát. Ezzel is Jozija reformját erősíti meg Ezekiel.

Más szövegek is tanúskodnak a kléruson belüli megkülönböztetésről: Ez 45, 40k.: külön helyük van azoknak „a papoknak, akik a templomi szolgálatot végzik”, és azoknak „a papoknak, akik az oltárszolgálatot végzik; ezek Cádok fiai”. Ez 45, 4k.: külön földterületük van azoknak a papoknak, akik a szentélyben teljesítenek szolgálatot, és külön a levitáknak, akik a templomban teljesítenek szolgálatot. Ez 46, 20–24: külön konyhájuk van a „papoknak” a bűnért való áldozatok megfőzésére, és külön a „templom-szolgáknak” a nép adományainak megfőzésére. Ez 48, 11–14: a templomot körülvevő területet a papoknak, Cádok fiainak adják, akik nem mentek vallási tévedésbe, mint a leviták, akiknek más területet adnak. Mindezek a különbségek megegyeznek és egybevágnak az Ez 44, 6–31-gyel, ami szerint a leviták „a templomban teljesítenek szolgálatot”, 15. vers. Viszont meg kell jegyezni, hogy az Ez 40, 45k. mindkét csoportot „papoknak” nevezi. Biztos még nagyon közel vagyunk a Deut-hoz.

Ezekiel tehát nem teremt valami gyökeresen újat, hanem normalizálja azt a helyzetet, amely már régóta fennállt, és jobban kiélezte Jozija reformját. Ezzel csak a Papi irat törvényadását kell összehasonlítani. A feltételezett keret a pusztai tartózkodás: a Num 3, 6–9 szerint a leviták Áronnak és fiainak a szolgálatára vannak rendelve, nekik *adták* őket, ők végzik a szent sátorban a szolgálatot. A Num 8, 19 szerint is Áronnak és fiainak *adták* őket a szent sátor szolgálatára. A fő szöveg, a Num 18, 1–7 szerint a leviták Áron és a szent sátor szolgálatát végzik. *Átadtottak* ők, de a tulajdonképpeni papi feladatokat Áron és fiai végzik, konkrétan az oltár és a szentély szolgálatát, *mindazt, ami a függöny mögött van.* A

párhuzam szemmel látható: a pusztai szent sátor megfelel Ezekiel templomának, a leviták „átadottak”, akik Ezekielnél azoknak az „átadottaknak” felelnek meg, akiket egykor a templom szolgálatára rendelték. Ezen egybecsen-gések mellett a különbségek csak másodrangúak: a legfontosabb abban áll, hogy a Num a papságot Áronhoz köti, míg Ezekiel „Cádok fiainak” nevezi őket. Később meglátjuk majd, hogy mit jelent ez a csere (ez a cikkünkben nem szerepel). Köztudott, hogy a Num redakciója későbbi, mint Ezekiel könyve: a kifejtése világosabb, nyugodtabb és nem polemizáló, a levitáknak az „átadottakhoz” hasonlítását a fogságból való visszatéréskor még nem foganatosították, vö. az Ezd 2 és 8, 20 listáival, és a papok ároni leszármazását Ezd és Neh könyvében csak másodlagos helyeken említik, Ezd 7, 1–5; Neh 10, 39; 12, 47. Másrészt nehéznek tűnik elfogadni, hogy olyan törvényadó részekre, mint amilyenek a Num-ben vannak, egy eszménykép leírása, mint amilyen az Ezekielé, befolyással lett volna. Valószínűbb, hogy a Num és Ez szövegei két közismert párhuzamot mutatnak be, melyek azonos forrásból erednek: abból a helyzetből, amit a Jozija féle reform teremtett Jeruzsálemben, és nem lehetetlen az sem, hogy a Num törvényei azokból a rendeletekből fejlődtek ki, melyeket a templom papjai adtak ki a királyság végén.

Mindenesetre a papoktól megkülönböztetett leviták alacsony rangra szorítása megmagyarázza azt a tényt, hogy a leviták kevés hajlandóságot mutattak arra, hogy a fogságból visszatérjenek; az Ezd 2, 40 = Neh 7, 43 listáján a 4289 pap mellett csak 74 levita szerepel, és Ezdrás a saját útjára csak nagy nehézséggel tud megnyerni 38 levitát, Ezd 8, 18k. A második templom papságával kapcsolatban meglátjuk majd, hogy a leviták megpróbálták önállóvá tenni magukat (ez is túlterjed cikkünkön).

5. Levitavárosok

A Deut leírása szerint a leviták letelepedett idegenekként élnek az egész országban szétszórta, akiket a nép gondoskodásába ajánlanak, Ezekiel tervrajza szerint kapnak egy területet Jeruzsálem közelében, viszont Józsué könyve szerint, Józs 21, 1–42, kiosztanak nekik negyvennyolc várost és azok közvetlen környékét, amelyeket az egyes törzsek területén arányosan számolnak ki, néhány kivételtől eltekintve. Ez a jegyzék megvan az 1Krn 6, 39–66-ban is. Ez az intézkedés Isten Mózesnek adott parancsának végrehajtását jelenti, Józs 21, 2, amint ezt a Num 35, 1–8 valóban előírja. Aztán a jubileumi évről szóló törvény

egy külön kitévelt tartalmaz, ami ezekre a városokra vonatkozik, Lev 25, 33k. A központi szöveg, amelytől az összes többi függ, az a Józs 21.

Ez a szöveg egy nagyon nehéz problémát vet fel. Első ránézésre ezeknek a levita városoknak a rendje egy később kidolgozott utópiának tűnik: lehetetlen elképzelni, hogy 48 várost – elméletileg négyet minden törzs területéből – s köztük sok jelentős várost, kizárólag a levitáknak engedtek volna át, olyan területtel együtt, amelynek a Num 35, 5 szerint megváltoztathatatlanok a méretei. Ez a lista magába foglalja a hat menedékvárost, Num 35, 6; Józs 21, 13. 21. 27, ami egy az alapját tekintve régi intézményt mutat be, de a levitavárosok és a menedékvárosok közti kapcsolat csak másodlagos; a menedékvárosokról szóló önálló szövegek nem említik ezek levitaváros jellegét. A listák feltételezik a papok és leviták közti világos megkülönböztetést, a leviták három osztályra tagolt szervezetét, és azt, hogy a papokat „Áron fiainak” nevezik, azaz olyan dolgokat, amelyek egyetlen fogság előtti szövegben sem fordulnak elő.

Tehát a mai formájában a Józs 21, valamint a menedékvárosokról szóló Józs 20 Józsue könyvének legkésőbbi megfogalmazásához tartoznak. Innen nem derül ki, hogy ezeket egy papi redaktor vagy egy késői deuteronomista redaktor készítette-e. De éppen úgy, ahogy a menedékvárosokról szóló fejezet magja ősi, ugyanúgy a levita városok listája is támaszkodhat olyan hagyományra, mely a fogság előtti eredetű. Újabban két hipotézist alkottak: az első azt állítja, hogy a felsorolt városok közül néhányat csak Dávid uralmának végén, illetve Salamon alatt foglalták el az izraeliták; eszerint az eredeti listát és a levitavárosok intézményét ebből a korból, Salamon korából eredeztethetjük. Ezzel a második hipotézis szembeállítja a lista egyik figyelemre méltó részletét: ha ezeket a városokat megjelöljük a térképen, akkor két zóna marad fenn, ahol nem laktak leviták, éspedig Júda királyságának közepe Jeruzsálemtől délre és Izrael királyságának a központja (kivéve Szichem). Erre Jozija reformjában keresik a magyarázatot: a király Júda összes papját Jeruzsálemben gyűjtötte, 2Kir 23, 8, és Szamaria városaiban a magaslati szentélyek papjait elpusztította, 2Kir 23, 19k. Eszerint a lista Jozija korából, vagy kevéssel későbből, de a fogságból való visszatérés előtti időből származna. Ez a magyarázat nem meggyőző: a 2Kir 23, 19k. történeti hitelessége megerősítésre szorul; a 2Kir 23, 8 azt is elmondja, hogy Jozija „Gebától egészen Beersebaig” minden városból összegyűjtötte a papokat, ez pedig Júda egész területét

jelenti, ahol az említett hézag kivételével egy tucat levitaváros volt. Megmarad még az az elképzelés, hogy a lista a Jozija által bevezetett intézkedéseket nem a befejezett állapotukban írja le. Ebben az esetben az első hipotézis nem magyarázza meg a hézagokat, a második pedig csak a hézagokat magyarázza, és a többit nem érinti.

Ez a kérdés tehát rejtély. De mégis, az utópisztikus elrendezésétől eltekintve, régi okmányon kell alapulnia, amely megfelelt a valóságnak. Ezen városok közül sokat említenek másutt is papi családok lakóhelyeként. Másrészt viszont ez nem felel meg egy olyan listának, amely a levitákra bízott szentélyeket sorolná fel. Éppen ellenkezőleg, úgy tűnik, hogy ezek olyan városok, amelyekben a nagy működő szentélyeken kívül élő leviták laktak, olyan leviták, akiknek nem volt biztos jövedelmük, akik tehát a Deut-ban leírt leviták állapotában voltak. Az első hipotézis kis megváltoztatásával megkockáztatjuk azt a véleményt, hogy a lista eredetileg a szétszórtan élő levita lakosságot írja le a templom alapítása utáni korból, amikor a templom a Jeruzsálem környéki kultikus személyzetet magába szippantotta (ez megmagyarázná a Júdában levő hézagot), és kevéssel a hivatalos bételi kultusz megszervezése utáni korból (ami hasonló módon megmagyarázná az Izraelben levő hézagot).

6. Papi Lévi törzs és profán Lévi törzs

A Biblia szerint ez a papi törzs Lévitől, Jákob 12 fiának egyikétől származik. Amint láttuk Mózes áldásában, Deut 33, 8–11, ez a Lévi, aki ebben az esetben a maga leszármazottait jelképezi, kapja örökségül a papi feladatkört. Két másik szöveg viszont teljesen más megvilágításba állítja Lévit. Jákob áldásában, Gen 49, 5kk., Simeon és Lévi elítélésben részesülnek erőszakos cselekedetük miatt: embereket öltek meg, bikákat csonkítottak meg, emiatt szét fognak szóródni Izraelben. Nyilvánvaló, hogy ez a szöveg ugyanarra a hagyományra hivatkozik, mint a Gen 34: hogy megbosszulják a húgukon, Dinán, esett szégyent, Simeon és Lévi áruló módon megtámadják Szichem lakóit, minden férfit megölnék, és elhajtják az állataikat; emiatt tesz nekik szemrehányást Jákob. Más szövegekből tudjuk, hogy Simeon profán csoport volt, amely nagyon hamar elveszítette a függetlenségét, és tagjai szétszórártak Júda területén. Ésszerű tehát arra következtetni, hogy volt egy profán Lévi törzs is, amelynek hasonló volt a sorsa a Simeonéval.

Mégis egyes kritikusok ezt a következtetést elvetik, mert ők a Gen 34-beli beszámolót legendának tekintik, és a Gen 49 jövendölését Lévi papi

törzsének letelepedés utáni helyzetére vonatkozó magyarázatnak tartják, amikor ez a törzs semmilyen politikai szerepet nem játszott, és tagjai az összes törzs között szétszórta éltek: eszerint sohasem lett volna profán Lévi-törzs. De Lévi az ősi tizenkét-törzs szisztéma egyik tagja, és nem valószínű, hogy egy későbbi időben, amikor az ország felosztása megfelel a törzsi felosztásnak, bevezettek volna ebbe a szisztémába egy olyan törzset, amelynek éppen az a sajátossága, hogy nem birtokol földterületet. Jákob áldása mai formájában Dávid királyságának idejére megy vissza, a különböző jövedölések részben még korábbiak is. Ami a Gen 34-et illeti, ez a beszámoló nem valamely etiológiai beszámoló ismertető jegyeit mutatja; nem tartalmaz utalásokat Simeon és Lévi szétszóródására, pedig az általunk bírált tézis szerint ez a beszámoló ezen törzsek szétszóródásának magyarázataként keletkezett volna. Ez az elbeszélés olyan eseményt ír le, aminek a következményeit a Gen 49, 5kk. adja meg. Ez az esemény Izrael előtörténetének egyik epizódja: a rokon Simeon és Lévi csoportnak Szichemben volt egy zűrös ügye. Ez történhetett a nyájakkal való vándorlásuk alkalmával, vagy akkor, amikor ők ezen a vidéken laktak Efraim és Manassze érkezése előtt, akik később dél felé szorították Simeon és Lévi törzsének maradványait. Erről csak hipotéziseket tudunk felállítani, de ezt a nagyon régi hagyományt, ami a Mózes előtti időre nyúlik vissza, nem dobhatjuk el. Létezett egy profán Lévi törzs, melynek az őse olyan személynevet viselt, amit ékírásos és egyiptomi szövegek a maga teljes alakjában bizonyítanak.

De a minket érdeklő probléma ezzel még nincs megoldva. Ténylegesen elfogadhatjuk, és ezzel meg is védjük azt a nézetet, hogy a profán Lévi törzs és a papi lévi törzs között csak véletlenszerű kapcsolat van: a papi Lévi törzsnek ugyanaz volt a neve, amely kifejezte szolgálatát, ez a szolgálat örökölhető lett, és a névazonosság vezetett ennek a papi törzssé vált csoportnak és a később eltűnt profán törzsnek az összekapcsolódásához. Ez felveti a következő kérdést: a levitaság eredetének kérdését.

7. A levitaság eredete

A héberben a „Lévi”-nek és a „levítá”-nak ugyanaz a *levi* szó felel meg. De amikor Lévi törzsről van szó, akkor ez a szó névelőt kap, mint köznévi, *hallevi*, Ex 6, 19; Num 3, 20; Deut 10, 8, stb. Sok szöveg a többes számú *levijim* szót használja a leviták megjelölésére, amint a hivatás neveknél teszük.

Másrészt Észak-Arábiában, El-'Elában, a régi Dedánban, több feliratot találtak mineus írással, mineus dialektusban, amelyekben megtalálható az *lv`* szó, avagy a nőnemű *lv`t*. A héber *levi*-vel való hasonlóság alapján ezt néha „papnak”, sőt „levitának” fordították, és azt a következtetést vonták le, hogy a levitaságot a korai arab világból kölcsönözte Izrael, amivel a Sinainál került kapcsolatba. Eszerint a levitáknak a profán Lévi törzsszel való kapcsolata – akár létezett ez, akár nem – mesterséges.

Ezen feliratok beható vizsgálata, az epigráfia előrelépései, és az ősi Arábia története ettől igen eltérő eredményhez vezettek. A *lv`* vagy *lv`t* szó nem papot vagy papnőt jelent, hanem egy az istenségtől ajándékba kapott tárgyat, valamilyen zálogot jelent. Ez lehet egy személy, férfi vagy nő, de lehet egy dolog is, de sohasem jelöl kultusz-szolgát. Mivel a héber *levi*-től különbözik a jelentése, elképzelhető, hogy a két kifejezés között nincs semmilyen kapcsolat. Ha feltételezzük is azt, hogy a szó az azonos „szentelt / feláldozott, adott” főjelentésből a két nyelvben különböző irányba fejlődött, akkor sem mondhatjuk, hogy a héber a mineus nyelvből kölcsönözte. A mineusok Észak-Arábia egyik népe, királyaik Dedán vidékét legkorábban csak a Kr. e. IV. századtól tartották ellenőrzésük alatt. A *lv`* és *lv`t* szavak csak észak-arábiai mineus feliratokon fordulnak elő Dedánban, déli feliratokon, vagy bármely más dél-arábiai dialektusban egyszer sem. Tehát lehetséges, hogy ezt ők is Dedán egyik népcsoportjától vették át, amely nem volt sem mineus, sem korai arab nép. Aztán azt is figyelembe kell vennünk, hogy arab szerzők szerint az iszlám keletkezésekor Dedán oázisait zsidók lakták, és ezek a zsidó települések nagyon korai időre visszamenőknek tűnnek. Nabonid egyik újabban felfedezett felirata ennek a királynak tulajdonítja telepes katonáknak Észak-Arábiában, és pedig Dedánban való meghonosítását, akiket túlnyomó részt királyságának nyugati részéből toborzott: ha a *levi* szót valaki is kölcsön vette, akkor azok a mineusok voltak, akik megváltoztatták a kifejezés jelentését, és nőnemben megduplázták, ami a héberben nem fordult elő.

Másrészt az sem helyes, hogy azt mondjuk, hogy a „levita” a héberben először funkciót jelölő szó volt. Figyelemre méltó, hogy ez a szó csak egyszer fordul elő összetett formában köznévként, Neh 10,1, miközben a *kohen*-t igen gyakran használják így: „Jahve papja”, „a magaslati szentélyek papja”, „az én papom”, „a ti papotok”, „az ő papjuk”, stb. Formája és használata alapján a „levita” szó elsősorban

egy törzshöz tartozást jelent: „Lévi leszármazottját”, és nincs semmi alapunk arra, hogy a bibliai hagyományt elvessük, amely a levitákat mindig Lévi ősatyával köti össze.

A nagyon régi Gen 34 leírásában ismét megtaláljuk Simeon törzsének maradványát délről Júdához csatolva. Lévi törzsének maradványa valószínűleg őt kísérte. De míg a simeoniták asszimilálódtak a környezetükhöz, addig Lévi leszármazottjai a kultikus feladatokra specializálódtak. Az etnológia és a történelem más példákat is nyújt egy-egy kisebbség funkcionális, sőt kultikus specializálódásáról. A levitáknak Júdával és déllel való régi kapcsolata eléggé világos. A pátriárkai hagyomány szerint Lévi Leának a fia, akárcsak Simeon és Júda; a pusztai tartózkodásról szóló hagyomány szerint a pusztában bízták meg a levitákat a kultusz végzésével. Szorosan kapcsolódnak Mózeshez, aki közülük származik. Mózes biztos, hogy volt Egyiptomban és vele a leviták is, ami megmagyarázza a meglepően nagy számú egyiptomi nevet a leviták körében. A Num 26, 58 a levitáknak egy olyan nemzetségekre való felosztását adja meg, amely nem egyezik meg a három nagy család által képviselt három osztályra való kanonikus felosztással: gersoniták, kehátiták, meráriták. Ez a szöveg ugyanis öt nemzetséget sorol fel: libniták, hebroniták, machliták, musiták és korachiták. A görög fordítás kihagyja a machliták nemzetségét. A fennmaradó négy névből a musitákat általában Mózesről levezetett nemzetségnévnek veszik. A korachiták Koracchal vannak kapcsolatban, aki az 1Krn 2, 43-ban Káleb „fiainak” listáján jelenik meg. De ezek itt mindenekelőtt helységnevek, Korach itt Hebron és Tappuach mellett fekszik. Végül nyilvánvaló, hogy a libniták és hebroniták Libna és Hebron lakói. Ez a lista tehát, amely nagyon régi – mindenképpen a királyság kora előtti –, a leviták lakóhelyét látszólag Júda területén belül jelöli meg és erre korlátozza. De a bírák korától kezdődően kezdtek innen szétterjedni. Az a levita, akinek feleségével a gibeai büntett megesik, Efraim hegyvidékén lakik, de kapcsolatot tart Júdával, onnan szerez mellékfeleséget, Bir 19, 1. Micha levitája kapcsolatban volt Júda egyik nemzetségével, Bir 17, 7; ismerik őt a dániták, tehát tartózkodott valamikor náluk, Bir 18, 3. Először az Efraim hegyvidékén lakó Micha fogadja fel őt, Bir 17, 1, aztán követi a dánitákat egészen a Jordán forrásáig, Bir 18, 30. Semmi okunk nincs arra, hogy kétségbe vonjuk az ő levita eredetét, amit ezen utóbbi szöveg kijelent, őt a musita nemzetség tagjaként írva le. Ez csak egy egyedi esete a leviták

szétterjedésének; a leviták Izrael összes törzse között szétszóródva éltek, tekintettel arra, hogy átdolgozták azt a szöveget, amely a levita városok listájának az alapját képezte a Józs 21-ben (vö. 201kk.).

Ez a földrajzi elterjedés az eredeti mag megsokasodásával ment végbe, ami mint a többi törzsnél is egyének vagy csoportok felvétele által történt, itt konkrétan azon családok beilleszkedése által, amelyek anélkül, hogy levitikus eredetűek lettek volna, papi szolgálatot végeztek a különböző szentélyeknél.

Elismerjük, hogy hipotetikus a levitaság ősi történetének ez a rekonstrukciója, de úgy tűnik, hogy ez figyelembe veszi a ritka, régi szövegeket, amelyeknek megbízhatósága bebizonyított tény, és ez a rekonstrukció megmagyarázza a profán Lévi törzsnek – amely biztos, hogy létezett – a leviták papi törzsévé való átalakulását, ami aztán Izrael tanító intézménye lett. Mindenesetre semmi okunk sincs arra, hogy a levitaság eredetét Izraelen kívül keressük.

**Fordította:
Egeli Ferenc**

VIZI ELEMÉR

**DIE FREIHEITSLEHRE KARL RAHNER'S IM RAHMEN
SEINES TRANSCENDENTAL-ANTHROPOLOGISCHEN
ANSATZES**

(Karl Rahner szabadságtana a transzcendentál-antropológiai tételének értelmezésében)

Amikor a szabadság valóságát Karl Rahner értelmezésében próbáljuk megközelíteni, a róla szóló fejtegetéseit szükségszerűen a transzcendentál-antropológiai tételének keretében kell megvizsgáljunk. Az antropológiai szempont Rahner teológiai gondolkodásában, mint kérdés az emberről és az arra adott válasz, domináns alapotívum. Teológiája mélyen az emberben gyökerezik. Műveiben az ember tapasztalatvilágát ragadja meg, hogy ezen keresztül kifejezésre juttassa a teológia igazságait. Ha az ember Istenre irányultlan excentrikus lény és krisztológiailag Isten lehetséges mássága, akkor a teológia átfogó helye az antropológia. Egy ilyen antropológia Rahner számára szükségszerűen transzcendentális, mivel az emberben egy a priori adottság létezését vallja és kizárja annak lehetőségét, hogy a teremtményileg értelmezett szubjektivitás mögé jussunk; az ember szubjektum volta egzisztenciájának levezethetetlen adottsága.

Első lépésként a szabadság előfeltételeit vizsgáljuk meg, amelyek az ember a priori adottságát képezik, vagyis mindazt, amit az ember nem a konkrét tapasztalatvilágából, kívülről, a tér és idő valóságából merít, hanem ami eredetileg és szükségszerűen, belülről, az ember lényegéből adódóan mindig megvan és amely által az ember nyitott a végtelenre. Az emberi szabadság csak ezen adatok alapján közelíthető és érthető meg, mert annyiban lehet szabadság, amennyiben a szubjektum és így a személy szabadsága, amennyiben az ember transzcendenciájának részes momentuma és a megismeréssel együtt az ember alapvető megvalósulását alkotja. Az ember ezen a priori adottságai annyira szorosan összetartoznak, hogy csak egymás kölcsönösségében létezhetnek.

A második részben a szabadság transzcendens valóságával foglalkozunk. A szabadság mint az emberi szellem ontológiai meghatározása, mely Karl Rahner transzcendentális antropológiájában jelentős hangsúlyt kap, elsősorban a „Geist in Welt“ (Szellem a világban) című művének alapvető szempontja. A „Hörer des Wortes“ (Az ige hallgatója) című művében, de különösen későbbi írásaiban világosan kirajzolódik az ember felelős kapcsolata Istennel és környezetével, amely által meghatározza önmagát. A keret rövidsége miatt viszont az ember szabadságát ebben a tanulmányban csak lényegi strukturájában vizsgáljuk meg a transzcendentál-filozófiai értelmezés alapján: az emberi egzisztencia és tapasztalás szubjektív pólusán. A szabadságot nagyon leegyszerűsítve értelmeznénk, ha csupán egy képességnek fognánk fel a többi között, mellyel az ember választhat az őt körülvevő világban. Ez lenne a szabadság kategoriális, primitívebb értelmezése.

Az ember szabadsága nem az emberi valóság egy bizonyos, empirikus adottsága mások mellett. Az is világos, hogy ha nem volna meg a transzcendentális tapasztalat az ember szubjektum voltáról és szabadságáról, akkor nem találkozhatnánk a szabadsággal az ember kategoriális tapasztalatának terében sem. Az ember transzcendens lény és

ezáltal szembeállít önmagával, felelős önmagáért, vagyis személy és szubjektum. Az embert nyitottá teszi transzcendenciája, ezáltal felelős is önmagáért – nemcsak a megismerésben, hanem a cselekvésben is, és éppen abban tapasztalja felelősségét és szabadságát, hogy számot kell adnia önmagáról. A szabadság az emberi létezés egyetlen egésze vonatkozik; a szubjektum képessége, hogy rendelkezze magával – így a szabadság a szubjektumra önmagára irányul és azt alkotja, valósítja meg a tér- és időbeli kategoriális tevékenységben.

Einleitung

Die Theologie Karl Rahners wurzelt tief im Menschen selbst. In seinen Werken greift er die Erfahrungswelt des Menschen auf und versucht daran die Wahrheiten der Theologie zur Sprache zu bringen, denn ein theologischer Gegenstand kann nicht bedacht werden, ohne dass das denkende Subjekt nicht mitbedacht wäre. Es ist sein Anliegen zu zeigen, dass die Theologie heute theologische Anthropologie sein muss.¹

Der anthropologische Ansatz im theologischen Denken Rahners als die Frage nach dem Menschen und die Antwort darauf versteht sich nicht als irgendein Aspekt der Theologie, der neben anderen Gesichtspunkten eben auch noch zur Sprache zu bringen wäre, sondern wesentlich als ihr dominantes Grundmotiv. Wenn der Mensch das immer schon „auf Gott exzentrische Wesen“ und christologisch „das mögliche Anderssein Gottes“ ist, dann „ist der umgreifende Ort aller Theologie die Anthropologie.“² Eine solche Anthropologie versteht Rahner notwendig als eine transzendente, da er im Menschen eine apriorische Gegebenheit postuliert und ein Zurück hinter die kreatürlich verstandene Subjektivität ausschliesst. Deshalb ist für ihn alle heute mögliche Philosophie Transzendentalphilosophie und analog dazu alle Theologie Transzendentaltheologie.³ „Transzendental meint eine

¹ Vgl. RAHNER, K., *Theologie und Anthropologie*, In: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln 1967, 43–65, hier: 43. Weiterhin werden die Texte aus Rahners „Schriften zur Theologie“, 16 Bde., Einsiedeln 1954–1984 folgendermassen zitiert: *Schriften I, II, III, ...XVI*. (Grundsätzlich zur Zitationsweise: Bei jeder erstmaligen Nennung eines Werkes im Text wird dessen Titel mit den bibliographischen Hinweisen vollständig angegeben. Im folgenden bleibt es dann bei Autorennamen, erster Betitelung und Seitenzahl der Zitation bzw. Bezugnahme.)

² RAHNER, K., *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, In: *Mysterium Salutis – Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik – Die Heilsgeschichte vor Christus*, Bd. 2, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, unter Mitarbeit von H. U. v. Balthasar u. a., Einsiedeln 1967, 406–420, hier: 406.

³ S. dazu: SEEBER, D., *Art. Helfer im Glauben – zum Tode von Karl Rahner*, In: Herder-

Methode des Denkens, meint vor allem eine Bedingung der Möglichkeit, welche durch diese Methode aufgewiesen wird.⁴ Rahner geht es dabei konkret um die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung des Absoluten, der Erfahrung Gottes.

Den Grundansatz und die hermeneutische Grundkonzeption der Theologie Rahners bildet eine transzendental theologische Anthropologie. Das bestätigt Rahner in einem Interview aus Anlaß seines 70. Geburtstages.⁵ Er weist darin auch darauf hin, daß diese keine Besonderheit seiner Theologie ist, sondern jede Theologie, wenn sie katholisch und richtig ist, in sich hat. Diese Behauptung beruht notwendigerweise auf seiner Gnadentheologie, von der her letztlich sein Ansatz verständlich wird: „Meine theologische Grundüberzeugung ... ist ..., daß das, was wir Gnade nennen, zwar selbstverständlich eine Wirklichkeit ist, die in einem dialogisch freien Spannungsverhältnis von Gott her gegeben, also ungeschuldet, übernatürlich ist. Aber für mich ist Gnade zugleich eine Wirklichkeit, die so sehr in der innersten Mitte der menschlichen Existenz in Erkenntnis und Freiheit *immer* und überall im Modus des Angebotes, im Modus der Annahme oder der Ablehnung, so gegeben ist, daß der Mensch aus dieser transzendentalen Eigentümlichkeit seines Wesens überhaupt nicht heraustreten kann.“⁶ Diese Position schwingt als ein roter Faden durch die Werke Rahners.

Auf dem Boden dieses angedeuteten Ansatzes hat die anthropologische Freiheitslehre Rahners ihren Platz, deren Thema sein Werk sich mit zunehmender Leidenschaft geöffnet hat.

Im ersten Teil der vorliegenden Erörterung möchten wir zunächst den anthropologischen Grundvoraussetzungen der Freiheit nachgehen, die zur apriorischen Verfasstheit des Menschen gehören und mit der Freiheit zusammen deren Wirklichkeit bilden. Die menschliche Freiheit wird erst aufgrund dieser Daten zu fassen sein, da sie nur insofern Freiheit sein kann, als sie eine Freiheit des Subjekts und so der Person ist, als sie an der Transzendenz des Menschen partizipiert und mit der Erkenntnis zusammen den Grundvollzug des Menschen bildet. Es wird

Korrespondenz 38 (1984), 220–224, hier: 223.

⁴ HILBERATH, B. J., *Karl Rahner – Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995, 76.

⁵ *Gnade als Mitte menschlicher Existenz - Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages*, Interview In: Herder - Korrespondenz 28 (1974), 77–92, hier: 83.

⁶ Ebd.

deutlich, dass diese Daten so sehr ineinanderfallen, dass ohne das eine das andere, das es bedingt, gar nicht zu denken wäre. Wo von der menschlichen Freiheit gesprochen wird, muss man auch von diesen Momenten, gesprochen haben. Allerdings wird deutlich, dass die Transzendentalität bzw. die Transzendenz so zur apriorischen Verfasstheit des Menschen gehört, dass sie wiederum eine quasi Bedingung der Möglichkeit aller anderen zum Wesenskonstitutivum des Menschen gehörenden Daten ist. Die Subjekthaftigkeit und Personhaftigkeit des Menschen und auch seine Erkenntnis wird bei Rahner erst aufgrund der Transzendenz verständlich.

Im zweiten Teil der Untersuchung wird dann ersichtlich, dass auch die menschliche Freiheit in der Transzendenz begründet wird, denn „Freiheit gibt es ... nur, weil es Geist als Transzendenz gibt“⁷. Da aber die Transzendenz ihre Bedingung der Möglichkeit nicht in sich selber hat, sondern erst in dem „Sich-Zuschicken“ und „Sich-Eröffnen“ ihres Woraufhin erscheint, gründet auch die menschliche Freiheit in diesem Woraufhin als dem heiligen Geheimnis, Gott genannt.

1. ANTHROPOLOGISCHE GRUNDVORAUSSETZUNGEN DER FREIHEIT

1.1. Hermeneutische Vorüberlegungen

Das Ziel der folgenden Erörterung ist die Darstellung anthropologischer Daten, die nicht nur konstitutive, sondern auch wechselseitige Komponenten der menschlichen Freiheit sind und mit ihr „die apriorische Verfasstheit“⁸ des Menschen bilden. Was diese Verfasstheit meint, wird in der Beschreibung Karl Rahners von der zweierlei Wirklichkeit und Erfahrung des Menschen deutlich: Zum einen nennt er die kategoriale Wirklichkeit, womit die konkrete Erfahrungswelt des Menschen gemeint ist, all das, was dem Menschen von aussen, a posteriori, in Raumzeitlichkeit entgegenkommt. Und zum anderen redet er von der transzendentalen Wirklichkeit, die eine apriorische Gegebenheit des Menschen ist, die der Mensch nicht erst

⁷ RAHNER, K., *Gnade als Freiheit – Kleine theologische Beiträge*, Freiburg i. Br. 1968 (Herderbücherei; Bd. 322), 33. Künftige Zitazion: GF; LEHMANN, K. (Hrsg.)/RAFFELT, A. (Hrsg.), *Rechenschaft des Glaubens – Karl Rahner-Lesebuch*, Freiburg i. Br. 1979, 44.

⁸ WEGER, K.-H., *Karl Rahner – Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg i. Br. 1986, 25.

aus dem Umgang mit seiner konkreten Erfahrungswelt lernt,⁹ sondern die ursprünglich und notwendig von innen her immer schon gegeben ist. Aufgrund dieser zweiten Erfahrung lässt sich die apriorische Verfasstheit des Menschen erörtern. Allerdings sind diese zwei Erfahrungswelten des Menschen aufeinander angewiesen. Sie stehen in einem Bedingungsverhältnis zueinander, denn ohne die kategoriale Erfahrung könnte man nicht um die apriorische Verfasstheit des Menschen wissen, und andererseits ist eben die apriorische Verfasstheit ein Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung.¹⁰ Dementsprechend lässt sich die genannte apriorische Verfasstheit mit ihren konstituierenden Daten nur in einer Dialektik mit der kategorialen Erfahrungswelt verständlich machen.

Die apriorischen Daten des Menschen können hier aufgrund ihres grossen Umfangs im Rahmen der anthropologischen Theologie bzw. der transzendental-anthropologischen Methode Rahners nur insofern behandelt werden, als sie in Zusammenhang mit dem Thema der menschlichen Freiheit stehen, und als Mitkonstituenten des apriorischen Momentes auf die Freiheit hinweisen.

Die anthropologischen Voraussetzungen menschlicher Freiheit bringen die Wirklichkeit Gottes unvermeidbar ins Blickfeld, denn für Karl Rahner sind Anthropozentrik und Theozentrik der Theologie streng ein und dasselbe.¹¹ Ebenso kann seine philosophisch bedingte Methode nicht ausser acht bleiben. Rahner betrachtet nämlich die Methode seiner Theologie, den anthropologischen Ansatz, als Resultat und logische Konsequenz einer bestimmten philosophisch-theologischen Methode, die allerdings kein philosophisches System darstellt.¹²

1.2. Fragestellung

Wollen wir auf die Freiheit des Menschen zu sprechen kommen, ist es unvermeidbar, die Frage zu stellen, warum es überhaupt möglich ist, dass der Mensch frei ist, dass er seine Freiheit erfährt und sich damit auseinandersetzen kann. Um dies klarzustellen, soll zunächst im

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Vgl. Schriften VI, 189, 201–206; RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums*, 3. Aufl. der Sonderausgabe, Freiburg i. Br. 1985, 31. Künftige Zitation: GK.

¹¹ Schriften VIII, 43.

¹² Vgl. WEGER, K.-H., *Karl Rahner*, a. a. O., 24.

Vordergrund erläutert werden, was das Menschsein schlechthin ausmacht und so als Voraussetzung die Freiheitserfahrung konstituiert.

Karl Rahner gelingt es, die menschliche Daseinsanalyse im anthropologischen Ansatz seiner Theologie meisterlich auszuarbeiten. Er weiss sehr wohl zu unterscheiden, was letztlich die immer gleichen Erfahrungen des Menschen sind und was nur zeitbedingt und damit vorübergehend sein kann. Das Menschsein und das, was es schlechthin ausmacht, schliesst Rahner immer an der „transzendentalen Fragestellung“¹³ an. Diese fragt nach den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit all dessen, was die Selbsterfahrung des Menschen konstituiert, und so auch nach der Bedingung der Möglichkeit von den zwei Grundvollzügen der Selbsterfahrung, von der Erkenntnis und Freiheit im Subjekt. Es ist ein Anliegen Rahners aufzuzeigen, dass der Mensch in seiner Grunderfahrung immer auf ein „Mehr“ verwiesen ist. Darum geht es auch, wenn er in seinem Artikel „Gotteserfahrung heute“ auf die Erfahrungswelt des Menschen zu sprechen kommt und sagt: „Überall im Alltag gegebener Erfahrung [wohnt] der Mensch immer, mit den Sandkörnern des Strandes beschäftigt, am Rand des unendlichen Meeres des Geheimnisses.“¹⁴

In den folgenden Überlegungen wollen wir eben dem nachkommen, was es heisst, dass der Mensch am Rand des unendlichen Meeres des Geheimnisses wohnt, nämlich, welche anthropologischen Daten es sind, die das apriorische Moment im Menschen mitkonstituieren und so auch

¹³ Schriften VIII, 44. Gerd Neuhaus weist in einer Abhandlung über die Heideggerrezeption und -kritik Rahners die Gemeinsamkeit von dem Ausgangspunkt der transzendentalen Fragestellung bei Rahner und M. Heidegger und zeigt zugleich auch auf die Divergenz ihrer Interpretation hin: Die Gemeinsamkeit ist die, „dass [sie beide] das in den Akten des Urteilens und Handelns konstituierte Weltverhältnis des Menschen aus der vorwissenschaftlichen Erfahrung der Geworfenheit in eine ihm fremd gegenüberstehende Welt bestimmen, in der der Mensch sich als Seiendes unter anderem Seienden vorfindet. Doch anders als Heidegger bestimmt Rahner das in dieser Geworfenheit eröffnete Seinsverhältnis nicht als das der Sorge, sondern als das der Frage nach dem 'Was' der umgebenden Welt. ... [Bei Heidegger ist aber diese] Frage nach dem 'Was' eines Seienden in der Sorge um das eigene Seinkönnen fundiert.“ (NEUHAUS, G., *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? – der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*, 1. Aufl., Düsseldorf 1982 [Themen und Thesen der Theologie], 78.) Zu weiterer Erörterung der transzendentalen Fragestellung Rahners s. LEHMANN, K., *Karl Rahner – Ein Porträt*, In: ders. (Hrsg.)/RAFFELT, A. (Hrsg.), *Rechenschaft des Glaubens*, a. a. O., 30^f.

¹⁴ Schriften IX, 170.

seine Freiheit ermöglichend auf das Geheimnis hinweisen. Entsprechend dem Ansatzpunkt der Theologie Rahners schauen wir auf den Menschen, darauf, was oder wie er sich selbst erfährt, wenn er dies oder jenes tut. Welche Erfahrungen machen sein Menschsein schlechthin aus? Wo ist seine Selbsterfahrung gegeben? Rahner hält daran fest, dass der Mensch nicht ein blosses Produkt geschichtlich bedingter Bestimmung, nicht bloss ein von empirischen Wissenschaften ableitbares soziologisches, biologisches Lebewesen ist,¹⁵ sondern er ist immer ein Ganzes, das als solches von den empirischen Einzelwissenschaften nicht erfasst werden kann. Weiterhin weist Rahner auf die Zweideutigkeit des Menschen hin: „er ist immer in die Welt verwiesen und ist immer schon über sie hinaus,¹⁶ indem er sich als Geist und als solcher nicht nur als reiner Geist erfährt.¹⁷ Erst aufgrund dieser zwei Pole der Selbsterfahrung „wird der Mensch begriffen als das Seiende von transzendentaler Notwendigkeit, das in jeder kategorialen Tat der Erkenntnis und der Freiheit immer schon über sich und den kategorialen Gegenstand ... hinaus ist auf das unumfassbare Geheimnis hin, das ... Gott genannt wird.“¹⁸ Die Selbsterfahrung gründet also im leiblich-geistigen Wesen des Menschen. Er ist ein Teil der Materie, er lebt in Raum und Zeit und ist durch die konkrete Welt bedingt, in der er sich durch seine Geistigkeit in Erkenntnis und Freiheit vollzieht. Aufgrund der Geistigkeit erfährt der Mensch seine apriorische Verfasstheit, die ihm gegeben ist und ihm diese Erfahrung als solche ermöglicht. Trotz der angebrachten Differenzierungen des menschlichen Daseins als Materie und Geist muss gesagt werden, dass Rahner den Menschen primär und in erster Linie als eine untrennbare Einheit sieht. Auch wenn sich nur der eine Aspekt der menschlichen Existenz beschreiben lässt, muss auch der andere Aspekt notwendig mitbedacht werden.

