COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Az ember hivatása

Peter HENRICI
- Az ember meghatározása

Johannes MESSNER
- Mi az emberi méltóság?

Stefaan van CALSTER
- Otthagyták hálóikat...

Antonio SICARI
- Küldetés, aszkézis, válság

Stefan WILKANOWICZ
- A keresztény humanizmus II. János Pál pápa nyilatkozataiban

Hans MAIER
- Szocializmus után – szociális etika?

Carl Gerold FÜRST
- Az egyházjog lényegéről

II. JÁNOS PÁL pápa
- Életállapotok és hivatások

Beda Venerabilis
- Beszéd Mindenszentek ünnepére

993. **Mindenszentek**

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

Szerkesztőbizottság:
Pápai Lajos, Ternyák Csaba
Bolberitz Pál, †Entz Géza, Fila Béla, Győrffy Andrea,
Jelenits István, Kereszty Rókus, Kunszt György, Maróth Miklós,
Nemeshegyi Péter, Roska Tamás, Rózsa Huba, Tímár Ágnes

Főszerkesztő:
Gál Ferenc

Főmunkatárs:
Erdő Péter

Felelős szerkesztő:
Török József

ISSN szám folyamatban

Nyomda:
Agapé Kft.
Ferences Nyomda és Könyvkiadó
Szeged, Mátyás tér 26.

A II. Vatikáni Zsinatot követő, rövid, euforikus időszakban jónéhány egyházmegye és szerzetesrend az új hivatásokat azzal próbálta ébresztgetni, hogy a „társadalmi igazságosság előmozdítására" szólította a jelentkezőket. Az Egyház „naprakészsége" azonban – minden várakozás ellenére – nem ezen múlott. A papi és szerzetesi hivatások – s velük korrelációban a keresztény szülői hivatások – száma már a Zsinat előtt csökkenni kezdett. Ez a folyamat a 60-as évek második felében felgyorsult, majd néhány év alatt ijesztő méreteket öltött annak ellenére, hogy a Péter-utód pápák s velük a helyi egyházak apostol-utód vezetői, meg a szerzetesrendek elöljárói mindent megtettek a keresztény hivatások előmozdításáért. Az idők folyamán a mögöttes ok is egyre világosabban körvonalazódott: az embernek a kinyilatkoztatás fényében történő meghatározása, méltósága, egyetemes emberi hivatása kérdőjeleződött meg az újdivatú köntösbe öltözött avitt eszmerendszerek buzgólkodása folytán.

Ugyanakkor világossá vált, hogy néha bizonyos teológiai áramlatok is akadályozták a papi-szerzetesi hivatások kibontakozását, mert azt a benyomást keltették, hogy korszerűbb világi hívőnek maradni, mintsem vállalni a papi-szerzetesi hivatást a maga eszkatologikus dimenziójával. A tapasztalat bebizonyította, hogy a hivatástudatra nem az értékhordozóvá redukált „tanító" Jézus gyakorol egy egész életre megmaradó hatást, hanem az a Jézus Krisztus, akit Péter így szólított: „Te vagy az élő Isten Fia!"

A fogalmak tisztázása újra föladattá vált, s ha ennek becsülettel eleget teszünk, akkor fölfedezhetjük az Egyház örök „naprakészségét", mindig új „korszerűségét" akár a keresztény humanizmus gondolatainak tükrében, akár a szocializmus utáni szociális etika eszméiben. Sőt, az egyházjog is fölmutatja az evangéliumi ihletettség hiteles vonásait. Az ember örök megszólítottsága, hivatása az istenképiség fölülmúlhatatlan gazdagságában elhomályosíthatatlan fénnyel ragyog az idők végezetéig.

Az ember hivatása

1. **Peter Henrici: Az ember meghatározása** A lét – Kivetettség – Halálra utalt lét – A tett – A meghatározás – Az ember ősmeghatározottsága – Az idegen-meghatározottság – Az ember önmeghatározottsága – A szeretet – A hivatás – A szerep – A feladat – A küldetés 3

2. **Johannes Messner: Mi az emberi méltóság?** 17

3. **Stefaan van Calster: Otthagyták hálóikat...** *(Hivatás és küldetés)* – Az „első" meghívás – Üdvösség vagy céltalanság – Motívumok és elvárások – A hivatás mint ajándék – A „második" meghívás – A hivatáskrízis ma 24

4. **Antonio Sicari – Küldetés, aszkézis, válság** 33

5. **Stefan Wilkanowicz: A keresztény humanizmus II. János Pál pápa nyilatkozataiban** – Eligazodás a teológiai értékekben – Készség a párbeszédre – Kihívás Kelet- és Nyugat-Európa számára – Nemzeti törekvések, demokrácia, szocializmus, liberalizmus – Integrális fejlődés és keresztény humanizmus – A keresztény humanizmus esélyei Közép- és Kelet-Európában – Közép-Európa küldetése 42

6. **Hans Maier: Szocializmus után – szociális etika?** 50

7. **Carl Gerold Fürst: Az egyházjog lényegéről** – Jog, egyházjog, teológia – Jog és egyházjog – Az egyházjog mint tudomány: jogtudomány vagy teológiai tudomány? – Elméleti és gyakorlati következmények 58

8. **II. János Pál: Életállapotok és hivatások** – részlet a *Christifideles Laici* kezdetű enciklikából 71

9. **Beda Venerabilis: Beszéd Mindenszentek ünnepére** 73

Peter HENRICI S. J.

Az ember meghatározása

„Igen vagy nem? Van-e az életnek értelme? Van-e az embernek meghatározása?" – E szavakkal kezdődik az utóbbi száz év katolikus bölcseletének legfontosabb műve.[1] A korábbi évszázadok gondolkodói számára magától értetődőnek tűnt, hogy az embert meg lehet határozni; a kérdés pusztán az volt, hogy miképpen kell az embernek e meghatározáshoz tartania magát. Három, négy nemzedékre visszamenően azonban magának az embernek az önmeghatározása vált kérdésessé. Az ember úgy érzi, hogy – többek között – esetleges tényeknek van kiszolgáltatva, és semmiképpen sem úgy érzi magát, mint „a teremtés koronája", aki számára a világ értelmessége, minden további nélkül, egyszerűen belátható. Képesek vagyunk-e az emberi élet értelmének kérdésére egyértelmű választ adni? Továbbá, vajon a válasz, amit a hit nyújthat, olyan magyarázatnak bizonyul-e, amit a mai ember is elfogad?

A LÉT

Kivetettség

Az első dolog, ami utánagondolásra késztet, nem más, mint ama tény fölismerése, hogy létezem, hogy vagyok. A magam számára – minden rajtam kívül álló tényhez viszonyítva, elsődlegesnek és megelőzőnek tételezem magam, mint olyan tényt – más tények között –, ami mégis „több" egyéb tényeknél, melyek, ha nem számomra lévő tények lennének, akkor is adva volnának. Van-e értelme azonban annak, hogy az ember ily módon mintegy „előbb" itt találja magát a

1 Maurice Blondel, L'Action (1983). VII. old.

földön, mégpedig anélkül, hogy ezt akarta volna? Nem kell-e netán igazat adnunk Heideggernek, aki létünket „kivetettség"-nek nevezte, mivel – szerinte – értelmetlenül vagyunk belevetve a létbe? S ha tovább haladok létem átgondolásában, akkor másodszor azt kell megállapítani, hogy az én létem és életem valójában a véletlen eredménye, sőt a lehető legvalószínűbb véletlenek átláthatatlan egybeesésének következtében jött létre. Továbbá, ha anyám és apám nem találnak egymásra (annyi lehetőség közül), ha nem éppen engem akarnak nemzeni, ha nem annyi kiszámíthatatlan esetlegesség összeállása teszi lehetővé, hogy épp az én életem foganjon meg, ha nem így alakul életem, ahogy éppen alakult, akkor nem lennék itt, ahol vagyok. És még bonyolultabbá válik a helyzet, ha őseim oldaláról közelítem meg a kérdést. Nemzedékek és nemzedékek lehetőségeit rejtve magamban, génjeimben, ezek számos valószínűtlen összjátékaként magamban hordozom örökségként őseim tulajdonságait. Majd végül, ha őszinték kívánunk lenni, és nem akarjuk magunkat túlságosan komolyan venni, akkor tudományosan megállapíthatjuk, hogy mind a Föld, mind az élet, mind az emberiség létrejötte ugyanúgy a véletlenek és esetlegességek három irányból ható konvergenciájának eredményeként értelmezhető. Így aztán fölmerülhet a kérdés: miért kell, hogy az előbbiek összefüggésében nézve – épp az én életemnek és létemnek valamiféle szükségszerű értelme, sőt abszolút értelme legyen? Hétköznapjaim minden értelme és értelmetlensége – szürke hétköznapjaim és az emberiség nagy hétköznapjai egyaránt – ki van szolgáltatva és játékszere valamiféle nagy kiszámíthatatlanságnak és értelem-nélküliségnek.

Halálra utalt lét

És mégis: egy dolog egészen biztos. Egy esemény felé halad időbeli létem elkerülhetetlenül és visszafordíthatatlanul: ez pedig a halál. Ez többet jelent, mintha egyszerűen csak azt mondanám, hogy ugyanúgy jó lenne létezni mint nem-létezni. E valami sokkal biztosabbat jelent. Elháríthatatlanul és minden kétséget kizáróan él bennem az igaz tudás arról, ami meg van számomra engedve, de ugyanakkor szükségszerűen elővételezett tudásom is a jövőről, hogy t. i. *én* meg fogok halni. És ez nemcsak az én elővételezett tudásom, hanem

egészen egyetemes, tán az egyetlen olyan tudás, ami az egész emberiséget érinti, ugyanakkor teljesen személyes tudás is, amit senki sem háríthat el magától s amelynek érintettségében senki sem képviselheti a másikat, és ez a saját halálunk tudata.

Ebből arra kell-e következtetnem, hogy egész létemet „halálra utal lét"-ként is fölfoghatom? Bizonnyal megtehetem ezt is. Mert úgy is tekinthetem az életet, hogy az nem más, mint a halál felé „menetelés", amiben létem beteljesedik, vagy aminek oldaláról visszatekintve életem a meghatározottságot kapja. Jóllehet, a halál ténye bizonyos, mégis halálom is a véletlenek, esetlegességek ugyanazon jegyeit hordozza, mint születésem eseménye. Nemcsak azért, mert nem tudom (és nem is tudhatom), hol, mikor és hogyan halok meg, hiszen a „hol", „mikor" és „hogyan" – a halálomat illetően – merő véletlenek összjátéka is lehet – tán egy autó okozza majd, ami figyelmetlenségből épp a járdán gázol el... Vajon építhetem-e az életemet ily bizonytalan tényezőkre? Nemde inkább azt kellene-e mondanom, hogy számomra a halál azért annyira fontos, mert még nem következett be, mert én „még most" (s, hogy meddig, ugyan honnan is tudnám) élek, életemet a kezemben tartom és kezemben is akarom tartani.

A tett

Nem kétséges, hogy nemcsak úgymond „itt vagyok", hanem csinálok is valamit – ezt vagy azt –, még akkor is, ha tudatos szinten azt állítom: „én most nem csinálok semmit". Csakhogy ezt is két oldalról lehet megközelíteni. Egyrészt, nem csupán mintegy „előre adva vagyok" önmagam számára, nem csupán feladat vagyok magamnak, hanem „létezem", „vagyok" is, mégpedig tevőleges értelemben: teszek is valamit, mintegy a „létemet csinálom" (bár ez a kifejezés erőltetett, mégis igaz). Aktív létem kifejezője a tett. És ez a tett – más és mások felé – akarva, akaratlanul, mindig az *én tettem*. Ez a tett egyben meghatározott tett is. Mert e tett mindig és elkerülhetetlenül ez vagy amaz a tett. Ugyanis nem lehet ugyanakkor senkinek vagy mindenkinek a tette. Így mindig – esetről esetre – egy meghatározott tett.

Talán e megközelítéssel lépésről-lépésre közelebb jutunk az ember meghatározásához. Ugyanakkor ez vagy amaz a tettem sohasem annyira meghatározott, hogy ne tehetném másképp. Akkor meghatá-

rozott a tett, ha meghatározott célja van. Célja pedig akkor van, ha tettemnek értelmet adok. A meghatározottság mindig előzőleg adott, meg nem valósított, de ugyanakkor valóságosan *mérték-adó mozzanat*. Ilyen értelemben kérdezhetünk pl. *az élet értelmének* kérdésére, továbbá az *ember meghatározására*. A halálon kívül (vajon életem valamely meghatározott cél irányába halad), kitűztem-e magamnak valamiféle életcélt?

Tettem célra irányítottságának meghatározója – esetről esetre – én vagyok. A cselekvő „én" az, aki ilyen vagy amolyan formában végső soron a tettet valamilyen cél irányába lendíti, még akkor is, ha ez nem egészen tőle függ. Életcélom meghatározása esetében is vajon így áll-e a dolog? Nekem kell-e életemnek célt adni, vagy életemnek nem is lehet más értelme, mint egyes tetteim céljainak összege?

A MEGHATÁROZÁS

Az ember ősmeghatározottsága

Legtökéletesebb álmunk – első megközelítésre – nem lehet más, mint hogy életünknek teljes értelmet adjunk. Az öntörvényűség nem csupán politikai, hanem személyes eszmény is. A felvilágosodás kora épp az autonómiában vélte felfedezni az emberi méltóság maradandó értékét, és ezért hangoztatta, hogy az értelmes és felelősségtudattal rendelkező ember önmagát határozza meg. Ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy az ember mindig szeszélyét és hangulatát követné. Inkább az értelem az, ami, mint az önmeghatározás képessége, célt ad az embernek, pontosabban mondva (Kant és Fichte szavaival élve), az embernek az a célja, hogy értelmes természetének megfelelően, ésszerűen éljen.

Ez a filozófiai beállítottság azonban – ami az autonómia és heteronómia határán mozog – kissé elvontnak és mesterségesnek tűnik, amivel kapcsolatban a szokásos, hétköznapi értelemben gondolkodó ember joggal felteheti a kérdést: vajon itt nem a filozófusok tréfájáról van szó? Mi hasznom abból, ha tiszta eszem kérlelhetetlen parancsa arra szólít föl, hogy „ezt meg kell tenned"? Ettől szabadabb és hitelesebben önmagam lettem? Vajon nem okoz-e csalódást számomra, ha életem értelme kategorikus imperativusként, (akárhányszor teljesíthetet-

len) parancsként jelenik meg előttem? Vajon a Kant-előtti etika nem volt-e emberségesebb, midőn az élet értelmét a „boldog élet"-ben (vita beata) vélte fölfedezni és úgy vélte, hogy az emberi élet elérendő célja már „előttünk" mintegy „adva van", és ez az „idegen" cél meghatározó módon befolyásolja egyéni életcélunkat? Aki életének értelmét pusztán az önmeghatározottságban kívánja fölfedezni, annak meg kell fontolnia, hogy az önmeghatározottság – teljes értelemben – elérhetetlen kívánság, továbbá olyan követelmény, ami nem mindig állít elénk törekvésre méltó célt. Nem kétséges, mindnyájan szabadok akarunk lenni. Ám fölmerül a kérdés, hogy mit tudok kezdeni elért szabadságommal? Mit ér a szabadság – a teljes függetlenség –, amit önmagamnak nyújtani tudok? Ahelyett, hogy az önmagamnak adott – és teljességgel lehetetlen – önmeghatározottságomban, mint végső célban megmerevednék, okosabb lenne tán megfontolni, hogy vajon tetteim számára akad-e valamiféle tőlem független, „idegen" cél is, amivel azonosulni tudok, s amit életem végső céljának tekinthetek?

Az idegen-meghatározottság

Az „idegen", rajtam kívülálló a következő három módon határozza meg cselekvéseimet: természeti szükségszerűség által, véletlenek által és a kötelességek formájában. Természeti szükségszerűség mindaz, ami tetteimet megalapozza és konstitutív módon már előre adva van. Így pl. a létem (minden esetlegességével, hiszen a létem szükségszerűen esetleges), növekedésem-fejlődésem a jelen időpontig, továbbá az a lehetetlenség, hogy visszatartom magamat a cselekvéstől (hiszen a tevékenységtől való tartózkodás is tevékenység), tetteim célra-irányítottsága, továbbá az, hogy az egyes célok között szabadon választhatok, illetve annak lehetetlensége, hogy ne válasszak, stb.[2] A véletlenek és esetlegességek közé tartozik az is, ami választási helyzetemet itt és most meghatározza és ami éppúgy másképp is lehetne, mint ahogy ténylegesen egyszer megtörtént. Gondoljunk életünk olyan eseményeire, találkozásaira – szűkebb és tágabb értelemben –, melyek másképp is megtörténhettek volna.

2 Uo. VII–X. o.

A kötelességek összefüggésében végül gondoljunk mindarra az általános célra és feladatra, ami külső keretként átfogja életünket, és aminek alá kell rendelnem egyéni céljaimat és tetteimet, mivel ezen objektív célok és feladatok nem az én szabad választásom eredményei, hanem egyszerűen „elő vannak írva" számomra és megszegésük büntetést vonhat maga után. Mindezen adottságokkal szemben nem tudom „szabadon" meghatározni önmagamat. Ezen feltételek keretében végrehajtott tetteimet tehát nem tudom szabadon végrehajtani, vagyis ezek az adottságok „idegen-meghatározottságként" formálják életemet, vagyis cselekedetem sőt én magam is e keretek közt „kívülről" meghatározott vagyok. Nem kétséges, hogy utólagosan „megmagyarázhatom" magamnak, hogy az előbbieket „szabadon" akartam, sorsommal, élettörténetemmel „kibékülhetek", a véletleneket életemben hálás lélekkel utólag „megmagyarázhatom", sőt helyeselhetem vagy elutasíthatom. Ezzel végül mégiscsak elfogadom életem „idegen-meghatározottságát", ugyanis e meghatározottságot szabadon akarni, önellentmondást hordoz magában.

Az ember önmeghatározottsága

Úgy tűnik, hogy az ember meghatározottsága és életének értelme a „nem-akart" adottságoknak van kiszolgáltatva és nincs más hátra, mint hogy eldöntjük: a természeti szükségszerűségeknek vagy a kötelességnek biztosítunk előnyt, ugyanis a véletlenek és esetlegességek aligha adhatnak életünknek végső értelmet. Ha az ember meghatározottságát a természeti szükségszerűségek világában keressük, akkor az ember feladata az, hogy a természetnek megfelelően éljen és ehhez a mércéhez igazítsa magatartását és tetteit. Ezen életértelmezés mélyén az a meggyőződés húzódik, hogy az ember szinte behozhatatlanul gazdag lehetőségekkel rendelkezik, és ebből következően az ember életének értelme sem lehet más, mint az, hogy minél inkább megvalósítsa önmagát és élve a szabadság lehetőségeivel, az élet felkínálta lehetőségeket maximálisan kihasználja. Eme életfelfogás már ismeretes volt a sztoikusoknál, amikor a természethez szabott életmódot magasztalták, de még ismertebb Nietzschénél, aki azt hirdette,hogy „légy azzá, ami valójában vagy", de – más formában – a keresztény skolasztikus bölcseletben is megjelenik, hiszen ez a filozófia azt tanítja, hogy az emberben „természetes vágya van az Isten-lá-

tásra". Mindezen filozófiai irányzatok szerint az ember ugyanolyan természeti létező, mint a többi élőlény, és ugyanúgy ki van szolgáltatva a végességnek és függőségnek. Ám, ha az előbbiekkel szemben a szabadság képességére összpontosítjuk figyelmünket, akkor az ember életének értelme magában a kötelességként megélt akarásban lelhető föl. Ebben az esetben az embert a kötelességhez szabott cselekvés határozza meg. A kötelességteljesítésben nyilvánul aztán meg az ember kétarcú, ám mégis egyetlen méltósága: a szabad döntés képessége egyrészt, másrészt viszont az önmagát felülmúló célratörekvés vágya. Mint személy, az ember képes a természet fölé helyezkedni, még a saját természete fölé is. Ám az ember szabadsága nem azonos az önkénnyel. A magasabb, merőben szellemi tartalmú cél, az méltó hozzá. Ez a cél nem „van", hanem „lennie kell", amit akaratilag muszáj elérni és értelmileg tételezni. Ebben az összefüggésben az ember legmagasabbrendű beteljesedése nem más, mint az, hogy e követelménynek eleget tud-e tenni a kötelességteljesítés formájában. Ahol valamiféle törvény – legyen az isteni törvény, vagy magunknak szabott törvény – lesz a cselekvés meghatározója és alapja, ott mindig ez az emberkép van a háttérben. Mindnyájan ismerjük a kötelességtudó és törvényhű ember példáját, akinek az egész életét meghatározó, napi kötelességteljesítés adja meg az élet legfőbb értelmét. Az ilyen embertípus feltétlenül tiszteletet vált ki belőlünk, ám kérdés, hogy életünk értelmére van-e valami más, emberhez méltó válasz?

A szeretet

„Válasz" – valóban ez a megfelelő szó. A természeti szükségszerűség és a kötelesség mindig „valami", ami tételezett, adott, ami meghatároz engem, és amiben a szabad cselekvésemnek megfelelő mozzanatot keresem. Ám, ha valaki elém állna, és valamiféle elvárással közeledne felém, akkor nem biztos, hogy azonnal keresném az igénynek való megfelelés módját, hanem cselekvésem rögvest valamiféle „válasz" lenne erre a kihívásra. Ott, ahol válaszolni tudok, sőt felelnem kell, már felelősnek is érzem magam. Az igény vagy elvárás azonban még nem határoz meg engem. Inkább önrendelkezésre késztet. A „valakivel" történő találkozásban az „idegen" és az „ön"-meghatározottság végülis egybevágóságba jut: önmagamat határozom meg a felém irányuló elvárás kihívásában. Ez a kölcsönhatás a találkozások legmaga-

sabb szintjén, a *szeretetben* realizálódik, ami minden találkozás ősképe. Ha valakit szeretek, akkor számomra döntőbb az ő akarata és elvárása, mint a magamé. Vagyis önmeghatározásomat ebben az „idegen"-meghatározottságban keresem. Épp azt *akarom*, hogy ez az „idegen" – aki éppenséggel most már nem is olyan idegen a számomra – határozzon meg engem. Sőt, ebben a „másik"-tól való meghatározottságomban fedezem föl igazi örömömet, mert általa jutok el egészen önmagamhoz.