In folgenden wollen wir näher anschauen, was unter der Geistigkeit des Menschen zu verstehen ist und welche Daten es sind, die sie

¹⁵ Vgl. GK, 38–39, 51.

¹⁶ RAHNER, K., *Geist in Welt – Philosophische Schriften*, In: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter der Leitung von Karl Lehmann u. a., Bd. 2, bearb. von Albert Raffelt, Solothurn 1996, 299. Künftige Zitation: SW 2 - GW.

¹⁷ Vgl. GK, 43.

¹⁸ RAHNER, K., *Grundlinien einer systematischen Christologie*, In: ders./Thüsing, W., *Christologie – systematisch und exegetisch*, Freiburg i. Br. 1972 (*Quaestiones disputatae*; Bd. 55), 21f.

konstituieren und so die apriorische Verfasstheit des Menschen klarstellen.

1.3. Der Mensch als Person und Subjekt

Als erstes Datum hinsichtlich der Geistigkeit des Menschen stellt die theologische Anthropologie fest: Der Mensch ist Person und Subjekt.¹⁹ Ohne diese zwei adäquaten Begriffe kann von der menschlichen Freiheit nichts ausgesagt werden. Die Personhaftigkeit und Subjekthaftigkeit als Vorbedingungen jeglicher transzendentalen Erfahrung und als solcher auch der Freiheit gehören zum Wesen des Menschen.

Bei Rahner wird der Personbegriff auf die Grunderfahrung der immerwährenden Transzendentalität und Universalität des Geistes hin interpretiert.²⁰ Der Mensch ist Person, weil er ein erkennendes, geistiges Wesen ist, das in der Erkenntnis des Raumzeitlichen bei sich selbst ist und sich als Ganzer vor sich bringt.²¹ Er erfährt seine Verwiesenheit auf die unmittelbar gegebenen Gegenstände, seine Anlage auf Gemeinschaft mit anderen Personen und seine Hinordnung auf die Transzendenz, die in der unbegrenzten Eröffnetheit des menschlichen Geistes, im die Gegenständlichkeit übersteigenden Vorgriff auf das absolute Sein gegeben ist. Diese Erfahrung erweist ihn als den, der mehr ist als die analysierbaren Komponenten seiner Wirklichkeit. Sein „Sich-zu-sich-selber-verhalten-Können“ und sein „Mit-sich-selber-zu-tun-Haben“²² ist kein Moment an ihm neben anderen empirisch feststellbaren Elementen,²³ sondern eben als solches eine Wirklichkeit, die ihn aus seiner Sachhaftigkeit heraushebt und somit seine Subjekthaftigkeit ausmacht, in der sein Selbstverständnis mitgegeben ist. In dieser

¹⁹ Vgl. GK, 37; RAFFELT, A./RAHNER, K., *Anthropologie und Theologie*, In: BÖCKLE, F. (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 24, Freiburg i. Br. 1981, 14.

²⁰ Zum philosophischen Personbegriff im Allgemeinen vgl. im Überblick: HALDER, A., *Art. Person. I. Philosophisch*, In: LThK, hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner, Bd. 8, 2., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1963, 287–290.

²¹ Vgl. hier und in folgenden: *Schriften II*, 251–252; *Schriften IV*, 68–69; GK, 37–42; RAFFELT, A./RAHNER, K., *Anthropologie und Theologie*, a.a.O., 14–17.

²² GK, 41.

²³ Hier nimmt Rahner Bezug auf die empirischen Einzelwissenschaften, etwa auf die partikuläre Anthropologie der Biochemie, Biologie, Genetik, Soziologie usw., die darauf hinzielen, den Menschen zu erklären und abzuleiten. Rahner betont, dass jede dieser Anthropologien nur Einzeldaten vom Menschen aussagt, indem sie ihn in seine Elemente destruierend zerlegt und nach Belieben konstruierend zu einer funktionierenden Einheit zusammenfügt. (Vgl. GK, 38–39.)

Daseinserfahrung erfährt der Mensch seine in Freiheit und Verantwortung gegebene Überantwortetheit. Indem er „immer mit mehr umgeht und zu tun hat als mit dem, worüber man in Worten und Begriffen redet und womit man sich als konkretem Gegenstand des Handelns gerade hier und jetzt abgibt,“²⁴ konstituiert und erfasst er sich als personales Subjekt. Die Subjekthaftigkeit ist also ein unableitbares Daseinsdatum, das jeder Erfahrung als ihre apriorische Bedingung vorausgeht. Entsprechend dieser Darlegung definiert Rahner das Personsein als „Selbstbesitz des Subjekts als solchen in wissender und freier Bezogenheit auf die Wirklichkeit als ganze und deren unendlichen Grund, Gott.“²⁵ Diese Bezogenheit ermöglicht es dem Menschen, in seiner empirischen Einzelerfahrung mit sich als einem einheitlichen Ganzem umzugehen.

Die Erfahrung der Subjekthaftigkeit und Personalität bedeutet für Rahner natürlich auch, dass der Mensch sich individuell und begrenzt erfährt als der, der einmalig ist und sich von anderen unterscheidet, als der, der sich selbst im Hier und Jetzt der Geschichte durch seine Freiheit vollzieht.²⁶ Um personal und subjektiv sein zu können, muss der Mensch auch welthaft sein. Rahner schreibt: „Der Mensch braucht immer ein von ihm verschiedenes Material, das gleichsam den ausserhalb seiner selbst liegenden archimedischen Punkt abgibt, von dem aus er allein sich erreichen kann.“²⁷ Hiermit besteht bei Rahner nicht die Gefahr eines solchen Subjektivismus, der das Seins- und Selbstverständnis des Subjekts gegenüber der Welt und Geschichte isoliert und diese nur als „durchschautes 'Material' einer schliesslich in sich selbst ruhenden 'transzendentalen Subjektivität',“²⁸ betrachtet. J. B. Metz²⁹ betont nachdrücklich in bezug auf das Rahnersche Subjekt, dass es keine reine Reflexionsbestimmung ist, sondern der Mensch selbst, der aus seiner Erfahrung und Geschichte immer wieder zu sich kommt und sich darin neu identifizieren kann. Die Erfahrungswelt des Menschen darf aber nicht auf die Sachebene reduziert bleiben, wenn er

²⁴ GK, 61.

²⁵ Art. Person, In: RAHNER, K./VORGRIMMER, H., *Kleines theologisches Wörterbuch*, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1962, 282–285, hier: 283. Künftige Zitation: KthW. Vgl. ferner: GK, 41.

²⁶ Vgl. GK, 82.

²⁷ Schriften II, 284.

²⁸ METZ, J. B., Art. *Subjekt, Subjektivismus*, In: LThK² IX, 1135f.

²⁹ Vgl. METZ, J. B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, a.a.O., 196, 199.

sich als Subjekt erfahren soll. In der „Selbsterfahrung und Gotteserfahrung“ zeigt sich die unübersehbare Bedeutung der mitmenschlichen Begegnung für Rahner, wenn er schreibt: „Man erfährt sich, indem man *den* anderen und nicht *das* andere erfährt.“³⁰ Das heisst, der Mensch kann sich als Subjekt erst in der Begegnung mit dem Du identifizieren.

Nicht zuletzt soll noch darauf hingewiesen werden, dass Rahner neben diesen anthropologischen Beschreibungen der Subjekthaftigkeit, bei denen er grundsätzlich vom Menschen und seiner Erfahrung ausgeht, auch eine theologische Bestimmung kennt. Im Grunde geht es aber um ein und dasselbe, es ist lediglich aus einem anderen Blickwinkel betrachtet. Dabei versucht Rahner, das Subjekt vom theologischen Begriff des Geheimnisses³¹ her zu interpretieren, das dem Menschen gegenübertritt. Der Mensch erfährt dieses Geheimnis, das als solches auf seine geschöpfliche Gegebenheit hinweist und zugleich das Verhältnis zwischen Gott und ihm konstituiert.³² Das bleibende Geheimnis, das Rahner Urgeheimnis oder heiliges Geheimnis nennt, bestimmt den Menschen so sehr, dass er gerade auch dort, wo er mit dem geheimnislosen Nahen, mit dem Umgreifbaren umgeht, mit diesem Geheimnis zu tun hat. Er lebt immer und überall, in jeder Alltagserfahrung und auch im Modus der Ablehnung, aus diesem Geheimnis. Er ist „jenes Seiende, dem sich die unverfügbare und schweigende Unendlichkeit der Wirklichkeit als Geheimnis dauernd

³⁰ Schriften X, 139. Dass Rahner von den sachlichen Formulierungen seiner frühen, religionsphilosophischen Werken (z.B. die Bewegung des menschlichen Geistes zu Sachen, zu Gegenständen hin in den Schritten der Erkenntnis Gottes) zu einer Philosophie und Theologie der Interkommunikation gelangte, verdankte er laut H. Vorgrimler in erster Linie J. B. Metz. (S. dazu: VORGRIMLER, H., *Karl Rahner verstehen – Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg i. Br. 1986, 152f.)

³¹ Die Rede von dem „Geheimnis“ als dem tragenden Grund des Subjekts und somit des menschlichen Erkennens und der menschlichen Freiheit wird in den späteren Schriften, die Rahner in den Sammelbänden seiner „Schriften zur Theologie“ vorlegt zu einem Schlüsselbegriff, der im Grunde an die Stelle des Seinsbegriffes von „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ tritt. Zum theologischen Begriff des Geheimnisses vgl. RAHNER, K., *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, In: Schriften IV, 51–99, hier vor allem: 51–82. Eine weiterführende Literatur zu diesem Begriff s. ferner In: ATHAPPILLY, S., *Glaube und Welt – Eine Studie über das Wohl-Heil-Verständnis bei Karl Rahner*, 1. Aufl., Graz 1987, 100–104.

³² Hier und in folgenden vgl. ebd.

zuschickt."³³ Und weil der Mensch dieses Geheimnis unausweichlich „erfährt“, muss er für Rahner ein geistiges Subjekt sein, das als solches durch die Gnade erhöht ist. Eigentlich erst durch die Gnade ist der Mensch dasjenige geistige Subjekt, das in seinem Leben mit dem Geheimnis zu tun hat, es erfährt und sich auf es richtet. Das heisst: Der Mensch ist dasjenige geistige Wesen, das ontologisch auf die *visio beatifica* ausgerichtet ist und den Grund seiner Personalität in Gott hat.

Zwar begründet Rahner das Sein des Subjekts grundsätzlich von Gott her, erkennt er auch die eigene und eigenständige Wirklichkeit des Subjekts an, obwohl er dies als der Verfügung Gottes überantwortet betrachtet. Das wird klar, wenn er darüber in bezug auf die Kreatürlichkeitserfahrung schreibt: „Kreatürlichkeit bedeutet .. immer auch die Gnade und den Befehl, jene Schweben der Analogie, die das endliche Subjekt ist, aufrechtzuerhalten und anzunehmen, sich selbst zu denken, zu verstehen, anzunehmen als das wahrhaft Wirkliche und sich selbst Aufgetragene und so gerade schlechthin Herkunftige und in das absolute Geheimnis als seine Zukunft Verwiesene.“³⁴ Der Mensch als Subjekt ist also selbständig und von seinem Grund, von dem er sich herleitet und auf den er verwiesen ist, abhängig. Da er aber sein geschöpfliches Dasein einer Setzung Gottes verdankt und erst so als Subjekt konstituiert wird, sieht Erwin Dirscherl³⁵ bei Rahner „eine grundlegende Passivität menschlichen Subjektseins“, die sich darin zeigt, dass das Subjekt in seine Leiblichkeit und Geschichtlichkeit ohne sein Zutun eingesetzt ist. Darüber hinaus spricht er dann von der „dialektischen Struktur von *actio* und *passio*“ im Subjekt, die bei Rahner explizit nicht vorkommt, aber angedeutet ist. In „Der Leib in der Heilsordnung“³⁶ schreibt nämlich Rahner, dass „das Sich-zur-Erscheinung-Bringen des Subjekts“ an einem wirklich Anderen, in einem „Sich-Unterwerfen unter eine fremde Gesetzlichkeit“ geschieht.³⁷ Dirscherl verweist weiterhin darauf, dass diese Dialektik kein geschlossenes System bildet, sondern in ihrer Spannung – im Sinne

³³ GK, 46.

³⁴ GK, 87.

³⁵ DIRSCHERL, E., *Die Bedeutung der Nähe Gottes – Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas*, Würzburg 1996 (Bonner dogmatische Studien ; Bd. 22), 197ff.

³⁶ Schriften XII, 407–427.

³⁷ Ebd., 423. Weiterhin s. dazu eine eingehendere Ausführung unter dem Punkt 1.4.2. dieser Arbeit.

Rahners³⁸ – in jenes Geheimnis einweist, das jenseits dieser Dialektik in der Transzendenz anzusiedeln ist, von woher der Mensch sich als der Verfügung empfängt und in der er in seiner Freiheit gründet. Letztlich ist diese Dialektik jene Zweideutigkeit, die auch in der Unterscheidung von transzendentaler und kategorialer Dimension des Menschseins zum Tragen kommt.

„Der Mensch ist Person und Subjekt“ heisst also zunächst: Er ist der Unableitbare, der mehr ist als die ihn umgebende kategoriale Wirklichkeit, und eben daher ist er der sich selbst immer schon Überantwortete. Er ist das geistige Wesen, das sich vom Geheimnis her empfängt und auf es hingeeordnet ist.

Weil Rahner den Menschen in seiner personalen Subjektivität im Blick auf seine Geistigkeit und darüber hinaus auf seinen unendlichen Horizont konzipiert, scheint hier der nächste theologisch notwendige Schritt durch: Das subjektiv-personale Bewusstsein des Menschen ist nur im Überstieg über alles Endliche, in der Erfahrung der Transzendenz möglich und verständlich. Die Subjekthaftigkeit des menschlichen Wesens können wir letztlich deutlicher verstehen, wenn der Mensch als Wesen der Transzendenz begriffen und bestimmt ist.

1.4. Der Mensch als Wesen der Transzendenz

1.4.1. Zum Begriff „Transzendenz“ bei Karl Rahner

Mit dem Begriff „Transzendenz“³⁹ haben wir schon in den vorigen Ausführungen zu tun gehabt, und es wurde dort teilweise auch dessen Rahnersche Bedeutung angedeutet. Um die Bedeutung des Begriffes jedoch näher zu klären, soll im anschliessenden Verlauf kurz dessen

³⁸ Vgl. Schriften XII, 423 ff.

³⁹ Zu der historischen Herkunft des Begriffes „Transzendenz“ und zu deren Bedeutung vgl. im Überblick: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, hrsg. von Jürgen Mittelstrass, Bd. 4., Stuttgart 1996, 332–333; Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von Walter Brugger, 14., neu bearbeitete Aufl., Freiburg i. Br. 1976, 412–413. Vgl. weiterhin zum Rahnerschen Verständnis des Begriffes und zu dessen Sachebene gehörende Termini „transzendent“, „transzendental“, und „Transzendentalität“: PUNTEL, L. B., *Zu den Begriffen „transzendental“ und „kategorial“ bei Karl Rahner*, In: VORGRIMMLER, H. (Hrsg.), *Wagnis Theologie*, a.a.O., 189–198; WEGER, K.-H., *Karl Rahner*, a.a.O., 28–37; KNOEPFFLER, N., *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner – Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck 1993 (Innsbrucker theologische Studien ; Bd. 39), 42–57. Zum theologischen Begriff der „Transzendenz“ vgl. ferner: KthW, 363f.

Kantische Verwandtschaft und anschliessend seine radikal andere Verwendung bei Rahner dargestellt werden.

1.4.1.1. Die Kantische Herkunft

Immanuel Kant hat den in der Scholastik gebrauchten Begriff der Transzendenz übernommen und im Rahmen seiner Erkenntnistheorie ganz spezifisch geprägt. In der „Kritik der reinen Vernunft“⁴⁰, wo Kant vor allem nach der Möglichkeit der apriori synthetischen Urteile fragt, behandelt er den Terminus der Transzendenz eingehend. Hier wird klar, dass er unter diesem Terminus nur eine apriorische subjektive Erkenntnisstruktur versteht, die allen Menschen unausweichlich gegeben ist, ohne dass der Überstieg bzw. die Transzendenz des Verstandes und seines formalen Apriori über den Bereich der Sinnlichkeit hinausreichen würde. Diese Bestimmung des Begriffes auf der Ebene der Erkenntnisstruktur taucht auch bei Rahner auf. Er versteht aber unter „Transzendenz“ im Anschluss an den belgischen Philosophen und Theologen Joseph Maréchal⁴¹, neben der Kantischen horizontalen Bestimmung des Überstiegs auch eine vertikale Stossrichtung, nämlich, dass die Transzendenz des menschlichen Geistes aus der sinnlichen Welt hinausgehend auf das Sein überhaupt und somit auf das absolute Sein gerichtet ist.⁴² Rahner verweist gegenüber dem Kantischen Verständnis also im Grunde darauf, „dass die Transzendenz als Bedingung der Möglichkeit urteilender apriorischer Erkenntnis von Gegenständen der Anschauungswelt eine Transzendenz über diese Welt hinaus sein muss und sich daher als solche in jeder innerweltlichen Erkenntnis bejaht.“⁴³

⁴⁰ KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Aufl., 1781 und 2. Aufl., 1787, In: KANT, I., Werke, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 2, 1. u. überprüfter Nachdruck der Ausgabe, Darmstadt 1956.

⁴¹ Joseph Maréchal war darum bemüht, in der Konfrontation des Thomismus mit der Philosophie Kants die Kantische transzendente Methode für die thomistische Erkenntnislehre fruchtbar zu machen. Er fragte über Kant hinaus nach einer transzendentalen Bedingung, d.h. einer Bedingung der Möglichkeit des Erkennens, die er in der „transzendentalen Aktivität“ des menschlichen Geistes und diese als solche wiederum im absoluten Sein begründet sah. Somit bricht er aus der Ebene Kants, wo es um empirische Bedingungen der Dynamik des Erkennens geht, aus. (Vgl. unter anderen: HILBERATH, B. J., *Karl Rahner*, a.a.O., 62f; VORGRIMLER, H., *Karl Rahner verstehen*, a.a.O., 70.) In diesem Sinne ist sein Einfluss auf Rahner offensichtlich.

⁴² Vgl. RAHNER, K., *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*, In: SW 2 - GW, 311–312; Weiterhin s. dazu: WEGER, K.-H., *Karl Rahner*, a.a.O., 28–29.

⁴³ SW 2 - GW, 312.

1.4.1.2. Die Rahnersche Verwendung

Den Begriff „Transzendenz“ verwendet Rahner meistens in seinem Werk „Grundkurs des Glaubens“. Hier finden wir die grundlegende Bedeutung des Begriffes mit seinen Nuancen in der Terminologie. Damit der Begriff klar genug umschrieben werden kann, wird er auch im Horizont der früheren Werke Rahners berücksichtigt. Vor allem die Überlegungen in „Geist in Welt“ sind nicht ohne Bedeutung für das Begriffsverständnis. Für die zentrale Bedeutung von „Transzendenz“ bei Rahner ist wichtig, dass sie einerseits (a) den Überstieg des Geistes über die Einzelgegenstände bedeutet, der in der Erkenntnisstruktur des Menschen gegeben ist. Diese Bestimmung geht aus „Geist in Welt“ hervor, wo die Transzendenz von der Erkenntnis her entwickelt wird. Dementsprechend ist sie dort gegeben, wo der Mensch in der Frage über den Einzelgegenstand auf die unbegrenzte Weite des Seins als Erkenntnishorizont hinausgreift. Dieser im Erkenntnishorizont gegebene Überstieg des Geistes, der im Subjekt apriorisch vorausliegt und eine raumzeitliche Erfahrung ermöglicht, ist die Bedingung der Möglichkeit allen geistigen Verstehens und Begreifens. Hier liegt ein gewisser Kantischer Einfluss nahe. Dieser Überstieg des Geistes als Transzendenz ist aber für Rahner zugleich und so andererseits (b) ein Vorgriff auf das Sein überhaupt,⁴⁴ d.h. auf die absolute Weite aller möglichen Gegenstände und letzten Endes auf das absolute Sein. Um dies näher zu verdeutlichen, gehen wir in folgenden auf eine erkenntnistheoretische Erörterung ein.

Was dieser „Vorgriff“ ist, macht Rahner zuerst in „Geist in Welt“ deutlich: Der Vorgriff selbst ist eine Fähigkeit und das Geschehen des menschlichen Geistes als „intellectus agens“⁴⁵, durch den ein übergreifendes Betrachten möglich wird, das Begrenzte als solches erkennbar macht, und es erfasst, wodurch das Begrenzte als „die in der Sinnlichkeit in concretionem gehabte Form“ abstrahiert wird.⁴⁶ In „Hörer des Wortes“ wird der Vorgriff als „die bewusstmachende Eröffnung des

⁴⁴ Im „Hörer des Wortes“ ist der Überstieg des Geistes mit dem Vorgriff gleichgesetzt (RAHNER, K., *Hörer des Wortes – Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, In: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter der Leitung von Karl Lehmann u. a., Bd. 4, bearb. von Albert Raffelt, Solothurn 1997, 216. Künftige Zitation: SW 4 - HW).

⁴⁵ Ebd., 115–119. Zur ausführlichen Darstellung und Untersuchung von „Vorgriff“ s. ebd. und In: SW 4 - HW, bes. 89–105.

⁴⁶ SW 2 - GW, 116.

Horizontes [beschrieben], innerhalb dessen das einzelne Objekt der menschlichen Erkenntnis gewusst wird.⁴⁷

Weiterhin sucht Rahner nach einem Worauf des Vorgriffs, nachdem er feststellt, dass diesbezüglich ein menschlich vorstellbarer Gegenstand nicht in Frage kommen kann, da sonst dieser Vorgriff selbst wieder durch einen anderen Vorgriff als den Horizont der Erkenntnis bedingt wäre. Der Vorgriff ist vielmehr die Hinbewegung des Geistes auf das Ganze seiner möglichen Gegenstände, denn nur so lässt sich die Begrenztheit des einzelnen Gewussten erfahren. In seinem „Grundkurs“ hat Rahner dargelegt, dass der Vorgriff nicht in die Leere, ins Nichts gehen kann, sondern auf das Sein aus ist, das die Bedingung seiner Möglichkeit und somit jeglicher Erkenntnis ist. Das Sein als Worauf des Vorgriffs kann aber nicht ein Endliches sein, denn jede Bejahung des real Endlichen setzt die Behauptung des real Unendlichen voraus. Demzufolge lehrt Rahner die Unendlichkeit dessen, worauf der Vorgriff geht.

Da Rahner sich die thomanische Seinsauffassung zu eigen macht, besagt „das Sein“ zunächst das Sein als solches (*esse ipsum, esse commune*), das allen Seienden gemeinsame Sein. Dieses Sein ist die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, da es in jedem Urteil vorausgesetzt ist, in dem das Subjekt das Endliche erkennt. Dadurch steht der Mensch der gegenständlichen Welt gegenüber als „In-sich-selber-Ständiger“, da er urteilend und handelnd mit den Gegenständen umgeht, sie unter Begriffen erfasst und so wissend „die Möglichkeit der Rückkunft in sich selbst“ hat.⁴⁸ Und indem der Vorgriff als die unendliche Erstreckung des Geistes auf das Sein überhaupt ausgerichtet ist, erkennt das Subjekt die einzelnen Gegenstände seiner Erkenntnis immer auch als ermöglichende Momente dieses Hinausgreifens. Im Vorgriff auf das Sein überhaupt, in einem unthematischen, aber unausweichlichen Wissen um die Unendlichkeit der Wirklichkeit ist die Selbstgegebenheit des Subjekts, seine Erkenntnis und erkennende Tat begründet. In diesem Horizont des Unendlichen erfährt sich das Subjekt als Endliches mit einer apriorischen Struktur, denn genau diese Erfahrung zeigt, dass das sich als endlich erkennende Subjekt diese

⁴⁷ SW 4 - HW, 92.

⁴⁸ Vgl. SW 4 - HW, bes. 217.

Endlichkeit schon überschritten haben muss, um sie erkennen zu können.⁴⁹

Der Vorgriff bezeichnet mithin die Grunderfahrung des Menschen als endlicher Geist in der Welt und als verfügttes Wesen angesichts der Unendlichkeit. Rahner denkt diesen Vorgriff immer als den, der die Endlichkeit des Subjekts nicht aufhebt, da ja die erfahrene Grenze auch die bleibende und ständig gegenwärtige Bedingung der Möglichkeit des Vorgriffes selbst ist.⁵⁰ Insofern aber der Vorgriff auf das Sein überhaupt abzielt, das seinerseits den unendlichen Horizont für das in Erkenntnis Gewussten besagt, beschreibt es nur die Weite des „Worauf des Vorgriffs“. Das esse commune ist nur in der Bewusstheit des Vorgriffs selber gegeben und deshalb auch einschränkbar. Rahner schreibt dazu: „Das im Vorgriff erfasste esse [commune] wurde als nur im Vorgriff miterfasstes mitgewusst als durch washeitliche Bestimmungen einschränkbares und immer schon eingeschränktes, weil der Vorgriff, soll er nicht 'Griff' werden, nur vollzogen werden kann unter gleichzeitiger conversio auf eine bestimmte ... forma und in der conversio ad phantasma.“⁵¹ Und wenn dieses esse commune reflektiert wird, um so selbst gewusst zu werden, „dann kann dies nur geschehen, indem es selbst wieder durch eine forma konkretisiert wird.“⁵² Damit verweist Rahner darauf, dass das esse commune „nicht-absolutes“ ist, weil ein Absolutes notwendig die Möglichkeit einer Einschränkung ausschliesst und dass so das absolute Sein (esse absolutum) implizit mitbejaht wird. Ein „nicht-absolutes“ fordert als seine Bedingung die Realität eines Absoluten. Der Vorgriff richtet sich zwar prinzipiell auf das esse comune, aber insofern es ein einschränkbares ist, kann es den Vorgriff nicht restlos erfüllen. Das esse commune als das Sein überhaupt ist nur der Ausdruck für die Weite des Vorgriffs selbst gewesen. Was diese Weite restlos erfüllen würde, das ist das absolute Sein.⁵³ Das letzte Worauf des Vorgriffs ist somit das absolute Sein, das als solches nichts ausserhalb seines selbst hat, von dem aus es bestimmt werden könnte; es ist also überkategorial, unumfassbar und schlechthin

⁴⁹ Vgl. GK, 31.

⁵⁰ Vgl. SW 4 - HW, 93.

⁵¹ SW 2 - GW, 142. Die conversio ad phantasma steht für die Erkenntnis des Menschen, und besagt die Einheit zwischen geistiger und sinnlicher Erkenntnis.

⁵² Ebd.

⁵³ Hier und in den folgenden vgl. ebd., 143.

unendlich. Der Vorgriff geht aber nicht unmittelbar auf das absolute Sein, es wird erst im *esse commune* implizit mitbejaht.

Die Transzendenz als Vorgriff auf das Sein überhaupt und somit auf das absolute Sein lässt sich gegenständlich nicht reflektieren, denn sie ist neben anderen Gegenständen nicht erfahrbar. Sie ist vielmehr eine Grundbefindlichkeit, die jeder Erfahrung vorausliegt und sie durchwaltet.⁵⁴ In diesem Sinne verstandene Transzendenz, die auch als die apriorische Eröffnetheit des Subjekts umschrieben werden kann, ist die Bedingung der Möglichkeit jeglicher Erfahrung. Diese Transzendenz bleibt immer hinter dem Menschen am unverfügbaren Ursprung seines Lebens und Erkennens.⁵⁵ Sie wird in der metaphysischen Reflexion nie eingeholt.

Die Transzendenz des Menschen ist also die Hingeordnetheit auf das absolute Sein, das in der späteren Terminologie als das umgreifende bzw. absolute Geheimnis auftaucht. Dieses Geheimnis ist der Grund nicht nur der Erkenntnis, sondern der Wirklichkeit jedes Seienden überhaupt. In diesem Fall spricht Rahner vom „Woraufhin und Wovonher der Transzendenz“, das unmittelbar nicht greifbar ist, sondern immer nur „im Modus der abweisenden Ferne“ gegeben ist, und „es gibt sich nur, insofern es uns stumm auf ein anderes, auf ein Endliches als Gegenstand des direkten Anblickes hinweist.“⁵⁶

Zwar wurde hier die Transzendenz des Geistes von der Erkenntnisstruktur her beschrieben, jedoch kennt Rahner auch ihre anderen Dimensionen: „Die Transzendenz [ist] immer *in einem* in *allen* ihren Dimensionen zu verstehen: Transzendenz zurück in den entzogenen Anfang, Transzendenz auf die ursprünglich *eine* 'Summe' möglicher Gegenstände der Erkenntnis, Transzendenz über den immer einzelnen Gegenstand der Freiheit hinaus in dessen Realisation, Transzendenz über die manipulierbaren Zukünftigkeiten hinaus (in absoluter Hoffnung), Transzendenz der personalen Interkommunikation über das einzelne konkrete Du hinaus, das für sich allein verstanden, immer Verheissung bleibt, nicht aber absolute Erfüllung gewähren kann.“⁵⁷

In einem nächsten Schritt soll nun neben dieser anthropozentrischen Beschreibung der Transzendenz auf die andere Seite der Münze der

⁵⁴ Vgl. GK, 45.

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ GF, 35; Schriften VI, 218.

⁵⁷ RAHNER, K., Art. *Geheimnis*, In: SM II, 192f.

Theologie Rahners, auf die Theozentrik geschaut werden. Rahner kennt ebenso einen von Gott her differenzierten Begriff der Transzendenz⁵⁸. Diesbezüglich schreibt er: „Die Transzendenz erscheint nur als sie selbst in dem Sicheröffnen dessen, woraufhin [die] Transzendenzbewegung geht. Sie ist durch das da, was sich in ihr als das andere gibt, das diese Transzendenz selbst von sich absetzt und sie für das durch sie konstituierte Subjekt als Geheimnis erfahrbar macht.“⁵⁹ Dieses Geheimnis, das sich in einer schweigenden Unendlichkeit dem Subjekt zuschickt und sich unthematisch erfahren lässt, nennt Rahner „Gott“.⁶⁰

Damit ist bereits festgestellt dass die Transzendenz des Menschen über die sinnliche Welt hinausgehend auf das absolute Sein, Gott hin gerichtet ist. Rahner sieht dies als die ursprüngliche Verwiesenheit des Menschen auf das absolute Geheimnis, die die Grunderfahrung Gottes ausmacht, wobei für Kant Gott nur jene Wirklichkeit ist, die es nur als postulierte, nämlich als unbekannte und auch unerkennbare Instanz gibt.

Rahner hat mit diesen Überlegungen eine Konzeption der Erkenntnis bzw. Erfahrung Gottes entwickelt, die im Grunde zwei Extreme vermeidet.⁶¹ Auf der einen Seite schliesst er eine rein aposteriorische Gotteserkenntnis aus, in der Gott dem Menschen erst als von aussen angedeuteter erscheinen könnte, und auf der anderen Seite vermeidet er auch eine solche apriorische Gotteserkenntnis, die der Ontologismus vertritt, nämlich dass Gott der unmittelbare Gegenstand der Erkenntnis als der Ersterkannte des Menschen zum Grund aller anderen Erkannten wird. Deswegen betont Rahner, dass der Vorgriff Gott nicht unmittelbar gegenständlich erfasst, er wird erst in der Begegnung mit der Welt erkannt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Transzendenz die natürliche Geöffnetheit des Geistes auf das absolute Sein und zugleich

⁵⁸ Zwar kennt Rahner auch den Begriff der „Transzendenz Gottes“ im Sinne der scholastischen Theologie und Philosophie, verwendet er aber diesen möglichst selten. S. dazu: Schriften I, 249, 320, 357–359. Ich verlasse mich dabei vor allem auf NEUFELD, K.H., *Rahner-Register – Ein Schlüssel zu Karl Rahners „Schriften zur Theologie I–X“ und zu seinen Lexikonartikeln*, Einsiedeln 1974. Ich habe dabei auch die anderen Werke Rahners und die darin angegebenen Sachregister mitberücksichtigt.

⁵⁹ GK, 67.

⁶⁰ Die Erfahrung des Geheimnisses bedeutet für Rahner eine transzendente Gotteserkenntnis, die in einem unthematischen Wissen um dieses Geheimnis gegeben ist. (Vgl. GK, bes. 32–34, 67–70.)

⁶¹ Vgl. GF, 35; NEUMANN, K., *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, Freiburg i. Br. 1980 (Freiburger theologische Studien ; Bd. 118), 147.

die übernatürliche, von der Gnade eröffnete und getragene Transzendenz des Geistes ist.⁶² Die Transzendenz wird demnach bei Rahner letztlich nicht als Selbstsetzung eines sich begreifenden Subjekts bestimmt, sondern im Sinne eines Sinnempfangens von seinem transzendenten Grund.

1.4.2. Wesensverschiedenheit zwischen Geist und Materie in anthropologischer Begründung

Der Mensch als Wesen der Transzendenz kann nur begriffen werden, insofern er zuvor als Geist und als solcher wiederum auch als Materie verstanden wird. Geist und Materie des Menschen werden in ihrem eigentlichen Wesen und in ihrer Einheit erfahren. Der Mensch weiss zwar, dass dies eine Einheit von Verschiedenem ist, kann aber in dem existentiellen Vollzug seines Daseins nie gleichsam hinter diese Einheit rücken. Geist und Materie sind aufeinander bezogene, untrennbare und jedoch aufeinander nicht zurückführbare Momente des einen Menschen.⁶³ Rahner denkt die Materie als Andersheit gegenüber dem Geist, aber dennoch von diesem her und auf diesen hin. Der Geist ist der einheitsstiftende Ursprung der pluralen Materie und ihre Vollendung, in ihr vermittelt sich der Geist zu sich selbst.⁶⁴ Das unterstreicht bereits die Wesensverschiedenheit zwischen Materie und Geist, die aber keinesfalls als eine Wesensverschiedenheit von zwei Seienden im Sinne einer Wesensgegensätzlichkeit aufgefasst werden darf. Rahner betont die absolute Bedeutung der Wesensverschiedenheit zwischen Materie und Geist, denn nur so kann der Blick für alle Dimensionen des einen Menschen und so auch für die unendliche Erstreckung, ja für die Eröffnetheit des Menschen auf das absolute Sein, Gott genannt, offengehalten werden. Die Wesensverschiedenheit bedeutet aber auch, dass zwischen Materie und Geist eine innere Bezogenheit besteht. Die Materie als Leiblichkeit des Menschen ist als das konkrete Dasein des Geistes selbst in Raumzeitlichkeit gesehen.

Die Materie ist zumindest die Bedingung der Möglichkeit für die gegenständliche andere, die unmittelbare Erfahrung von Raum und Zeit, die Bedingung jener Andersheit, die den Menschen sich selbst entfremdet und dadurch gerade zu sich bringt. Die Selbsterfassung bzw. die wissende „In-sich-selber-Ständigkeit“ kommt immer und

⁶² Vgl. Schriften IV, 225.

⁶³ Vgl. hier und in den folgenden: GK, 184–186.

⁶⁴ Vgl. ebd; Schriften XII, 421–427.

grundsätzlich von einer „Auskehr in die Welt“ her, die der erfasste Gegenstand der menschlichen Erkenntnis ist.⁶⁵ Mit der „Welt“ ist dabei nicht nur das unmittelbare Objekt unserer äusseren Sinne gemeint, sondern alle Gegenstände unserer sinnlichen Erkenntnis und so auch der Mensch als Materie. Die Materie konstituiert somit jene ursprüngliche Erfahrung des Menschen, aufgrund derer Rahner weiterhin feststellt: „Geist ist der Mensch, insofern er zu sich selbst in einem absoluten Sich-selbst-Gegebensein kommt, und zwar dadurch, dass er auf die Absolutheit der Wirklichkeit überhaupt und auf deren einen Grund, Gott genannt, immer schon verwiesen ist.“⁶⁶ Die Rückkehr zu sich selbst und die daran erfahrene Verwiesenheit auf die Ganzheit der Wirklichkeit und auf deren einen Grund bedingen sich gegenseitig.⁶⁷ Diese Verwiesenheit ist nichts anderes als das, was vorher mit dem Vorgriff auf das absolute Sein überhaupt gemeint war. In der Erfahrung dieser zwei Momente der Geistigkeit hebt sich der Mensch von der materiellen Welt bzw. der Geist von der Materie ab, indem er sich urteilend vom Erkannten absetzt und zu sich kommt und dadurch um sich selbst und um seine Offenheit für das absolute Sein überhaupt weiss. Diese Fähigkeit besitzt der Geist aber nur in der Begegnung mit den „materiellen Seienden“⁶⁸ in Raum und Zeit. Wir sehen also, dass die Sinnlichkeit im Menschen nicht als ein zunächst für sich selber wesendes Vermögen aufgefasst werden darf, sondern von vornherein als ein Vermögen des Geistes verstanden werden muss, das zu dessen eigener Wesensverwirklichung notwendig ist.

Die so herausgestellte Wesensverschiedenheit zwischen Materie und Geist und ihre darin begründete Einheit ist für uns wichtig, damit wir die Transzendenz des Menschen, die als solche die Transzendenz des Geistes ist, nicht ohne die Rückbindung an die Materie betrachten.

⁶⁵ Vgl. SW 4 - HW, 85, 189.

⁶⁶ GK, 184.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Mit diesem Begriff meint Rahner – ähnlich wie mit dem der Welt – alles, „was unmittelbar als solches einer hinnehmenden, einen einzelnen realen Gegenstand erfassenden Erkenntnis gegeben werden kann. So sind nicht nur die äusseren sinnlichen Gegenstände allein gemeint, sondern auch der Mensch selbst, insofern er im erkennenden und handelnden Umgehen mit seiner Mit- und Umwelt sich selbst in seiner konkreten Einzelheit erfasst.“ (SW 4 - HW, 215.)

1.4.3. Die apriorische Eröffntheit des Geistes

Die natürliche Eröffntheit des Geistes ist für das Verständnis der menschlichen Freiheit insofern wichtig, dass sie darin als apriorisch gegebene transzendente Freiheit begründet wird. Darauf aber kommen wir im zweiten Teil zu sprechen. Nun wollen wir uns zuerst mit der Eröffntheit des Geistes beschäftigen, die – worauf bereits hingewiesen wurde – im Überstieg des Geistes über die Materie als dessen Vorgriff auf das absolute Sein mitgegeben ist. Wir nennen sie apriorisch, weil sie jeder Erfahrung vorausgeht und diese durchwaltet und sich zugleich als unbegrenzt erfahren lässt. Es genügt dabei auf die unendliche Weite möglicher Erkenntnisse, Einsichten und Erfahrungen zu achten, die von sich aus und mit eigenen Mitteln nie zu einer vollendeten Erfüllung kommen.⁶⁹ Diese unbegrenzte Eröffntheit des Geistes zeigt sich an der Erfahrung des Subjekts als geistlichen Wesens. Dadurch, dass es sich durch die sinnliche Erfahrung als bedingt und begrenzt, also endlich erfährt, greift es schon über diese Erfahrung hinaus und versteht sich als ein Subjekt des Vorgriffs, der keine innere Grenze hat.⁷⁰ Auch in der Erkenntnis des Subjekts ist diese unbegrenzte Eröffntheit immer da, wenn dieses sich abstrahiert. Im Grunde kann das Subjekt sich selbst und seine Erkenntnis wissend besitzen und so über sich und seine Erkenntnis hinausgreifen, indem es in einem immer wieder nachträglichen zweiten Akt sich selbst in seiner Erkenntnis reflektiert, nämlich, dass es in einem ersten Akt etwas erkannt hat und nun diese frühere Erkenntnis selbst zu einem Gegenstand einer Erkenntnis macht.⁷¹ Mit der in diesem Abstrahieren genannten Erkenntnis meint Rahner vor allem jene geistige Erkenntnis, in der „der wissende, subjekthafte Selbstbesitz“, „die *reditio completa*, die vollkommene Rückkehr des Subjekts zu sich selbst“⁷², wie Thomas von Aquin es nennt,⁷³ gegeben ist.

Die grenzenlose Weite des Vorgriffs ist nicht einfachhin evident, sondern enthüllt sich selbst dem Menschen erst als Grunderfahrung in der erkennenden Begegnung mit dem, was ist.⁷⁴ Die apriorische

⁶⁹ Vgl. WEGER, K.-H., *Karl Rahner*, a.a.O., 41.

⁷⁰ Vgl. dazu und zu den folgenden: GK, 31.

⁷¹ Vgl. GK, 29.

⁷² GK, 31.

⁷³ S. dazu SW 2 - GW, Anm. 237.

⁷⁴ Allgemeine Grundlinien bietet uns dafür das philosophische Werk Rahners „Geist in

Eröffnetheit des Geistes können wir demzufolge nur aufgrund der sinnlichen, hinnehmenden Erkenntnis erfahren und feststellen. Diese Eröffnetheit ist als Erfahrung gerade dann gegeben, „wenn der Mensch sich als sorgend und besorgend, fürchtend und hoffend der Vielfalt seiner Alltagswelt ausgesetzt erfährt.“⁷⁵ In dem philosophischen Werk „Geist in Welt“ wird deutlich gemacht, dass der Mensch als Geistwesen, um überhaupt zu erkennen und erkennend bei sich zu sein, immer schon und wesenhaft für ein transzendentes Absolutes als unbedingte Voraussetzung seiner selbst geöffnet ist.⁷⁶

Aus diesen Überlegungen können wir nun folgern, dass der Mensch sich als ein Wesen der Eröffnetheit erfährt, und weil er so ins Offene gesetzt ist, kann er sich niemals einholen. Wo er seine Endlichkeit erkennt, überschreitet er diese bereits in der gegebenen Erkenntnis seiner Begrenztheit. Er erfährt dabei sich selbst und seinen Vorgriff auf das unendliche, absolute Sein, indem er die gegenständlich Seienden miterfasst. Die Eröffnetheit des Geistes, die im und mit dem Vorgriff gegeben ist, macht dessen Transzendenz aus und gehört zur Grundverfassung des Menschen. Denn: Der Mensch ist Geist, und „der Geist ist wesentlich transzendenter Geist, Transzendenz auf das Geheimnis des absoluten Seins hin [und erst] dadurch, dass er so Transzendenz ist, ist er überhaupt – Geist.“⁷⁷

1.4.4. Die transzendente Erfahrung – Erfahrung der Transzendenz

Vor allem ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass „transzendental“ bei Rahner in erster Linie weder die Methode, noch die Bedingungen der Möglichkeit jeglicher Erfahrung, sondern vielmehr die Erfahrung dieser Bedingungen als Angewiesensein auf das absolute Geheimnis selbst bedeutet. Im „Grundkurs“ gibt Rahner prägnant an, was er unter dieser transzendentalen Erfahrung versteht. Sie ist „das subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene,

Welt“. Vgl. näherin FISCHER, K., *Der Mensch als Geheimnis – Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner*, Freiburg i. Br. 1974, 136. (Ökumenische Forschungen, II. Soteriologische Abteilung; Bd. 5.)

⁷⁵ GK, 45.

⁷⁶ In seinen religionsphilosophischen Werken „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ deutet Rahner den Menschen als eine offene, auf Gott als seine absolute Erfüllung hin ausgerichtete Frage, als 'potentia oboedientialis' für Offenbarung. (Vgl. FISCHER, K., *Gott als das Geheimnis des Menschen – Karl Rahners theologische Anthropologie – Aspekte und Anfragen*, In: ZKTh 113 (1991), 1–23, hier: 10.

⁷⁷ Schriften IV, 480. Vgl. ferner dazu: ebd., 231.

notwendige und unaufgebbare Mitbewusstsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit.⁷⁸ Durch diese Entschränktheit ist das Mitbewusstsein vom Sein überhaupt ausgesprochen,⁷⁹ und ist sie im Sinne der Frühwerke Rahners zu verstehen: Das Subjekt vermag immer allem Endlichen und auf dessen letzten Grund vorzugreifen, weil es alles Endliche in Frage stellen und dadurch als begrenzt erkennen kann.⁸⁰

Die „transzendente Erfahrung“⁸¹ kann „*Erfahrung*“ genannt werden, weil sie unausweichliches Moment und Bedingung der Möglichkeit jeder konkreten gegenständlichen Erfahrung ist. Sie ist „*transzendental*“, weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts gehört und gerade im Überstieg über die Kategorien der Gegenstände besteht.

Darüber hinaus ist die transzendente Erfahrung bei Rahner auch die Erfahrung der Transzendenz, „in welcher Erfahrung die Struktur des Subjekts und damit auch die letzte Struktur aller denkbaren Gegenstände der Erkenntnis in einem und in Identität gegeben ist.“⁸² Damit ist die oben behandelte Struktur des Vorgriffs gemeint, die unbegrenzte Offenheit des Subjekts, das im Erkennen immer schon über dieses hinausgreift, letztlich auf den Seinshorizont überhaupt. Dazu aber schreibt Rahner weiter: „Natürlich ist diese transzendente Erfahrung nicht bloss eine solche der reinen Erkenntnis, sondern auch des Willens und der Freiheit, denen derselbe Charakter der Transzendentalität zukommt, so dass grundsätzlich immer nach dem Woraufhin und Wovonher des Subjekts als eines Wissenden und eines Freien in einem gefragt werden kann.“⁸³ Besonders bedeutend ist dabei, dass Rahner

⁷⁸ GK, 31. In folgenden Darstellungen vgl. ebd.

⁷⁹ Vgl. dazu HILBERATH, B. J., *Karl Rahner*, a.a.O., 84.

⁸⁰ Vgl. KNOEPFFLER, N., *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, a.a.O., 91f.

⁸¹ Mit dieser Definition geht Rahner entscheidend über Kant hinaus. „Für Kant wäre transzendente *Erfahrung* ein Widerspruch, insofern es ihm in der transzendentalen *Reflexion* nicht um Erfahrung, sondern um die Bedingung möglicher Erfahrung geht. Allerdings schränkt Kant das Feld möglicher Erfahrung auf die sinnlich gebundene Erfahrung ein.“ (HILBERATH, B. J., *Karl Rahner*, a.a.O., 82.) Zu der detaillierten Untersuchung des Begriffes in der Zusammenschau seiner Kantischen Herkunft vgl. KNOEPFFLER, N., *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, a.a.O., 87–103, 173–184.

⁸² GK, 32.

⁸³ Ebd.

Erkenntnis und Freiheit zusammenbindet und so bewusst von „Erfahrung“ spricht. Wie die Erkenntnis, so ist auch die Freiheit eine „transzendente Eigentümlichkeit des einen Subjekts als solche.“⁸⁴ Sie sind insofern vergleichbar, als Selbstbewusstsein und Selbsttat der Gegenstände, der Welt bedürfen und so eine Erfahrung konstituieren.

Die transzendente Erfahrung wird überall dort genannt, wo die Gotteserfahrung in der Selbsterfahrung des Menschen beschrieben wird oder aber wo die Geist- und Gnadenerfahrung des Menschen thematisiert wird. Sie ist einmal als Gotteserfahrung⁸⁵, einmal als Gnadenerfahrung⁸⁶ gedeutet, was Rahner nicht strikt unterscheidet, weil der erfahrene Gott letztlich ja der Gott der Selbstmitteilung, der Gnade ist.⁸⁷ Diese Grunderfahrung mag zwar abstrakt klingen, wenn sie als Verwiesenheit des Subjekts auf das absolute Sein bzw. Geheimnis beschrieben wird, aber sie bleibt im Grunde nicht abstrakt, sondern entfaltet und konkretisiert sich in verschiedenen Lebenssituationen. Besonders in „Erfahrung des Geistes“ und in „Gotteserfahrung heute“ zeigt Rahner Beispiele dafür auf. Er spricht darin von der Erfahrung der Hoffnung, der Verantwortung und Freiheit, der personalen Liebe und Begegnung, der Freude, der Treue, der Sehnsucht, von der Annahme des Todes, von der Erfahrung der Angst und Verzweiflung, vom Frieden der Gelassenheit, von der Erfahrung der radikalen ausgeweglosen Schuld usw.⁸⁸ Und schliesslich fügt er hinzu: „So könnte man noch lange fortfahren, und man müsste noch viel konkreter werden, konkret nicht in einem Sichverlieren in die Einzelheiten der äusseren Welt, sondern in jener einfachen Dichte letzter und doch überall im Alltag gegebener Erfahrung, in dem der Mensch immer, mit den Sandkörnern des Strandes beschäftigt, am Rand des unendlichen Meeres des Geheimnisses wohnt.“⁸⁹ Diese Erfahrungen können zwar in

⁸⁴ GK 48f.

⁸⁵ S. dazu: RAHNER, K., *Gotteserfahrung heute*, In: Schriften IX, 161–176; RAHNER, K. (Hrsg.)/SEMMELOTH, O. (Hrsg.), *Theologische Akademie*, Bd. 7, 1. Aufl., Frankfurt am Main 1970, 9–24.

⁸⁶ Zu dieser Nennung s. RAHNER, K., *Über die Erfahrung der Gnade*, In: Schriften III, 105–109; ders., *Vom Glauben inmitten der Welt*, 4. Aufl., Freiburg i. Br. 1967, 44–48, und ders., *Erfahrung des Geistes – Meditation auf Pfingsten*, Freiburg i. Br. 1977.

⁸⁷ Vgl. dazu: NEUMANN, K., *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, a.a.O., 161.

⁸⁸ Zu den ausführlicheren Beschreibungen solcher Erfahrungen und Situationen s. unter anderen: RAHNER, K., *Erfahrung des Geistes*, a.a.O., 37–45; Schriften IX, 168–170.; ders., *Von der Not und Segen des Gebetes*, 4. Aufl., Innsbruck 1949, 44–61.

⁸⁹ Schriften IX, 170.

unterschiedlicher Intensität gemacht werden, aber sie werden von jedem Menschen unausweichlich gemacht. Die genannte Realität der transzendentalen Erfahrung verlangt ihrerseits auch eine ebenso reale Bedingung der Möglichkeit dieser Erfahrung. Da der Mensch in der Transzendentalität seiner Erfahrung mit der Welt diese aufgrund seiner Geistigkeit übersteigt, spricht Rahner von Absolutheitserfahrungen, die als solche eine Einheit bedeuten.⁹⁰ Diese Einheit der Erfahrungen sieht Rahner in der Transzendenz begründet, die ihrerseits auf Gott hinzielt und in ihm ihre Bedingung der Möglichkeit findet.

1.4.5. Die übernatürlich erhobene Transzendentalität des Menschen

Rahner geht bei der Transzendentalität des Menschen von der Selbstmitteilung Gottes aus, die als Bedingung der Möglichkeit ihrer Annahme in jedem Menschen unausweichlich gegeben ist und sich an sein ganzes Wesen richtet. Als solche ist sie eine Eigentümlichkeit der Transzendenz und Transzendentalität des Menschen, die letztlich im absoluten Geheimnis, Gott genannt, gründet. Ja, die Transzendentalität wird erst im „Sich-Eröffnen“ und „Sich-Zuschicken“ des Geheimnisses erfahren, das sich in ihr als das andere gibt.⁹¹ Dieses erfahrene Geheimnis ist hier als Selbstmitteilung Gottes⁹² zu verstehen, die die Transzendenz und somit alle Momente der transzendentalen Verfasstheit des Menschen, auch die Freiheit, trägt und ermöglicht: „Die transzendente Bewegung des Geistes in Erkenntnis und Freiheit auf das absolute Geheimnis hin .. [ist] von Gott selbst in seiner Selbstmitteilung [letztlich der Gnade] getragen.“⁹³

Als anthropologisches Ergebnis der Daseinserfahrung des Menschen als Wesen der Transzendenz ist letztlich festzuhalten: „Der Mensch ist ... jenes Seiende, dem sich die unverfügbare und schweigende Unendlichkeit der Wirklichkeit als Geheimnis dauernd zuschickt.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Vgl. GK, 67.

⁹² Diesbezüglich ist bei Rahner noch klar zu stellen, dass „wo die transzendente Erfahrung der Selbstmitteilung wahr und amtlich-öffentlich ausgelegt wird, ereignet sich die *spezielle Heilsgeschichte*, die ihren Höhepunkt in *Jesus Christus* findet, der Mitteilung und Annahme und deren irreversible eschatologische (unumkehrbare, endgültige) Erscheinung in einem ist.“ (HILBERATH, B. J., *Karl Rahner*, a.a.O., 117.) Vgl. dazu weiterhin: Schriften VIII, 359–362; RAHNER, K. (Hrsg.)/SEMMELROTH, O. (Hrsg.), *Theologische Akademie*, Bd. 3, 1. Aufl., Frankfurt am Main 1966, 70–87, hier: 74–77.

⁹³ GK, 135.

Dadurch wird [er] zur reinen Offenheit für dieses Geheimnis gemacht und gerade so als Person und Subjekt vor sich selbst gebracht.⁹⁴ Die Transzendenz als apriorische Eröffnetheit des Menschen ist einerseits die Selbsterfahrung des geistigen Subjekts in Erkenntnis und Freiheit und andererseits zugleich die Erfahrung der Verwiesenheit auf einen Ermöglichungsgrund, auf das unendliche und ganz nahe absolute Geheimnis, von dem her das Subjekt sich selbst letztlich empfängt, „so dass der Mensch in einem wirklichen Sinn 'mehr' ist, als er ist.“⁹⁵

1.5. Erkenntnis als apriorisches Datum: Das Wissen um die „In-sich-selber-Ständigkeit“ des Menschen

In „Hörer des Wortes“ betont Rahner, dass Freiheit von vornherein nur dort denkbar ist, wo der Mensch in sich verwurzelt ist, also einen Stand hat und von diesem Stand aus von dem, womit er handelt, unabhängig ist. Diesen Stand sieht er in der Erkenntnis gegeben, in der der Mensch seine „vollkommene Rückkehr zu sich selbst“⁹⁶ vollzieht und so zum erkannten *Gegenstand* einen unabhängigen bewussten *Abstand* gewinnt. Der Mensch wird zu einem wissenden „In-sich-selber-Ständigen“⁹⁷, und steht einer gegenständlichen Mit- und Umwelt gegenüber. Demzufolge kann der Mensch mit den Dingen dieser Welt frei umgehen und handeln.

Es ist dabei wichtig anzumerken, dass die menschliche Erkenntnis in jedem ihrer Akte gewissermassen zweipolig ist. Sie impliziert ein subjektives Wissen um den Erkennenden selbst und seinen Akt auf der Seite des Subjekts. Man könnte dieses subjektive Wissen in der Erkenntnis als das mitbewusste Subjekt des Wissens und das mitbewusste Wissen von etwas das subjekthafte Mitbewusstsein nennen, das den einen Pol des Spannungsbogens der Erkenntnis bildet.⁹⁸ Der andere Pol wird vom Gegenstand gebildet, indem dieselbe Erkenntnis auf einen gewissen Gegenstand zielt und sich mit ihm beschäftigt. Gemäss diesen zwei Polen der Erkenntnis spricht Rahner von geistiger und sinnlicher Erkenntnis. Er sieht sogar die sinnliche Erkenntnis als Bedingung der Möglichkeit der geistigen, die sich selbst,

⁹⁴ GK, 46.

⁹⁵ WEGER, K.-H., *Karl Rahner*, a.a.O., 64.

⁹⁶ SW 4 - HW, 87. Bei Thomas von Aquin ist dies die „reditio completa“.

⁹⁷ Ebd., 217.

⁹⁸ Vgl. hier und in den folgenden: Schriften VIII, 198f; GK, 28–30; KNOEPFFLER, N., *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, a.a.O., 91.

die sinnliche Erkenntnis von sich absetzend, schafft.⁹⁹ Die geistige Erkenntnis ist dem Menschen nur in einer vorgängigen Einigung des intellektuellen Aktes mit dem sinnlichen Akt möglich.¹⁰⁰ Die sinnliche und geistige Erkenntnis bedingen sich aber so sehr einander, dass sie eine Einheit bilden. Darin besteht das Prinzip der „*conversio ad phantasma*“.

Der angedeutete Spannungsbogen bleibt beim normalen Erkenntnisakt verborgen, weil das subjektive Mitbewusstsein in der Begegnung mit dem Gegenstand unthematisch bleibt. Zwar lässt sich die Selbstgegebenheit des Subjekts und seines Wissens in der Erkenntnis thematisieren und so zum Gegenstand machen, aber auch in diesem Akt wird das Mitbewusstsein des Subjekts nicht überholt. Das bedeutet, dass die Zweipoligkeit zwischen dem bei sich seienden Subjekt und dem gewussten Gegenstand auch in einem solchen Fall nicht aufgehoben wird. Somit zeigt die Erkenntnis, in der das subjektive Mitbewusstsein unüberholbar gegeben ist, eine apriorische Struktur an. In der metaphysischen Erfahrung ist immer ein unthematisches, ungegenständliches Wissen gegeben, das die apriorische Bedingung der Einzelerkenntnis ist. Ohne sie könnte nicht verglichen, nicht bezogen, nicht geurteilt werden. Die miteinander verglichenen oder in Unterschied gesetzten aposteriorisch gegebenen Gegenstände setzen einen gemeinsamen Massstab voraus, schaffen ihn aber nicht.¹⁰¹ Die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis bleibt immer ein inneres Moment des menschlichen Geistes und so der Transzendenz.¹⁰² In der transzendentalen Erfahrung ist die Erkenntnis, da sie die wissende „In-sich-selber-Ständigkeit“ des Menschen bildet, eine Erkenntnis in Freiheit. Sie wird erst Erkenntnis, indem der Mensch sich auf die Dinge seiner Welt beziehen und mit ihnen frei umgehen kann.

Erkenntnis und Freiheit gehören insofern zusammen, dass sie trotz ihrer radikalen Verschiedenheit eine gemeinsame letzte Struktur haben. In Erkenntnis und Freiheit ist der Mensch unausweichlich das Wesen der Transzendenz. In ihnen lässt sich die unbegrenzte Weite des

⁹⁹ Vgl. Schriften VI, 202.

¹⁰⁰ SW 2 - GW, 210.

¹⁰¹ Vgl. unter dem Art. Sein, In: KthW, 332.

¹⁰² Zum transzendentalen Wesen der Erkenntnis vgl. LOSINGER, A., *Orientierungspunkt Mensch – Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, 2. Aufl., St. Ottilien 1992, 34f.

menschlichen Geistes erfahren, die immer in jeder Alltagssituation unthematisch gegeben ist.¹⁰³ Erkenntnis und Freiheit sind die zwei „Grundkräfte“¹⁰⁴ des Menschen, in denen „der Mensch immer zugleich beim einzelnen benennbaren und von anderen abgrenzbaren Einzelgegenstand seiner Alltagserfahrung ... und immer auch gleichzeitig darüber hinaus [ist]“¹⁰⁵, auch wenn er dieses unausweichlich mitgegebene Darüber-hinaus unbeachtet und unbenannt lässt.

2. DIE FREIHEIT AUS DER SICHT DER TRANSCENDENTAL PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE RAHNER'S

2.1. Einleitende Überlegung

Nachdem wir die konstitutiven Momente der Freiheit des Menschen und somit seiner apriorischen Verfasstheit im Rahmen der transzendental-anthropologischen Methode Rahners erörtert haben, wollen wir uns nun der Freiheit selbst zuwenden und sie zuerst von der Rahnerschen transzendentalen Anthropologie her betrachten. Es geht hier vor allem darum, den Menschen in seiner Geistigkeit als ontologisch immer schon zur Freiheit bestimmt darzustellen. Wenn wir uns mit der Analyse der menschlichen Freiheit beschäftigen, werden wir die bereits behandelten anthropologischen Daten ständig vor Augen halten müssen.

Bei der Darstellung der menschlichen Freiheit gäbe es auch viel zu ihrer Geschichte zu sagen, wie der Mensch seine Freiheit, die er in jedem seiner Akte unthematisch vollzieht, in seiner individuellen und kollektiven Geschichte nach und nach thematisch vor sich bringt. Hier können wir aber nicht auf die Darlegung der Freiheitsgeschichte eingehen, da dies ihren Rahmen sprengen würde. Rahner selbst geht auf eine solche Analyse weniger ein. Weil für ihn die Erfahrungswelt des heutigen Menschen, in *hic et nunc*, als Ausgangspunkt seiner Anthropologie und Theologie von grosser Bedeutung ist, legt er den Schwerpunkt auf die Wirklichkeit des Menschen. Deshalb soll auch für

¹⁰³ Vgl. Schriften XIII, 233–236; LEHMANN, K. (Hrsg.)/RAFFELT, A. (Hrsg.), *Rechenschaft des Glaubens*, a.a.O., 256f.

¹⁰⁴ VORGRIMLER, H., *Gotteserfahrung im Alltag – Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik*, In: RAFFELT, A. (Hrsg.), *Karl Rahner in Erinnerung*, mit Beitr. von Franz König u. a., 1. Aufl., Düsseldorf 1994 (Freiburger Akademieschriften ; Bd. 8), 103.

¹⁰⁵ Schriften XIII, 234.

uns im folgenden die Wirklichkeit und nicht die Geschichte der menschlichen Freiheit das Feld der Untersuchung bzw. der Beschreibung bilden.

2.2. Transzendentalität der menschlichen Freiheit

Es steht uns fest, dass der Mensch durch seine Transzendenz ins Offene gesetzt ist und sich in der darin gegebenen Überantwortetheit an sich selbst als verantwortlich und frei erfährt. Dies ist eine ursprüngliche Erfahrung des Subjekts, das sich immer schon als das sich Aufgebene erfährt. Der Mensch als Subjekt ist ein erkennender Geist, der die Freiheit grundsätzlich als sein abstrahierendes Vermögen erfährt. Die Freiheit des Menschen kann also nicht einfachhin mit einem sinnlichen Vermögen identifiziert werden, denn sie ist das Vermögen des Geistes. Deswegen kann die Freiheit für Rahner nicht ein partikuläres Datum sein, das in der Wirklichkeit des Menschen neben seinen empirischen Daten existieren würde. Er warnt davor, der Freiheit aufgrund der empirischen Wissenschaften der Anthropologie und der Psychologie nachzugehen. Diese können im Grunde die Freiheit nicht entdecken, weil sie ein Phänomen notwendigerweise immer auf ein anderes zurückführen, um die Teilwirklichkeiten des Menschen feststellen zu können. Wenn sich der Mensch aber in seinem Alltagsleben frei erfährt, handelt es sich dabei nicht um ein regionales, raumzeitlich eindeutig feststellbares Phänomen, sondern um „die Applikation und Konkretisation einer transzendentalen Erfahrung von Freiheit“¹⁰⁶. Diese Erfahrung ist ganz anders als die, mit der die partikularen Wissenschaften zu tun haben, wenn sie das Phänomen in seinen raumzeitlichen Abhängigkeiten erklären. Rahner hebt hervor – und darin bleibt er auch konsequent –, dass es ohne die transzendente Erfahrung von der Subjekthaftigkeit und Freiheit des Menschen keine kategorial im bürgerlichen und persönlichen Leben vorkommende Erfahrung der Freiheit gäbe.¹⁰⁷ Die Freiheit ist also zunächst transzendental. Und eben deshalb soll die Freiheit nicht als ein Datum gedeutet werden, das innerhalb des menschlichen Bewusstseins zu entdecken ist. Der Mensch erfährt sich immer schon als das sich aufgegebene Subjekt und somit als der frei sich selbst Überantwortete.

¹⁰⁶ GK, 46.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 47.

Daher bleibt es nun unsere Aufgabe, die Freiheit im folgenden aus dem Blickwinkel der transzendentalen Erfahrung, der Transzendentalität des Menschen her zu betrachten.

2.3. Die ontologische Freiheit des Geistes

Von der Freiheit und ihrem Ursprung spricht Rahner bereits in „Geist in Welt“, wo er sie im Rahmen der thomistischen Erkenntnismetaphysik im 4. Kapitel unter dem Titel „*Conversio ad phantasma*“ als „Die Freiheit des Geistes“ behandelt. Hierin zeigt er einen wesentlichen Ansatzpunkt für die Freiheit, die er im Transzendieren des unmittelbar gegebenen Einzelobjektes, im Überspringen der Sinnlichkeit verdeutlicht.¹⁰⁸ Dabei kommt er an Thomas von Aquin anschliessend vom Verständnis der *conversio ad phantasma* her. Diese besteht in dem Verhältnis von Sinnlichkeit und Geist, das für das hier zu behandelnde Freiheitsverständnis von grosser Bedeutung ist.¹⁰⁹ Wir wollen uns dieses Verhältnis vor Augen halten: Der Geist behält sein eigenes Wesen, indem er als Ursprung der Sinnlichkeit diese dauernd aus sich entspringen lässt¹¹⁰ und insofern die Sinnlichkeit sein empfangender Ursprung ist¹¹¹. In dieser Dialektik kommt der Geist zu sich selbst. Hier stellt sich aber bereits eine erste Frage, „warum sich nicht auch der Geist im Entspringenlassen der Sinnlichkeit so an das andere, an die Materie verliere, dass er sich nur im anderen wesend hat und so gerade nicht mehr bei sich selbst ist“¹¹² und warum er die Möglichkeit einer Rückkunft zu sich selbst (*reditio completa*) hat. Zur Beantwortung der Frage bleibt die Feststellung, dass der Geist, indem er die Sinnlichkeit aus sich entspringen lässt, auf das Sein überhaupt vorausgreift und so

¹⁰⁸ H. Verweyen urteilt richtig, wenn er das in „Geist in Welt“ behandelte Freiheitsverständnis als *einen* Modus der menschlichen Freiheit bei Rahner beschreibt. (VERWEYEN, H., *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes – Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, 1. Aufl., Düsseldorf 1969, 206.) Der Vorwurf Klaus Fischers an Verweyen, er sehe in „Geist in Welt“ den Freiheitsbegriff als den ursprünglichsten Modus des Rahnerschen Freiheitsverständnisses, ist eine Fehlinterpretation Fischers. (FISCHER, K., *Der Mensch als Geheimnis*, a.a.O., 152, Anm. 98.) Er übersieht nämlich, dass Verweyen in bezug auf den ursprünglichsten Modus von Freiheit im Konjunktiv I als Möglichkeitsform (*modus coniunctivus*) spricht.

¹⁰⁹ Vgl. SW 2 - GW, 210.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 211.

¹¹¹ Vgl. ebd., 215.

¹¹² Ebd., 220.

über seinen empfangenen Ursprung hinaus ist.¹¹³ Der Geist kann aufgrund dieses Vorgriffes nicht in die Sinnlichkeit aufgenommen werden und so gilt, dass er vor und auch nach der Sinnlichkeit ist. Durch die Hinauskehr in die Welt erkennt der Geist das andere der Sinnlichkeit, und – darüber hinaus – in der Rückkunft zu sich selbst erkennt er sich selbst als vom anderen Verschiedenes. In dieser Bewegung des Geistes als Hinauskehr und Rückkunft wird thomistisch die Freiheit des Geistes gesehen.¹¹⁴ Die Freiheit des Geistes ist also letztlich nur ein anderer Ausdruck für die Möglichkeit des Vorgriffs auf das Sein im Ganzen.

Nun lässt sich aber auch eine zweite Frage nicht vermeiden: Wie kann der Geist noch frei sein, wenn er doch die Wirklichkeit eines anderen ihm wesensfremden Momentes ist? Schliesst seine Verwiesenheit an die Sinnlichkeit seine ontologische Freiheit nicht aus? Die Schwierigkeit lässt sich nur durch das Konzept von dem Vorgriff des Geistes auf das Sein lösen. Der endliche Geist ist nämlich zum einen Vorgriff im Empfangen der Sinnlichkeit und deshalb auf ein materielles Vermögen notwendig angewiesen, zum anderen ist er aber Vorgriff auf das Sein, von dem her deutlich wird, dass der Geist selbst nicht materialbestimmt ist.¹¹⁵ So ist es einzusehen, dass der Geist notwendig die Wirklichkeit des Materiellen ist und zugleich über alles Materielle hinausgeht, da er das andere erkenntnismässig empfangen kann und zugleich als „In-sich-selber-Ständiger“ im Vorgriff auf das Sein dieses andere als Objekt bewusst vor sich stellen kann. Der Geist ist also nicht nur im Erkennen und Handeln sondern schon immer in sich selbst frei. Seine ontologische Freiheit ist immer gegeben. In diesem Sinne spricht dann Rahner von der „Seinsfreiheit“ als der „transzendentalen Auszeichnung des Menschseins selber“¹¹⁶

Aus dem Gesagten lässt sich demnach feststellen, dass der Geist in seinem Sein frei ist und sich durch seine Freiheit von der Sinnlichkeit unterscheidet. Er steht als Vermögen neben der Sinnlichkeit.

¹¹³ Rahner versteht den endlichen Geist in der Tradition von Thomas und besonders von Maréchal als Dynamik hin auf das Sein schlechthin. (Vgl. FISCHER, K., *Der Mensch als Geheimnis*, a.a.O., 150.)

¹¹⁴ Vgl. SW 2 - GW, 221.

¹¹⁵ Vgl zu dieser Ausführung wie auch im folgenden: Schriften II, 287; EICHER, P., *Die anthropologische Wende – Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg / Schweiz 1970, 341.

¹¹⁶ Schriften VI, 222.

Diesbezüglich schreibt Rahner: „ Darum ist der Ursprung der Sinnlichkeit, der Geist, nicht bloss ihr tiefer liegender Grund, der sich nur in ihr allein als bloss sinnlicher offenbaren könnte, sondern ein Vermögen, das sein eigenes Wesen treibt neben der Sinnlichkeit.“¹¹⁷

Weil die Freiheit des Geistes als solche gegeben ist, eröffnet sie bereits den Weg zum Verständnis ihrer Subjekthaftigkeit. Die Geistigkeit des Menschen schliesst nämlich die Subjekthaftigkeit, die sie begründet, in sich, und lässt die Freiheit als die des Subjekts verstehen.

2.4. Die Subjekthaftigkeit der Freiheit als Wirklichkeit transzendentaler Erfahrung

Wir haben bereits im ersten Teil festgestellt, dass von transzendentaler Erfahrung nur dort die Rede sein kann, wo der Mensch sich als Subjekt erfährt, d.h. als das Wesen, das durch die Eröffnung des Geistes ins Offene gesetzt auf das absolute Sein vorgreift und in dieser Transzendenz seine Selbstgegebenheit hat. Die transzendente Erfahrung kann nur dort gegeben sein, wo sich das Subjekt als Subjekt erfährt. Als solches erfährt es dann im Umgang mit der Welt auch seine Tat als subjekthafte und darin notwendig die im Grunde seines Daseins mitgegebene Freiheit.¹¹⁸ Die Freiheit ist nicht etwas, was im geistigen Subjekt verschlossen innewohnt, sondern sie vollzieht sich entsprechend der leibhaften Natur des Menschen in einer Pluralität von konkreten Handlungen. In diesem Vollzug, der die In-die-Welt-Verwiesenheit nicht entbehren kann, bleibt sie aber ursprünglich eine transzendente Eigentümlichkeit des Subjekts.

Rahner sieht die Freiheit des Menschen in einem engen Zusammenhang mit der Erfahrung der Subjekthaftigkeit. Wie nämlich die Subjekthaftigkeit des Menschen nicht die nachträgliche Summe seiner Einzelwirklichkeiten empirischer Art ist, so darf auch die Freiheit nicht als ein nachträglich zusammenaddierbares Ergebnis der Einzeltaten gesehen werden. Sie bildet ja aufgrund ihrer Transzendentalität eine Einheit im Daseinsvollzug des Menschen.¹¹⁹ Subjekthaftigkeit und Freiheit gehören so eng zusammen, dass sie ohne einander gar nicht zu denken wären. Da Rahner in seinem transzendental-anthropologischen

¹¹⁷ SW 2 - GW, 223.

¹¹⁸ GK, 48.

¹¹⁹ Hier und in folgenden vgl. ebd., 102.

Ansatz den Menschen als Subjekt immer in der Einheit des ganzen Existenzvollzugs als einen meint, prononciert er die Freiheit als eine Grundeigentümlichkeit des Subjekts, aufgrund derer es sich „in zeitlicher, immer schon geschehener und immer noch geschehender Tat, als Selbstbesitz ... erfährt“¹²⁰. Die Freiheit kann also kein neutrales Vermögen sein, das man als von sich Verschiedenes bei sich trägt. In ihr geht es immer um den Menschen als einen und ganzen: „Das Objekt der Freiheit in ihrem ursprünglichen Sinn ist das Subjekt selbst, und alle zu behandelnden Gegenstände der Umwelterfahrung sind nur Gegenstände der Freiheit, insofern sie dieses endliche und raumzeitliche Subjekt an es selber vermitteln.“¹²¹ Die Freiheit ist das Vermögen, über sich selbst zu entscheiden und sich selbst zu tun. Sie ist ein Moment am Subjekt selber, das das Subjekt nicht vor sich bringen kann, und eben darum kann sie kein empirisches Einzeldatum sein.

Ähnlich wie Rahner den Vorgriff des Geistes unter anderem in der Uneinholbarkeit der Erkenntnis des Subjekts beschreibt, verweist er auch auf den transzendentalen Charakter der Freiheit. Sie wird auch im Rahmen der Erkenntnistheorie metaphysisch begründet. Nämlich: Im Akt der Reflexion ist die Freiheit am subjektiven Pol selbst wieder Freiheit, so dass in der suchenden Reflexion auf die Freiheit immer nur die Objektivation einer früheren Freiheit vorzufinden ist.¹²² Die ursprüngliche Freiheit entzieht sich der Reflexion, sie ist nicht einzuholen. Deswegen ist sie als eine immer ursprüngliche Freiheit des Subjekts eine transzendente Wirklichkeit.

2.5. Die transzendente Einheit von Erkenntnis und Freiheit

Für Rahner fallen Erkenntnis und Freiheit als Konstituenten des Subjekts in der transzendentalen Erfahrung in eine Einheit zusammen. Diese transzendente Erfahrung ist für ihn ja „nicht bloss eine solche der reinen Erkenntnis, sondern auch ... der Freiheit, .. [der] derselbe Charakter der Transzendentalität zukommt, so dass grundsätzlich immer nach dem Woraufhin und Wovonher des Subjekts als eines Wissenden und als eines Freien in einem gefragt werden kann.“¹²³ Wo sich also der Mensch in transzendentaler Reflexion als Subjekt erfährt, ist zugleich

¹²⁰ Ebd. 49.

¹²¹ Ebd.

¹²² Vgl. ebd. 103.

¹²³ Ebd. 32.

der Wurzelgrund menschlicher Freiheit gelegt. In der transzendentalen Erfahrung erfährt sich das Subjekt durch seine Freiheitstat, die der „Hinauskehr in die Welt“ notwendig grundgelegt ist, als das, das zu sich selbst kommt bzw. gekommen ist. Damit es aber um dieses Zu-sich-selbst-kommen wissen kann, anders gesagt, damit die „reditio in seipsum“ eine „reditio completa“ wird, benötigt es die Reflexion. Also ist auch die Erkenntnis im Spiel. Es handelt sich somit um „eine reflektierende Freiheit“¹²⁴, wobei Freiheit über Erkenntnis „gelichtet“ wird. Rahner benutzt möglichst oft die Wendung von „Erkenntnis und Freiheit des Geistes“, wobei er die zwei parallelen Grössen einander untrennbar zuordnet, nicht zuletzt um die Wirklichkeit des Subjekts als „In-sich-selber-Ständiger“ bzw. „Bei-sich-selber-sein“ unterstreichen zu können. Die Parallelität der Erkenntnis und der Freiheit ist also nicht zu bestreiten. Auf ihr Verhältnis zueinander geht Rahner näher nicht ein, sondern lässt sie unter dem Oberbegriff „transzendente Erfahrung“ stehen. Um dieses Verhältnis doch deutlicher zu zeigen, wenden wir uns einer über Rahner hinausgehenden Präzisierung N. Knoepfflers zu: „Zwischen Freiheit und Erkenntnis gibt es eine hermeneutische *Spirale*. Erkenntnis ist ohne einen Freiheitsakt nicht denkbar, da Erkenntnis selbst Akt des Menschen als freien im Unterschied zum instinktiv handelnden und wahrnehmenden Tier ist. Freiheit lichtet sich durch Erkenntnis, Erkenntnis verwirklicht sich durch Freiheit.“¹²⁵ In diesem Sinne lassen sich Erkenntnis und Freiheit als transzendente Einheit verstehen.

2.6. Die Vermitteltheit der Freiheit als „entspringende und entsprungene“

Wie der Geist des von ihm Verschiedenen bedarf, um zu sich selbst kommen zu können, ist auch die Freiheit immer durch die konkrete Raumzeitlichkeit, Leiblichkeit und durch die Geschichte des Menschen vermittelt. Eine rein innere Freiheitsentscheidung als bloss transzendente ist nicht möglich. Zur Transzendenz gehört auch die Objektivation. Das zeigt uns auch das Beispiel eines liebenden Menschen. Er kann nur in kategorial inneren Gedanken und Empfindungen lieben, welche aber zugleich die überkategoriale Liebe

¹²⁴ KNOEPFFLER, N., *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, a.a.O., 95.

¹²⁵ Ebd., Anm. 169.

inkarnieren.¹²⁶ Deshalb hält Rahner für das richtige Verständnis der Freiheit zunächst eine Unterscheidung notwendig, nämlich zwischen der Ursprünglichkeit und der kategorialen Objektivation der Freiheit.¹²⁷ Diese letztere wird durch das Medium der Welt und der leibhaftigen Geschichte zu sich selbst vermittelt, und so wird sie eine welthafte Freiheit, die in Erscheinung tritt. In diesem Sinne spricht Rahner von einer Freiheit im Ursprung und von einer Freiheit der welthaften Inkarnation, von „einer entspringenden und einer entsprungenen“ Freiheit.¹²⁸ Natürlich darf man diese Unterscheidung nicht so verstehen, als ob die zwei Momente der Freiheit voneinander trennbar wären. Sie bilden vielmehr die eine Einheit der Freiheit. Die transzendente Freiheit in ihrer Ursprünglichkeit braucht ja immer ihre raumzeitliche Objektivation, um erscheinen zu können, ohne dass sie aufhörte „letzte Sichselbstüberantwortetheit der Person“¹²⁹ in Erkennen und Selbsttat zu bleiben. Und eben in diesem Erkennen und in der Selbsttat ist ihr kategoriales Moment vorhanden.

Der Mensch objektiviert seine ursprüngliche Freiheit und die damit gegebene innere Entscheidung und Haltung nach aussen, er konkretisiert sie im äusseren Akt der Handlung, der notwendig zum Vollzug der Freiheit gehört, so dass „die äussere ... auch Bedingung der inneren [ist], und nicht nur umgekehrt.“¹³⁰ Ob man ein konkretes, empirisches Einzeldatum in der Geschichte eines Menschen als Produkt und Inkarnation der ursprünglichen Freiheit betrachten kann oder im Gegenteil, lässt Rahner offen. Die Freiheit, die sich in die Welt hinein verwirklicht, ist von ihr in bestimmter Weise auch bedingt, da sie Institutionen, Denkschemen, Konventionen usw. vorfindet.¹³¹ Diese dienen einerseits zur Ermöglichung der Freiheit, andererseits aber beschränken sie sie, auch wenn der Charakter des Zwanges nicht gegeben ist. Weil die Einzelhandlungen des Subjekts in dieser nicht auflösbaren Synthese von ursprünglicher Freiheit und angenommener Notwendigkeit geschehen, kann das Subjekt nie mit absoluter Sicherheit

¹²⁶ Das Beispiel habe ich von Bert van der Heijden übernommen. Vgl. dazu: HEILDEN, B. v. d., *Karl Rahner – Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973, 129.

¹²⁷ Vgl. GK, 47.

¹²⁸ Vgl. ebd., 48.

¹²⁹ Ebd., 47.

¹³⁰ Schriften III, 128.

¹³¹ Vgl. HEILDEN, Bert v. d., *Karl Rahner*, a.a.O., 131.

die tatsächliche Freiheit oder die Determiniertheit seiner Handlung feststellen und so auch nicht darüber urteilen, wie es sich selbst durch die konkrete Vermitteltheit seiner kategorialen Tat vollzogen hat bzw. wer es geworden ist. Was dieser Selbstvollzug des Subjekts eigentlich bedeutet, soll im theologischen Kontext der Freiheitlehre Karl Rahners eingehend dargestellt werden, worauf aber wir jetzt, in gegebenem Rahmen nicht eingehen können.