A szeretet által történő meghatározottság több is, meg más is, mint valamiféle utólagos hozzájárulás ehhez az „idegen-meghatározottság"-hoz. Ellenkezőleg: épp azt akarom, hogy „más"-tól meghatározott legyek. Nemde itt és ebben az összefüggésben keresendő létünk aporiájának megoldása? Ha elgondolható lenne, hogy szeretetünk nem csupán szerencsés esetekben találna visszhangra, továbbá, ha minden, a számomra korábban megadatott körülményt és feladatot úgy tudnám értelmezni, hogy ez a szeretet felhívása felém, ami válaszra vár, akkor képes lennék azt a „másik" oldalról jövő „idegen-meghatározottságot" önmagában is szeretni, sőt úgy kívánni, mint a várva-várt találkozás kitüntetett „helyét". A „valakivel" való találkozás mindig a „véletlen terében" zajlik le. Nem lehet előre kiszámítani, nem lehet utólag belátni, hogy ennek így kellett történnie. A találkozás tiszta ajándék, kegyelem, meglepetés. Tán épp ezért az ember sajátos meghatározottságát a meg-nem-határozható „véletlenek" világában kell keresnünk. Vagy épp a véletlennek a természeti szükségszerűséggel való szembenállása ellenére ez a „véletlen" az egyetlen és igazán döntő az ember életében: születésem, életem, képességeim véletlenszerű esetlegessége, ami mégis döntő módon meghatározza létemet. Ha őszinték akarunk lenni magunkhoz, be kell látnunk, hogy túlnyomórészt nem kötelességünk teljesítése a meghatározó tényező bennünk, hanem az ún. véletlenek. Gondoljunk csak arra, hogy választásaink és döntéseink kérdéseiben is ez a véletlenszerű mozzanat jelenik meg: miért épp ezt és ne mást akarjak? A szeretet nézőpontjából tekintve mindez – a látszólagos értelmetlenség – mély értelmet kap. Életem számos véletlenszerű esetlegessége számomra a találkozás újabb és újabb kihívását jelentheti. Ám mégis meg kell kérdeznünk: vajon az előbbi feltételezés nem túlságosan vakmerő-e, nem puszta kívánság-e, mint komoly lehetőség? A hívő ember számára bizonyára nem. A hívő ugyanis arra törekszik, hogy mindenben azt

vegye észre, ami őt a legközelebbi módon érinti: vajon találkozhat-e az őt mindenestül megértő szeretettel? Továbbá arra kell törekednie, hogy ezt a szeretetet ne oltsa ki önmagából: a feléje irányuló végtelen szeretet – tán nem tudatosan felfogott kihívására – Istenben vélje fölfedezni ennek elégséges magyarázatát, valamint kísérelje meg a sors „ismeretlen kártyái" között őt felfedezni. A feléje irányuló szeretet felhívására újra és újra válaszolni tudjon anélkül, hogy ettől meglepetve érezné magát. A hit mellett a szeretetre is érvényes a Zsidókhoz írt levél felismerése, hogy „a nem látott dolgokra" irányul (vö. Zsid 11,1). Valójában a szeretet is a „nem láthatókat" látja meg. De mi van akkor, ha valakinek nincs hite? Az megkísérelheti, hogy úgy cselekszik, mint hogy ha rendelkezne hittel. Próbáljon tetteivel ő is válaszolni a véletlenek és esetlegességek kihívásaira, úgy, amennyire csak lehet. Talán, sőt biztosan – a korábban számára szinte lehetetlennek tűnő hit egyszerre megvilágosodik. Hiszen a szeretetre adott válasz akarásában már tulajdonképpen szeret, mégpedig úgy, ahogyan ezt a hit követeli. Most már csak az marad hátra, hogy megvizsgáljuk: vajon egy – valamely felhívás által meghatározott válaszra szánt – élet konkrétan miképp bontakozik ki? A hétköznapi nyelvhasználat ismer egy szót, ami találóan megnevezi az ilyen elkötelezettségre épülő életformát: hivatás. Jóllehet ez a szó első megközelítésre profánul hangzik, mégis mélységesen lelki gyökeret tár föl. Minden hivatás, ha hitelesen megélik, válasz az elhivatottságra. Ezért a hivatásbeli döntés, akárcsak az életállapot megválasztása, a legfontosabb életbeni döntés. Aki pusztán valamiféle jó állást vagy foglalkozást keres, annak nincs hivatása, ámbár akárhányszor egy reánk kényszerített kenyérkereső foglalkozás is fokozatosan hivatássá válhat, mert ezt is különféle mélységekben, komolyan lehet venni. Valójában az élet minden területén az önmagunk és a mástól, „idegen"-től való meghatározottságunk egysége újra és újra, más és más formát ölthet.

A HIVATÁS

A szerep

Aki megkezdi hivatás-szerinti életét, annak először az a benyomása támad, hogy át kell vennie valamiféle reá kényszerített szerepet. Ez a

szerep pedig sokoldalúan, részletesen elő van írva és meg van határozva a hagyomány, az elvárások, az illető előzetes képzettsége és konkrét helyzete által. Amint a színésznek, úgy minden hivatásbeli „kezdőnek" is adva van a „szöveg", amit tudnia kell, alkalmazkodnia kell azokhoz, akik ugyanazon „darabban" játszanak vele, de éppenséggel más szerepet, és mindez a legfinomabb apróságokig előre meghatározza „játékát". Továbbá, ugyanúgy, mint a színésznek, őneki is „azonosulnia" kell a szereppel és őszintén át kell élnie, magáévá kell tennie a szerepet. Ennek eredménye pedig nem más, mint a személyiség és szerep azonosulása kell, hogy legyen. Így a „szerep" idegenmeghatározottságát fokozatosan átveszi az önmeghatározottság.

Ám itt felmerül a „szerepjátszás" kellemetlen kísértése is. Ha mindig csak „szerepet" játszok, akkor életem végső soron kiegyensúlyozatlan lesz, mivel létemet elégségesen sohasem határozhatja meg. „A szerep, mint motiváló tényező, oly régi, mint az a hasonlat, ami az emberi életet egy nagy színjátékhoz hasonlítja és magába foglalja mindazt a problematikát, amit e hasonlat hangsúlyoz. Nemcsak azért, mert az egyes ember a nagy világ-színházban egy meghatározott és valamely körülmény következtében (a körülmények? vagy tán Isten? vagy saját elhatározása miatt?) szerepét „föladni" kényszerült; hanem azért is, mert az illető, aki a szerepet játssza, valahol egy meghatározott vonatkozásban nem azonosul a szereppel, s mégis, hogy „hiteles" lehessen az iránta támasztott elvárásokkal szemben, azonosul szerepével. Ám az is megeshet, hogy az, aki a szerepet játssza, nyitva hagy a maga számára egy lehetőséget, vagyis kissé távol tartja magától a fölvett szerepet, abban a meggyőződésben, hogy alapjában véve ő „más" is lehetne, és ezért a saját identitásának megőrzése érdekében mégsem „veszíti el" önmagát a szerepben. Ebben a „vagy-vagy" helyzetben az embernek előbb-utóbb döntenie kell, mielőtt elébe megy az önazonosság-keresés modern problematikájának." [3] Ám ha a magam szerepét hittel elfogadom, mint olyat, amit Isten szabott ki számomra, a dilemma könnyebben feloldható. Akkor meg kell kísérelnem, hogy életem szerepével fokról-fokra, mind jobban azonosuljak. Csakhogy ez a dolog sem ilyen egyszerű. Emberi és túlságosan is

3 H. U. von Balthasar, Theodramatik, I: Prolegomena. Einsiedeln 1973. 43. 100–106 és 463–553.

emberi tényezők határozzák meg, hogy miképp azonosulok szerepemmel. Ezért fontos, hogy szerepemre *hívást* is kapjak.

A feladat

Előbb vagy utóbb mindenki a maga hivatásában (hiszen az apaság és anyaság is hivatás) fölvállal valamiféle meghatározott igazi feladatot, amit teljesíteni kell, vagy legalábbis törekszik arra, hogy teljesítse. Valamit feladatomnak tekinteni, inkább cselekvési távlatot jelent, mint tartalmi meghatározottságot. Akkor válik valami feladatommá, ha hivatásbeli ösztönzésem olyan „tárgy" felé irányít, ami felé szívesen fordulok. Épp ezen a ponton különbözik a feladat a kötelességtől. Míg az „átkozott kötelességet" úgy is lehet teljesíteni, hogy közben minden idegszálam berzenkedik a személytelen bürokratikus végrehajtástól, addig a feladatom teljes és személyes bevetést kíván tőlem. Továbbá meg lehet kérdezni, hogy egyáltalán van-e pusztán személytelen, „tárgyi" feladat. Nemde minden feladat mögött – így vagy úgy – egy vagy több ember áll, aki vagy akik iránt való szeretetből, és azok hasznára kell a feladatot teljesítenem? A sajátos értelemben vett feladat tehát számomra végső soron mindig az ember, a maga elvárásaival, igényeivel, szükségleteivel.

Ezért a feladat mindig közelebb áll a szeretethez, mint a szerephez. A feladat a hivatás-gyakorlást személyessé teszi és kiemeli a puszta szerep-játszás „színházi" világából. A tanár, az orvos, a jogász, de a kézműves és munkás is annál jobban nő fel a hivatáshoz, minél inkább túlteszi magát a pusztán anyagi és dologi szempontokon, és minél jobban az embert tartja szem előtt, aki tőle valamely feladat teljesítését várja, és akinek munkája által valamit adhat. A feladatban föl kell ismerni Isten hívását, aki egy ember közvetítésén keresztül felhívással fordul hozzám.

Amidőn fölismerem az ember „hívásában" Isten hívását, s valamely feladat teljesítésének szándékával fordulok feléje, akkor ezzel az „idegen-meghatározottságot" önmeghatározottságommá tettem. Ezután már nem merül fel az ún. identifikációs probléma, amint ez a szerepvállalás esetében felmerülhet. Itt ugyanis minden feladat egy nekem személyesen szóló feladattá lesz, és ha korábban voltak is nehézségeim abban a vonatkozásban, hogy valamely hivatással miképp azonosíthatom magamat, azzal, hogy igazi feladatom lett, a korábbi

nehézségek is fokozatosan megszűnnek: kezdem hivatásbeli szerepem értelmét látni és azt komolyan venni, vagyis a hivatásom feladatommá kell, hogy váljon. Így a feladatot teljesítő hivatás egyben a sikeres élet garanciája is lehet.

Ám ezzel még nem mondtunk meg mindent. Sokféle feladatom lehet, ami különböző formákban érhet el engem, s kérdés, hogy melyiket fogadom el a sok közül. De mégha teljesítem is hivatásbeli feladatomat, akkor is nyilvánvaló, hogy nem pusztán feladatok teljesítéséből áll az élet. A feladatok jönnek, majd megszűnnek. Sőt, mi több, a legszebb és legmaradandóbb feladatokkal, az apasággal és anyasággal, a házastársi viszonnyal is így áll a dolog. Mert ez szintén végére érhet, vagy elsorvadhat, ha a gyermekek felnőnek avagy a házastárs meghal. Ebből pedig az következik, hogy az úgymond „legigényesebb" feladatok teljesítése is valamiképpen mindig csak egy részét veszi igénybe életemnek. Egyetlen ember sem foglalhatja le a maga számára az én életemet annyira, hogy csak „neki" kelljen élnem, hiszen ezzel rabszolgájává tenne, s nekem bálványként kellene őt imádnom. S ez magával vonja a következő kérdést: vajon lehetséges-e életemnek egy olyan meghatározottsága, ami az előbbi veszélyt nem hordozza magában?

A küldetés

Az egyetlen lehetséges válasz a fölvetett kérdésre, úgy tűnik, így szól: igen –, de csak akkor, ha maga Isten az, aki teljesen „igénybe veszi" életemet. Neki nincsenek korlátai, de elvárásainak sincsenek határai: „Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és minden erődből" (MTörv 6,4). Ám kérdés, hogy egy ilyen korlátok nélküli elvárás teljesítése egyáltalán elgondolható-e? Nemde az az igazság, hogy ezek az elvárások mindig sokféle egyedi elvárás és egyedi feladat közvetítésével jutnak el hozzánk? További kérdés azonban, hogy ezek a közvetítések, mint közvetítések egyáltalán fölismerhetők-e, s hogy a közvetített, vagyis a korlátok nélküli totális elvárás megelőzően is mindenek felett, az egyedi elvárásokon túl helyezkedik-e el, midőn mégiscsak az egyedi elvárásokban és azok által ismerhető meg?

Azt a totális elvárást, ami Isten oldaláról – közvetítés formájában – ér el bennünket, *küldetésnek* nevezzük, ami az ősi „küldetés" tükörképe, vagyis az Isten Fia küldetéséből való analóg részesedés, ahol az

isteni megbízatás és küldés mindenekelőtt Jézus emberségében, az ő megtestesülésében realizálódik. Aki hisz ebben az őseredeti isteni küldésben, akkor abban is hinni fog, hogy az ősküldetésből részesedni lehet, és így kész lesz arra, hogy a rész-feladatokat – közvetítés formájában – ezen totális küldetés kereteiben értelmezze. Igen, hinni fogja, hogy minden emberi élet az ősképképmása és hasonlatossága kell, hogy legyen. Vagyis: minden emberi élet mögött – a tiéd és az enyém mögött is – valamiféle küldetés áll, Isten totális elvárása irányunkba, ami emberi létünket megalapozza, és aminek életünkkel meg kell felelnünk.

Vannak emberek, akik kialakítanak magukban egy sajátos hivatástudatot. Csakhogy ez pontosan az ellenkezője annak, amiről itt szó van. A *hivatástudat* ugyanis „beépít" valamit az ember lelkébe, ami az ember személyiségében maradandó nyomot hagy (s éppen ezért akárhányszor e tulajdonságával a másik ember „idegeire megy"). Ezzel szemben viszont ama meggyőződés, hogy Isten az, aki hívott és küldetést adott (vagyis ellentétben az előbbi esettel, amikor nem Isten, hanem én „hívtam" magamat valamely „hivatás"-ra), engem kicsinnyé és alázatossá tesz. Érzékennyé és figyelmessé formál, hogy meghalljam és fölismerjem apró jelekből ezt a hívást. Az Istentől kapott hivatás és küldetés önzetlenné is tesz. „Aki szereti életét, elveszíti azt. Aki pedig elveszíti életét, megtalálja azt" (Lk 9,24). Ez az igazság pedig mind lélektani szempontból, mind a kinyilatkoztatás szempontjából nézve megalapozott. Az ember élet-meghatározottsága és életének értelme végül is nem lehet más, mintsem hogy valamely nála hatalmasabb „nagyság"-nak aláveti magát, és szeretetben túllép önmagán.

Mivel ez a „nagyság" kivezet a magam szűk, önző világából, ezért az isteni küldetés természete egyértelmű. Keresztezi szárnyaló egyéni elképzeléseimet. Sokszor nem is veszem azt komolyan, amit Isten kíván tőlem, hiszen annyira közel van mindennapi kötelességteljesítésemhez, annyira magától értetődő. Hiszen képességeim, képzésem, élet-történetem szinte predesztinál arra az útra, amit járok és jövőbeni hivatás-tevékenységemet is meghatározza. Sőt, mi több, hivatásom annyira hétköznapivá válhat a rutin által, hogy még arra is hajlamos lehetek: ne hivatásnak tekintsem azt, amit küldetésem alapján teszek, mivel úgy gondolom, hogy hivatásbeli küldetésem valami egészen különös és rendkívüli. Valójában – legalábbis Isten színe előtt

– valami egészen „különös", „rendkívüli" szeretnék lenni. Néha küldetésem véletlenek és esetlegességek, érdekes találkozások útján új irányba vezet, mégpedig egészen más irányba, mint amit eredetileg kívántam vagy megálmodtam – „és oda vezetlek, ahová nem akarsz menni" (vö. Jn 21,18). A véletlenek gyakran jelentéktelennek tűnnek, a találkozások oly esetlegesek, néha még hibáink és bűneink is „belejátszanak" sorsunk alakulásába, hogy igen nehezen tudjuk elképzelni: mindebben az Isten keze van, s minden küldetésünk tartozéka. Ám lehet, hogy eljön az idő, amikor sorsunkra visszatekintve meglátjuk, hogy mindez életünk értelmének mélyebb feltárulását és megértését szolgálta.

Mindenekelőtt azonban tudnunk kell: a küldetés küldött-létet is jelent, ami nem más, mint út tőlem a másikhoz. Vagyis a küldetés mindig egyben valakihez (vagy valakikhez) való küldetés. E küldetés során nem csupán a magam szeretete által vagyok meghívva – mint a feladat esetében – hanem „kívülről", az élet viharába „kivetve" szólnak hozzám és hívnak: jöjj és cselekedj, vesd bele magad a feladatba! Ha valaki egyszer már fölismerte, hogy léte mögött igazi küldetés áll (ám a küldetést sokszor homály fedi), akkor az a maga létének „kivetettségét" is más szemmel nézi. Nem beszél már életének „értelmetlenségéről", hanem arról, hogy küldetése van valamely feladat elvégzésére, amit szeretetben kell végrehajtania.

Fordította: Bolberitz Pál

Johannes MESSNER

Mi az emberi méltóság?

A választ arra a kérdésre, hogy mi az emberi méltóság, végső fokon magától Istentől kaptuk meg. A tudósítást olvashatjuk a Teremtés könyvének első fejezetében. Amit a tudomány az emberről elmondott és elmondhat, az mind elmarad a Szentírás elbeszélése mögött. A Teremtés könyve következetesen emlegeti az ember istenképiségét: „Teremtsünk embert képmásunkra és hasonlatosságunkra" (1,26), „Isten az embert saját képmására alkotta, férfinak és nőnek" (1,27). Ádám továbbadja ezt a képmást, mert fiút nemz saját képmása szerint (5,3). Ezért az ember külön védelem alatt áll: „Aki embervért ont, annak ontsák vérét, mert Isten saját képmására teremtette az embert" (9,6). A képmás uralomra van hivatva. Az első emberpár küldetést kap, hogy „töltse be a földet s hajtsa uralma alá."

Az Istenhez való hasonlóság két dolgot állít: először is az ember tudja, hogy különbözik az állattól, és másodszor felismeri, hogy kiváltsága értelmes természetében, szabadakaratában és a föld feletti uralmában fejeződik ki. Az ember azért személy, mert Isten képmása. Az istenképiség nyitja meg az utat a magasabb kinyilatkoztatáshoz. Ahhoz, hogy a kegyelem által az ember részese lehet az isteni természetnek.

Akadnak ugyan kulturfilozófusok, akik – mint A. J. Toynbee – állítják, hogy az uralomra való felhívás az oka az ember elbizakodottságának: visszaél a természettel, beszennyezi és elpusztítja, s így saját életét veszélyezteti. Ezzel szemben a szentírási hely értelme az, hogy Isten kulturális feladatot tűzött az ember elé, s a feladat irányítója az értelem, amely az istenképiségben gyökerezik. Az emberi személy arra van hivatva, hogy alkotó tevékenységgel és a természet felett való uralommal megvalósítsa önmagát. A haladás téves értelmezése, amit Toynbee-nél találunk, és amely a XIX. század eleje óta az „értékek felforgatását" okozta, olyan történeti periódushoz tartozik, amelyben a Bibliát nem nagyon értékelték, és ahol gazdasági törekvések indivi-

dualista erői is a maguk útján jártak. Ugyanakkor látnunk kell még, hogy a föld felett való uralom soha nem volt olyan távol a megvalósulástól a történelem folyamán, mint ma, amikor az emberek milliói éheznek, s nem érik el sem a gazdasági, sem a kulturális minimumot. Valójában tehát nem dicsekedhetünk teljesítményeinkkel.

A kinyilatkoztatás nem használja az „emberi méltóság" kifejezést. De amit elmond az emberről, az pontosan azt jelenti. A zsoltáros csodálattal néz az emberre, mint Isten művére: „Majdnem isteni lénnyé tetted, dicsőséggel és fönséggel koronáztad. Hatalmat adtál neki kezed műve felett, mindent lába alá vetettél" (Zsolt 8, 6–7). Az emberi méltóság kifejezés a 3–4. századi keresztény irodalomban vetődik fel, a Krisztus által hozott megváltással kapcsolatban. Feltűnő azonban az, hogy az istenképiséget nem úgy értelmezték, mint *szociológiai elvet,* amely a társadalmi kapcsolatok mértékéül szolgálna. Pedig a rabszolgaság kirívó ellentéte volt a teremtésből fakadó egyenlőségnek. Még Szent Ágoston is inkább csak *egyéni személyes jelentőségében* értékelte ezt a kiváltságot. Arról elmélkedik, hogy az áteredő bűn következtében elveszett-e az istenképiség vagy nem. Eleinte úgy látja, hogy elveszett, majd később csak annyit állít, hogy elhomályosult. Bizonyítékul azt hozza fel, hogy a jó akarása megtalálható a gyarló bűnös emberben is. Másik égető kérdése ez: Hogyan beszélhetünk Istenhez való hasonlóságról, amikor látjuk a sok ártatlan ember nyomorát és felmérhetetlen szenvedését? Ez a kérdés ma is kísér bennünket. Szent Ágoston is csak az örök élet ígéretében találja meg a választ: Isten elkötelezte magát, hogy képmását és fogadott gyermekét az örökkévalóságban mindenért kárpótolja, ahogy Pál apostol írja: „A jelen élet szenvedései nem mérhetők ahhoz a dicsőséghez, amely majd megnyilvánul rajtunk" (Róm 8,18).

Aquinói Szent Tamás Ágoston tanítását a *Summa* 93. quaestiójában többször idézi és megtisztítja a félreértésektől. Szerinte a kép és a hasonlatosság kifejezi az *egyezést és a különbözőséget.* A király képe is rajta van a pénzen, s ez egyszerre elénk tárja a hasonlóságot és a különbözőséget. Ágoston szerint az értelmesség a hasonlóság kifejezése, de ha a teremtés a Szentháromság műve, akkor annak vonásai is rajta vannak az emberen. Ezeket ott kell keresni, hogy értelme révén létre tudja hozni az értelmes szót, akarata révén pedig a szeretetet. Ez a képesség velünk születik, tehát létünk mélyén Isten képmása vagyunk.

Az „emberi méltóság" kifejezést azonban Tamás sem használja. Megelégszik azzal, hogy a hasonlóság az értelmességben, a szabadakaratban és az önálló cselekvésben van, s ezeket a kifejezéseket Damaszkuszi Szent Jánostól kölcsönzi. Ma mindezt szívesebben fejezzük ki az ember kreatív képességével, hiszen az ember alkotó tevékenysége bámulatosan megnyilatkozik a tudomány és a technika fejlődésében. A természet erőinek ismeretében fokoztuk a föld termékenységét, nem is beszélve az irodalom és a művészet teljesítményeiről.

Tamás azért érthetően céloz az ember személyes méltóságára, amikor felteszi a kérdést, hogy az államhatalom halálra ítélhet-e egy gonosztevőt. A válasz az, hogy az ilyen letért az értelmesség útjáról, feladta emberi hivatását és amellett a közéletet is veszélyezteti. Nála különben az ember kiváltsága az, hogy „szabad és önmagáért van." Ebben a meghatározásban semmi sincs az Istenhez való hasonlóságból, tehát származhatna egy mai szekularizált gondolkodótól is. A *szabadság* és az *önrendelkezés* olyan fogalmak, amelyek magukban hordozzák korlátukat is. A korlátokat megéli mindenki, aki elfogadja a közösséghez való tartozást, hiszen ott a másik ember jogát is tiszteletben kell tartani. Tamás tudja, hogy a nemhívőknek az istenképiség nem mond semmit, azért használ észérvet, amely előtt a gondolkodó embernek meg kell hajolni (C. Gentiles, 1,2). Az ő idejében még nem jelentkeztek olyan ideológiák, amelyek igazában meg sem engedik az érvelést.