Die Freiheit als ontologische Bestimmung der menschlichen Geistigkeit, die im Rahmen der transzendentalen Anthropologie Rahners den Schwerpunkt der Darstellung bildete, ist in erster Linie ein grundlegender Ansatz von „Geist in Welt“. In „Hörer des Wortes“ aber dann vor allem in seinen späteren Schriften zeichnet sich das freie und verantwortliche Verhältnis des Menschen zu Gott und zu seiner Mitwelt deutlich ab, wodurch er sich selbst bestimmt.

Wie wir es in den bisherigen Überlegungen gesehen haben, versteht Rahner die innerste Wesensstruktur des Subjekts nicht als statische Wirklichkeit sondern vielmehr als dynamischen Vollzug des Bei-sich-seins. Wir können also sagen: Die Freiheit ist zunächst die Überantworttheit des Subjekts an sich selbst und als solche bezieht sich auf das eine Ganze des menschlichen Daseins. Sie ist kein partikuläres Vermögen, sondern das Vermögen des Subjekts über sich selbst.

A DOMINUS IESUS ÉS AZ ÜDVÖSSÉG MISZTÉRIUMA

Die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ vom 6. August 2000, hat vielfältige Reaktionen ausgelöst, die das eigentliche Anliegen des Textes teilweise verdunkelt haben. Das Thema ist schnell genannt. Genauer gesagt sind es zwei Themen, ein christologisches und ein ekklesiologisches, die eng verbunden sind.

Die Erklärung ist in sechs Kapitel unterteilt und enthält sehr viele Anmerkungen aus Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, aus päpstlichen Enzykliken und anderen lehramtlichen Dokumenten. Es hegt ihr vor allem darum, relativierende Tendenzen bezüglich des Glaubens an die einzigartige Bedeutung Jesu Christi für das Heil aller Menschen zurückzuweisen. Gemeint ist die Auffassung, dass alle Religionen theologisch als gleichwertige, komplementär einander ergänzende Heilswege angesehen werden; dass Jesus Christus als ein Religionsstifter oder Heilbringer neben anderen gilt; dass die Kirche nicht das von Jesus Christus herkommende und sein Heil vergegenwärtigende „universale Sakrament des Heiles“ ist; und dass die Zugehörigkeit zur Kirche (in irgendeiner Form) keine wesentliche Bedeutung für das ewige Heil hat. Demgegenüber betont die Erklärung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dass es zwar durchaus von Gott geschenktes Heil für die Menschen außerhalb der sichtbar verfassten Kirche gibt, gerade auch in anderen Religionen und mit deren Hilfe, aber dass es dieses Heil nicht einfach *ohne* Christus und seinen Leib, die Kirche, gibt, nicht einfach unabhängig von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Alles Heil von Gott her, das es in der Welt aufgrund des universalen Heilswillens Gottes gibt, hat zutiefst Anteil an dem von Jesus Christus gebrachten und von der Kirche verkündeten Heil. Alle außerchristlichen Heilswege sind deswegen Heilswege, weil sie auf ihre Weise an dem einen und fundamentalen Heilsweg Jesu Christi partizipieren, von dem wir glauben, dass er der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle ist.

2000. szeptember 5-én tették közzé a Hittani Kongregáció „*Dominus Iesus*” kezdetű nyilatkozatát,¹ amely augusztus 6-án, az Úr színeváltozásának ünnepén kelt Joseph Ratzinger bíboros prefektus és Tarcisio Bertone SDB nyugalmazott vercelli érsek titkár aláírásával. A dokumentum alcíme már jelzi a tartalmat: Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemes üdvözítő voltáról. Az irat világszerte nagy visszhangot váltott ki, mivel az ökumenizmus szempontjából lényeges tanítást újít fel, ill. tisztáz. Elsősorban nem *egyház*tani, hanem *krisztológiai* kérdésekről van szó, bár ezekhez kapcsolódnak egyháztani megfontolások is. Mindenekelőtt a vallások és a kereszténység párbeszédét félre-

¹ A Hittani Kongregáció „*Dominus Iesus*” nyilatkozata, Budapest 2000, Szent István Társulat, Dr. Diós István (ford.), A *Dominus Iesus* magyarul az interneten is megtalálható: <http://www.katolikus.hu/roma/domiesus.html>

értő relativizmusról („minden vallás egyenlő!”), a keresztény sajátosságot, Jézus Krisztus egyetlen és egyedülálló üdvözítő szerepét elhalványító vagy egyenesen tagadó nézetek helyreigazításáról van szó. Természetesen a Krisztus által akart Egyház üdvösségközvetítő szerepéről is szó esik, ami az ökumenikus párbeszédet érinti.

Ha figyelmesen elolvassuk a szöveget, azt látjuk, hogy nem szerepel benne semmi új elem, mely a II. vatikáni zsinat dokumentumaiban, illetve a pápai és tanítóhivatali megnyilatkozásokban korábban ne lett volna meg. A dokumentum ismertetése során a párhuzamos helyekre kifejezetten rámutatok. A vatikáni nyilatkozat tehát nem hoz semmiféle újítást, hanem az egyházi tanítóhivatal álláspontját ismerteti, hivatkozva a Szentíráásra, a zsinatokra és az újabb pápai dokumentumokra. Elsősorban a II. vatikáni zsinat dokumentumai és II. János Pál pápa körlevelei (Redemptoris missio, Fides et ratio) szerepelnek az idézetek között.

A nyilatkozat mindössze 6 fejezetből és 23 pontból áll, amihez egy terjedelmesebb bevezetés és egy rövidebb befejezés is tartozik. Az alcím – amint korábban említettem –, Jézus Krisztus és az Egyház jelentőségére, egyetlen és egyetlen üdvözítő valóságára utal. A hat részből álló dokumentum fejezet címei a következők: I.) Jézus Krisztus kinyilatkoztatásának teljessége és véglegessége (5–8. p.), II.) A megtestesült Logosz és a Szentlélek az üdvösség művében (9–12. p.), III.) Jézus Krisztus üdvözítő misztériumának egyetlen és egyetlen volta (13–15. p.), IV.) Az Egyház egyetlensége és egysége (16–17. p.), V.) Egyház, Isten Országá és Krisztus Országá (18–19. p.), VI.) Az Egyház és a vallások kapcsolata az üdvösséggel (20–22. p.)

A *Bevezetés* ünnepélyesen az I. Konstantinápolyi Zsinat hitvallásának (Kr.u. 381) teljes szövegével kezdődik (DS 150), és nem titkolt célja, hogy újra megfogalmazza a katolikus hit legfőbb igazságait és egyúttal megcáfolja a tévedéseket. Ez utóbbira azért volt szükség, mert az elmúlt évtizedekben, a katolikus teológiában is elterjedt pluralizmus, relativizmus és szélsőséges szubjektívizmus megkérdőjelezte Jézus Krisztus és az Egyház szerepét a megváltásban és az üdvösség szolgálatában. A bevezetés 4. pontja pontosítja a tévedéseket:

- a *relativista elméletek* egyrészt veszélyeztetik az Egyház folyamatos missziós igehirdetését és igazolni akarják a vallási pluralizmust, másrészt túlhaladottnak tartanak olyan igazságokat, mint például Jézus Krisztus kinyilatkoztatásának végső és tökéletes volta; az Istenre

vonatkozó igazság megragadhatatlan és kimondhatatlan, még a keresztény kinyilatkoztatás alapján is;

- az *igazsággal* szembeni relativista magatartás, amely szerint az, ami igaz egyesek számára, nem igaz mások számára; a nyugati logikus mentalitás és a keleti szimbolikus mentalitás radikális szembeállítása;

- a *szubjektivizmus*, amely az észet tartja a megismerés egyetlen forrásának, amely ész „képtelenné válik tekintetét feljebb emelni, hogy bátorsága legyen elérkezni a létezés igazságához” (Fides et ratio 5); a megtestesülés metafizikai dimenziójának elvetése és lefokozása Isten egyszerű történelmi megjelenésére;

- az *eklekticizmus* a teológiában, amely különböző filozófiai és történelmi összefüggésekből kiragad (átvesz) eszméket anélkül, hogy ügyelne rendszeres összetartozásukra, illetve arra, hogy összeegyeztethetők-e a keresztény igazsággal;

- végül az az *irányzat*, mely a Szentírást az Egyház hagyományától és Tanítóhivatalától függetlenül olvassa és értelmezi.

A bevezetésben továbbá megállapítja a nyilatkozat, hogy e téves felfogás gyökerei olyan filozófiai és teológiai előfeltételekre támaszkodnak, melyek megnehezítik a kinyilatkoztatott igazság megismerését és elfogadását. Lényeges szempontként még kiemeli, hogy a tanításnak nem az egészét, hanem csak a lényegét akarta hangsúlyozni számos tévedés elkerülésére.

Az *első fejezet* - Jézus Krisztus kinyilatkoztatásának teljessége és véglegessége – kifejti, hogy a krisztusi kinyilatkoztatás tökéletes és végérvényes, helyette nem jön más, vagy újabb. Szilárdan kell hinni azt a tételt, hogy Jézus Krisztus Isten megtestesült Fia – aki „az út, az igazság és az élet” (Jn 14, 6). A II. vatikáni zsinat (DV 2, 4) és a Redemptoris missio kezdetű enciklika is ezt írja: „Krisztus az egyedüli közvetítő Isten és az emberek között” (1Tim 2, 5–7). Az emberek tehát ezután Istennel nem kerülhetnek kapcsolatba másként, csak Jézus Krisztus által, a Lélek ösztönzésére (Vö. 5. p.). A kinyilatkoztatásra a válasz csakis a hit engedelmessége (Róm 1, 5), amely révén az ember teljesen és szabadon átadja magát Istennek (DV 5). Ehhez a hithez azonban szükséges Isten megelőző és segítő kegyelme és a Szentlélek benső segítsége. A többi vallás az istenkeresés révén csak csiraszerűen tartalmazza a Jézus Krisztus misztériumában meglévő teljességet². A

² Vö. Nostra Aetate, 2. p.: „A katolikus egyház semmit sem vet el abból, ami ezekben a vallásokban (hinduizmus, buddhizmus stb.) igaz és szent. (...) Nem egyszer megcsillan

nyilatkozat hangsúlyozza: „határozottan meg kell tehát különböztetni a teológiai (isteni) hitet a vallások hiedelmeitől. A hit a kinyilatkoztatott igazság elfogadása a kegyelemben, míg a többi vallás hiedelme pedig tapasztalatok és reflexiók összessége...” (7. p.). Az első fejezetben a dokumentum nyíltan visszautasítja azt az elgondolást, mely szerint mintha Krisztus műve még kiegészítésre szorulna.

A *második fejezet* a megtestesült Ige (Logosz) és a Szentlélek szerepét elemzi az üdvösség művében. A názáreti Jézus személyével kapcsolatban a Szentírásra és zsinati döntésekre (Nicea, Kalkedon) hivatkozva kijelenti, hogy „Mária fia az Atyának Fia és Igéje, és egyedül Ő az”, nem pedig egyike azon történelmi személyeknek, „akikben a Logosz az idők folyamán alakot öltött, hogy az üdvösséget közölje az emberiséggel” (vö. 9–10. p.). A döntő szempont ebben a fejezetben az, hogy „csak egyetlen, a Szentháromság egy Isten által akart üdvrend van”, nem lehet szembeállítani egymással Krisztus és a Szentlélek tevékenységét, mintha ez utóbbi egyetemesebb lenne. A Szentlélek a feltámadt Jézus tanítását világítja meg, aki a Szentháromság egységének megfelelően és nem attól függetlenül működik.³ A dokumentum 12. pontja kihangsúlyozza, hogy „Jézus Krisztus üdvözítő tevékenysége – a Szentlélekkel és általa – kiterjed az egész emberiségre, az Egyház látható határain túlra is.” Idézi a II. vatikáni zsinat *Gaudium et spes* 22. fontos pontját, mely szerint a keresztyén ember részesedik Krisztus húsvéti misztériumában. „Mindez azonban nemcsak a keresztyén hívőre vonatkozik, hanem minden jószándékú emberre is, akinek szívében láthatatlan módon működik a kegyelem. Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, és mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad arra – Isten tudja, miképpen –, hogy a húsvét titkában részesedjék.”

A *harmadik fejezet* Jézus Krisztus üdvözítő misztériumának egyetlen és egyetemes jelentőségéről szól. A nyilatkozat fontosnak tartotta ezt hangsúlyozni, mivel ezt sokan tagadják. E tagadásnak nincs semmiféle

bennük egy sugara annak az igazságnak, amely megvilágosít minden embert. De szüntelenül hirdeti Krisztust, mert hirdetnie kell, hiszen ő 'az út, az igazság és az élet' (Jn 14, 6); benne találja meg az ember a vallásos élet teljességét; Isten őbenne engesztelődött ki a világgal.”

³ Vö. Jn 4,26: „A Vigasztaló, a Szentlélek, akit majd nevemben küld az Atya, megtanít benneteket mindenre és eszetekbe juttat mindent, amit mondtam nektek.”

bibliai alapja. A dokumentum számos helyet idéz az Újszövetségből (ApCsel 4, 12; 1Kor 8, 5–6; Jn 3, 16–17; 1Tim 2, 4–6; 2Kor 5, 15; Ef 1, 3–14 stb.), valamint hivatkozik a II. vatikáni zsinatra is (GS 10, LG 62., vö. RM 5). A kinyilatkoztatás megerősíti, hogy a világnak csak egyetlen üdvözítője van, akinek megtestesülése, halála és feltámadása minden ember számára elhozta az üdvösséget.⁴ Azt a javaslatot, mely az „egyetlenség”, „egyetemesség”, „abszolút” kifejezéseket mellőzni szeretné, mivel ezek használata „eltúlozva hangsúlyozza Jézus Krisztus üdvőt hozó eseményének jelentőségét és értékét a többi vallással szemben” (vö. 5. p.) a dokumentum éppen a kinyilatkoztatásra és Jézus Krisztusnak egyedülálló és páratlan szerepére hivatkozva az emberiség történetében visszautasította.

A **negyedik fejezet** az Egyház egyetlenségét és egységes voltát emeli ki azzal a meggyőződéssel, hogy Krisztus egyetlen Egyházat alapított, és történelmi folytonosság van a Krisztus által alapított Egyház és a katolikus Egyház között. Ez az egyetlen Egyház „Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök által kormányzott katolikus Egyházban létezik (*subsistit in*)” (16. p.)⁵. A nyilatkozat közzététele után ez a rész váltotta ki a legtöbb vitát, jóllehet nincs itt semmi új, hanem lényegében a II. vatikáni zsinat egyháztanának lényeges pontjait idézik: LG 8, UR 3 és 22. Nyilvánvaló, hogy az ökumenizmust közelről érintő tételekről van szó, főleg az egyhárról szóló dogmatikai konstitúció *Lumen Gentium* 8. pontjában: „Krisztus egyetlen Egyházát egynek, szentnek, katolikusnak és apostolinak valljuk a Hiszekegyben (...) Ez az egyház ebben a világban mint alkotmányos és rendezett társaság a katolikus egyházban áll fenn (*subsistit*), vagyis a Péter utóda meg a vele közösségben élő püspökök által kormányzott egyházban, bár szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság; ezek mint Krisztus egyházának tulajdonát képező adományok, a katolikus egység ösztönzői.”

A nyilatkozat 16. pontja megmagyarázza a *subsistit in* (létezik) kifejezés jelentését. A II. vatikáni zsinat e kifejezéssel két tanbeli igazságot akart összhangba hozni: *egyrészt* azt, hogy Krisztus egyháza a keresztyének megosztottsága ellenére a maga teljességében csak a katolikus

⁴ A dokumentum ezen a helyen hivatkozik Szent Ágoston szavaira: Krisztus nélkül, „aki az üdvösség állandó útja az emberi nem számára, senki sem szabadulhat meg sem a múltban, sem most, sem a jövőben.” *De civitate Dei* 10, 32, 2: CCL 47, 312.

⁵ Vö. LG 8. pont.

Egyházban létezik, *másrészt*, hogy „a megszentelődés és igazság sok eleme létezik határain kívül is”, vagyis azokban az egyházakban és egyházi közösségekben, amelyek még nincsenek teljes egységben a katolikus egyházzal. Krisztus egyetlen egyháza tehát a katolikus egyházban létezik (áll fenn), amelyet Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök kormányoznak. Azok az egyházak, ahol létezik az apostoli folytonosság (*successio apostolica*) és megvallják Krisztus valóságos jelenlétét az Eukarisztiában, jóllehet tagadják a pápai primátust (ortodoxok), igazi helyi egyházak, tehát Krisztus jelenvaló és tevékeny ezekben az egyházakban. Más egyházi közösségek (protestánsok) azonban, melyek nem őrizték meg az apostoli folytonosságot (érvényes püspökszentelés) és nem fogadják el teljesen az eukarisztikus jelenlétet, a keresztség révén közösségben vannak – jóllehet nem tökéletes módon – a katolikus Egyházzal⁶, de nem lehet a szó sajátos értelmében egyházaknak nevezni. (vö. 17. p.)

Az *ötödik fejezet* az Egyház szempontjából tekint Isten Országára és Krisztus Országára. Az Egyház maga is misztérium és nem választható el sem Jézus személyétől, sem az ő Országától, de nem is azonos Isten Országával, hanem annak csak csírája, Isten végső uralmát készíti elő. A *Lumen gentium* 1. pontjára hivatkozva kijelenti, hogy az Egyház „*jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének*”, míg Isten Országának eszkatologikus dimenziója van: „*jelen van az időben, de teljes megvalósulása csak a történelem végeztével vagy beteljesedésével érkezik el*” (vö. 18. pont). Az egyház, Isten Orzága és Krisztus Orzága viszonyát elemezve tartózkodni kell az egyoldalúságoktól, a szétválasztástól és az összekeveréstől (vö. 18–19. p.). A nyilatkozat itt megismétli a *Redemptoris missio* 17–19 p. Az Egyház Isten Orzága szolgálatában áll. Nem szabad teljesen elválasztani Isten Országától, mint ahogy egyesek teszik, amikor az egyházközpontúsággal szemben az Isten-központúságot (theo-centrizmus) hangsúlyozzák.

A dokumentum megállapítja, hogy a pozitív szempontok mellett ez a nézet negatív vonásokat is tartalmaz, mivel képviselőik hallgatnak Jézus személyéről. Ennek a tanításnak az a veszélye, hogy „a teremtés titkát helyezi előtérbe, mert ez megtalálható a különböző kultúrákban és vallásos nézetekben, de nem tudnak semmit a megváltás titkáról.” (vö. 19. p.)

⁶ Vö. UR 3: „Krisztus Lelke ugyanis nem vonakodik felhasználni őket az üdvösség eszközeként.”

A *hatodik fejezet* az Egyház és a vallások viszonyát elemzi az üdvösséggel kapcsolatban. Itt mindenekelőtt kimondja, hogy az Egyház szükséges az üdvösségre, „az üdvösség egyetemes szentsége” (LG 48), de ez a tanítás nem állítható szembe Isten egyetemes üdvözítő akaratával, „aki azt akarja, hogy minden ember üdvözljön és eljusson az igazság ismeretére” (1Tim 2, 4). Azok számára, akik nem tartoznak formálisan és láthatóan az egyházhoz, a kegyelem erejével nyitva áll Krisztusban az üdvösség. Ez a kegyelem Krisztusból árad, az ő áldozatának gyümölcse és a Szentlélek ajándéka (Redemptoris missio 10). Ez minden ember számára lehetővé teszi, hogy saját közreműködésével szabadon elérhesse az üdvösséget. Hogy ez miként történik, azt még el kell mélyítienie a teológiának. A témával kapcsolatban korábban a II. vatikáni zsinat csak ennyi megjegyzést tett: „Isten egyedül az őáltala ismert úton elvezetheti a hitre azokat is, akik hibájukon kívül nem ismerik az evangéliumot – hit nélkül pedig lehetetlen neki tetszeni –, mégis az egyháznak kényszerítő kötelessége és szent joga, hogy az evangéliumot hirdesse.”⁷ Minthogy Isten Országát nem lehet sem Krisztustól, sem az Egyháztól elválasztani (RM 18), határozottan a katolikus hit ellen van, ha valaki az Egyházat *egy útnak* tekinti a többi között, azaz a többi vallás kiegészítőjének az Egyház közvetítő szerepét, vagy lényegében egyenrangúak lennének vele. (vö. 21. p.)

A nyilatkozat tehát a *vallási relativizmus* ellen foglal állást, amely ezt vallja: „egyik vallás annyit ér, mint a másik.” (RM 36) Ha igaz, hogy más vallások hívei megkaphatják az isteni kegyelmet, akkor az is biztos, hogy objektív szempontból súlyos hiányosságok találhatók bennük azokhoz viszonyítva, akik az egyházban rendelkeznek az üdvösségre vezető eszközök teljességével. Jóllehet bizonyos vallásos elemek (imádság, szertartások), melyeket a Lélek művel az emberek szívében, a népek történelmében, a kultúrákban és a vallásokban értékelhetők, de mégsem tulajdoníthatunk ezeknek az elemeknek isteni eredetet és üdvözítő hatékonyságot (ex opere operato), melyek éppen a keresztyén szentségek sajátjai. Ezért az Egyház szüntelenül hirdeti, hogy „*Krisztus az út, az igazság és az élet*” (Jn 14, 6), akiben az emberek megtalálják a megváltást és a vallásos élet teljességét.⁸ A vallásközi párbeszéd hozzátartozik a missziós munkához. A párbeszédet folytató felek egyenrangúsága (paritas) nem jelenti a tanok egyenlőségét, még kevésbé

⁷ Vö. Ad gentes, 7

⁸ Nostra Aetate, 2

azt, hogy Jézus Krisztus, az emberré lett Isten, egyenlő más vallások alapítójával. (vö. 22. p.)

A *Befejezés* újra nyilvánvalóvá teszi a nyilatkozat célját, melynek szándéka a téves állítások kiigazítása és a hitigazságok ismételt megerősítése volt. Szent Pál apostol példáját akarja követni: „Minde- nekelőtt azt hagytam rátok, amit magam is kaptam” (1Kor 11, 3). E szent hagyományt figyelembe véve újból hivatkozik a II. vatikáni zsinat atyáinak az igaz vallásról szóló kijelentésére: „Hisszük, hogy ez az egyetlen igaz vallás a katolikus és apostoli Egyházban létezik, melyre az Úr Jézus rábízta a feladatot, hogy terjessze el az összes ember között...” majd folytatja a gondolatot, mely szerint a missziós parancs egyetemes- ségéből származik az ember azon kötelessége, hogy „keresse az igaz- ságot – főleg Istenre és az Ő Egyházára vonatkozóan -, s azt megismerve tegye magáévá és ragaszkodjék hozzá.” (DH 1. p.). A nyilatkozat utolsó mondatai a *Fides et ratio* enciklikát idézik, mely alátámasztja az igazságról mondottakat és optimizmust sugall: Krisztus kinyilatkoz- tatása a történelemben „az igazi vezércsillag” az egész emberiség számára: „az igazság, amely maga Krisztus, egyetemes tekintélyű” (vö. 15. és 95. p.), és megvalósítja az emberiség családjának egység.

Sajtóvisszhang

A Hittani Kongregáció nyilatkozata nem csupán egyetértést és örömet váltott ki, hanem sokféle nyugtalanságot, csalódást, felháborodást, sőt éles tiltakozást is. A DI kezdetű vatikáni dokumentumot nem fogadták nagy lelkesedéssel sem a keresztények, sem azok a más vallásúak, akikkel az elmúlt 35 évben a katolikusok párbeszédet folytattak. A nyilatkozatokat és a sokféle ágazó véleményeket lehetetlen egységes szintézisbe hozni. Az átláthatóság kedvéért két csoportba osztjuk a kommentárokat.⁹ Egyesek nem a tartalmat kifogásolják, hanem a nyilatkozat stílusát, míg mások a jövő miatt aggódnak. De lássuk konkrétan a hierarchia és a civil társadalom véleményét a kérdéssel kapcsolatban, majd a végén magának a pápának az állásfoglalását.

1) Általában a nyilatkozat nehézkes *stílusát*, ill. *hangnemét* kifogásolták. A Keresztény Egység Pápai Tanácsának elnöke Edward Cassidy bíboros is úgy nyilatkozott, hogy „a dokumentumnak sem az

⁹ Magyarul a kommentárokat lásd: *Távlatok* 4 (2000) 596–603, *Mérleg* 4 (2000) 420–434, valamint németül: Michael J. RAINER (szerk.), „*Dominus Iesus*” *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?*, Münster 2001.

időzítése, sem a nyelvezete nem megfelelő”. Walter Kasper bíboros (akkor még püspök) a Keresztény Egység Pápai Tanácsának titkára visszafogottan a „saját nevében” nyilatkozik és azt mondja: „a nyilatkozat nyelvi síkja eltér a mindennapi nyelvhasználattól és az újságnyelvtől, de az ígéhirdetésben és a hitoktatásban megszokott nyelvezettől is, olyannyira, hogy úgyszólván elkerülhetetlen a sorozatos félreértés, sőt az értetlenség is.” A belülről jövő bírálatokat maga a nyilatkozat szerzője cáfolta meg. Joseph Ratzinger bíboros a Frankfurter Allgemeine Zeitung-nak adott interjújában elismeri a kommunikációs probléma létét: a tanítóhivatal klasszikus nyelve nem ugyanaz, mint az újságok és a média nyelve. Ez azonban ne vezessen oda, hogy a szöveget becsméri (herabsetzen), hanem hogy lefordítják (übersetzen). (...) A kérdés az, hogyan léteznek, és hogyan nem léteznek az Egyház. „Ebben az értelemben senkit sem sértünk meg, ha azt mondjuk, hogy a tényleges evangélikus egyházalakulatok („Kirchentum-ok”) nem azonos értelemben Egyház, ahogy maga a katolikus az akar lenni.”¹⁰

Igaz, hogy a teológiai pontosság minden ökumenikus vagy vallások közötti párbeszéd lényeges része, de legalább ennyire fontos az előzékenység is – mondják egyes bírálók. A mások iránt tanúsított udvariasság, a kedves és figyelmes magatartás, egymás hagyományainak baráti tiszteletben tartása – mindez alapvetően szükséges az emberi kommunikációhoz. Szent Pál apostolban megvolt ez a kegyelmi ajándék vagy nagylelkűség. Athénban, az Aeropágosz közepén, nagyon is tudatában volt annak, hogy a „város tele van bálványokkal”. Nem azzal fordult az ott állókhoz, hogy hitük tökéletlen, hanem azt hirdette: „Athéni férfiak, minden tekintetben nagyon vallásos embereknek látlak benneteket (...) találtam olyan oltárt is, amelyre ez volt felírva 'az ismeretlen istennek'. Akit tehát ti ismeretlenül tiszteltek, én azt hirdetem nektek” (ApCsel 17, 22–23). Prédikációja nem volt hiábavaló: „Néhányan mégis csatlakoztak hozzá és hívők lettek. Ezek között van Dénes, az Areopágusz tagja, egy Damarisz nevű asszony és még egypáran” (ApCsel 17, 34).

Egyesek bírálók úgy gondolták, hogy ez a megközelítési mód az ökumené és a vallások közötti párbeszéd modellje lehet, s mint ilyen jellegű nyilatkozatnak, a stílusa simogatóbb kellene hogy legyen. Kétségtelen, hogy a katolikus egyház önértelmezése nehezen választható el a többi valláshoz és keresztény közösséghez fűződő viszonyának

¹⁰ Távtatok 4 (2000) 601–602.

kérdésétől, amiként fordítottja is áll: a párbeszéd előfeltétele a résztvevők kiinduló pozíciójának tisztázása.

2) *Optimista* és *peszsimista* nézetek a dokumentummal kapcsolatban

A Nyilatkozat nemzetközi fogadtatása nem volt egyértelműen pozitív sem a keresztény teológusok részéről, sem a testvéregyházak reprezentatív testületeiben. Úgy érezték, nem tisztelettel, nem egyenlő félként kezelik őket. Radikális vélemények is elhangzottak. A bécsi Die Presse 2000.szept. 7-i számában ilyen címen ír Dietmar Neuwirth: „Ratzinger bíboros torpedói a pápa keresztény egység látomásai ellen?, és attól tart, hogy a dokumentum „mindenekelőtt az ökumenizmusban, új jégkorszak kezdetét jelentheti”. A már említett nagy tekintélyű német teológus – Walter Kasper – nem ennyire borúlátó, és védelmébe veszi a nyilatkozatot: Tény, hogy vannak töréspontok az ökumenizmus útján, de ezek nem jelentik a katolikus egyház hátraarcát.

Milánó érseke, Martini bíboros a francia La Croix napilapnak adott interjúban a nyilatkozat körül kialakult vitát eltúlzottnak minősíti. A dokumentumot szerinte csak a II. vatikáni zsinattal kezdődő egyházi állásfoglalások kiegyensúlyozott összességében lehet helyesen érteni. Mindenesetre az egység felé vezető út megfordíthatatlan. Más alkalommal a bíboros kiemelte: az ökumenizmus útján egyformán számítanak olyan időszakok, amikor a párbeszédet mozdítják elő, és olyanok, amelyekben a párbeszéd nyelvének tisztázásán fáradoznak.

Paul-Werner Schele würzburgi püspök sajnálattal állapítja meg, hogy a nyilatkozat a katolikus álláspontot ugyan a zsinat nyomán előadja, viszont nem fejt ki a többi keresztények álláspontjához való viszonyulást, nincs tekintettel az 1999-es augsburgi közös nyilatkozat megigazulástanára, és a két dokumentum egymással való kapcsolatát sem pontosítja. Felmerül a jogos kérdés: visszalépés történik Augsburg mögé?¹¹

Medard Kehhl SJ: „Az egyetlen és a sok egyház” című írásában (Stimmen der Zeit, 2001/1) ezt mondja a Hittani Kongregáció nyilatkozatáról: „Nagyon is ésszerű és illő tehát, hogy hitigazságainkat még egyszer világosan végiggondoljuk. Ez nem az intolerancia vagy más vallások leértékelésének jele, hanem annak megerősítése, hogy a vallásközi dialógusból nem mellőzhető az igazság kérdése.”¹²

¹¹ Távlatok 4 (2000) 596–600.

¹² M. KEHL, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, In: Stimmen der Zeit 1 (2001) 11.

Újból idézzünk Joseph Ratzinger bíboros előbb említett sajtóbeszélgetéséből: „A dokumentum semmiképpen sem ismétli meg azt a szubjektivista és relativista tételt, amely szerint mindenki a maga módján boldogulhat. Ez alapján véve egy cinikus felfogás, amelyből én kihallom az igazságra és a helyes erkölcsre irányuló kérdés mély megvetését. A dokumentum sokkal inkább azt mondja a zsinattal együtt, hogy Isten minden egyes embernek felkínálja a világosságot valamilyen, az élettörténetének megfelelő módon. Aki az igazságot keresi, az objektív módon a Krisztushoz vezető úton jár, ezzel együtt ahhoz a közösséghez vezető úton is, amelyben Krisztus a történelem számára jelen van: az Egyházhhoz vezető úton. Az igazság keresése, hallgatás a lelkiismeretre, a belső hallás tisztítása: ezek tehát az üdvösség feltételei mindenki számára. Ezekben adva van a Krisztussal meg az Egyházzal való belső, objektív kapcsolat.”¹³

3) *II. János Pál pápa* szükségesnek tartotta, hogy 2000. október 1-én – amikor 120 kínai vértanút és 3 más szerzetesnőt szentté avatott – beszéljen a nyilatkozatról, melyet „szívügyének” tart. Beszédében próbálta tisztázni azokat az aggodalmakat, mely szerint a nyilatkozat akadályt jelentene az ökumenizmus útján, sőt éppen a párbeszéd alapját képezi.

„A jubileumi év tetőpontján a Dominus Iesus – Jézus az Úr – nyilatkozattal, amelyet különös módon jóváhagytam, minden keresztényt meg akartam hívni, hogy hozzá való hűségét a hit örömeiben megújítsa, és egyértelműen tanúsítsa, hogy ma is és mindig Jézus 'az Út és az Igazság és az Élet' (Jn 14, 6). Az, hogy hitet teszünk Krisztus mint az egyetlen Fiú mellett, aki által mi magunk az Atya arcát szemléljük (vö. Jn 14, 8), nem valami beképzeltség, amely más vallásokat leértékel, hanem örvendező hála kifejezése azért, hogy Krisztus érdemünk nélkül megmutatkozott nekünk. Egyben azt a feladatot is ránk bízta, hogy amit kaptunk, tovább ajándékozzuk, és közöljük a többiekkel is, amit ajándékba kaptunk, mert az igazság ajándéka és a szeretet, vagyis az Isten, minden ember tulajdona.” Az üdvösséget nem vitatjuk el a nem keresztényektől – folytatja a Szentatya- „Sokkal inkább annak végső alapjára mutatunk rá Krisztusban, akiben Isten és ember egyesült. Isten minden embernek megadja a világosságot a kinek-kinek belső és külső előfeltételeihez mért módon, amennyiben megadja nekik az üdvözítő kegyelmet olyan utakon, amelyeket ő maga tud. A dokumentum

¹³ Távlatok 4 (2000) 602.

megvilágítja azokat a lényeges keresztény elemeket, amelyek a párbeszédet nem akadályozzák, hanem sokkal inkább az alapjait fedik fel. Mert egy alapok nélküli párbeszéd arra lenne ítélve, hogy üres bőbeszédűséggé fajuljon. Ugyanez áll az ökumenizmus kérdésére. Ha a dokumentum a II. vatikáni zsinattal kapcsolatban kijelenti, hogy 'Krisztus egyetlen Egyháza a katolikus Egyházban áll fenn (subsistit in)', ez nem a többi egyházak és egyházi közösségek iránti lebecsülést szeretné kifejezni. Ezt a meggyőződést az a tudat kíséri, hogy ez nem emberi érdem, hanem Isten hűségének jele, amely hűség erősebb, mint az emberi gyengeségek és bűnök, amelyeket mi a böjti idő kezdetén Isten és emberek előtt ünnepélyesen beismerünk. A katolikus Egyház – amint a dokumentum kifejezi – szenved attól a ténytől, hogy értékes üdvösségelemekkel megáldott igazi részegyházak és egyházi közösségek tőle elszakadtan élnek." Majd személyes kívánságát fogalmazza meg a pápa: „Azt remélem, hogy ez a nyilatkozat, amely annyira szívügyem, oly sok félremagyarázás után végül betöltheti tisztázó szerepét, amelynek a nyitottságot kell szolgálnia. Szűz Mária segítsen meg, hogy együtt növekedjünk a Krisztusba, az emberek Megváltójába vetett hitben, a Krisztus által minden embernek felkínált üdvösség reményében, valamint a szeretetben, amely Isten gyermekeinek a jele.”¹⁴

Az üdvösség egyetlen közvetítője Jézus Krisztus

A Nyilatkozat *harmadik fejezete* Jézus Krisztus üdvözítő misztériumának egyetlen és egyetemes jelentőségéről szól. A DI nem titkolt célja olyan teológiai irányzatok elutasítása, melyek viszonylagosítani próbálják Jézus Krisztus egyedülálló jelentőségét az ember üdvössége szempontjából. E tendenciák elsősorban a „pluralista valláselméletek-ben” lelhetők fel, de vulgarizált formában Európában is megtalálhatók. Arról a felfogásról van szó, amely szerint valamennyi vallás az üdvösség szempontjából egyenértékű, egymást kölcsönösen kiegészítő, és Jézus Krisztus a vallásalapítók, ill. az üdvözítők egyike. Ami pedig az egyházat, mint az üdvösség „egyetemes szentségét” illeti, az örök üdvösség szempontjából nincs jelentősége annak, hogy valaki (bármilyen formában) az egyházhoz tartozik-e.

E felfogással szemben a DI azt hangsúlyozza, hogy az Istentől az embernek ajándékozott üdvösség a látható egyházon kívül is megtalálható – sőt más vallásokban is –, de ez nem Jézus Krisztustól és az

¹⁴ Vö. Távlatok 4 (2000) 603.

egyházról függetlenül áll fenn. VI. Pál pápa 1964-ben húsvéti üzenetében elismerőleg nyilatkozott a különféle vallások értékéről: „Minden vallásban vannak olyan fénysugarak, amelyeket nem szabad megvetnünk, sem kioltanunk; minden vallás felemel minket a Lét transzcendenciája felé, amely nélkül értelmetlen a létezés, a gondolkodáshoz, a felelős munkához és az illúzió-nélküli reménységhez. Minden vallás a hit hajnala, és mi a szebb hajnalnál várjuk őket”.¹⁵ Az Istentől érkező mindenfajta üdvösség, öltön bármilyen konkrét vallási formát, mélyen összefügg a Jézus Krisztus által hozott és az egyházban hirdetett üdvösséggel. A kereszténységen kívül minden más üdvösségi út azért lehetséges, mert részesedik a Jézus Krisztus által hozott egyetlen üdvösségútból.¹⁶

A Szentírás így fogalmazza meg a keresztény hit lényegét: „Egy az Isten, s egy a közvetítő Isten és ember között: az ember Jézus Krisztus” (1Tim 2, 5). Ez az „ember Jézus” az Isten *Választottja* (1Pét 2, 4), az Isten *Küldöttje* (Lk 4, 18). Éspedig nem olyan értelemben „választott” és „küldött”, mint a próféták. Ő Isten végérvényes kinyilatkoztatója és ezért felülmúl minden prófétát. Ezt a Zsidókhöz írt levél igazolja a legjobban: „Miután többféleképpen és különböző módon szólt hajdan Isten a próféták útján az atyákhoz, e végső korszakban Fia által szólt hozzánk” (Zsid 1, 1). Az ő tettei, szavai, egész élete mutatják milyen az Isten, mennyire szeret az Isten és hogy milyen az az ember, akiben tükröződik az Isten (Lk 4, 18. 43; 9, 36; Jn 1, 18; 3, 17, 34; 1Jn 4, 9–14, stb.). Ezért Jézus Krisztus az egyetlen tanítónk, egyetlen pásztorunk, egyetlen főpapunk. A főpap említett feladatai mellett ott találjuk még az áldozatbemutatást is, amit Jézus Krisztus a keresztfán mutatott be.

1) *Egyetlen Tanítónk*: „Tanítónak se hívassátok magatokat, mert egy a ti tanítótok, a Krisztus” (Mt 23, 10). Az ő szavai „örök életet adó tanítás” (Jn 6, 68). Csak ő ismeri igazán az Atyát és mi emberek csak az ő kinyilatkoztatása által ismerhetjük meg az Istent (vö. Mt 11, 27). Jézusnak ez a kinyilatkoztató, tanítói működése hasonlít a próféták közvetítő szerepéhez, de lényegesen meghaladja azt Jézus nemcsak egyes isteni szavakat közölt velünk, hanem egész léte hozzánk intézett isteni szó: az Isten szeretetének megtestesülése.

¹⁵ L'Osservatore Romano, 31 marzo – 1 aprile 1964. Magyar szöveg SZABÓ Ferenc: *Henri de Lubac az Egyházzól*, Róma 1972, 196.

¹⁶ Vö. KEHL, Medard, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, In: *Stimmen der Zeit* 1 (2001) 11.

2) Jézus élete, tanítása, halála és feltámadása által egybegyűjti az Isten „szétszóródott gyermekeit” (Jn 11, 52). Ő az egyetlen *jó Pásztor*, aki életáldozata által egy akolba gyűjti Isten bárányait (Jn 10, 11–18). A tanítás mellett Jézusnak ez a második hivatala. Ő az, aki „mindenkit magához vonz” (Jn 12, 32) és népének élén halad. Jézusnak ez a szerepe hasonlít az Istentől felkent izraeli királyok közvetítő szerepéhez, de lényegesen felülmúlja azt. Jézus nem földi hatalmi eszközökkel, fegyverrel, erőszakkal egyesíti népét, hanem úgy, hogy halála és feltámadása által az új emberiség központjává lesz, szívünkbe önti szentlelkét, belevonz az Isten iránti és egymás iránti szeretet örvényébe és így kibékít bennünket Istennel, magunkkal, másokkal.

3) Jézusnak ez az egységesítő tevékenysége életének feláldozása által valósul meg. Itt tűnik fel üdvözítő hivatalának egy harmadik oldala: *Jézus papsága*. A Zsidókhoz írt levél nem győzi eléggé hangoztatni, hogy Jézus az újszövetség egyetlen papja. Az ószövetségi zsidó nép törvénye szerint Jézus nem tartozott a papsághoz. Ő nem Lévi törzsből, Áron nemzetségéből származott, hanem Júda törzsből, Dávid házából. Így neki nem volt feladata az ószövetségi áldozati szertartások végzése. De mégis, éppen Jézus volt az, aki bemutatta az egyetlen, tökéletes áldozatot, amelynek az ószövetségi áldozatok csak halvány előképei voltak. Jézus nem állatok vérért áldozta Istennek, hanem saját életét. Így lett ő saját maga az új és örök szövetség egyetlen áldozata (Mk 14, 20–24; Jn 10, 18). Kereszthalála volt az a vértanúság, amely tökéletesen kifejezte nemcsak az Atyaisten szeretetét irántunk (Jn 3, 16), hanem az ember Jézus tökéletes, engedelmes szeretetét is az Atya iránt (Jn 14, 31). Az Isten iránti engedelmes szeretet kifejezése minden áldozatbemutatás végső értelme.

Az *áldozatbemutatás* papi tevékenység. Ezért főpapunk Jézus (Zsid 8, 1; 10, 21). Jézus ebbe a papi hivatalba az Atyaisten iktatta be, ki így szólt hozzá: „A Fiam vagy, ma szültelek”, „Pap vagy mindörökké Melkizedek rendje szerint” (Zsid 5, 5–6; vö. Zsolt 2, 7; 110, 4). Jézus nem emberi családból való származás, vagy valami beiktató szertartás által lett pappá, hanem azáltal, hogy mint Isten Fia emberré lett: „Áldozatot és ajándékot nem kívántál, de emberi testet adtál nekem. Nem kedves előtted az engesztelő és égőáldozat. Ezért így szóltam: Nézd, megyek, Istenem, hogy teljesítsem akaratomat” (Zsid 10, 5–7). A Teremtés könyvében hirtelen megjelenő és a zsidó nép ösatyját,

Ábrahámot megáldó „pap”, Melkizedek alakja (Ter 14, 17–20) ennek az új Főpapnak előképe.

Jézus áldozatbemutató papságát azáltal gyakorolja, hogy saját életét áldozta fel hivatásának betöltése végett. Így hatolt be a mennybe (Zsid 9, 11. 24) és foglalt helyet az Isten jobbán (Zsid 1, 3; 8, 1), „hogymost Isten színe előtt közbenjárjon értünk” (Zsid 9,24). Így éri el számunkra Jézus azt, amit az ószövetségi papok és áldozataik nem voltak képesek elérni: véglegesen megtisztít bennünket a bűntől és egyesít Istennel (Zsid 1, 3; 9, 26; 10, 18). Ő lett számunkra „az élethez vezető új út” (Zsid 10, 20) és általa léphetünk be az Isten „nyugalmának országába” (Zsid 4, 10–11).

Egyetlen közvetítőnk, Jézus Krisztus hármasságát – tanítói, pásztori, papi – semmi sem fejezi ki jobban, mint az „Úr vacsorája” (1Kor 11, 20). A kenyér és a bor színe alatt újra szemünk elé állítja azt a tényt, hogy „úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy mindaz aki benne hisz, el ne vesszen, hanem örökké éljen” (Jn 3, 16). A szentáldozáskor a jó Pásztor saját testével és vérével táplálja bárányait, hogy őbenne mindnyájan „egy testté” váljanak (1Kor 10, 17). Így leszünk mi, akik hiszünk az Isten megtestesült szeretetében, egy testté, egy lélekké, „az egész megváltott emberiség egyetlen áldozatává” (Szent Ágoston).¹⁷

Az üdvösség egyetemes szentsége az Egyház

A Nyilatkozat *hatodik fejezete* kimondja, hogy az Egyház szükséges az üdvösséghez, de a II. Vatikáni Zsinat tanítását megismételve azt is állítja, hogy az „üdvösség egyetemes szentsége”. Amint tudjuk, a II. vatikáni zsinat nem hozott teljesen új tanítást a szentségekről, hanem mint „házigazda, aki kincseiből újat és régít hoz elő” (Mt 13, 52), összegezte és mai formában kifejezte az Egyházzal szóló tanítását: „Az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének” (LG 1)

Mindenek előtt arra a kérdésre kell válaszolnunk, hogy miféle szentség az Egyház, majd arra keressük a választ, hogy van-e üdvösség az Egyházon kívül és ki tartozik az Egyházhoz.

Az ősegyház értelmezése szerint a szentségek misztériumok, majd a második századtól kezdve sacramentum-nak fordították a latinok. A

¹⁷ NEMESHEGYI Péter, *Isten népének szolgálói*, Róma 1980, 20–23.

kifejezés elsősorban struktúrát jelent: láthatatlan kegyelem megjelenése látható módon (vö. DS 1639), és csak másodszorban alkalmazták az üdv-történet egyes mozzanataira: Isten terve, Krisztus személye, majd a 3. század elejétől az egyházra alkalmazták a misztérium szót. A 4–5. században, amikor Krisztus és az egyház, valamint az egyház és a szentségek egymáshoz való viszonyát elemezték, úgy tartották, hogy az egyház Krisztusnak, az „összentségnek” (Ursakrament) gyökér-, törzsszentsége (Wurzelsakrament), az egyes szentségek pedig annak életmegnyilvánulásai. Misztérium vagy sacramentum ugyanazt jelentette, és az üdv-történet azon mozzanataira alkalmazták, amelyekben a láthatatlan kegyelem láthatóvá lett. Az újkorban a trienti zsinat szűkítette le a sacramentum kifejezést a hét szentségre¹⁸. A „misztérium” háttérbe szorult és legtöbbszörre az egyház tanításának titokzatos jellegére utalt. A II. vatikáni zsinat az első századokban elfogadott széleskörű és struktúrára utaló értelemben használja újra a sacramentum kifejezést. Köznapi nyelven talán így írhatnánk le a szentség fogalmát: a szentség (misztérium) Isten örök szeretetének megnyilvánulása (jele) emberileg felfogható módon, amint az emberrel személyes kapcsolatot (communio) keres. A szentségek tehát a személyes Isten „életjelei”,¹⁹ Isten megváltói működésének jelei a történelemben.²⁰

Az Egyház tehát misztérium, de csak másodlagos misztérium. Misztérium azért, mert Istentől jön és teljesen Isten szándékainak megvalósítására van rendelve: az üdvösség eszköze. De csak azért lehet ez, mert teljesen Krisztusnak van alávetve, vagyis egyedül Krisztus által kapja a létet, az értéket, a hatékonyságot. VI. Pál pápa ezt akarta kiemelni 1964-ben első körlevele első szavaival: *Ecclesiam suam* (Egyházát Krisztus...). Ugyanezt tette a zsinat második ülészakát megnyitó beszédében, olyan hangsúllyal, hogy ez meglepte egész hallgatóságát: „E gyülekezetben ne világítson semmi más fény, egyedül

¹⁸ A szentségek számát illetően a protestantizmusban is némi ingadozás figyelhető meg. Eleinte a bűnbánatot és az ordinációt is szentség néven emlegették, míg aztán Luther „Az Egyház babiloni fogságáról” szóló iratában kettőt fogadott el a „kifejezett krisztusi rendelés elve szerint”: keresztség és úrvacsora. Vö. Dr. TÖRÖK I., *Dogmatika*, 449.

¹⁹ Vö. BABOS István, *Az Egyház: Krisztus szentsége*, In: Szolgálat 20 (1973) 29–35.

²⁰ A Heidelbergi káté meghatározása szerint a szentségek: „látható szent jegyek és pecsétek, melyeket Isten a végre szerzett, hogy ő az ezekkel való élés által, az evangélium ígérését velünk annál inkább megértesse és megpecsételje; tudniillik, hogy ő, Krisztusnak a keresztfán való egyetlenegy áldozatáért, ingyen kegyelemből, bűnbocsánatot és örök életet ajándékoz minékünk.” (66. k.). Dr. TÖRÖK I., *Dogmatika*, 450.

Krisztus, a világ világossága; semmi más igazság ne foglalja le értelmünket az Úr szavain kívül, aki egyedüli Mesterünk stb.”²¹

Le kell szögeznünk, hogy nem az Egyház üdvözít. Az egyedüli üdvözítő Jézus Krisztus, aki az üdvösség oka, forrása, kezdte és útja. De az Egyház teljes mértékben a krisztusi üdvösség szolgálatában áll. Már Jézus is ilyen értelemben adott küldetést és felhatalmazást tanítványainak; ő, aki azt jött „keresni és üdvözíteni, ami elveszett” (Lk 19, 10). Azonban más volt Jézus, mások a tanítványai, de küldetésüknek egy volt a célja: hirdetni az evangéliumot az üdvösség érdekében. Olyannyira közös lett a cél, hogy Jézus ki merete mondani: „Aki titeket hallgat, engem hallgat” (Lk 10, 16; vö. Mt 18, 18; Jn 20, 23). Az ősegyház az apostolokban és azok munkatársaiban látta ennek a közös küldetésnek a megtestesítőit. „Krisztus követésében járunk – írja Szent Pál apostol – Isten maga buzdít általunk” (2Kor 5, 20), és „Úgy tekintsenek bennünket, mint Krisztus szolgáit és Isten misztériumainak sáfárait” (1Kor 4, 1). Azonban az Egyház missziós parancsa nemcsak egyesek számára kötelező, hanem minden világinak is feladata az „apostolkodás” (vö. LG 33).

Extra ecclesiam nulla salus

Az Egyházzal kapcsolatban újra meg újra felvetődik a kérdés a nem-keresztények és nem-katolikusok üdvösségét illetően. Hosszú és összetett története van annak a tanításnak, mely szerint „*az egyházon kívül nincs üdvösség*”, s ennek hiányos ismerete könnyen félreértésre adhat alkalmat. A kinyilatkoztatás szerint Krisztus az emberiség egyetlen megváltója, aki az üdvösség szükséges eszközeként Egyházat alapított, hogy rajta keresztül az emberek eljussanak a Jézusban való hitre, és az ő nevében megkeresztelkedjenek. Ez a krisztológiai nézőpont azonban nem zárja ki az üdvösségből azokat, akik nem ismerik Krisztust és az Egyházat, de őszintén keresik Istent és a jót akarják tenni. A II. vatikáni zsinat tanítása (vö. LG 16) nagy segítséget jelent az elmélet értelmezésében, mely a személyes bűn súlyát emeli ki, vagy amikor az üdvösség és a kárhozat kérdését magyarázza. De most egyelőre nézzük röviden a téma forrását és a régmúltat.

Szent Ciprianusszal kezdődött az egyházhoz való tartozás szempontjából az üdvösség kérdésének megítélése, mely az üdvözülés

²¹ SZABÓ Ferenc, *Henri de Lubac az Egyházzal*, Róma 1972, 126.

lehetőségét egyedül az Egyház tagjai számára tartotta fenn,²² „Extra Ecclesiam nulla salus”, azaz Egyházon kívül nincs üdvösség.²³ Kartágói Szent Cipriánusznak ez a mondata (Ep. 73 ad Jub 21) hosszú évszázadokig meglehetősen szűkre szabta az üdvözülés lehetőségét. Még szigorúbbá tette ezt az elvet Szent Ágoston tanítványa Ruzspei Fulgencius (+ 532) (De fide 38, 79k), akivel a Firenzei Zsinat (1442) a koptokkal és az etiópokkal való egyesülés reményében érvel: „... aki nincs a katolikus Egyházban, nemcsak a pogányok, hanem a zsidók, vagy eretnekek és szakadárok sem, nem lehet részese az örök életnek, hanem az örök tűzre fognak kerülni (...), kivéve, hogyha életük befejezése előtt az Egyházhhoz csatlakoztak” (DS 1351)

Hogyan egyeztethető össze ez a kijelentés az újszövetségi misszionárius vallomásával: „Azért fáradunk és küzdünk, mert bízunk az élő Istenben, aki minden embernek, elsősorban a hívőknek, üdvözítője” (1Tim 4, 10). Vagy hogyan illik a firenzei kijelentés Szent Ireneusz tanításához, amely szerint „Isten azoknak is üdvözítője lehet, akik az úttól távol születtek” (AH. II. 4.) és „a Logosz láthatatlan jelenléte mindenhova kiterjed; általa minden az üdvtörténet hatása alatt áll és Isten Fia (...) minden dologra rányomta a kereszt pecsétjét” (Demonstr. 34).

A dogmafejlődés szemszögéből érdemes megjegyezni, hogy IX. Piusz 1863-ban megpróbálta mindkét tételt fenntartani, és pedíg egy olyan nyilatkozatában, amelynek tárgya a vallási közömbösség volt („*Quanto conficiamur moerore*”). Ezért továbbra is azt állítja, hogy „senki a katolikus Egyházon kívül nem üdvözülhet”, sőt még a római pápától elszakadt hívőket is kizárja az üdvösségből (vö. DS 2867). Ez a kijelentés nagyon keménynek tűnnek, ha nem adódnék mentség: „*legyőzhetetlen tudatlanság*” miatt, de követik a természeti törvényt és annak követelményeit, melyeket Isten mindenkinek a szívébe vésett bele, továbbá becsületes és helyes módon él, akkor részesülhet az örök

²² CIPRIANUS, *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, nn. 6 et 14; AGUSTINUS, *Ep.* 141, 5, PL 33, 579; *Ep.* 185, 42, PL 33, 811; *Ep.* 185, 50, PL 33, 815; In: FRANCIS A. SULLIVAN: *Noi crediamo la Chiesa*, Casale Monteferrato 1990, 115–124.

²³ Hasonló módon gondolkodott Kálvin is ebben a kérdésben: „Nincs más út az életre, mint az, ha az egyház mint anya hordoz bennünket méhében, ha ez hoz világra, ha ez táplál, őriz és oltalmaz bennünket mindaddig, míg csak halandó testünket levetkezve, hasonlók nem leszünk az angyalokhoz... Ennek kebelén kívül semmiféle bűnbocsánatot, semmiféle üdvösséget nem remélhetünk.” (Inst. IV 1, 4) In: DR. TÖRÖK I., *Dogmatika*, 384–385.

életben, mivel Isten jósága nem tűri, hogy ártatlanok bűnhődjenek (vö. DS 2866). Először tehát boldog IX. Piusz pápa vezette be az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásaiba ezt az enyhítő kifejezést.²⁴

A II. vatikáni zsinat túl akar jutni ezen a könnyen kétarcúnak tűnhető állásponton. Két oka is volt erre: az *egyik*, visszatérni a forrásokhoz (szentírás, szentatyák), a *másik* az idők folyamán jobban megismerte a nem katolikus egyházak és a nem keresztény vallások értékeit. Így a zsinat a következő módon fogalmazta meg tanítását: „A szentírás és a hagyomány alapján azt tanítja, hogy ez a földön vándorló egyház szükséges az üdvösségre. Mert egyedül Krisztus a közvetítő és az üdvösség útja, ő pedig számunkra jelenvalóvá az ő testében lesz, ami az egyház.” (LG 14)

A krisztusi hit szempontjából magától értetődik, hogy Krisztus az „üdvösség útja”. Amennyiben tehát az Egyház Krisztus teste és megjelenésének helye, „szükséges az üdvösséghez”. Ezen kívül Jézus is kijelentette: „szükség van a hitre és a keresztségre” (vö. Mk 16, 16; Jn 3, 5), s ezzel azt is hangsúlyozta, hogy az egyház is szükséges, „hiszen a keresztségen mint ajtón át az egyházba lépnek be az emberek.” (LG 14)

Ebből két következmény vezethető le. Az *első* „nem üdvözülhetnek azok, akik nem akarnak belépni az egyházba, vagy nem akarnak megmaradni benne, noha jól *tudják*, hogy Isten Jézus Krisztus által az üdvösség szükséges intézményének alapította meg a katolikus egyházat” (LG 14). A *második* következmény: „nem üdvözül, aki beépül ugyan az egyházba, de nem tart ki a szeretetben, és így 'test szerint' megmarad ugyan az egyház kebelében, 'szíve szerint' azonban nem” (vö. Szent Ágoston: *Bapt. C. Donat.* 5, 28, 39. LG 14). A kijelentés világos. Az üdvösséget semmiképpen sem biztosítja az Egyház kötelékeihez való formai hozzátartozás. A követelmény: személyes döntés, tudatos és szabad állásfoglalás a Jézus Krisztusban felkínált üdvösség útja mellett vagy ellen. Még egy másik fontos követelmény: nem csupán igaz hit kérdése az üdvösség, hanem valóságos szereteté is. Nem elég ajakkal vallani: „Uram, Uram”, hanem gyakorolva az Isten-ember-szeretetet, követni is kell Krisztus Istenét (vö. Mt 25).

A zsinat figyelme kiterjed a nem katolikus keresztény testvér-egyházakra és kijelenti: azoknak hit- és imaélete is „eszköz az üdvösség elnyeréséhez” (vö. UR 3 és vö. LG 15). Krisztus Lelke termékenyíti meg és teszi az „üdvösség eszközévé” (UR 3). Aztán a zsidó, a

²⁴ Vö. GÁNÓCZY Sándor, *Az Egyház*, Róma, 1980, 105–106.

mohamedán (LG 16), a hindu és buddhista (NA 2) vallásokat veszi tekintetbe, és nyomatékkal hangoztatja „A katolikus egyház semmit sem vet el abból, ami ezekben a vallásokban *igaz és szent*” (NA 2). De hogyan lehet valami igaz és szent anélkül, hogy üdvözítő hatása is lenne? Erre azt válaszolhatjuk, hogy a katolikus keresztény Egyház „szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság” (LG 8). Végül a jóakarató ateisták tömege jelenik meg a zsinat látókörében: „Még azoktól sem tagadja meg az isteni Gondviselés az üdvösségre szükséges támogatást, akik önhibájukon kívül nem jutottak el az Isten kifejezett ismeretére, de – éppen nem az isteni kegyelem nélkül – iparkodnak becsületesen élni. Mert ami jó és igaz van náluk, azt az evangéliumra való előkészületnek értékeli az egyház, és az Isten adományának tartja.” (LG 16).

Világosabban fogalmazva elmondható: Isten az Egyház kötelékén kívül is üdvözít, mint ahogy már az apostolok idejében is megelőzte nem egyszer a Szentlélek a keresztség kiszolgáltatását (vö. ApCsel 10, 44–48). Mindebből az is következik, hogy az Egyház szükségessége nem abszolút, feltétlen, kivételt nem ismerő, még ha Isten akaratából egy valóságos szükségesség és hasznosság az üdvösség útján. De helytelen okoskodás lenne, ha ebből azt következtetnénk, hogy az emberiségben mindenféle „névtelen kereszténységet” találhatunk, vagy más kifejezéssel: mindenütt jelen van valamiféle „implicit kereszténység”, és az apostoli igehirdetés szerepe csupán az lenne, hogy ezt az implicit kereszténységet lényeges változtatás nélkül explicitté (kifejezetté és öntudatossá) tegye, mintha Jézus Krisztus kinyilatkoztatása nem lenne más, mint annak a napfényre hozása, ami már mindig is létezett burkoltan.²⁵

Ki tartozik az Egyházhoz?

Az Egyházhoz való tartozás kérdésében a II. vatikáni zsinat nem az intézményes kötelékeket helyezi előtérbe²⁶, hanem az Isten népének „szeretet-közösségét”, melyben a Lélek karizmái fejtenek ki döntő hatást és teszik a közösséget egyetemessé, katolikussá. Az Egyházhoz való „hozzátartozás” és „hozzárendeltség” különböző fokozatait ilyen felekezeti értelemben használja a zsinat. A séma itt is koncentrikus: „Az Isten népének ebbe a katolikus egységébe (...) minden

²⁵ SZABÓ Ferenc, *Henri de Lubac az Egyházzól*, Róma 1972, 192.

²⁶ A protestáns dogmatika meglátása szerint Róma az intézményre teszi a hangsúlyt, az egyház krisztusi alapítását és az apostoli utódlást hirdeti, míg a szekták az egyéni megtérést és a hitbéli közösséget szorgalmazzák. Vö. Dr. TÖRÖK, *Dogmatika*, 385.

ember meg van híva. Különféle módon, de ehhez az egységhez *tartoznak* vagy ehhez vannak *rendelve* mind a katolikus hívők, mind Krisztus más hívei, mind pedig általában az összes emberek, akiket az Isten kegyelme meghívott az üdvösségre” (LG 13).

Ez a jól kimért, de igen nagy fontosságú megfogalmazás a nyitánya a 14–17. pontokban foglalt, ökumenikus szempontból igen jelentős zsinati tanításnak. Amint ez ismeretes, a zsinati skémához viszonyítva ezek a pontok képezik a legfontosabb újságot a konstitúció szövegében. Maga VI. Pál pápa készítette elő ennek az újításnak az útját a zsinat második ülészsaka megnyitásakor mondott beszédében (1963. szept. 29.), amikor többek között kijelentette, hogy „elszakadt testvéreink is (fratres dis-iuncti) arra vannak hivatva, hogy teljesen az Egyházhhoz tartozzanak (ad plene adhaerendum). A zsinat a teljes beépülés feltételeit így fogalmazza meg: „Az egyház közösségébe azok *épülnek be teljesen*, akik Krisztus Lelkét hordozva magukban, elfogadják az egyház egész rendjét és az üdvösségnek az egyházban létesített minden eszközét; és a hitvallás, a szentségek, az egyházkormányzat és az egyházi közösség kötelekei által, vagyis látható szervezetségén át kapcsolódnak össze Krisztussal, aki az egyházat a pápán és a püspökökön át kormányozza” (LG 14).

A hitújoncokat, vagyis a keresztség szentségére készülő „katekuménokat”, „óhajuk” köteleke fűzi az egyházhhoz. Azután a nem katolikus keresztyények következnek, akikről tudja az egyház, hogy „a kapcsolatok sok szála köti össze azokkal, akik megkeresztelkedtek ugyan, keresztyények, de nem vallják a teljes hitet, vagy nem tartják fenn az egységet, a közösséget Péter utódával” (LG 15). Végül pedig beszél a zsinat azokról, akik „még nem fogadták el az evangéliumot”, de Isten népéhez vannak rendelve. Az első ezek között „az a nép, amely a szövetségeket és az ígéretekot kapta, és amelyből Krisztus test szerint származik (vö. Róm 9, 4–5)” (LG 16). A zsidók után még a mohamedánokat említi kifejezetten a zsinat, majd pedig a jóhiszemű agnosztikusokat.

Ha mindenki valamilyen formában az Egyházhhoz tartozik és részesül az üdv adományában, akkor jogosan kérdezhetjük, mire szolgálnak még a missziók? Ezen a ponton a konstitúció válasza nem egyértelmű. Először is egy régi érvet hoz fel: sok esetben a pogányok között a tévedés, a gonoszság és a bálványimádás áldozata lesz mindaz a jó és igaz, ami az emberekben mint Isten teremtményeiben szunnyad. Itt a misszióknak mentő szerepe lehet. De aztán egy sokkal pozitívabb gondolatot fűz hozzá: az egyház Krisztus akaratóból a küldöttek

egyháza, az evangéliumot hirdető egyház lehet (LG 17; vö. Jn 20, 21; Mt 28, 18–20). Ezért kiláltott fel Pál apostol: „Jaj nekem, ha nem hirdetem az evangéliumot!” (1Kor 9, 16). Tehát nem egy külső körülmény, hanem legbensőbb természete miatt hivatott missziós tevékenységre az Isten népe. Nem az a döntő érv, hogy aki a bárkán kívül marad, az az özönvíz áldozatává válik, hanem sokkal inkább az, hogy Isten népe tudatában van a kincsnek, amely neki adatott és azt a Lélek indítására másokkal is meg akarja osztani.²⁷

Hittani Kongregáció nyilatkozata nem csupán egyetértést és örömet váltott ki a közvéleményben, hanem nyugtalanságot, csalódást, sőt éles tiltakozást is. A reakciók, melyeket a hírközlési eszközök felnagyítottak, részben a stílust, ill. a nyelvezetet kifogásolták, részben pedig a katolikus Egyházat azzal a váddal illették, hogy ezzel a nyilatkozattal fékezi az ökumenizmust, lebecsüli a többi vallást. Nagyon leegyszerűsítve, rendkívül gyorsan az a nézet terjedt el, hogy Róma most ismét visszatér a kirekesztő magatartáshoz, mivel azt gondolja, hogy ő az *igazság egyetlen birtokosa*, amikor más keresztény felekezeteket, vallásokat a saját nézőpontjából értékeli. Azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy éppen a zavaros tanok és körülmények sürgették az Egyházat önvizsgálatra és önismeretének a kinyilvánítására. A katolikus Egyház önértelmezése nehezen választható el a többi valláshoz és keresztény közösséghez fűződő viszonyának kérdésétől, amiként fordítottja is áll: a párbeszéd előfeltétele a résztvevők kiinduló pozíciójának tisztázása. Ez szerintem nem intolerancia vagy más vallások leértékelésének jele, hanem annak megerősítése, hogy a vallásközi dialógusból nem mellőzhető az igazság kérdése.

²⁷ GÁNÓCZY Sándor, *Az Egyház*, Róma 1980, 103–110.

LÁSZLÓ ÁRON

GONDOLATOK AZ ERŐSZAKRÓL

Ci riempie di paura, quante volte ed in quale maniera siamo capaci di essere violenti, ma dopo ci comportiamo senza nessuna responsabilità. Un bambino fino che arriva di essere una persona matura e responsabile non può essere un autodidatta. Ognuno di noi fino alla bara impara da qualcuno. Quello che fa piacere, che è universalmente valido, che è coronato di successo e promette ricompensa - sì, ma se la bontà non ha la sua giusta ricompensa, molti cercano di seguire alte regole. Anche se i Multimedia, la Legislazione, la Chiesa applica chiaramente la censura per una tale condotta molti arrivano alla violenza, all'aggressione. L'aggressione è arrivata di essere proprio un modello di studio. Questo brano ci vuole indicare il giusto rapporto e la nostra responsabilità di fronte ad ogni violenza ed aggressione.

Sok könyv, tanulmány látott napvilágot az erőszakról és nincs nap, hogy a televízió, rádió, újságok ne közölnének valamilyen vérfagyasztó eseményt. Maga a szó: *erőszak, agresszió*, annyira megszokottá, köznapivá lett, hogy csak a „rendkívüli” eseményekre kapjuk fel fejünket. Erőszak a világpolitikában, a nemzetek életében, a családban, intézményekben, néha iskolákban is: halljuk, de egy-kettőre elfelejtjük mondván, hogy nem érint minket. Pedig a mi életünkben is jelentkezhet a nem várt pillanatban. Ezért jó, ha a megszüntetés érdekében idejében felismerjük, és kezelni tudjuk.

Az erőszak keletkezéséről, mibenlétéről megoszlanak a vélemények. Külső okok idézik elő vagy belülről jön? Mintából tanult magatartás vagy ösztöntulajdonosság? Nehéz pontosan eldönteni, de egy biztos: nem természetes! Nem tartozik az ember lényegéhez.

Az erőszak mibenlétét röviden így lehetne megfogalmazni: *Az erővel való visszaélés*. Az emberi erő természetes. Az értelem és szabad akarat önmagában is az és mennyivel inkább az, amire képesek vagyunk ezek által. Istentől arra kaptuk ajándékba, hogy a földnek és életünknek jó gazdái legyünk. *A férfiasság, bátorság, hősiesség, elkötelezettség, szenttéválás* erőtől duzzadó szavak és a történelem által nagyra értékelt viselkedési minták. A Biblia fokozottan kiemeli ezek fontosságát és elítél mindent, ami ezekkel ellentétes. Így az elbizakodottságot, nyakaságot, keményszívűséget, az isteni akarattal való szembeszállást. Az erőszakot „az arc és homlok megkeményítésének” nevezi. Szolgásként tartja, mely a gonosz, az Antikrisztusnak van alárendelve.

A leviatán, a bibliai és mitológiai „vadállat”, a gonosz megtestesítője már nemcsak szimbólum. Jelenléte egyre inkább érzékelhető az egyén, a

csoport, a társadalom életében. Behálóz politikát, gazdasági életet, a családot, de nem hagyja érintetlenül az Egyházat sem. Visszaél a fizikai, anyagi, szellemi és néha az erkölcsi erővel. Már az egyszerű sértésben jelen van és egészen a nemzetirtásig, az irtóháborúig fajul. Reprezentálhat eszmét, rendszert, de lehet egyszerűen szabályok nélküli rosszra és rosszért irányuló magatartás. Az eszközökben nem válogat. Kábítószert, alkoholt, pénzt, téves ideológiát, hitet, mindent latba vet, csak pusztíthasson. Képes a szeretetet is a rosszért felhasználni. Gondoljunk csak az érzelmi zsarolásra. „Ha valóban szeretsz, ezt és azt megteszed értem!”

Babits Mihály írja: „Nem kell az embernek a pokolba jutnia, hogy kárhozott legyen. A pokol maga jön el az emberhez. Jean Paul Sartre kiegészíti a gondolatot: „A másik ember a pokol.” Pesszimizmus szól mind a két gondolatból, de a részleges igazságot nem lehet letagadni. C. G. Jung mélyen ismerte az embert, de ő is azt állítja, hogy az ember számára a legnagyobb veszélyt éppen a másik ember, meg az általa teremtett pszichikus járványok jelentik.

Szomorú dolog ilyeneket hallani, de amíg az agresszió, az erőszak igazságtalan támadást, beavatkozást jelent, valóban poklot teremtő. Agresszív pedig az, aki kötekedő, durván rámenős, gonosz, kihívó viselkedésű, sértő és rombolja környezetét. Robbanhat kifelé és robbanhat befelé. A befelé robbanó erőszak legtöbbször öngyilkossággal végződik vagy önpusztító életformával, de ez is „gyilkos üzenet a világnak”

„Isteni erők jutottak kezünkbe, a mi gyarló emberi kezünkbe. Elképzelni is szörnyű. S itt olyan hatalmas erőkről van szó, amelyek nem önmagukban rosszak. Ám emberi kézben szörnyűséges veszélyt jelentenek a gonosz ember kezében.” – mondja C.G. Jung.¹

A minimum, amit az erőszak ellen tehetünk, hogy a nekünk ajándékozott erővel éljünk, de ne éljünk vissza.

Kincs, gőg, rang egyszerre:

mekkora szerencsétlenség!

Alkotni, adni, majd visszavonulni:

ez az égi bölcsesség.

(Lao – ce)²

A Biblia és az erőszak

Káin és Ábel története nem egyszeri esemény, hanem véres történelmi kép. Arról szól, hogy az ember milyen mélyre tud süllyedni önmaga

¹ Franc MCLYNN, *C. G. Jung élete és munkássága*, I, Bp. 1998.

² LAO – CE, Tao Te King, Weöres Sándor fordítása, Budapest 1994.

alá. Amikor az ártatlanul kiontott vér „az égre kiált”, kiderül, hogy Isten nem híve az erőszaknak. A „szemet szemért, fogat fogért” megfogalmazásban túlságosan meglátszik az ember-társszerző gondolkodás módja. De ebben is igazolást nyer, hogy Isten az ember szabadságát mennyire tiszteletben tartja. A Tízparancsolatban minden erőszak ítélet alá esik a „Ne ölj!” megfogalmazásban. Isten akarata világos és egyértelmű, még akkor is, ha néha a választottakat ért sérelmet megtorolta.

A szív kettősségét helyesen ismeri fel a Biblia. A jó és a gonosz lakóhelye. Neveltetésünk és döntésünk határozza meg, hogy mi kap helyet benne. A helyes döntésért imádkozik a zsoltáros:

Állíts, Uram, őrséget a szám elé,
és védelmet ajkam kapujához.

Ne engedd, hogy szívem a rosszra hajoljon,
és aljas gonoszságot kövessen el. (140. zsoltár.)

De a kívülről jövő gonosztól is óvakodni kell. Itt is Istenben reménykedik:

...Ments meg, Uram, a gonosz embertől,
védj meg a hatalom emberétől...

Nyelvük élesítik, mint a kígyó,
a vipera mérge van ajkukon. (139. zsoltár.)

Bentről és kintről jöhet a veszély. Gyökössy Endre figyelmeztet: „Káin bennünk van! Vigyázat!”³ A gonosz megtestesítőjével, a kígyóval pedig sokszor találkozunk. Szenvedés, halál jár nyomában.

Jézusnak már születése után találkoznia kellett az erőszakkal, nem is beszélve arról, hogy életét a kereszten az erőszak oltotta ki. „Heródes keresi a gyermeket és meg akarja ölni!” Így figyelmezteti az angyal szent Józsefet. Majd miután Egyiptomba menekültek, így tudósít a Szentírás: „A környéken megöltek minden fiúgyermeket a kétévestől lefelé.” (Mt 2, 13–18).

Isten irgalmas jóságából keveset tanultunk. Erről szól a „Szívtelen szolgáról” mondott példabeszéd. (Mt 18, 21–35). Milyen megrázó a kép: „Megragadta, fojtogatni kezdte és követelte: add meg, amivel tartozol!” Mintha a szokásos akciófilmet néznők. Mennyivel emberibb ez: „Megegett rajta a szíve.” Jézus tanításából kiderül, hogy az erőszak létezéséért mi magunk is felelősek vagyunk. Nem lehetünk közömbösek. A közömbösség az erőszaknak is, mint annyira másnak, melegágyat jelent.

³ GYÖKÖSSY Endre, *Magunkról magunknak*, Budapest, 1981.

„Az utolsó 50 évben húsz másodpercenként hal meg valaki erőszakos halállal.”⁴ Gyökössy statisztikája akkor is ijesztő volt, de azóta változott a helyzet. Most előfordul, hogy húsz másodpercenként százak, ezek hálnak meg erőszakos halállal. A földig rombolt kereskedelmi tornyok beigazolták ezt is. Tökéletesítettük az erőszak fegyvereit és nem várt időben katasztrofális „meglepetésekkel” kedveskedhetünk egymásnak.

Alan Houel és Christian Godefroy érdekes mottót adtak a „*Hogyan bánjunk nehéz emberekkel?*” című könyvüknek: „Ha az embernek nincs más eszköze, csak egy kalapácsa, hajlamos minden problémát szögnek nézni.”(A.Maslow)⁵

Az erőszak formái

Azt gondolom, hogy Erich Fromm tanulmánya az agresszióról minden megnyilvánulási formát magában foglal.

Ezeket sorolja fel - játékos agresszió, reaktív agresszió, irigység és féltékenység, bosszúból alkalmazott erőszak, a hit megrendülése, kompenzációs erőszak, szadizmus és az archaikus „vérszomj”.⁶

A játékos agressziót tartja a legegészségesebb formának, míg a legfélel-metesebb az archaikus „vérszomj”. Az utóbbi erre épül: Vagy én ölök vagy engem ölnek meg!

A felsorolás teljessége nélkül szeretném kiemelni a következőket:

- a feloldozást nem akaró és nem találó bűn,
- a tehetetlenség,
- a rosszul értelmezett szeretet, (lásd: érzelmi zsarolás)
- az elismerés és figyelem hosszas hiánya,
- a mérhetetlen legalizmus, törvényimádat,
- az önkontrol nélküli önzés, féktelen birtoklási vágy,
- a rendkívüli hatalomhoz jutott mindennapi ember magatartása.

Erőszakká válhat a hosszan tartó harag, a passzív-agresszív harag, mint a bosszuállás megnyilvánulása, az irónia. Olykor erőszakos cselekedetekkel hívják fel magukra a figyelmet azok, akikre nem figyelnek, nem törődnek.

Külön figyelmet érdemel az *irónia*, mivel sokan nincsenek tisztában jelentésével. Nem a humor tartozéka, mint sokan gondolják. A humor feszültséget old, pozitív erőket szabadít fel, míg az irónia bosszúból

⁴ GYÖKÖSSY Endre, *Őstörténet*, Budapest, 1994.

⁵ ALAN HAUel és Christian Godefroy, Bagolyvár K. 1995.

⁶ ERICH Fromm, *Az emberi szív*, Budapest, 1998, 20–35.

alkalmazott erőszak. Rosszindulatú és arrogáns. Megaláz, leforráz mindent, ami kiváltja nemtetszését. Látszólag igazságot szolgáltat, de nem tud az lenni, mert a diadalérzet és a megtorlási vágy vezérli. Leghatékonyabb fegyvere a nyelv, a bibliai „kétélű kard”. Nem véletlenül nevezik az ironikus embert „*gőzhengernek*” vagy „*sebésznek*”.

De nem minden erőszak, ami annak látszik. Van jogos felháborodás, igazságos harag, melynek célja nem az ember bántalmazása, hanem az értékvédelem. Jézus felborogatta a kereskedők asztalait és kötéllel űzte ki őket, de senkit nem bántalmazott. Isten templomának szentségéért kelt haragra. Ezzel szemben az erőszak célja a szenvedés és a kár előidézése.

Viszonyunk az erőszakhoz

Éberem, mint a gyöngye állatok,
a lesek ellen kuporogni lesben,
védtelenül a sűrűsödő estben
nem gyávaság, pusztán csak állapot.

.....
Kis állat, légy hát éber: tenmagaddal
nagy vadak éhét csillapítani kár.

(Gál Éva Emese, *Éjszakai erdő*⁷)

Magunkat az erőszaknak kiszolgáltatni kár. Mégis találkozunk a kényszerű és önkéntes kiszolgáltatottsággal, mint megoldással.

- **Megalázkodás:** - Gyakori formája az erőszaktól való menekülésnek. Legsúlykebb környezetében néha zúgolódik, kritizál a megaéázkodott ember, de félve vigyáz minden szavára, cselekedetére, csak fel ne bosszantsa az erőszakost. Szemtől szembe „alázatos szolgává” változik. Könnyen gyávasággá fajulhat, mint ahogy sok példát láthatunk rá a diktatúrák idejéből. „Minden zsarnok megtalálja a maga talpnyalóit.” - mondja Sipos Gyula. Ez a szolgaság és rabszolgaság állapota, ahol a kiszolgáltatott ember nem több olcsó árucikknél.

- **Kiegyezés:** - Különösen nagyobb városokban ismerős ez a megoldás. Ahol erőszakos bandák uralkodnak, utcákat, egész városnegyedeket tartva kontrol alatt. A békés kereskedők, lakosok adót fizetnek, csak ne bántsák őket. Néha a hatalom is belemegy hasonló kiegyezésekbe.

⁷ GÁL Éva Emese, *Igazságszobor*, Székelyudvarhely, 1997.

- **Erőszakra erőszakkal:** - A rossz megoldások legrosszabbika. Senki nem szolgáltatathat önmagának igazságot az erőszak fegyverével. Ha mégis, akkor olaj a tüzre, mert az erőszak erőszakot szül.

- **A törvényes igazságszolgáltatás:** - Még vannak jogállamok, de sok helyen a törvényhozás nem több bosszúállásnál. Ez akkor következik be a leginkább, ha a törvény nem egy egész országot, annak polgárait védi, hanem egy csoport vagy személy érdekeit. A hatalom birtoklása és gyakorlása nem azonos az igazság birtoklásával. De még a törvényes igazság is lehet az igazságtalanság eszköze, ha mértéktelenül használják azt. Az igazságszolgáltatás feladata nem az, hogy kárt tegyen az emberben, hanem hogy megvédje az embert a rossztól.

Vannak szerzők, akik olyan nagyok látják a veszélyt, hogy már a túlélés hogyanjáról tárgyalnak.