Ezzel eljutottunk a mai világnézeti pluralizmushoz. Mivel a társadalomnak csak egy része fogadja el az emberi méltóságnak az istenképiséggel való megokolását, azért nekünk is először észérvekkel kell dolgoznunk. Van-e az embernek olyan *közvetlen tapasztalása,* amely arra ösztönzi, hogy emberi méltóságáról gondolkozzék? A tapasztalás először is azt teszi nyilvánvalóvá, hogy önmagunk megvalósítását nem érhetjük el ösztönös tetteinkkel, hanem abban szerepet játszik az akarat szabadsága és a személyes felelősség. A felelősség annak a belátásán nyugszik, hogy tetteink akaratunktól függenek. Az egész társadalmi és jogrend annak elfogadására épül, hogy az emberek képesek meghozni a tőlük elvárt döntéseket. Az is világos, hogy szabadságunkat nem használhatjuk fel kényünk-kedvünk szerint. Önmagunk megvalósítását csak úgy érhetjük el, ha igazodunk az *értékek világához,* ahol abszolút értékekkel is találkozunk. Vannak értékek,

amelyeket nem magunk találtunk ki és amelyeket nem változtathatunk meg, ha nem akarunk lesüllyedni az emberi szint alá.

Ugyanakkor a felelősségtudat megköveteli a tettek feltételeinek és következményeinek ismeretét. Ezért tisztában kell lenni a konkrét helyzettel, ahol kötelességünket teljesítjük. Ebben benne vannak a társadalmi, gazdasági, politikai és kulturális vonatkozások. Az emberi méltóság félreismerhetetlen bizonyítéka éppen az, hogy ki tudunk alakítani olyan közösségi rendet, amely felülmúlja az állatok ösztönös mechanizmusát.

A felelősségtudathoz tartozik még egy bizonyos *metafizikai nyugtalanság*. Ez az emberi lét eredetének, értékének és céljának kérdésével függ össze. Az állat ilyet nem ismer. Az emberre viszont néha úgy ránehezedik, hogy sokszor menekülni akar tőle, ahogy azt a mai társadalomban megfigyelhetjük. Az emberek félnek egyedül maradni önmagukkal, mert akkor éppen ezek a kérdések merülnek fel bennük. Inkább belevetik magukat az élet adottságaiba, a munkába, a szórakozásba, a sportba, a feltűnés keresésébe, vagy vezettetik magukat a tájékoztatási eszközök kifogyhatatlan termékeitől. Semmi sem igazolja jobban a metafizikai nyugtalanság hatalmát, mint az a mohóság, amellyel az emberek nagy része az említett értékek után fut. Pedig életük ürességét csak az igazi értékek tölthetnék ki maradandóan.

Igazi emberi létünkből akkor tapasztalunk meg valamit, ha tudunk megértő szeretettel fordulni embertársaink felé. Ebben benne van a *másik személy tisztelete* és *önmagunk tisztelete*. A felebaráti szeretet törvényébe bele van szőve az emberi méltóság eszméje. Ez a törvény egyszerre emberi és keresztény. Krisztus úgy hivatkozik rá, mint aranyszabályra: „Amit akartok, hogy az emberek nektek tegyenek, azt ti is tegyétek meg nekik" (Mt 7,12). Az élet erkölcsi rendjének a törvényét és annak jelentőségét nem is lehetett volna jobban meghatározni. Benne van a mértéke annak, hogy minek tarthatjuk magunkat és mit kívánhatunk magunknak. Az önszeretet akkor rendezett, ha tudomásul vesszük, hogy embertársainknak a mienkkel azonos testi és lelki szükségleteik vannak, s ehhez szabjuk tetteinket. Mindenkinek van értelmes természete, lelkiismerete, kötelessége és joga, amelyről nem lehet lemondani és amit nem lehet elveszíteni. Az emberi méltóság éppen abban jelentkezik, hogy minden ember felhívást jelent a másik számára, hogy őt magához hasonlónak elismerje.

Az emberi méltóságról vallott felfogás Kant filozófiájától is további indíttatást kapott: „Az embert mint személyt nem lehet csupán eszközként felhasználni, mert neki sajátos célja van" – írja „Az erkölcs metafizikája" című művében. Tartalmilag ez ugyanaz, mint amit Aquinói Szent Tamás mondott: „Az ember természeténél fogva szabad lény és önmagáért létezik." A szabadság és az önrendelkezés fogalma mögött Tamás filozófiája áll. Az ember *szabad,* mert értelme lehetővé teszi a döntést és a választást, és *öncélú,* mert önmaga megvalósításában nincs alárendelve más célnak. Ennek megvilágítására mondja Tamás, hogy Istent is csak akkor sértjük, ha „igazi javunk ellen cselekszünk" (C. Gent. III,122). Személyiségem abban jelentkezik, hogy szabadságomban és öncélúságomban egészen ember lehetek.

Ezeket a világos elveket magyarázta félre a 19. században az individualista liberalizmus és a kollektivista szocializmus. Úgy látszik, hogy az emberi haladás útja tekervényes: csak tévedések és visszakanyarodások árán jutunk nagyobb megismeréshez. A mai antropológia vallja, hogy az ember teljes kibontakozása függvénye *társadalmi kötöttségének* és annak az önuralomnak, hogy szabadságát hozzáidomítja a társadalmi rendhez, amely az embertársak szabadságát is hordozza. Ezek a meglátások nagyban elősegítették az emberi méltóságra való hivatkozást az egész világ közvéleményében.

A személyes méltóság az embernek az értelmesség révén kapott kiváltsága, amely által felelős kötelességeinek teljesítéséért és amely által köteles elismerni mások alapvető szabadságát is. De éppen a felelősség miatt joga van olyan mozgási szabadsághoz és lehetőséghez, ahol teljesítheti kötelességét. Ez az igény alapozza meg az emberi jogokat. Összefoglalólag tehát mondhatjuk, hogy az emberi méltóságnak van *teológiai* megalapozása: az istenképiség. Van *metafizikai* megalapozása, amelynek gyökere a szabadság és a lelkiismerettel átszőtt önrendelkezés. Van *etikai* megalapozása, amelyet úgy írhatunk le, mint felelősséget a létünknek megfelelő kötelességek iránt. Sőt beszélhetünk *ontológiai* megalapozásról is, amelyet az emberi természet tendenciáiból olvashatunk ki. Hiszen rákérdezünk arra, hogy mik az emberi alapértékek és azok hogyan tudatosulnak bennünk.

Ilyen alapérték pl. *a család,* amelynek védő és segítő környezetére az ember sokkal jobban rászorul, mint az állatok. Az állat aránylag

rövid idő alatt önállóvá válik és fenntartja magát, az embernek viszont hosszú időre van szüksége, hogy testi és lelki képességei kifejlődjenek. Addig a családra szorul s megéli a kölcsönös jóakaratot, az egymás iránt való tiszteletet, egymás szabadságának a tiszteletét, a család közös javának szolgálatát s annak első tényezőjét, a békesség áldását. Mindenekelőtt megéli azt, hogy a családban van olyan magatartás, amely minden tagra érvényes, mert csak az segíti őket önmaguk megvalósításában. Ebben a magatartásban benne van az őszinteség, a nyíltság, az igazságosság, a kimondott szó megtartása, a tekintély elismerése, az engedelmesség és a felelősség a közösség rendjéért. A testi és a lelki szükségletek jelzik, hogy az egyes tagoknak mire van szükségük önmaguk megvalósításához. Ezek informálják őket azokról az értékekről is, amelyek kifejezik igazi emberségét. Ezek megszerzésének módja adva van azzal, hogy lényegében mindnyájunknak erre kell törekednünk. Tehát az értékek felismerésének és megszerzésének módja nem valamilyen filozófiai magatartástól függ, hanem meg van alapozva az emberi természetben, s így a közvetlen tapasztalás tárgya lehet.

A másik kérdés az, hogy konkrétan hogyan ismerjük fel ezeket az alapértékeket. Itt is tapasztalás és annak feldolgozása játszik szerepet. A tapasztalás olyan tényekre vonatkozik, amelyek pl. az Egyesült Nemzetek Sszövetségét is arra indították, hogy deklarálja az *emberi jogokat*. Az emberiség századunkban elszenvedett két világháborút. Ezért jelentkezett a törekvés, hogy az ilyen katasztrófának és barbarizmusnak elejét vegyék. A megoldást abban látták, hogy általánosan el kell ismerni az ember veleszületett méltóságát, s az abból folyó egyenlő és elidegeníthetetlen jogokat. Így jött létre 1948-ban az Egyesült Nemzetek Szövetségében az emberi jogok deklarációja. Az első cikkely ezt mondja: Minden ember születésénél fogva szabad, jogaira és méltóságára nézve egyenlő. Az embereknek van értelmük és lelkiismeretük, ezért egymással testvéri szellemben kell találkozniuk." Ez a deklaráció nem törvényhozó aktus volt, hanem „kifejezte az Egyesült Nemzetek népeinek hitét az alapvető emberi jogokban, az emberi személy méltóságában és értékében". A deklarációt úgy értelmezték, mint az illető népek közös erkölcsi és jogi meggyőződését. Ezért érthető, hogy a mi témánk, az ember méltóságának kérdése kapcsán is fontos megnyilatkozás.

Hivatkozás történik benne a *lelkiismeretre* s az embereknek egymás és a közösség iránti *kötelességeire*. Aki lelkiismeretről és kötelességről beszél, az elfogadja, hogy az ember erkölcsi lény és ez az alapja méltóságának. Másik jelentősége abban volt, hogy az államok elismerték és kifejezték az emberi jogok államfeletti érvényét. Harmadszor, mivel az emberi jogok az alapvető értékek védelmét célozzák, ezért kialakul a népek között egy közös tudat az emberi értékekről. Ez annál fontosabb, mivel filozófiai iskolák állítják, hogy az értékekről csak egyéni meggyőződés lehetséges, nem pedig biztos ismeret. Negyedszer, ezzel a deklarációval az emberi méltóság fogalma beléphetett a világ közvéleményébe. A második világháború után az emberi jogok, legalábbis elvileg, az emberi társadalmi kapcsolatok mértékévé váltak. Hogy itt hézagpótló lépésről volt szó, mutatja az is, hogy pl. olyan átfogó műben, mint pl. a *Lexikon für Theologie und Kirche*, nem volt olyan címszó, hogy „emberi méltóság", pedig a 2. kiadás már a 60-as években jelent meg. A kifejezés a hivatalos egyházi nyelvben először XXIII. János pápa *Pacem in Terris* kezdetű enciklikájában jelenik meg, s utána a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban. Végül ötödször: az emberi jogok deklarációja tartalmazza az emberi méltóság olyan megalapozását, amely a mai pluralista világnézetű társadalomban is elfogadható. Ez abban áll, hogy „minden embernek van értelme és lelkiismerete". Mégha a lelkiismeretről vallott felfogások különbözők is, a nagy nyilvánosság nem vonja kétségbe annak létezését.

XXIII. János pápa az emberi jogokról szóló deklarációt „nagy jelentőségű eseménynek" mondta. Az emberi jogok megalapozásához pedig hozzátette az Egyház hitbeli meggyőződését, hogy az ember Isten képmására és hasonlatosságára van teremtve, „ezért lelkiismeretébe be vannak írva az egyéni és a társadalmi élet rendjének törvényei." Ennek alapján az embernek jogai és kötelességei vannak, amelyek közvetlenül az értelemmel és szabadakarattal megáldott természetéből folynak. Még magasabbra kell az ember méltóságát értékelni annak alapján, hogy a kinyilatkoztatás a fogadott gyermekségről beszél (*Pacem in Terris* 3. 9. 10). Mivel az Egyház az evangéliumban megkapta a teljes igazságot az emberről, azért az evangélium alapján kell az emberi jogokat értelmeznie és védelmeznie.

Fordította: Győrffy Andrea

Stefaan van CALSTER

Otthagyták hálóikat...

(Hivatás és küldetés)

Tizennyolc éven át voltam Belgiumban a Mecheln-Brüsszel-i érsekség Groot-szemináriumának elöljárója. Sok fiatalt megismertem, figyelemmel kísértem és megtanultam értékelni. Beszéltem velük elképzeléseikről, nehézségeikről és sokszor meglepett vállalkozókedvük vagy a mögöttük hagyott út, amin a szemináriumba lépésük előtt jártak. Láttam fejlődésüket egészen a papszentelésig, de természetesen azt is láttam, hogy egyesek abbahagyták tanulmányaikat.

Ezekben az években megtapasztaltam, hogy az előkészítő idő alatt majdnem mindig jelentkezik valamilyen krízis. Ezt a krízist szívesen nevezném „második meghívásnak", amelyből egy megtisztult elhatározás nőhet ki. Vagy az illető maga lesz úrrá a krízisen, s így bensőleg megerősödik, vagy más utat választ. Ebben a tanulmányban ilyen dolgokról lesz szó, s amellett szeretném megvilágítani, hogy a személyes életcél keresése és az önzetlen szolgálatkészség között közvetlen kapcsolat áll fenn.

Az „első" meghívás. Mindenki, akinél felvetődik a papi hivatás kérdése, magával hoz bizonyos motívumokat. Egyik-másik növendék világosan kijelenti: „Iskolánkban vagy környezetünkben volt egy imacsoport, amelyben elmélyült ima perceit éltük át együtt, beszélgettünk hitünkről és kipróbáltuk személyes elkötelezettségünket. Szeretném egész életemet arra szentelni, hogy ezt a hitet másokkal is közöljem. Kár, hogy olyan kevés fiatalnak van esélye ilyen csoporthoz tartozni..."

Szerintem az ilyen vallomásban két fontos szempont található. Először is a csoport-élmény, amely kapcsolódik a mély hit- és ima-élményhez. Ez biztonságot jelent és az egész találkozásnak személyes jelleget kölcsönöz. Másodszor jelentkezik az a tapasztalás, hogy egymásnak jelentünk valamit, s ebből kialakul a küldetéstudat. Az ember

felelősnek érzi magát mások élete és hite iránt. A fiatalok hálásak ezért a felelősségért, s igyekeznek ezt a feladatot a lehetőség határai között kreatív módon teljesíteni, sőt saját énjük részévé tenni.

Ezt a tapasztalást össze lehet hasonlítani Jézus tanítványainak lelkesedésével, amikor visszatértek első küldetésükből: „A hetvenkét tanítvány vidáman tért vissza, és így szóltak: Uram, nevedre még a gonosz lelkek is engedelmeskedtek nekünk. Ő azonban ezt válaszolta: Ne annak örüljetek, hogy a tisztátalan lelkek engedelmeskedtek nektek, hanem annak, hogy nevetek fel van írva az égben" (Lk 10,19–20). Ennek a kezdeti örömnek a tisztulása nem marad el, hiszen az egyéni cselekvés fölötti öröm az akkor is, ha Jézus nevében történik.

Hasonló a fiatalok esete is a szemináriumban. De egyszer aztán az újdonság varázsa nincs többé, az eredmény vagy magától értetődővé válik, vagy elmarad, mert komoly nehézségek jelentkeznek. A következmény lehet elbátortalanodás és az önbizalom elvesztése. Úgy tűnik, hogy Isten „távol marad". Mindez azért, mert a cselekvés mértéke még a növendéknél van. Ő cselekszik, neki vannak pozitív tapasztalatai, ő várja a sikert. Éppen ezért óvott Jézus a sikerre épült örömtől és lelkesedéstől. Az öröm mélyebb okának az Istennel fennálló személyes kapcsolatban kell lenni. Ő ismeri és szereti az embert éppen úgy, mint a küldött tanítványt: „Annak örüljetek, hogy nevetek fel van írva a mennyben." A személyes odaadás motívuma az Isten iránti szeretet kell hogy legyen. Minden hivatásban ez az öröm a lényeges. Nem ez az igazi feltétele annak, hogy az Úr hívását meghalljuk életünkben? Mennyiben azonosítják magukat az emberek a hitnek ezekkel az alapvető szempontjaival?

Üdvösség vagy céltalanság. Ahhoz, hogy saját életünket szembesítsük Jézus életével, szükséges, hogy őt az egyházi hagyományon keresztül igazán megértsük. Sőt az is szükséges, hogy amit az ő életében és tanításában alapvető példának tartunk, azt tegyük meg üdvösségünk vagy bukásunk próbakövének.

A hivatás összefügg az életről szóló „álmunkkal" is. „Boldogok, akik mernek álmodni és készek megfizetni az álom valóra váltásának árát" – mondta K. Suenens bíboros. A bajok átélése változást, álmokat követel, és itt van a hivatás gyökere is. Aki itt elhatározásra jut, az megéli, hogy lehetséges a kibontakozás, a felemelkedés. De éppen a mi nyugati, nagyon is a fogyasztásra beállított világunk teszi fel a

kérdést: Hol élik meg fiataljaink a sikertelenség, a baj helyzetét? Az anyagi jólét nem szorítja náluk háttérbe a lényeges életproblémákat? És ha egyszer eljutna az alapvető reflexióig, nem hiányoznak a hithez vezető, érintkező pontok?

A fiatal szeminaristák megtanulják, hogy életüket az evangélium szelleme szerint alakítsák. Megláthatják azt is, hogy Isten ereje hatékonyan működik a történelemben és saját életükben. Felismerik, hogy nemcsak valami távoli üdvösségről van szó, hanem már itt meg lehet tapasztalni valamit az üdvösségből. Megélhetik Isten közelségét egész üdvözítő jósága szerint. Talán az élmény nem mindig kifejezett, mert a fiatalok tapasztalásának még el kell mélyülni és a motívumoknak meg kell erősödni. Ebben az összefüggésben kell egy „második" meghívásról beszélni.

Motívumok és elvárások. Lényegében a legfeltűnőbb motívum a személyes teljesítmény és a siker várása. Vannak növendékek, akik a szemináriumban alkalmat találnak arra, hogy egészen tanulmányuknak, tudományos felkészültségnek szenteljék magukat. Ha nem is nyíltan, de tudat alatt ott van a vágy, hogy így a közösségben biztonságot találjanak. Akadnak olyan jelöltek is, akik környezetük, családjuk különleges kívánságára jönnek, de ez kivétel. A környezet többnyire éppen ellenkezőleg, fékezi a hivatást.

A szemináriumba való belépés előtt az első akadályt kell legyőzni, hiszen az nem magától értetődik, hogy valaki a papi hivatás mellett dönt. A fiatal ember nem mindig találkozik olyan lelkésszel, aki példaképül, önmaga megtalálásának modelljéül szolgálna. Néha teológiai áramlatok is szerepet játszanak a hivatás kifejlődésének akadályozásában, amennyiben gondoskodnak arról, hogy éppen azt homályosítsák el, ami lényeges a papságban, vagy azt a benyomást keltik, hogy „modernebb" és „időszerűbb" dolog az Egyházban világi hívő módjára szolgálni.

Ezekkel a tapasztalatokkal szembeállítjuk a hivatás bibliai szempontjait. A Bibliában a hivatás mindig Istenre mutat. Tőle jön a kezdeményezés, a kiválasztás és a meghívás. Legalábbis az Újszövetségben a kiválasztottakat arra hívja, hogy őt kövessék, a tőle kapott küldetést vállalják. Ezeket a szempontokat akarjuk megvilágítani néhány bibliai utalással. Látni fogjuk, hogy egy-egy hivatás nem mindig

halad egyenes úton. A tanítványok esetében is megtalálható a kétkedés és a váratlan megtérés.

A hivatás mint ajándék. A hivatás hátterében – ahogy az a Szentírásban előfordul – mindig megtalálható Isten szeretete az ember iránt. Ez már az Ószövetségben is így van, mint realitás. A kiválasztást és a meghívást Isten adja, az ember előzetes érdeme nélkül. Ilyen kijelentésekkel találkozunk: „Mielőtt anyád méhében életet kaptál, már ismertelek, s mielőtt megszülettél, már megszenteltelek. A népek prófétájává tettelek téged..." (Jer 1,5). A próféta szerint tehát Isten maga valósítja meg tervét. Ő határozza meg a dolgok folyását, ő választja ki szolgáit: „Én vagyok az Isten és nincs hozzám hasonló. Kezdettől fogva én jelentettem ki a jövendőt, s megmondtam azt, ami még meg sem történt" (Iz 46,10).

A próféta hordozza a szent meggyőződést, hogy Isten „hívta" meg őt és ez a hívó szó küldetésének forrása. Ezért ő Isten nevében cselekszik és beszél. Az is világos, hogy a meghívás hálára, hűségre és állhatatosságra kötelez, jó és rossz napokban egyaránt, akár hallgatnak rá, akár nem. A próféta lelkében átéli az Istennel, tevékenységének forrásával a békés kapcsolatot.

Ma természetesen a hangsúlyt más dolgokra helyezik. A pedagógia, a filozófia, az önmegvalósítás inkább valamilyen belső erőről beszél, amely a személyt önállóvá, szabaddá, függetlenné teszi. A modern embernek rendkívüli módon nehezére esik, hogy az emberek által alakított világban felismerje Isten tevékenységét. Valahogy elhomályosul az a tény, hogy ez a világ „adott" és ajándékozott" valóság számunkra.

Jeremiás próféta szövegében a meghívással kapcsolatban még egy második döntő szempont jelentkezik: az ember vonakodása, gyengeségének, elégtelenségének átélése a feladat nagysága előtt. Amellett itt nem az egyéni szentségre szóló meghívásról van szó, hanem az emberekhez történő küldetésről, s éppen az ilyen küldetés okoz félelmet és aggodalmat: „Istenem, Uram, még beszélni sem tudok, még gyermek vagyok" (Jer 1,6). Más összefüggésben hasonló félelem készteti Máriát a kérdésre, amikor megretten az angyal szavára és köszöntésére: „Hogyan történik mindez, hiszen férfit nem ismerek?" (Lk 1,29. 34). Úgy látszik tehát, hogy az emberi kiválóság nem döntő szempontja a meghívásnak. Isten nem egyéni érdem alapján

választ ki, amivel valaki dicsekedhetne. Elég itt Dávid esetére gondolni, akit Isten királlyá tett Izrael felett (1Sám 16).

A „második" meghívás. A papnövendék az előkészület évei során egyre inkább felfedezi, hogy indítékának az a része, amely személyes vállalkozásra, képességre és teljesítményre támaszkodik, nem ad elegendő alapot a meghívásra. Éppen ez a felismerés lehet a krízis kiindulópontja.

Ahogy már említettük, a hivatás Isten ajándéka, s az a meghívott életében irányt mutató mozzanattá válik. A belső „igen" vagy a „legyen nekem a te szavad szerint" közvetlen előfeltétele lesz annak, hogy az igazi hivatás kibontakozzék. Ez azonban gyakran csak vonakodás és kétség, aggódás és töprengés közepette megy végbe: „Uram, mit akarsz, hogy tegyek?"

A meghívás, amelyről beszélünk, azt célozza, hogy a közösséget előkészítse a keresztény életre. Beszélhetünk egyenesen a „szolgálatkészségre" való meghívásról, de a döntő az, hogy az ember hogyan válaszol a meghívásra. A válasz feltételez egy mélyreható belső megtérést, amiben benne van az elhatározás, hogy képességeit kibontakoztatja, másrészt hogy talentumait nem a maga számára kamatoztatja, hanem embertársai javára. Az apostolok meghívásának történetéből kiolvashatjuk, hogy éppen ez mennyire nehéz. Az ő küldetésük nemde egészen másként alakult, mint ahogy várták? Péter a Getszemáni-kertben a szolga fülét nem azért vágja le, mert még mindig arra gondol, hogy Isten országát karddal kell megvalósítani? Zebedeus fiainak anyja nemde azt kéri, hogy két fia Jézus jobbján és balján üljön? Jézusnak figyelmeztetni kell tanítványait, hogy küldetésüket még nem fogták fel. Szükségük van rá, hogy megéljék nagypéntek elhagyatottságát, s utána megkapják a Szentlelket, mert csak így értik meg hivatásuk radikális természetét, s csak így fogják azt elviselni. A tanítványok emberi elvárását gyökerestül meg kellett semmisíteni. Csak a húsvét és pünkösd hozza létre bennük a döntő megtérést. Húsvét előtt még csak magukban bíznak, de húsvét után már meg vannak győződve, hogy a „Szentlélek él bennük". Vagyis a hangsúly, amely eddig saját személyükön volt, áttevődött az „élő Úrra", akinek tanítványai lettek, s ez a közönségnek válik javára. Nagypéntekkel még nem fejeződött be Jézusnak és tanítványainak története, hanem csak a fordulat állt elő.