A természet lerombolása, az abortusz, a mindennapos háborúk, a nemzeti kisebbségek harca valóban elgondolkodtatnak. Számunkra rég ismerős szavak, majdnem „elcsépeltek” a túlélés és megmaradás. A világ felkínálja a maga receptjét és meg is vásároljuk, de nem sok haszonnal. Kihasználni minden lehetőséget, mert úgyszólván rövid az élet, testünket acélossá edzeni, betartani a guruk „szentírását”. Sokan ezekből élnek. Igazi megoldást kevesen találnak. „Minden ember a maga választotta irányban halad: az élet vagy a halál, a jó vagy a rossz irányába.” (E. Fromm) Mindig lesznek jó irányba haladók és bízom abban, hogy többen, mint akik az ellenkező irányba tartanak.

Valamit mégis tenni kell!

Alkalmazott módszerek az erőszakkal szemben: - logikus érvelés, büntetés, az *agresszor modell megbüntetése, a nem agresszív modellek tevékeny jelenléte, az empátia kifejlesztése, a jó elismerése és megjutalmazása.*

Minden próbálkozásnak megvannak a maga részeredményei, de úgy látszik, sokkal többre van szükség.

Jézus érdekes dolgokat tanít. Szerinte „törvényszék elé kell állítani azt, aki öl, de még azt is, aki haragot tart, aki pedig felebarátját butának tartja, azt a nagytanács elé kell állítani. Aki pedig istentelennek mondja a másikat, az jusson a gehenna tüzére.” (Mt 5, 21–23.) Később azt mondja: „Ne féljete azoktól, akik megölik a testet, de a lelket nem tudják megölni. Inkább attól féljete, aki a lelket meg a testet is pokolra taszíthatja.” (Mt 10, 28.) Amit ebből a tanításból kikövetkeztethetünk:

- *Az igazságszolgáltatás* valóban ítélje el az erőszakot és ne válogasson az erőszakos cselekmények között attól függően, hogy azt ki követte el. Ha egy társadalomban szemet hunynak egyesek erőszakos cselekedetein, számolni kell a jogos felháborodással, meg azzal, hogy újabb erőszakos cselekedetek születnek.

- *Meg kell előzni az erőszakot!* Vagy legalább idejében fel kell ismerni. Jézus tanításában világosan benne van, hogy hol kezdődik. A másik ember lebecsülésénél! A Talmud is azt írja: "Aki embertársát egy másik jelenlétében megalázza, annyi, mintha vérét ontotta volna." A megszólástól, szeretetlenségtől hosszú az út a gyilkosságig. Sok esetben időben el lehetne háritani a bajt.

- *A jó minta és jó nevelés.* Ez a megelőzés leghatékonyabb formája. A kisgyermeket úgy tanítani példával és szóval, hogy elejétől a jót válassza. A „jobb adni, mint kapni”, a „jobb szeretni, mint gyűlölni” elv a szülő, nevelő hozzáállásától függ. Később megsérülhet az elv, de ez nem menti fel a szülőt és nevelőt a felelőség alól. Dr. Vikár Györgynek igaza van: „Akitől megvonták az érzelmi táplálékot, annak egyetlen segítsége az erőszak. A szeretetében megcsalt gyermeknek felnőtt korára már csak a gyűlölet marad.” A bűnözés és erőszak nem magyarázható meg lelkibetegségekkel.

- *Ne féljünk!* Ez a bibliai és jézusi biztatás sokat segíthet. Az erőszak alapvető tulajdonsága a gyávaság, ezért mindig megretten a határozott fellépéstől. Aki pedig fél, ő maga is könnyen a gyávák közé sodródhat.

- *Az erőszak ellen, de az emberért.* Az erőszak ellen való küzdelem nem lehet önző és nem lehet magánügy. Még az erőszakos emberért is felelőséggel tartozunk. Furcsán hangzik Jézus tanítása, de benne megtaláljuk a teljes igazságot: „Szeressétek ellenségeiteket és imádkozzatok üldözőitekért, rágalmazóitekért.” A szeretetben derül ki az erőszak hazugsága.

„A szeretetben hazugság az abortusz, amely a legkisebbet, a legártatlanabbat pusztítja. A szeretetben hazugság a válás, a gyűlölködés, a háború, a veszekedés. A szeretetben hazugság a horror, a pornó. A szeretet kítartásra hív és kítartóvá tesz, a szeretetközösség megszabadít a világra váró megpróbáltatásoktól. A szeretetközösségben van akkor is kenyér, amikor már sehhol nincs, mert itt van osztás. Amikor jönnek a nehéz idők és mindenki magának kapar, a szeretetben lévő gyűjt a másoknak is.”⁸

⁸ SÍPOS Gyula, *A teremtmények méltóságáról*, Budapest, 1996, 85.

Biztos vagyok benne, hogy elért eredményeinket a jó érdekében megtízszerezhetnők, ha ragaszkodnánk a jézusi mintához és tanításhoz. Akinek kenyeret nyújtunk, az nem dobálózik kővel. A szeretetben felnőtt emberi érzelmek és gondolatok nem tudnak dehumanizálódni.

KEREKES LÁSZLÓ

A PAPI HIVATÁS KÁNONJOGI ELEMEI

The title of this article is *The canonical elements of priestly vocation*. The focus of the article will be on two points concerning the Church's understanding of priestly vocation:

The divine elements of the priestly vocation, the fact that it is God who calls individuals from the community of the faithful to the office of presbyter, and

The ecclesiastical elements of priestly vocation. It is the Church's responsibility to mediate this divine call and to establish those qualities and characteristics, which are required for priesthood.

The Church never did specifically define nor legislate that the priestly vocation consists only in these two elements. The documents of the Second Vatican Council are concerned with the ministry and life of priests, as well as the formation of clerics.

In the first part of my article I would like to present these two elements of the priestly vocation in the light of the 1983 Code of Canon Law. The canons of the Code deal with formation and the requirements for orders.

The second part presents the divine and ecclesial elements of priestly vocation in the light of various documents issued by the Holy See after the promulgation of the 1983 Code of Canon Law. The most important of these documents are the following: the Circular Letter of the Congregation for the Evangelization of Peoples on April 25, 1987; the Message for the World Day of Prayer for Vocations of Pope John Paul II in 1989; the 1990 Synod of Bishops, and two apostolic exhortations: *Christifideles Laici* and *Pastores Dabo Vobis*. While these documents don't emphasize specifically the two elements of priestly vocation mentioned above, they do reassure us that God's call and the possession of the necessary qualities are two components of the priestly vocation.

I hope this article will serve and help those who are appointed to the service of education of candidates for the priesthood.

Bevezetés

Amikor a papi hivatásról beszélünk, nem találunk rá konkrét meghatározást sem a zsinati szövegekben, sem az egyházi törvényhozásban. Egy eléggé komplex valósággal állunk szemben. A II. vatikáni zsinat sem határozza meg, viszont körülírja, amikor a papképzésről szóló, *Optatum totius* kezdetű dekrétumában a következőket mondja: „Isten egész népének ez a tevékeny összefogása a hivatások ápolására válasz az isteni gondviselés működésére, mely azokat az embereket, akiket Isten kiválasztott, hogy részesedjenek Krisztus hierarchikus papságában, megajándékozza a szükséges képességekkel, és kegyelmével segíti; az Egyház törvényes szolgálóira rábízta, hogy vizsgálják ki alkalmasságukat, a kipróbált jelöltek pedig, akik ezt a nagy tisztséget

helyes szándékkal és teljesen szabadon kéri, hívják meg, és a Szentlélek pecsétjével Isten tiszteletére és az Egyház szolgálatára szenteljék föl".¹

A hivatások ápolásánál tehát azokról van szó, akiket Isten kiválasztott, megvannak a szükséges képességek, az egyház törvényes szolgálóra bizza az alkalmasságuk kipróbálását, majd a jelölteket, akik helyes szándékkal és szabadon kéri, fölszentelik. Ezek alapján a papi hivatás két elemét különböztethetjük meg: az egyházi elemet, amely magába foglalja a „kánoni hívást” (az egyetemes jog szerinti követelmények) és a „püspök hívását” (vagyis a szentelendő alkalmasságának megítélése), valamint az isteni elemet, ami a papi hivatás isteni eredetét jelenti.

Mindezek után az Egyházi Törvénykönyv és az utána kiadott dokumentumok fényében próbáljuk jogi szemponok szerint meghatározni a papi hivatást.

1. A PAPI HIVATÁS AZ 1983-AS EGYHÁZI TÖRVÉNYKÖNYV SZERINT

Az Egyházi Törvénykönyv a második könyvében beszél a krisztus-hívókról és a szent szolgálatot teljesítőkről, vagyis a klerikusokról. Első elemként szól a klerikusok képzéséről, a képzés előfeltételeiről, azonban nem határozza meg, mi is a papi hivatás. Éppen ezért több kánont is meg kell vizsgálnunk ahhoz, hogy megtaláljuk a papi hivatás jogi elemeit.

1.1. A hivatások gondozása

Az Egyházi Törvénykönyv mindenekelőtt a hivatások gondozásáról beszél.² A **hivatásgondozást** illetően a II. vatikáni zsinat is hangsúlyozza, hogy a hivatások ügye az egész egyház felelőssége: különös szerep jut a családnak, a nevelőknek, a plébániáknak és a plébánosoknak.³ De a hivatásgondozást a katolikus egyesületek, a tanítók és mindazok figyelmébe is ajánlja a zsinat, akik bármilyen módon foglalkoznak a gyermekek és ifjak képzésével: „*igyekezzenek a rájuk bízott ifjakkól olyan embert nevelni, aki képes Isten hívását észrevenni és szívesen követni*”.⁴ Itt már a papi hivatás isteni eleme tűnik ki.

¹ OT 2., In: CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á. (Szerk.), *A II. vatikáni zsinat tanítása*, Bp., 1975.

² vö. 233. k., In: *Az Egyházi Törvénykönyv*, A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal (Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta ERDŐ P.), Harmadik bővített kiadás, Budapest, 1997.

³ A megyéspüspök felelősségét a hivatásgondozást illetően a 385. k. is tartalmazza.

⁴ OT 2.

Az Egyházi Törvénykönyv, amikor a hivatásgondozásról beszél, szinte szószerint megismétli a II. vatikáni zsinat tanítását, hangsúlyozva a krisztushívők különös felelősségét. Kiemeli ugyanakkor a megyéspüspökök fontos szerepét, akikre tanítói feladat hárul: oktatniuk kell a rájuk bízott népet a szent szolgálat jelentőségéről az egyházban.⁵ A kánon hangsúlyozza, hogy a megyéspüspökök arra is kötelesek, hogy erre a célra létesített intézményekkel ösztönözzék és támogassák a hivatásgondozást. Már a II. vatikáni zsinat említi azokat az eszközöket, amelyek a hivatások gondozását támogatják: „*az egyes egyházmegyékben, területeken vagy nemzeteken belül meglévő vagy szervezendő Hivatásgondozó művek (Opera vocationum) az ide vonatkozó pápai intézkedéseknek megfelelően a hivatásgondozás ügyét tervszerűen, szívós munkával, a mai lélektan és szociológia minden értékes eredményét fölhasználva irányítsák, és ugyanannyi szakszerűséggel, mint lelkesedéssel támogassák*”.⁶

Nagyon sok egyházmegyében ennek alapján megtaláljuk a hivatásgondozó bizottságot. A Törvénykönyv sürgeti a papokat és a megyéspüspököket, hogy a késői hivatásokat is kellően felkészítsék.⁷ A „*hivatás*” fogalmától függ az egyházmegyei és a szemináriumi irányvonal. A kódex nem használja az „*isten*” jelzöt a papi hivatással kapcsolatban, de igenis használja, amikor a szerzetesi hivatásról beszél.⁸

⁵ A Kanadai Katolikus Püspöki Konferencia 1990. március 15-én kiadott körlevelében felhívta a kanadai katolikusok figyelmét a modern világ kihívásaira, melyek arra készítetnek, hogy megerősítsük a papság ajándékát az egyházban: így a krisztushívők osztoznak a hivatások gondozásának felelősségében. Ugyanakkor támogatniuk kell a már felszentelt vagy a szentelésre készülő növendékeket (vö. *Code of Canon Law Annotated: Latin-English Edition of the Code of Canon Law, and English-language Translation of the 5th Spanish-language Edition of the Commentary Prepared under the Responsibility of the Instituto Martín de Azpilcueta*, edited by E. CAPARROS, M. THÉRIAULT, and J. THORN, Montréal, Wilson & Lafleur, 1993, pp. 204–206, valamint vö. J. MCINTYRE, *The Law of Persons: Clergy and Laity*, DCA 5202c, Class Notes for the Private Use of the Students, Saint Paul University, Faculty of Canon Law, Ottawa 1993., 80. p.).

⁶ OT 2. p., vö. AAS 33: 479. (XII. Pius: *Cum nobis* motu proprio, 1941. november 4.); 47: 266. (Uö: *Cum supremae* motu proprio, 1955. február 11.); PC 24., CD 15. p.

⁷ vö. 234. k. 2. §.

⁸ vö. 646. k., 652. k. 3. §., 722. k. 1. §., 735. k. 3. §. Mivel ez a leírás vonatkozik férfiakra és nőkre (testvérekre és nővérekre), így a papokra is lehet vonatkoztatni. A hivatás lényegében természetfölötti, tükrözvén az „*Atya vonzását*” (vö. Jn 6, 44) és Jézus meghívását (vö. Mt 4, 18–22; 9, 9).

A Törvénykönyv, amikor a jelentkezők felvételénél a hivatás egyházi elemeit sorolja fel: emberi, erkölcsi, értelmi és lelki adottságok, fizikai-pszichikai egészség és – a legfontosabb – a helyes szándék.⁹

1.2. A hivatás egyházi elemei

A hivatás egyházi elemeinél két szempontot veszünk figyelembe: a kánoni hívást és a püspök hívását. Egyházi elemekről beszélünk, hisz az Egyház határozza meg azokat a kritériumokat, amelyek az isteni hívást jellemzik. Annak megállapítása, hogy a kritériumok be vannak-e töltve, a megyéspüspök megítélésére van bízva.

1.2.1. A kánoni hívás elemei

1.2.1.1. A szemináriumba lépés előtt

Az Egyházi Törvénykönyv meghatározza azokat az általános követelményeket, melyekkel a jelentkezőknek a szemináriumba lépés előtt rendelkezniük kell, és pedig akik emberi, erkölcsi, lelki és értelmi adottságaik, valamint fizikai-pszichikai egészségük, továbbá helyes szándékuk alapján alkalmasnak tűnnek a szent szolgálatra. Minderről a megyéspüspöknek kell döntenie.¹⁰ A jelentkező helyes szándéka magába foglalja a szabad elhatározást a papi szolgálat mellett. A szenteléshez szükséges szándék már sokkal gazdagabb, mint a szemináriumba való jelentkezéskor, és a szemináriumi képzés során fejlődik ki.¹¹ Az alkalmasság megállapításánál a Törvénykönyv felsorolja azokat a szabálytalanságokat, melyek képtelenné teszik a jelöltet a szolgálatra. Mivel a püspök veszi fel az illető jelöltet, ezért fontos, hogy az esetleges szabálytalanságoknak tudatában legyen.¹² Néhány szabálytalanság alól maga a megyéspüspök adhat fölmentést, a többi a Szentszéknek van fenntartva.¹³ Újabban a törvényt magyarázók a szabálytalanságok közül kiemelik a csonkítást (sokan a kábítószer használatát is idesorolják), a kísérelt öngyilkosságot és az abortusznál való közreműködést. A felvételhez szükségesek bizonyos okmányok, mint pl. a keresztelési és a

⁹ vö. 241. k., valamint J. P. BEAL, – J. A. CORIDEN, T. J. GREEN, *New Commentary on the Code of Canon Law*, Commissioned by the Canon Law Society of America, New York, NY/ Mahwah, NJ, Paulist Press, 2000, pp. 454–463

¹⁰ vö. 241. k. 1. §.

¹¹ vö. PO 3., OT 11. p.

¹² vö. 1041. k., 1042. k., amiről a későbbiekben részletesebben beszélünk.

¹³ vö. 1047. k.

bérmálási igazolvány, valamint más olyan igazolványok, melyeket a papnevelési szabályzat megkövetel.¹⁴

Azok föl vételét is szabályozza a Törvénykönyv, akiket más szemináriumtól vagy szerzetes intézményből bocsátottak el.¹⁵ Ilyen esetekben szükséges az illető intézet vezetőjének az igazolása is, amiben meg kell jelölnie az elbocsátás vagy a távozás okát is. A szemináriumtól való elbocsátással kapcsolatban már a zsinat is megjegyzi, hogy e téren „mindig erős lélekkel kell eljárni, ... ha fájó is a paphiány.”¹⁶ Az elbocsátásnak két oka lehet: a). az egyik a papságra alkalmatlanná tevő fogyatékoság, vagy b). a hivatás el nem vállalása. Ez utóbbit olyan kihágások tanúsítják, melyek szerint a jelölt nem hajlandó azonosulni hivatása követelményeivel. Ilyen esetekben a megyéspüspök vagy a nevelők döntésének alapja mindig az a közösség, akinek szolgálatára küldik az illető klerikust, és mely közösségnek joga van jó és hűséges papokhoz.

¹⁴ 241. k. 2. §. A felvétellel kapcsolatban három külön helyzetet kell megkülönböztetnünk:
 a). A teológiai hallgató, az a jelölt, aki már befejezte teológiai tanulmányait, és most a szentelését kéri. Ebben az esetben a püspöknek legalább három vagy négy évet kell őt a szeminárium képzésben tartania (vö. 235. k.), hogy megszerezze a megfelelő képzésben való részvétel bizonyosságát (vö. 1029. k.). A szeminárium nevelők ez idő alatt vezetik be a jelöltet a közösségi életben való részvételre (vö. PO 11.).
 b). A volt házasság: azokat sorolhatjuk ide, akik házasságot kötöttek, de akiknél később bebizonyosodott, hogy a házasság nem jött létre (az elhunyt házastárs esete kivétel képez). A régebbi eljárás szerint a Szemináriumok és Oktatási Intézmények Kongregációjának kellett egy másolatot beküldeni a dokumentumokról; ugyanis a Kongregáció meg akart bizonyosodni arról, hogy a válás oka a jelölt volt-e vagy sem. Napjainkban azonban már a megyéspüspök dönti a föl vétellel kapcsolatban.
 c). Az újra-föl vétel (vö. 241. k. 3. §.), azok esetében, akiket valamely szemináriumtól vagy szerzetes intézményből elbocsátottak. Kérdés, hogy a megyéspüspök felveheti vagy sem? Egyes jogászok szerint itt jogkétellyel állunk szemben. Mivel a püspök képessége a föl vétellel kapcsolatban eléggé meghatározott, a kánon előírását szorosan kell értelmezni (vö. 18. k.). A más szemináriumtól vagy szerzetes intézményből elbocsátottak föl vételéhez az illető intézet vezetőjének az igazolása elengedhetetlenül szükséges, főként az elbocsátás okáról (vö. 241. k. 3. §.). Az új egyházi törvénykönyv előtt a Szentszék rendelkezése szerint a szemináriumtól vagy szerzetesi intézményből önként távozott vagy onnan elbocsátott személyek újbóli föl vételéhez a Szentszék megkérdezése volt szükséges; ez azonban a törvénykönyv hatálybalépése után érvényét veszítette. A mai gyakorlatot ilyen esetekben az országos papnevelési szabályzatok irányítják (vö. J. MCINTYRE, i. m., 84–85).

¹⁵ vö. 241. k. 3. §.

¹⁶ OT 6.

1.2.1.2. A szentelés előtt

A papi hivatás egyházi elemei a szentelés előtt a szentelés érvényességéhez és megengedtségéhez kapcsolódnak, valamint magukba foglalják a szentelés előzetes követelményeit, a szentelendő tulajdonságait, a szentelési akadályokat és szabálytalanságokat.¹⁷

1.2.1.2.1. Az érvényesség és megengedtség

A hatályos egyházi törvénykönyv a szolgálati papság alapjait veti meg, amikor kijelenti, hogy a szent egyházi rendet érvényesen csak megkeresztelt *férfi* veheti fel.¹⁸ Mivel ez a gyakorlat mind a keleti mind a nyugati egyház állandó hagyományát mutatja, a trienti zsinat isteni eredetűnek vallja „*ex Domini institutione.*”¹⁹ Ez az első feltétel, ami a szent rend érvényességét érinti.

A másik tényező, ami a szent rend felvételének érvényességét érinti az a *kereszttség*. Az egyházi rend felvétele mindenekelőtt feltételezi az érvényes keresztiséget.²⁰ Az egyház a keresztiségről, mint a többi szentség ajtajáról beszél: így az egyházi törvénykönyv bizonyos esetekben előírja a feltételes keresztiséget is.²¹

A szentelés érvényességét érintő harmadik tényező a *szándék*. Az Egyházi Törvénykönyv a szentelés érvényességi feltételei között nem említi a felvevő szándékát. Ugyanis a szenteléshez senkinek sincs alanyi

¹⁷ vö. W. H. WOESTMAN, *The Sacrament of Orders and the Clerical State, A Commentary on the Code of Canon Law*, Saint Paul University, Faculty of Canon Law, Ottawa, 1999, pp. 31–94.

¹⁸ vö. 1024. k.

¹⁹ DS 1764. Az egyházi rend felvétele a nőket illetően nagyon sok teológiai és egyházzjogi vitára adott alkalmat. Egyházzjogi szempontból sokak szerint a nők felszentelésének érvénytelenségét kimondó kánon a papság vonatkozásában „isteni jogot”, a diakonátus tekintetében inkább egyházi jogot tartalmaz. P. Erdő a kommentárjában a következőket fűzi hozzá: „A nők liturgikus szolgálatának, sőt papságának kérdése nem volt – mondjuk valamiféle „patriarkális” kulturális környezet hatásaként – reflektálatlan az ősegyházban. A Szent Apostolok egyházi kánonjai néven ismert 300 körül keletkezett egyházfegyelmi irat pl. Márta, Mária Magdolna és a többi apostol tanácskozásának formájában adja elő annak a kérdésnek a vitáját, hogy szolgálhatnak-e a nők az oltár körül: az apostolok ajkára adott hagyományos meggyőződés eszerint az volt, hogy az Úr testének és vérének átváltoztatását nem végezhetik, s hogy az apostolok nem is jogosultak efelől rendelkezni, hanem parancsuk van az Úrtól. Ezért mondja a Jakab apostolnak tulajdonított kijelentés: „miben jelölhetnénk meg tehát az asszonyok feladatát, ha nem abban a szolgálatban, amellyel a szegények segítségére lehetnek?” ERDŐ, *Egyházzjog*, Bp., 1991, 384.

²⁰ vö. 842. k. 1. §.

²¹ vö. 869. k.

joga, hiszen a hivatás teljes egészében (az isteni és az egyházi meghívással) nem előzi meg az egyházi eljáró részéről történő szabad kiválasztást. Az érvényes jelölthöz hozzátartozik a saját püspök;²² az érvényes szenteléshez azonban mind a jelölt, mind a püspök részéről megfelelő *szándék* szükséges: azt akarni, amit az Egyház akar.²³

A Törvénykönyv felsorolja a szentelés megengedettségi feltételeit, melyek a következők:²⁴ 1) a jog előírása szerinti próbaidő; 2) a jelölt kellő tulajdonságainak megléte (a saját püspöke vagy eljárója megítélése szerint); 3) a jelölt mentessége minden akadálytól vagy szabálytalanságtól; 4) a jelölt részéről a szentelés előtti követelmények megléte; 5) a következő okiratok megléte: a). a tanulmányok elvégzését igazoló bizonyítvány; b). az áldozópappá szentelendők esetén a diakonátus felvételéről szóló igazolás; c). diakónussá szentelendők esetén a keresztség, bérmálás, a lektorátus és akolitátus felvételéről bizonyító dokumentumok, a szentelési kérelem és nős diakonátusra készülő esetében a házasságkötésről és a feleség beleegyezéséről szóló igazolás.²⁵ 6) A szentelés előtti vizsgálat elvégzése: az Egyházi Törvénykönyv a következőket írja elő: a). a szeminárium vagy a növendékház rektorának igazolása szükséges a rend felvételéhez megkívánt tulajdonságokról: igazhitűség, hiteles vallásosság, jó erkölcs, alkalmasság a szolgálat gyakorlására, fizikai és pszichikai egészség. b). a megyéspüspök vagy a nagyobb eljáró más eszközöket is használhat a vizsgálat lefolytatása érdekében (pl. kihirdetés).²⁶ 7) a saját püspöke

²² vö. 1012. k.

²³ A moralisták háromféle szándékot különböztetnek meg: aktuális, virtuális és habituális szándékok. Mindhárom fajta, bár igazán emberi szándék, mutatja az emberi szándék fokozatát. Az aktuális szándék jelenti, amikor az egyén a jelenben világosan, lelkiismeretesen és végérvényesen választ; a virtuális szándék mintha az aktuális szándék hatása lenne: az eredeti szándék követi (*belefolyik*) a megkezdett cselekménybe; a habituális szándék az az aktuális szándék, amit sosem vontak vissza. A mi esetünkben a szentelés előtt a szentelő püspöknek legalább virtuális szándéka, míg a szentelendőnek habituális szándéka kell hogy legyen.

²⁴ vö. 1025. k.

²⁵ vö. 1050. k.

²⁶ vö. 1051. k. A szentelés előtti vizsgálat célja megvizsgálni, hogy a jelöltben megvannak-e a szenteléshez szükséges tulajdonságok. Vö. *Code of Canon Law Annotated, Latin-English Edition of the Code of Canon Law, and English-language Translation of the 5th Spanish-language Edition of the Commentary Prepared under the Responsibility of the Instituto Martín de Azpilcueta*, edited by E. CAPARROS, M. THÉRIAULT, and J. THORN, Montréal, Wilson & Lafleur, 1993, pp. 270–275.

vagy az illetékes előjáró pozitív megítélése arról, hogy a jelölt felszentelése hasznos az egyház számára; 8) abban az esetben, ha a püspök a saját alárendeltjét más egyházmegye szolgálatára szenteli, biztosnak kell lennie, hogy az illető ahhoz a részegyházhoz fog tartozni. A kánon a saját püspök megítéléséről beszél, ami az erkölcsi bizonyosságot jelenti.²⁷

1.2.1.2.2. A szentelendő tulajdonságai

A papi hivatás egyházi elemei közé tartozik, amit az Egyházi Törvénykönyv a szentelendő tulajdonságai néven említ. Mielőtt a növendéket a szentelésre bocsátanak, birtokolnia kell bizonyos tulajdonságokat, melyek a szolgálat velejárói, mint pl.: - az Isten ígéjéhez és az egyházi tanítóhivatalhoz való hűség, ami az egyház iránti mély szeretettel párosul; - egy egész életre szóló imádságra való elkötelezettség, és mások lelki vezetésének képessége; - az egyház szentségi élete iránti szeretet, különösen a szentgyónás és Eucharisztia iránt; - egy életreszóló tisztaság, engedelmesség és egyszerű életmód elfogadása; - az egyház missziójának ökumenikus dimenziója iránti érzékenység; - a szolgálat iránti apostoli lelkület, ami megmutatkozik: a) a multikulturális környezetben szolgálatra való képességben, b) az igazságosság, béke és az emberi élet szolgálata, mint az egyház egyetemes missziója melletti elkötelezettségben, c) a pasztorális gyakorlottságban és figyelmességben, ami az Isten ígéjének hirdetésében és az istentisztelet vezetésében nyilvánul meg.²⁸

A szenteléshez szükséges **tulajdonságokat** a Törvénykönyv négy csoportban ismerteti: a szabadság, a képzés, a jelöltség és szolgálat, valamint a diakonatusság.

1. A szentelés első fontos követelménye az egyén **szabadsága**.²⁹ az egyház védi az egyén szabadságát különösen az életállapot megválasztásában, amihez mindenkinek joga van.³⁰ A félelem befolyásolja az embert: így a Törvénykönyv is kiemeli, hogy a félelem, az erőszak és a

²⁷ A törvénykönyvben több helyen is találkozunk az erkölcsi bizonyossággal, különösen a bírókkal kapcsolatban, akiknek ugyancsak erkölcsi bizonyosságra van szükségük az egyes ítélet meghozatalához (vö. 1608. k.).

²⁸ vö. A. LENDAKADAVIL, *Candidates for the Priesthood, A Study of Their Suitability According to the New Code of Canon Law*, Shillong (India), Vendrame Institute Publications, 1989, 354. p.

²⁹ vö. 1026. k.

³⁰ vö. 219. k.

megtévesztés érvénytelenné teszi a jogi cselekedetet. A Törvénykönyv tehát előírja, hogy aki nem rendelkezik kellő szabadsággal, azt nem szabad felszentelni; senki sem szabad a rendek felvételére kényszeríteni, sem a jogképes személyt visszatartani annak felvételétől. A hatályos előírások szerint az egyház négy fontos kérvényt követel: a szemináriumba való fölvételkor, a szolgálatok felvétele előtt, a diakonátus felvétele előtt és a papszentelés előtt.³¹ A kérvényt a jelentkezőnek illetve a jelöltnek személyesen kell megírnia, ami egyben a szenteléshez szükséges iratok részévé válik.³² A kérvény megírásánál – épp a szabadság figyelembe vétele miatt – fontos, hogy a jelölt ismerje az illető rendet és a vele járó köteleességeket és jogokat is. Így a diakonátusságra és a papságra készülőköt gondos felkészítéssel kell képezni a jog előírásai szerint,³³ valamint erről **gondoskodni** a megyéspüspök, illetve az illetékes előljáró köteles. A személyes tulajdonságok terén a törvénykönyv hangsúlyozza, hogy a jelöltnek ép hittel, helyes szándékkal, kellő tudással, jó hírnévvel, jó erkölcsökkel, kipróbált erényekkel, valamint az illető szent rendnek megfelelő egyéb fizikai és pszichikai tulajdonságokkal kell rendelkeznie. Mindezek **megítélésében** a jelölt püspöke vagy szerzetesek esetén az illetékes nagyobb előljáró jogosult. A jelölt szabadságához sorolja az egyházi törvénykönyv a szenteléshez szükséges **életkort**, hisz a szenteléshez szükséges életkor ugyancsak a szentelendő szabadságával kapcsolatos. A hatályos törvényhozás szerint a diakonátust, azoknak, akiket áldozópapságra szánnak, a huszonharmadik, az áldozópapságot pedig a huszonötödik életévük betöltése után adják fel, az állandó diakonátusra készülő nőtlent a huszonötödik, a házast pedig a harmincötödik életév betöltése után szentelik.³⁴

³¹ vö. 1034–1036. k.

³² vö. 1050. k.

³³ vö. 232–264. k.

³⁴ A püspöki konferenciák az áldozópapság és az állandó diakonátus esetében magasabb életkort is megállapíthatnak (vö. 1031. k. 3. §.). Abban az esetben, ha az egyetemes jog szerint megkívánt korból (vagyis nem a püspöki konferencia előírásai alapján) több mint egy év hiányzik, a felmentés az Apostoli Szentszéknek van fenntartva (vö. 1031. k. 4. §.). Az áldozópapok szentelésének megengedettségével kapcsolatban a törvénykönyv nemcsak a megfelelő életkort hangsúlyozza, hanem a kellő érettség szükségességét is. Az egyházi rend egyes fokozatai közti időköz (intervallum) szükséges a szentelés megengedett végzéséhez. Így a diakonátusság és az áldozópapság között legalább hat hónapnak, míg az áldozópapság és a püspökszentelés között öt évnek kell elteltie (vö. 378. k. 1. §. 4.). Az akolitusi szolgálat és a diakónusszentelés között hat hónapnak kell elteltie (vö. 1035. k. 2. §.). A nős diakónusok esetében a törvénykönyv szentelési

2. A szentelés megengedettségének másik fontos feltétele a **kellő képzés**. Az Egyházi Törvénykönyv a „*gondos felkészítés*” és „*kellő képzés*” kifejezést használja. Az áldozópapságra készülőknek diakónussá csak a filozófiai-teológiai tanulmányaik ötödik évének eltelte után szabad szentelni.³⁵ A püspöki konferenciák részleges törvényhozását ebben az esetben a törvénykönyv nem írja elő, azonban a Szentszék jóváhagyásával ettől eltérő képzési rendet is megállapíthatnak: az ilyen jóváhagyás kiváltságnak számít.³⁶ Azoknak, akik állandó diakonátusra készülnek, a rendet akkor kell feladni, ha letöltötték a számukra előírt képzési időt,³⁷ amivel kapcsolatban a püspöki konferenciák hozhatnak részleges törvényt.³⁸ A tanulmányok végeztével a diakónusoknak a papszentelés előtt lekipásztori gyakorlatot kell folytatniuk, vagyis a lekipásztori munkában diakónus-szentelésüknél fogva részt kell venniük. A gyakorlat idejét az illetékes püspök vagy a nagyobb előljáró határozza meg.³⁹

3. A szentelendők számára a **szolgálatok megfelelő ideig való gyakorlása** (lektorátus és az akolitátus, mind az átmeneti, mind az állandó diakónusok részére) ugyancsak előzetes követelmény, és hozzájárul a szentelendők tulajdonsága kialakulásához. A korábbi tonzurát és kisebb rendeket a szolgálatok helyettesítik az új törvénykönyvben, ami előírja, hogy az akolitusi szolgálatot a diakónusszentelés előtt legalább hat hónapig kell gyakorolni.⁴⁰

4. **Diakónusi rend gyakorlása** is a szentelendő tulajdonságaihoz sorolható. A Törvénykönyv mindenekelőtt leszögezi, hogy a diakonátust – az áldozópapságra készülőknek – csak filozófiai-teológiai tanulmányaik ötödik évének eltelte után lehet föladni.⁴¹ Ugyanakkor sürgeti a jelöltet, hogy tanulmányai végeztével a püspöktől vagy az illetékes

feltételként írja elő a feleség beleegyezését (vö. 1031. k. 1. §.).

³⁵ vö. 1032. k. 1. §., LG 11, 262–264. k., OT 9–12, OT 14, SC 129, PO 19.

³⁶ vö. 76. k.

³⁷ vö. 1032. k. 3. §.

³⁸ vö. 236. k.

³⁹ vö. 1032. k. 2. §.

⁴⁰ vö. 1035. k. 1–2. §., Ad pascendum, nr. I. b: AAS 64, 1972, 539. A megyéspüspök szükség esetén felmenthet a szolgálatok felvétele és gyakorlása alól, eltérően a korábbi fegyelemtől, amikor az Apostoli Szentszék illetékességi körébe tartozott.

⁴¹ vö. 1032. k. 1. §.

előljáró által meghatározott ideig vegyen részt a lelkipásztori munkában és gyakorolja a diákónusi rendjét.⁴²

1.2.1.2.3. A szentelés előzményei

A szentelés megengedettségéhez az egyetemes egyházjog bizonyos **előzetes követelményeket** is előír, melyek a papi hivatás kánoni elemeit alkotják, és melyek a következők:

1. A **bérmálás** szentségének felvétele, hisz a bérmálás a keresztség és eucharisziával együtt a keresztes beavatás szentségeinek együttesét alkotják. A bérmálás szentségével még szorosabban kötődik az illető az Egyházhoz, a Szentlélek ereje tölti el, hogy Krisztus igazi tanújaként terjessze és védelmezze a hitet. Ezért követeli meg az egyházjog a szentelés előtt a bérmálás szentségének föl vételét.⁴³

2. A **jelölés** liturgikus szertartása jelenti, amely révén az állandó diakonátusra vagy az áldozópapságra készült az illetékes egyházi hatóság a jelöltek közé felveszi.⁴⁴ A felvételt a jelentkező előzetes, saját kezűleg írt és aláírt, az említett hatóságtól írásban elfogadott kérelmének kell megelőznie. Az illető a jelöléssel még nem válik klerikussá, csak a diakónusszenteléssel.⁴⁵

3. A szolgálatok megfelelő ideig való gyakorlását már láttuk az előző részben.

4. A saját kezűleg írt **nyilatkozat** ugyancsak előfeltétele a szentelés megengedettségének. A nyilatkozatot a szentelésre készülő jelöltnek kell megírnia és aláírnia. A nyilatkozatnak tartalmaznia kell, hogy a jelölt a szent rendet önként és szabadon kívánja felvenni. A nyilatkozatot a

⁴² vö. 1032. k. 2. §.

⁴³ vö. A *Katolikus Egyház Katekizmusa*, (a továbbiakban: KEK.) Sz. I. T., Bp., 1994, 1285–1305.

⁴⁴ vö. 1034. k. 1. §., 1016. k., 1019. k. A Rítusok Könyve szerint a jelölés rítusát bármelyik napon lehet ünnepelni, de ajánlatos, hogy nagyobb ünnepeken, a templomban vagy más alkalmas helyen, szentmise vagy igeliturgia keretén belül történjék. A jellege miatt sosem szabad összekapcsolni a szenteléssel, vagy az egyes szolgálatok feladásával.

⁴⁵ vö. 266. k. 1. §. Az egyetemes egyházjog nem határozza meg az időközt a jelöltek közé való felvétel és az azt követő diakónusszentelés között. Az egyes szolgálatokat a jelölés szertartása előtt és után is fel lehet venni. Az átmeneti diakonátus előtti jelölés feltétele, hogy a jelölt a teológiai tanulmányait megkezdett és a huszadik életévét betöltött személy legyen. A klerikusi szerzetesi intézményekben a fogadalmakkal rendelkező nem kell hogy föl vételt nyerjen a jelöltek közé.

jelölt a saját püspökének vagy az illetékes nagyobb előjárójának kell eljuttatni.⁴⁶

5. A **nőtlenység** kötelezettségének vállalása, különösen azok esetében, akik áldozópapságra, vagy nőtlenként az állandó diakonátusságra készülnek. Ezt külön szertartás keretében (a diakonátus előtt), nyilvánosan kell kijelenteni. Mindazok, akik valamely szerzetesi intézményben örök fogadalmat tettek, erre külön nem kötelesek.⁴⁷

6. Legalább ötnapos **lelkigyakorlaton** való részvétel mindazok számára, akik valamelyik szent rend felvételére készülnek. A lelkigyakorlat helyét és módját az ordinárius határozza meg. A szentelő püspöknek a szentelés előtt erről meg kell győződnie.⁴⁸

7. **Más követelmény** is idesorolandó, mint pl. a tanulmányok elvégzéséről szóló bizonyítvány, ami az áldozópapságra készülőknek a diakonussá való szentelését a filozófiai-teológiai tanulmányaik ötödik évének befejezése után teszi lehetővé.⁴⁹

1.2.1.2.4. Szentelési akadályok és szabálytalanságok

A papi hivatás egyházi elemeihez soroljuk a szentelési akadályokat és szabálytalanságokat, hisz az Egyháznak joga van meghatározni, kik vehetik fel a szent rendeket. A szentelendő tulajdonságaihoz tartozik az is, hogy mentes minden szabálytalanságtól és akadálytól, aminek jelenléte akadályt jelent a rendek felvételében vagy gyakorlásában. Ezek akár felmentéssel, akár az akadály megszűnésével veszítik érvényüket.

1.2.1.2.1.4.1. Szentelési akadályok

Az Egyházi Törvénykönyv általánosan meg nem engedetté teszi a rendek felvételét azok számára, akik valamely szabálytalansággal vagy akadállyal rendelkeznek, és amelyeket a Törvénykönyv tartalmaz.⁵⁰ Általában ezek az akadályok a *megengedettséget* és nem az *érvényeséget* érintik.⁵¹ Az örökös szentelési akadályok az 1041. k. szerint a következők:

⁴⁶ A nyilatkozat később igazolásul szolgál arra az estre is, ha valaki a laicizálását kérné azon az alapon, hogy nem volt kellő szabadsága a szent rendekkel járó terhek vállalására. vö. 1036. k.

⁴⁷ vö. 1037. k., KEK. 1579–1580.

⁴⁸ vö. 1039. k. A lelkigyakorlatot csak a külső fórum szemével tudja figyelni a törvény, a belső megmozdulásokra nem terjedhet ki.

⁴⁹ vö. 1050. k. 1^o, és az 1032. k.

⁵⁰ vö. 1040. k.