A húsvéti eseményről szóló híradások közös vonása az, hogy a tanítványok egészen tájékozatlanok. Félnek, csalódottak és életüket menekülséssel akarják menteni. „Mi reméltük, hogy Ő váltja meg Izraelt." Az emmauszi tanítványok hazatérnek falujukba, mert nincs mire várniuk. Tamás is kételkedik: „Ha ujjamat nem teszem a szögek helyére és nem érintem oldalát, nem hiszem" (Jn 20,24). Úgy látszott, hogy Jézus végleg meghalt, s ez a tanítványok földi várakozását teljesen megzavarta. Semmi emberi dolog nem teheti újra hitelképessé küldetésüket: semmiféle érvelés, semmiféle lelkesedés és az első megrázkódtatás elmúlása sem. S ekkor a lehetetlen valósággá válik: a sír üres. Olyan dolog történik, ami nem annyira örömet, mint inkább félelmet, zavart és kétséget támaszt. Az üres sír látása sem Mária Magdolnában, sem Péterben és Jánosban nem ébreszti fel a feltámadás lehetőségének gondolatát. Ellenkezőleg: Mária így szólítja meg a kertészt: „Ha te vitted el, mondd, hogy hová tetted." De amikor Jézus nevén szólítja: „Mária", akkor felismeri, mint ahogy az emmauszi tanítványok szeme is megnyílik a kenyértörésnél. Ez igazolja, hogy a feltámadt Krisztusnak van ereje ahhoz, hogy a levertséget, a félelmet, a szomorúságot örömre változtassa. Így lesznek a félénk tanítványokból apostolok, akik készek az evangéliumért a vértanúságot is elfogadni.

A Szentírás nyíltan beszél a tanítványok késedelmes hitéről. Jézus szabadon választotta ki őket, hiszen a tanítványok nem voltak abban a helyzetben, hogy maguktól felismerjék és elfogadják feladatukat. „Nem ti választottatok engem, hanem én választottalak ki benneteket" (Jn 15,16). A kiválasztás erőfeszítést és kreativitást követel. Arról van szó, hogy az ember hatékony módon szolgálatkésszé váljon, amire magától nem volna képes. A meghívás célja az, hogy kialakuljon a Jézussal való közösség, s utána hirdesse őt és közreműködjék a világ megváltoztatásában. Így a küldött eggyé lesz azzal, aki a küldetést adta: „Aki titeket hallgat, engem hallgat" (Lk 10,16; Mt 10,40).

Pál apostol saját meghívásával kapcsolatban írja: „Nem mintha magunktól képesek lennénk valamit is kigondolni, mintegy saját erőnkből. Alkalmasságunk Istentől van" (2Kor 3,6). Ezért az apostol nem saját képességeivel dicsekszik, hanem gyengeségeivel. Tudja, hogy így Krisztus ereje költözik belé, s így megvalósul az ellentét, hogy amikor gyenge, akkor lesz erős (2Kor 12,9–10).

Márk evangéliuma beszámol arról, hogy Jézus földi működése idején is közölte tanítványaival saját küldetését. Elküldte őket maga előtt, hogy hirdessék Isten országának elközeledését (Mk 3,13). Azt kell tenniük, amit ő tett: hirdessék az üdvösség örömhírét és azt jelekkel és csodákkal bizonyítsák. A tanítványok tehát nemcsak valamilyen „alapjai" az Egyháznak, hanem Jézus meghatalmazott képviselői. Küldetésük Krisztus hatalmára támaszkodik, hiszen ő adott nekik megbízatást feltámadása előtt és után. Mégpedig azt a küldetést adta tovább, amelyet az Atyától kapott: „Amint engem küldött az Atya, én is úgy küldelek titeket" (Jn 20,21). Így megvan az összefüggés a húsvét előtti és utáni működés között. A Szentírásban mindig azoknak a tanúskodásáról van szó, akik Istentől felhatalmazást kaptak, vagy ahogy Szent Pál mondja: akik mint Isten helyettesei állanak a közösség szolgálatában.

Különösképpen nyilvánvaló ez az utolsó vacsorán, ahol Jézus azt a parancsot adja tanítványainak, hogy helyette a megváltó kereszthalált az Eucharisztia ünneplésében megjelenítsék: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre" (Lk 22,19). Feltámadása után pedig különleges segítséget ígér apostolainak és kiárasztja rájuk a Szentlelket, hogy tanúi legyenek a föld határáig (ApCsel 1,8). Az Újszövetség igazolja, hogy ez az apostoli küldetés tovább él az Egyházban.

A papszentelés a katolikus Egyházban annak a jele lett, hogy a pap Krisztus és az Egyház nevében megkapja a Szentlelket. A szertartás lényege a püspök kézrátétele és az általa elmondott ima, a prefáció. A kézrátétel szertartása már megtalálható a Szentírásban azok esetében, akiket az apostolok munkatársul kiválasztottak (ApCsel 13,3; 1Tim 4,13; 2Tim 1,6).

De hogyan végezheti egy ember ugyanazt, amit Jézus, az Isten Fia tett? És hogyan találhat vissza Istenhez egy ember, akinek Istennel való kapcsolata meg van sebezve?

A hivatáskrízis ma. Miért van ma kevés papi hivatás? Továbbá nem maradnak-e nálunk a hivatások a tanítványok első meghívásának a stádiumában, s a hangsúlyt nem helyezik-e túlságosan a személyiség kibontakozására, s keveset fogalalkoznak a személy kritikus elemzésével, amely helyet adna a nagypéntek élménye által megtisztított „második meghívásnak"? Nem az a helyzet, hogy az Egyházat inkább csak a húsvét előtti hitben éljük meg? Sokan eleven

érdeklődést mutatnak az Egyház iránt, s ezt minden esetben pozitívan kell értékelni. De azt is meg kell kérdezni, hogy mi a tulajdonképpeni motívuma az érdeklődésnek vagy a lelkesedésnek.

Úgy látom, hogy ma valamilyen átmeneti időben élünk. Azok az anyagi vagy társadalmi előnyök, amelyeket korábban az Egyházhoz való tartozás ígérni látszott, ma nem mértékadók. Akkoriban sok ember földi elvárása Jézussal kapcsolatban nem foglalta magába a keresztet, amit a nagy tömeg ma sem akar a vállára venni és Jézussal együtt hordozni. Ehelyett inkább csalódottnak érzik magukat, hasonlóan a tanítványokhoz Jézus halála után. Éppen ebben látom a hivatások krízisének valódi okát. Nem számíthatnak evilági előnyökre, s a Feltámadottal való találkozás is ködös, elmosódott lett. Pedig éppen ez az utóbbi lenne az igazi előfeltétele a valódi keresztény hivatásnak és küldetésnek.

A mai helyzetnek van egy másik oka is: az ideológiai pluralizmus. Ma az emberek a különféle nézetek és meggyőződések sorozatával találják szembe magukat, s azok a végső igazság igényével lépnek fel. Ezért lehet hallani a legkülönfélébb információkat a „hitről" és az „Egyházról". Így éppen a hívők számára elkerülhetetlen a vita és a konfliktus. Az itt fellépő érvek rendszerint az „evangéliumi" igazság jelmezében jelennek meg. Viszont a hallgató szájában legtöbbször keserű íz marad, mert a viták során ezeket az igazságokat egyesek védik, mások kételkednek bennük vagy elutasítják. Ilyen helyzetben a fiatalok kinek higgyenek, kire hagyatkozzanak?

A probléma nem áll elő mindig ilyen világosan, de ha elkötelezett egyházi körökben is szüntelen előfordulnak, már abban is benne van a zavaró hatás. A tájékoztatási eszközök a hívő embert is körülfogják, s érthető, hogy nem mindenki tudja azok közleményeit ellenőrizni, kritikával fogadni és hatásukat elkerülni. Ezért kíváncsian keresik az új információkat, mégpedig kívül, az út szélén állva, anélkül, hogy haladnának rajta. Így az igazi odaadás, az egyházi elkötelezettség elmarad, s ez odáig mehet, hogy sokan a hitbeli döntést sem hozzák meg. Viszont ahol a hit hiányzik, ott a hit értéke sem jelentkezik az élet számára. Pedig az aktív hit lényegi fontosságú ahhoz, hogy kritikusan megalapozott hívő egzisztenciáról beszéljünk, és hogy az ideológiai pluralizmusban a kereszténység jelentőségét felismerjük. Röviden szólva: olyan speciális lelkipásztori struktúrák nélkül, amelyek az Egy-

házba történő egyéni és csoportos beilleszkedést lehetővé teszik, az ellentétes információk tömege nagyon is akadályozza a hitbeli állásfoglalást. Pedig az ilyen elkötelezettség az alap a hit átéléséhez. Ahogy az apostol mondja, enélkül „a hit halott marad". Enélkül elvész az alapja minden életre szóló elkötelezettségnek, így a papi hivatásnak is. Éppen ebben kell meglátni a hivatás krízisének második okát.

A meghívottnak és küldöttnek nemcsak a kinyilatkoztatás továbbadójának kell lennie, hanem bizonyos mértékben a megvalósítójának is. Egész életével kell tanúskodni mellette. De hogy ez lehetséges legyen, ahhoz kis csoportokat, oázisokat kell létrehozni, ahol a hívők segítik egymást, hogy hitüket életre váltsák. Ott azonos felfogásúakkal beszélhetnek a Szentírásról, a kinyilatkoztatásról és életüket átgondolhatják az üdvtörténet világosságánál. Ott imádkozhatnak egyedül és közösségben, és belülről átélhetik, hogy mit jelent kereszténynek lenni. Aki ezt egyszer megtapasztalta, az nem fog hallgatni róla, hanem mások előtt is feltárja, hogy mit jelent az élet ilyen alakítása. A fiatal emberek nyíltsága és nagylelkűsége mások számára is az öröm és az optimizmus forrása lehet.

Fordította: Gál Ferenc

Antonio SICARI

Küldetés, aszkézis, válság

I.

A címben szereplő három fogalmat nem szokás együtt emlegetni. Túl azon, hogy hagyományosabb, sokkal kézenfekvőbb is lenne a „hivatás"-ról, a hivatás-„válság"-ról beszélni, valamint az „aszkézis"-ről, amely a válság megelőzéséhez vagy tisztességes megoldásához szükséges, attól függően, hogy milyen esetről van szó.

Mindez nem ennyire nyilvánvaló és meggyőző akkor, amikor az ember arra kényszerül, hogy a hivatásbeli zavar konkrét helyzeteivel szembesüljön, amikor a „meghívott" válságba kerül, amelyet aszkézissel nem tudott megelőzni, és amelyet gyakran semmiféle új aszketikus program nem képes megoldani.

Ezekben az esetekben a rövidzárlat elkerülhetetlennek látszik, és nem elegendő a buzdítás a „hivatáshoz való hűségre", mivel a válság éppen a hivatásbeli azonosságra vonatkozik. A válság megoldásához nem elegendő az aszkézis, mert ennek a „gyakorlat"-nak arra kellene irányulnia, hogy egy olyan hivatástudatot erősítsen meg, amellyel az érintett már nem tud azonosulni (egy ilyenfajta „aszkézis" még a lelkiismeretnek is ellentmond.) Látni fogjuk, hogy gyakran az objektív adottságokra (egy szentség vagy szentelés megléte) való utalás – ami önmagában véve helyes – nem jelent megoldást.

Elméletileg úgy tűnik, hogy a probléma visszavezethető arra, vajon a meghívott kapott-e alapos hitbeli felkészítést a hivatás adományáról?

Éppen ez a célja minden általános vagy egyedi egyházi kezdeményezésnek, amelyet így nevezünk: „hivatásgondozás".

Még ha ezt az előkészítő munkát valóban el is végeznék (ami legalábbis a világiak hivatása tekintetében a legtöbbször nem eléggé alapos), valószínűleg ez még nem elegendő.

Egy keresztény, akit úgy neveltek, hogy az Isten hívását már saját létezése kezdeténél is felismerje, minden bizonnyal elég kitartó, ha azonban életállapota (házas vagy nem házas) elején ezt újra megteszi, mindig felmerülhet benne a kétség, hogy vajon az Isten szavát helyesen hallotta-e, helyesen értelmezte-e, nemcsak az Úr szavát, hanem magának a saját „én"-jének szavát.

Ha aztán az ember vissza akar menni annak a különleges hivatásnak a kezdetére, amelyet elfogadott, (*ennek* a konkrét házasságnak, *ennek* a konkrét nem-házas életformának a kezdetére), még jobban gyötörhetik a kétségek.

Ha pedig az ember még jobban elmélyed, és a többi adott körülményeket is figyelembe veszi, amelyek az életet később nehézzé teszik (és amelyek a legdöntőbb körülmények), a zűrzavar határtalanul megnövekszik.

Sok esetben – legyen bár *post factum* – a lelkigondozó, vagy bizalmas jóbarát sem tud másképpen segíteni, mint emlékeztetni az objektív adottságokra, amelyekről már szóltunk (pl. a házasság kötelékének felbonthatatlansága, vagy az örökfogadalom), és mást nem is kérhet, mint aszkézist, amibe az érintett képes megkapaszkodni, „kerül, amibe kerül".

Ez azonban a legritkább esetben elegendő, éppen mivel az érintett már nem ismerheti fel ezeket az objektív adottságokat – szinte olyan, mint egy „igazságtalanul fogva tartott" (még ha saját hibájából is).

Az a szó, amit a címben választottunk (ami „küldetés"-ről és nem „hivatás"-ról beszél), éppen a probléma „teológiai" újragondolását szeretné jelezni, hogy segítse a meghívottak képzésének és tapasztalatának gyökeres átalakulását és így kulturálisan meg lelkileg jobban felkészültek legyenek a válságok bekövetkezésére, azok megoldására.

Természetesen nem új és meghökkentő receptekről van szó, hanem azt keressük, hogy az említett problémák ne kerüljenek olykor hiányos teológiai beállításba, sem annál, aki benne él, sem annál, aki azt megítéli. A hiányos teológiai beállítás nyilván vonatkozik a hitben való jártasságra, de elkerülhetetlenül vonatkozik a szívre és a tevékeny akaratra is.

II.

A hivatás témájával foglalkozó legtöbb könyvben (biblikus, teológiai és pszichopedagógiai szempontból), legalább egy fejezetet szentelnek a „missziós dimenzió"-nak: minden hivatás a küldetést *szolgálja,* célja a „testvérek"-nek nyújtott szolgálat.

Ezenkívül erről nem lehet sokkal többet mondani, talán még néhány találó megjegyzést az állandó készenlétről, amit a meghívottnak ápolnia kell magában, hogy Isten „küldhesse".

Itt egy teológiai űrt találunk: míg a hivatással kapcsolatos megfontolás úgy igyekszik megtalálni erejét és állandóságát, hogy a hivatást adó Isten örök elgondolását fürkészi (összecserélve egyébként a kiválasztást a hivatással), addig a meghívott küldésével kapcsolatos megfontolás hajlamos arra, hogy elvesszen a sokféle lehetőség és a véletlen események bizonytalanságban, ahol az egyetlen biztos pontot az erkölcsi utalások jelentik (készség, nagylelkűség, önmegtagadás).

Valójában azonban az utalások akár a hivatás isteni eredetére, akár az „emberi" igyekezetre – legyenek bármily fontosak –, nem képesek arra, hogy az embert megkössék, és úgymond alkatilag hűségessé tegyék. És könnyen észrevehető, hogy az ilyen megoldások nem igazán „keresztény" alapokon nyugszanak.

Ebben az esetben is – miként más vitatott kérdéseknél – minden attól függ, hogy a Szentháromság dogmáját a teológiai és a lelki megfontolás középpontjában tartjuk-e.

Walter Kasper azt írja: „Jézus Krisztus személye és működése nem választható el egymástól. Krisztus egészen átadja magát küldetésének, egészen azonosul vele. Ő a küldött, és ő az, aki értünk feláldozta magát."[1]

Egy ilyen kijelentés könnyen érthető, és rámutat Krisztus teljes készségére, hogy Istennek, Atyjának akaratát teljesítse, és ebből következik az adomány „teljessége", önátadása Egyházának.

Ennél azonban tovább is mehetünk.

Krisztus kinyilatkoztatása arra irányul, hogy saját személyét közölje. Jézus azonos saját küldetésével. Azért is, mert ő az Atya kinyilatkozta-

1 W. Kasper, Jesus der Christus. Mainz ^{9}1984, 301. o.

tása, és az Atyával való közösség az, amit az embereknek felkínálni akar. Ez csak úgy történhet, hogy az emberek az ő fiúságába nyernek felvételt („fiak a Fiúban"): ebben az alapvető személyes és fiúi értelemben azonos Krisztus a saját küldetésével; úgy, miként ő egyben a saját kinyilatkoztatása is.

Ennél még tovább is mehetünk. Az a Krisztus, akit az Atya mint kinyilatkoztatót és megváltót küldött, az a Krisztus, akinek úgy kell élnie küldetését, hogy teljesen nekünk ajándékozza magát, egészen önmaga eucharisztikus szétosztásáig, úgy tölti be ezt a művet, hogy úgymond lehozza földre személyének szentháromsági jellemvonását.

A teológia arra figyelmeztet bennünket, hogy Istenben „a lényeg és a viszony (reláció) ténylegesen azonos: maga az Isten viszony , és csak belső isteni viszonyban létezik: ő a teljes szeretet, amely átadja és odaajándékozza önmagát."[2]

Hans Urs von Balthasar az *Istendráma* című művében több mint száz oldalt szentelt annak, hogy megokolja és megmagyarázza Krisztusban a küldetés és a személy egységét, ugyanakkor bemutatta, hogy a „küldetés" mennyire alapvető fogalom.

„Jézus a legvégsőkig teljesíti az Atyától kapott feladatát – hogy egész lényén, életén és halálán keresztül bemutassa Isten atyaságát a világban – vagyis teljesen úgy értelmezi önmagát, mint aki »az Atyától« jön, úgy, hogy nem marad sem tér, sem idő a küldetésétől különválasztott kérdésfelvetésre: »ki vagyok én?«."[3]

Végeredményben: míg emberi tapasztalataink szerint a küldetés olyan fogalom, amely a személy fogalma után következik, ha Jézus misztériumával összevetjük, a küldetés fogalma metodológiailag meg kell hogy előzze a személy fogalmát, különben az Ő sajátosan szentháromsági létének a lényegét hagyjuk figyelmen kívül: hogy ő teljesen az Atyához tartozó személy.

Arról van tehát szó, hogy egy felismerés teljes teológiai és metodológiai magyarázatát adjuk, amit egy múlt századi orosz író ilyen szépen fejezett ki:

„Jézusban az Atya iránti érzés olyan volt, mint más emberekben az *én* érzése: Ő ugyanúgy mondja: „Atya", ahogy mi azt mondjuk: „én".

2 W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, 341. o.
3 H. U. von Balthasar, Theodramatik, II. 2. Einsiedeln 1978, 157. o.

Ha ezt továbbvisszük, állíthatjuk, hogy Jézus azonossága legteljesebben az evangéliumok eme állandóan visszatérő mondatában fejeződik ki: „Az Atya, aki engem küldött..."

Ha most Krisztusról rátérünk a keresztényekre – azokra, akik Őbenne kiválasztást, meghívást és küldetést kaptak –, mindenekelőtt az eltérést és a különbséget kell kiemelni.

Jézusban a kiválasztás, a meghívás és a küldetés öröktől fogva együtt történik, a keresztények esetében pedig: a kiválasztás visszamegy „a világ teremtése előtt"-re (Ef 1,4), a hívás egy olyan időpontban történik, amit Isten kegyelme határoz meg, míg a küldetés több fázisban és szakaszban bontakozik ki az egész élet folyamán.

Mindazonáltal a keresztények feladata – ez esetben is, főleg ez esetben – „Krisztust utánozni". „Krisztus színterén a játszma mindenki számára azt jelenti, hogy a veleszületett »azonosság-hiányt« »Krisztus követőjeként« átformálja egy minél inkább Hozzá hasonlóvá váló azonosságba, hogy saját énjét egyre áttetszőbbé tegye az Istentől rábízott és neki adományozott küldetés révén, és ebben a küldetésben találja meg a saját valódi személyes és társadalmi azonosságát."[4]

A vizsgálódás ezen pontjához érve – amely a „felszenteltek" számára sem magától értetődő, és amelyről nem állíthatjuk, hogy könnyedén magunkévá tettük – világosabbá kellett válnia, hogy mi az alapja a tragikus állhatatlanságnak, amelyben a hivatások vergődnek, egyesek el is vesznek, sokan pedig ingadoznak.

III

Végül nézzük meg, hogy az elmondottak alapján melyek a konkrét és pedagógiailag hatásos javaslatok.

Szeretnénk néhány gyors egymásutánban következő pontot felsorolni, előrebocsátva, hogy a követendő kritérium pontosan ugyanaz, amit eddig is hangsúlyoztunk: a személy és a küldetés azonosságának elsajátítása.

4 Uo., 248. o.

Tegyük hozzá már előre, hogy éppen ez az aszkézis lényege (akkor érvényes bármely aszketikus gyakorlat, ha ennek az eredménynek az elérésére irányul).

1) A hivatásról szóló fejtegetésnek csak akkor van értelme, ha egy „teológiai személy" kialakítását célozza, vagyis egy olyan személyét, akinek az öntudatát saját Krisztushoz való tartozásának értelme és az *ő* története teljesen átitatta – anélkül, hogy üres területek maradtak volna. Nem olyan Krisztusról van szó, akit személyiséggé, ideállá, értékek hirdetőjévé redukáltak, vagy aki ürügy a szociális kérdésekhez, hanem a feltámadt Krisztusról, aki eleven és kedves személy, akit az ember lénye minden erejével (és érzelmeinek minden dimenziójával) szeret.

Olyan Krisztus, akiben teljes és bensőséges családi légkörben tanulja meg az ember azt mondani: „Atya", miként azt mondja: „én".

A keresztény ember számára bármiféle utalás a „meghívásra" – a „hozzátartozás ezen kultúrája" nélkül – mindig valamiféle titkos bálványimádó és nárcisztikus jelleget őriz.

Félelem és tévedés nélkül állíthatjuk, hogy a keresztény ember hivatásbeli bizonytalansága és a válsággal szembeni esendősége éppen olyan nagy, amilyen nagy az a távolság, amelyet saját maga és Krisztus között érez, a stabilitás minden látszata ellenére.