⁵¹ vö. 18. k. Az itt található felsorolás teljes, vagyis az Egyházi Törvénykönyv nem engedi

1. Az **elmebetegség vagy más pszichés betegség**, amelyről a szakértők meghallgatása után úgy ítélik, hogy az illetőt alkalmatlanná teszi a szolgálat megfelelő ellátásában. Ellentétben a régi törvénykönyvvel, a hatályos kódex a tények megállapításában fontosnak tartja a szakértők véleményének kikérését is. Egyes szerzők szerint, a betegségnek örökösnek és meg nem szűnőnek kell lennie. Mivel az ilyen betegség káros lehet az egyházi szolgálatban, a szentelés előtti vizsgálatoknak, skrutiniumoknak nagy fontosságot kell tulajdonítani.⁵²

2. A **hitehagyás, eretnekség, szakadárság** büntetendő cselekménye. A szentelés előtti hitvallásban a szentelendő kinyilvánítja hitét.⁵³

3. A **megkísérelt házasság** öt különböző esetet foglal magába: - valakit egy előző házasság köt (*ligamen*); - pap, aki házasságot kísérel meg; - az örökfogadalmas szerzetes kísérel meg házasságot; - egy szabadállapotú férfi, aki szerzetesnővel kísérel meg házasságot; - szabad állapotú férfi, aki egy házas nővel kísérel meg házasságot. Az esetek alapja a három akadály: házassági kötelék, szent rend és fogadalom.⁵⁴ A házassági kísérlet fogalmához hozzátartozik az egyházi, vagy legalább a polgári forma alkalmazása, valamint olyan házassági beleegyezés a felek között, ami elegendő lenne a valódi házasság megkötéséhez.⁵⁵

meg más akadályok hozzáfűzését, tehát a megyéspüspök nem állíthat fel saját egyházmegyéjében a szentelendő számára más akadályokat. Az akadályokat szorosan kell értelmezni, mivel bizonyos jog korlátozását jelenti.

⁵² vö. 1051. k.

⁵³ Az **eretnekség** (haeresis) a hitbeli engedelmesség megsértését jelenti. A büntetendő cselekmény elkövetéséhez a személynek: a keresztség felvétele után kell tagadnia, makacsul tagadni, vagy makacsul kételkedni valamely isteni és katolikus hittel elfogadandó igazságot. A **hitehagyás** (apostasia), a keresztyén hit teljes elutasítása. Sokkal tágabb, mint az eretnekség, ugyanis a mindennapi nyelvhasználatban azokra alkalmazzák, akik az egyházat elhagyják. Sokkal pontosabb kifejezés ha a hitet elhagyják. Magába foglalja Krisztus istenségének és az ő küldetésének a tagadását. Az egyháznak formális aktussal való elhagyása (vö. 1086. k. 1. §., 1117. k., 1124. k.) nem jelenti azt, hogy az illető elhagyta a hitét. A nem katolikus keresztyén közösségben keresztelteket, akik nem voltak katolikusok, nem nevezzük sem eretneknek, sem szakadárnak, hisz a büntetendő cselekmény elkövetője a katolikus egyházban megkeresztelt személy kell hogy legyen. Ugyanis az egyházi törvények azokra vonatkoznak, akiket a katolikus egyházban kereszteltek meg, vagy oda fölvettek és eszük elégséges használatával rendelkeznek (vö. 11. k.).

A **szakadárság** (schisma), ami a római pápának való alárendeltség vagy a neki alárendelt egyháztaggal való közösség megtagadását jelenti. Ez nincs kapcsolatban a hittel, sokkal inkább a kommunio megsértését jelenti.

⁵⁴ vö. 1085. k. 1. §., 1087. k., 1087. k.

⁵⁵ Amennyiben hiányzik a házassági beleegyezés, nem beszélhetünk házassági kísérletről,

4. **Szándékos emberölés, valamint a magzatelhajtás.** Ezekben az esetekben a cselekmény megtörténtéhez két feltételnek kell jelen lenni: a) a szándék erre vonatkozóan; b) a halál kell hogy kövesse a cselekedetet.⁵⁶

5. **Súlyos csonkítás és öngyilkossági kísérlet** ma már sokkal több figyelmet érdemel, mint régebben. A kábítószeres fogyasztásában is nagyon sok szerző a test öncsonkítását látja, ugyanis ennek eredményeként igenis megnövekedett a tizenévesek öngyilkossága különösen Észak-Amerikában. Azonban mások szerint az öncsonkításnak nagyinak és jelentékenynek kell lennie (pl. kar vagy láb levágása). A csonkítás esetében is nagyon fontos, hogy szándékosan történjék, nem pedig vétkes gondatlanságból. Ez irányulhat akár az elkövetőre vagy akár más személyre. Nem áll be a szabálytalanság, ha az illető tag eltávolítása orvosilag volt szükséges. Az öngyilkossági kísérlet esetében beszámítható cselekedetnek kell lennie (pl. nem beteg állapotban).

6. **A rendek jogtalan gyakorlása** akkor történik, ha valaki, aki nem rendelkezik a szent renddel, az azzal járó cselekményt végez, valamint a tiltás valamilyen kinyilvánított vagy kiszabott kánoni büntetéssel történik, amit feltehetően az illetővel már tudattak. A kánon a püspöki vagy az áldozópapi rend bitorlásáról szól.⁵⁷

1.2.1.2.4.2. Szabálytalanságok

A Törvénykönyv az egyszerű szentelési akadályokat, a szabálytalanságokat is felsorolja:⁵⁸ 1) Az első, ha **házasság** áll fenn: nem veheti fel az egyházi rend szentségét az a férfi, akinek törvényes házassága áll fenn. Itt kivételt képez a nő diakónus. Mivel egyszerű akadályról van szó, megszűnik a tilalom, ha megszűnik maga a házasság (pl. az illető özvegy lesz, vagy a bíróság bírói ítélettel kimondta a házasság létre nem jöttét). 2) A **tiltott hivatal vagy vagyonkezelés**, ami abban az esetben

bár ha megtörtént a külső házassági akaratnyilvánítás, a szándékot vélelmezni kell (vö. 1101. k. 1. §.).

⁵⁶ Vagyis itt nem beszélünk figyelmetlenségről vagy hanyagságról, véletlenről vagy önvédelemről, vagy az emberölés más formáiról. Mindezek a körülmények lehetnek súlyos bűnök, de nem képezik az akadály alapját. Az emberölés és magzatelhajtás végzője mindaz, aki bennük pozitíve közreműködik. Kétséges, hogy a szabálytalanság más együttműködőkre is vonatkozna.

⁵⁷ Ilyen, pl. ha egy kispap belül a gyóntatószékbe, és gyóntat. Nem esik a szabálytalanságba az a világi, pl., aki felolvassa az evangéliumot, hiszen ez nem kizárólag a papoknak van fenntartva.

⁵⁸ vö. 1042.k.

képez szentelési akadályt, ha valaki a klerikusok számára tilos hivatalt vagy vagyonkezelést lát el.⁵⁹ Ha az illető a hivatalt vagy vagyonkezelést letette, a számadások megtörténte után szabaddá vált. Ezen akadály bizonyos fajtái nem vonatkoznak az állandó diakonátus felvevőire.⁶⁰ 3) A **neofita**, vagy újonnan megkeresztelt, csak akkor veheti fel a szent rendeket, ha az ordinárius megítélése szerint eléggé kipróbált. A kipróbáltság megítélése tehát az ordináriusra tartozik és a különböző jelekből és információkból nyert erkölcsi bizonyosság alapján történik.

A törvénykönyv a krisztushívők köteletségének tekinti az egyes létező szabálytalanságok és szentelési akadályok jelentését az illető ordináriusnak már a szentelés előtt. Mivel a klerikusok és a laikusok közreműködnek az egyházban a *communio* kialakításában, minden krisztushívő felelősséggel rendelkezik Krisztus testének az építésében. A papok bizonyos vezető szereppel rendelkeznek, Isten népe viszont megállapíthatja a klérus hatékonyságát. A Törvénykönyv kiemeli a növendékek jellemvonásait: jó hírért, jó erkölcsért és pszichológiai tulajdonságait.⁶¹ Az akadály létrejöttéhez három feltételre van szükség, éspedig: 1). a szabálytalanságnak a **tettek**en kell alapulnia, vagyis biztosnak kell lennie (tehát nincs valószínű bizonyíték); 2). a szabálytalanságot fizikailag, vagyis **külsőleg** kell elkövetni, hogy a külső fórumon lehessen tárgyalni. Súlyosnak kell lennie és a keresztség felvétele után kell történnie; 3). a szoros értelmezés megköveteli a **bűnös szándékot**.⁶²

A szabálytalanságok és akadályok nem tudása nem mentesít alóluk. A törvénykönyv nem úgy beszél e szabálytalanságokról és akadályokról, mint büntetésekről, vagyis, aki a törvénykönyv VI. könyvében említett büntetés alanya, itt nincs kifejezetten megemlítve.⁶³

⁵⁹ vö. 285–286. k.

⁶⁰ vö. 285. k. 3–4. §., 286. k., 288. k.

⁶¹ vö. 1029. k.

⁶² vö. 1323. k., 1324. k.

⁶³ A szabálytalanságok és akadályok megszűnnek a felmentéssel vagy magának az oknak a megszűntével (pl. ha valaki özvegy lesz). A felmentés megadására jogosult hatóság általában az ordinárius. Bizonyos szabálytalanságok és akadályok az Apostoli Szent-széknek vannak fenntartva: 1). Minden szabálytalanság, ha az alapját képező tényt már a bíróság elé vitték; 2). A következő szabálytalanságok és akadályok: a). a hitehagyás, eretnecség és szakadárság, valamint a házassági kísérlet; b). szándékos emberölés és sikeres magzatelhajtás, illetve az ezekben való közreműködés; c). a fennálló házasságból származó akadály; ez utóbbi esetben az Apostoli Szent-szék csak akkor ad felmentést, ha a feleség beleegyezését adja és a házastársak különváltak. A házastársi életközösséget fenntartó férfiak számára a Szent-szék a papszentelést nem engedi meg latin rítusban.

1.2.2. A püspök hívása

Az 1983-as Egyházi Törvénykönyv kiemeli a püspök illetve a szerzetes előjáró felelősségét a szentelési eljárásban. Az illetékes egyházi hatóság kell hogy megítélje a szentelendő képességét, mind a szemináriumba való felvételkor, mind a szentelés előtt. Az 1025. k. 2. §.-a az előjáró megítélésére bízta annak megállapítását, hogy az illető az egyház szolgálata számára hasznos.⁶⁴ A kánon szándéka az, hogy senkit sem lehet csak önmagáért fölszentelni, illetve nem elegendő a szenteléshez annak hangoztatása, hogy a szentelendő hallotta Isten hívását.

A püspök hívásához tartozik az, hogy a jelentkezőket gondos felkészítéssel kell kiképezni a jog szerint.⁶⁵ Majd a következő kánon a megyéspüspökre és az előjáróra bízta, hogy „a jelölteket, mielőtt valamely rendet felvennének, kellően tanítsák meg arra, ami az illető rendre és az azzal járó kötelezettségekre vonatkozik”.⁶⁶

A megyéspüspököknek vagy az illetékes nagyobb előjárónak kell megítélniük, hogy a jelölt ép hittel, helyes szándékkal, kellő tudással, jó hírnévvel, jó erkölcsökkel, kipróbált erényekkel, valamint a szent rendnek megfelelő egyéb fizikai és pszichikai tulajdonságokkal rendelkezik.⁶⁷ A megyéspüspök vagy a nagyobb előjáró csak kánoni okból tilthatja meg az áldozópapságra szánt diakónusoknak, hogy az áldozópapság rendjét felvegyék.⁶⁸

A megyéspüspök szentelendő alkalmassága megítéléséhez szükséges **erkölcsi bizonyosságot** a szeminárium vagy a növendékház rektorának igazolásából nyeri. Az igazolás tartalmazza, hogy a jelölt mennyire rendelkezik a rend felvételéhez szükséges tulajdonságokkal: igazhitűség, hiteles vallásosság, jó erkölcs és a szolgálat gyakorlására való

Ilyenkor egyedül a pápa adhat felmentést, amit már meg is kapott néhány olyan nem katolikus lelkész, aki a katolikus hitre tért, és kérte a felszentelését (vö. 1047. k.). 3). Azon szabálytalanságok, amelyek a felvett rend gyakorlását akadályozzák, mint: a) a házassági kísérlet, ha az eset nyilvános; b) szándékos emberölés és vagy magzatelhajtás, akkor is ha titkos. Ebben az esetben a gyóntató útján az illetőt terheli a kötelesség, hogy az ordináriushoz vagy a Penitenciáriához forduljon felmentésért (vö. 1048. k.). Vö. R. R. Calvo and N. J. KLINGER (szerk.), *Clergy Procedural Handbook*, Canon Law Society of America, The Catholic University of America, Washington, D. C. 20064, 178–200.

⁶⁴ Az 1917-es egyházi törvénykönyv hasonlóan rendelkezik a 969. k. 1. §.-ában, de a kánon új formája már a szerzetesekre is vonatkozik.

⁶⁵ vö. 1027. k.

⁶⁶ 1028. k.

⁶⁷ vö. 1029. k.

⁶⁸ vö. 1030. k.

alkalmasság, valamint – szabályosan lefolytatott vizsgálat után – a jelölt fizikai és pszichés állapota. A megyéspüspök vagy a nagyobb előljáró az erkölcsi bizonyosság kialakulásához eszközökkel is élhet, melyeket az idő és a hely szempontjai szerint hasznosnak ítél; ilyenek lehetnek pl. az igazolás, a hirdetések vagy más információk.

1.3. Az isteni hívás fogalma az 1983-as CIC-ben

A II. vatikáni zsinat a papnevelésről szóló dekrétumában az isteni hívást „*akiket Isten kiválasztott*” kifejezéssel írja le.⁶⁹ Amint már láttuk, az egyházi törvénykönyv a papi hivatással kapcsolatban nem használja az „*isteni*” jelzőt, de igenis használja, amikor a szerzetesi hivatásról beszél. Pl. a szerzetesi intézményeknél, amikor az Egyházi Törvénykönyv a noviciátus céljáról beszél, vagy amikor az egyetemes jog előírja a novíciusok számára a novíciusmesterrel való együttműködést, hogy hűségesen tudjanak válaszolni az isteni hívás kegyelmére.⁷⁰ A világi intézményeknél is találunk említést az isteni hívásról, pl. a kezdeti próba célja, hogy a jelentkezők az illető intézményre jellemző isteni hivatásukat jobban megismerjék. Az apostoli élet társaságai saját joga meghatározni a tagok felvételét, próbáját és képzését, ahol felismerhetik isteni hivatásukat.⁷¹

A papi hivatás isteni elemeit bennfoglaltan már a hivatásgondozásnál találjuk meg. Az Egyházi Törvénykönyv a küsszemináriumokat említi a hivatásgondozás segítőkjeként. Tehát a küsszemináriumok nem a papképzést, hanem a hivatásgondozást segítik elő. Ezek olyan nevelői és oktatási intézmények, melyekben a középfokú humán és reál oktatással együtt a diákok különleges vallási képzést kapnak épp a hivatásgondozás céljából.⁷² A hivatás, amire a küsszeminárium fölkészíti, *hogy a*

⁶⁹ vö. OT 2.

⁷⁰ vö. 646. k., 652. k. 3. §.

⁷¹ vö. 722. k. 1. §., 735. k. 3. §.

⁷² vö. 234. k. 2. §. Bár néhány zsinati atyának kifogása volt a küsszeminárium ellen, a kódex – követve a zsinat tanítását – mégis helyreállította az intézményt, elismerve azt, mint egy lehetőséget, ahol az illető növendék kifejlesztheti azokat az emberi tulajdonságokat, amelyek a későbbi szolgálathoz szükségesek. Vagyis az itt történő képzés a hivatástisztázást segíti elő, figyelembe véve a diákok szabadságát is, „A növendékek tanulmányi rendjét úgy kell meghatározni, hogy tanulmányaikat másutt kellemetlenségek nélkül folytathassák, ha más életmódot választanak” (OT 3.). Azonban létesítésük és fenntartásuk nem kötelező; ahol már működnek küsszemináriumok vagy hasonló intézmények, ott meg kell tartani és támogatni őket, ahol pedig nincsenek, ott a megyéspüspökre bízva annak létesítését (vö. OT 3.).

*megváltó Krisztust odaadó lélekkel és tiszta szívvel kövessék.*⁷³ Az egyes kommentárok kiemelik, hogy e hivatás magvai Istentől származnak.

Az Egyházi Törvénykönyv a szentelés előtti előzetes követelményeinél sok kánonjogász szerint nem szerepel egy követelmény, és pedig a legelső és legfontosabb, az isteni hívás. A kánonok nem említik, mert egy nagyon *intim ajándék*-ról van szó, amit nem lehet jogilag sem bemutatni, sem definiálni.⁷⁴ Ugyanis a hivatás alapja és forrása az isteni hívás, aminek megállapítása azonban az Egyházra van bízva. Így az 1030. k. az áldozópapság rendjének megtiltásáról szól: az áldozópapságra szánt diakónusoknak a saját püspök vagy az illetékes nagyobb előljáró csakis kánoni okból tilthatja meg. A szentelés tehát nem jog, amit a szentelendő követelhet; még akkor sem, ha úgy érzi és gondolja, hogy isteni hívással rendelkezik. Az Egyház közvetítésére és megítélésére van bízva ennek az isteni hívásnak meghatározása és elfogadása.

A PAPI HIVATÁS AZ EGYHÁZI TÖRVÉNYKÖNYV UTÁNI DOKUMENTUMOKBAN

2.1. A Népek Evangelizálásának Kongregációja körlevele

A Népek Evangelizálásának Kongregációja 1987. április 25-én kiadott körlevele irányvonalakat tartalmaz a papnevelő intézetek számára a papképzést illetően.⁷⁵ A körlevél első része a megyéspüspök szerepét emeli ki a jövő papjainak formálásában. A körlevél a bizonyos időközönkénti látogatás szükségét nagyon fontosnak látja. A püspök látogatása a szemináriumban a papi hivatás egyházi elemét képezi, hisz mielőtt a szent rendben részesíti a jelöltet, erkölcsi bizonyosságot kell nyernie a jelölt tulajdonságairól. A püspök a szemináriumra és a papnevelés folyamatára való éber figyelés alapján bizonyosodik meg a növendékek megfelelő képzéséről.

⁷³ „A bontakozó hivatások ápolására alapított kisszemináriumokban sajátos vallási neveléssel, elsősorban a megfelelő lelkivezetéssel arra készítsék föl a növendékeket, hogy a megváltó Krisztust odaadó lélekkel és tiszta szívvel kövessék. Az előljárók atyai vezetése alatt – melyet a szülők közreműködése is támogasson – olyan életet éljenek, amely a serdülők korával, lelkivilágával és fejlődésével összhangban van, és mindenben alkalmazkodik a józan lélektan törvényeihez; kellőképpen ismerjék tehát az életet, s tartsák fenn az érintkezést a családjukkal” (Vö. AAS 42: 685. (XII. Pius: *Menti Nostrae* ap. buzdítás, 1950. szeptember 23.). (OT 3).

⁷⁴ vö. J. MCINTYRE, SJ, i. m., pp. 82–84.

⁷⁵ vö. in AAS 79 (1987), pp. 843–846.

A körlevél másik része a jelöltek kiválasztásáról szól. Fölhívja azok figyelmét, akik a hivatásgondozással és a növendékek fölveltélével vannak megbízva, hogy szigorúan mérlegeljék a hivatás motívumát, különös tekintettel a krisztuskövetés őszinte szándékára. Majd néhány javaslatot tesz a növendékek szolgálatra való képességének megítélésére vonatkozóan.⁷⁶

A hivatástisztázásra a körlevél ajánlja a szemináriumot megelőző ún. nulladik évet (annus propedeuticus). Ezalatt az idő alatt a növendék nemcsak hivatását tisztázza, hanem növekedik a lelki életben és belenő a szemináriumi közösségi életbe is. A körlevél többi része a missziós országok papképzésének aspektusait sorolja föl.

Bár a körlevél célja nem a hivatás témájának tisztázása volt, mégis világosan tükrözi az Egyház felfogását a papi hivatásról. A körlevél különös fontosságot tulajdonít a hivatás egyházi dimenziójának. A körlevél nagyon sok irányvonala a II. vatikáni zsinat dokumentumain, valamint az Egyházi Törvénykönyv kánonjain alapszik. Maga a tény, hogy a körlevél a megyéspüspök figyelmét fölhívja a szemináriumra való felügyeletre, ugyancsak a papi hivatás egyházi dimenzióját emeli ki.

2.2 A szentatya üzenete a Hivatások Világnapjára: 1989

II. János Pál pápa 1989. április 6-án a hivatások világnapján mondott üzenetében a katolikus iskolák fontosságát hangsúlyozta a hivatások gondozásában.⁷⁷ A szentatya a katolikus iskolák elsődleges feladatáknak a hivatások ápolását tekinti, „a hivatás magyát, amit a Szentlélek ültet a fiatal szívébe”.⁷⁸ A katolikus iskolákban nemcsak általánosan kell beszélni a hivatásokról, hanem rá kell mutatni azokra a formákra, ahogyan az önátadás konkretizálódik, beleértve az Isten országáért való teljes lemondást.

A katolikus tanároknak segíteniük kell a fiatalokat Isten és az Egyház hívásának felismerésében. Tehát a katolikus iskoláknak nemcsak segíteniük kell a fiataloknak a hivatás felismerésében, hanem olyan légkört kell teremteniük, ami bátorítja a fiatalokat, hogy válaszoljanak az Úr hívására. A szentatya üzenete a hivatások világnapjára nem kimondottan egyházi törvény, nem tartalmazza a hivatás isteni és

⁷⁶ A megyéspüspök felelőssége olyan nevelőket kinevezni a szeminárium élére, akik ezt meg tudják ítélni.

⁷⁷ vö. Message of Pope John Paul II for the World Day of Prayer for Vocations (April 6, 1989), In: *The Pope Speaks*, 33–34 (1988–1989), pp. 257–260.

⁷⁸ vö. uo.

egyházi elmeinek részletesebb leírását. A hivatás isteni eredetét hangsúlyozza, és a hivatás ápolását a közösségi kontextusba helyezi. A szentatya az üzenetében jelzi, hogy Isten az, aki hívja a fiatalot, ő plántálja lelkébe a hivatás magvait, de a szülők és tanárok felelőssége segíteni őket a helyes döntés meghozatalában.

2.3. Az 1990-es püspöki szinódus

Az 1990-es püspöki szinódus témája a papképzés a jelen körülmények között.⁷⁹ A szinódus munkadokumentuma négy fejezetből tevődött össze, majd a különböző hozzászólások és vélemények tették gazdagabbá és aktuálisabbá. A dokumentumból világosan kitűnnek a papi hivatás mind isteni, mind egyházi elemei.⁸⁰

A dokumentum harmadik fejezete a papképzésről szól, és az egyház koncepcióját tartalmazza a papi hivatásról. Különösen hangsúlyozza, hogy a papokat megfelelő képzésben kell részesíteni, hogy a jelen világ kihívásaival szembesülni tudjanak. A dokumentum elismeri, hogy a képzés mögött a Szentlélek áll, aki az Egyházon keresztül működik, és aki a személyt Krisztus, a lelkek pásztora megismerésére vezeti. A személy hivatása isteni eredetű, de az Egyház alakítja és értelmezi a Szentlélek vezetésével, ugyanakkor a személy közreműködése is szükséges. A dokumentum bár nem állítja kifejezetten, hogy a papi hivatás isteni eredetű, mégis elismeri a Szentlélek munkáját a képzési folyamatban.

Az egyházi közösségnek is fontos szerepe van a hivatások gondozásában, és ez is a hivatás egyházi elemei közé sorolandó. A különböző hivatásfelkészítő, hivatásfejlesztő programokban döntő szerep jut nemcsak a kisszemináriumoknak, hanem a családnak, a plébániai közösségnek is. A jelentkezőket azonban gondosan és szigorúan meg kell vizsgálni mind a családi és közösségi háttérrel, mind a motivációjukról. Az Egyház felelőssége meghatározni azokat a kritériumokat és követelményeket, amelyekkel a jelentkezőknek rendelkezniük kell. Ezek ugyancsak a hivatás egyházi elemeit alkotják.

⁷⁹ A püspöki szinódus rendes teljes ülése 1990. szeptember 30. és október 28. között zajlott.

⁸⁰ vö. Synode des Évêques Rome 1990, La formation des prêtres dans les circonstances actuelles, Paris, Centurion/Le Cerf, 334 p. A Püspöki Szinóduson jelen volt Msgr. dr. Jakubinyi György, gyulafehérvári érsek is (akkor segédpüspök), aki 1990. október 6-án, a 10. általános ülésen beszámolt a romániai katolikusok helyzetéről, különös tekintettel a papképzésre és nemzetiségi megoszlásra (vö. uo. 213–214 pp.).

A dokumentum egy másik része a növendékek képzéséről szól. Bátorítja a püspököket a nulladik év bevezetésére, ahol a növendék tisztázhatja hivatását. A képzés különböző szintjén pedig a hivatás eredetének megítélése a képzés és a keresztény közösség, illetve pasztorális tevékenység függvényében kell hogy történjék.⁸¹

2.4. Pápai dokumentumok a papi hivatás elemeiről

II. János Pál pápa a Christifideles laici apostoli buzdításában a következőképpen írja le a papi hivatás isteni elemeit: „Az Egyházban első helyen szentségi szolgálatokkal találkozunk, azaz olyan szolgálatokkal, melyek az egyházi rend szentségéből származnak. Az Úr Jézus ugyanis apostolokat választott és állított az Újszövetség népe csiréjéül és a szent hierarchia kezdetéül,⁸² megparancsolván nekik, hogy tanítsanak minden nemzetet,⁸³ alakítsák ki és kormányozzák a papi népet. Az apostolok e küldetése, melyet az Úr Jézus folyamatosan rábíz népe pásztoraira, valódi szolgálat, melyet a Szentírás nagyon kifejezően „diakoniának”, azaz szolgálattételnek, szolgálatnak nevez. Így tehát a szolgák a Szentlélek ezen karizmáját megszakítatlan apostoli folytonosságban s az ordo szentsége által a föltámadott Krisztustól kapják; megkapják a tekintélyt és a szent hatalmat is, hogy „Krisztus, a Fő személyében cselekedjenek”⁸⁴ az Egyház szolgálatára, és Isten népét a Szentlélekben az evangélium és a szentségek által összegyűjtsék. A szentségi rendből eredő szolgálatok tehát inkább az egész Egyház élete és küldetése javára adott kegyelem, mintsem jótétemény a fölvevő számára. Bizonyos részesedést fejeznek ki és valósítanak meg Jézus Krisztus papságában, mely más, és nem csupán fokozatilag, hanem lényegileg különbözik attól a részesedéstől, mely minden Krisztus-hívőnek adatik a keresztség és a bérmálás által. Egyébként ez a szolgálati papság, amint a II. vatikáni zsinat figyelmeztet, lényege szerint az összes hívő királyi papsága felé irányul és arra van rendelve.⁸⁵

Tehát, ahogyan az Úr Jézus egykor az apostolokat hívta, ma is meghív és küld személyeket Egyháza szolgálatára.

⁸¹ vö. uo.

⁸² AG 5.

⁸³ Vö. Mt 28, 19.

⁸⁴ PO 2, Vö. LG 10.

⁸⁵ Christifideles Laici 22 p., In: <http://www.katolikus.hu/hpage.cgi?doc=/roma/pe17.html>, vö. LG 10.

A Pastores Dabo Vobis apostoli buzdítás első pontja tartalmazza a következő markáns kijelentést, ami a papi hivatás isteni elemét, eredetét foglalja magába, hogy: „Isten mindig fog keresztény férfiakat hívni a papságra. Ezért szilárdan kell hinnünk, hogy – még ha bizonyos területeken fogy is a papság – az Atya szünet nélkül fog támasztani papi hivatásokat”.⁸⁶ Majd a papi hivatás természetéről és küldetéséről szólva a Krisztussal való személyes kapcsolatot tekinti a papi hivatás alapjának. Ahogyan Jézus küldetése Istentől van, az apostolok küldetésüket pedig Jézustól kapták. „Az Apostolok küldetésüket teljesítvén más férfiakat hívtak meg – különféle módokon, de egy célra – püspököknek, presbitereknek, diákonusoknak, hogy teljesítsék Krisztus parancsát és elküldjék őket minden kor minden emberéhez...”.⁸⁷ Így „Minden papi hivatás története, miként minden keresztény hivatásé is, egy Isten és ember közötti elmondhatatlan dialógus története, a meghívó Isten szeretete és az Istennek válaszoló ember szabadsága közti dialógus”.⁸⁸

Az apostoli buzdítás tartalmazza a papi hivatás egyházi elemeit is. Jézus válasza a lakása iránt érdeklődő két tanítványnak, hogy „Jöjjetek és lássátok” (Jn 1, 39). Az evangéliumban a későbbi meghívások leírásánál a két szó, hogy „jöjj” és „kövess” arra készítetik az Egyházat, hogy „ismerje föl és értelmezze a meghívás sajátos folyamatát, melyben három konkrét, egymást követő lépést látunk: Jézust először „keresni”, majd „követni” kell, végül „nála kell maradni”.⁸⁹ A dokumentum a későbbiekben a papi hivatás egyházi elemeit is részletezi, pontosabban a hivatások képzését, a papnevelés felelős személyeit és helyeit, stb. Majd később összefoglalja a papi hivatás isteni és egyházi eredetét, amikor ezt ovassuk: “Minden keresztény meghívás alapja az Atya előzetes, ingyenes kiválasztása: ‘Aki Krisztusban minden lelki áldással megáldott minket fönn az égben. Mert Őbenne választott ki minket a világ teremtése előtt, hogy szentek és szeplőtelenek legyünk előtte igazságban. Eleve arra rendelt minket, hogy Jézus Krisztus által – akaratának tetszése szerint – fogadott fiaivá legyünk’. Így tehát minden keresztény meghívás

⁸⁶ Pastores Dabo Vobis (továbbiakban PDV) 1 p., In: <http://www.katolikus.hu/hpage.cgi?doc=/roma/pe22.html>

⁸⁷ PDV 15 p., uo.

⁸⁸ PDV 36. p., uo.

⁸⁹ PDV 34. p.

*Istentől való, Isten ajándéka. De soha nem kívülről, az Egyháztól függetlenül, hanem benne és általa adatik... ”.*⁹⁰

Összefoglalva a Pastores dabo vobis apostoli buzdítást, bár nem sorolhatjuk szoros értelemben az egyházi törvények közé, mégis II. vatikáni zsinat dokumentumaiban, valamint az 1983-as Egyházi Törvénykönyvben a papi hivatásról megfogalmazott isteni és egyházi elemeket részletezi, új aspektusokat fűzve hozzájuk.

Befejezés

Bármennyire is próbáljuk az egyházi jogi szövegekkel alátámasztani és definiálni a papi hivatás elemeit, a tény ugyanaz: Isten hívja az egyént a közösségből a papi szolgálatra. Ennek az isteni hívásnak a közvetítése azonban az Egyházra tartozik: meghatározni azokat a tulajdonságokat és jellemvonásokat, amelyekkel a jelentkezőnek rendelkeznie kell, és az illetékes egyházi hatóság felelőssége megítélni, hogy a szentelendő mennyiben birtokolja ezeket a tulajdonságokat. A megyéspüspök erősíti meg mindezek alapján a tényt, hogy a személyt valóban Isten hívta, és a szükséges tulajdonságokkal föl is ruházta.

Mindazok tehát, akik a papi hivatás jeleinek megállapítását végzik, égető kihívással szembesülnek. A papi szolgálatra jelentkezők számának csökkenése azonban önkéntelenül is fölveti a kérdést, hogy azért csökken-e a papi hivatások száma, mert Isten kevesebbet hív, vagy talán mert a papi szolgálathoz szükséges tulajdonságok és ennek megállapításához szükséges nevelési módszerek újrafogalmazására van szükség? A válasz megközelítése azonban már egy újabb tanulmány anyagát képezi.

⁹⁰PDV 35. p., In: <http://www.katolikus.hu/hpage.cgi?doc=/roma/pe22.html>

NAGY JÓZSEF

EMLÉKEZÉS TÓTH ISTVÁNRA

Tóth István (1923–2001), poeta, traduttore, storico della letteratura, grande specialista della cultura umanista medievale transilvana è stato dopo 1991 professore di cultura letteraria nella preparazione di livello universitario degli catecheti transilvani, quale si svolgeva sotto la tutela dell'Istituto Teologico Romano-Cattolico di Alba Iulia. Nell'occasione della sua morte l'autore rievoca il suo curriculum vitae, il valore scientifico della sua opera, ed apprezza la grandezza etica della sua persona.

– *Egy nagyságában még mindig felfedezésre váró erdélyi költő, műfordító, humanizmus-szakértő irodalomtörténész* –

„Fehér lenni, éjnél rejtélyesebb; / fényleni hóként, mely napban sem olvad; / kinyílni mává, mely maga a holnap; / tisztulni, mint aki levetkezett; // illetetlenül kelni, mint a reggel; / virágozni legmagasabb fokon; / lent állni mint legfelsőbb hatalom; / védekezni, de sosem tövisekkel; // részegíteni, de csak józan ésszel; / oly mámor lenni, mely sohase vész el; / kútfő maradni, illatos kehely; // illanni folyton, s nem szállni el mégsem; / kérdés lenni, mely elvillámlott régen, / s válasza örök mámorban felel.” (Tóth István: Fehérliliom)

E szonett, mely Tóth István számára versei közül talán a legkedvencebb volt – szerette személyesen is felolvasni, bizonyára azért, mert önmagát látta visszatükröződni benne –, a költő temetésén éppen az ígehirdető által szólalt meg 2001. szeptember 18-án a marosvásárhelyi római katolikus temetőben, minthogy a benne megcsillanó életeszemély a szertartás keretében felolvasott evangéliumi boldogmondások paradigmikus jellegű üzenetének mintapéldányaként is szemlélhető. Tóth István temetésén dr. Jakubnyi György érsek és Tempfli József püspök urak egyaránt részt szerettek volna venni, de a püspökkari konferencián való részvétel kötelessége miatt csak képviseltetni tudták magukat msgr. dr. Marton József egyetemi dékán által, aki a következőképpen okolta meg a jelentős szintű egyházi képviselőt: „nagy halottunk lelkileg és szellemileg egyaránt két egyházmegyéhez – a nagyváradihoz és a gyulafehérvárihoz – kötődött. Nagyvárad és Gyulafehérvár mostani, de még inkább középkori és újkori humanista műveltségű főpapjai munkáján keresztül ráérezett az örök emberi értékekre. E két város humanistáinak alkotásait senki sem ismerte és értékelte jobban, senki sem tolmácsolta anyanyelvünkön

szebben, mint dr. Tóth István, a költő és műfordító¹. De képviseltetni akarta magát temetésén a hivatalos egyház azért is, mert 1991-től Tóth István nagylelkűen szolgálatot vállalt a gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola Hittanárképző Tagozatán a hitoktatók irodalmi műveltségének munkálásában.

Magam is ebben a munkakörben kerültem közelebbi kapcsolatba vele Marosvásárhelyen. Rendszeresen eljárt templomba, igényelte az egyház szolgálatát. Én pedig előadásait hallgatva, verseit, fordításait, tanulmányait olvasva, és a Somostető aljában szellemi műhelyében sokszor órákon át elbeszélgetve vele megcsodálhattam egyre inkább elbűvölő szellemi nagyságát és nemzetünk iránt tanúsított elkötelezettségét.

Életpályája

Nagyvárad környékén Tenkegörbeneden született 1923. október 25-én. Apja Tóth István földműves, a helybéli katolikus pap kocsisa volt, anyja Lupás Mária, szintén a plébánián szolgált. Az egyház berkeiben találtak rá tehát – mindketten már özvegyekként – egymásra. Apja „mindössze 3 osztályt végzett (két év alatt!), s mégis alaposan ismerte a világtörténelmet és a magyar irodalmat. Ő, a kocsis, gyakran volt döntőbíró pap-gazdája és barátai vitáiban. Ismerte és nagyon szerette ősenek: Arany Jánosnak² a verseit... Ennek a rokonságnak számomra az lett a gyakorlati haszna – írja a költő –, hogy megtanított sok Arany-versre.”³

„... én lehettem volna apám utóda a gazdálkodásban. Beleéltem magamat a gondolatba, hogy parasztemberként fogom folytatni szüleim munkáját. Azonban Sneff János, a tanítóm, és Winkler Ágoston, a papunk, meggyőzték apámat arról, hogy a váradi Gojdu Liceumba adjon. Apám habozott előbb (anyagi megfontolásból is; azért is, mert utolsó támasza voltam). Mikor azonban Winkler Ágoston ösztöndíjat és személyes anyagi segítséget ajánlott fel, apám székerre tett, és Váradra vitt. Ezzel zárult le életem nehéz, de legszebb szakasza, amikor a világon még nem ismertem nagyobb hatalmat apám igazságszereteténél és anyám önfeláldozásánál”.

¹ Elhangzott szóban a temetésén.

² Tóth István családtagjainak nyilatkozata alapján tudom, hogy a költő apai nagyanyja, Arany Sára első fokon volt unokatestvére Arany Jánosnak, a nagy magyar költőnek (Arany János apja és Arany Sára apja testvérek voltak).

³ TÓTH István: *Életem főbb állomásai*, In: *Igaz Szó*, 1979/12, 540. Ebben a részben a továbbiakban valamennyi önéletrajzi vonatkozású idézet ebből az írásból idézek.

A Gojdu Líceum és a Szent József Intézet a harmincas évek Váradjának legjobb iskolája és bentlakása volt. Mégsem érzi jól itt magát Tóth István, ugyanis diáktársai gőgösen lenézték és csúfolták, mint parasztyereket. Később, mikor a tanulásban följük kerül, már bevennék maguk közé, de lelkileg túl sérültté vált már ahhoz, hogy a beilleszkedés sikerüljön. „Egyedüli terület, ahol örömet leltem, az a költészet volt. Nem a környezetem: Ady és Petőfi világa volt az otthonom. Furcsa diák lehettem, közelebb éreztem magamhoz a tanárait, mint diáktársaimat. A versírás jobban érdekelt már minden iskolai tevékenységnél.”

Kezdetől tanító-tanár szeretne lenni, de 1944-ben a katonai szolgálat elől menekülve a budapesti Pázmány Péter Egyetem bölcsészeti karára iratkozik be. A katonáskodástól azonban végül mégsem menekül meg.

Hazatérése után 1946–1948 között Kolozsváron tanul az akkor még Bolyai Tudományegyetemen: francia-magyar szakot végez. És közben alkalmi rakodómunkás, favágó, óraadó, nevelő és tanár, hogy anyagilag fenntartsa magát. A tanári oklevelet három év alatt szerzi meg, ugyanis ugrik egy évet (akárcsak kisiskolás korában, amikor szintén „megspórolt” egy évet): az első év alatt kettőt végez. Gyakorolja magát a versírásban Bajor Andor, Herédi Gusztáv, Márki Zoltán, Szász János, Szabédi László trásaságában. És közben jut ideje még személyes kapcsolatokat is ápolni, operába járni, sétálni, és önkéntes munkát is vállalni. „Kolozsvár szeretettette meg velem – írja – a várost, mint települést, mint kultúr-centrumot; ő nagykorúsította gondolat- és érzelmvilágomat. Ezért örökre adósa vagyok.”

1948 őszétől egykori latintanára, Káli Albert igazgató Nagyváradra hívja a Klasszikus Magyar Vegyes Líceumba nevelőnek és óraadó tanárnak. 1963-ig lesz tanára ennek a líceumnak, és közben 1953-tól 1954-ig igazgatója is. Ebben az időben ismét hangsúlyozottabban magányosnak érzi magát. Befele fordul, és elkezd a szellemi termelés nagy munkáját. Közben beleszeret az iskola egyik tanítónőjébe, Pozsár Gabriellába, akit 1951-ben feleségül is vesz. Huszonöt évig élnek együtt, miután aztán hitvese 1976-ban váratlanul meghal. Még az ötvenes években veszíti el édesanyját is, akit nagyon szeretett, akihez első verseit is írta.

Az ötvenes években adják ki első verseskötetét is, mely nagy vitákat váltott ki. Már akkortól kérdéseessé vált személye, munkássága –

nyilván, szemléletmódja kapcsán –, hogy ti. van-e helye költészetének az akkori romániai magyar irodalomban.

1963-ban meghívást kap a marosvásárhelyi tanárképző főiskolára és a színiakadémiára, amely meghívást elfogad, és így a továbbiakban egészen nyugalmazásáig ezen intézetekben tanít. Marosvásárhely a költő számára a szülőföldtől való elszakadást jelenti, átültetődést egy új környezetbe, ahol gyökereket kell eresztenie. De egyben Vásárhely az a város is lesz számára, amelyben szellemi nagysága kibontakozhat.

Marosvásárhelyi éveiről így nyilatkozik: „Az elmúlt másfél évtized alatt⁴ a két főiskolán kb. 3000 oldalnyi kurzust és vagy 15 könyvet összeírtam. Hogy mi adott erőt mindehhez? Elsősorban az ügyszeretet: életem legnagyobb kitüntetésének éreztem, hogy egyetemi szinten taníthatom az esztétika történetét, Petőfit, Arany Jánost és társaikat. Persze nemcsak esztétikát és magyar irodalomtörténetet tanítottam, de igyekeztem a többi tárgyat is érdekessé és hasznossá tenni. Az ügyszeretet mellett másik erőforrásom a természet. ... Kertészkedem, és naponta járom a Somostetőt gyalog és sílécclal, s ha tehetem, a hegyeket is. Európai utazásaim szintén jelentős szellemi erőgyűjtést jelentettek, de legnagyobb élvezetem mégiscsak az írás, amely sosem fáraszt. ... Somostetői házamban – ahol minden elveszett feleségemre emlékeztetett – sokat kínlódtam testi és lelki nyavalyáimban. Nagy fordulatot jelentett számomra, hogy megértő és segítő élettársra találtam második feleségemben: Fekete Erzsébet klinikai asszisztensnőben (aki külső megjelenésében és gondolkodásában nagyon hasonlít fiatalkori anyámra, mert nálam két évtizeddel fiatalabb). Megint sokat dolgozom: verseket és tudományos prózát írok elsősorban, de versfordítással is foglalkozom. Nehéz így, írói csoportosulásokon kívül érvényesülni. ... Sok gáncs, hamis bírálat éri az embert törtető kollégái részéről. Nehéz, de csak így érdemes dolgozni, klikken kívül, az alkotói és emberi nagyságot megőrizve. 'Kik engemet bántani szoktak, / válaszom hiába lesik. / Egy vers, amit a csillagoknak / írok – majd válaszol nekik.' Megnyugtató érzés az, hogy örömet lelek a munkámban, és úgy látom, az olvasóim is, akik mindegyik könyvemet érdeklődéssel szokták megvásárolni.”

Ugyanez a lelkiület jellemzi életét, munkásságát a következő évtizedekben is: dolgozik, alkot csendben, közöl akkor, amikor erre lehetőség adódik, és szolgál önzetlenül, ahol szükség van rá. Elfogadta

⁴ 1979. szeptember 15-én jelentek meg e sorai.

pl. a marosvásárhelyi Népi Egyetem prorektori tisztségét is, nem csupán a tisztség végett, hanem inkább azért, mert ezáltal lehetősége adódott a tágabb körű népnevelésre, illetve szellemi elit képzésére, amit szívügyének tartott élete utolsó napjaiig.

A '89-es fordulat, a kommunizmus letűnése nagy reményeket támaszt a költőben. Néha már-már türelmetlenkedésbe torkolló lendülettel indul el, hogy hátra levő rövid élete során a lehető legtöbbet kihozza önmagából. És az új időkben még inkább fájni fog számára, hogy szakmai terméke ugyanolyan fogadtatásban részesül, mint korábban.

A fordulat után elsőként a gyulafehérvári főegyházmegye indítja be a főiskolai szintű hittanárképzést külön tagozattal a gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola keretében. Ezen intézményessé kifejlődő kezdeményezés szárnyai alá húzódnak be később a többi latin rítusú erdélyi egyházmegye is a hitoktatóképzéssel. Már nyugdíjasként vállal önzetlenül és nagy lelkesedéssel tanítást 1991-től ebben a programban – latin nyelvet, és elsősorban művelődéstörténetet tanít –, és lesz a művelődéstörténeti képzés irányítója Erdély-szinten valamennyi kirendeltség számára. Két kötetes kézikönyvet is állít össze – *Irodalmi műveltségünk főbb korszakai* címmel – a tanításhoz. Fájt számára az, hogy ez a képzés idővel megszűnt, ugyanis szükséges volt a főegyházmegyének a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem keretében belül beindítani a hittanári fakultást. Nem tudott bele-nyugodni, ugyanis nem találkozhatott közelről az kolozsvári fakultás berkeiből kijövő új nemzedékkel, és főleg az zavarta, hogy ez a képzés már csak Kolozsváron történik.

Marosvásárhelyen az értelmiség képzését különösen szívügyének tekintette. Utolsó évei során többször is kifejezte meglátását, hogy az egyház hivatott vezetőinek erre a célra Katolikus Akadémiát kellene létrehoznia – ami valóban megfontolandó lenne (!) –, mégpedig egész Erdélyre kiterjesztett formában. Talán ennek a gondolatnak a megvalósításával kárpótolhatnánk öt leginkább egyházmegyénk és népünk érdekében tett erőfeszítéseit.

Szemleli nagysága

Irodalmi munkásságát nem vagyok képes értékelni, azonban úgy érzem, hogy ezt igazán megtenni nem az elmúlt évszázad volt hivatott, amelyben élt, hanem a mostani, és majd a következők. Máthé Éva szerint enciklopédikus tudása, mélyen humanista életszemlélete, és nem

utolsósorban költői és műfordítói tehetsége tette feltétlenül figyelemre és tiszteletre méltó kortársunkká⁵.

Nem adatott számára életében folyamatosan felfele ívelő rivaldafényes elismerés. Emberi nagyságát sokan nem ismerték fel, mert vívódó lelke szerénységgel és őszinte keresztény emberhez méltó alázattal párosult. Két utolsó fordításkötetét kézben tartva így szolt az üröm keserű szavaival: „Az a legnagyobb bajunk nekünk, magyaroknak, hogy összeférhetetlenek vagyunk. Pontosán nem is tudom, hogy miért, talán azért, mert nem vagyok semmiféle politikai vagy egyéb csoportosulás tagja, mert kuratóriumi tag sem lettem olyan alapítványoknál, melyek könyvkiadással foglalkoznak, mert összeférhetetlennek tartottam, hogy szerzőként ezekbe belépjek... Tény, hogy itthon nem kellett verseim, más írásaim, miközben Magyarországon nagyon szívesen fogadják írásaimat, sőt igénylik azokat. A Herbárium című versfüzéremlre, mely növényekről szól, itt azt írták, hogy nem is versek. Máshonnan meg kérték, hogy kiadhassák... A reneszánsz antológiát Dávid Gyulának is felajánlottam, de elutasította kiadását. A Budapesti Accordia Kiadó 530 oldalas kötetet hozott ki belőle, ebben nyolcvan oldalas tanulmányomat is közölték.”⁶

Ilyen légkörben dolgozott – különösen életpályája második felében – konok kitartással, fejlődött tudásban, szemléletmódban, alkotott 35 kötetre terjedő anyagot, amit életében sikerült kiadatnia, és emellett összeállított még újabb tíz kötetre valót, amit maga után hagyott íróasztalfiókjában a hagyatéka gondozóinak. Belemenekült a munkába szinte lázadásig menő nonkonformista daccal, de egyben a mélységekig érzékeny lelki finomsággal is, léleklben túllépve teret és időt egyesült mai, de akár századokra is visszanyúló korok irodalmi értékeivel, igyekeztén magyarul művészi szinten megszólaltatni őket függetlenül attól, hogy német, francia, román, héber, vagy latin kultúrkörből érkeztek-e. Egyik verseskötete bevezetőjében így ír önmagáról: „A vers, helyesebben a versírás – számomra a szélső értékeket, határértékeket jelentette az elmúlt emberöltő alatt. Olyan értékmérője volt életemnek, amelyhez képest minden viszonylagosnak bizonyult. Sikerei tompították életem sikertelenségeit, kudarcai viszont eltörpítették egyidejű eredményeimet. Első sikeres költői képeim alkotásakor olyan felszabadulási bódulatba

⁵ Vö. *Elutasították...*, In: *Romániai Magyar Szó* 2001. szeptember 15–16

⁶ uo.

estem, mintha máris egyé váltam volna minden táj és kor emberi értékeivel.”⁷

Amellett, hogy szakmai nagyságáról már önmagukban is beszélnek a tények, hogy – a különféle szubjektív értékelések dacára – a Román Írószövetség rendes, és a Magyar Írószövetség rendkívüli tagjának tekintette, Párizsban, Brüsszelben, Varsóban többszörösen részesült írói elismerésben, az UNESCO, a Belga Pen Klub, valamint a Magyar Tudományos Akadémia meghívták előadásokat tartani stb., irodalmi nagyságának értékeléséhez a továbbiakban még visszanyúlok a múlt század hetvenes éveiből származó méltatásokhoz is. Kántor Lajos és Láng Gusztáv szerint indulásakor az ötvenes években Babits Mihály verseszményének nyomdokain haladva Kányádi Sándor és Székely János mögé zárkózik fel kissé megkésve.⁸ „... első verseskötetének – *Ódák és Elégiák* (1957) – címe is jelezte, hogy nem tartozik azokhoz a nála jóval fiatalabbakhoz, akikkel nagyjából egyidőben mutatkozott be a folyóiratokban – inkább Székely János költészetével mutatott rokonságot; első bírálói az időtlen humanizmust kifogásolták verseiben, ám semmiképpen sem lehetett elmarasztalni költeményeit ’borzasság’ címén. A görbedi emlékek, a nevelő falu s az egyetemi tanulmányok meghatározta műveltségélmények alakították a népi realista és klasszikus reminiszcenciákat őrző líráját.”⁹ Költészete – lám! – már a hetvenes évek elejére kiforrott stílussal, irodalomkritikailag jól betájolható irányultsággal rendelkezik. De ugyanennyire jelentős ütemben fejlődik műfordítóként is olyannyira, hogy az említett irodalomkritikusok már abban az időben „elsődlegesen műfordítóként” is tartják számon, mégpedig éppen Franyó Zoltán és Szemlér Ferenc társaságában.¹⁰ És még csak akkoriban kezd nyitni érdeklődésében a középkori magyar humanista költészet irányába!

Emberi nagysága

Szellemi nagysága mellett azonban még inkább elbűvölő volt az emberi nagysága. Igényessége önmagával szemben és másokkal szemben. Földi életében sokat szeretett volna megvalósítani, és fájalta, hogy nem, vagy nem jól használjuk ki lehetőségeinket a ’89-es változások

⁷ idézi MÁTHÉ ÉVA, *A holt anyag ágyában*, In: *Romániai Magyar Szó*, 2001. Szept. 18. sz.

⁸ Vö. KÁNTOR L. – LÁNG G., *Romániai magyar irodalom 1944–1970*, Bukarest 1973, 122.

⁹ uo. 133.

¹⁰ uo. 176

után. De józan meglátásaival, nagyszerű ötleteivel nem „erőszakoskodott”; jogos kritikájával senkinek sem ártott (pedig mennyire elkelt volna, hogy a nagyhangúakat kijózanítsa!), hanem inkább visszahúzódott, és konok kitartással dolgozott csendben tovább. Személyes ismerőseként vallom: a krisztusi erkölcs iskoláját jelentette számomra látni őt, amint tiszteli az embereket, megbecsüli feleségét, és élnek vele együtt hitben boldogan, csendes magányban éveken át. Egyetlen mentsvára, ahol menedéket keresett, az egyház volt, és a kelleténél jobban bízott annak embereiben, ami miatt néha szenvednie kellett. Hiszem azonban, hogy most már megnyugodott, mert onnan fentről jobban lehet látni összefüggéseikben a dolgokat. Még betegágyán is arra bátorította látogatóit, hogy legyenek igényesek az életben.

Utoljára 2001. szeptember 13-án csütörtökön találkoztunk. Halálos ágya mellett a vázában fehérliliom illatozott. Kettesben hosszasan elbeszélgettünk. Nem tudtam eldönteni már, hogy ki az úr: ő-e, vagy a fájdalom a kettejük harcában. Már már az ég kapuit kopogtatta. Őt figyelvén, Aquinói Szent Tamás, a legnagyobb keresztény hittudósunk jutott eszembe, aki élete végén egy „égi látomásához” viszonyítva egész életművét, hittudói munkájának minden gyümölcsét szalmalángnak tekintette. Megdöbentett az, ahogyan a szent Istennel való találkozásra készülően eltöltötte őt a „tremendum et fascinum”, a rettegő tisztelet és az elragadottság. Halálfélelmeinek jelentkezését tapasztalván egy talán még mindig közöletlen, imádságnak is beillő verse idéződött fel bennem, amelyet néhány évvel ezelőtt küldött karácsonyi üdvözlét gyanánt számomra. Címe: *Invokáció Krisztushoz*.

„Mivel veszendő minden itt, / oldd el testünk köteleit, / hogy eldobjassuk azt, Urunk, / mitől mozdulni nem tudunk. // Mert kell itt minden mozdulat, / amellyel ólomsúlyukat / levetkőzik testrészeink, / ha dolgok végső rendje int. // Mi foglyul ejt, mind arctalan, / mert fény- és árnyékarca van. / De rejtett béklyónk elbocsát, / mihelyt Te világitod át. // Ahogy a víz s minden dolog / előtted meghunyászkodott: / add, hogy bennünk az elemek / éppúgy szolgáljanak Neked. // S a könnyes fű, a súlyos ág / komoly derűvel elbocsát, / megsejtve, hogy mi elszakít, / felvisz két vérző lábaddig. // Hol nélkülöd senki se járt, / vérző lábbal vezess tovább. / Oda, hol a Te nyelveden / szól hozzánk mindegyik elem.”

Tudtam, hogy napjai meg vannak számlálva, de nem gondoltam, hogy ilyen gyorsan fog távozni. Szerettem volna még egyszer találkozni vele.

A betegek és haldoklók szentségének kegyelme, és feleségével az utolsóig közösen mondott imái azonban 2001. szeptember 16-án átsegítették őt a teljesebb világba. Így hát e találkozás hiányában kissé magányosan, de – Intézetünk, a gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola nevében is – annál nagyobb hittel és biztonsággal tolmácsolom a hálát és a köszönetet azért az emberségről adott példáért és az önzetlenül szolgáló szeretetért, mely belőle áradt, és amelynek élvezői voltunk tanítói-képzési küldetésünk során. Legyen a hála és köszönet jele e róla szóló rövid méltatás is.

Melléklet:

Tóth István eddig megjelent művei:

I. Verseskötetek:

1. *Ódák és elégiák*, Bukarest 1957
2. *A kalászkok lehajolnak*, Bukarest 1961
3. *Névtelen emlékek között*, Bukarest 1964
4. *Vízválasztók*, Bukarest 1967
5. *Amerre jártam*, Bukarest 1968
6. *A szétszedett szobor*, Kolozsvár 1971
7. *Jégbuborékok*, Bukarest 1973
8. *Európa kövei között*, Kolozsvár 1975
9. *Törékeny tükrök*, Kolozsvár 1979
10. *Sziklás parton*, Bukarest 1980
11. *Antifóna*, Bukarest 1983
12. *Napvárás*, Kolozsvár 1984
13. *Ha azt mondom, hogy élek*, Budapest 1987
14. *Közös nevező*, Marosvásárhely 1994
15. *Párbeszéddek és limerickek*, Marosvásárhely 1995
16. *Herbárium*, Marosvásárhely 1998
17. *Besztárium*, Nagyvárad 2000
18. *Szolárium*, Budapest 2002, (halála után)

II. Dráma:

19. *A koszorúper*; In: *Igaz Szó* 1981/7

III. Fordítások:

20. *Miron Radu Paraschivescu legszebb versei*, Bukarest 1963
21. *Jó reggelt, Párizs. Kortárs francia költők*, Bukarest 1969

22. *Alkinosz kertje. Erdélyi humanista költők*, Kolozsvár 1970
23. *Írásjelek a földön. Francia nyelvű belga költők*, Bukarest 1972
24. *Műsák fellegvára. Kolozsvári humanista költők*, Bukarest 1977
25. *Eugène Guillevic legszebb versei*, Bukarest 1978
26. VANDERCAMEN, Edmond: *A feledés kapuja*, Bukarest 1979
27. *Talált kincs. Német költők antológiája*, I-II; Kolozsvár 1981, (válogatta, részben fordította)
28. ROUSSELOT, Jean: *A tűz és a rózsza*, Budapest 1986
29. „Üdvöz légy, te boldog Várad!” *Versek Szent László királyról*, Marosvásárhely 1992
30. *Phoebus forrása. Várad humanista költészet*, Nagyvárad 1996
31. *Szívvel, szóval, tiszta ésszel*, Budapest 2001
32. *A gyulafehérvári humanista költészet antológiája*, Budapest 2001

IV. Tanulmánykötetek:

33. *Irodalmi műveltségünk főbb korszakai I: Óskor és középkor*, Gyulafehérvár 1994
34. *Irodalmi műveltségünk főbb korszakai II: Reneszánsz és manierizmus*, Gyulafehérvár 1996
35. *Értékek és mértékek*, Nagyvárad 1998

SZEMLE

BOROVI József, *A szórványban élő magyar katolikusok lelkipozásának története*, Budapest, Szent István Társulat, 2000, 220 p. – ISBN 963 361 136 9.

A szórványban élő magyar katolikusok lelkipozása a magyar egyháztörténelem fontos részét képezi. A szerző 1917-ben született, 1935–1941 között doktorált a Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karán, később Rozsnyón teológiai tanár, majd püspöki titkár, 1948–1959-ben szórványlelkész, 1959–1967-ig Egerben, majd Budapesten a Központi Szeminárium vicerektora, 1967–1988 között az egyházbizottság tanára a jelenlegi Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának jogelődjén, azóta nyugdíjas Budapesten. Könyvének célja, a szerzőt idézve: „*hogymutassam az ezeréves keresztény magyar életnek – a világ különböző országaiban – tettekben megnyilvánuló hivatástudatát, az egyetemes kereszténység népei között végzett munkáját*”.¹

A könyv első részében a szerző az egyház missziós küldetéséről szól, majd ennek konkrét megvalósításáról a keresztény magyarság életében: a Szent István Társulat megalakulásáról, beszámol a missziós feladat kibővítéseként létrehozott Szent László Társulat megalapításának előzményeiről. Ez utóbbi hármassal célkitűzéssel indult: 1. támogatni a keleti missziókat, („az ország testétől távol élő”, a Monarchia határain kívülre szakadt magyarságot), 2. anyagiakkal támogatni az egyház fejét, 3. előmozdítani a hazai kulturális intézmények ügyét. Ezzel egyidőben indul meg Európa népeinek kivándorlása Amerikába. Az 1870–80-as évektől a magyar kivándorlás is megkezdődik, a lelkipásztori ellátásukról pedig a Szent László Társulat gondoskodott.

A trianoni békeszerződés és a II. világháború a Társulat működésében tett újabb kihívásairól is olvashatunk, majd a Társulat 1949–1950-ben bekövetkezett végnapjairól számol be a szerző. A könyvből megismerhetjük a Szentszék missziós munkáját, a hazájukon kívül élők lelkipozásáról kiadott szentszéki rendelkezéseket, köztük a legfontosabb a XII. Piusz pápa által 1952. augusztus 15-én kiadott *Exsul Familia* apostoli konstitúciót. A II. vatikáni zsinat és a menekültek lelkipozása témájának is oldalakat szentel a szerző, majd a zsinat utáni szentszéki rendelkezések közül a *Pastoralis Migratorum Cura motu proprio* tárgyalja. Végül, az utolsó fejezetben a külföldre szakadt

¹ Borovi József, i. m., p. 7.

magyarok és a szentszéki rendelkezések következnek, ami méltó befejezést ad e páratlan műnek. A függelék (143–220 pp.) néhány fontos dokumentum másolatát tartalmazza a Szent László Társulat megalakulásától egészen a külföldi magyarok püspökének, SER Dr. Miklósházy Attila SJ, püspöknek kinevezéséig. A könyv talán egyetlen, ami ilyen részletesen bemutatja a külföldi magyar lelkipásztorkodás történetét, és betekintést enged abba a krisztusi szolgálatba, amit a papok és világiak tettek a magyar lelkipásztorkodásért a nagyvilágban.

Kerekes László

BORÓVI József, *A franciaországi magyar katolikus lelkészségek története I. 1925–1945*, Budapest, Szent István Társulat, 2000, 276 p. – ISBN 963 361 137 7.

A külföldi magyar katolikusok lelkigondozása történetének egy újabb kötetét is ugyanaz a szerző jelentette meg, aki az előbbi kötetet. Ebben a könyvében a szerző a Franciaországban élő magyar katolikusok lelkipásztori gondozása megszervezésének és működésének állít emléket.

Ahogy a mű első oldalain olvassuk, már a 19. század első évtizedeiben több száz magyar élt Párizsban. Később az első világháború befejezése után kb. hárommillió idegen vándorolt be Franciaországba. Bár az 1925. január 1-i népszámlálás csak 13.577 magyart tart számon, mivel a népszámlálás adatai közé nem a nemzetiséget, hanem az állampolgárságot vették fel az összeírásakor, nem lehet pontosan tudni, hogy a közel 40.000 csehszlovák, több mint 24.000 román, 21.000 jugoszláv állampolgár közül mennyi volt a magyar. Az 1930-as években a magyarok számát legalább 40.000-re lehetett becsülni, és a szerzőt idézve „elmondható, hogy az utód-államokon kívül Európában a legtöbb magyar Franciaországban élt akkor”. A könyvben négy nagy fejezetet találunk:

Az első fejezet: „A magyar katolikus lelkészség Párizsban” című, mindenekelőtt a Franciaországba kivándorolt és letelepedett magyarokról, a lelkigondozás tervének kidolgozásáról, a párizsi magyar katolikus és protestáns lelkészségek megalakulásáról, majd a párizsi magyar katolikus lelkipásztori munka megindulásáról szól.

A második fejezet címe: „A második magyar katolikus lelkészség Észak-Franciaországban”. Ebben a fejezetben a szerző a második katolikus lelkészség megszervezését ecseteli 1927–1928-ban, majd annak működését részletezi.

A harmadik fejezetben, „A harmadik magyar katolikus lelkészség Dél-Délkelet Franciaországban” címűben a lelkészség megszervezését írja le 1927–1932-ban, Párizstól keletre és délkeletre, különösen a strassbourgi közösség megszervezését, majd a párizsi lelkész körútjait ismerteti Franciaország déli és keleti részein 1929–1934 között. A fejezet a Lyontól északra fekvő Grenoble-i lelkészség megszervezésével fejeződik be.

„A háborús lelkipásztori szolgálat Franciaországban 1940–1944” címet viseli a negyedik fejezet. Franciaország német megszállása és az azt követő háborús évek a magyar pasztoráción is éreztették hatásukat. A párizsi magyar lelkészek, mint pl. P. Szalay Jeromos, Dr. Kozma Ferenc, Uhl Antal áldozatos munkájukkal és helytállásukkal szolgálták a magyarságot. A szerző kitér az észak- valamint a dél-franciaországi missziók helyzetének és működésének leírására is, mintegy teljes képet nyújtva a háború alatti magyar misszióról.

Az eléggé részletes függelék (187–276 pp.) számtalan dokumentumot, fényképet és térképet tartalmaz a franciaországi misszió mélyebb megismerése céljából. A Franciaországi Magyar Katolikus Misszió a más francia egyesületekkel főtartott kapcsolatairól is itt olvashatunk, amelyek, mint lelki kapcsolatok kezdődtek és kulturális téren folytatódtak. Ilyen kapcsolatok alakultak ki pl. férfi és női a szerzetesrendekkel, a katolikus egyetemekkel, a katolikus szervezetek- és egyesületekkel, a katolikus sajtó- és irodalommal is. A szerző egy mély és átfogó képet nyújt a franciaországi magyarok lelkipásztori gondozásáról, ami indítást adhat egy-egy lelki közösség történetének további mélyebb kutatásához.

Kerekes László

BORÓVI JÓZSEF, *Magyar katolikus lelkipásztorok Észak Európában 1945–2000*, Bp., Sz. I. T., 2000, 298 p. – ISBN 963 361 183 0.

A külföldi magyar katolikus lelkipásztorkodás történetének egy újabb kötetét (a megjelenés sorrendjében a harmadikat) alkotja a mű, és pedig az Észak-Európába kivándorolt magyar katolikusokét. Az északi államokat, Skandinávia öt országát külön-külön tárgyalva mutatja be a szerző a magyar katolikus egyházközösségek megalakulását és működését, amelynek számottevő tagja csak 1947 után volt. Az öt állam közül először Svédországban 1947-ben, majd 1956 után Norvégiában és Dániában is létesültek egyházi közösségek a magyarok számára.

A szerző a mű első részében Észak-Európa és a kereszténység viszonyát foglalja össze, majd beszámol az Európa északi részében levő magyarokról.

Az első ország, amit a szerző megemlít: Izland. Ide a magyarok csak 1956 után telepednek le, és pedig az izlandi menekültek névsora szerint mintegy 52-en, amiért az önálló katolikus lelkipásztori szolgálat gondolata magyar részről sohasem merült fel.

Dánia magyar lakossága 1919-ben csak néhány kereskedőből állott, jelentősebb bevándorló csak a második világháború után érkezett, majd az 1956-os forradalom mintegy 1200 magyart sodort Dániába. A szerző beszámol a magyar misszió kezdeteiről: magyar lelkészi állomás megszervezésével végezték a katolikus magyarok pasztorációját.

A harmadik ország, ahol a szerző a magyar katolikusok lelkipásztori ellátásáról ír, Norvégia, aminek magyar lakossága csupán néhány százat tesz ki. Az első bevándorlás az I. világháború után történt, amit a II. világháború és az 1956-os forradalom újabb számokkal gyarapított. A szerző bemutatja a magyar katolikus lelkipásztori munka kezdeteit, az első idők tapasztalatait és nehézségeit, valamint az oslói magyar jezsuita páterek tevékenységét.

A svédországi magyarság száma a legnagyobb, ezért is szentel a szerző több oldalt a lelkipásztori ellátás leírására. A magyarok létszáma jelentősebben a II. világháború után növekedett meg, így pasztoráció leírását is csak 1947-től hozza a szerző. Betekintést enged a magyar jezsuiták stockholmi lelkipásztori szolgálatába, a magyar lelkipásztori szolgálat krízises időszakába, valamint a svédországi Magyar Katolikus Misszió új útjait tárja elénk.

Végül az ötödik skandináviai állam, Finnország katolikus magyar lelkipásztorációs munkáját foglalja össze a szerző alig néhány oldalban.

A könyvnek szinte felét dokumentumok alkotják (153–298 p.), amelyek levelek, névsorok, fényképek és más iratok másolatai. Ezek alapján teljes képet nyerhetünk az észak-európai államok magyar katolikus kisebbségének lelkipásztori szolgálatáról.

Kerekes László

BORÓVI JÓZSEF, *Német magyar lelkészségek, Berlin 1934–2000*, Budapest, Szent István Társulat, 2001, 268 p. – ISBN 963 361 227 6.

A külföldi katolikus magyarok lelkipásztorkodásának a megjelenés szerinti negyedik kötetét alkotja a németországi magyar lelkészségek történetének összefoglalása. Ebben a könyvben két nagy részt találunk:

Az első rész az 1934–1944 közötti időszakot tárgyalja a németországi, majd a berlini katolikus magyar lelkészségek életében. A szerző az első részben Németország, Berlin rövid történetének, majd Németország és a Szentszék kapcsolatának fölvázolása után a németországi magyar és magyar katolikus lelkészségek eredetét mutatja be, majd a berlini magyar lelkészség kezdeteit tárja elénk. Az első magyar egyesületet világiak alapították 1846-ban „Berlini Magyar Egyesület 1846” néven. 1930-ban a berlini püspökség 3000 katolikus magyarról tudott, így fölvetődött a lelképásztori ellátás gondolata. Az első részben a szerző a lelkészség megalapítását, működését, a II. világháború alatti nehézségeit mutatja be.

A második részben a szerző 1945-től 2000-ig részletezi a berlini magyar lelkészségek tevékenységét, a szövetséges nagyhatalmak által megosztott Berlintől, a magyarországi németek kitelepítésén túl, egészen napjainkig. Berlin – azaz a két német állam – 1990. július 1-i újraegyesítésével az egyházi élet, így a berlini katolikus magyarok lelkigondozásának megszervezésében is változást hozott.

A könyvnek több mint felét (113–268) sorrendbe szedett, magyar és német nyelvű válogatott dokumentumokból és térképekből álló függelék alkotja. Ezek között találjuk a különböző lelképásztori jelentéseket, költségvetési tervezeteket, Mindszenty József bíboros levelét, stb. A németországi magyar lelkészségek történetének leírása egyedülálló a magyar egyháztörténeti irodalomban, és mint olyan, kitűnő indítást nyújt egy-egy magyar közösség későbbi, mélyebb kutatásához.

Kerekes László

ERDŐ PÉTER, *Egyházbjog a középkori Magyarországon*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001, 269 p. – ISBN 963 379 877 9.

A páratlan jogtörténeti mű négy fejezetben a magyarországi egyházbjog középkori állapotának egészére enged rálátást. Az első fejezet a magyarországi zsinatokról szól: azok megjelenéséről, a középkori és újkori, valamint a 20. század egyházmegyei zsinatairól. Az 1382-es, Demeter érsek alatt tartott Esztergomi Egyházmegyei Zsinat szinodális könyvének bemutatását, valamint a távolabbi nyugati és lengyel forrását ugyancsak az első fejezetben találjuk. Ugyanitt a középkori kelet-közép-európai tartományi zsinati könyvek leírásáról, használatáról és szerepéről is olvashatunk. A továbbiakban a szerző betekintést nyújt a Magyar-országon őrzött mintegy tizenöt középkori kódex közül négy

kéziratban található forrásszövegeibe is, ami a részleges egyházjog részét képezi.

Az egyházmegyei bíraskodás emlékeit dolgozza föl a szerző a második fejezetben, éspedig három részben. Először a középkori lengyelországi és magyarországi официális bíraskodás írott emlékeinek szentel oldalakat a szerző. A második részt az esztergomi vikáriusi bíróság legrégebbi protokollkönyvének bemutatása és az ugyanazon bíróság többi írásos emlékéhez való viszonyának leírása képezi. A második fejezet a középkori Kelet-Közép-európa официális bíraskodás intézményeinek keletkezésével és fejlődésével fejeződik be.

A harmadik fejezet tartalma a jogi műveltség és jogi oktatás Szent Adalbert korában és a középkori Veszprémben, majd a részleges egyházjog középkori oktatásához és tudományos feldolgozásához találunk adalékokat.

A negyedik fejezet a magyarországi egyházi jogintézmények egyetemes egyházjogi háttérével foglalkozik, mintegy hat részben tárgyalva azt a következőképpen: 1). A Szent István-i egyházszervezés és európai háttere: a királyi egyházszervezés teológiai és jogi alapjait és az európai modelleket tartalmazza. 2). A püspökök megválasztása a „Decretum Gratiani” szerint, különös tekintettel az alkalmasság kritériumaira és azok érvényesítésére. 3). Magyarország és az Apostoli Szentszék kapcsolatai Zsigmond király korában, ami magába foglalja a Szentszékhez fűződő kapcsolatok leírását a nagy egyházszakadás végéig (1417), majd a Zsigmond király korában érvényesülő főkegyúri jog kialakulását, valamint a konstanzi zsinat utáni Magyarország és a Szentszék kapcsolatait is. 4). A „nagyobb és kisebb pátriárkák” megkülönböztetésének gyökerei a középkori egyházjogi szóhasználatban. 5). A házasság kánonjogi arculata a történelemben: ami végigvezet keresztény ókortól kezdve a korai középkoron, valamint megismerteti az újkor és a 20. század tendenciáit a történelmi fejlődés fényében. 6). Az utolsó rész címe: A házasság érdekében folyó perek a középkori Magyarországon. A szerző kifejti, hogy az erre vonatkozó forrásanyag eléggé hézagos, hisz az egyházi bíróságok gyakorlatát tanúsító okmányok közül igen sok elpusztult a történelem viszontagságai folytán. De a megmaradtak alapján foglalkozik a házassági akadályok alóli felmentések és utólagos felmentésekkel, a kiskorú gyermekek házasságáról a szülők között kötött szerződésekkel kapcsolatos peres iratokkal, valamint az eljegyzési ügyekkel.

A szerző e páratlan műve mind a hazai, mind a nemzetközi egyházjog-történeti irodalom újdonsága és ékköve. Bizonyíték arra – ahogyan a szerző is megjegyzi –, hogy Magyarország a középkorban nem „törvényen kívüli terület”, hanem a kánonjog szempontjából az egész Európát átfogó *ius commune* tipikus érvényesülésének helye volt”.

Kerekes László

D'ONORIO, JOËL-BENOÎT (szerk.), *La Diplomatie de Jean Paul II., Études de l'Institut européen des Relations Église-État, Droit canonique, Droit international de la liberté religieuse et de religion*, Paris, Les Éditions du Cerf, Paris, 2000, 328 p. – ISBN 2-204-06537-4.

II. János Pál pápa diplomáciai törekvéseivel kapcsolatos tanulmányok gyűjteményét tárja a szerkesztő az olvasók elé. A bevezetésben a szerkesztő, aki a párizsi Egyház-Államközi Kapcsolatok Európai Intézetének igazgatója, röviden fölvezolja az Apostoli Szentszék diplomáciájának eredetét és alapjait, valamint az államokkal és a nemzetközi szervezetekkel való kapcsolatának jogi formáit.

A gyűjtemény összesen nyolc tanulmányt foglal magába. Az első tanulmány S. Em. R. Angelo Sodano bíboros államtitkártól származik „A Szentszék nemzetközi kapcsolatai” címmel. A második tanulmány címe „Az új Európai Közösség ‘keleti politikája’”. A szerzője Msgr. Jean-Louis Tauran érsek, az Államtitkárság Államokkal való Kapcsolatok Részlegének titkára. A harmadik fejezet szerzője Msgr. Jean-Claude Périsset, Románia apostoli nunciusa, „A pápa a jugoszláviai krízis előtt” címmel a Szentszék próbálkozásairól számol be a jugoszláviai háború alatt a béke megteremtése érdekében. A negyedik tanulmányban, R. P. Joseph Joblin SJ, a Pápai Gergely Egyetem Társadalomtudományi fakultásának tanára II. János Pál pápa az Öbölháború idején tett diplomáciai lépéseit írja le. A szerző a tanulmánya végén összefoglalja a pápa béke-irányvonalát. Ezek között említi a megbocsátást, az ökumenizust, valamint a nemzetközi szervezetek fontosságát. „A Szentszék diplomáciája a Közel-Keleten” az ötödik tanulmány címe. Szerzője Silvio Ferrari, a milánói egyetem professzora. Tanulmányában a Szentszék fontosabb közel-keleti politikai irányvonaláról szól, különösen az izraeli–palesztin konfliktus megoldása érdekében tett diplomáciai törekvésekről. A hatodik tanulmányt Msgr. Gabriel Montalvo érsek írta, aki szentszéki nuncius az Amerikai Egyesült Államokban. Tanulmányának címe: „A Szentszék békeközvetítő Argentína és Chile között”. A tanulmány a két dél-

amerikai állam közti konfliktus megoldására irányuló diplomáciai lépéseket foglalja magában. A hetedik tanulmány címe: „A Szentszék és az Egyesült Nemzetek Konferenciái”. A szerző, Jean-Michel Coulet, a francia nyelven megjelenő *L'Osservatore Romano* főszerkesztője. Tanulmányában II. János Pál pápa az Egyesült Nemzetek Szervezetéhez fűződő kapcsolatáról, a Szentszék és az Egyesült Nemzetek Szervezete-jeji viszonyáról, majd a kairói és a pekingi konferenciákról ír.

Az utolsó tanulmány Joël-Benoît D'Onorio-tól, az Egyház-Államközi kapcsolatok Európai Intézetének igazgatójától származik. Címe „II. János Pál konkordatárius diplomáciája”, amelyben a Szentszék II. János Pál pápa idejében az államokkal kötött megállapodásokat részletezi, külön tematizálva azokat. Tanulmánya végén egy összefoglaló táblázatban vázolja e megállapodások idejét, műfaját, aláírásuk időpontját és tárgyát.

A befejezésben Jean-Bernard Raimond, Franciaország vatikáni nagykövete II. János Pál Pápa nemzetközi szerepét foglalja össze a következő címekben: Egy politikus pápa, A szabadság pápája, Az igazság pápája. A tanulmány befejezésében II. János Pál pápa 1998. november 13-án, pápaságának 20 éves diplomáciája alkalmából tartott megemlékezésen elmondott beszédét is olvashatjuk. A Szentatya ebben a beszédében hangsúlyozza a pápai diplomácia küldetését, ami nem más mint az emberiség konkrét szolgálata.

Kerekes László

CORIDEN, J. A., *Canon Law as Ministry, Freedom and Good Order for the Church*, New York/Mahwah, N. J., Paulist Press, 2000, 205 p. – ISBN 0-8091-3978-2.

A szerző egyházjog-professzor, a Washington Theological Union kiérdemesült dékánja, egyike az Egyházi Törvénykönyv új angol nyelvű kommentárja három fő szerkesztőjének (J. P. Beal, - J. A. Coriden, T. J. Green, *New Commentary on the Code of Canon Law*, Commissioned by the Canon Law Society of America, New York, NY/ Mahwah, NJ, Paulist Press, 2000). Könyvének célját a szerző már a bevezetőben meghatározza: a kánoni szolgálat víziója a jelen és a jövő számára. Művében egy gazdag és friss képet nyújt az egyházjogról. A szerző szerint az egyházi törvény nem az ellenőrzés eszköze, hanem a krisztushívők szabadságának szavatolója.

A könyvben hét fejezetet találunk. Az első fejezet a kánonjog természetével kapcsolatos vitákat, nézeteket írja le. A második fejezetben

visszamegy a forrásokhoz, majd az egyházi szabályok különböző megnevezései után néhány olyan mozzanatot mutat be a kánonjog történetéből, melyek meghatározták a kánoni szolgálatot. Az egyházjogász szolgálatának alapjáról és helyéről olvashatunk a harmadik fejezetben, ami nem más, mint a teológiai kontextus, maga az Egyház, egy világos és megfelelő egyházkép. A negyedik fejezetben a szolgálat helyi környezetét mutatja be: a helyi egyház, a plébánia és az egyházmegye a maga elemeivel és sajátosságaival együtt. A kánonjogász szolgálatának első pontjáról szól az ötödik fejezet: szabadság az Egyházban. A szerző már az első sorokban megmagyarázza, hogy itt nem liberalizmust kell érteni, hanem a radikális krisztusi hívásra adott választ, az Egyház természetét és célját, a krisztusi szabadságot, valamint a krisztushívők kötelességeit és jogait. A kánoni szolgálat második célja a jó rend megteremtése az Egyházban, olvashatjuk a hatodik fejezetben. Az egyházjogász feladata helyet biztosítani a különböző kezdeményezéseknek és a Lélek működésének. A hetedik fejezet az egyházjogról, mint szolgálatról beszél: a kánonjogászok szolgálatáról, a kánonjogról, mint tudományról, a kánonjog más tudományokkal való kapcsolatáról.

A befejezésben a szerző a kánonjogász jövőbeli szolgálatáról beszél. Mivel a helyi egyházak élő és aktív emberi közösségek, a kánonjogászoknak erre kell figyelniük, nehogy a formalizmus hibájába essenek. Több figyelmet kell szentelni a püspöki kollegialitás gyakorlásának és a helyi egyházak hagyományainak. Az egyházjogászoknak a jövőben kreatívaknak és imaginatívaknak kell lenniük, hogy az egyházi törvényeket ne rutinszerűen alkalmazzák, mint pl. sok egyházi bíróság a házassági peres eljárásoknál, hanem figyeljenek az értékekre és a krisztushívők közösségére, akiket a Szentlélek vezet, éltet és újít meg.

Kerekes László