2) Amikor az ember Krisztushoz tartozik (és minél inkább hozzá tartozik), megtanulja „utánozni" azt, ami benne a „személy és a küldetés azonossága" volt. A keresztény ember magába szívja ezt az „azonosságot", *miközben* felfogja és éli a történelmi folyamatosságot, amely Krisztus és Egyháza között van.

Az Egyházat ugyanis úgy érti és szereti, mint annak a szeretetnek a konkrét kifejeződését – a világban és a világ számára –, amely miatt az Atya *küldte* Krisztust és Krisztus odaadta önmagát.

Az Egyház ma azonos Krisztus küldetésével és ebben az értelemben az ő személye („az ő teste").

A személy és a küldetés közötti egységet minden keresztény ember és az egyéni hívő számára csak a hálatelt Egyházhoz való tartozás őrzi meg objektíven.

Más szóval, a keresztény embernek mindenekelőtt magáévá kell tennie az Egyház hivatását és küldetését, mégpedig oly módon, hogy

ez az elkötelezettség bármely helyzetben megerősítse az ő „én"-jét, még akkor is, ha nyilvánvalóan fel kell adnia önmagát és saját terveit.

Azt kell tehát mondani, hogy a hívő ember hivatása és küldetése annál ingatagabb és törékenyebb marad (túl azon, hogy elszakadtak az „én" gyökerétől), minél sekélyesebb a Krisztus Egyházához tartozása.

Egy olyan hovatartozás amely nem boldog és nem önérzetes, hanem bizonytalan, konfliktusokkal és nehézségekkel telt, alárendelt, szkeptikus, elkeseredett hovatartozás, amely tele van fenntartásokkal, gyökerében torzzá és képtelenné tesz minden hivatást és minden küldetést úgy az egymás k...zti, miként azzal az „én"-nel való „azonosulás"-ra, amire rá vannak bízva.[5]

3) Csak e két nagy erőforrás segítségével – amelyek a „hívő személyiséget" segítik és megszentelik – képes az „én" objektív békével és odaadással szembesülni az Istentől szándékolt hivatás és küldetés keresésével: annyiban képes, hogy felfogja azokat a jeleket, amelyeket Ő küld, amennyiben valóban készséges Istenre hagyni a kezdeményezést.

Ellenben, amikor a hívő ember az odatartozás e két energiaforrásával (amelyet fentebb leírtunk) egyáltalán nem, vagy csak kevéssé rendelkezik, „megkérdezi" ugyan Istent, de csak *azután*, hogy előzetes feltételeket szabott neki, melyeket saját „én"-je diktált. Ez pedig oda vezet, hogy az ember önmagának engedelmeskedik, és megtagadja a hivatás és küldetés misztériumának a lényegét.

Különösen azok a hivatások törékenyek szerkezetileg, amelyek nem tevékeny és magávalragadó egyházi életből fakadnak, hanem a saját „én" valamiféle erkölcsi vagy hatékonyságra törekvő szemléletéből erednek.

4) A hívő ember „én"-je oly módon fejlődik, hogy előbb igazolja, aztán megvalósítja a hivatást és a küldetést, amelyre Isten rendeli. A legfőbb pedagógiai alapelv („aszkézis") az, ami arra tanít, hogy a

5 Személy szerint azon a nézeten vagyok, hogy ez a legsúlyosabb probléma, amellyel az 1990 évi Püspöki Szinodusnak (Papképzés a jelen körülmények között) szembe kell néznie, és nem elégedhet meg alapvető kijelentésekkel.

személy, a hivatás és a küldetés egységét éljük, még a körülmények nyilvánvaló esetlegességében és töredékességében, valamint azon változások ellenére is, amelyek az idő folyásával szükségszerűen bekövetkeznek.

A hit, hogy Isten *nekem* minden pillanatban és minden körülmények között teremtőm és atyám, valamint a bizonyosság, hogy a pillanatok és a körülmények arra szolgálnak, hogy megvalósítsák az *én* Egyházhoz – és ily módon Krisztushoz – való tartozásomat: ez a kettő teszi lehetővé, hogy az „én"-t úgy fogjuk fel, mint aki „hívott és küldött", hogy az ember teljesen át tudja adni magát, minden pillanatban és minden körülmények között.

Mivel azonban az életkörülmények egyben az élet rendes és megváltoztathatatlan alkotói is (az objektív és kérlelhetetlen föltételek szerint, amelyeket az élet nyújt: a megváltoztathatatlan döntések, a megszerzett felelősségek, a feloldhatatlan kötelékek, a tényleges helyzetek stb.), a keresztény ember „én"-jét nyilván nem lehet úgy megalkotni, hogy azt mint valami „alaktalan"-t vagy „ideiglenes"-t fogjuk fel, mintegy „ráhelyezett"-et a saját igazi létre, mintha nem azt tekintenénk ténylegesen saját hivatásának és küldetésének.

Az „én", aki ilyen megosztottságban él, végül mindig bizonytalan marad, más lehetőségek után is vágyik, és kételkedik „állapota" érvényességében, vagyis pszichológiailag „megosztott". (Házasságon kívül élők, akik szeretnének házasságban élni, házasok, akik mással szeretnének házasságban élni, vagy akik egyenesen cölibátusban szeretnének élni, klerikusok, akik világiak szeretnének lenni, világiak, akik klerikusok szeretnének lenni, hivatásosak, akik egy nekik megfelelő helyzetről álmodnak, ahol végre meg tudják valósítani magukat, és sok más hasonló: mind olyanok, akik nem adják át magukat teljesen a rájuk bízott küldetésnek, és érdekesebb „küldetéseket" keresnek, amelyek ürügyül szolgálnak, hogy meneküljenek saját létproblémáiktól: és mindez azért, mert alapvetően bizonytalanok saját hivatásukban.)

5) Ennek a pedagógiának ki kell tudni terjednie nem csak „az életállapot" által meghatározott körülményekre, amelyekben az ember ténylegesen van (még akkor is, ha a hivatásválasztás rosszul történt volna); hanem azokra a hétköznapi körülményekre is, amelyek kitöltik a napot, „behatárolják" vagy „feldarabolják" azt.

Elegendő csak egyetlen példa (amely ezer hasonló esetre is érvényes): csak akkor, ha *ez* a gyermek, *ebben* a szükséghelyzetben, *ebben* a pillanatban a szülő „én"-jét *csodálatos módon* „hivatásnak és küldetésnek" fogja fel – itt és most –, csak ez valósítja meg magában azt a személyi teljességet, amelyet lassacskán a válságok sem érintenek. Azt mondtuk: „csodálatos módon", mivel hangsúlyozni szeretnénk, hogy itt kegyelemről van szó, amelyet *minden nap* kérni kell, szüntelen imádságban.

Csak így valósul meg a szentség, mivel csak így épül Isten Szent Egyháza és tündöklik a világban Krisztus dicsősége.

Fordította: Ternyák Csaba

Stefan WILKANOWICZ

A keresztény humanizmus II. János Pál pápa nyilatkozataiban

II. János Pál pápa különböző alkalmakkor az európai népekhez azzal a felhívással fordult, hogy térjenek vissza Európa keresztény azonosságához, kultúrájuk gyökeréhez. Ezzel kapcsolatban felvázolta annak a humanizmusnak a kereteit, amely a mai civilizáció lelke kell hogy legyen. Természetesen a hagyományba mélyen begyökerezett humanizmusról van szó, olyan vonásokkal, amelyek a pápa személyes tapasztalatait is tükrözik. Ennek a keresztény humanizmusnak a jellegzetességét akarjuk vizsgálni és jelentőségét kimutatni.

1. Eligazodás a teológiai értékekben. Ennek a humanizmusnak a mértéke kétségtelenül Jézus Krisztus, az Istenember. Mint Isten képviseli azt a szeretetet, amely az embert megteremtette, és az ember megváltásáért Krisztus vállalta a kereszthalált. Ugyanakkor ez a humanizmus ismeri a gonoszság titkát, amelynek gyökere szintén az emberben van, éspedig nemcsak társadalmi és gazdasági vonatkozásban, hanem az ember bensejében. Ezért minden ember gyógyulásra szorul, s ezt a gyógyulást Istentől kell kérni. Rendszerváltozás nem elegendő, bár szükséges a struktúrákat is állandóan javítani, gyógyítani.

A humanizmusnak megvan a maga értékrendje. A szeretetet kíséri az igazság és a szépség. A pápa ismételten emlegeti az igazságot és döntő jelentőséget tulajdonít neki. Felszólít annak keresésére és a hozzá való igazodásra. A szépet pedig úgy értelmezi, mint a „szeretet arcát." Ezzel nem is mond újat, hiszen az igazság, a szeretet és a szépség hagyományosan Isten tulajdonságai.

Az Isten képmására teremtett ember össze van kötve ezekkel az értékekkel. Szüksége van rájuk és nélkülük nem tud kibontakozni. Méltóságát az alapozza meg, hogy Isten saját képmására alkotta és

ezekkel az értékekkel felékesítette. Ezért nem lehet az embert úgy kezelni, mint valamilyen cél elérésére alkalmas eszközt, hanem csak mint szabad munkatársat. Az embernek joga van a szabadsághoz és tehetségének kibontakozásához. Mint személy felelősséget hordoz, s ugyanakkor mint közösségi lény kapcsolatban áll másokkal s vállalnia kell a szolidaritást. A szabadság és a szolidaritás kiegészítik egymást, s ezek adják meg a lehetőséget az igazságosságra és a békére.

A béke vágya nem zárja ki a harcot, de a humanizmus meghatározza annak módját: szeretné megszüntetni legalább a fegyveres harcot és a gyűlöletet, továbbá hangoztatja a kötelességet, hogy a rosszat olyan eszközökkel kell legyőzni, amelyek nem sértik az emberi jogokat és nem keltenek gyűlöletet. A hangsúly a harc pozitív oldalán van: a rosszat jóval kell legyőzni. Vagyis jót kell tenni, nem a rossz embert megsemmisíteni.

Az említett értékek – a szeretet, az igazság, a szépség, a méltóság, a szabadság, az igazságosság, a szolidaritás és a béke – nemcsak olyan értékek, amelyekre az embernek szüksége van és amelyeket becsül, hanem ezek egyúttal kötelességek és feladatok: a jó megvalósításai, tehát erények. Ezért szembenállnak a kötetlen szabadsággal és a kikényszerített szolidaritással.

A szabadságot és a szolidaritást mindig újra meg kell teremteni. Igazi szabadság ott van, ahol megszabadulunk hibáinktól és gyengeségeinktől. A szabadság egyúttal döntés a jó mellett, a magasabb érték mellett. Azt pedig aszkézis nélkül nem lehet megvalósítani. El kell fogadni a korlátokat és tudni kell lemondani. Az igazi szolidaritás állandó kilépés az egoizmusból és a közömbösségből. Nem csordaösztön, nem konformizmus, nem érdekszövetség. Igazi méltóságunk az, ha értékeljük magunkban, saját emberségünkben Isten képmását, s nem hatalomra, tekintélyre törekszünk.

2. Készség a párbeszédre. A pápa által megfogalmazott humanizmus mélyen teológiai, amennyiben kapcsolatos Krisztussal, a Megváltóval, az emberi lét mértékével. Ugyanakkor a humanizmus kész a párbeszédre, mert nyitott olyan emberek felé is, akik nem osztják a keresztény hitet. Van benne filozófiai szempont, amelyet átfog a teológiai reflexió, de azért megmarad autonóm jellege. Sőt még hozzátehetjük, hogy felismerhető rajta az esztétikai kifejezésforma, s ez is hozzájárul a párbeszéd készségéhez.

Az ilyen filozófiai antropológiát a nemkeresztények és a nemhívők is elfogadhatják. A keresztények viszont a filozófiai reflexió gyökerét és mélységét a teológiában találják meg anélkül, hogy elveszne az önálló filozófiai érték és jelentőség. Ily módon ez a humanizmus felhívás az együttműködésre és a versenyre. A pápa itt különösen kiemeli az embernek azt a jogát, hogy saját kultúrájában éljen, de azt is, hogy más kultúrák kiegészítő hatását befogadja, s így az értékek kicserélődjenek. A felhívás érvényes mind a nyugati, mind a keleti kereszténységre és minden szellemi áramlatra.

Ez az antropológia nem céloz meg semmilyen teokratikus vagy ideológikus társadalmat, illetve berendezkedést. Benne van az elveknek és az értékeknek következetes egysége, naiv utópia és erőltetett doktrinér rendszerezés nélkül. Megköveteli az állandó kutatást és javítást, hiszen az ember szabadságával együtt elfogadja a nyitottságot és a pluralizmust, s ugyanakkor rámutat a szolidaritásból fakadó együttműködésre. Így lehet elkerülni az egyoldalúságot és biztosítani a fejlődést.

Az ilyen humanizmus megközelíti az emberről szóló teljes igazságot, továbbá megfelel a keleti és nyugati, az északi és déli emberi követelményeknek. Különösen Európának van szüksége az ilyen humanizmusra, hiszen közel áll hagyományához és szembenáll az egyoldalú kisajátítással.

3. Kihívás Kelet- és Nyugat-Európa számára. Nyugat-Európában ez a humanizmus ütközik egy szekularizált és deszakralizált kultúrával, amely félredobta a keresztény civilizáció korábbi formáit. Az újkorban ez a kultúra magába szívott jókora utilitarizmust, relativizmust és szkepticizmust, amelyek ellentétesek az ember keresztény fogalmával. Ezért mondják sokan, hogy ez a kultúra a kereszténység utáni fázisban van és most a kereszténység inkulturációja még várat magára.

Másrészt viszont a nyugat-európai civilizációs modell a gazdasági élet terén, továbbá a szabadság és az emberi jogok terén nagy értékeket mutat fel. De a probléma az, hogy keresztény humanizmus nélkül a szabadság szabadosságba, az emberi jog követelőzésbe, a szolidaritás pedig csoport-önzésbe megy át. Sokan nem gondolnak ezekre a veszélyekre, mert eltakarják őket a látványos sikerek és a fogyasztás igénye.

Kelet-Európa a marxizmus utáni időben él, s annak emléke befolyásolja szellemiségét. A humanizmust ott is emlegették, s annak egyes értékeit is, de az ideológia egyoldalúságával. A megcsonkított antropológia be volt ágyazva a politikai abszolutizmusba és a tudományos mezbe öltöztetett utópiába. A mostani időket jellemzi az elveszett és azelőtt kárhoztatott emberi értékek utáni éhség, továbbá a gazdasági és társadalmi válság legyőzésének vágya. A gazdasági és politikai bizonytalanságot kíséri a szellemi bizonytalanság. A legtöbben képtelenek felismerni azokat az erőket, amelyek a keresztény európai életet fenntartották.

4. Nemzeti törekvések, demokrácia, szocializmus, liberalizmus. Hol van a kivezető út a válságból? Saját hagyományainkból kell kiindulni vagy a nyugati mintákat utánozni? A nemzeti és a nemzetiségi törekvések reneszánszukat élik, néha radikális, néha mérsékelt formában. Az a törekvés, hogy a kulturális azonosságot, a fejlődés folyamatosságát és a keresztény erkölcsi értékeket meg kell őrizni, jogos és szükséges. De jelentkezik bennük a tekintélyi és eliten nyugvó kormányzati rendszerhez való ragaszkodás, ami átmehet izolácionizmusba és sovinizmusba. Tehát a nacionalista törekvések csak részben mutatnak rokonságot a keresztény humanizmussal, sőt ahol radikálissá válnak, ott konfliktusba keverednek vele.

A másik szellemi-politikai áramlat, amivel számolni kell, a demokratikus szocializmus. Ennek értékét a gazdasági realizmussal egybekötött társadalmi érzékenységben látták. De gyengéje a sekélyes antropológia, az elfordulás olyan értéktől, mint nemzet, haza, vallás. Ezeket a tudományosság örve alatt a túlhaladott hagyományba utalja.

A liberális áramlat elsősorban külföldi példákra tekint. Az ugyanis ott játszik szerepet, ahol a szabadság elvét kiszélesíthetik és a gazdasági életben a független kezdeményezést hangoztatják. Az ilyen individualizmus ellene mond a szolidaritásnak, s érzéketlen a gyengék jogai és szükségletei iránt. Ezen túl pedig gyakran egyoldalúan értelmezi a fejlődést, ami tulajdonképpen a többi áramlatban is megtalálható. A liberalizmus és a demokratikus szocializmus fő témája a gazdasági élet, míg a nacionalista mozgalmaknak alig van gazdasági programjuk, s elmarad a gazdasági élet morális tényezőinek a kidolgozása is.

5. Integrális fejlődés és keresztény humanizmus. Természetesen alapjában mindenki vágyakozik az embernek, a gazdaságnak

és a társadalomnak a teljes kibontakozása után. A valóságban azonban a különféle irányzatokban meglehetős elméleti szakadékok vannak és a gyakorlat is más és más arcot mutat. Egyszer az élet szükségletei eltakarják az elmélet egyoldalúságát, máskor a harc hevével és ideológiai szólamokkal erősítik magukat.

A keresztény szociális gondolkodásban az integrális fejlődés és annak területei közötti összefüggés lép előtérbe. De súlyt helyeznek az erkölcsi és szellemi kibontakozásra is, mégpedig úgy, hogy az az élet minden területén jelen legyen. Ez világosan megmutatkozott a *Populorum Progressio* enciklikában, s II. János Pál ezen az úton halad tovább. Az élet teljességét átfogó haladás gondolata és terve a keresztény humanizmus jellemző jegye.

A keresztény humanizmus tehát nem politikai doktrina és nem ideológia. Inkább a hit által megvilágított antropológiának mondhatnánk. Természetesen a személy egész életnyilvánulását kell alapul venni, s tudni kell azt is, hogy az ember méltóságából és alanyiságából a pluralizmus következik, nem valamilyen monolitikus modell. Amellett mégsem mindenkinek a kedve szerinti pluralizmus és főleg nem a szkeptikus relativizmus, hiszen az alapvető célok és szabályok összeségén nyugszik, s arra törekszik, hogy kiiktassa a gyűlöletet és a romboló vetélkedést. Ehelyett igazi önátadással, áldozatkészséggel akarja megvalósítani az értékeket. Ezen a téren senki sem követelheti magának a kizárólagosságot. A különböző kezdeményezések és az ösztönző konkurencia vezetnek eredményre. Azt mondhatnánk, hogy valamilyen ökumenikus, egymást kiegészítő pluralizmusról van szó, amely különböző utakon ugyanazon cél felé halad.

Ezzel egyúttal már a politika szféráját is érintjük. II. János Pálnál a politika szűkebb és tágabb értelemben szerepel. Szűkebb értelemben a politika a pártok érvényesülési területe, amelyek hatalomra törekszenek vagy azt birtokolják az államban. Tágabb értelemben azonban a politika a közjóról való okos gondoskodás, s ebben az értelemben minden polgárnak joga és kötelessége.

A keresztény humanizmus elveiből következik a törekvés, hogy az értékeket különféle társadalmi kezdeményezéssel és a politikai pártok munkájával valósítsák meg. Világos, hogy ehhez olyan politikai csoportosulásokra van szükség, amelyek hűen és tárgyilagosan követik a keresztény humanizmus céljait. De szükséges a párbeszéd azokkal is,

akik ezekkel a célokkal csak részben azonosítják magukat. A párbeszéd kiszélesítheti a közös célok területét, s erre főleg olyan társadalomban van szükség, ahol nincs kialakult közvélemény, mert a társadalom nem egységes, vagy ahol azt hazugság és gyűlölet mérgezi. Az egészséges társadalom alapja ugyanis az egyének magas szellemi színvonala, amihez társul a szociális felelősség, a kezdeményező vállalkozás és a társadalmi erők egyensúlya. Ez akadályozza meg egyik csoportosulásnak a másikon való fölülkerekedését.

6. A keresztény humanizmus esélyei Közép- és Kelet-Európában. Itt figyelembe kell venni az egyes országok helyzetét, hiszen mindenütt szükség van reformra s olyan értékek visszahozására, mint az igazság, a szabadság és a személyes méltóság. Mindenütt él a vágy, hogy visszatérjenek ahhoz a sok évszázados kultúrához, amelynek fejlődése megszakadt. Ezzel együtt nő az érdeklődés a kereszténység iránt, a transzcendencia és a hit iránt. De egyidejűleg tornyosulnak a nehézségek is, amelyek romboló aktivitásból erednek. Az emberek vágynak a szabadság és a demokrácia után, de hiányzik a parlamentáris kultúra vagy az együttműködés képessége. Igyekeznek önállóak lenni, de megszokták, hogy mindent az államtól várjanak. Látják az emberi munka eltékozlását, de nehezükre esik a lelkiismeretes munka. Vágyódnak az identitásra, de sokan saját kultúrájukat sem ismerik. Keresik Istent, de azt sem tudják, hogy mi a vallás.

Egyes közép-európai államokban azonban a gyökértelenedés folyamata nem volt olyan széleskörű, mint keleti szomszédaiknál, s jobban megmaradt a társadalmi aktivitás is, mert nagyobb kapcsolatban maradtak a világvallásokkal. Így jobban ismerik a modern világ problémáit, és nagyobb lehetőség van arra, hogy az új követelmények előtt megnyíljanak. A valóság előtti nyitottságot úgy értelmezem, hogy a modern gazdasági élet kezdeményezést és rugalmasságot követel, amit a bürokratikus gazdaság nem tudott nyújtani. Ma már könnyű megállapítani, hogy modern gazdasági élet nem virágozhat fel parancsuralmi rendszerekben. Nem lehet tudatlanra venni, hogy az emberek cselekvő alanyok akarnak lenni. Félmegoldások csak meghosszabbítják a válságot, de nem oldják meg.

7. Közép-Európa küldetése. Ha elfogadjuk, hogy Közép-Európa országainak – legalábbis egyeseknek – megvan a lehetőségük, hogy igazi civilizációt alakítsanak ki, amely megfelel az ember termé-

szetének és hivatásának, akkor abból mások iránt különleges kötelezettségek következnek. Ez nem valami messianizmus, hanem a szolidaritás egyszerű következménye, s a pápa is így értelmezi: saját kibontakozásuk össze van kapcsolva másokéval. Ezért a kelet-európai államoknak meg kell oldani válságaikat. Ez több tényezőtől függ, vagy legalábbis ilyen feltételektől: mélyreható reformok megvalósítása, eddig ki nem használt tőke hasznosítása, a bürokráciára költött kiadások csökkentése, a szaktudás emelése és természetesen külföldi segítség elfogadása. De a küföldi segítség csak akkor előnyös, ha a beruházások megszüntetik azokat a tényezőket, amelyek korlátozzák a normális gazdasági életet. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha megvan a kölcsönös ellenőrzés és megértés. A külföldi tapasztalatokat is fel kell tudni használni.

Amikor azonban a keresztény humanizmus esélyeit kutatjuk, nem feledkezhetünk meg annak igazi hordozójáról, a katolikus Egyházról, illetőleg magáról a kereszténységről. Az esély elsősorban a Krisztussal fennálló eleven kapcsolat milyenségétől függ. Ezt ugyan nem lehet mérni, de a kereten belül lehet tapogatózni. Könnyebb beszélni az Egyháznak a szervezetéről, szertartásairól vagy lelkipásztori tevékenységéről, mint a belső kegyelmi erőkről. A keresztény humanizmusnak az Egyház egész létében kell tükröződni, ha nem így van, akkor az Egyház nem önmagát mutatja meg. Az nem elég, ha hirdetjük a keresztény eszményt, de nem vonjuk le magunk számára a következményeket. Ennek oka lehet az emberi gyarlóság, de szerepet játszhat a kereszténység kihívásának fel nem ismerése és a fölösleges hagyomány terhe is.

A konkrét feladat itt az, hogy megértsük az Egyháznak a „világgal", az állammal, a gazdasági élettel és a kultúrával fennálló kapcsolatát. Az világos, hogy az Egyház nem a názáreti Jézus címere alatt álló egyesület, hanem *communio:* életközösség Isten és az ember között, továbbá az Istenhez kapcsolódó emberek között. Más szóval: eleven közösség, ahol a hierarchiának alapvető szerepe van. De ebből nem következik, hogy az elmúlt idők abszolút monarchiáinak berendezkedését utánozza, vagy olyan életformákat vetítsen bele szociológiai értelemben is a társadalomba, amelyeknek kizárólagosan lelki célzatuk van. De az sem következik, hogy állandósítson olyan intézményeket, amelyek az Egyháznak mint *communio*nak a lényegével

ellenkeznek. Másrészt viszont az életforma változása se legyen forradalmi vagy adminisztratív. Minden változást személyes megtérésel kell kezdeni. A keresztény humanizmus szellemében való átalakulás minden hívőnek a feladata és kötelessége.

Ugyanilyen fontos az, hogy az Egyháznak a világban betöltött szerepét helyesen értelmezzük. Itt elsősorban arra hivatkozunk, hogy az Egyház ne legyen alávetve a világi hatalomnak. Ma nem érvényes sem a cári, sem a jozefinista, sem a marxista modell. Ugyanúgy nem érvényes a *cujus regio – ejus religio* elv, amely szerint a hatalom birtokosai döntenének alattvalóik vallásáról. Az Egyház egyszerre legyen az egységnek és az „ellentmondásnak" a jele, vagyis a krisztusi egységet úgy munkálja, hogy ellene mond az önzésnek és a partikularizmusnak. Az ilyen feladat elméletileg is nehéz, s még nehezebb a gyakorlati megvalósítás. De a világnak szüksége van a kereszténység mai inkulturációjára, szüksége van ökumenizmusra, de ugyanakkor ne legyen megfosztva olyan intézménytől sem, amely a gonoszsággal bátran szembeszáll.

Fordította: Gál Ferenc

Hans MAIER

Szocializmus után – szociális etika?

Az utóbbi években drámai politikai eseményeknek voltunk tanúi. Évszázadunkban már a második nagy parancsuralmi rendszer dőlt össze. Egy világhatalom jutott gazdasági és politikai válságba, s vele együtt felbomlott a gazdasági és katonai keleti blokk. Ahol még megmaradt a szocializmus, az is elszigetelődött, mégha olyan nagy ország is, mint Kína. A tegnap még féltve őrzött szobrokat és emlékeket ledöntötték s a rettegett hatalmasságokat félreállították. A múltat felülvizsgálják és a manipulált történelmet újraírják. Az eredmény ez: a marxizmus-leninizmus mint uralmi ideológia elvesztette erejét, a pártdiktatúra különböző fokon, de feloszlóban van, Kelet- és Közép-Európa kilépett a történelem árnyékából s keresi a kapcsolatot a nyugati világgal. Maga a Szovetunió is önálló nemzeti államokra bomlott és ezek is igyekeznek megtalálni helyüket a világban.

A folyamat igazában már régen elindult. Először meggyengült az ideológiába vetett hit, s ezt már a hatvanas években meg lehetett figyelni az egyes országokban. Ezen a téren érdekesek voltak olyan egykori értelmiségi kommunisták visszaemlékezései és nyilatkozatai, mint Djilasz, Kolakowszki, Machovec és Szaharov. A hetvenes években a kommunizmus már nem volt győzelmesen előre haladó mozgalom, hanem csak a kételyektől és az álprófétáktól körülvett hatalmi szervezet.

A szellemi folyamatot követte a gazdasági süllyedés. Hruscsov a hatvanas években még azzal bátorította az oroszokat, hogy túlszárnyalják a nyugatot, de néhány év múlva a Szovjetunió a fejlődő államok szintjén erőlködött. Egyetlen kivétel a hadiipar volt, de az sem bírta a nyugattal való versenyt. A környezetszennyeződés még inkább jelezte a közeledő csődöt. A természetet mint termelési tényezőt

túlságosan megterhelték, így az magát az embert veszélyeztette. Érthető, hogy a szellemileg és gazdaságilag meggyengült birodalomban jelentkezett az ellenzék. Ezek előbb csak revizionista, liberalizált kommunizmust akartak, de nemsokára nyíltan színt vallottak, mint a lengyel Szolidarnoszty, és egész Kelet-Európát ki akarták vonni a szovjet hatalmi körből. Gorbacsov két jelentéktelen elődje után, 1985-ben került hatalomra, amikor a belső felbomlás már régen megindult, s ha visszatekintünk az akkori „új emberre", úgy tűnik, hogy őt már inkább az események vitték magukkal. Taktikai ügyességgel és az ideológia felhígításával elősegítette az erjedést. Részben engedményeket tett, részben ő maga állt a mozgalom élére. A külpolitikában feladta azt a hidegháborús igyekezetet, hogy ragaszkodjék a megszerzett pozíciókhoz. Közben pedig a viharos változások minden előzetes elgondolást és tervet felborítottak. Az események túlhaladták a vezért.

Kelet-Európa lakosságában érthető módon nagy volt a várakozás. Egyszerre akarták a szabadságot, az önrendelkezést és mindenféle segítséget. Viszont egyik ország sem volt abban a helyzetben, hogy saját erejéből kielégítse az igényeket, így a felszabadulás örömét nemsokára követte a széleskörű csalódás. A gazdasági problémák nagyok és majdnem megoldhatatlanok. A régi kölcsönös gazdasági segítő rendszer összeomlott, a kereskedelem stagnál, a kétoldalú megegyzések nem elegendők. Fennál a veszély, hogy a kelet-európai politikai fejlődés elakad a gazdasági nehézségekben. Sok évtized gazdasági tévedéseit nem lehet máról holnapra orvosolni. Honnan vegyenek szaktudást, kezdeményezést, vállalkozókedvet, rizikó-bátorságot és kitartást? Végül ott van a nemzetiségi kérdés, mint igazi Pandora-szelence, tele véres meglepetéssekkel. Ez is érthető abból, hogy ezt a kérdést tudatlanra vették, sőt évtizedeken át elnyomták. Csak találgatni lehet, hogy a fejlődés merre tart, és hogy létre lehet-e hozni stabilizáló szövetségi rendszereket. Kelet-Európában több volt a nemzet, mint az állam, és most ennek alapján új államok keletkeznek, amelyek kisebbségi problémákkal és határkonfliktusokkal járnak.

A világ tehát megszabadult egy sebétől, de a felszabadult országok jövője bizonytalan. A múlt eredeti alakjában biztosan nem tér vissza. Csak abban reménykedhetünk, hogy a fanatizmus megszűnik és erősödik a tisztelet az élet és az emberi jogok iránt.

Ezzel elérkeztünk a második kérdéshez, hogy a *parancsuralmi rendszerek veszélye megszűnt-e a politikában?* A válasz megadásához világosan kell látni, hogy mi volt ezeknek a rendszereknek jellemző sajátsága, és hogy miért tudtak éppen a mi válságokkal teli századunkban olyan félelmetesen kibontakozni. Mi volt az az új és példa nélküli, ami a húszas és harmincas években a szemlélőnek a Szovjetunióban, Olaszországban és Németországban szemébe ötlött? Elsősorban egyszerűen a *politikai hatalom nagyobbodása, intenzitása és dinamizmusa.* Ami a „normális" demokratikus államokban az alkotmány, a hagyomány, a hatalommegosztás és a társadalmi pluralizmus szabályai mögött diszkréten meghúzódik, az itt nyíltan és kíméletlenül jelentkezik. A politikai hatalom nincs bekötve az egyensúlyi rendszerbe, nincs kitéve más társadalmi erők konkurrenciájának, s Lenin ki is mondta nyíltan, hogy „a politikai hatalom nincs kötve semmiféle törvényhez". Ez a hatalom mindenütt jelen volt. Harsogott a hangszórókban és a szavalókórusokban, beszélt a képekben és jelképekben, megmutatkozott az ünnepségeken és a felvonulásokon.

A diktatórikus rendszer első és átfogó sajátságát úgy lehet kifejezni, hogy az a „politika mozgósítása." Ahogy a mozgósítás a katonai hatalom erősítését, dinamikáját, központosítását szolgálja, úgy vezet a politikai mozgósítás is a közélet militarizálásához, a lakosság gondolkodásának és cselekvésének uniformizálásához. Két példát hozok fel. Nem véletlen, hogy mindkettő angol szerzőtől származik:

Harold Nicolson 1932. január 6-án ezt írta Rómában a naplójába: „A nap nagyobb részét fasiszta röplapok olvasásával töltöttem. Itt az egész országot egyetlen nagy hadsereggé változtatták. Az embereket a bölcsőtől a sírig beszorítják a fasiszta formába, amelyből nem lehet kiszabadulni... Olyan társadalmi kísérletről van szó, amely szétzúzza az egyéniséget és annak szabadságát. Előírják neked, hogyan gondolkozzál, hogyan viselkedjél. Elismerem, hogy ezzel a rendszerrel egy bizonyos hatékonyságot lehet elérni, de az egész mégis egy fejére állított piramis." A másik idézet William L. Shirers: Nightmare-years 1934–40 című könyvéből való, ahol megemlékezik az 1934 szeptemberi nürnbergi gyűlésről: „Ötezer fiatalember, sötétbarna egyenruhában – az első sorokban meztelen felsőtesttel. Ott álltak a Zeppelin-réten, csillogó ásóval, amelyen a reggeli nepfény tükröződött, és hallgatták, amint a Führer dicsőítette előttük a haza szolgála-

tát. Azután elvonultak olyan díszlépésben, amelynél jobbat a porosz őrmester sem ismert. A hatalmas tömeg pedig tombolt a lelkesedéstől. Nekem nevetséges volt, de a nézők felugráltak és ujjongtak."

Az ilyen jelenetek két dologról tanúskodnak. Először is a politika *ki akarja sajátítani az egész emberi életet.* Itt az engedelmesség nem megszokásból, a nyugalom igényéből vagy félelemből táplálkozott. Aki együtt vonult, annak megvolt a felszabadító érzése, hogy együtt halad a korral és történelmi feladatot teljesít. Tehát a politikai hatalom akarata át tudja hatni a tömeget. A parancsuralmi rendszer azonban nem volna maradandó, ha csak félelemmel és terrorral lépne fel és vak engedelmességet követelne. A hatalmi központ nemcsak erőszakkal, ököljoggal valósítja meg célját, hanem méginkább azzal a látszattal, hogy az igazság birtokában van és azt érvényesíti. A párt be van iktatva a történelem céljába, tudja, hogy a fejlődés merre halad, azért aki hozzá csatlakozik, az a győzelem mellé áll. A többiek viszont pusztulásra vannak ítélve, a történelem szemétdombjára kerülnek. Ez az ideológia adja meg a parancsuralmi rendszernek az átütő erőt. A nagy történelmi feladat látszatából fakad az értelmi belátás, a forradalmi szenvedély és készség, hogy vállalják az idők követelményeit. Ez a tudományos mezbe öltöztetett világmagyarázat adja meg nekik az ijesztően jó lelkiismeretet. Idézhetjük hozzá Lenin szavait: „Mi a hazugság elleni harcban azt az álláspontot képviseljük, hogy megvalósítjuk a munkásság egyesítését, s ebben nem félünk erőszakot alkalmazni, hiszen forradalmat sehol sem valósítottak meg erőszak nélkül. A proletariátusnak megvan a joga, hogy erőszakkal átvegye az uralmat" (Beszéd az 1920 márc. 29-i pártnapon).

Hitler munkatársa R. Heidrich 1935-ben hasonló módon nyilatkozik: „Népünk megmaradása érdekében keménynek kell lennünk az ellenfeleinkkel szemben még akkor is, ha durvának kiáltanak ki bennünket. Ha ugyanis mint nemzeti szocialisták nem teljesítjük történeti feladatunkat, mert túl tárgyilagosak és emberségesek vagyunk, akkor az utókor azt mondja majd rólunk, hogy a történelem előtt nem álltuk meg helyünket."

A pártdiktatúrára tehát jellemző *az abszolút hatalom és az abszolút önigazolás összekapcsolása.* Itt nem a zsarnokok egyszerű szadizmusáról van szó. Az újdonság éppen abban a készségben jelentkezik, hogy az ellenfélből gonosztevőt csináljanak, akit büntetlenül meg

lehet semmisíteni. A szenvedély harcias kitörése helyére lép a „tisztogatás", a „likvidálás", s ezzel a végrehajtók megőrzik tisztességüket, hiszen a történelmi igazságszolgáltatást végzik el.

Ha a „faj" és az „osztály" körül forgó ideológiákat úgy fogjuk is fel, mint lesüllyedt kulturjavakat, mint kiforgatott tudományt, mégis jelentős különbséget állapíthatunk meg közöttük. A marxizmus ugyanis minden tévedése ellenére megtartott valamilyen kapcsolatot a filozófiával, míg a rasszista nemzetiszocialista gondolkodás csak áltudománnyal igazolhatta magát, s a politikai eszközöket is Lenintől vette át.

A két világháború között a totális rendszerek Európában kimutatták erejüket és háttérbe szorították a demokratikus államokat. A hatalmi központ 1933 után a nemzetiszocialista Németország, 1945 után pedig a Szovjetunió, amely érdekszférájába vonta Kelet-Európát és erős befolyást gyakorolt a harmadik világ népeire. Történészek és politikai írók ma úgy bélyegzik meg ezeket, mint „skizofrén valóságokat", mint a „tévedés és a hazugság szövetségeit", „ahol az értelem és a lelkiismeret visszavonult" (H. G. Adler, Hans Buchheim). Ennek ellenére állítják, hogy az erőszak mechanizmusa, az elnyomás és a terror nem magyaráz meg mindent. A totális rendszer félrevezető ereje olyan ígéretben van, amely egyetemesnek látszik, de nem teljesíthető. A rendszer az ideológia segítségével igyekszik magát abszolútummá, végső valósággá tenni, de ez az út oda vezet, hogy elszakadnak a valóságtól. Ugyanakkor a nyelvet nem az emberek közötti kommunikációra használják fel, hanem a hatalom varázslatos céljának hirdetésére, s ez kölcsönöz őrült vonásokat a politikai rezsimnek.

Ezért utólag úgy érezzük, mintha nyomasztó álomból ébredtünk volna. Felismerjük, hogy az emberek nem voltak maguknál, amikor a rájuk erőltetett szerepeket játszották. Mindennapi jelenet volt az, hogy ha két ember beszélgetett és egy harmadik csatlakozott hozzájuk, rögtön elhallgattak vagy témát változtattak. Ezt nevezte D. Bonhoeffer a „gonoszság álarcos báljának." Egyesek ilyen akasztófahumorral jellemezték a helyzetet: „Munkanélküliség nincs, da csak a fele dolgozik. Csak a fele dolgozik, mégis minden tervet túlteljesítenek. Bár minden tervet túlteljesítenek, mégis áruhiány van. Bár áruhiány van, hivatalosan az embereknek mégis többjük van, mint ami szükséges. Bár többjük van, mégis szidják a kormányzatot, s bár szidják a

kormányzatot, az országos szavazás eredménye mégis 99,9 százalék." A szöveg gúnyos ugyan, de sok sebet takar.

Ha most új helyzet előtt állunk, *mi a tennivaló?* Milyen magatartásra és *erényekre* van szükség, hogy ne essünk egyik végletből a másikba, az elvakítás korszakából a tanácstalanság időszakába? Először azt kell látni, hogy az elmúlt idők milyen embereket hagytak hátra. Úgy látom, három csoportot különböztethetünk meg: a „hívőket", a „másként hívőket" és a „hitetleneket". A „hívők" azok, akik hittek az ideológiában, s ha idealisták voltak, nem képmutatók, akkor egy világ dőlt össze bennük. Úgy érzik, nincs olyan cél, amely mindent mozgatna. A tanácstalanság és a lelki üresség abból táplálkozik, hogy egy látszólag tudományosan megerősített hitet nem lehet hamarjában mással pótolni. Georg Steiner egyik könyvében (Fahnen 1991) egy volt olasz kommunista vitatkozik egy katolikus pappal a hitről, az eretnekségről, kereszténységről, zsidóságról és marxizmusról. A rémtettek feltárása, a tömegek félrevezetése nem marad hatás nélkül az intellektuális műveltségű emberre, aki azonban a történelmet mégis korrigálni akarja. Szerinte a marxizmus az emberiség javát akarta. Mózesnek, Jézusnak, Marxnak ugyanaz volt a látomása az igazságos földről, a felebaráti szeretetről, az emberi közösségről, a fajok, osztályok és országok közötti határok eltűnéséről. Ez a látomás talán türelmetlenséggel párosult, de volt igazi értéke. Míg az Egyház az embert bűnösnek, pornak, elesettnek vallja, addig a marxizmus határtalan horizontot nyitott meg előtte, ahol képességeit kibontakoztathatta volna. Az embernek nem az áteredő bűn mocsarában kell fetrengeni, hanem a csillagok után nyúlni... A történet vége az, hogy a volt párttag felvételét kéri az átalakult kommunista pártba. De ott a név már megváltozott és a vörös csillag helyett is zöld fa a jelvény.

Az ember azt gondolná, hogy a *„másként hívők"* helyzete könnyebb. A hívő ortodox oroszokban, a katolikus lengyelekben és magyarokban vagy a keletnémetországi és más protestáns közösségekben mindig volt valamilyen ellenállás az egyedül üdvözítő kommunista berendezkedéssel szemben, amely nemcsak a hamu alatt izzott, hanem sokszor a nyilvánosság elé is lépett. Ezért, amikor a szocializmus összeomlott, sokan úgy gondolták, hogy az meghozza saját hitük és vallásuk fellendülését a társadalomban. A helyzet azonban nem ilyen egyszerű. Az átalakuláskor az emberekben túl sok volt a várakozás,

ami nem teljesült, ezért széles körben megmutatkozott a csalódás, az elégedetlenség és a bírálat. Az emberek megszokták, hogy a közhatalomtól várnak mindent és nem is gondolnak az önálló kezdeményezésre vagy a kitartásra.

Végül a „hitetlenek" is igazolva érzik magukat. Nem érdemes világnézeti kérdésekkel törődni, foglalkozzanak inkább a megélhetés problémáival. Kelet-Európában valóban szükség van működő gazdasági és társadalmi rendre, jogrendre, demokráciára, sőt nemcsak szükség van rá, hanem meg is kell tanulni, illetőleg ki kell fejleszteni. Nem elég, ha valaki Szolzsenyicin stílusában (Oroszország kivezető útja a krízisből, 1990) kiönti haragját a pártdemokráciák gyengeségei fölött és a szabad piacot meg a fogyasztói társadalmat úgy jellemzi, mint az ember állati vágyainak kielégítését.

A keresztény csak úgy segíthet a kelet-európai társadalmakon, ha először maga is leckét vesz a pluralizmusból, pl. arra vonatkozólag, hogy a hit követelményeit nem kell okvetlenül a mindennapi dolgokra is átvinni, vagy hogy a politikában nemcsak egyféle, hanem többféle megoldás lehetséges. Az ilyen megoldásokról lehet vitatkozni anélkül, hogy az alkotmányban és a jogban feladnánk az alapvető egységet. Az egyetértés és a kritika a demokráciában nem ellentétek, hanem egymást kiegészítő elemek. A politikában nincs előre megállapított harmónia, és tudni kell azt, hogy a jelent nem szabad feláldozni sem a „jövő utópiájáért" (mint a kommunizmus akarta), sem pedig a „mindig így volt" tradicionalizmusért. A keresztény nem lehet elbizakodott. Ellen kell állni annak a kísértésnek, hogy minden speciális kérdésre van megoldásunk és mindenkitől engedelmességet követelünk. Világi dolgokban általában a keresztény ember sem okosabb, mint nemhívő kortársa. Neki is őszintén és előítélet nélkül keresni kell a megoldásokat.

Természetesen a keresztény tapasztalás a mai helyzet felismeréséhez is segítséget nyújthat. Századunk totalitárius rendszerei nem véletlenül keletkeztek. Azok reakciók is voltak a modern szabadságtörténet hiányaira és tévedéseire. A régi „societas"-ban megvolt a jog és a kötelesség egyensúlya, s ennek az egyéni emancipációs szellem által történt felosztása egyoldalúsághoz és zsákutcához vezetett. Kioldotta azt a társadalmi krízist, aminek előjátéka a XIX. századi szociális kérdés volt, és amely a XX. században a demokráciát a

szakadék szélére sodorta. A modern szociális mozgalmak és törvények a XIX. század óta inkább csak javítgatásai voltak annak az emancipációnak, amelynek kezdete az egyén autarkiájának és az embertárs iránt való el nem kötelezettségének a tétele volt.

Századunk diktatórikus rendszerei után a szabadságot már nem értelmezhetjük egyszerűen a XIX. század fogalmai szerint. A történelem nem tér vissza kiinduló pontjaihoz. Az ideológiai szocializmus az igazságosság felborítása volt. Az ilyen felborítás azonban nem fojtja el az igényt a valódi igazságosság és közösség kialakítására. Ezért az ésszerű szociális tanítás feladata marad az, hogy a szabadság fogalmát az újkori beszűkítéstől megszabadítsa, s visszaadja neki azt a társadalmi dimenziót, amely az ember teremtményi mivoltából, s kölcsönös segítési és kiegészítési kötelezettségéből folyik. Ez hosszúlejáratú folyamat, amit türelmes munkával, mohóság nélkül és a másképpen gondolkodókkal folytatott állandó párbeszéddel kell kialakítani. A nyomasztó örökségtől csak akkor szabadulunk meg, ha sikerül ezt az új etikát a magunkévá tenni.

Fordította: Győrffy Andrea

Carl Gerold FÜRST

Az egyházjog lényegéről

A világi gondolkodás területén a jog lényegének kérdése „mindig" a központi filozófiai témák egyike volt, az Egyházban viszont az egyházi jog lényegének kérdése inkább esetenként és inkább „reakció", mint kezdeményezés („akció") formájában szokott felmerülni. Hiszen mindig – de többnyire csak akkor –, amikor az Egyház kívülről és/vagy belülről „fenyegetve" érezte magát és azért saját önábrázolásán fáradozott, jelenkezett egyszersmind az az érthető igyekezet is, hogy az Egyház *jogát* „igazolják" és annak lényegét pontosabban megmagyarázzák.

Ma is bizonyára ilyen helyzetben vagyunk. Ahogyan a korábbi időkben, most is nagy a veszélye annak, hogy az uralkodó tanítás tudományos, elméleti „ellenfelét" egyszersmind maga az Egyház ellenségének tekintsük, amelyet pedig együtt kellene védelmezni. Sokszor olyan álláspontokról van szó, amelyek keretében a szerzőnek „az Egyházzal" való önazonosítása miatt egy némileg eltérő, gyakran csupán lényegtelen árnyalatban különböző felfogás már teológiailag veszélyesnek és ezért leküzdendőnek tűnik.

Mégis, noha a kánonjogászoknak „a teológiába való menekülése" már szinte befejezettnek tűnik, legalább egy gondolattöredéket vitára kell itt bocsátanunk, mely talán bizonyos szellemi magasrepülésektől elfordíthat és a problémák józanabb szemléletéhez vezethet.

JOG – EGYHÁZJOG – TEOLÓGIA

Jog és egyházjog

A jognak egy, a „profán" jogászok által széles körben elfogadott meghatározása egy modern „jogtudományi módszertan" megfogal-

mazásában így hangzik: A jog az emberi együttélésnek az igazságosság követelményére felelő olyan rendje, amelyet egy meghatározott jogközösségben kötelezőnek tudnak.

Ha a jognak ezt a „profán" meghatározását összevetjük a *Codex Iuris Canonici* átdolgozása számára az 1967-es római püspöki szinóduson nagy többséggel jóváhagyott alapelvekkel,[1] a lényeget illetően feltűnő az egybeesés. Ha talán bőbeszédűbben és egy konkrét jogrendre vonatkoztatva is, de nem egyebet találunk bennük, mint a jog imént említett „profán" meghatározását. Vagyis világos, bár egyelőre csak verbális egybehangzás tapasztalható a jog hivatalos egyházi és „profán" felfogása között.[2]

Ezért már most alkalmasnak tűnik néhány látszólag banális, valójában azonban nem jelentéktelen megjegyzést, illetőleg pontosítást tenni.

1. A jog nemcsak tisztán emberi, pozitív tételezés, törvény, hanem az emberi együttélés rendjének isteni és emberi, tételezés előtti, tételes és szokásjogi normáit foglalja magában.

2. Minden jog – legyen az egyházi vagy „profán" – alá van rendelve az isteni üdvrend követelményeinek, és annak összefüggésében helyezkedik el.

3. Így a jogfogalom mint olyan, egyetemes fogalom, mely csakis az egyes konkrét jogközösségekben valósul meg, és ott kell élettel megtelnie.

4. Minden jog emberek közötti rend, amely „külső" területre (fórumra) szól: *De internis non iudicat praetor.*

---

1 „Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant", kiadása pl. *Communicationes* 1 (1969) 78 kk.

2 Éppen ezért az alapelveknek egy megjegyzését többen – alkatuk szerint – sajnálkozással vagy akár felháborodással veszik tudomásul. Mikor azt olvassuk ott, hogy „a Codex Iuris Canonici törvényeiben a szeretet, a mérséklet és az emberi méltóság szellemének kell sugároznia" ezt egész szívünkből csak üdvözölhetjük; de mikor rögtön ez után az áll, hogy „ezek, mint természetfeletti erények, törvényeinket *minden emberi vagy profán jogtól megkülönböztetik*", akkor ez vagy az Istentől akart rend nem egészen felfogható félreértése, hiszen ez a rend a világi jogra is érvényes, vagy egy épp ennyire megfoghatatlan azonosítása az emberi jognak a „profán" joggal, vagy pedig önelégültség, mely, ha a majd kétezer éves egyházi jogtörténetet akár csak futólag is áttekintjük, nem tűnik egészen megalapozottnak, vagy legalábbis nagyobb óvatosságra kellene hogy intsen. Nem is szólva arról, hogy mindez minden konkrét világi jogrend általános és jogosulatlan diszkriminálásának tűnhet.

Teológia és egyházjog

Eddig csupán verbális egybeesést állapítottunk meg a jog „profán" és egyházi felfogása között. Csupán ezért szorítkozunk erre, mert teljes azonosításukhoz még bizonyos feltételek meglétét meg kell vizsgálnunk a kánonjog vonatkozásában:

- Valóban jogközösség az Egyház?
- Vannak „az egyházjognak " olyan tipikus sajátosságai, melyek azt a többi jogrendektől olyan alapvetően megkülönböztetik, hogy ki kellene vennünk azt az egyetemes jogfogalom köréből? Ezzel összefüggésünkben a kánonjog céljának és az úgynevezett „belső fórumnak" a kérdése különös hangsúllyal merül fel.

1. Az Egyház mint jogközösség

Könnyedén kijelenthetnénk: *ubi societas, ibi ius*. És ez nem is volna olyan téves. Mégis, illetve éppen ezért a „societas" fogalom bizonytalansága miatt meg kell vizsgálnunk, hogy az Egyház a maga földi megjelenési formájában megfelel-e egy olyan közösség kritériumainak is, amelyet „jogképesnek" lehet nevezni.

Ezt a kérdést jogi, a rendszer keretei között megmaradó módon nem lehet megoldani. Nyilvánvaló, hogy metajuridikus (jogon túli), teológiai kérdésről van szó. És azt is csak metajuridikus-teológiai módon lehet megállapítani, hogy milyen mértékben tekinthető az Egyház jogközösségnek a jog meghatározása értelmében.

Ezt a kérdést, legalábbis a katolikus Egyházra vonatkozólag, már pozitív értelemben eldöntötték. Bár épp ezáltal az egyházjog egyszersmind mint a jog egyik ága, nevezetesen, mint az Egyházban, mint meghatározott jogközösségben megvalósuló emberi együttélés konkrét rendje jelenik meg, mégis újra emlékeztetnünk kell arra, hogy ez a bizonyítás csak metajuridikus-teológiai módon végezhető el.

2. Az egyházjog alapvetően „más jog"?

a. Különlegesség a cél alapján?

Az „Alapelvek" különösen hangsúlyozzák a kánonjognak azt a funkcióját, hogy segíti az Egyház tagjait az örök üdvösség elérésére. Ezzel a

kánonjog előtt olyan cél áll, amely az „Alapelvek" szerzőinek felfogása szerint nyilván más jogrendektől lényegesen különbözővé teszi azt.

Rögtön rá kell azonban mutatnunk, hogy lényege szerint egyetlen egy jogrend sem a hatalmon lévők tetszőleges társasjátéka, hanem mindig konkrét célja van. Olyan célja, amely nem jogi és nem marad meg a rendszer keretei között, hanem metajuridikus. Ez a cél kötelezi a törvényhozót, de a „gyakorlót" és a magyarázót is, és általuk befolyásolja a megfelelő jogrend konkrét alakítását. A kánonjog sajátos célja, az egyháztagoknak az örök üdvösségre vezetése, kétségtelenül az egyházjog döntő sajátossága. Ám éppenséggel metajuridikus-teológiai jellegű és így semmit sem változtat azon, hogy az egyházjog a jog egyik ágának minősüljön, hanem csak azt erősíti meg, hogy az egyházjog a jognak *az egyik* ága.

b. Különlegesség a „belső fórum" miatt?

Sokan saját fájó tapasztalatukból ismerik azt a tényt, hogy az Egyházban nem mindig fedi egymást a pozitív jogrend „külső területe" és a szentségi-ontológiai lelkiismereti rend „belső fóruma".[3]

Mindezt lehet „patológius" jelenségnek bélyegezni. Ám a patológikus jelenségek is az Egyház földi létezésében és korlátozottságában való realitásához tartoznak. Ebben a fajta létben pedig csak a „külső fórum" ragadható meg közvetlenül. Mint már mondtuk: *De internis non iudicat praetor.*

Így a „belső fórum" is metajuridikus, teológiai síknak mutatkozik, olyan területnek, mely nem érinti azt a kérdést, hogy az egyházjog a jog ágának minősül-e.

3 Így pl. egy objektíve érvénytelen házasság, melynek érvénytelensége jogilag nem kellően vagy egyáltalán nem *bizonyítható*, az (1917-es CIC) 1014. k. szerint objektív nemléte ellenére (belső fórum) külső fórumon érvényesnek és létezőnek tekintendő. Megfordítva, egy a külső fórumon hamisan semmisnek nyilvánított házasság mindaddig érvénytelennek minősül, amíg a semmisséget kimondó ítélet alapjának hamisságát bizonyítani nem lehet, és a semmisségi ítéletet meg nem lehet másítani. Ugyanakkor ez a házasság a „belső fórumon" – a külső fórumon hozott ítélettől függetlenül – továbbra is fennáll.

3. A teológia jelentősége az egyházjog számára

Eddig a teológiát csak mint az Egyház jogi természetének bizonyításához szükséges eszközt használtuk pozitív értelemben, egyébként pedig csak negatívan jeleztük, hogy mennyiben járulhat vagy nem járulhat hozzá az egyházjognak a jog egyik ágaként való minősítéséhez.

Hogy álláspontunkat megvilágítsuk és minden félreértést kizárjunk, világosan meg kell mondanunk azt is, miben látjuk a teológia jelentőségét az egyházjog számára.

Már rámutattunk, hogy minden jog bele van ágyazva az isteni üdvrendbe, és alá van annak rendelve. És ebben az összefüggésben a teológiának megvan a kényszerítően szükséges helye. Ugyanis a teológia magyarázza azt, amit – egy talán nem egészen szerencsésen választott fogalommal – *ius divinum*nak nevezünk.

Ez különös mértékben érvényes az egyházjogra, amelyben, éppen mivel az Egyház joga és így az Egyház Isten akarata szerinti célja elérését kell támogatnia, az „isteni jogot" mennyiségileg és – helyesen értelmezve a dolgot – részben minőségileg is különlegesen figyelembe kell venni. Ugyanis ez az „isteni jog" legitimálja az egyházjogot. Egyrészt tekintettel az Egyháznak mint jogközösségnek a legitimációjára, másrészt arra a szükséges segítő szerepre való tekintettel, amelyet az Egyház „lelki" céljának elérése szempontjából az Egyház emberi joga betölt. Legitimálja a pozitív egyházi jogot, hiszen az „isteni jognak" ellentmondó „jog" egyszerűen semmis lenne. Szabályozza is azt, mint *norma normans*, mégpedig néha konkrétan, többnyire azonban csak irányt mutatva. Másrészt – és erről sem szabad megfeledkeznünk – az isteni jog legfőbb szabálya a pozitív emberi jog (vagyis a *norma normata*) magyarázatának is.

Röviden: Az olyan egyházjog, melynek nem lenne teológiai vonatkozása, egyszerűen semmi sem lenne, noha másrészt különféle vonatkozásokban óvakodnunk kell attól, hogy a jogot és a teológiát kritikátlanul összekeverjük. Erre már azért is ügyelnünk kell, mert az egyházjog – amennyiben pozitív jog – igen nagy mértékben tisztán emberi jog.

4. Az egyházjog jelentősége a teológia számára

Az egyházjog és a teológia nem egyirányú utcában haladnak. Az egyházjog ugyanis, mint az Egyháznak a maga hagyományai szerint folytatott gyakorlata kifejezése – helyesen értelmezve *locus theologi-*

cus (hitbeli ismeretforrás) is. Ha tehát az Egyház egész hagyományának területe teológiai reflexió tárgyát képezi, nem mellőzhető az egyházjog sem a maga konkrét, történeti kifejeződésében. Ennek során azonban nem szabad elfelednünk, hogy az egyházjog a hagyománynak csupán *egy* területe a sok közül. Ez pedig kizárja, hogy közvetlenül és főként döntő módon érvelhessünk történelmi egyházjogi szabályokkal.

Részeredmény

Eddigi megfontolásainkból mindenekelőtt az következik, hogy a jog, az egyházjog és a teológia olyan sokat emlegetett „feszültsége" egyáltalán nem is létezik. Az egyházjog spekulatív, szisztematikus besorolását illetően ugyanis mindez súrlódásmentesen illeszkedik egymáshoz. A tényleges feszültség inkább más síkon mutatkozik, nevezetesen abban, hogy az egyházjog eszményéből adódó jogfeletti vagy tételes jog előttinek felismert szabályokat hogyan vigyük át a konkrét jogrend emberi-történeti valóságába. Hiszen – kis túlzással – a jog mégiscsak az embereknek mint közösségnek az eredeti bűne.

AZ EGYHÁZJOG MINT TUDOMÁNY: JOGTUDOMÁNY VAGY TEOLÓGIAI TUDOMÁNY?

Ha az egyházjog lényegéről szóló eddigi fejtegetéseinket elfogadjuk, nem nehéz erre a kérdésre válaszolnunk. Amíg az egyes tudományokat – egyszerűen szólva – tárgyuk és módszerük határozza meg, az egyházjogot is a jogtudomány területére kell helyeznünk. Ezen az sem változtat, ha valaki az egyházjog esetében különbséget tesz az „obiectum formale", vagyis a jog és az „obiectum materiale", vagyis a teológia tárgyát képező Egyház között. Ugyanis materiális tárgya alapján nem minősíthetjük az egyházjogot teológiai tudománynak, mert a tudományi besorolás szempontjából éppen a formális tárgy a döntő. Ezt egy nagyon triviális és a teológus számára talán provokatív hasonlattal szemléltethetjük: senki sem fogja a kereskedelmi jogot azon az alapon, hogy materiális tárgya a kereskedelem, a jogtudományok helyett a gazdasági tudományok körébe sorolni, bár-

mennyire szorosan kapcsolódjék is ez utóbbiakhoz. Ezen az sem változtat, hogy nincsen olyan közgadasági egyetem vagy fakultás, ahol szükséges tárgyként nem oktatnák a kereskedelmi jogot is.

ELMÉLETI ÉS GYAKORLATI KÖVETKEZMÉNYEK

Az egyházjognak csak segítő szerepe van az Egyház céljának elérésére, tehát csupán *egyike* azoknak az eszközöknek, amelyek révén ezt a célt el kell érni. Sőt, az egyházjog – sajnos – sok szempontból fogyatékos eszköz. Ha tehát a jogot (és így az egyházjogot is) nem véletlenül neveztük az emberiség mint közösség eredeti bűnének, ez számunkra konkrétan figyelmeztetést jelent: óvakodjunk, nehogy utópikus igényeket támasszunk a konkrét, emberi, tételes egyházjoggal szemben.

Problémák az egyházjoggal mint joggal kapcsolatban

1. A jognak mint az emberi együttélés rendjének határai

A „belső fórummal" ellentétbe, ahol végső soron minden ember egyedül Isten színe előtt áll, a jogban elsősorban a közösségi kapcsolatokról van szó

Hogyan lehet azonban ezt összeegyeztetni azzal a hatásos mondattal, mely szerint „a lelkek üdvössége a legfőbb törvény", amikor ez a kijelentés ráadásul még ki van téve az összes jelszavakat fenyegető veszélynek is, annak, hogy túl gyakran és túl kevés kritikával alkalmazzák? Ma általában kinek-kinek az egyéni üdvösségére szokták ezt a mondatot vonatkoztatni. Ez a „belső fórum" szempontjából biztosan helytálló. De a „külső fórumon" legalábbis megfontolásra késztet az a tény, hogy a középkori egyházjogászok a „lelkek üdvösségét" (*salus animarum*) éppen nem az egyén lelki üdvösségével azonosították, hanem a közjóval.

Ezzel azonban elérkeztünk minden jogrend egyik lényeges vonásához: a jogrendnek nem csupán az egyes személyeket kell tekintetbe vennie, hanem – és éppenséggel – a közösséget mint olyat is. Ezért nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy gyakran „könnyebb" Isten előtt megállni, mint az embertársak előtt, hogy az ember Isten előtt „szabadabb", mint a közösség színe előtt. Sok cselekedetét Isten előtt „jogos" tettként vállalhatja, még a külső rend szerinti közjó elleni

cselekedetet is, sőt az *epikeiának* („önfelmentés") a kánonjogászok körében általánosan elismert lehetősége alapján ezt még „nyilvánosan" is képviselheti. Ám az „egyházjog" a maga illetékességi területén, vagyis a külső fórumon, amely lényegében a közösség rendje, elfogadhatja-e egyszerűen, következmények nélkül a renddel ellentétes magatartást? Nem kell-e tudomásul vennünk az egyházjogban is azt, hogy a *summus ius* (a szigorúan alkalmazott jog) a „külső fórumon" *summa iniura* (a legnagyobb igazságtalanság) lehet a „belső fórumon" és megfordítva?

2. A jog – hatóanyag?

Irreális volna azt feltételezni, hogy a jog mint olyan, valamilyen közvetlen hatást tudna elérni. Ha a jog „képességeit" vagy „lehetőségeit" akarjuk röviden leírni, alig tudunk többet mondani, mint hogy a jog csak szabad teret, illetve külső feltételeket teremthet vagy védelmezhet egy történés számára, és jogi hatást tulajdoníthat vagy nem tulajdoníthat annak, ami ezen a szabad téren belül, illetve ezeknek a feltételeknek az alapján jogszerűen történik. Más szóval: a jog, mint olyan, először semmilyen közvetlen hatással nem jár; csupán elismeri a jogi hatékonyságát egy történésnek vagy megtagadja ezt az elismerést (és ezt megteheti akkor is, ha a jogszabály nincs külön szankcióval ellátva).

Ennek a megállapításnak különleges jelentősége van az úgynevezett szentségi jog területén: „Az egyházjog" itt is csak szabad teret, illetve külső feltételeket teremthet vagy tagadhat meg a szentségi történés számára, de végső soron a belső, szentségi, ontológiai síkon nem tudja megmondani, hogy ezen a területen valóban „történt"-e valami, vagy sem.

3. A jogi nyelvből adódó határok

Első hallásra sajátosnak tűnhet, azonban – legalábbis egyelőre a változás reménye nélkül – tapasztalati úton megállapítható, hogy a jogi nyelv az élet számos jelensége megjelölésére (és persze különösen a természetfeletti élet megjelenési formáira, melyeket ezen a világon jogilag érthetővé kell tenni) csupán korlátozott számú kifejezési lehetőséggel rendelkezik, épp ezért sokszor csak tökéletlenül vagy esetleg – ha szigorúan vesszük – egyáltalán nem tudja megragadni

ezeket a megjelenési formákat.[4] Már ezért is értelmetlennek tűnik, hogy gyakran felindultan panaszkodnak az Egyház úgynevezett „eljogiasodása" miatt, miközben a jog szükségességét az Egyházban teljes mértékben elfogadják. A jogász csak a maga sajátos nyelvén beszélhet és csak ezen értetheti meg magát.

4. Jogismeret és törvényözön

Ha az egyházjogot a lelkek üdvössége érdekében segédeszközként akarjuk használni, akkor ennek a segédeszköznek ismertnek kell lennie, mégpedig nemcsak úgy, hogy minden egyháztag tudja, hogy

4 Legyen elegendő erre két példa: Amit az „Egyház" teológiailag jelent, azt a fogalom teljes gazdagságában jogilag nem lehet kifejezni. Az Egyháznak mint evilági és egyszersmind természetfeletti fogalomnak a jog és a jogi nyelv csak az egyik oldalát ragadhatja meg: a földit. Ám még „földi létében" sem lehet az Egyházat jogilag tökéletesen megragadni. Így pl. az, aki „csak" a vágykeresztséget nyerte el, már mint ember kétségtelenül személy Krisztus Egyházában, viszont ugyanígy kétségtelen, hogy amennyiben az Egyházról mint jogközösségről van szó, éppen nem személy Krisztus Egyházában. Itt is világosan megmutatkozik tehát az Egyház jogi és teológiai fogalmának elválása, s hogy harmóniába foglalásuk szinte lehetetlennek tűnik. Nem voltak esetleg a *Codex Iuris Canonici* [az 1917-es CIC – E. P.] gyakran jogpozitivizmussal vádolt szerzői sokkal okosabbak, mint néhány „modern" bírálójuk feltételezi, mikor – bár egyébként kedvelték a meghatározásokat – kínosan kerülték, hogy az Egyházról a Codexben definíciót adjanak? [Az 1983-as CIC 96., 204–205. és 849. kánonja, valamint a Szent Officium 1949. VIII. 8-i levele (DS 3871) alapján, mely a *Lumen Gentium* 16. pontjának forrása volt, világos, hogy a *földi életben* Krisztus Egyházának valóságos tagja csak az, aki a keresztséget ténylegesen (vízkeresztséggel) felvette; a földi életben vágykeresztségből valóságos egyháztagságot nem lehet szerezni. Tehát – úgy tűnik – ebben nincs kibékíthetetlen ellentét vagy elszakadás a teológiai és „jogi" Egyház közt, hisz egyetlen valóságról van szó. Más kérdés, hogy a földi életből távozott egyháztagokat a jog hogyan tudja kezelni – E. P.].
Hasonló helyzettel állunk szemben – még ha jogilag szinte a fordítottja is – egy másik területen: a házasság terén. A II. Vatikáni Zsinat a házasságot mint „bensőséges élet- és szeretetközösséget" írta le (*Gaudium et Spes* 48). Abbeli buzgalmában, hogy a házasságnak ezt az újra előtérbe került felfogását a jogban is kellően érvényesítse, a *Codex Iuris Canonicit* átdolgozó bizottság, mely egyébként nem kedvelte a meghatározásokat, megkísérelte, hogy a II. Vatikáni Zsinat teológiai kijelentését jogi nyelvre fordítsa. Az eredmény az volt, hogy egy a teológiai meghatározásban nem éppen lényegtelen alkotórész, a szerelem kimaradt, és ki kellett hogy maradjon, mert bármilyen sajnálatos is ez, a szerelmet jogilag vagy épp törvényben nem lehet megragadni.

ez a segédeszköz létezik, hanem úgy, hogy az egyháztagoknak tudomása van az egyházjog tartalmáról is.

De az új tételes jogszabályok tömege állandóan növekszik. Még a szakemberek közül is ki mondhatja el, hogy ismeri az egész egyházjogot? Ismerhetik-e mindezt egyáltalán az összes szakmabeliek, ha az egyházi törvényhozó sokszor még a törvény fontos változásait sem hirdette ki formálisan, s így gyakran a kánonjogász is csak véletlenül jön rá a törvény módosulására? De még ettől eltekintve, és eltekintve attól is, hogy a tételes egyházjog nagyobb része az üdvösség szempontjából önmagában közömbös: van még olyan utópista, aki azt hiszi, hogy minden hívő egyházjogi szakértő lehet és így az egyházjogot személyes üdvösségéhez segédeszközként felhasználhatja? Észre kell vennünk, hogy általában a hívők, és nem is csak az „egyszerű hívők", tegnap, ma, de a jövőben is többnyire akkor kerülnek kapcsolatba az egyházjoggal, mikor úgy érzik, hogy jogtalanság esett rajtuk. Aztán pedig gyakran meg kell állapítaniuk, hogy érzésük jogilag (gyakran persze a jogon túlmenően is) alaptalan volt.

5. Az egyházjog – egy ideális jogrend lehetősége?

Nem csak a fenti problémák miatt és nem is csupán az egyházjog emberi-történelmi feltételeiből kifolyólag, melyek azt *ius semper reformandum*má (mindig megújításra szoruló joggá) teszik, aligha van remény arra, hogy az „ideális egyházjog" valamikor is megvalósuljon.

Mint minden törvényhozónak, az egyházi törvényhozónak is (mégpedig épp lelki feladata miatt) azon kell lennie, hogy jogrendje a lehető legjobban sajátos céljára irányuljon, és úgy alakítsa a jogilag hatásos történések szabad terét és külső feltételeit, hogy az „életet segíthesse". Ennek során azonban mindig különböző, elméletileg teljesen világos, a gyakorlatban viszont egymással gyakran nem teljesen összeegyeztethető követelményeknek kell megfelelnie, s ezért jogrendjének konkrét alakításában értelmes kompromisszumra kényszerül.[5] Hiszen az „isteni jog" határain belül a törvényhozónak konkrét

5 A törvényhozó ilyen konfliktushelyzetére tipikus példa lehet „a házasságkötéshez való természetes jog" és a „keresztény házasságeszmény" feszültsége. Teljesen világos, hogy a két szempont egyikének kizárólagos figyelembevétele a legnagyobb igazság-

emberi jogrendjében mindenki számára szabad teret kell biztosítania, és nem alkothat jogrendet csupán azok számára, akik a jogrend jogfeletti céljára a végsőkig következetesen, tehát „hősies" mértékben törekednek. Sok ideális célra érvényes Krisztus mondása: (csak) „Aki fel tudja fogni, fogja fel" (Mt 19,12).

6. Egyházi jogelmélet – „profán" jogelmélet

Néha szinte az lehet a benyomásunk, hogy egyes kánonjogászok *egy bizonyos*, számukra elviselhetetlen „profán" jogfilozófiai iskolától való „félelmükben" a jogi vitából a „teológiába" menekültek. Sajátos módon azonban sokan éppen ezt a befolyásos kánonjogi iskolát, amely számára a kánonjog teológiai tudomány, magával az egész kánonjogtudománnyal azonosítják.

Ennek az a sajnálatos következménye, hogy a „profán" területen a jogelméleti vitában a kánonjogtudománynak már szinte semmi szerepe nincs, mégpedig nem annyira azért, mert a „profán" jogászok kiszorították ebből a vitából, hanem inkább, mert maga vonult ki onnan.

Bármint legyen is: tény, hogy az interdiszciplináris kapcsolatok jelentősen csökkentek *mindkét* terület komoly kárára.

A kánonjog lényegének a fentiekben vázolt felfogása alapján azonban mindent meg kell tenni, hogy ez a kapcsolat ismét teljesen helyreálljon. Ez semmiképp sem jelenti azt, hogy mindent, amit a „profán" jogelméleti iskolák tanítanak, látatlanban át lehet venni a kánonjogtudományban is. De a kánonjogász számára is érvényes a mondás: „Vizsgáljatok meg mindent, és a jót tartsátok meg" (Tessz 5,21).

---

talansághoz vezet. Bárhogyan alakítsa is azonban jogrendjében az egyházi törvényhozó a házasságkötésre adott szabad teret, mindig lesznek „szürke sávok" a jogilag még „éppen hogy házasság" éa s jogilag már „éppen nem házasság" között. Ezért mindig lesznek emberek, akiknek ez személyes sorsukban (pontosan a zátonyra futott házasság esetében) olyan szenvedést okoz, amelyen jogilag nem lehet segíteni. Mert az abszolút igazságosság ezen a földön soha nem elérhető.

Problémák a teológia számára

Fentebb már felhívtuk a figyelmet a teológia és az egyházjog kritikátlan összekeverésének veszélyére. Figyelmeztetésünk okát most legalább utalásszerűen pontosabban is jelezzük.

1. Tételes jog és teológiai jelentőség

Az egyházjog nagyrészt tisztán emberi szabályokat foglal magában, melyeknek nem csekély része szükséges ugyan az együttélés rendje szempontjából, de az „üdvösség szempontjából" önmagában teljesen semleges.

Megterhelhetjük a kánonjogászokat és a teológusokat még azzal is, hogy „ezeket az üdvösség szempontjából semleges", tisztán a történeti feltételektől függő normákat most még „teológiailag" is megalapozzák?

2. Teológiai vita jogi érvekkel?

Minden igazi teológus tud példákat arra, hogy egyik vagy másik kollégája kísérletet tett arra, hogy valamilyen hittani vitának a jogi nyelvből vett megfogalmazásokkal vessen véget. Olyan formulákkal, melyeket – éppen mivel jogilag kötelezőek – teológiailag is kötelezőnek tekintett.

A tételes jog azonban – ha eltekintünk a történelmi egyházjogtól mint az Egyház hagyományához hű gyakorlat kifejezőjétől és így a *locus theologicus*-tól – a „valódi" teológiai vitában nem teljesen alkalmas eszköz. Éppen ezért lenne a két terület összekeverése itt különösen veszedelmes.[6]

6 [Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a Tanítóhivatal által végleges és az egész Egyházra kötelező jelleggel kiadott meghatározások ne lennének a teológus számára teljes mértékben normatívak. Mégsem téveszthető össze pl. a kalkedoni dogma – egyetemes zsinati hitvallásba foglalt hittani meghatározás – az 1983-as CIC-nek a hiteles egyházi tanításra vonatkozó kánonjaival. Más kérdés, hogy ezek a kánonok nem kis mértékben „isteni jogot" tartalmaznak. – E. P.]

*

Aki azt hiszi, hogy az egyházjog, ahogyan tételes formájában kialakult és alakítható, a saját célja szempontjából jobb és csakis jobb lehet, mint minden más jogrend a maga célja szempontjából, az fényűzést folytat és meg is kell kísérelnie, hogy ilyen luxust űzzön. Tudnia kell azonban, hogy ez a luxus – éppen az egyházjog reformjának jelen korában, és a lehető legjobb megújulásért való minden igyekezet ellenére – veszélyes lehet: nevezetesen akkor, ha olyan reményeket kelt, melyeket a tételes egyházjog mint külső emberi rend és így emberi eszköz nem tud beváltani és soha nem is válthat valóra.

Fordította: Erdő Péter

II. János Pál pápa

Életállapotok és hivatások

Az Úr szőlőskertjében Isten népének minden tagja munkás: a papok, a szerzetesek és szerzetesnők, a világi hívők, egyszerre alanyai és tárgyai az Egyház közösségének és részesei üdvhordó küldetésének. Mindannyian együttesen és mindegyikünk külön-külön az Úr egyetlen és közös szőlőskertjében dolgozunk a különböző és egymást kiegészítő karizmák és szolgálatok segítségével.

Már a *lét* területén, a *cselekvés* területe előtt a keresztények termékeny szőlővesszői az egyetlen szőlőtőnek, aki Krisztus, élő tagjai az Úr egyetlen testének, amely a Lélek erejéből épül. A lét területe nem csupán a kegyelmi és a szentségi életet jelenti, ami az első és legbőségesebb forrása az Anyaszentegyház apostoli és missziós termékenységének; hanem ez jelentkezik az életállapoton keresztül is, amely a papok, a diakónusok, a szerzetesek és szerzetesnők, a szekuláris intézmények tagjai és a világi keresztények jellegzetes tulajdonát alkotja.

Az Egyház-közösségben az életállapotok így egymás között összefonódnak és kölcsönösen egymáshoz rendelődnek. Amint közös és valójában egy az igazi jelentésük: mindannyian *ugyanazt a keresztény méltóságot élik meg és ugyanannak az egyetemes hivatásnak a részesei, ami az életszentségre szól a szeretet tökéletességében.* Ugyanakkor a módozatok *különbözők és egymást kiegészítők*, úgy, hogy közülük mindegyik rendelkezik a saját, eredeti és összetéveszthetetlen arculatával és ugyanakkor mindegyikük kapcsolatban van a másikkal és azok szolgálatában áll.

Így *a világi hívő* életállapota a világi jellegben sajátos vonással rendelkezik és ténylegesen egyházi szolgálatot teljesít, midőn a maga módján a papokkal, szerzetesekkel és szerzetesnőkkel együtt tanúskodik és emlékeztet: a földi és időleges valóságok Isten üdvözítő tervében sajátos jelentéssel rendelkeznek. A maga részéről a *szolgálati*

papság az Üdvözítő Krisztusnak a különböző helyeken és időkben megmaradó szentségi jelenlétének zálogát képviseli. A *szerzetesi* állapot az Egyház eszkatologikus jellegét tanúsítja, az Isten Országa felé törekvést, ami a tisztaság, a szegénység és az engedelmesség fogadalmában előképként jelen van és titokzatosan már elővételeződik, sőt előre megízleltetik.

Minden életállapot, akár mind együttesen, akár mindegyik a többiekhez fűződő kapcsolatában, az Egyház növekedésének szolgálatában áll. Különböző módon ugyan, de ezek az életállapotok az Egyház „közösségi misztériumában" egyesülnek és egymás között dinamikusan egybehangolódnak az Egyház egyetlen küldetésében.

Ilyen módon az Egyház egyetlen és ugyanazon misztériuma az életállapotok különbözőségében és a hivatások változatosságában *Jézus Krisztus misztériumának végtelen gazdagságát* nyilvánítja ki és éli meg újból. Amint az atyák szívesen ismétlik, az Egyház olyan, mint a növények, füvek, virágok, gyümölcsök csodálatos és elbűvölő változatosságának együttese. Szent Ambrus írja: „A szántóföld bő termést hoz, de az a legjobb, amelyik termésben, gyümölcsben és virágban egyaránt bővelkedik. Az Egyház szántóföldje bőségesen termi ezt is, azt is. Itt láthatod a szűzesség bimbóit virágba borulni, ott az özvegységet szigorúságban ékeskedni, mint valami síkvidéki erdőt; másutt az Egyház által megáldott házasságok gazdag aratása a világ hatalmas csűreit bőséges terméssel tölti meg, és az Úr Jézus szőlőprései túlcsordulnak, mintegy valami jóltermő szőlőskert termésétől, ami a keresztény házasságok gyümölcse."

Részlet a *Christifideles Laici* kezdetű enciklikából (55.)
Fordította: Török József

Testvéreim,
az összes szent emlékezetét közösen ünnepeljük,
mert társaságuktól ujjong a menny,
mert pártfogásuktól örvendezik a föld,
s győzelmeikkel koszorút nyer az Egyház.
Mert hitvallásuk
minél szilárdabb volt a szenvedések tengerében,
annál ragyogóbb most a dicsőség és tisztesség
fényözönében.
Ha a harc hevesebb,
a harcos dicsősége is nagyobb,
s az elviselt szenvedések számtalan fajtája
a vértanúk diadalát díszíti még jobban.
Rajta hát, kedveseim, föl a küzdelemre!
hogy minél gyorsabban elnyerjük a győzelmi koronát,
akár a tisztaságban tündöklőt,
akár a szenvedések hevétől izzót.
A mennyei táborokban majd béke honol,
s a harcát jól megvívott sereget virágokkal várják,
melyekből az előbb érkezettek koszorút fonnak
Krisztus vitézeinek homlokára.
Isten végtelen jósága arról is gondoskodott,
hogy a küzdelem ideje ne nyúljon hosszúra vagy
végtelenre,
hanem rövid, sőt szemvillanásnyi legyen.

E rövid, földi életben legyen a küzdelem és gyötrődés,
a másik, örökkévaló életben pedig koszorú és jutalom.
A harcból hazatérőket tárt karokkal várja majd
a mennyei város,
midőn oda a győzelmi jelvényekkel bevonulnak.
Siessünk, testvéreim, lépjünk erre az útra,
jussunk mi is mennyei hazába,
melynek polgárai közé már a keresztségkor fölvétettünk.
Mi nem jövevények vagyunk, hanem
a szentek polgártársai.
Legyünk készségesek és tartsuk meg az Úr parancsait:
óvjuk a tisztaságot egyszerűségben,
a figyelmet a segítésben,
a könyörületet az irgalomban,
a kitartást az igazság védelmében;
nehogy hiányozzék valami abból, amit a szentek tükre
mutat.
Ezt az utat járták be a szentek,
kik előttünk az égi hazába értek, s mi,
az ő ösvényükhöz ragaszkodók, az ő örömeikben
részesülünk.

Beda Venerabilis angolszász szerzetes

ANDRÉ FROSSARD

II. JÁNOS PÁL ARCKÉPE

Szent István Társulat

1978. október 16-án délután a Szixtuszi-kápolna kéményéből fölemelkedő fehér füst új pápa megválasztását hirdette. Mintha ágyú füstje szállt volna a kék ég felé: a konklávé szakított az olasz pápák hagyományával, és a vasfüggönyön túlra ment Péter-utódot keresni. A megválasztott, Karol Wojtyla, Krakkó érseke ötvennyolc éves volt.

André Frossard kevéssel ezután, mérhetetlen csodálkozására, meghívást kapott II. János Pál pápától: készítsenek együtt egy könyvet (ami a Szentatya ellen elkövetett merénylet után napvilágot látott). A hatalmas sikerű „Ne féljetek!" magyarul is megjelent, a Szent István Társulat kiadásában. Azóta André Frossard további római tartózkodásai alkalmával újabb kérdéseket tehetett föl illusztris beszélgetőtársának. A pápa számos válasza található meg e könyvben, amely nem életrajz (azokból van bőségesen), sem nem kronológia, hanem igazi portré, arckép. Sok-sok vonásból összeállva hitelesíti azt, amit Szolzsenyicin így mondott: ez a pápa Isten ajándéka.

Jean Guitton

Grichka Bogdanov ***Igor Bogdanov***

ISTEN ÉS A TUDOMÁNY

Fordította: Török József
Szent István Társulat

Miért van inkább valami, mint semmi? Miért jelent meg a világmindenség? Honnan? Miként jelent meg az élet? A véletlen vagy a szükségszerűség áll mögötte? Mi a valóság? Milyen kapcsolat van az öntudat és az anyag között? Ezekre a kérdésekre keresi a választ Jean Guitton francia katolikus filozófus, két fiatal természettudós, a Bodganov-fivérek segítségével. A filozófia és természettudomány képviselőinek párbeszéde nem marad meg a puszta kérdésfeltevésnél, hanem új utat javasol: a metareializmus felé. A tudomány szigora mellett a személyes hangvétel teszi élménnyé e könyvet, melynek megjelenése esemény az európai szellemi életben.

Jean Guitton, a néhai VI. Pál pápa barátja, a Francia Akadémia tagja, Bergson tanítványa, korunk keresztény filozófusainak egyik legkiválóbb képviselője. Igor és Grichka Bogdanov az asztrofizika és az elméleti fizika doktorai, Roland Barthes tanítványai.

Jáki Szaniszló művei

Jáki Szaniszló 1942-ben lépett a pannonhalmi Szent Benedek-rendbe. Rómában szerzett teológiai doktorátust, fizikából New Yorkban doktorált. A hatvanas évek óta a Seton Hall egyetem (New Jersey) tanára. Az elmúlt harminc évben főleg tudományfilozófiával, tudománytörténettel és ezek teológiai kapcsolatával foglalkozott. A 30 könyv és több mint 80 cikk szerzője az edinburghi-i egyetemen Gifford-előadássorozatot tartott. Számos amerikai, európai és ausztrál egyetemen adott elő. Tiszteletbeli tagja a Pápai Tudományos Akadémiának, levelező tagja a bordeaux-i Académie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Arts-nak. 1970-ben Lecomte du Nouy-díjat, 1987-ben pedig Templeton-díjat kapott.

A TUDOMÁNY MEGVÁLTÓJA

A híres tudománytörténész és filozófus szerző régóta ismert arról, hogy nagy tudással és bátorsággal szembeszáll a tudománytörténet közhelyeivel. Gondosan megfogalmazott tételeivel határozottan cáfolja a téves nézeteket. E könyvében intellektuális támpontokat nyújt a kozmológiai istenérvhez, amelyet erőteljesen alátámaszt a modern tudományos kozmológia. Igazolja a célszerűség elvét, amelyet a materialista fejlődéselméletek leromboltak. Szilárd etikai irányelveket biztosít a tudományos szakismerettel történő félelmetes visszaélésekkel szemben.

...ERRE A SZIKLÁRA...

„Te Péter vagy, azaz kőszikla, és én erre a sziklára építem Egyházamat." Krisztusnak erről a történelmet teremtő, üdvtörténeti valóságot hordozó kijelentéséről szól ez a könyv, amely egyszerre jelent meg magyarul az *Ecclesia,* valamint olaszul Rómában a *Libreria Editrice Vaticana* kiadásában. A szerző az idézett mondat szentírási távlatait, földrajzi összefüggéseit mutatja be rendkívül alapos elemzéssel. A pápaság intézményének isteni alapítását a Szentírás alapján átelmélkedni soha nem időszerűbb hazánkban, mint II. János Pál pápa látogatása után. Elmélkedő olvasásra éppen úgy alkalmas, mint a hitbeli ismeretek gyarapítására. A szerző és a kiadó ezzel a könyvvel jelentős mértékben hozzájárult napjaink Péter-utóda látogatásának lelki elmélyítéséhez.

AZ ORSZÁG KULCSAI

„A mennyek országának kulcsai" az Újszövetségi Szentírás egyik legfontosabb, ugyanakkor leginkább félreértett kifejezése. Mi több, ez a félreértés pontosan olyan korban keletkezett, amelyben a katolikusok büszkén hirdették a Szentírás megnövekedett szerepét. Vajon szükségszerű, hogy az *Ország kulcsait* a modern teológusok és a rájuk hallgatók előbb elveszítsék, és csak utólag ébredjenek rá szükségességükre? Az Egyház tanítóhivatalának és ennek nyomán a szerzőnek más a véleménye. Jézus Krisztus nem véletlenül választotta ezt a kifejezést, amikor Pétert és vele a mindenkori Péter-utódot megerősítette a rábízott hivatalban. A kulcsok kultúrtörténete mellett a szentírási kifejezést magyarázó szerzők véleményét az olvasó a patrisztikus kortól napjainkig bezáróan megismerheti e tudományos igényű könyvből.

CSODÁK ÉS FIZIKA

Chesterton szellemes megjegyzése – *a csodákkal kapcsolatban az a leghihetetlenebb, hogy megtörténnek* – bármennyire igaz, mégsem tud választ adni az újra meg újra felmerülő és jogos kérdésekre. Valójában a Szentírás csodáinak lehetősége, megtörténte, s ezen keresztül Isten mindenhatósága, igazmondása a tét.

Kortársaink gyakran a tudományokra hivatkozva elutasítják a csodákat. A helyes állásfoglalást keresi a szerző, aki egyszerre teológus és fizikus, tudománytörténész és tudományfilozófus. A keresztény hit szerint az embert leginkább értelme teszi hasonlatossá Istenhez. Az *emberi értelem* feladata, hogy *kutassa Isten titkait,* a teremtett *világot* és az időnként felragyogó *csodát.*

ISTEN ÉS A KOZMOLÓGUSOK

Egy híres kozmológus azt állítja, hogy univerzumunk valószínűleg egy másik univerzum laboratóriumi terméke. Tudóstársa szerint viszont merő véletlenségből jött létre. Mások úgy érveltek, hogy Isten maga sem tudott volna létrehozni egy másik univerzumot. A kozmológusok nem nagyon aggódnak amiatt, hogy a kozmoszt elméletileg trilliónyi univerzumra tördelték szét.

A legtöbb olyan kozmológus, aki vallásos meggyőződésű és némileg jártas a kozmológiában, sem aggodalmának, sem zavarának nem ad hangot. Nem is csoda. Abban a korban, amelyben a vallás leginkább az érzelmek tárgyává vált, nem részesült elég figyelemben az a fizikai univerzum, amely minden olyan ésszerű hódolat kiindulópontja, ahol az igaz Teremtő áll az imádás középpontjában. Vajon hogyan jutottunk ehhez a tudományossággal leplezett intellektuális betegséghez? Mi volt a tudományos kozmológia igazi szerepe ebben a baljós folyamatban? A szerző könyvében elénk tárja a XX. századi tudományos kozmológia néhány döntő hozzájárulását a kozmológiai istenérvhez.

Mi az Egész értelme?

Mi a mindenség célja? Mi az Egész értelme?

Van-e maradandó értelme a tudományos és technikai haladásnak? Vajon a biológiai fejlődés a cél hordozója? Mi a végső célja a gazdasági virágzásnak?

Ilyen és hasonló kérdések merülnek fel a legváratlanabb szövegkörnyezetben. Ez történt Moszvában is 1989. júniusában a Szovjet Tudományos Akadémia által rendezett „Kék Szalag" konferencián. Azt az amerikai szenátort, aki ömlengve dicsérte a szabad piacgazdaságot, egy szovjet tudós nyers kérdése döbbentette meg: „Mi az élet célja?"

Erre a kérdésre nyújt választ ez a könyv, amely a szerző 1989. novemberében Oxfordban elhangzott nyolc előadásának kibővített változata. Nemzetközileg elismert filozófusi és tudománytörténészi hírnevének megfelelően az 1987-es év Templeton-díjasa, Jáki Szaniszló professzor, egészen újfajta módon érvel. Gondolatmenetében hagyományos és modern formákat javasol, amelyek között az antropológiai és a filozófiai elvek éleselméjű és szigorú kritikával társulnak.

Megmutatja, hogy mind történetileg, mind fogalmilag az igazi haladás eszméje a szabad akarat bibliai felismerésében gyökerezik, amely az örök felelősség és a végső távlatok hordozója.

Jáki Szaniszló valamennyi magyarul megjelent könyve kapható az Ecclesia könyvüzletében, Budapest, V., Ferenciek tere 4–8.

Megrendelhető a következő címen:
Communio Alapítvány
1053 Budapest, Papnövelde u. 7.

Kapható:

az **Ecclesia**
üzletében:
Budapest, V., Ferenciek tere 4-8.

az **Agapé**
könyvüzletében
Szeged, Alsóváros, Mátyás tér 26.

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (Am): *International Catholic Review Communio* (University of Notre Dame, P.O. Box 1046, Notre Dame, Indiana 46556 USA) – David L. Schindler (dir.).

Arab: *Al-Liqâ': Communio, Revue chrétienne internationale* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Michel Hayek (dir.)

Brazil: *Revista internacional catolica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23 – 5°a, 202401 Rio de Janeiro RJ, Brasil) – Estevao T. Bettencourt, (secr.).

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio para América Latina* (Casilla 976, Santiago-Chile) – Fernando Moreno (dir.).

Flamand–holland: *Communio, Internationaal Katholiek Tijdschrift* (Burgemeesterstraat 59, Leuven; Heijendahllaan 82, 6464 EP Kerkrade, S. Van Calster, (dir.) J. Ambaum (dir.).

Francia: *Revue catholique internationale Communio* (28, rue d'Auteuil, F–75016 Paris) – Rémi Brague (dir.).

Horvát: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, KR 41001 Zagreb, Marulićev trg 14.) Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.).

Lengyel: *Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio* (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL 60959 Poznan) – Lucjan Balter (dir.).

Német: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Friesenstrasse 50, 5000 Köln 1) – Maximilian Grenier (dir.).

Olasz: *Revista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Aurelio Saffi 19, 20123 Milano) – Elio Guerriero (dir.).

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Biblioteca Universitaria João Paulo II, Palma de Cima, P–1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galváo (dir.).

Spanyol: *Communio, Revista Catolica Internacional* (Ediciones Encuentro Cedaceros 3, 2°, 28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.).

Szlovén: *Communio Krisljanova obzorja* (Zrinjskega 13, SL 61000 Ljubljana.)

1993. Mindenszentek

I. évf. 3. szám

Tartalomjegyzék

Peter HENRICI
Az ember meghatározása 3

Johannes MESSNER
Mi az emberi méltóság? 17

Stefaan van CALSTER
Otthagyták hálóikat... 24

Antonio SICARI
Küldetés, aszkézis, válság 33

Stefan WILKANOWICZ
A keresztény humanizmus 42

Hans MAIER
Szocializmus után – szociális etika? 50

Carl Gerold FÜRST
Az egyházjog lényegéről 58

II. JÁNOS PÁL pápa
Életállapotok és hivatások 71

Beda Venerabilis
Beszéd Mindenszentek ünnepére 73

Ára: 80 Ft